

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS – PUC GOIÁS**  
**ESCOLA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES E HUMANIDADES**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU***  
**MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**GUSTAVO CORTEZ FERNANDEZ**

**A ÁGUA COMO SÍMBOLO DE PASSAGEM DA MORTE PARA A VIDA**

Goiânia

2018

Gustavo Cortez Fernandez

## **A ÁGUA COMO SÍMBOLO DE PASSAGEM DA MORTE PARA A VIDA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* no Curso de Mestrado em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás), para obtenção do grau de mestre em Ciências da Religião.

Área de concentração: Religião, Cultura e Sociedade

Linha de Pesquisa: Religião e Literatura Sagrada

Orientador: Prof. Dr. Valmor da Silva

Goiânia  
2018

F363

Fernandez, Gustavo Cortez

A água como símbolo de passagem da morte para a vida[  
recurso eletrônico]/ Gustavo Cortez Fernandez.-- 2018.

104 f.; 30 cm

Texto em português com resumo em inglês

Dissertação (mestrado) - Pontifícia Universidade Católica  
de Goiás, Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu  
em Ciências da Religião., Goiânia, 2018

Inclui referências f.99-104

1. Água. 2. Morte. 3. Vida. 4. Simbolismo. 5. Ritos  
e cerimônias. I.Silva, Valmor da. II.Pontifícia Universidade  
Católica de Goiás. III. Título.

CDU: 2-137:556(043)

## A ÁGUA COMO SÍMBOLO DE PASSAGEM DA MORTE PARA A VIDA

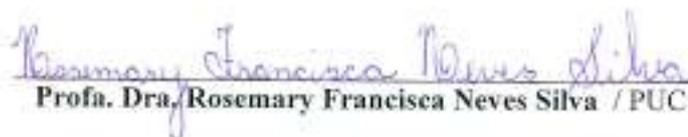
Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, aprovada em 05 de fevereiro de 2018.

### BANCA EXAMINADORA



---

**Prof. Dr. Valmor da Silva / PUC Goiás (Presidente)**



---

**Profa. Dra. Rosemary Francisca Neves Silva / PUC Goiás**



---

**Prof. Dr. Luiz Alexandre Solano Rossi / PUCPR**

---

**Prof. Dr. Joel Antônio Ferreira / PUC Goiás (Suplente)**

---

**Prof. Dr. Vicente Artuso / PUCPR (Suplente)**

Dedico este trabalho a todos os homens e mulheres que, por meio da fé, ressignificam a morte e possibilitam condições de vida a seus semelhantes.

Gratidão a Deus, fonte da vida, e a todos os que rezaram por mim e me apoiaram neste período de estudos e pesquisa.

Os que semeiam com lágrimas ceifarão em meio a canções. Vão andando e chorando ao levar a semente; ao voltar, voltam cantando, trazendo seus feixes. (Sl 126,5-6)

## RESUMO

FERNANDEZ, Gustavo Cortez. *A água como símbolo de passagem da morte para a vida*. Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2018.

O tema desenvolvido nesta pesquisa de cunho bibliográfico é a água como símbolo de passagem da morte para a vida. O símbolo é o que proporciona ao homem tentar expressar a sua experiência com o sagrado e para essa análise recorre-se às contribuições de Otto, Eliade, Girard, Bourdieu e Berger. A experiência religiosa é uma das maneiras de significação da vida humana, e a religião o faz por meio dos efeitos de consagração e legitimação, conceitos estes presentes, por sua vez, em Bourdieu e Berger. A água, neste estudo, é apresentada por meio de textos bíblicos que representam eventos fundantes para a constituição da fé do povo de Israel e das bases do cristianismo. Do Antigo Testamento, analisa-se o texto sacerdotal de Êxodo 14 (e seus intertextos no Antigo Testamento), que trata do êxodo, a passagem do Mar Vermelho. No Novo Testamento, recorre-se ao texto de Paulo aos Romanos (6,1-11), priorizando a morte e ressurreição de Jesus, cuja participação mística o cristão já vive a partir do batismo. A temática da água como passagem da morte para a vida abre possibilidade para a leitura do contexto pós-moderno do cenário religioso, em que a humanidade, marcada pelo conceito de liquidez de Bauman, não está necessariamente menos religiosa, mas pode estar necessitada de símbolos que deem conta de ressignificar a instabilidade, a insegurança, as relações fluidas, uma espiritualização menos institucionalizada, o declínio da metafísica e a possibilidade de relacionamentos mais solidários, marcados pelo respeito à vida humana.

**Palavras-chave:** Água. Símbolo. Passagem. Morte. Vida.

## **ABSTRACT**

FERNANDEZ, Gustavo Cortez. Water as symbol of passage of death to life. Pontifical Catholic University of Goias, Goiânia, 2018.

The theme developed in this bibliographical research is the water as a symbol of the passage from death to life. The symbol is what gives the man try to express his experience with the sacred and for this analysis is used the contributions of Otto, Eliade, Girard, Bourdieu and Berger. Religious experience is a manner of meaning to human life, and religion does so through the effects of consecration and legitimation, concepts present in Bourdieu and Berger. Water in this study is presented through biblical texts that represent foundational events for the constitution of the faith of the people of Israel and the foundations of Christianity. From the Old Testament, the priestly text of Exodus 14 (and its intertexts in the Old Testament) dealing with the exodus, the passage of the Red Sea, is analyzed. In the New Testament, we refer to Paul's text to the Romans (6: 1-11), prioritizing the death and resurrection of Jesus, whose mystical participation the Christian already lives from baptism. The theme of water as the passage from death to life opens the possibility for the reading of the postmodern context of the religious scene, in which humanity, marked by Bauman's liquidity, is not necessarily less religious, but it can be needed of symbols that account to re-signify instability, insecurity, fluid relationships, a less institutionalized spiritualization, the decline of metaphysics and the possibility of more solidary relationships, marked by respect for human life.

**keywords:** Water. Symbol. Passage. Death. Life.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>12</b>
<b>1 O SAGRADO E O PROCESSO DE SIMBOLIZAÇÃO</b>	<b>19</b>
<b>1.1 O sagrado</b>	<b>20</b>
<b>1.2 O processo de simbolização</b>	<b>24</b>
1.2.1 Simbolizante e Simbolizado	27
1.2.2 Simbolização e Tipologia	28
<b>1.3 Símbolo e religião</b>	<b>30</b>
1.3.1 Religião como sistema simbólico estruturado e estruturante	31
1.3.2 O simbólico na pós-modernidade	34
<b>2 A SIMBOLOGIA DAS ÁGUAS NO ANTIGO TESTAMENTO UMA LITERATURA DA PASSAGEM DA MORTE PARA A VIDA</b>	<b>38</b>
<b>2.1 Análise de Ex 14</b>	<b>38</b>
2.1.1 Crítica Literária	40
2.1.2 Crítica histórica	41
2.1.3 Crítica redacional	43
2.1.4 Crítica vital atual	44
<b>2.2. Intertexto com Ex 14</b>	<b>47</b>
2.2.1 Criação	48
2.2.2 Dilúvio	50
2.2.3 Passagem do rio Jordão	52
2.2.4 Retorno do exílio	54
2.2.5 A água como símbolo do mal	57
<b>3 A ÁGUA DO BATISMO COMO SÍMBOLO DA PASSAGEM DA MORTE PARA A VIDA</b>	<b>59</b>
<b>3.1 Alguns aspectos do Batismo no Novo Testamento</b>	<b>59</b>
<b>3.2 O Batismo no tempo dos Padres da Igreja: Ireneu de Lião e Cirilo de Jerusalém.</b>	<b>64</b>
<b>3.3 O Batismo No Concílio Vaticano II</b>	<b>68</b>

<b>3.4 O Batismo como participação na morte e ressurreição de Cristo –</b>	<b>70</b>
<b>Análise Exegética de Rm 6, 1-11</b>	
3.4.1 Contexto da Carta aos Romanos	71
3.4.2 Autoria	72
3.4.3 Conteúdo	73
3.4.4 Rm 6,1-11: Texto e Análise estrutural	74
3.4.5 Concepção de batismo cristão em Rm 6,1-11	78
3.4.6 A função simbólica da água batismal	83
<b>3.5 ORAÇÃO SOBRE A ÁGUA DO BATISMO</b>	<b>85</b>
3.5.1 Oração de bênção da água batismal	86
3.5.2 A vivência batismal	87
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	<b>97</b>
<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>99</b>

## INTRODUÇÃO

O povo da Bíblia, evoluindo sob um clima seco, em regiões no mais das vezes áridas, às vezes desertas, dá evidentemente uma importância especial à água. É significativo que bons números de acontecimentos importantes, de encontros determinantes, tenham acontecido perto de um ponto de água: um poço ou uma fonte.

Assim foi a aliança de Abraão com Abimelec (Gn 21,25-31); o encontro do servo de Abraão com Rebeca, a futura esposa de Isaac (Gn 24,1-27); o de Moisés com Séfora, que se tornará sua esposa (Ex 2,11-22); ou ainda o encontro de Jesus com a Samaritana junto ao poço de Jacó (Jo 4,1-26).

Segundo Dahler (1999, p.88), a água é, ao mesmo tempo, preciosa e temível. Pode gerar alegria como também sofrimento. A água revela desta forma que alegria e sofrimento, vida e morte são indissociáveis. A língua hebraica o exprime em sua incomparável riqueza. Assim a fonte se diz *ain*, palavra que significa também “olho”. A fonte é como um olho pelo qual a terra chora, mas este sofrimento traz vida e fecundidade. O salmo 126 o exprime desta maneira: “Ao sair, vai chorando quem leva as sementes a plantar; ao voltar, vem cantando quem traz os seus feixes” (Sl 126,6)<sup>1</sup>.

Esta dissertação, fundamentada na linha de pesquisa “Religião e Literatura Sagrada”, tem por objetivo desenvolver um estudo sobre o símbolo da água na Sagrada Escritura, de modo específico a temática da passagem da morte para a vida.

Para tanto, alguns conceitos e fundamentações teóricas são basilares e indispensáveis para o manejo com o assunto.

No primeiro capítulo, intitulado “O Sagrado e o processo de simbolização”, pretende-se apresentar uma abordagem teórica, de fundamentação bibliográfica, sobre a realidade do sagrado e sua comunicação com o ser humano por meio do processo de simbolização. Os dois conceitos-chave e que norteiam a discussão neste capítulo são: o sagrado e o símbolo. Em todas as passagens que serão apresentadas, a água é um símbolo, que remete à outra realidade, isto é, ao sagrado ou a algo que lhe é pertinente.

---

<sup>1</sup> As citações bíblicas foram tomadas da Bíblia de Jerusalém, edições de 1973 e 1985.

O ser humano é um ser de comunicação, e sua ligação com o sagrado é uma de suas marcas constituintes. Ainda que seja impossível apreender o sagrado, pois este é inacessível à compreensão conceitual, a pessoa religiosa consegue dizer, expressar sua vivência com o mesmo. Para aquele que crê (crente, carismático, religioso), é inegável a existência da realidade sagrada – o transcendente toca-o e lhe carrega a vida de significado. É mediante a apropriação simbólica que o crente consegue se relacionar e dizer algo sobre o sagrado.

Do encontro entre os elementos humano e sagrado surge um “sentimento de emoção religiosa profunda” (OTTO, 1985, p.13), e é a partir deste sentimento que o sagrado provoca que se tenta dizer acerca do elemento transcendente. O sagrado, denominado por Otto (1985, p.11) de numinoso, é o totalmente outro, por isso, gera na pessoa, ao mesmo tempo, atração e repulsa, admiração e estranhamento.

O sagrado, para a pessoa que crê, “está saturado de ser” (ELIADE, 1992, p.16); é aquilo no qual não cabem significados, mas é o que situa e dá significado à vida do crente. E aqui reside o grande contributo das Ciências da Religião, cujo intento não é escavar doutrinas nem dogmas ou ritos de cada credo, mas, partindo da premissa “creio”, “tenho fé...”, tentar entender o que isso altera, contribui, marca, provoca (e o quanto, o como) enquanto significado para o existir da pessoa humana.

Não há uma forma plena, objetiva de descrever o sagrado. Quanto mais se tenta defini-lo, mais se empobrece o seu significado. Chamamos de experiência religiosa o contato do sagrado com a criatura, é uma experiência tão forte que causa impacto e emudece a alma. Poderíamos dizer que o primeiro momento da experiência religiosa é o impacto. Tenta-se explicar e isso não ocorre por doutrina, por ensinamento, mas pela experiência religiosa do carismático (do crente), por meio da apreensão simbólica.

O sagrado está fora do sujeito e ao mesmo tempo penetra no sujeito carismático, conferindo-lhe os seus atributos: não se reduz, não se empobrece, como fonte inesgotável, permanece na sua grandiosidade; o ser que recebe o sagrado se eleva.

Ninguém manda no sagrado. O totalmente outro é inacessível por mais que haja uma experiência religiosa muito forte, o sagrado é indomável, não é posse. Está em todos, mas não é de ninguém. Quando o sagrado torna-se propriedade deixa de ser sagrado. O sagrado é um mistério tremendo, é fascinante, augusto. Possui uma

energia vital (o *orgé*), que não é boa nem má; o homem é quem a dirige para o bem ou para o mal.

Para Eliade (1992, p.16), nem tudo na vida é sagrado. As coisas pobres, rotineiras não são saturadas de significados. Enquanto estamos no corriqueiro sem maiores marcas, isto é o profano. O sagrado seria uma pausa no corriqueiro, mas que dá significado ao passado (memória) e ao futuro (projeto). O profano – o tempo, o espaço, a natureza, a vida humana em si - carece de ser tocado pelo sagrado.

Para os cristãos, por exemplo, o domingo é sagrado, é um evento fundante, é o dia do Senhor; o natal é sagrado, é nascimento. A cada tempo sagrado, revive-se aquele evento fundante. Como ocorreu naquele tempo, atualizamos hoje. Se não ocorre a atualização do evento fundante, o tempo em questão deixa de ser sagrado.

Portanto, o tempo sagrado é reversível, para ocorrer a atualização.

O espaço também é uma dimensão profana que, ao ser tocado pelo sagrado, se sacraliza. Por isso, falamos de espaços eminentemente sagrados. Entende-se, pois, o gesto da pessoa que ao passar em frente a uma igreja faz o sinal da cruz – ela reconhece ali um espaço sagrado. Nos relatos bíblicos, encontramos diversos espaços qualitativamente sagrados, como a beira do rio, a sombra das árvores, desertos, montanhas – são espaços abertos para o sagrado se manifestar. Na igreja católica, o sacrário (que geralmente fica no centro ou numa capela apropriada) sugere o caráter simbólico de centralidade, de magnitude, pois ali estão as hóstias consagradas, o que significa o valor mais importante para esta expressão religiosa.

Assim, quando os fiéis avistam ou se dirigem até o sacrário conseguem reconhecer que aquele espaço é muito sagrado.

Assim também na natureza e na vida humana, está presente o sagrado. A natureza toda é criatura do sagrado; é uma expressão do sagrado, e nós somos integrantes da natureza, não estamos exteriores a ela. Na vida humana, o que somos para além da matéria, isto é, nossa humanização (imaterialidade), é um dos aspectos que nos distinguem dos outros seres da natureza. Essa “humanização” pode advir da experiência religiosa. Dar o sentido além da matéria caracteriza o dado da crença, da fé, da experiência religiosa.

Ao tentar expressar a experiência religiosa, recorre-se ao símbolo. A vida do ser humano (e suas relações) é movida pelo processo de simbolização. Devido à utilização que soube dar aos símbolos, o homem exerce um domínio sobre o mundo,

e este simbolismo é resultado não só da evolução biológica, mas também da evolução social.

Em nosso estudo, a teoria do processo de simbolização está fundamentada, sobretudo, nas contribuições de Girard (1997) em sua obra “Os símbolos na Bíblia”, que vai nos apresentar a teoria dos símbolos na perspectiva e analogia da “jarra quebrada”. Como uma jarra que se quebra e tentamos juntar os cacos e pedaços para reconstruí-la, é o processo de simbolização, numa tentativa de reconstruir nossas rupturas.

O que temos à disposição: de um lado a jarra quebrada, sem cabo, faltando-lhe pedaços; de outro lado, é possível que haja muitos cacos e pedacinhos esparsos do que antes fora o cabo da jarra. Fazer com que a jarra volte a ser aquela jarra é trabalho impossível, nunca será o mesmo objeto. Ainda que o trabalho seja impecável, se olharmos bem de perto vamos perceber as marcas da colagem e da reconstituição.

Assim também, no processo de simbolização, vamos aprender com Girard (1997) que o símbolo é este processo de reconstituição, a junção da parte simbolizante com a parte simbolizada.

Entender este processo de simbolização no campo da experiência religiosa é um dos objetos de estudo desta pesquisa: analisar como se dá a interação entre o simbolizante e o simbolizado. Em nosso caso, o simbolizante é a água, que aponta para uma realidade sagrada simbolizada, de vida, de purificação, de libertação. O símbolo é a junção, é a passagem (promovida pela água) da morte para a vida.

Na relação entre o símbolo e o sagrado, está a religião. Para o homem religioso, que tem fé, o crer acarreta significado para sua existência. De acordo com Bourdieu (1998), em sua obra “A economia das trocas simbólicas”, vamos entender que a religião é um sistema simbólico estruturado e estruturante, e, por isso, exerce efeitos de consagração e legitimação de uma realidade. Que há nesse sistema simbólico que é a religião que leva o crente à adesão religiosa e à ressignificação de sua existência e sua condição no contexto em que se encontra?

A religião cumpre funções sociais e deve ser a mantenedora de sentido para a vida humana. O mundo atual, pós-moderno, marcado pela secularização – o que não significa que não seja religioso – evoca a necessidade de novos símbolos. A água, que no contexto bíblico já simbolizara purificação e conversão, parece que tem

chamado à liquidez, à instabilidade, ao que Bauman cunhou como sendo a modernidade líquida, era da transitoriedade e da instabilidade como algo ordinário.

No segundo capítulo, intitulado “A simbologia das águas no Antigo Testamento: uma literatura da passagem da morte para a vida”, faz-se um recorte da simbologia da água no Antigo Testamento em alguns momentos singulares da história bíblica, partindo do êxodo (a passagem do Mar Vermelho) como evento fundante, que dá significado e orienta a caminhada de fé do povo de Israel.

Para esse intento, vamos nos apoiar em um dos métodos de interpretação dos textos sagrados, o Método Histórico-Crítico, que, conforme Ferreira (2004, p. 202), consiste na crítica: a) textual: é a tentativa de restituir o texto bíblico o mais próximo de sua fonte original; b) literária: tenta-se delimitar as unidades do texto bíblico, identificando os gêneros literários, autoria, fontes e estilos literários; c) histórica: é o contexto histórico (ou *Sitz im Leben*) em que o texto bíblico foi produzido; d) redacional: é a forma final do texto; e) crítica vital atual: é a experiência nova a partir do texto, atualização.

A partir do relato bíblico de Êxodo 14 (saída do povo de Israel da escravidão egípcia rumo à terra prometida, passando pelo Mar Vermelho), faz-se o intertexto com outros eventos de importância cabal para o povo da Bíblia: a criação; o dilúvio; passagem pelo Rio Jordão; e a saída do Exílio da Babilônia. Em todos esses relatos, a água está presente como um símbolo muito expressivo.

A água é um símbolo polissêmico, isto é, abarca muitos significados, positivos e negativos. Nos textos bíblicos, também está presente essa abordagem polivalente do símbolo da água. A água do mar, por exemplo, pode ser sinal do mal, das adversidades, daquilo que nos tenta desviar do bom caminho. As águas, em seu poder catastrófico, podem aniquiliar e destruir. Por outro lado, a água também nos leva à purificação, conduz-nos à vida. Nosso estudo, sustentado pelos referenciais teóricos, deseja ler essas passagens procurando analisar em que sentido essas águas sugerem a temática da passagem da morte para a vida.

A água “é o sinal da vida que jorra, da providência divina que não deixa o homem desprevenido diante da adversidade e da morte. A água é como uma presença do céu, de onde tira sua origem” (DAHLER, 1999, p.87). E a travessia do Mar Vermelho é este episódio fundador do povo de Deus, no decorrer do qual a água do naufrágio tornou-se a água de salvação (Ex 14). Esta imagem foi considerada desde os primeiros tempos do cristianismo “como uma antecipação muito eloquente

da graça do batismo. O texto bíblico central deste capítulo (Ex 14) e os que estabelecem relação de intertextualidade com o mesmo podem ser lidos na ótica da tipologia e da prefiguração batismal (GIRARD 1997, p.59).

A imersão nas águas batismais faz passar da morte para a vida, da escravidão para a liberdade” (DAHLER, 1999, p. 90).

No terceiro capítulo, intitulado “A água do batismo como símbolo de passagem da morte para a vida”, o recorte teórico se dá no Novo Testamento. São inúmeras as passagens e ocorrências da água nos relatos bíblicos neotestamentários, e com significados os mais variados. Priorizou-se a água do batismo pelo fato de ser este um evento marcante na fé cristã. O próprio batismo oferece uma variada concepção para a simbologia das águas, ou seja, a água do batismo não é um só tema, podendo abarcar uma diversidade de significados. Neste estudo, vamos destacar um dos aspectos da simbologia da água do batismo, que se trata da passagem da morte para a ressurreição, o batismo como participação na morte e ressurreição (de Jesus Cristo). Portanto, a água como símbolo de passagem da morte para vida, tema que faz elo com os relatos das águas estudadas no segundo capítulo, sobre o Antigo Testamento.

Como já exposto, quando se fala do símbolo, não se esgotam as possibilidades; o símbolo (na visão de Girard como uma reconstituição) não dá conta de apreender por inteiro o sagrado; na visão de Otto, também o sagrado não se deixa aprisionar.

Assim, tem-se como ponto de partida que a simbologia da água é aberta a muitas interpretações e não se quer, portanto, definir ou estabelecer uma direção unívoca sobre a sua simbologia. Mas, partindo dos referenciais teóricos e dos textos bíblicos, analisar como o símbolo da água consegue ser chave de leitura para situarmos este tema da passagem da morte para a vida.

O capítulo em questão, antes de adentrar propriamente na realidade do batismo, apresenta um panorama das várias possibilidades de interpretação da simbologia da água seja no Novo Testamento, na tradição dos Padres e no Magistério da Igreja. Em seguida, para tratar do batismo, adotou-se o texto bíblico da Carta de Paulo aos Romanos (Rm 6, 1-11). Trata-se de um texto em que o apóstolo Paulo apresenta a realidade do batismo em sua concepção doutrinal, identificando-o à participação mística do cristão na morte e ressurreição de Jesus. A água, elemento essencial para a ocorrência do batismo, é o meio sagrado por onde, misticamente, o

cristão imerge e morre para a realidade velha (no cristianismo, denominado por pecado) e emerge para a realidade nova, é a vida nova, a ressurreição.

Após esta fundamentação bíblica do texto de Romanos em relação ao batismo, apresenta-se a Oração de bênção da água batismal (presente no Rito do batismo). A relevância desta oração para nosso estudo está no conteúdo do seu texto, visto apresentar a referência às passagens bíblicas (do Antigo e do Novo Testamento) fundantes para a teodiceia cristã, e que norteiam o tema da água enquanto passagem da morte para a vida. Esta oração faz menção a sete referências sobre a água na Sagrada Escritura e na vida da Igreja: as águas da criação; as águas do dilúvio; as águas do Mar Vermelho; as águas do Rio Jordão; a água que brotou do peito de Jesus na cruz; a água do batismo; a água a ser batizada naquele momento.

A passagem da morte para a vida, que está contida na oração de bênção da água do batismo por meio do símbolo da água, é um tema muito atual que abre possibilidade para releituras.

Neste terceiro capítulo, faz-se uso da teoria de Berger (1985), o que nos auxiliará a entender como funciona o processo de legitimação exercido pela religião. Ela, como uma construção social, dá sentido (*nomos*) ao 'mundo' do homem, sobretudo diante dos fenômenos anômicos, quando o ser humano se vê envolto à dor, ao sofrimento e à realidade da morte. Também se recorre a Bauman (2003) para tentarmos ler o tema da 'passagem' nos dias atuais, tempos de liquidez, instabilidade e extraterritorialidade, conceitos fundamentais para adentrarmos na religiosidade do mundo pós-moderno.

Longe de estarmos num mundo menos religioso, estamos vivendo ao que Vattimo (1992, p.10) denominou de fase de enfraquecimento do ser; em outras palavras, uma espiritualização possível graças ao aniquilamento da metafísica.

Para Carvalho e Fernandez (2017, p.21-22), a metafísica, dando uma visão unificada do mundo, possibilitou a construção de verdades eternas e imutáveis, crenças autoritárias, leituras ortodoxas, interpretações enviesadas e outras desventuras. O que Nietzsche sustentava com o anúncio da morte de Deus era a ausência de fundamento último do real, isto é, metafísico. Assim, a anunciação da morte divina corresponde ao término da metafísica, mas não exclui outras imagens do Deus do cosmos e abre portas para novos sentidos e valores. Em outras palavras, se aquela imagem de Deus faleceu, não significa que a religião e a experiência religiosa também estejam mortas.

## 1 O SAGRADO E O PROCESSO DE SIMBOLIZAÇÃO

No processo de comunicação com o sagrado, o ser humano utiliza-se do símbolo. A todo tempo, está simbolizando, conferindo (ou captando) significados de realidades muitas vezes inobserváveis. Simbolizar acaba sendo um processo de configurar expressão ao inexprimível.

Durkheim (1978), em 'As formas elementares da vida religiosa', apresenta-nos que "o fiel que se comunica com seu deus não é apenas um homem que vê novas verdades que o descrente ignora; ele é um homem que pode mais. Ele sente em si mais força, seja para suportar as dificuldades da existência, seja para vencê-las" (DURKHEIM, 1978, p. 222).

Para alguns, o símbolo é usado para qualquer coisa que signifique uma outra coisa para alguém – as nuvens escuras são as precursoras simbólicas de uma chuva que vai cair. Para outros é usado apenas em termos de sinais explicitamente convencionais de um ou outro tipo – uma bandeira vermelha é um símbolo de perigo, uma bandeira branca, de rendição. Para outros, ainda, limita-se a algo que expressa de forma oblíqua e figurativa aquilo que não pode ser afirmado de modo direto e lateral; assim, há símbolos em poesia, mas não em ciência, e é errado falar em lógica simbólica. Para outros, entretanto, ele é usado para qualquer objeto, ato, acontecimento, qualidade ou relação que serve como vínculo a uma concepção – a concepção é o "significado" do símbolo". (GEERTZ, 1989, p. 67-68).

Os números, escritos ou imaginados, são símbolos. A cruz também é um símbolo, falado, visualizado, modelado com as mãos quando a pessoa se benze, dedilhado quando pendurado numa corrente, e também é um símbolo a tela "Guernica" ou o pedaço de pedra pintada chamada "churinga", a palavra "realidade" ou até mesmo o morfema "ing". Segundo Geertz (1989, p.68), todos eles são símbolos, ou pelo menos elementos simbólicos, pois são formulações tangíveis de noções, abstrações de experiências fixadas em formas perceptíveis, incorporações concretas das ideias, atitudes, julgamentos, saudações ou crenças.

A água, objeto de estudo desta dissertação, é um símbolo forte e, sobretudo no que diz respeito à relação do ser humano com o sagrado. São inúmeras as expressões religiosas que se utilizam da água como símbolo em seus ritos de purificação, de benzeduras, ritos batismais e tantos outros.

Neste capítulo, vamos recorrer a alguns pensadores que nos auxiliarão na compreensão teórica acerca do símbolo e do processo de simbolização.

## 1.1 O SAGRADO

A capacidade de o ser humano comunicar-se com o transcendente é inerente à sua condição de ser relacional; assim, “todas as culturas e todos os povos tiveram e têm uma expressão religiosa” (CROATTO, 2001, p.9).

A linguagem religiosa é inteligível, deixa-se conhecer e perscrutar, mas, para tanto, “é necessário partir da experiência do sagrado que a própria linguagem quer comunicar”. (CROATTO, 2001, p. 42).

Otto (1985, p.13) aborda a questão do sagrado a partir do “sentimento de emoção religiosa profunda” que surge do ‘encontro’ entre os elementos humano e divino, entre a criatura e o elemento motriz que lhe dá sentido à existência.

A palavra ‘sagrado’ não tem um sentido exato, “tudo pode ser incluído nela, mas contém manifestadamente alguma coisa a mais que nós precisamos considerar isoladamente” (OTTO, 1985, p.11). É essa “coisa a mais” que se tenta definir, isto é, o sagrado. É o elemento vivo, parte íntima, original e fundamental que situa a pessoa que crê, independentemente das religiões.

Embora nossas concepções (noções) sobre o sagrado advenham de predicados racionais, os mesmos não conseguem esgotar a ideia de divindade, uma vez que o elemento sagrado em si não é racional. O sagrado é inacessível à compreensão conceitual. Assim se lança mão de analogias para tentar se dizer algo significativo sobre esse elemento inefável.

Otto (1985, p. 17) utiliza o termo *numinoso*, que tem a ver com aquilo que é original e fundamental. A partir da experiência, o ser humano, em sua condição de abertura ao religioso (ao transcendente) entra em contato com o sagrado (o totalmente outro), que está fora dele, provocando-lhe o sentimento de ser criatura, sentimento de dependência. O objeto numinoso é distinto da pessoa e gera nela sentimentos a partir dos quais se tenta dizer algo sobre o que vem a ser esse elemento sagrado.

A natureza do objeto numinoso, desse “objeto exterior a mim, que pressinto” (OTTO, 1985, p.17) se diz a partir do sentimento provocado pelo elemento sagrado.

É um *mysterium tremendum* (mistério tremendo).

O sentimento que ele provoca pode se espalhar na alma como um calafrio. É a onda de quietude de um profundo recolhimento espiritual. Esse sentimento pode transformar-se também num estado de alma constantemente fluído, semelhante a uma ressonância que se prolonga por muito tempo, mas que termina por se apagar na alma que volta ao seu estado profano. Pode também surgir bruscamente na alma como choques e convulsões. Pode conduzir às estranhas excitações, a alucinações, a transportes e êxtase (OTTO, 1985, p.17,18).

Quanto ao 'tremendo', Otto (1985, p.25) destaca três elementos. O primeiro deles é o tremor, que pode ser tanto o medo diante da experiência advinda do contato com o outro e desconhecido, como a um estado capaz de tornar a alma muda, estupefata diante da magnitude do numinoso, a ponto de não se conseguir dizer sobre ele – inacessibilidade absoluta.

Um outro elemento do tremendo é o poder, a força, a preponderância absoluta: a *majestas*. Trata-se da impotência (humana) em face da superioridade absoluta do poder. O contraste entre a *majestas* e a consciência de ser "pó e cinza" conduz a um aniquilamento do ser, e de outro lado, a afirmação absoluta e única da realidade transcendente. Desse contraste é que surge o misticismo, numa relação de 'majestade': "O que é o eu? O que é o tudo? Nós somos algo somente porque tu és e porque tu queres que sejamos" (OTTO, 1985, p.26).

O terceiro elemento trazido por Otto seria a energia do numinoso, que é denominada por *orgé*: "é a ele que se relacionam as expressões simbólicas da vida, da paixão, da sensibilidade, da bondade da força, do movimento, da excitação, da atividade, da impulsão" (OTTO, 1985, p.26).

O *orgé* é a experiência de prazer profundo, energia vital "cuja experiência coloca a alma humana em estado de atividade, excita o zelo, provoca a tensão e a energia prodigiosa da qual o homem prova, seja no ascetismo ou na luta ardente contra o mundo e a carne, seja nos atos de vida heroica na qual a excitação tem lugar" (OTTO, 1985, p.27).

Já o mistério, de acordo com Otto, é o totalmente outro, é o "qualitativamente diferente, aquilo que nos é estranho e nos surpreende, o que está fora das coisas habituais, compreensíveis, bem conhecidas e, portanto, familiares; é aquilo que se opõe à ordem conhecida das coisas e, por isso mesmo, nos enche de surpresa e nos paralisa" (OTTO, 1985, p.30).

Se o mistério é algo surpreendente, chegando a ser perturbador, é também aquilo que nos fascina profundamente. Trata-se do elemento fascinante do mistério. Assim se nota uma ambiguidade, uma relação de contrastes:

O divino, sob a forma do demoníaco, é para a alma objeto de terror e de horror, ao mesmo tempo que atrai e seduz. A criatura que treme diante dele, humilha-se e perde a coragem, prova, ao mesmo tempo, o impulso de voltar-se a ele e de apropriar-se dele de alguma maneira. O mistério não é apenas surpreendente, mas também maravilhoso (OTTO, 1985, p.35).

O sagrado provoca, pois, na alma humana repulsão e atração. O numinoso é o elemento suprarracional, e o elemento humano está situado abaixo da razão, na esfera instintiva. Na experiência religiosa ocorre a correspondência:

O primeiro desce do alto para se inserir no racional, o segundo sobe de baixo, pela natureza animal do ser humano, para elevar-se a esfera superior, a esfera especificamente humana. Eles estão situados em dois polos diferentes da humanidade, mas, em sua relação com o termo intermediário, eles se correspondem (OTTO, 1985, p.51).

Nesta correspondência, o sagrado e a criatura humana penetram-se reciprocamente. De acordo com Otto (1985, p.52), o numinoso está fora do sujeito, pois não é o sujeito, mas, ao mesmo tempo, está nele, na experiência religiosa. O sagrado, sem se empobrecer, como fonte inesgotável, confere ao homem (religioso) os seus elementos suprarracionais, elevando-o enquanto homem.

Se Otto (1985) analisara as modalidades da experiência religiosa sob o ponto de vista do lado irracional do sagrado, Eliade (1992, p. 16) fá-lo em outra perspectiva – apresenta o fenômeno do sagrado em toda a sua complexidade e numa oposição ao profano.

Ainda que não consigamos chegar a uma definição plena do sagrado, visto que ele “está saturado de ser” (ELIADE, 1992, p.16), ele se manifesta, donde é possível conhecê-lo. Às manifestações do sagrado, Eliade (1992) adota o termo hierofanias: “manifestação de algo de ordem diferente – de uma realidade que não pertence ao nosso mundo – em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo natural, profano” (ELIADE, 1992, p.15).

Dada a manifestação do sagrado, algo que no mundo é corriqueiro, um objeto (uma pedra, por exemplo) que nos passaria despercebido, se ‘tocado’ pelo sagrado, passa a não ser mais aquele mesmo objeto, passa a ser “outra coisa” (ELIADE, 1992,

p.16), sem deixar de sê-lo. Este paradoxo inerente às hierofanias só faz sentido para aquele que vive a experiência religiosa, o homem religioso: no momento da experiência religiosa, para o religioso, uma pedra transmuda-se numa realidade sobrenatural; para o profano, isento ou alheio ao sentimento religioso, ela sempre será apenas uma pedra.

A manifestação do sagrado torna o tempo, o espaço e a vida humana sagrados. Dois termos muito utilizados por Eliade (1992, p. 16) e fundamentais para a compreensão do sagrado e do profano são homogêneo e rotura. A parte profana é o corriqueiro, o linear, o homogêneo. O sagrado seria a interrupção, a rotura, aquilo que quebra a homogeneidade.

Quando o sagrado se manifesta por uma hierofania qualquer, não só há rotura na homogeneidade do espaço, como também revelação de uma realidade absoluta, que se opõe à não-realidade da imensa extensão envolvente, a manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo. Na extensão homogênea e infinita onde não é possível nenhum ponto de referência e, onde, portanto, nenhuma orientação pode efetuar-se, a hierofania revela um “ponto fixo” absoluto, um “Centro” (ELIADE, 1992, p.22).

O sagrado é um “ponto de apoio absoluto” (ELIADE, 1992, p.27) e o ser humano religioso tem o desejo de viver no sagrado, de situar-se na sua realidade objetiva, de não se deixar paralisar pela relatividade sem fim das experiências puramente subjetivas. Assim, necessita de técnicas de orientação para viver neste espaço sagrado. Como? Uma coisa é clara: “o ritual pelo qual o homem constrói um espaço sagrado é eficiente na medida em que ele reproduz a obra dos deuses” (ELIADE, 1992, p.27-28).

O momento religioso implica, pois, o momento cosmogônico: “o sagrado revela a realidade absoluta e, ao mesmo tempo, torna possível a orientação, funda o mundo, no sentido de que fixa os limites e, assim, estabelece a ordem cósmica” (ELIADE, 1992, p.28).

O religioso (o ser humano religioso) é sedento do ser e sente terror diante do caos (espaço não cosmizado, não consagrado, terror diante do nada). Portanto, há uma sede ontológica de o religioso situar-se no centro do mundo (sentido cosmológico), de onde o Cosmos veio à existência, onde existe a possibilidade de comunicação com os deuses: “o mundo deixa-se perceber como mundo, como cosmos, na medida em que se revela como sagrado” (ELIADE, 1992, p.55). Nesse

sentido, a consagração de um território equivale à sua cosmização, isto é, à reprodução da Criação (cosmogonia).

Segundo Eliade (1992, p.55), um território, ora desconhecido e desocupado é transformado simbolicamente em cosmos mediante uma repetição ritual da cosmogonia. E o ser humano religioso o faz por meio dos eixos cósmicos: símbolos como o poste, uma pedra onde se erigiu um altar, escada etc., situados no centro, no meio, em torno dos quais o território se tornou habitável e sagrado. A cosmização dos territórios desconhecidos é sempre uma consagração, pois reitera obra exemplar dos deuses.

Há lugares – as igrejas, por exemplo, visivelmente sagrados: a arquitetura, a disposição dos objetos, a porta, o tabernáculo, inúmeros sinais que interrompem a homogeneidade do mundo profano, e que levam à uma experiência e comportamentos diferentes dos vivenciados na rua.

Ademais, o templo, nas grandes civilizações orientais recebeu uma nova e importante valorização: não é somente uma *imago mundi* (um espaço do mundo que foi sacralizado) mas uma representação terrestre de um modelo transcendente. Assim se fala de lugar santo por excelência, casa dos deuses. “O templo resantifica continuamente o Mundo, na medida em que o representa e o contém ao mesmo tempo” (ELIADE, 1992, p.52). Essa tentativa de representar o templo como a morada dos deuses é “o desejo de viver num Cosmos puro e santo, tal como era no começo, quando saiu das mãos do Criador” (ELIADE, 1992, p.57).

Assim, habitar um espaço, para Eliade (1992, p. 57), equivale a reiterar a cosmogonia, imitar a obra dos deuses. Toda decisão existencial de se situar no espaço constitui uma decisão religiosa. Assumindo a responsabilidade de ‘criar’ o mundo que decidiu habitar, o homem religioso não somente cosmiza o caos, mas também santifica seu pequeno cosmos, tornando-o semelhante ao mundo dos deuses.

Dessas concepções de Otto (1985) e Eliade (1992), depreende-se que o sagrado é um mistério tremendo que, causando espanto e fascinação, ao manifestar-se, possibilita ao crente (ser humano religioso) sacralizar e dar significado à sua existência no mundo. Ao tentar exprimir a sua experiência com o sagrado, o ser humano religioso recorre ao símbolo, ou melhor dizendo, aos simbolizantes que lhe são/estão disponíveis em seu universo de compreensão simbólica.

## 1.2 O PROCESSO DE SIMBOLIZAÇÃO

Croatto (2001, p.84-85) apresenta-nos o símbolo etimologicamente: do grego *sum-ballo*, ou *sym-ballo*, o símbolo refere-se à união de duas coisas. Era um costume grego que, ao fazer um contrato, um objeto de cerâmica fosse quebrado em duas partes, então cada pessoa levava um pedaço. Uma reclamação posterior era legitimada pela reconstrução (pôr junto – *symballo*) da cerâmica destruída, cujas partes deviam coincidir. A união das partes permitia reconhecer que a amizade permanecia intacta.

Ainda quanto à definição advinda da etimologia, Girard nos auxilia: “o que constitui o *symbolon* é que os portadores das metades têm a possibilidade de se comunicar um com o outro. O *symbolon*, ou melhor, a unificação do *symbolon* é, pois, uma linguagem, no sentido amplo do termo” (GIRARD, 1997, p. 26).

Algumas características do símbolo:

a) O símbolo tem duplo sentido: “o ‘segundo sentido’ não é objetivado nas coisas, mas na experiência humana e singular em cada ser humano” (CROATTO, 2001, p. 86);

b) O símbolo é polissêmico, por exemplo: “o fogo destrói, mas também purifica ou transforma e ilumina” (CROATTO, 2001, p.102);

c) O símbolo é relacional – de acordo com Croatto (2001, p.107), pelo símbolo, o *homo religiosus* solidariza-se com o cosmo, com os outros seres humanos e especialmente com o Mistério;

d) O símbolo é universal: “os mesmos símbolos podem aparecer em vários lugares com o mesmo significado” (CROATTO, 2001, p.107);

e) O símbolo é pré-hermenêutico: “é um objeto, um acontecimento, uma pessoa, uma realidade experimentável que está carregada de transsignificação. Ele é evocativo e orientador. É remissivo, isto é, remete a algo além dele” (CROATTO, 2001, p.108).

Os símbolos são “formulações tangíveis de noções, abstrações de experiências fixadas em formas perceptíveis, incorporações concretas das ideias, atitudes, julgamentos, saudações ou crenças” (GEERTZ, 1989, p.68).

Para construir um dique, o castor precisa apenas de um local apropriado e de materiais adequados – seu modo de agir é modelado por sua fisiologia. O homem, porém, cujos genes silenciam sobre o assunto das construções, precisa também de uma concepção do que seja construir um dique, uma concepção que ele só pode adquirir de uma fonte simbólica – um diagrama, um livro-texto, uma lição por parte de alguém que já sabe como os diques são construídos, ou então através da manipulação de elementos gráficos ou linguísticos, de forma a atingir ele mesmo uma concepção do que sejam diques e de como construí-los (GEERTZ, 1989, p.69).

Girard oferece-nos uma vasta explanação sobre os símbolos em sua obra “Os símbolos na Bíblia”:

Em si mesmo, um fragmento tem pouco valor; ele só tem valor enquanto evocação da realidade total. Por que um caco de cerâmica antiga alegra seu descobridor? Simplesmente porque fornece a prova indubitável de que um dia o vaso existiu em toda a sua integridade e porque traz a marca de uma época e de uma cultura (...) O caco permite a reconstituição do todo (GIRARD, 1997, p.35).

Entretanto, toda forma de reconstituição carrega seus limites.

Podem ser observados três limites: a argila que é acrescentada para preencher as falhas nunca é exatamente da mesma cor; à simples vista é possível notar os traços de ruptura e os contornos do pedaço original; enfim, quanto menor for este, tanto mais imperfeita e conjectural será a reconstituição (por exemplo, a base sozinha de jarra quebrada permite reconstituir por alto a forma original, mas não a dimensão da boca ou das asas, conforme o caso (GIRARD, 1997, p. 35).

A analogia da jarra quebrada pode ajudar-nos a compreender melhor o funcionamento da intuição simbólica. Com efeito, “o papel próprio da intuição simbólica consiste em tentar reconstituir o real total para lá de nossa experiência de suas rupturas” (GIRARD, 1997, p.35).

O processo que visa a preencher as falhas é o processo de simbolização. A substância argilosa usada, na falta de melhor, são os símbolos (mais precisamente, os simbolizantes). Os três limites observados a respeito das cerâmicas se aplicam também ao processo de simbolização: o simbolizado (a reconstituição do pedaço que falta) não tem a mesma cor que o simbolizante (pedaço restante); no máximo, tenta aproximar-se dela; as fissuras continuam a aparecer – como sucede quando se colam vasos quebrados – e, visto que as coisas usadas como símbolo são somente uma ínfima parte do real total, a reconstituição deste é sempre imperfeita, aproximativa, insatisfatória e mais sugestiva do que precisa (GIRARD, 1997, p.36).

Aquilo que, em termos técnicos, chamamos processo de simbolização equivale simplesmente ao ato pelo qual, em dado momento, os portadores das duas metades do *symbolon* as colocam junto e as ajustam, para reconhecer seu nexos.

Girard (1997, p.36) exprime o processo numa espécie de equação: *symbolon* = pedaço A + pedaço B. O sinal = tem o sentido do verbo *symballein*, “atirar junto”. Para o parceiro A, simbolizar consiste em ajustar seu pedaço ao do parceiro B, depois de uma longa ausência dele. Cada vez que simbolizo, faço a mesma coisa:

Simbolização = simbolizante (pedaço disponível) + simbolizado (pedaço inacessível).

Tomemos o exemplo bíblico do sacrifício de Elias (1Rs 18,38). O autor sagrado junta e ajusta duas realidades: um simbolizante observável (o fogo devorador, subitamente presente no altar) e um simbolizado (a presença divina, ligada ao fogo), observável em seus efeitos. Na linguagem corrente, o termo “símbolo” é empregado redutivamente para designar o simbolizante (o fogo, no caso). Contudo, o símbolo, em si, designa conjuntamente o simbolizante e o simbolizado (o fogo material + atividade divina que ele revela). Em suma, o símbolo exprime sempre uma totalidade reconstituída.

### 1.2.1 Simbolizante e Simbolizado

O símbolo é a união das duas realidades: simbolizada e simbolizante.

A parte simbolizada é inobservável: “do total real, o pedaço a reconstituir é a parte ausente, impossível de perceber (...) o invisível, o imperceptível, o inobservável, o inexprimível; em suma, o não-sensível em todas as suas formas (o inconsciente, o metafísico, o sobrenatural e o surreal)” (GIRARD, 1997, p. 37).

O simbolizante “é o pedaço presente, acessível à nossa experiência imediata, o pedaço a partir do qual a intuição tende a reconstituir a realidade total” (GIRARD, 1997, p.37).

Os traços principais que caracterizam o simbolizante de acordo com Girard, (1997, p. 36-38):

a) Do ponto de vista cognitivo, o simbolizante deve ser observável, isto é, deve ser objeto de conhecimento imediato;

b) Do ponto de vista linguístico, o simbolizante deve ser facilmente exprimível, isto é, “deve ser bastante simples e evidente para ser veículo da linguagem corrente de mais ou menos todos os humanos” (GIRARD, 1997, p.37);

c) Do ponto de vista semântico, o simbolizante deve ser maximamente expressivo. “Para sugerir a ideia de ascensão ao céu e, portanto, de libertação do peso da condição humana, a imagem das asas parece ideal. Dificilmente se encontraria melhor” (GIRARD, 1997, p.38);

d) Do ponto de vista social, o simbolizante deve ser facilmente reconhecível por uma coletividade. Em outras palavras, ele deve ser aprovado, adotado e usado por uma sociedade, a qual encontre nele valores comuns. Por exemplo, a água, objeto de estudo de nossa dissertação:

Pensemos no sentido que pode ter o banho de um ateu no Volga, de um hindu no Ganges, de um cristão na fonte batismal. O ateu pode entrar na água todos os dias, inclusive dando a isso conscientemente algum valor simbólico, especialmente a tomada de consciência de sua sujeira e mesmo de pertencer a uma humanidade manchada pela corrupção, mas, no fundo, todos os seus banhos se equivalem mais ou menos. O hindu pode ir ao rio sagrado todas as semanas; esses banhos, por seu valor espiritual, se diferenciam claramente dos que ele toma todos os dias em casa, mas não tanto dos banhos que os muçulmanos tomam nos tanques que ladeiam a entrada de suas mesquitas. O cristão, que recebe um só batismo de água em toda a sua existência, passa nele por uma experiência única de iniciação, a qual o insere para sempre numa sociedade de crentes. A simbolizante “água” é o mesmo nos três casos, mas sua especificidade social varia do menos ao mais: símbolo de uma condição humana geral; sinal, entre outros, e religiosidade; sinal privilegiado e não reiterável de integrar uma sociedade eclesial bem definida (GIRARD, 1997, p.38);

e) Do ponto de vista psicológico, o simbolizante deve ser ligado à vivência (pessoal e/ou coletiva), isto é, deve ser objeto de uma experiência mais profunda do que a do simples acontecimento. Um símbolo:

Por menos universal que seja, só pode brotar das camadas mais profundas do ser humano, nas quais se acumulam e se enraízam as recordações e os gestos mais marcantes que misturam a massa bem concreta de nossa biografia interior. Por outro lado, um símbolo só é falante se atinge, no mesmo nível das camadas profundas, a experiência vivida de mais ou menos todos os que o recebem. São, de resto, essas recordações e gestos que emergem em nossos sonhos, como os psicólogos do profundo se empenham em mostrar (GIRARD, 1997, p. 38-39).

## 1.2.2 Simbolização e Tipologia

O símbolo, em muitas ocasiões, pode ser confundido com o tipo. Símbolo e tipo são categorias distintas.

Sobretudo no estudo da Bíblia cristã, a distinção entre esses dois conceitos se faz necessária.

Para Girard (1997, p.58), a tipologia, no tocante à Bíblia cristã, supõe uma relação de complementaridade entre o Antigo e o Novo Testamento. No quadro dessa dualidade, o antítipo equivale à realização plena (Novo Testamento); e o tipo, à figura preparatória anunciadora (Antigo Testamento). Como sinônimo de tipo pode ser usado o termo prefiguração.

Entre o tipo e o símbolo, conforme Girard (1997, p.59) notam-se algumas analogias. Nenhum dos dois está sujeito à degradação do tempo e ao choque das culturas. Os dois ultrapassam muito o sentido de um simples processo de linguagem e de ensinamento. Como o símbolo, também o tipo visa a reconstituir uma totalidade, a evocar o mais-ser de uma realidade, seu transbordamento de sentido: para o crente, Adão se torna plenamente humano só em Cristo; Isaac e Jonas escapam da morte só no Senhor ressuscitado; o cordeiro salva definitivamente todo o povo só na Páscoa de Jesus; a serpente de bronze se torna perfeitamente curadora somente no homem das dores elevado na cruz.

Devemos apontar, também, as divergências entre tipo e símbolo, de acordo com Girard (1997, p.59-60):

1º O símbolo implica uma só realidade e o além dela. A tipologia implica duas realidades distintas e, portanto, isoláveis.

2º O símbolo repousa numa alteridade de níveis de ser, o apreensível e o inapreensível. O tipo e o antítipo situam-se no mesmo nível de ser, o das coisas cognoscíveis. Em outros termos, o símbolo permite intuir o incognoscível a partir do conhecido, enquanto a tipologia faz o nexos entre duas coisas conhecidas. Com efeito, é necessário conhecer o antítipo (por exemplo, Cristo) para compreender a posteriori suas marcas antecipativas em alguns acontecimentos e figuras do Antigo Testamento.

3º O símbolo é sincrônico, isto é, considera simbolizante e simbolizado ao mesmo tempo, independentemente da perspectiva da história e da evolução. A tipologia é essencialmente diacrônica, isto é, se escalona no tempo e lança uma ponte entre as duas grandes faces da história da salvação.

4º O símbolo escapa, de alguma forma, ao poder e ao domínio da razão reflexiva e do pensamento direto. A tipologia é toda obra da razão (esclarecida pela

fé) de alguns escritores inspirados, os quais apreenderam os nexos entre a nova criação e a criação antiga, que a preludiava.

5º Por isso o símbolo muitas vezes é vago, ambivalente, mas rico de sugestões de significação inesgotável. A tipologia, ao contrário, é adequada, clara, unívoca e sua significação fechada.

### 1.3 SÍMBOLO E RELIGIÃO

Na relação entre o símbolo e o sagrado encontra-se a religião:

Uma religião é um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações aparecem singularmente realistas (GEERTZ, 1989, p.67).

Como vamos lidar com o significado, comecemos com um paradigma: ou seja, que os símbolos sagrados funcionam para sintetizar o *ethos* de um povo: “o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticos – e sua visão de mundo – o quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas ideias mais abrangentes sobre ordem” (GEERTZ, 1989, p.66-67).

Para Geertz (1989, p.67), na crença e na prática religiosa, o *ethos* de um grupo torna-se intelectualmente razoável porque demonstra representar um tipo de vida idealmente adaptado ao estado de coisas atual que a visão de mundo descreve, enquanto essa visão de mundo torna-se emocionalmente convincente por ser apresentada como uma imagem de um estado de coisas verdadeiro, especialmente bem-arrumado para acomodar tal tipo de vida.

Essa confrontação e essa confirmação mútuas têm dois efeitos fundamentais. De um lado, objetivam preferências morais e estéticas, retratando-as como condições de vida impostas, implícitas num mundo com uma estrutura particular, como simples senso comum dada a forma inalterável da realidade. De outro lado, apoiam essas crenças recebidas sobre o corpo do mundo invocando sentimentos morais e estéticos sentidos profundamente como provas experimentais da sua verdade. Os símbolos religiosos formulam uma

congruência entre um estilo de vida particular e uma metafísica específica (implícita no mais das vezes) e, ao fazê-lo, sustentam cada uma delas com a autoridade emprestada ao outro (GEERTZ, 1989, p.67).

Uma coisa é certa: “a noção de que a religião ajusta as ações humanas a uma ordem cósmica imaginada e projeta imagens da ordem cósmica no plano da experiência humana” (GEERTZ, 1989, p.67). Assim, a religião assume caráter significativo: para aquele que crê, que vive a experiência religiosa, o crer confere significado à sua existência. Na experiência religiosa, sacralizam-se as relações e atividades humanas. É como se assim se dissesse: na experiência com o sagrado, o homem religioso adquire sentido (cósmico, espiritual) para as suas realizações humanas.

### 1.3.1 Religião como sistema simbólico estruturado e estruturante

Para Bourdieu (1998, p. 46), a religião é um sistema simbólico estruturado e estruturante, um conjunto de práticas e representações revestidas de caráter sagrado, isto é, opera sentido atribuindo caráter divino àquilo que é profano. Em sua estrutura hierarquizada, delimita o campo do que merece ser discutido em oposição ao que está fora de discussão, o que é possível graças ao seu efeito de consagração.

A religião exerce um efeito de consagração: através de suas sanções santificantes, converte em limites legais os limites e as barreiras econômicas e políticas efetivas; inculca um sistema de práticas e de representações consagradas

Cuja estrutura (estruturada) reproduz sob uma forma transfigurada, e portanto irreconhecível, a estrutura das relações econômicas e sociais vigentes em uma determinada formação social e que só consegue produzir a objetividade que produz (enquanto estrutura estruturante) ao produzir o desconhecimento dos limites do conhecimento que torna possível e ao contribuir para o reforço simbólico de suas sanções aos limites e às barreiras lógicas e gnosiológicas impostas por um tipo determinado de condições materiais de existência (efeito de conhecimento-desconhecimento) (BOURDIEU, 1998, p.46).

Dizer que a religião opera sentido significa, à luz de Bourdieu (1998, p.46), que tudo o que existe (ou pode existir) recebe sentido ao se integrar numa ordem cósmica. Ser estruturada significa que a religião mantém uma certa autonomia em

relação à sociedade. Na visão do crente, se a religião é estruturada, todo o sistema social, tudo o que existe na sociedade também é estruturado. A religião é legitimadora de toda a sociedade (para o bem e para o mal), mas não como externa a ela, funciona desde dentro.

Na perspectiva de Bourdieu (1998, p.46), sendo estruturada, a religião consegue migrar para outras instâncias da sociedade – é o caráter estruturante da religião, donde advêm os novos discursos produzidos pela sociedade. Ela mantém a ordem, quando há equivalência da religião com a estrutura social em questão; mantém a concorrência, quando não há equivalência entre a estrutura da religião com a instância social.

A religião, de acordo com Bourdieu (1998, p.71), por ser um sistema simbólico estruturante, delimita o campo do que pode ser discutido em oposição ao que está fora de discussão. Como a religião faz isso? Trata-se do poder de consagrar. Por exemplo, a família: é uma instituição humana, de caráter profano, pertence às coisas do nosso mundo, mas quando lida à luz dos escritos bíblicos da criação (do livro do Gênesis) ou da encarnação de Jesus sendo acolhido pela ‘Família de Nazaré’, passa a receber um caráter sagrado. A religião consagra, pois, a família como sendo criada pelos deuses; é sagrada e, portanto, está fora do objeto de discussão.

Bourdieu (1998, p.54) argumenta que o princípio do efeito de consagração reside no fato de que a ideologia e a prática religiosa cumprem uma função de conhecimento-desconhecimento e, por isso, os especialistas religiosos ocultam a si mesmos e aos outros que a razão de suas lutas são interesses políticos.

Assim, a manutenção da ordem simbólica pode contribuir diretamente para a manutenção da ordem política:

O efeito de absolutização do relativo e de legitimação do arbitrário é produzido não somente pela instauração de uma correspondência entre a hierarquia cosmológica e a hierarquia social ou eclesiástica, mas também e, sobretudo, pela imposição de um modo de pensamento hierárquico que, por reconhecer a existência de pontos privilegiados tanto no espaço cósmico como no espaço político, “naturaliza” as relações de ordem (BOURDIEU, 1998, p.71).

Além de consagrar, a religião possui a função de legitimação, isto é, as pessoas contam com a religião para “para que lhes forneça justificações de existir em uma posição social determinada, em suma, de existir como de fato existem, ou seja,

com todas as propriedades que lhes são totalmente inerentes” (BOURDIEU, 1998, p.48).

A religião, segundo Bourdieu (1998, p.46) legitima uma pessoa ou um grupo na situação que ele se encontra na estrutura social. Se um fazendeiro, após transcorrido um ano, percebe que seus trabalhos e rendimentos foram satisfatórios, pode chegar a dizer “foi muito bom, graças a Deus!”; ao contrário, é provável que, um empregado, não tendo a mesma satisfação e tendo passado por muitas dificuldades, reze assim “vai melhorar, se Deus quiser, graças a Deus! ”. A mesma religião, isto é, o mesmo discurso religioso (“graças a Deus!”) legitima duas situações antagônicas, cada um na sua realidade, naquilo que estavam vivendo.

A religião cumpre funções sociais, e estas diferenciam-se de acordo com a posição que determinado grupo ou classe ocupa na estrutura das relações de classe e na divisão do trabalho religioso. As relações de classes se dão pelos interesses diferentes entre especialistas e leigos, e as relações de concorrência que opõem os diferentes especialistas no interior do campo religioso. Sobre a divisão do trabalho religioso:

A mensagem religiosa mais capaz de satisfazer o interesse religioso de um grupo determinado de leigos, e de exercer sobre ele o efeito propriamente simbólico de mobilização que resulta do poder de absolutização do relativo e de legitimação do arbitrário, é aquela que lhe fornece um (quase) sistema de justificação das propriedades que estão objetivamente associadas ao grupo na medida em que ele ocupa uma determinada posição na estrutura social (BOURDIEU, 1998, p.51).

Conforme Bourdieu (1998, p.53), a estrutura dos sistemas de representações e práticas religiosas próprias aos diferentes grupos ou classes, em uma sociedade dividida em classes, reforça a perpetuação e a reprodução da ordem social. Isso se explica porque esta estrutura se organiza em relação a duas posições: os sistemas de práticas e de representações que justificam a hegemonia das classes dominantes; e que impõem aos dominados um reconhecimento da legitimidade da dominação.

O saber socialmente produzido é pode ser sistematizado pela instituição religiosa e devolvido à sociedade. Por exemplo, quando o Papa Francisco lançou a Carta Encíclica *Laudato Si*, chamando a atenção da humanidade para o cuidado com o planeta, despertando-nos a consciência do universo como uma “casa comum” a todos. Os problemas levantados pelo Papa Francisco (2015, p.25) são bem anteriores à Encíclica, isto é, são problemas sociais, como a concentração de renda, a cultura do

descarte, os desastres ambientais, a crise hídrica e a ameaçadora perda de biodiversidade do planeta, entre outros. Entretanto, quando apresentado pela instituição religiosa (por meio do Magistério e autoridade do líder religioso católico), o discurso social passa ser sagrado, e isso, segundo Bourdieu (1998, p.71) ocorre devido à dimensão estruturante da religião.

Se este discurso possuirá uma eficácia política (por exemplo, se o tema da ecologia terá adesão por parte da sociedade), depende da eficácia simbólica de inculcar-se nas mentes e corações e moldar o comportamento das pessoas. Dessa forma, a religião socialmente eficaz ocorre quando consegue inculcar o comportamento de tal forma que passa a ser inquestionável.

Contudo, a religião não necessariamente tem de ser vista apenas por esses pólos elencados por Bourdieu. Vattimo (1992, p.10) vem nos indicar uma terceira direção, baseada na religião mais distanciada da metafísica, ou no que ele denominara fase de enfraquecimento do ser. O fim da metafísica deixou-nos uma sociedade aparentemente caótica, com intrincados problemas sociais e labirínticas questões políticas que se entrelaçam na tessitura do real e “é precisamente neste relativo ‘caos’ que residem as nossas esperanças de emancipação”. Vivemos a era das liberdades dos diferentes e se alguém objetasse dizendo que o mundo está desregrado, aos avessos ou perdido, ainda diria que este pensamento está alicerçado na metafísica.

Não se trata do abandono de todas as regras ou o fim da jurisdição: “A libertação das diversidades é um ato com que elas ‘tomam a palavra’, se apresentam, ‘se põem em forma’ de modo a poderem tornarem-se reconhecidas; de modo algum uma manifestação bruta, de imediato” (VATTIMO, 1992, p.15). Portanto, podemos dizer que “não há mais ‘um modo de agir correto e outro incorreto’, mas posições e atitudes alicerçadas em culturas diferentes, em outros pressupostos, conferindo reconhecimento e autenticidade aos seus expositores” (CARVALHO; FERNANDEZ, 2017, p.30).

Assim, o ser humano religioso, hoje cada vez menos apegado aos pressupostos metafísicos e institucionais, teria mais liberdade e predisposição para respeitar a diversidade cultural e religiosa, e isso pode ser revertido, em termos religiosos, numa abertura ao ecumenismo e diálogo inter-religioso.

### 1.3.2 O simbólico na pós-modernidade

Essa discussão com base nos escritos de Bourdieu (1998), sobretudo em sua obra “A economia das trocas simbólicas”, faz-nos pensar na relevância do simbólico nos tempos atuais. Existem símbolos bem significativos e eficazes para o espírito pós-moderno? Que símbolos caracterizam o ser humano da “modernidade líquida”? Seria a água (objeto de estudo deste trabalho) um símbolo bem expressivo dessa liquidez dos tempos atuais?

#### O espírito pós-moderno

É mais tolerante (visto que mais consciente de sua própria fraqueza) do que seu antecessor e crítico moderno, está sensatamente consciente da tendência das definições a esconder tanto quanto revelam e mutilar, ofuscar enquanto aparentam esclarecer e desenredar. Ele também aceita o fato de que, com demasiada frequência, a experiência transborda das gaiolas verbais em que desejaríamos retê-la, de que há coisas sobre as quais devemos silenciar, uma vez que não podemos falar delas, e de que o inefável é uma parte tão integral da maneira humana de estar no mundo quanto a rede linguística com que tentamos (em vão e, por acaso, embora não menos vigorosamente por essa razão) captá-lo (BAUMAN, 1998, p.205).

De acordo com Bauman (1998, p. 206), dois tipos de definição podem livrar-nos de complicações. Uma retira o problema das tendências históricas da agenda – dissolvendo a questão da religião em alguns traços eternos e incontestavelmente universais da situação existencial humana; a outra, ao contrário, estreita de tal modo a definição que a religiosidade se torna como que precisamente mensurável, como o tamanho da cintura de alguém, e por isso a ilusória questão das tendências socioculturais é substituída por um problema totalmente administrável, de tendência estatística.

Sobre o espírito pós-moderno:

Ficamos um tanto menos horrorizados, hoje, com o repugnante hábito das coisas que se extravasam sobre as fronteiras de suas definições, ou mesmo pela premonição de que a demarcação de tais fronteiras, com algum grau de fidedignidade duradoura, desafia os esforços humanos. Estamos também aprendendo a viver com a revelação de que não se pode articular tudo o que se sabe, e de que compreender – saber como proceder – nem sempre requer a disponibilidade de um preceito verbalizado (BAUMAN, 1998, p. 208).

Bauman (1998, p.208) propõe, pois, que em oposição às preocupações tradicionais da sociologia da religião, o que deve vir para o centro dos nossos interesses quando queremos compreender os fenômenos da religião e da religiosidade não é tanto a necessidade de defini-los claramente quanto a necessidade de descobrir como até agora os mecanismos sociais podiam funcionar, ressaltando sobre que espécies de suposições, que espécies de modos de pensamento habituais, incontestados e despercebidos, assentam as práticas que aceitamos.

Na visão de Bauman (1998, p.217), a modernidade desfez o que o longo domínio do cristianismo tinha feito – repeliu a obsessão com a vida após a morte, concentrou a atenção na vida “aqui e agora”, redispôs as atividades da vida em torno de histórias diferentes, com metas e valores terrenos e, de um modo geral, tentou desarmar o horror da morte. Seguiu-se então o abrandamento do impacto da consciência da mortalidade, mas – mais essencial ainda – desligando-se esta da significação religiosa.

Segundo Bauman (1998, p.217), esse efeito foi levado a cabo nos tempos modernos, mediante a aplicação de três estratégias não necessariamente coerentes, mas intimamente interirmanadas e, afinal, complementares:

1) À semelhança das demais instâncias da vida moderna, a morte foi submetida a uma divisão de trabalho, tornando-se uma preocupação especializada. Por exemplo: os funerais, que antes eram cerimônias públicas, transformam-se cada vez mais em breves e privados ritos de sepultamento ou pela cremação do corpo, sob a eficiente supervisão de especialistas.

2) Assim como a todos os outros “conjuntos”, a perspectiva total e imbatível da morte foi fragmentada em inumeráveis ameaças cada vez menores à sobrevivência. Mas tais ameaças podem ser combatidas de novo, empurradas para longe e mesmo derrotadas. E combatê-las de novo é uma atividade que consome tanto tempo e energia, que não sobra nenhum tempo ou energia para meditar na definitiva vaidade disso tudo. “A morte já não parece, aos homens e mulheres modernos, um esqueleto de veste preta brandindo a foice, que bate à porta apenas uma vez e cuja entrada não pode ser impedida” (BAUMAN, 1998, p. 217).

3) A modernidade não produziu outro símbolo para tomar o lugar da figura da morte; ela não tem nenhuma necessidade de um símbolo “unificado” alternativo, uma vez que a própria morte perdeu sua unidade do passado – acha-se, agora,

dissolvida em minúsculas, mas inumeráveis, armadilhas e emboscadas da vida diária, isto é, as inúmeras formas de morte que estão implícitas no comportamento humano da (pós) modernidade:

Em comida rápida e gordurosa, em ovos contaminados de *listeria*, em tentações ricas em colesterol, em sexo sem preservativo, em fumaça de cigarro, em ácaros de tapete que causam asma, “na sujeira que se vê e nos germes que não se veem”, na gasolina carregada de chumbo e nos gases desprendidos do chumbo, e assim imundos, na água de abica tratada com fluoreto e na água não tratada com fluoreto, no exercício de mais e de menos, em comer em demasia e fazer regime em demasia, em ozônio demais e no buraco da camada de ozônio. Mas sabe-se, agora, obstruir a porta quando ela bate, podendo-se sempre substituir as velhas e enferrujadas fechaduras, ferrolhos, alarmes, por outros “novos e aperfeiçoados (BAUMAN, 1998, p. 217, 218).

A morte tornou-se acontecimento ordinário, segundo Bauman, e isso vem ao encontro da perspectiva pós-moderna da liquidez:

Disposta outrora pela religião como uma espécie de acontecimentos extraordinários que, não obstante, confere significação a todos os acontecimentos ordinários, tornou-se ela própria um acontecimento ordinário(...) não mais uma ocorrência momentosa, que conduz à existência de outra, de mais longa duração e mais grave significado, mas meramente o “fim de uma história” – e as histórias só mantêm o interesse enquanto se desenvolvem e mantêm abertas as possibilidades de surpresa e aventura. Nada ocorre depois que a história acaba – e, assim, aqueles que se fazem encarregados desse nada, os especialistas religiosos, não têm muito a oferecer àqueles que estão absorvidos em viver a história... e as histórias vividas pelos homens e mulheres modernos são de fato absorventes (BAUMAN, 1998, p.219).

As temáticas da liquidez e do simbólico na pós-modernidade são cabais para entendermos o comportamento humano vigente, e voltarão a ser abordadas no terceiro capítulo.

## **2 A SIMBOLOGIA DAS ÁGUAS NO ANTIGO TESTAMENTO: UMA LITERATURA DA PASSAGEM DA MORTE PARA A VIDA**

A temática da passagem da morte para a vida é uma constante nas narrativas bíblicas do povo de Israel. Dentre seus principais acontecimentos, está aquele que é

considerado gênese do evento pascal: a memória da saída do Egito rumo à terra prometida. O povo liderado por Moisés, em fuga, perseguido pelos egípcios, tem à sua frente o mar dos Juncos (Mar Vermelho) como aparente barreira que poderia impedi-los de continuar a caminhada. Tratava-se de uma imensa laguna que separava o Egito do deserto do Sinai. Para os que estavam deixando o Egito, devido a um fenômeno miraculoso do vento leste, abre-se um caminho favorável que os faz passar; às tropas egípcias, as águas se fecham, impedindo-os de continuar o embate (Ex 14,21).

## 2.1 ANÁLISE DE ÊXODO 14

Para Silva (2016, p.268), o êxodo, na Bíblia, é o fio condutor, ou seja, o evento original que possui a força unificadora para interpretar outros momentos semelhantes, em diferentes situações históricas. Ele funciona, portanto, como um princípio hermenêutico ou paradigma de interpretação.

As releituras do êxodo são recorrentes ao longo de toda a Bíblia. O Antigo Testamento aplica o modelo do êxodo a diversas situações da vida e da história do povo de Israel. O êxodo passou a ser normativo na profissão de fé do povo de Israel, no chamado credo histórico (Dt 26,5-9), tornou-se o conteúdo dessa fé, transmitida na catequese familiar (Dt 6,20-23); foi retomado para as decisões da assembleia de Siquém (Js 24,1-13); foi essencial em toda a pregação dos profetas, como Amós (9,7-10), Jeremias (2,1-9), Isaías (43,16-21); tornou-se oração, como se constata em diversos Salmos (Sl 78; 114; 136); foi reinterpretado na literatura sapiencial, como no livro da Sabedoria (Sb 10,15-21)" (SILVA, 2016, p.262)

O evento da travessia (êxodo) pelo Mar dos Juncos é narrado por tradições distintas, e o presente estudo visa analisar aquela que fora atribuída à fonte sacerdotal (Ex 14,1-4.8-10.15-18.21-23.26.28-29)<sup>2</sup>. De acordo com este relato, Moisés dividiu o mar com a vara e o povo de Israel atravessou em meio à terra seca, visto que as águas formaram uma parede à direita e uma à esquerda. Tendo Israel

<sup>2</sup> A passagem pelo Mar Vermelho é atribuída à tradições diferentes. Para a fonte javista-eloísta (Ex 14,5b-6.13-14.19b-20.24-25b.27.30-31; 15, 20-21), a vitória de Israel sobre o exército egípcio deve-se a lahweh guerreiro, que chega a sondar e a confundir o inimigo, causando-lhe confusão. lahweh reteve a completude do mar, possibilitou a travessia do povo durante a noite, e fez o mar voltar ao seu fluxo habitual pela manhã. (PIXLEY, 1987, p. 109)

chegado do outro lado, Moisés levantou a sua mão e as paredes de água caíram em cima dos egípcios, destruindo-os. Eis o texto bíblico que norteará o estudo deste capítulo:

1. Iahweh falou a Moisés, dizendo:
2. Dize aos filhos de Israel que retrocedam e acampem diante de Piariot, entre Magdol e Baal Sefon; vós acampareis diante deste lugar, junto ao mar.
3. Pois Faraó há de dizer acerca dos filhos de Israel: 'Eis que erram pelo país; o deserto os encerrou.'
4. E eu endurecerei o coração de Faraó, e ele os perseguirá, e serei glorificado em Faraó e em todo o seu exército; e os egípcios saberão que eu sou Iahweh." E eles assim fizeram.
8. E Iahweh endureceu o coração de Faraó, rei do Egito, e este perseguiu os filhos de Israel, enquanto saíam de braço erguido.
9. Os egípcios perseguiram-nos, com todos os cavalos e carros de Faraó, e os cavaleiros e o seu exército, e os alcançaram acampados junto ao mar, perto de Piariot, diante de Baal Sefon.
10. Quando Faraó se aproximou, os filhos de Israel levantaram os olhos e eis que os egípcios vinham atrás deles. Tiveram grande medo. E então os filhos de Israel clamaram a Iahweh.
15. Iahweh disse a Moisés: "Por que clamas por mim? Dize aos filhos de Israel que marchem.
16. E tu, levanta a tua vara, estende a mão sobre o mar e divide-o, para que os filhos de Israel caminhem em seco pelo meio do mar.
17. Eu endureci o coração dos egípcios para que vos sigam e serei glorificado em Faraó e em todo o seu exército, nos seus carros e cavaleiros.
18. E os egípcios saberão que eu sou Iahweh, quando for glorificado em Faraó, nos seus carros e nos seus cavaleiros.
21. Então Moisés estendeu a mão sobre o mar. E Iahweh, por um vento forte oriental que soprou toda aquela noite, fez o mar se retirar. Este se tornou terra seca, e as águas foram divididas.
22. Os filhos de Israel entraram pelo meio do mar em seco; e as águas formaram como um muro à sua direita e à sua esquerda.
23. Os egípcios que os perseguiam entraram atrás deles, todos os cavalos de Faraó, os seus carros e os seus cavaleiros, até ao meio do mar.
26. Iahweh disse a Moisés: "Estende a mão sobre o mar, para que as águas se voltem contra os egípcios, sobre os seus carros e sobre os seus cavaleiros."
28. As águas voltaram e cobriram os carros e cavaleiros de todo o exército de Faraó, que os haviam seguido no mar; e não escapou um só deles.
29. Os filhos de Israel, porém, passaram pelo meio do mar em seco; e as águas eram para eles como um muro à direita e à esquerda (Ex 14, 1-4.8-10.15-18.21-23.26.28-29).

### 2.1.1 Crítica Literária

O gênero literário notadamente é a narrativa histórica. A estrutura é uma narrativa de milagre: Deus chama Moisés para animar o povo a marchar, seguir em frente. Moisés é chamado por Deus a estender a mão sobre o mar, e este se divide em duas colunas, o que possibilita os israelitas passar a pé enxuto. Moisés é

chamado por Deus a estender a mão sobre o mar, agora para que volte ao curso normal e cubra todo o exército egípcio.

Há um itinerário. Trata-se de um paradigma simples, constituído por três etapas: saída da escravidão, caminhada de libertação, entrada numa nova situação. No livro do Êxodo, “os textos sobre o clamor do povo hebreu no Egito permitem verificar esse esquema, que é basicamente o seguinte: os filhos de Israel gemem sob o peso da escravidão; a partir daí gritaram ao Senhor; o Senhor desceu para libertá-los” (SILVA, 2016, p.268).

Segundo Pixley (1987, p. 109), o relato começa com a dupla ação de lahweh, que, por um lado, leva Israel até o mar, e, pelo outro, endurece o coração do faraó para que o persiga. Tudo faz parte de um plano para cobrir-se de glória, precisamente como nas pragas em sua versão sacerdotal. Deus instrui Moisés para que estenda sua vara sobre o mar para reparti-lo em dois, deixando assim um caminho seco para a passagem dos israelitas. O exército egípcio os persegue até o meio do mar. Tendo saído Israel do mar, Moisés ergueu sua vara, fechou-se o caminho com o retorno das águas ao leito, e os egípcios ficaram sepultados debaixo do mar. Todo o conjunto vem servir à glorificação de lahweh.

Os sujeitos estão divididos em duas categorias bem marcadas: Deus-Moisés-povo *versus* egípcios (exército do Faraó). De acordo com Sicre Díaz (2015, p.99), os protagonistas encontram-se no drama da opressão e libertação de Israel. Entre Deus e Moisés há um diálogo. Deus diz e Moisés age nos elementos da natureza (estende a mão sobre o mar). Moisés não luta diretamente com o exército do Faraó. Entre povo e exército do Faraó, há a contraposição: o povo passa pelo meio do mar em seco (sentido positivo da água) enquanto os egípcios, nos seus carros e cavaleiros, foram cobertos, não escapando um só deles (sentido negativo da água). Entre Deus e exército do Faraó, há uma luta direta (eu endurecerei o coração dos egípcios para que vos sigam e serei glorificado em Faraó).

Tanto os cenários (ambientes) quanto os personagens são ‘tipos’, isto é, remetem a características de grupos ou situações contextuais próprias: o mar pode ser remetido ao lugar das trevas, do impedimento e da limitação de uma situação a outra; as muitas metáforas e alegorias bíblicas referentes ao mar apresentam-no como água aprisionada: “elas lembram a opressão, o pecado, o sofrimento, a destruição e a morte, isto é, no fundo, todas as formas de mal (político e/ou social, moral, psicológico, físico)” (GIRARD,1997, p. 208.); a terra seca, como lugar

favorável e propício à passagem dos israelitas de uma situação de morte para possibilidade de vida.

Deus, o Senhor, é manifesto por meio da Palavra (e o Senhor disse); Moisés é a personagem que age por meio do toque, o gesto de estender a mão sobre o mar, primeiro para dividir as águas (v.21) e depois para que as mesmas voltassem a seu curso (v.26); o exército do Faraó simboliza a perseguição e a morte (v.23); enquanto o povo é a figura da marcha e da libertação (v.15.29).

Quanto às formas verbais, há predominância de verbos no passado (disse, estendeu a mão, soprou, tornou, foram divididas, entraram, voltaram, cobriram...), bem característico da narrativa em terceira pessoa. O modo verbal imperativo também é expressivo (“levanta” a tua vara; “estende” a mão sobre o mar), o que pode sugerir pedido, ordem que visa à transformação.

Nota-se, também, o uso frequente dos substantivos no plural (os filhos de Israel; os egípcios; os cavalos; os carros; os cavaleiros; as águas), o que pode levar a uma noção de conjunto e corroborar uma possível leitura tipológica.

### 2.1.2 Crítica histórica

Como as pessoas, também os povos têm recordações antiquíssimas, que podem chegar ao primeiro despertar da consciência. Para Schreiner (1978, p. 76), se perguntarmos ao povo de Israel como começou a ter consciência de ser o povo de Deus do Antigo Testamento, ele nos responderá que essa consciência nasceu de um encontro singularíssimo com Deus, encontro este, que foi de importância capital e que desde então orientou toda a sua meditação sobre o passado.

De acordo com da Silva (2000, p.229), situações típicas da vida da comunidade (*Sitz im Leben*)<sup>3</sup> acabam forjando formas esquematizadas de discurso, os gêneros literários.

Ex 14 mostra que é possível entrever um quadro notório de opressão, de um povo que clama por tempos e condições mais dignas. As imagens grandiosas e

---

<sup>3</sup> Trata-se da situação vital, situação concreta que motivou a escrita de determinado texto (DA SILVA, 2000, p.186).

figuras textuais tão marcantes nos levam a pensar não numa pequena perseguição, mas num contexto que estava provocando mudanças na estrutura e na identidade de um povo.

Kilian (1978, p.327) aponta que esses elementos textuais contidos no relato da passagem pelo Mar Vermelho provavelmente foram evocados e ganharam corpus textual no período do exílio da Babilônia, por meio da chamada fonte sacerdotal (P), onde da parte do povo de Israel era urgente a necessidade de uma “teologia da esperança” (SICRE DÍAZ, 2015, p.99), de um Deus que não abandona seu povo, mas o reconduz à liberdade.

Na concepção de Kilian (1978, p.322), é geralmente reconhecido que a fonte P se formou no tempo do exílio – século VI a.C - não livremente inventada, mas concebida e criada na base de tradições antigas e sagradas, transmitida nos círculos sacerdotais.

Na motivação de manifestar a glória de lahweh, que compete na luta contra o Egito, podemos reconhecer, a partir de Pixley (1987, p.103), a presença marcante da releitura sacerdotal, que dominará todo este relato da batalha com o faraó e seus exércitos.

A tática é deixar-se perseguir pelo exército até o meio do mar, que lahweh dividirá por alguns momentos para que aí fiquem embaraçados. A releitura sacerdotal, que aqui fala de dividir o mar, alude claramente ao mito da criação que fala da vitória de lahweh sobre o monstro marinho, o Leviatã, conforme o Sl 74, 12-17. A combinação de criação e separação do mar para a passagem de Israel está explícita em Is 51, 9-11.

Mas o mitológico não passa de elemento de segunda ordem, referindo-se o relato em primeiro lugar à destruição do exército egípcio. Pixley (1987, p.107) aponta a concepção sacerdotal, ao se descrever como lahweh partiu o mar, fazendo muros de água dos dois lados do caminho dos israelitas. A tática consiste em incitar o exército do faraó que entre também no mar para perseguir os israelitas, que a nuvem impeça o encontro, e que as águas voltem ao seu leito logo que saiam os israelitas, e fique sepultado o exército egípcio.

O texto (Ex 14) é contado, pois, a partir de uma situação bem posterior, o exílio vivido nas terras babilônicas; assim, o *Sitz im Leben* do relato da passagem pelo Mar Vermelho é a situação vivida no exílio da Babilônia. Deve-se considerar que o povo de Israel exilado na Babilônia “não vivia só de resignação e desânimo, mas que, impressionados especialmente pela pregação de Ezequiel e do dêutero-Isaías,

esperavam que Iahweh, lembrando-se da eleição de Israel e do seu nome, libertasse o seu povo e o reconduzisse à terra dos pais” (KILIAN, 1978, p. 326).

Como Moisés outrora lançara de longe um olhar ansioso na direção da terra prometida, assim o anelo dos exilados se volta para a terra. Se Moisés pôde confiar na promessa divina e olhar cheio de esperança para a terra da promessa, também os exilados podem confiar firmemente na palavra de Deus e acreditar nos profetas, segundo os quais o Senhor lhes concederia o dom do retorno. De acordo com Kilian (1978, p.327), a descrição dos acontecimentos do Egito e do Mar Vermelho foi inspirada no exílio, e os prodígios narrados não devem somente documentar o poder de Iahweh; eles devem também consolidar nos ouvintes a fé e a confiança de que Iahweh, que em razão da Aliança e da promessa, libertou e salvou no passado o seu povo, tem o poder de agir agora do mesmo modo em favor do mesmo povo exilado.

### 2.1.3 Crítica redacional

Na Introdução da Bíblia de Jerusalém (1973, p.24), há um questionamento quanto à redação final dos textos pertencentes à chamada escola ‘sacerdotal’ (pós-exílica), da qual faz parte este texto que estamos analisando: haveria uma existência independente como obra literária ou os redatores dessa tradição incluíram seus elementos nas tradições já existentes?

Sabe-se que no Livro do Êxodo, há dois relatos de passagem pelo Mar Vermelho, que se entrecruzam no mesmo capítulo 14 (quatorze). Pelo método comparativo, observam - se tanto a independência dos textos como também possíveis acréscimos do texto “pós-exílio” (Ex 14,1-4.8-10.15-18. 21-23.26.28.29) em relação ao texto mais antigo (Ex 14,13-14. 19-20.24-25.27.30-31). Apenas para fins didáticos, chamaremos Ex 14,13-14.19-20.24-25.27.30-31 de antigo, pois cronologicamente foi escrito bem antes daquele que é nosso objeto de estudo, Ex 14,1-4.8-10.15-18. 21-23.26.28-29, o qual denominaremos por final.

Algumas observações que podem ser feitas pela comparação: no texto antigo, os israelitas, diante das condições adversas, nada têm a fazer, enquanto que no texto final, os israelitas se põem em marcha. No texto antigo, não se fala de passagem dos israelitas pelo mar (seco), já no texto final, os israelitas passam pelas águas

(elemento novo, acréscimo) em meio ao seco. No texto antigo, havia uma coluna de nuvem que confundia os inimigos, no texto final não se fala de coluna de nuvem, mas de vento forte oriental.

A crítica redacional nos possibilita entrever a Teologia da Passagem. A partir da força e presença do Deus que liberta e combate em favor do povo, é possível passar pelo meio do mar em seco (Ex 14,29) e isto pode vir a significar (no plano da hermenêutica bíblica) uma leitura da passagem de um sistema de morte para a possibilidade de vida. Aqui, há um intertexto com a Páscoa, grande memorial de libertação e de transformação (Ex 12). Segundo Rocher (1971, p.156), passar pelas águas (em seco) é um gesto simbólico, visto que o significante (ou simbolizante), que é a água, evoca a um significado (simbolizado), que, no caso, pode significar o enfrentamento, o libertar-se da condição de oprimido em busca de autonomia, identidade, liberdade enquanto povo.

#### 2.1.4 Crítica vital atual

A leitura de Ex 14 ilumina os cenários atuais de situações de morte que clamam por esperança e transformação, na política, na economia, na educação, na religião.

A água é um símbolo muito forte em nossas tradições religiosas. Passar (adentrar) pelas águas do batismo, por exemplo, significa assumir todo o ideal cristão de amor e doação, de morte e ressurreição. Os fiéis se sentem muito satisfeitos ao receberem a água benta, sinal de purificação e vida nova. Entretanto, o mesmo elemento (água) que traz vida e renovação espiritual nem sempre é administrado com sabedoria e cuidado pela humanidade como um dom da criação. A água se tornou um problema!

O Papa Francisco (2015, p.24-25), na Carta Encíclica *Laudato Si'*, chama a atenção para o cuidado com a natureza, e mostra a importância de se viver em equilíbrio e harmonia com toda a criação. Denuncia os que, por meios de opressão, controlam e destroem as inúmeras formas de vida. A água potável e limpa constitui uma questão de primordial importância, porque é indispensável para a vida humana e para sustentar os ecossistemas terrestres e aquáticos. As fontes de água doce

fornece os setores sanitários, agropecuários e industriais. A disponibilidade de água manteve-se relativamente constante durante muito tempo, mas agora, em muitos lugares, a procura excede a oferta sustentável, com graves consequências a curto e longo prazo.

Grandes cidades, que dependem de importantes reservas hídricas, sofrem períodos de carência do recurso, que, nos momentos críticos, nem sempre se administra com uma gestão adequada e com imparcialidade.

Um problema abordado pelo Papa Francisco (2015, p.25) é o da qualidade da água disponível para os pobres. São frequentes as doenças relacionadas com a água, incluindo as causadas por micro-organismos e substâncias químicas. A diarreia e a cólera são apontadas como oriundas de serviço de higiene e reservas de água inadequados, ocasionando fator significativo de mortalidade infantil. Também em muitos lugares, os lençóis freáticos estão ameaçados pela poluição produzida por algumas atividades extrativas, agrícolas, industriais, mas não apenas. Os detergentes e produtos químicos que a população utiliza em muitas partes do mundo continuam a ser derramados em rios, lagos e mares.

Tanto mais decai a qualidade da água disponível, mais cresce a tendência para se privatizar esse recurso escasso, tornando-se uma mercadoria sujeita às leis do mercado. Enfatiza o Papa – “o acesso à água potável e segura é um direito humano essencial, fundamental e universal, porque determina a sobrevivência das pessoas e, portanto, é condição para o exercício dos outros direitos humanos” (PAPA FRANCISCO, 2015, p.25).

Podemos dizer que os apontamentos do Papa Francisco na *Laudato Si'* nos impelem à reflexão sobre a água em seu sentido o mais denotativo possível, levando-nos à consciência de que se trata de um direito inalienável à dignidade da pessoa humana. Mas o tema da liquidez pode ser lido também numa perspectiva conotativa, aos moldes do que o Documento de Aparecida reportara como sendo uma mudança de época: “vivemos uma mudança de época, e seu nível mais profundo é o cultural. Dissolve-se a concepção integral do ser humano, sua relação com o mundo e com Deus” (DOCUMENTO DE APARECIDA, 2008, p.32).

Surge hoje, com grande força, uma supervalorização da subjetividade individual. Independentemente de sua forma, a liberdade e a dignidade da pessoa são reconhecidas.

O individualismo enfraquece os vínculos comunitários e propõe uma radical transformação do tempo e do espaço, dando papel primordial à imaginação. Os fenômenos sociais, econômicos e tecnológicos estão na base da profunda vivência do tempo, o qual se concebe fixado no próprio presente, trazendo concepções de inconsistência e instabilidade. Deixa-se de lado a preocupação pelo bem comum para dar lugar à realização imediata dos desejos dos indivíduos, à criação de novos e muitas vezes arbitrários direitos individuais, aos problemas da sexualidade, da família, das enfermidades e da morte. (DOCUMENTO DE APARECIDA, 2008, p.32,33).

Em Bauman (2009, p.7), essa mudança de época muito se relaciona à metáfora da vida líquida, um conceito ambíguo que sugere a leveza da água, mas também o fluido, o difuso, o movediço, transição para um novo mundo.

Em sua introdução da obra *Vida Líquida*, Bauman afirma que a vida líquida e a modernidade líquida estão intimamente ligadas. A vida líquida é uma forma de vida que tende a ser levada adiante numa sociedade líquido-moderna. Líquido-moderna é “uma sociedade em que as condições sob as quais agem seus membros mudam num tempo mais curto do que aquele necessário para a consolidação, em hábitos e rotinas, das formas de agir” (BAUMAN, 2009, p.7).

A vida líquida, de acordo com Bauman (2009, p.7-8), assim como a sociedade líquido-moderna, não pode manter a forma ou permanecer por muito tempo. Trata-se de uma vida precária, vivida em condições de incerteza constante, marcada por uma sucessão de reinícios.

É a liquidez nos comportamentos humanos; e

As chances mais amplas de vitória pertencem às pessoas que circulam perto do topo da pirâmide do poder globais, para as quais o espaço pouco significa e a distância não é problema. Pessoas que se consideram em casa em muitos lugares, mas em nenhum deles em particular. Tão leves, lépidas e voláteis quanto o comércio e as finanças cada vez mais globais e extraterritoriais que as assistiram no parto e que sustentam sua existência de nômades” (BAUMAN, 2009, p.10).

Em maior ou menor grau, as pessoas têm vivido e/ou dominado a arte da vida líquida. Bauman (2009, p.10-11) aponta alguns dos seus caracteres: veem a novidade como inovação; a precariedade como um valor; a instabilidade como imperativo; tolerância à fragmentação; confiança de viver na desordem; disposição de destruir o que já fez; posicionamento em uma rede de possibilidades, em vez de paralisação em um emprego determinado.

Essa liquidez da sociedade fica muito nítida no comportamento e relacionamento entre as pessoas. Nesse sentido, o símbolo da água como passagem

vem corroborar a metáfora das dissoluções, do que se esvai facilmente, daquilo que hoje existe e amanhã, talvez não mais.

## 2.2 INTERTEXTO COM Ex 14

Assim como em Ex 14, outros textos bíblicos do Antigo Testamento são ricos em sua simbologia da água como símbolo de passagem. A água está presente nos principais eventos da história de Israel, povo que Deus elegeu e com quem Ele fez aliança. Além das águas do Mar Vermelho, por onde caminhou o povo que fora libertado da dominação egípcia; destacam-se, por exemplo: as águas originárias da criação; as águas da purificação no dilúvio; as águas do Rio Jordão, por onde adentraram os hebreus na terra prometida; as águas torrenciais do Negueb<sup>4</sup>, esperança aos que retornavam do exílio rumo a Jerusalém.

Visto tratar-se de literatura sagrada (todas essas ocorrências estão registradas na Bíblia de Jerusalém, 1973), em todos esses momentos, as águas comportam-se como elementos simbolizantes (ou significantes) e evocam uma diversidade de significados. Contudo, parece haver um significado comum para todos esses acontecimentos; evocam o sentido de passagem transformadora de uma situação para outra definitivamente nova, a luta por libertar-se das condições adversas e a consequente busca por meios mais favoráveis à dignidade humana, a passagem da morte para a vida.

Entretanto, a água, além de carregar uma simbologia positiva, do bem, que conduz à vida, à purificação, pode também ser significante do mal. Assim, o motivo da água, pelo seu contexto literário, conduz também a outras associações. Faz lembrar as diversas águas na história do êxodo. Os israelitas tinham experimentado as águas do rio Nilo como águas de morte. Por ordem do faraó, seus filhos foram lançados ao Nilo (Ex 1,22). Moisés e Aarão tinham demonstrado que no rio Nilo, em vez de água, corre o sangue dos escravos (Ex 4,9;7,14-25).

---

<sup>4</sup>O Negueb era uma região desértica ao sul da Palestina (na época território de Israel), abaixo da linha das cidades de Belém e Hebrom. Era um grande deserto, mas durante a estação das chuvas, recebia grande quantidade de água vinda das regiões distantes e estas águas iam aos poucos formando riachos que regavam o deserto levando vida em abundância. Disponível em: [sombraoonipotente.blogspot.com.br/2014/02/como-as-torrentes-do-neguebe.htm](http://sombraoonipotente.blogspot.com.br/2014/02/como-as-torrentes-do-neguebe.htm)

### 2.2.1 Criação

É possível, pois, estabelecer um paralelo entre os relatos bíblicos da criação e do Êxodo: por intervenção divina, as águas são afastadas. No episódio da criação, as águas do caos foram afastadas para que tudo fosse criado; no êxodo do Egito, as águas do Mar dos Juncos são repartidas a fim de que o povo pudesse passar, ou seja, tivesse as condições para prosseguir rumo à terra prometida (Gn 7,11). Vê-se, pois, que a transformação atribuída a Deus é radical e isso se comprova com elementos textuais: 1) passagem de uma margem à outra: “passaram pelo meio do mar em seco [...] e Israel viu os egípcios mortos à beira-mar” (Ex 14, 29.30); 2) função simbólica das trevas e da luz, passagem do Oeste para o leste, da noite para o dia: “E lahweh, por um vento oriental que soprou toda aquela noite, fez o mar se retirar. [...] o mar, ao romper da manhã, voltou para o seu leito. [...] Naquele dia, lahweh salvou Israel das mãos dos egípcios” (Ex 14, 21.27.30).

Existem duas narrações bíblicas da criação. Ambas se encontram no livro do Gênesis e cada uma remonta a uma tradição própria quanto à composição literária. O símbolo bíblico da água é específico, apresentando, pois, significados distintos para cada redação.

O relato da criação contido em Gn 1,1 – 2, 4 data do século VI a.C. A terra estava “vazia e vaga, as trevas cobriam o abismo, e um vento de Deus pairava sobre as águas” (Gn1,2). Com base no Novo Comentário Bíblico São Jerônimo (2007, p.63), a terra era *tohû-bohû*. Do primeiro termo (*tohû*), advém a noção de um local sem cor ou imagem, como se houvesse uma imagem, mas impossível de ser visualizada, pois não há forma. Quanto a *bohû*, significa que a terra era vazia, abismo, sugerindo que fosse totalmente coberta por águas.

Nesse sentido, essas águas primordiais remetem à condição de caos, da indiferenciação e a sugestão da criação a partir do nada (*ex nihilo*). Elas podem ser entendidas como símbolo da não-vida. Ao contrário, Deus, autor da vida, anteriormente às origens, sempre teve o domínio sobre as águas do caos, o que está expresso no pairar do Espírito (vento de Deus) sobre elas - a fim de que “elas concebessem a força de santificar” (RITUAL DO BATISMO DE CRIANÇAS, 1999, p.43). Esse querer divino aciona a inconsistência caótica das águas e promove um

movimento de diferenciação – as águas (caos) são separadas e passam a ter identidades específicas:

Deus disse: “Haja um firmamento no meio das águas e que ele separe as águas das águas”, e assim se fez. Deus fez o firmamento, que separou as águas que estão sob o firmamento das águas que estão acima do firmamento, e Deus chamou ao firmamento “céu”. Houve uma tarde e uma manhã: segundo dia. Deus disse: “Que as águas que estão sob o céu se reúnam numa só massa e que apareça o continente” e assim se fez. Deus chamou ao continente “terra” e à massa das águas “mares”, e Deus viu que isso era bom. (Gn 1,6-10)

Até então se falava de um só conjunto de águas. Para Santo Tomás, se há um firmamento que as separa e as distingue (em águas superiores e águas inferiores), é porque são de uma mesma espécie:

Só pode distinguir umas, de outras águas o que é tocado delas por ambos os lados; como a parede levantada no meio de um rio [...], pois se fossem seres especificamente diversos não precisariam de outro que os distinguisse. (TOMÁS DE AQUINO. SUMA TEOLÓGICA. Art. 3, 1980, p.601).

Essa distinção entre as águas revela a passagem da água de caos para a água de vida: da nadificação (*exnihilo*) para a existência. A mesma água que fora caos é tomada pelas mãos criadoras de Deus em dois movimentos: um no plano vertical, donde surge a diferenciação entre o céu e a terra (Gn 1,6-7), e outro no plano horizontal, ocasionando a distinção entre os continentes e os mares (Gn 1,9-10). A água, antes informe e inerte, passa a ser fonte de vida e elemento constitutivo de todos os organismos vivos, em quaisquer dos ambientes possíveis de vida (céu/terra, continente/mar).

Na narrativa bíblica sobre a criação apresentada em Gn 2,4b – 3,24, a água representa a fertilidade.

O estado inicial é de uma terra seca e não cultivada – “porque Deus não tinha feito chover sobre a terra e não havia homem para cultivar o solo” (Gn 2,5).

A água aparece como o manancial que subia da terra e regava toda a superfície do solo. Ocorre, pois, a passagem da situação de seca e aridez a para a situação de jardim cultivável; passa-se do deserto para o Éden, “o jardim de Deus” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1973, p.33).

Esta situação prepara a criação do homem, modelado não a partir da terra seca, mas com a argila do solo, isto é, já irrigado pela água - isso para ratificar que o homem é ser que brota da vida e é criado para a vida.

Girard (1997, p.215), partindo da água como símbolo da fertilidade, entende-a como a fonte matriz e mantenedora da vida. Isso se elucida a partir do apontamento da existência de um único rio que irrigava o jardim (em Éden) e se subdividia em quatro partes de rio (Fison, Geon, Tigre e Eufrates), ou seja, mais que uma preocupação geográfica em torno do Éden, quer-se dizer que todas (as quatro) as regiões do mundo são irrigadas e nutridas pela mesma fonte.

### 2.2.2 Dilúvio

Um segundo episódio de importância cabal na história do povo de Israel e que traz a água como seu símbolo fundamental é o dilúvio. O bloco bíblico Gn 6 - 8 concentra essa explicação.

O relato bíblico inicia-se com uma conotação sobretudo moral, partindo da ira divina em relação à corrupção da humanidade: o ser humano, criado à imagem de Deus, feito para amar e cuidar de toda a obra criada, inundara a terra com violência (Gn 6,11). Do descontentamento da parte divina, surge o intuito de exterminar, por meio do dilúvio, todas as formas vivas existentes sobre a terra, com exceção daqueles que se mantinham justos e fiéis a Deus. Estes, com seus descendentes e espécies de animais, foram preservados e protegidos dentro da arca construída por Noé.

Sugere-se a ideia do dilúvio como um retorno ao caos inicial. Assim como a criação foi iniciada por Deus a partir do nada (caótico), pensar na intenção diluviana como retorno ao caos é admitir a ideia de uma nova criação, a partir de um movimento de purificação (passagem do velho para o novo).

Durante quarenta dias houve o dilúvio sobre a terra; cresceram as águas e ergueram a arca, que ficou elevada acima da terra. As águas subiram e cresceram muito sobre a terra e a arca flutuava sobre as águas. As águas subiram cada vez mais sobre a terra e as mais altas montanhas que estão sob todo o céu foram cobertas. [...] assim desapareceram todos os seres que estavam na superfície do solo, desde o homem até os animais, os répteis e as aves do céu: eles foram extintos da terra; ficou somente Noé e os que estavam com ele na arca. (Gn 7,17-19.23).

Quanto à literatura, duas tradições se interpõem na redação deste episódio e se diferenciam quanto à proveniência das águas do dilúvio. Um dos escritos apresenta a inundação por meio de uma chuva ininterrupta: “A chuva caiu sobre a terra quarenta dias e quarenta noites” (Gn 7,12). Outra fonte bíblica acentua o dilúvio como um retorno à situação do caos da criação: “[...] jorraram todas as fontes do grande abismo e abriram-se as comportas do céu”. (Gn 7,11).

A partir da história registrada na Sagrada Escritura, é possível uma leitura das águas diluvianas sob dois pontos de vista: o significado das águas para quem se achava fora da arca na ocorrência das inundações, e o que significaram as mesmas águas para Noé e os seus que estavam dentro da arca.

Primeiramente, “para os que se encontram em situação de infidelidade a Deus, contrariando a sua destinação inicial de ser criado à imagem e semelhança de Deus, a água tem sentido negativo, pois tem a função de devorar os que se deixaram corromper pelo pecado” (MUSSNER, 1987, p.86). Trata-se do fracasso e da morte dos que não estavam dentro da arca, isto é, dos que não escolheram pela aliança com Deus. Tendo a si próprios como proteção, estão desprotegidos e, em meio às águas, são submergidos.

Para os justos, Deus lhes reserva a arca – lugar da fidelidade. A arca pode chegar a simbolizar o minúsculo núcleo familiar preservado das águas. Esta preservação revela o sim incondicional divino às suas criaturas, o sim a toda a vida, que não será abalado nem por meio de catástrofes, nem por falhas, perdição ou revolta da humanidade. O sim está garantido até durar a terra. Se da parte de Deus, pode-se falar da simbologia da arca como proteção e fidelidade, dos homens que recebem as benesses, interessa inspecionar o sentido das águas. Que lhes significam essas águas?

As mesmas águas diluvianas passam a significar não mais destruição e morte, mas a purificação. O número 40 designa convencionalmente os anos de uma geração completa, segundo Zenger (1989, p.76). Assim se sugere que os 40 dias e 40 noites do dilúvio simbolizam o tempo de purificação necessário para a formação de uma nova ordem na criação, conforme Gn 7,4.12.

Os que foram preservados da inundação não deixaram de passar pela experiência de dilúvio, mas noutra perspectiva: estando dentro da arca, e a arca estivera mergulhada nas águas, estavam eles, pois, na mesma água que “sepulta os

vícios e faz nascer a nova humanidade” (RITUAL DO BATISMO DE CRIANÇAS, 1999, p.44).

Assim, a grande expectativa que se tem no dilúvio é que as águas exterminem todas as situações de morte e tornem propícias as condições para que o justo, ao sair da arca, tenha possibilidades de viver uma nova vida.

No episódio do dilúvio, Noé consegue certificar-se de que as águas tinham escoado quando, depois de ter soltado uma pomba, esta retorna para a arca com um ramo novo de oliveira. No universo bíblico, a oliveira reveste-se de importância ímpar, por ser fonte de alimento, luz, higiene e cura. Conforme Gn 7,10-24, esta árvore simboliza a providência de Deus para com seus filhos. Dada sua determinação em crescer em quaisquer circunstâncias (montanhas, vales, pedras, ou terra fértil), esta árvore simboliza a fidelidade. Assim, o ramo de oliveira é comumente considerado símbolo da fidelidade e também da paz.

Dois sentidos podem ser depreendidos: primeiro, pelo fato de a pomba trazer em seu bico o ramo de oliveira (símbolo da fidelidade), significa que realmente as águas baixaram e cessou o dilúvio, isto é, Deus, fiel, cumpriu sua promessa e a vida pode seguir seu turno; segundo, o texto apresenta a expressão “ramo novo de oliveira” (Gn 8, 11), ou seja, Deus, porque fiel, também garante as condições para que a humanidade tenha sempre vida nova.

### 2.2.3 Passagem do rio Jordão

É possível estabelecer um paralelo entre a passagem do Rio Jordão (entrada em Canaã) e a narrativa da saída do Egito (travessia pelo Mar dos Juncos). Ambas são passagens que simbolizam a saída de uma situação e o ingresso em outra, por meio de mudança radical.

Assim como lahweh fizera secar o Mar dos Juncos (Ex 14,21), a redação de (Js 3,16) apresenta lahweh estacionando o curso do Jordão. Como a coluna de fogo ou da nuvem servira como orientação de lahweh para conduzir o seu povo (Ex14,24), a Arca da Aliança conduzida pelos sacerdotes é guia para a passagem (Js 3,17) pelo Jordão. Na travessia do mar (Ex 14-15), de uma margem à outra, passou-se da escravidão para a liberdade seminômade; na passagem do Jordão, dá-se uma nova

mudança – o povo torna-se sedentário. Antes, atravessou-se o mar durante a noite; agora, o rio acolhe Israel durante o dia, indicando já sua salvação frente ao mal. Outro elemento importante: desta vez, passa-se de leste a oeste, assim como o sol em seu curso diurno, símbolo e penhor de felicidade, conforme Girard (1997, p. 219).

As águas que vinham de cima pararam e formaram uma só massa a uma grande distância, em Adam, cidade que fica ao lado de Sartã; ao passo que as águas que desciam em direção ao mar da Arabá, o mar Salgado, ficaram inteiramente separadas. O povo atravessou defronte de Jericó. Os sacerdotes que transportavam a Arca da Aliança de lahweh detiveram-se no seco, no meio do Jordão, enquanto todo o Israel passava pelo seco, até que toda a nação acabou de atravessar o Jordão (Js 3,16-17).

Já se pontuou que a passagem pelo Mar Vermelho significou a libertação do povo de Israel em relação à escravidão egípcia: é o memorial pascal, a passagem da morte para a vida. Na verdade, sabe-se que o povo não passou pelas águas do mar em seu enfrentamento, mas a pés enxutos. Ao contrário, os egípcios foram submergidos pelas águas do Mar Vermelho.

Diferentemente do que se sucedera no episódio do Mar Vermelho (cujas águas causaram a morte dos egípcios), as águas do Rio Jordão não ferem a ninguém durante a travessia. O livro de Josué admite a passagem do povo também por terra seca, mas não atribui à água do rio um caráter hostil: “os pés dos sacerdotes que transportavam a Arca se molharam nas bordas das águas” (Js 3,15). Assim, com base nessa constatação bíblica, as águas do mar podem ser entendidas como símbolo do mal, enquanto as águas do rio, do bem. Das águas do Mar Vermelho até as do Rio Jordão, visualiza-se, pois, uma extensa passagem da morte para a vida.

Quanto à Arca da Aliança, alguns apontamentos merecem destaque.

Segundo a descrição de Ex 25,10ss, a Arca da Aliança era feita de madeira de acácia, recoberta com ouro por dentro e por fora, medindo o equivalente a 1,3m de comprimento, 0,7m de largura e 0,7 de altura. Sobre a tampa da arca havia uma tampa dourada (propiciatório ou *kapporet* – lugar da expiação), com dois querubins, um diante do outro, construídos de modo que suas asas se estendessem sobre o propiciatório. De acordo com Ex 25,22, é no propiciatório que lahweh encontra Israel e revela as suas ordens. A arca continha as duas tábuas de pedra que se acreditava remontarem ao período mosaico (1Rs 8,9). Segundo Mackenzie (1983, p.69), a Arca da Aliança, que acompanhara o povo de Israel do deserto até Canaã, tendo sido deixada em Silo, é símbolo da presença constante de lahweh.

Como se analisou anteriormente, a Arca de Noé foi o lugar teológico da aliança de Deus com toda a criação. Nela, durante o dilúvio, ficaram protegidos não somente Noé e os seus descendentes, mas também representantes de todas as espécies vivas para futura perpetuação. Porém, a concretização dessa aliança só foi possível mediante a supressão de todos os males e vícios cometidos pela humanidade. Assim, as águas do dilúvio purificam toda a obra da criação impelindo-a a uma nova ordem.

Em paralelo, a Arca da Aliança é o lugar teológico da aliança de Deus com Israel constituído seu povo, por meio de sua Lei. Se a Arca de Noé fora mergulhada e purificada nas águas do dilúvio, fazendo nascer uma nova criação (prefiguração do batismo), a Arca da Aliança caminhou sobretudo no deserto, sendo testemunha das adversidades, da purificação e da constituição do povo de Deus. Atravessando o Rio Jordão rumo à terra tão esperada, a Arca da Aliança atesta que realmente o que simboliza: Deus sempre estivera com seu povo.

Para Storniolo (1992, p.41), a passagem do Jordão é, pois, mais uma vez, a vitória de lahweh, mas sem desconsiderar a conquista humana: atravessar as águas do Jordão significa o encontro adequado entre o dom de Deus, que cria a possibilidade, e a atitude do povo, que concretiza a possibilidade.

#### 2.2.4 Retorno do exílio

Outro grande símbolo de passagem de uma situação de morte para a esperança da vida encontra-se no retorno do povo que estava exilado na Babilônia para Jerusalém.

De acordo com Schokel e Carniti (1998, p.1562), quando estavam cativos na Babilônia, pelo menos três categorias formavam os exilados de Israel: os que encontraram nova pátria na Babilônia (família, negócios, bem-estar, inclusive práticas religiosas); os desesperados ou resignados inertes que pensam que tudo terminou, ainda que seja por culpa própria; e os que continuam fiéis ao passado político e religioso e cultivam a esperança.

Quanto a estes últimos, merecem um destaque especial, pois, ainda que em meio ao sofrimento de se encontrar misturados a tantos deuses (politeísmo) e

tentados a abandonar a fé em lahweh, caracterizam-se pela resistência e pela manutenção da Aliança. Trata-se da porção do povo que não se deixa contaminar, ou seja, o exílio passa a ser para eles um período de purificação, vivificando a sua fé e as suas convicções.

À beira dos canais de Babilônia nos sentamos, e choramos com saudades de Sião; nos salgueiros que ali estavam penduramos nossas harpas/ Lá, os que nos exilaram pediam canções, nossos raptos queriam alegria: 'Cantai-nos um canto de Sião! ' / Como poderíamos cantar um canto de lahweh numa terra estrangeira? Se eu me esquecer de ti, Jerusalém, que me seque a mão direita. (Sl 137 (136),1-5)

É explícita a oposição Babel (Babilônia) /Jerusalém; entre opressores e desterrados. Estar na terra estrangeira (Babilônia) e ter que lá constituir nova pátria significa trair à identidade de povo que tem a aliança com lahweh. Figurativamente, trata-se de uma situação de morte. Entretanto, o salmo 137 canta uma resistência espiritual dos desterrados com esperança. São os que têm consciência de que os cantos e todo o culto de lahweh são pertencentes exclusivamente a Jerusalém. Assim, este salmo é o reflexo do grupo que, embora sofrendo, se protegeu da assimilação religiosa à Babilônia, aglutinou-se como grupo e se manteve na fidelidade e esperança. Sabem que “não faltam alegrias miúdas e grandes na Babilônia, mas nenhuma há de competir com o gozo supremo de voltar a ver a cidade amada”. (SCHOKEL; CARNITI, 1998, p. 1562).

Se o salmo 137 pode ser chamado de “canto dos desterrados” (SCHOKEL; CARNITI, 1998, p. 1493), que resistem e esperam em Deus, Is 35 é o canto de alegria dedicado à procissão dos repatriados que retornam a Jerusalém.

Alegrem-se o deserto e a terra seca, rejubile-se a estepe e floresça/porque a água jorrará do deserto, e rios, da estepe/ A terra seca se transformará em brejo, e a terra árida em mananciais de água/ Onde repousavam os chacais surgirá um campo de juncos e de papiros/Ali haverá uma estrada – um caminho que será chamado caminho sagrado/ o impuro não passará por ele/Antes, por ele trilharão os redimidos/ Assim voltarão os que foram libertados por lahweh, chegarão a Sião gritando de alegria, trazendo consigo uma alegria eterna; o gozo e a alegria os acompanharão, a dor e os gemidos cessarão. (Is 35,1.7.8a.9b.10).

A presença da água em meio ao deserto, do seco que se torna úmido, da aridez que se transforma em manancial, da dor que se finda e dá lugar à alegria – é tema recorrente na Sagrada Escritura e já apresentado em tópicos anteriores

referentes à história do povo de Deus. E assim também, quanto à volta dos exilados para Jerusalém, alude-se de modo especial à imagem da água como aquela explicitada num dos relatos da criação (Gn2,4b – 3,24), em que a água é símbolo da fertilidade, do manancial que torna possível a vida. Os repatriados são comumente comparados àquela terra seca que, quando irrigada, se torna corrente torrencial, verdadeiros mananciais a fertilizar zonas desérticas.

No período do exílio na Babilônia, a imagem do deserto trazia à tona a esperança dos deportados em verem cessadas suas provações. Isso porque um fenômeno muito comum na região de Israel é a presença dos rios temporários.

As torrentes do Negueb são bem alusivas nesse sentido. O Negueb, localizado ao sul da montanha de Hebron, na maior parte do ano, é um deserto, totalmente seco, mas que, durante a época das chuvas, se transforma num verdadeiro rio. Quando as suas águas voltam a correr, uma pequena vegetação local volta a surgir, voltando também pequenas espécies da fauna local – é o brotar da vida.

Quando lahweh fez voltar os exilados de Sião, ficamos como quem sonha: a boca se nos encheu de riso, e a língua de canções.../ Até entre as nações se comentava: 'lahweh fez grandes coisas por eles! 'lahweh fez grandes coisas por nós, por isso estamos alegres. /lahweh, faze voltar nossos exilados, como torrentes pelo Negueb! Os que semeiam com lágrimas ceifarão em meio a canções. / Vão andando e chorando ao levar a semente; ao voltar, voltam cantando, trazendo seus feixes (Sl 126 [125]).

Ballarini e Reali (1985, p.70) apresentam o Salmo 126 [125] como uma súplica coletiva, sobretudo como parte ritual dos dias de jejum. A estrutura clássica deste tipo de súplica contém: o apelo ao auxílio divino; o lamento em três motivos (Deus, nós, os inimigos); profissão de confiança em Deus; oração de súplica, com possível promessa de ação de graças.

Para Weiser (1994, p.595), neste salmo, essa ideia de fertilidade (do Negueb) é reafirmada com a imagem do gozo da colheita. A situação de exílio, por exigir do povo de Deus perseverança na fé, é a vida de provações - é o semear com lágrimas -, mas cuja marcha penosa não é estéril, é um semear custoso para uma colheita tanto mais gozosa. É uma passagem da morte para a vida, assim como “se o grão de trigo que cai na terra não morrer, permanecerá só; mas se morrer, produzirá muito fruto” (Jo 12, 24).

## 2.2.5 A água como símbolo do mal

Até aqui foram elencados momentos bíblicos cuja simbologia da água remete à passagem de uma situação de morte para a vida. Entretanto, a água também pode simbolizar o mal. Isso ocorre em sua acepção de água aprisionada, conforme Girard (1997, p.196).

A Bíblia desenvolve uma dupla simbologia da água. A água é vida, mas também é morte. A quantidade das águas causa medo. Lá onde a água é represada em grande quantidade, como no caso de um lago ou do mar, há inevitavelmente perigo. Perigo “físico” devido à força de elementos naturais bem superiores ao homem, mas também perigo “metafísico” porque o homem da Bíblia crê de boa vontade que as “grandes águas” recobrem os abismos cujas profundidades encerram as almas dos defuntos (DAHLER, 1999, p.88).

A água, ao contrário do fogo, tende para baixo: fluida e móvel, ela escorre e se espalha, por causa de seu peso, desde que haja a menor declividade. O único fenômeno físico que pode impedi-la de descer e espalhar-se é a pressão exercida contra ela. Com base nisso, segundo Girard (1997, p.187-188), distinguem-se:

1º) água aprisionada, “fechada”, circunscrita, aquela que sofre uma constrição por baixo e dos quatro lados (oceano, mar, lago, pântano, piscina, poço, cisterna, jarra, “águas” intra-uterinas);

2º) água semilivre, isto é, apertada ou comprimida entre as margens, a que sofre uma constrição só por baixo e de dois lados (rio, ribeiro, torrente, canal);

3º) água livre, a que jorra para frente ou para o alto (nascente, fonte gêiser) ou que não é impedida em sua queda (chuva e fenômenos meteorológicos semelhantes).

A simbologia ponerológica da água, isto é, que remete ao mal, à morte, às trevas, conforme Girard (1997, p.196), verifica-se principalmente em algumas cosmogonias. Contrariamente ao conjunto da tradição hindu, que valoriza sem reserva a água das origens, a tradição mesopotâmica é dualista, como mostra o antigo poema babilônico da criação (*Enuma elish*). Ele atribui ao caos primordial forte valência negativa. E descreve a dupla *Apsu* e *Tiamat* como dragões, isto é, como poderes aquáticos hostis, como monstros da desordem. Os deuses da ordem, saídos deles, reduzi-los-ão à impotência: disso resultará a criação mesmo fora do contexto cosmogônico, as profundezas do mar são tidas geralmente como hábitat privilegiado

das forças malignas; é para lá que, em crenças populares surpreendentemente vivas, são desterrados os dragões e os monstros.

Somente a água que sofre pressão e violência é que pode exercer pressão e fazer violência; ao inverso, uma água que oprime deve, de alguma forma, ser mantida presa. Uma vez que as forças adversas, a doença e a morte têm a propriedade de reter, acorrentar e subjugar suas vítimas, o tipo de água que as simboliza só pode ser também retido, acorrentado, subjogado e aprisionado. Sugere-se, pois, por que o vasto mar, como água aprisionada, é tão estreitamente ligado, simbolicamente, à ideia (negativa) de morte.

### **3 A ÁGUA DO BATISMO COMO SÍMBOLO DA PASSAGEM DA MORTE PARA A VIDA**

Os episódios do Antigo Testamento referentes à água apresentados no capítulo anterior (a criação, o dilúvio, a travessia do Mar Vermelho, a passagem do Rio Jordão e a saída do Exílio da Babilônia) trazem a água como meio de transformação. Também nos escritos bíblicos neotestamentários muitas são as ocorrências em que a temática da água se destaca. Uma importante chave de leitura sobre a água e que fundamenta as bases do cristianismo é o batismo.

Etimologicamente, o substantivo batismo origina-se do verbo grego *baptein* / *baptizein*, que significa “mergulhar, lavar, imergir” (AMIOT, 2005, p. 91). O ato celebrativo em que os fiéis aderem ao batismo por meio da água sugere, pois, a passagem de uma situação para outra definitivamente nova.

#### **3.1 ALGUNS ASPECTOS DO BATISMO NO NOVO TESTAMENTO**

A prática de abluções<sup>5</sup> era constante no Judaísmo e simbolizava a purificação do coração, o arrependimento, mas sobretudo das impurezas rituais. Já no tempo do

---

<sup>5</sup> Do latim *ablutio*, ablução significa lavagem. É um rito presente em muitas religiões, entre as quais o Islão, Judaísmo e Cristianismo. As abluções rituais nasceram das purificações necessárias após a contaminação proveniente do contato com cadáveres, das relações sexuais, do parto, da

Novo Testamento, os prosélitos<sup>6</sup> eram instruídos na religião judaica pelos rabinos, e assimilavam, pois, as abluções, a circuncisão e as práticas rituais da Lei. Os banhos rituais eram também frequentes entre os essênios, assim como nas comunidades de Damasco e de Qumrân; entretanto, aqui, não se trata apenas de rito de iniciação<sup>7</sup>, mas faz parte do cotidiano, o indivíduo mergulha ele próprio na água, exprimindo o esforço por uma vida pura e a aspiração à graça purificadora. (AMIOT, 2005, p. 91).

As abluções faziam parte da atividade de João – o ato de batizar era a sua atividade característica, a tal ponto que o sobrenome *Batista* ficou inseparavelmente ligado ao seu nome. Estes são os textos do Novo Testamento que se referem ao batismo ministrado por João: Mc 1,4-8; Mt 3,5-17; Lc 3,3-18 e Jo 1,19-28. Estes são os aspectos fundamentais desse batismo: 1) João atuava como ministro, ou seja, o sujeito era batizado por ele; 2) cada pessoa recebia o batismo uma só vez; 3) seu batismo pode ser considerado um rito de iniciação e agregação à comunidade dos penitentes que se preparavam para a iminente ‘visita’ do Messias; 4) o batismo era destinado a todos; 5) o significado de seu batismo: anúncio do juízo iminente de Deus e convite a tal preparação fazendo penitência: em suma, um batismo de conversão<sup>8</sup> e remissão dos pecados<sup>9</sup>.

João batiza com água, mas o ‘maior’, aquele que batizará com o Espírito Santo e com o fogo, já se encontra à porta. Por isso, não devemos, de modo algum, considerar exageradas as informações de S.Marcos: ‘Toda a Judeia e todos os habitantes de Jerusalém corriam para ele; confessavam os seus pecados e deixavam-se batizar por ele no Jordão’(Mc 1,5). Do batismo de

---

menstruação e outros. Também estão diretamente relacionadas aos ritos de preparação para o sacrifício. São feitas com água, folhas (ramos), sangue ou areia. No caso judaico, são realizadas propriamente com água, geralmente antes das refeições e estão prescritas para a recuperação da pureza ritual (Lv 15).

<sup>6</sup> Os prosélitos são aqueles que, não sendo judeus de origem, abraçaram a religião judaica e aceitaram a circuncisão, tornando-se assim membros do povo eleito. (A BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1973, p.2049).

<sup>7</sup> Iniciação vem do verbo latino *iniriare*, que por sua vez deriva do substantivo *initium*, começo, em cuja raiz encontra-se o verbo *inire*, entrar. Sugere, portanto, além da ideia de começar, a de introduzir alguém em algo. A iniciação cristã, como entende Tertuliano, destina-se a tornar cristãos, porque a pessoa não nasce cristã, mas (precisa) tornar-se cristã (OÑATIBIA, 2007, p.17,18).

<sup>8</sup> De todos os movimentos batistas, o que tem mais probabilidade de ter influenciado nas origens do batismo cristão é o iniciado por João Batista. O batismo, que ele pregava como a última possibilidade de salvação, era batismo de conversão (*baptisma metanoias*). “A conversão, mais do que efeito do batismo, era a condição necessária para ser batizado” (OÑATIBIA, 2007, p.61).

<sup>9</sup> Os pecados eram confessados com palavras e não só com o gesto praticado. No judaísmo daquele tempo, a confissão dos pecados era praticada em certas circunstâncias (por exemplo, quando das liturgias de expiação, Lv 5,5-6;26,40; 2Cr 6,37; Ne1,6; Dn 9,20, ou de renovação da Aliança, Esd 10,1; Ne9,2; Jubileus 1,22; Regra de Qumran 1,21-2,1; Escrito de Damasco 20,28-30). Ela exprime a volta para Deus, em vista de conseguir o seu perdão (Sl32,5; Pr28,13; Lc18,13-14; Tg4,10; 1Jo1,9) (BÍBLIA TRADUÇÃO ECUMÊNICA (TEB), 2011, p. 1923).

João faz parte a confissão – a declaração dos pecados; o judaísmo daquele tempo conhecia várias confissões formalmente genéricas dos pecados, mas também a confissão totalmente pessoal, na qual eram enumerados cada um dos atos pecaminosos. Trata-se de vencer verdadeiramente a existência até então pecadora, de partir para uma vida nova, para uma vida transformada. (BENTO XVI, 2007, p. 31-32).

O próprio Jesus submeteu-se ao batismo de João (Mc 1,8-11; Mt 3,13-17; Lc 3,21-22; Jo 1,29-34) e isso se sabe por meio dos evangelhos. Essas narrações querem significar, acima de tudo, a proclamação da missão de Jesus, ou seja, a inauguração oficial de seu ministério. É certo que a tradição patrística, a partir de Inácio de Antioquia, Clemente de Alexandria e Tertuliano, adotou a narração de Mc 1,8-11 como o protótipo do batismo. Contudo, para a maioria dos exegetas, não se sustenta a ideia de que os autores neotestamentários considerassem o batismo de Jesus (no Jordão) como fundamento do batismo cristão<sup>10</sup>, ou seja, Jesus não se deixa batizar para professar a fé em si mesmo (no Cristo). E isso atesta ainda mais o fato de que João ainda não batizava “em nome de Jesus Cristo” (BENTO XVI, 2013, p.6-7).

Bento XVI, em sua obra *Jesus em oração*, quanto à atitude de Jesus em passar pelo batismo de João, interroga-se:

Mas, então, por que Jesus se submete voluntariamente a esse batismo de penitência e conversão? Não tem pecados para confessar, não tinha pecados; portanto, não precisava se converter. [...] Assim, ao entrar no Rio Jordão, Jesus, sem pecado, demonstra a sua solidariedade para com aqueles que reconhecem os próprios pecados, que escolhem arrepender-se e mudar de vida; ensina que pertencer ao povo de Deus significa entrar numa perspectiva de novidade de vida, de vida segundo Deus. Com esse gesto, Jesus antecipa a cruz, dá início à sua atividade tomando o lugar dos pecadores, assume nos seus ombros o peso da culpa da humanidade inteira, cumprindo a vontade do Pai (BENTO XVI, 2013, p.6-7).

Assim, de acordo com as bases da fé cristã, e sob o aparato bíblico, traça-se a identidade do Cristo: Deus que se fez homem, “morreu por nossos pecados [...] foi sepultado, ressuscitou ao terceiro dia” (1Cor 15,3-4).

[Jesus] veio para salvar a todos mediante a sua pessoa, todos, digo, os que por sua obra, renascem em Deus, crianças, meninos, adolescentes, jovens e adultos. [...] E chegou até a morte para ser o primogênito entre os mortos e ter a primazia em tudo, o iniciador da vida, anterior a todos e precedendo a todos (IRENEU DE LIÃO, 2008, p. 195).

<sup>10</sup> De acordo com Oñatibia (2007, p.62), os principais elementos sobre os quais se apoia a analogia entre o batismo de Jesus (no Jordão) e o batismo cristão são: presença da água para a remissão dos pecados; os céus abertos (dimensão escatológica); a proclamação de Jesus como Filho de Deus; a vinda do Espírito Santo; e a inauguração da missão.

De acordo com At 1,5.8,24ss, por batismo cristão entende-se aquele cujo fiel professa a fé na Santíssima Trindade<sup>11</sup>, como expresso em: “fazei que que todas as nações se tornem discípulos, batizando-as em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo” (Mt 28, 19), identificando-se com o mistério pascal de Cristo. Conforme Mt 28, 19, a origem do batismo cristão remonta às primeiras comunidades cristãs, surgidas pela fé dos apóstolos na morte e ressurreição de Jesus e pela garantia da assistência do Espírito Santo prometido e derramado sobre os crentes.

A invocação “Em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo significa o estabelecimento dessa relação pessoal do batizado, devidamente nomeado e sinalizado, com o Pai, o Filho e o Espírito Santo” (MIRANDA, 1995, p.35).

Ainda que existam pontos coincidentes com o batismo de João, o batismo cristão remete a uma novidade: é Jesus quem batiza por meio do ministro; realiza-se o batismo como “a participação mística na morte, no sepultamento e na ressurreição de Cristo, morrendo no candidato o velho homem com seus pecados, e ressurgindo o novo homem. O batismo resulta do relacionamento especial com o Cristo glorificado” (DATTLER, 1976, p.208,209).

No Novo Testamento há uma quantidade considerável de passagens que se referem (direta ou indiretamente) ao batismo cristão. Não se encontram, todavia, informações exatas sobre os passos compreendidos pelo processo de incorporação de um novo membro à comunidade cristã, sobretudo quanto aos aspectos rituais. Não existem tratados batismais nos escritos neotestamentários, mas elementos isolados, breves fórmulas, concepções, fragmentos de hinos etc. Ainda assim, da análise do conjunto de textos disponíveis, podem-se elencar, com certa aproximação:

a) A sequência das ações que caracterizam o ato batismal, de acordo com Oñatibia (2007, p.63-65): Querigma - anúncio da Boa Nova, centrado na história da salvação; catequese prévia, em alguns casos – doutrinação (1Cor 15,1ss); arrependimento e conversão - mediante acolhida da Palavra, na fé (At 2,41; 8,14); confissão de Jesus como o Senhor, seguida do batismo com presença da água

---

<sup>11</sup>Tomando por referência Oñatibia (2007, p.63-65), a concepção trinitária do batismo cristão desenvolveu-se ao longo do tempo na Sagrada Escritura. Na época dos escritos paulinos (a partir dos anos 50/60), ainda não estava inteiramente clara a identificação do batismo cristão como sendo trinitário. Há uma variedade de textos que explicitam o “batismo em Cristo”, o “batizar no Espírito”, mas a formulação do batismo “em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo” é posterior. No evangelho de Mateus (Mt 28,19), cujo texto fora escrito em Antioquia, por volta dos anos 80, já está bem nítida essa concepção trinitária do batismo.

(*perfusio*); imposição das mãos (Hb 6,2; At 8,17-20; 19,6). Em alguns casos, tal imposição das mãos é vista como a efusão do Espírito Santo, um gesto distinto do banho batismal, colocada depois do batismo. Em Paulo, ao contrário, a menção do Espírito Santo está indissolúvelmente ligada ao próprio batismo; participação na vida da comunidade;

b) As diferentes concepções neotestamentárias de batismo cristão: as explicações e maneiras de interpretar o batismo cristão passam por variações, “que não têm razão para ser mutuamente excludentes; geralmente são acentuações e polarizações em alguns aspectos mais do que em outros, empregando distintos paradigmas” (OÑATIBIA, 2007, p. 66).

O batismo é apresentado, no Novo Testamento, sobretudo por Paulo, como um banho que purifica, isto é, por meio do batismo, o cristão realiza uma passagem, em que é chamado a renunciar às impurezas do pecado e a viver um itinerário de busca de santidade: “Cristo Amou a Igreja e se entregou por ela, a fim de purificá-la com o banho da água e santificá-la pela Palavra, para apresentar a si mesmo a Igreja, gloriosa, sem mancha nem ruga, ou coisa semelhante, mas santa e irrepreensível” (Ef 5, 26-27).

Tendo sido purificado do pecado, o cristão, é chamado, no batismo, a um novo nascimento: “Em verdade, em verdade, te digo: quem não nascer da água e do Espírito não pode entrar no Reino de Deus” (Jo 3,5).

Este novo nascimento é garantido pela participação mística do cristão na morte e ressurreição de Cristo: “Pelo batismo, nós fomos sepultados com ele [Cristo] na morte para que, como Cristo foi ressuscitado dentre os mortos pela glória do Pai, assim também nós vivamos vida nova” (Rm 6,4). É da eficácia pascal de Cristo que o batizado pode receber esses efeitos de coparticipação: “lavaram suas vestes e alvejaram-nas no sangue do Cordeiro” (Ap 7,14).

Assim, pela configuração do batizado ao que significa o mistério pascal de Cristo, o batismo é a pertença (selo) a Cristo: “Aquele que nos fortalece em Cristo e nos dá a unção é Deus, o qual nos marcou com um selo e colocou em nossos corações o penhor do Espírito” (2Cor 1,21-22).

A água batismal sugere ainda, simbolicamente, a vida nova. O batismo é uma nova condição, à semelhança de Jesus, é deixar-se guiar pelo Espírito Santo; o batismo é tido como uma iluminação: “De fato, os que uma vez foram iluminados –

saborearam o dom celeste, receberam o Espírito Santo, experimentaram a beleza da palavra de Deus e as forças do mundo que há de vir” (Hb 6,4-5).

Neste sentido, o batismo é, pois, a comunicação do Espírito Santo: “Pois fomos todos batizados num só Espírito para ser um só corpo, judeus e gregos, escravos e livres, e todos bebemos de um só Espírito” (1Cor12,13). É o Espírito Santo que assiste a Igreja fundada por Cristo, e no batismo o cristão é incorporado à comunidade eclesial: “Arrependei-vos, e cada um de vós seja batizado em nome de Jesus Cristo para a remissão dos vossos pecados. [...] Aqueles, pois, que acolheram a palavra, fizeram-se batizar. E acrescentaram-se a eles, naquele dia, cerca de três mil pessoas” (At 2, 37-38.40-41).

Os significados das diversas concepções batismais não se excluem, mas se complementam. Elas sugerem, com a simbologia da água, a temática da passagem da situação de morte para a vida.

### 3.2 O BATISMO EM IRENEU DE LIÃO E CIRILO DE JERUSALÉM

O batismo, no período patrístico é objeto de intensa atividade teológica e litúrgica: “antes de mais nada, o batismo não é um ato mágico. A fé é a condição de sua eficácia. Daí por que a administração do batismo se inicia com a renúncia ao demônio e com a confissão da fé cristã” (BERARDINO, 2002, p.218).

Grandes expoentes como Ireneu, Orígenes e Tertuliano preocupam-se sobretudo com a teologia do batismo. Cirilo de Jerusalém, João Crisóstomo, Ambrósio, Agostinho, Teodoro de Mopsuéstia, por meio de suas catequeses, oferecem exímio arsenal doutrinal e litúrgico do batismo.

Para Santo Ireneu de Lião (130-202)<sup>12</sup>, o batismo confere ao corpo o mesmo efeito do Espírito Santo nas almas. Por si, por suas capacidades apenas, o ser

---

<sup>12</sup> Conforme Berardino (2002, p.716), Ireneu foi Padre da Igreja, grego, oriundo da Ásia Menor, discípulo de Policarpo, que fora seguidor de João (“discípulo do Senhor”) – o que lhe proporcionou forte aparato em sua doutrina da Tradição e da sucessão apostólica. Fora exímio bispo de Lião, onde trabalhou incansavelmente na evangelização e no combate às heresias, sobretudo o gnosticismo. Sua principal obra *Adversus haereses* (Contra as heresias) é um tratado teológico em defesa da fé cristã. Nesta obra, em seu Livro III, trata também do Batismo. Ele justifica a importância da sucessão apostólica e atesta que Roma possui uma origem mais excelente, devido à sua fundação por Pedro e Paulo. Seu martírio data de 28 de junho de 202, em Lião, em cuja catedral estão sepultadas suas relíquias, com os demais mártires dessa cidade.

humano não consegue viver em Deus. Encontra-se na dispersão e na desarmonia de diferentes raças e línguas; é, pois, o Espírito que reúne as pessoas na unidade, tornando-os, pelo batismo, dignos de Deus.

Assim como a farinha seca não pode, sem água, tornar-se uma só massa, nem um só pão, também nós não nos poderíamos tornar um só em Cristo, sem a água que vem do céu. E assim como a terra seca não pode frutificar sem receber água, também nós, que éramos antes lenho seco, jamais daríamos frutos de vida, sem a chuva generosa enviada do alto. Com efeito, nossos corpos receberam, pelo banho do batismo, a unidade que os torna incorruptíveis e as nossas almas, por sua vez, a receberam pelo Espírito; por isso, ambos são necessários porque ambos levam à vida de Deus (IRENEU DE LIÃO, 2008, p. 325-326).

Para Ireneu de Lião (2008, p.329), o batismo é, pois, condição necessária para que o crente seja configurado ao sagrado. Para a fé cristã, o batismo é a possibilidade de o crente (re) encontrar-se com o sagrado para que sejam restabelecidas as condições iniciais de sua criação – ser imagem e semelhança de Deus (Gn 1,26). Por outro lado, Cristo, como Filho de Deus, não teve início em determinado momento, ao contrário, existe desde junto ao Pai e Dele nunca se afasta. É por isso que Nele o homem pode reconciliar-se com Deus. O que perdera em Adão, ou seja, a imagem e semelhança de Deus, o homem pode agora recuperar em Jesus Cristo. Por estar vencido e decaído pela desobediência, é impossível ao homem conquistar a salvação. Assim, o Filho, Verbo de Deus, de junto do Pai, encarnou-se, morreu e ressuscitou, operando perfeitamente a economia da salvação do homem.

Foi, portanto, grande a bondade de Deus que permitiu ao homem passar por todas as experiências, conhecer a morte, chegar à ressurreição dos mortos, e, por sua experiência, ver de que mal foi libertado. Assim, poderá agradecer, para sempre, a Deus pelo dom da incorruptibilidade e o amará mais, porque aquele a quem mais foi perdoado mais ama; poderá conhecer que ele é mortal e fraco ao passo que Deus é imortal e poderoso ao ponto de conceder a imortalidade ao mortal e a eternidade ao temporário, como também conhecerá todas as outras obras prodigiosas que Deus realizou nele, e, instruído por elas, pense sobre Deus de modo digno de Deus.[...] como o médico mostra o seu valor com os doentes, assim Deus com os homens.(IRENEU DE LIÃO, 2008, p. 340).

No século IV, em plena luta contra o arianismo<sup>13</sup>, outra grande fonte para a compreensão batismal são as catequeses de São Cirilo de Jerusalém. Elas refletem a

---

<sup>13</sup> Heresia atribuída a Ário (século IV) pela qual se negava a divindade de Cristo. Segundo o arianismo, Jesus Cristo é homem e primeira das criaturas, mas não consubstancial ao Pai, conforme Drobner (2008, p. 244-247).

fé católica professada em Niceia<sup>14</sup> e também no primeiro Concílio de Constantinopla<sup>15</sup>.

Ao todo, são 23 catequeses, sendo as dezoito primeiras dirigidas aos que se preparam para o batismo e cinco aos já batizados. Estas últimas versam sobre os sacramentos recebidos pelos neófitos na vigília pascal e, por se tratar de doutrina que versa sobre a entrada à realidade mistérica (sacramental), são denominadas mistagógicas<sup>16</sup>.

Das (cinco) catequeses mistagógicas de São Cirilo, as duas primeiras referem-se diretamente ao batismo, enquanto as demais se relacionam aos outros sacramentos.

A intenção é trazer à memória o ocorrido na noite batismal e explicar com precisão, ao recém-iluminado, o sentido do batismo, que se inicia a partir da explicação entre a libertação do povo hebreu das forças egípcias e a vitória pascal de Cristo:

Passai agora comigo das coisas antigas às novas, da figura à realidade. Lá Moisés foi enviado por Deus ao Egito; aqui Cristo, do seio do Pai, foi enviado ao mundo. Aquele para tirar o povo oprimido do Egito; Cristo para livrar os que no mundo são acobardados pelo pecado. Lá o sangue do cordeiro afastou o anjo exterminador; aqui o sangue do Cordeiro Imaculado, Jesus Cristo, constitui um refúgio contra os demônios. Aquele tirano perseguiu até o mar este povo antigo; e a ti, o demônio atrevido, impudente e príncipe do mal, te segue até as fontes mesmas da salvação. Aquele afogou-se no mar; este desaparece na água da salvação (SÃO CIRILO DE JERUSALÉM, 2004, p.26-27).

<sup>14</sup> Em 325, ocorreu o Concílio de Niceia, o primeiro Concílio ecumênico da história da Igreja. Dentre suas principais contribuições está, além de reunir a representação da cristandade, a proclamação de que (ao contrário do que proclamara Ário) o Filho “era um em substância com o Pai”, mediante o uso do termo grego *homoousios*. Jesus Cristo é “Deus de Deus, Luz da Luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro, gerado, não criado, consubstancial ao Pai” (DROBNER, 2008, p.248-254).

<sup>15</sup> Este Concílio foi o segundo concílio ecumênico da história da Igreja. Confirmou o credo niceno e acrescentou formulações quanto ao Espírito Santo: “o Senhor, o Doador da vida, que procede do Pai, com o Pai e o Filho é adorado e glorificado”. É a partir desses dois concílios (Niceia I e Constantinopla I) que se formula o Credo Niceno-constantinopolitano. A inserção do *filioque*, isto é, a afirmação de que o Espírito Santo procede não só do Pai, mas do Pai e do Filho, foi acrescentada posteriormente ao Credo Niceno-constantinopolitano, em 589, no Concílio de Toledo. Referente a Drobner (2008, p.302-307).

<sup>16</sup> Conforme MAIA (2012, p.3), o termo ‘mistagógico’ refere-se ao processo de entrada nos mistérios sagrados. Mistério vem do grego *mysterion*. No seu domínio profano significava, originariamente, a deliberação e o plano secreto de guerra do rei. [...] No plano religioso, *mysterion* exprime o plano salvífico de Deus que Ele revela, realizando-o em seus eleitos. A tradução latina do termo *mysterion* é *sacramentum*. Assim se compreende porque a inserção na vida sacramental é mistagógica, ou seja, conduz – aos mistérios de Deus.

Em seguida, expõe sobre a renúncia a Satanás. Na verdade, aquele que se aproximava para receber o batismo dizia quatro fórmulas: “Eu renuncio a ti, satanás”; “E a todas as tuas obras”; “E a toda a tua pompa”; e “E a teu culto” (SÃO CIRILO DE JERUSALÉM, 2004, p.26-27)<sup>17</sup>.

Esta renúncia o cristão o fazia voltado para o Ocidente<sup>18</sup>, e isto significava quebrar as velhas alianças com o pecado que leva à morte espiritual e abrir-se à luz. Eis o grande significado: abandonar e rejeitar o inferno (ocidente, conforme Is 28,15) e abrir-se ao paraíso (oriente, conforme Gn 2,8) de Deus.

Por isso, após a renúncia a satanás, o eleito, rumo ao oriente, professava sua fé com as seguintes palavras: “Creio no Pai e no Filho e no Espírito Santo e no único batismo de penitência” (SÃO CIRILO DE JERUSALÉM, 2004, p.30).

Na segunda Catequese mistagógica sobre o Batismo, São Cirilo de Jerusalém inicia com o tema do despojamento das vestes:

Logo que entrastes, despistes a túnica. E isto era imagem do despojamento do velho homem com suas obras. Despidos, estáveis nus, imitando também nisso a Cristo nu sobre a cruz. Por sua nudez despojou os principados e potestades e no lenho triunfou corajosamente sobre eles. As forças inimigas habitavam em vossos membros. Agora já não vos é permitido trazer aquela velha túnica, digo, [...] o homem velho corrompido pelas concupiscências falazes (SÃO CIRILO DE JERUSALÉM, 2004, p.30).

Em seguida, faz alusão à unção com óleo, símbolo da força e da proteção de Deus na vida do batizado. Cirilo estabelece a passagem da situação de “oliveira bravia” (homem antes do batismo) para a de “oliveira cultivada” (Jesus Cristo), seguindo a mesma ótica da passagem da morte do homem velho para a ressurreição do homem novo.

Depois de despídos, fostes unguidos com óleo exorcizado desde o alto da cabeça até os pés. Assim, vos tornastes participantes da oliveira cultivada, Jesus Cristo. Cortados da oliveira bravia, fostes enxertados na oliveira cultivada e vos tornastes participantes da abundância da verdadeira oliveira. O óleo exorcizado era símbolo, pois, da participação da riqueza de Cristo. Afugenta toda presença das forças adversas. Como a insuflação dos santos e a invocação do nome de Deus, qual chama impetuosa, queimam e expõem os demônios, assim este óleo exorcizado recebe, pela invocação de Deus e

<sup>17</sup> São Cirilo de Jerusalém Nasceu no ano de 315, e foi muito bem formado em Jerusalém. Ordenado sacerdote, poucos anos depois, em 348, já era bispo. Faleceu em 386. Empenhou-se nas catequeses para bem formar o povo de Deus, na verdade e no amor, formando-os também com sua vida. De acordo com Spanneut (2002, p.127).

<sup>18</sup> O Ocidente simboliza o ocaso, as trevas e a escravidão. Nas cerimônias batismais, segundo São Cirilo de Jerusalém (2004, p.26), o eleito renunciava a Satanás voltado para o Ocidente. O mistério do sol, por outro lado, representava o Cristo. Assim, em seguida, ao professar a fé, o cristão rezava voltado para o Oriente (nascer do Sol), símbolo do Cristo, luz do mundo.

pela prece, uma tal força que, queimando, não só apaga os vestígios dos pecados, mas ainda põe em fuga as forças invisíveis do maligno (SÃO CIRILO DE JERUSALÉM, 2004, p.34).

Fortalecido pelo óleo exorcizado e convicto de que Cristo morreu e ressuscitou, o cristão decide fazer igualmente em sua vida: aceitar o batismo é adquirir para si todo o mistério pascal de Jesus Cristo. Para Cirilo, a imersão batismal é o mergulhar em Deus; as águas batismais são para o neófito o sepulcro onde ficam mortos e para sempre depositados seus pecados, e também estas mesmas águas são a mãe que o gera em seu ventre para a nova vida.

Depois disto fostes conduzidos pela mão à santa piscina do divino batismo, como Cristo da cruz ao sepulcro que está à vossa frente. [...] e fostes imersos três vezes na água e em seguida emergistes, significando também com isto, simbolicamente, o sepultamento de três dias de Cristo. E assim como nosso Salvador passou três dias e três noites no coração da terra, do mesmo modo vós, com a primeira imersão, imitastes o primeiro dia de Cristo na terra, e com a imersão, a noite. Como aquele que está na noite nada enxerga e ao contrário o que está no dia tudo enxerga na luz, assim vós na imersão, como na noite, nada enxergastes; mas na emersão, de novo vos encontrastes no dia. E no mesmo momento morrestes e nascestes. Esta água salutar tanto foi vosso sepulcro como vossa mãe. [...]. Um só tempo produziu ambos os efeitos e o vosso nascimento ocorre com vossa morte (SÃO CIRILO DE JERUSALÉM, 2004, p.34).

O último ponto abordado por Cirilo de Jerusalém quanto à simbologia batismal refere-se aos efeitos místicos produzidos pelo batismo. Segundo o catequeta, pelo batismo, o homem participa semelhantemente da morte e ressurreição de Jesus Cristo, misticamente, visto que, de fato, ainda não tenha morrido. Mas o efeito místico produzido é já a morte espiritual do pecado e a vida de ressuscitado. Entretanto, a participação na salvação da humanidade em Cristo não se dá por semelhança, mas realmente. Em Cristo, o homem já é de fato salvo, o que já implica viver como morto para o pecado e ressuscitado para a vida nova de Deus.

Oh! Fato estranho e paradoxal! Não morremos em verdade, não fomos sepultados em verdade, não fomos crucificados e ressuscitados em verdade. A imitação é uma imagem; a salvação, uma verdade. Cristo foi crucificado, sepultado e verdadeiramente ressuscitou. Todas estas coisas nos foram agraciadas a fim de que, participando, por imitação, de seus sofrimentos, em verdade logremos a salvação. Oh! Amor sem medida! Cristo recebeu em suas mãos imaculadas os pregos e padeceu, e a mim, sem sofrimento e sem pena, concede graciosamente por esta participação a salvação. [...] Para que aprendêssemos que tudo o que Cristo tomou sobre si foi por nós e pela nossa salvação, tudo sofrendo em verdade e não em aparência e para que nos tornássemos participantes de seus sofrimentos. [...]. Para nós há a semelhança da morte e dos sofrimentos. Quando se trata da salvação

porém, não é semelhança e sim realidade. (SÃO CIRILO DE JERUSALÉM, 2004, p.34).

### 3.3 O BATISMO NO CONCÍLIO VATICANO II

Os estudos dos Santos Padres ajudam a compreender a evolução do significado batismal nos primórdios da Igreja, registrando significativos relatos de celebração e vivência do batismo.

Nos tempos contemporâneos, precisamente desde a década de 60, o catolicismo tem sido norteado por exigências bem pontuais e o Concílio Ecumênico Vaticano II é a resposta visível do Magistério da Igreja para as suas necessidades pastorais.

O tema batismal é sempre caro ao Magistério. A Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, em seu primeiro capítulo, sobre o Mistério da Igreja, ao apresentá-la como Corpo Místico de Cristo em 1Cor 12,13.27, trata do batismo, primeiramente, como pertença a Igreja e como sinal de unidade (um só corpo):

O Filho de Deus, na natureza humana unida a si, vencendo a morte por sua morte e ressurreição, remiu e transformou o homem numa nova criatura (Gal 6,15; 2 Cor 5,17). Ao comunicar o Seu Espírito, fez de Seus irmãos, chamados de todos os povos, misticamente os componentes de Seu próprio Corpo” (COMPÊNDIO DO VATICANO II, 1987. Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, Capítulo I, n.7).

E, em seguida, remete o batismo à participação na morte e ressurreição de Jesus Cristo:

Nesse corpo difunde-se a vida de Cristo nos crentes que, pelos sacramentos, de modo misterioso e real, são unidos a Cristo morto e glorificado. Pelo batismo configuramo-nos com Cristo: “Com efeito em um só Espírito fomos batizados todos nós para sermos um só corpo” (1Cor 12,13). Esse rito sagrado representa e realiza a união com a morte e ressurreição de Cristo: “Com Ele fomos sepultados pelo batismo para [participarmos] da morte”; mas se “fomos feitos uma coisa com Ele na semelhança de sua morte, sê-lo-emos igualmente na de sua ressurreição” (Rom 6,4-5). Participando realmente do Corpo do Senhor na fração do pão eucarístico, somos elevados à comunhão com Ele e entre nós. “Sendo um só o pão, todos os que participam deste pão único formamos um só corpo” (1Cor 10,17). Assim tornamo-nos todos membros desse Corpo (1Cor 12,27), “cada um, membros uns dos outros (Rom 12,5)

(COMPÊNDIO DO VATICANO II, 1987. Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, Capítulo I, n.13).

Volvendo o olhar para os decretos presentes no documento conciliar, de modo específico o Decreto *Ad Gentes*, ao referir-se aos que receberam a fé em Cristo, justifica a importância da iniciação à vida cristã através dos sacramentos (Batismo, Crisma e Eucaristia), e entende que o “catecumenato não é mera exposição de dogmas e preceitos, mas uma educação de toda a vida cristã, com o fim de unir os discípulos com Cristo seu Mestre”. (COMPÊNDIO DO VATICANO II, 1987, Decreto *Ad Gentes*, n.14). De acordo com mesmo número do decreto, os catecúmenos, pelos sacramentos da iniciação cristã, estão, misticamente, “[...] mortos com Cristo, sepultados e corressuscitados com Ele, recebem o espírito da adoção de filhos de Deus e com todo o Povo de Deus celebram o memorial da morte e da ressurreição do Senhor” (COMPÊNDIO DO VATICANO II, 1987, Decreto *Ad Gentes*, n.14).

À luz do Concílio, no decreto *Unitatis Redintegratio*<sup>19</sup>, que trata do Ecumenismo, consta que “pelo Sacramento do Batismo, sempre que for retamente conferido segundo a instituição do Senhor e recebido com a devida disposição de alma, o homem é verdadeiramente incorporado a Cristo crucificado e glorificado, e regenerado para o consórcio da vida divina” (COMPÊNDIO DO VATICANO II, 1987, Decreto *Unitatis redintegratio*, n.22). Sob esta perspectiva, o batismo é analisado como, primeiramente, uma iniciativa do sagrado, a qual é associada a predisposição humana.

### 3.4 O BATISMO COMO PARTICIPAÇÃO NA MORTE E RESSURREIÇÃO DE CRISTO – ANÁLISE EXEGÉTICA DE RM 6, 1-11

Como foi descrito no item 3.1.2, há muitas acepções para a simbologia da água batismal. Assim como no Antigo Testamento, a travessia pelo Mar Vermelho possui uma conotação de passagem da escravidão para a liberdade, da situação de

---

<sup>19</sup> Este decreto apresenta quatro pontos como fundamento e encorajamento do diálogo ecumênico: a confissão de Cristo como Filho de Deus; o estudo da Sagrada Escritura; a vida sacramental; e a vida com Cristo. Conforme Compêndio do Vaticano II, 1987, Decreto *Unitatis redintegratio*, n.20-24.

morte para a vida, também no batismo, sob a ótica cristã, temos impressa uma simbologia da passagem: da morte para a ressurreição.

O texto de Paulo aos Romanos 6, 1-11 é chave de leitura para a compreensão dessa simbologia batismal, isto é, que entende o batismo como participação mística do crente na realidade da morte e ressurreição de Jesus Cristo. Poderíamos assim dizer que para o homem não religioso, o batizar na água é um ato de jogar água ou mergulhar na água, talvez no máximo, o cumprimento formal de um rito. Para o crente (o homem religioso), o batizar na água significa uma inserção na vida divina; para o dado da fé, trata-se de uma morte (aniquilamento) do homem velho e o nascimento de um homem novo. Não se trata de uma morte física, daí dizermos que no batismo a participação no mistério de Cristo (morte e ressurreição) é uma participação mística.

#### 3.4.1 Contexto da Carta aos Romanos

Paulo já havia anunciado o evangelho em metrópoles importantes, tais como Antioquia, Éfeso, Tessalônica e Corinto, quando lhe ocorrera o anseio compreensível de conhecer a mais exímia de todas as cidades – Roma (At 19,21; Rm 1,9-15).

Segundo Kümmel (1982, p.403), a Carta aos Romanos foi redigida em Corinto, por volta dos anos 55/56<sup>20</sup>. Remete-se ao tempo (três meses) em que Paulo permanecera nessa cidade, prestes a partir para Jerusalém<sup>21</sup>, donde esperava dirigir-se a Roma. Bornkamm (1981, p.101) aponta que, já em seu início, a carta transmite aos endereçados a intenção do autor em estar naquela comunidade que, embora não fundada por ele<sup>22</sup>, era-lhe tida com apreço em suas orações.

---

<sup>20</sup> A introdução às cartas paulinas da Bíblia de Jerusalém (1973, p.2111) apresenta como data de redação o inverno de 57 a 58.

<sup>21</sup> Conforme Bornkamm (1981, p.104), depois de concluir sua missão na parte oriental do império, Paulo deveria subir a Jerusalém para entregar a coleta, que fora empreendida não apenas para obviar necessidades econômicas e sociais. Ela significava, também, uma expressão da solidariedade entre gentios e judeus e demonstração da legitimidade da pregação paulina do evangelho livre da Lei.

<sup>22</sup> Para Kümmel (1982, p.400), o cristianismo em Roma já tinha uma história quando Paulo escreveu sua Epístola aos Romanos. Sua origem está vinculada não a um apóstolo ou grupo de missionários, mas, antes, às correntes de comércio mundial de então, mediante a instrumentalidade da grande diáspora judaica em Roma.

Ele desejava estar em contato com os romanos e apresentar-se não como missionário, mas, antes, como o ministro de Cristo Jesus para os gentios (Rm 15,16a).

A comunidade romana, cujo conhecimento prévio Paulo o recebera por meio de informações e testemunhos de algumas pessoas como Áquila (conforme At 18,2), era formada por cristãos oriundos tanto do paganismo quanto do judaísmo<sup>23</sup>, com o perigo sempre iminente do desentendimento entre esses dois grupos. A fim de preparar sua chegada, ele considerou útil enviar uma carta que exporia sua solução do problema judaísmo-cristianismo<sup>24</sup>. De acordo com Rm 16,1, possivelmente, Paulo tenha enviado a carta aos romanos por meio da diaconisa Febe.

### 3.4.2 Autoria

O texto de Paulo, conforme Patte (1987, p.341), é, de fato, uma carta que visa, antes de tudo, à situação na igreja de Roma. Porque teve pouco contato com esta igreja, precisara longamente o nível comprobatório do seu discurso, de modo que suas exortações fossem aceitas como válidas pelos cristãos judeus e gentios, ainda que se destinassem primariamente a estes últimos.

Contudo, ainda que o texto aos Romanos seja fruto de uma necessidade concreta, que, uma vez atendida, iria favorecer sua obra missionária, não deixa de constituir a confissão teológica de Paulo. Daí ser a carta caracterizada, também, como o “testamento de Paulo” (KÜMMEL, 1982, p. 406).

---

<sup>23</sup> De acordo com Kümmel (1982, p.402), a comunidade romana não é exclusivamente cristã-gentia. Ainda que a minoria judeu-cristã tenha sido dizimada depois do edito contra os judeus, sob o governo de Cláudio, no ano 49, os cristãos judeus podem ter voltado depois de 54, quando Nero passa a ser o imperador. Também é preciso considerar que as repetidas alusões aos judeus e gentios que têm a mesma responsabilidade diante de Deus (1,16; 2,9ss.25ss; 3,29; 10,12), e a ampla discussão sobre as causas da descrença e da infidelidade da maioria de Israel, inclusive o anúncio do ininterrupto objetivo redentor de Deus para Israel (9-11), seriam igualmente incompreensíveis se não houvesse cristãos judeus na igreja de Roma.

<sup>24</sup> A preocupação principal de Paulo era pelos laços de unidade entre a Igreja gentia, já estabelecida e em crescimento, e a Igreja de Jerusalém, onde o evento de Cristo, o ponto da virada da história, tinha-se originado, conforme Bornkamn (1981, p.105).

Em seus escritos, o autor deixa entrever, indiscutivelmente, uma de suas principais qualidades, a de exímio homem do discurso. Ao lidar com a argumentação, utiliza uma forma clássica em uso na sua época: trata-se da *diatribe*:

Método ou modo de ensino e exortação usado nas escolas de filosofia da Antiguidade, a diatribe era uma faceta do método socrático na qual o mestre, com diálogos, perguntas e respostas, levava o aluno do erro à verdade por meio da censura (de pensamentos e comportamentos incorretos) e da exortação (persuasão a determinada filosofia) (WATSON, 2008, p. 404).

Conforme Cothenet (1984, p.31), a diatribe caracteriza-se pela introdução de adversários ou interlocutores imaginários, pelas objeções hipotéticas e falsas conclusões. No caso paulino, sobretudo em Romanos, os interlocutores não são grupos específicos, mas vozes retóricas que formulam possíveis objeções ao seu evangelho ou o interpretam erroneamente. Um exemplo, em (Rm 6,1-2): Que diremos então? Que devemos permanecer no pecado a fim de que a graça atinja a sua plenitude? De modo algum! O versículo 1º apresenta um interlocutor adversário à concepção paulina de justificação (assunto que será tratado adiante); enquanto o segundo versículo contém a rejeição “De modo algum”! As objeções dos interlocutores são apenas instrumentos didáticos. Entretanto, ensinar por meio da diatribe não exclui a abordagem de uma situação concreta.

### 3.4.3 Conteúdo

No tocante ao conteúdo, Drane (1982, p.92) apresenta a divisão da carta em três partes, a saber: 1ª) 1,16-8,39: tema da justificação<sup>25</sup>; 2ª) 9-11: problema da rejeição e da salvação final de Israel; 3ª) 12-16: conselhos e advertências. Pode-se dizer de um tratado exaustivo em que muitas ideias contidas em Gálatas são retomadas, mas sem a urgência e o nervosismo que caracterizaram aquela carta. Em

<sup>25</sup> Conforme Drane (1982, p.92), a primeira parte da carta aos romanos é uma longa argumentação teológica que parte de um texto do profeta Habacuc: “O justo viverá da fé” (Hab 2,4). Todos os homens, judeus e gentios, estão sob o domínio do pecado. A não ser por intermédio de Cristo, não há como escapar à condenação divina do pecado. Existe, no entanto, para os homens a possibilidade de receber a ‘justificação de Deus’, e esta só se pode obter pela fé em Cristo e não pelas boas obras.

Romanos, destacam-se a calma e a reflexão de alguém que durante muitos anos meditou sobre o assunto e, então, põe-se a ditar o memorando que representa o conteúdo de sua vida.

Um dos pontos de partida para a compreensão da leitura da carta aos Romanos pode ser a oposição do Cristo Justiça de Deus à justiça que os homens pretenderiam merecer por seus próprios esforços, com sua orgulhosa confiança na Lei. Este recorrente tema paulino está expresso na introdução às Epístolas de São Paulo da Bíblia de Jerusalém:

A Lei de Moisés, em si boa e santa (Rm 7,12), fez o homem conhecer a vontade de Deus, mas sem lhe dar a força interior de cumpri-la; assim, o que ela conseguiu foi apenas fazê-lo tomar consciência de seu pecado e da necessidade que tem do socorro de Deus (Gl 3,19-22; Rm 3,20; 7, 7-13). Ora, este socorro inteiramente gratuito, prometido outrora a Abraão antes do dom da Lei (Gl 3,16-18; Rm 4), acaba de ser concedido em Jesus Cristo: sua morte e ressurreição operaram a destruição da antiga humanidade, viciada pelo pecado de Adão, e a recriação de uma humanidade nova, da qual ele é o protótipo (Rm 5,12-21). [...] O cristão está salvo em esperança (Rm 5,1-11; 8,24); mas [...] frisa-se a realidade da salvação já começada: já possuímos a título de primícias o Espírito prometido (Rm 8,23); desde agora o cristão vive em Cristo (Rm 6,11) e Cristo vive nele (Gl 2, 20) (A BÍBLIA DE JERUSALÉM, p. 2111-2112).

São, pois, chaves de leitura bíblica em Romanos: o passado pecador de toda a humanidade (1,18-3,20) e a luta interior em cada homem (7,14-25); a gratuidade da salvação (3,24ss); a eficácia da morte e da ressurreição de Cristo (4,24s; 5,6-11), participadas mediante a fé e o batismo (6,3-11); o chamado de todos os homens para se tornarem filhos de Deus (8,14-17); e o amor sábio do Deus justo e fiel, que dirige todo o desígnio de salvação (3,21-26; 8,31-39).

#### 3.4.4 Rm 6,1-11: Texto e Análise estrutural

Após essa contextualização, é possível situar o texto de Rm 6,1-11. Pertence ao bloco dos capítulos de 1 a 11, cujo conteúdo não é tanto novidade, mas

rememoração, sobretudo para os cristãos gentios, maioria da comunidade romana. Trata-se, pois, de uma recordação daquilo que já creem.<sup>26</sup>

A fim de que se possa bem desenvolver o estudo proposto, segue o texto de Rm 6,1-11.

1. Que diremos, então? Que devemos permanecer no pecado a fim de que a graça atinja sua plenitude? 2. De modo algum! Nós, que morremos para o pecado, como haveríamos de viver ainda nele? 3. Ou não sabeis que todos os que fomos batizados em Cristo Jesus, é na sua morte que fomos batizados? 4. Portanto pelo batismo nós fomos sepultados com ele na morte para que, como Cristo foi ressuscitado dentre os mortos pela glória do Pai, assim também nós vivamos vida nova. 5. Porque se nos tornamos uma coisa só com ele por uma morte semelhante à sua, seremos uma coisa só com ele também por uma ressurreição semelhante à sua, 6. Sabendo que nosso velho homem foi crucificado com ele para que fosse destruído este corpo de pecado, e assim não sirvamos mais ao pecado. 7. Com efeito, quem morreu, ficou livre do pecado. 8. Mas se morremos com Cristo, temos fé que também viveremos com ele, 9. Sabendo que Cristo, uma vez ressuscitado dentre os mortos, já não morre, a morte não tem mais domínio sobre ele. 10. Porque, morrendo, ele morreu para o pecado uma vez por todas; vivendo, ele vive para Deus. 11. Assim também vós considerai-vos mortos para o pecado e vivos para Deus em Cristo Jesus (Rm 6,1-11).

Ao se analisar a estrutura literária e exegética do texto paulino, podem-se fazer algumas constatações importantes quanto à forma e significado textuais.

Quanto aos tempos verbais, percebe-se a predominância do pretérito (12 vezes), o que justifica a temática da paixão, morte e ressurreição como evento plenamente já ocorrido em Cristo e na vida do cristão (por meio do batismo). Para reforçar a ideia de que essa participação do cristão na vida do Cristo dá-se em todos os tempos, utiliza-se o tempo verbal presente, sobretudo no modo infinitivo (7 vezes), para expressar uma verdade geral. E, ainda, para remeter a uma dimensão escatológica, fala-se no futuro (3 vezes). O versículo 8º resume bem essa estratégia verbal – Mas se “morremos” (tempo pretérito) com Cristo, “temos” (tempo presente) fé que também “viveremos” (tempo futuro) com ele.

Em relação ao uso de pronomes pessoais, verifica-se a excessiva predileção pela 1ª pessoa do plural - ‘nós’ (explicitamente ou presente nas desinências verbais) –

<sup>26</sup> Segundo Patte (1987, p.342), o clima da comunidade romana é de rivalidade entre os cristãos gentios (que se denominam ‘fortes’) e os cristãos judeus (os chamados ‘fracos’). Para os ‘fortes’, nada é impuro “fracos na fé”, mas têm fé e é importante não fazê-los tropeçar por causa de coisas sem em si (14,14), sentem-se livres para comer carne, beber vinho e pensam que todos os dias são iguais; enquanto os ‘fracos’ são rigoristas, não comem carne, não bebem vinho, observam dias especiais (certas práticas). Para Paulo, os cristãos judeus, que têm tanta falta de liberdade, podem, de fato, ser considerados importância. A perspectiva paulina é a de que, em vista do bem comum, os fortes devem tornar-se servos dos fracos, assim como Cristo se tornou servo dos judeus (Rm15,8).

17 (dezesete) vezes, o que sustenta a hipótese de que Paulo não está expondo verdades alheias a sua vida; ao contrário, faz questão de incluir-se quando se dirige aos romanos. A estes, quando lhes fala diretamente, chama-os por ‘vós’ (2ª pessoa do plural) – (4 vezes), considerando as desinências verbais. É notável, também, o uso da 3ª pessoa do singular – ‘ele’ – para referenciar ao Cristo, em quem o cristão é batizado e com quem morre e ressuscita para uma nova vida.

Outro dado considerável para o Método Retórico-Bíblico é a repetição semântica. Vocábulos associados a ‘morte’, ‘morrer’ e suas variações aparecem (13 vezes); os ligados a ‘viver’, (6 vezes); a palavra ‘pecado’, (7 vezes); Cristo, (5 vezes); batismo e ‘batizados’, (3 vezes)<sup>27</sup>; ‘ressuscitado dentre os mortos’, (2 vezes). Assim, se forem consideradas as expressões que mais se repetem e associá-las a que consta uma única vez (no caso, o termo ‘batismo’), é possível presumir a temática central, isto é, o batismo cristão como participação na morte e ressurreição (vida nova) de Cristo.

Ainda para corroborar e garantir autenticidade à questão temática, pode ser considerada outra técnica: uso de palavras antagônicas e também a sinonímia. Opõem-se, claramente, no texto: morrer e viver (v.2, 8, 10); morte e vida (v.4, 5); morto e vivo (v.9, 11); pecado e graça (v. 1, 11); ‘servir a’ e ‘livre de’ (v. 6 e 7). Por outro lado, existem, também, palavras e expressões que se relacionam e são retomadas (no mesmo ou entre os versículos) por serem sinônimas (na forma ou no significado): ‘permanecer no pecado’ e ‘viver ainda nele’ (v.1 e 2); ‘fomos batizados’ e ‘fomos sepultados’ (v. 3 e 4)<sup>28</sup>; ‘ressuscitar’ e ‘viver vida nova’(v. 4, 8 e 9); ‘crucificar’ e ‘destruir’ (v. 6); ‘velho homem’ e ‘corpo de pecado’ (v. 6); ‘morrer’ e ‘ficar livre do pecado’ (v.7).

Quanto ao uso de preposições, destacam-se, neste texto, duas principais: ‘em’ (remetendo-se ao batismo – ‘batizados em Cristo Jesus’) e ‘com’ (relacionada à

<sup>27</sup> O termo ‘batismo’ aparece uma única vez a (v.4) merecendo a mesma consideração da expressão ‘fomos batizados’, que aparece duas vezes (v.3). O. Em ambos os casos, pela unicidade e pela reincidência, são responsáveis por apresentar a temática abordada.

<sup>28</sup> Importante destacar a construção lógica que garante o significado e a sinonímia entre ‘fomos batizados’ e ‘fomos sepultados’. A: (v.3) fomos batizados em Cristo Jesus, é na sua morte que fomos batizados; B: (V.4). Pelo batismo nós fomos sepultados com ele (Cristo Jesus) na morte. Em A, por repetição da expressão ‘fomos batizados’ (no começo e no fim do versículo), associa-se ‘em Cristo Jesus’ a ‘na sua morte’. Ou seja, o cristão é batizado na morte de Cristo – ao ser batizado, o cristão morre com Cristo. Em B, tem-se que: no batismo (ser batizado), o cristão é sepultado com Cristo. Quando compara entre A e B (v.4) e ao se associarem as ideias por equivalência, é possível dizer que: ser sepultado com Cristo (B) implica morrer com Cristo (A); quem morreu em Cristo (A), é porque foi batizado (A e B); portanto, ‘ser sepultado’ com Cristo é ‘ser batizado’ em Cristo.

participação na redenção de Cristo: ‘crucificados com Cristo’; ‘sepultados com ele’; ‘morremos com Cristo’; viveremos com ele’). São locuções que possuem detalhes relevantes em sua significação.

Primeiramente, a preposição ‘em’. Como dito, sua relevância associa-se à questão do batismo. De acordo com Oñatibia (2007, p.53), tanto no livro dos Atos dos Apóstolos como nas cartas paulinas, o batismo cristão apresenta-se tipificado pela forma “em nome do Senhor Jesus”. É bastante discutida a origem dessa locução, visto que a frase ‘em nome de’ existe nas línguas grega, hebraica e aramaica. Hoje, a hipótese mais aceita é a que vincula a sentença às raízes hebraicas.

A expressão “Em nome de” é encontrada em diversos textos, com leves variantes, e sob duas formas distintas<sup>29</sup>.

A primeira forma – “Eis to onoma” – é a variante mais bem documentada e, provavelmente, a mais antiga. É a que consta de (At 8,16) (“Pois não tinha caído ainda sobre nenhum deles, mas somente haviam sido batizados “em nome” do Senhor Jesus”) e (At 19,5) (“Tendo ouvido isto, receberam o batismo “em nome” do Senhor Jesus”). Existem expressões resumidas (sem menção a ‘*onoma*’), mas que pertencem ao mesmo campo semântico de *Eis to onoma*. São encontradas em (1 Cor 10,2) (*eis ton Moysen*), em (Rm 6,3) (*eis Christon lesoun*) e em (Gl 3,27) (*eis Christon*).

A segunda forma desdobra-se em duas expressões: a) “*en to onomati*” – encontrada em (At 10,48 e 1 Cor 6,11); b) “*epi to onomati*” – expressa em (At 2,38)

Ainda que se possa estabelecer uma equivalência de tradução e decodificação para as três expressões (*eis to onoma*, *en to onomati* e *epi to onomati* levam à fórmula batismal “em nome” de isto é, em todas as suas formas, afirma-se a relação que o batismo cristão tem com a pessoa de Cristo), o sentido que se quer transmitir diverge de uma para outra forma.

A preposição *eis*, presente em ‘*eis to onoma*’

Sugere movimento em direção a um ponto; no presente caso parece propor acima de tudo que pelo batismo a pessoa é transferida a Cristo, entregue como propriedade ao Senhor, feita pertença do Kyrios; fica submetida à autoridade de Cristo e, ao mesmo tempo, posta sob sua proteção. Todavia, dada a união indivisível existente entre a pessoa de Jesus Cristo e o acontecimento salvífico realizado por Deus nele e por ele, a locução com *eis*

<sup>29</sup> Ainda que se admita preferencialmente a origem hebraica das locuções, neste trabalho são tomadas as formas gregas, em uso na ocasião da escrita do texto paulino.

sugeriria também que o batizado é introduzido neste acontecimento e associado a ele (OÑATIBIA, 2007, p.54.)

É sob esta forma (*eis to onoma*) e nesta perspectiva de passagem, de transição de um estado para outro que se situa o texto de Rm 6, 1-11 sobre o batismo.

Segundo Fitzmyer (1970, p.120), desligado da condição original, das inclinações naturais e de um passado étnico, o fiel é solenemente introduzido “em Cristo” pela fé e pelo batismo. Nesse sentido, as águas (do batismo) assumem importante função simbólica como canal por onde se dá a passagem do humano para o divino, do antigo para o novo, da morte para a vida. O crente, por meio das águas, é transportado à realidade sagrada e, então, pela categoria da fé, passa a participar do mesmo mistério que se dá com o sagrado, no caso da fé cristã, estamos falando da morte e ressurreição.

Por outro lado, de acordo com Oñatibia (2007, p.54), as preposições *en* e *epi*, presentes nas formas *en to onomati* e *epi to onomati*, trazem uma outra chave de leitura (que não será aqui utilizada): batizar em nome de Jesus Cristo’ é o mesmo que dizer batismo que se realiza com a autoridade e o poder que emanam de Cristo.

Com relação à preposição ‘com’ - do grego, *syn*, o texto de Rm 6,1-1, estabelece dupla relação com Cristo, de acordo com Fitzmyer (1970, p.120-123): 1ª) Identificação do cristão com os atos eminentemente redentores da vida histórica e ressuscitada de Cristo (soteriologia) – (*systarousthai* - ser crucificado com), (*synapothnêskein* - morrer com), (*synthaptesthai* - ser sepultado com), (*synegeirein* - ressuscitar com). Jamais se diz que o cristão nasce com Cristo, que é batizado com Cristo nem tentado com Cristo – fatos estes da vida de Cristo que não eram significativos para a soteriologia de Paulo; 2ª) Associação do cristão com Cristo na glória escatológica, pois seu destino é estar com Cristo (“viveremos com ele” – v.8): identificado com Cristo no início, o cristão está destinado a associar-se com ele no fim.

Após essa tentativa de análise literária e exegética de Rm 6,1-11, alguns conceitos e palavras-chaves tornam-se mais evidentes e norteadores da leitura paulina, sobretudo os relacionados ao batismo (cristão) e à morte e ressurreição (de Cristo), o que culmina na temática aqui abordada: o batismo cristão como comunhão na morte e ressurreição de Jesus Cristo.

### 3.4.5 Concepção de Batismo Cristão em Rm 6,1-11

Por meio da diatribe, o texto paulino de Rm 6,1-11 apresenta, já no primeiro versículo, o seguinte questionamento: Que diremos, então? Que devemos permanecer no pecado a fim de que a graça atinja sua plenitude? Trata-se de uma possível objeção à doutrina da justificação<sup>30</sup> pela fé. Este tópico Paulo já o defendera no capítulo 5º de Romanos: “Tendo sido, pois, justificados pela fé, estamos em paz com Deus por nosso Senhor Jesus Cristo, por quem tivemos acesso, pela fé, a esta graça, na qual estamos firmes e nos gloriamos na esperança da glória de Deus” (Rm 5,1-2).

Paulo nega às obras da Lei o poder de justificação; ao contrário, insiste que esta vem (de Deus) pela fé. O termo ‘justificação’ remonta ao campo judicial. O juiz justifica alguém quando o pronuncia, baseando-se em prova segura, inocente de qualquer crime que se lhe imputava, e lhe restaura, assim, os direitos de cidadão. Há uma série de termos religiosos e éticos herdados do judaísmo que contêm uma visão legalista. Assim, o pecado, na visão de Dodd (1978, p.113-116), é tido como um ‘débito’; o perdão, uma ‘remissão’ da penalidade legal; e, então, ‘justificação’ significa a absolvição de uma pessoa acusada. Aplicando esses conceitos ao texto paulino: o ser humano, pela fé em Jesus Cristo, é justificado por Deus.

Em que consiste esta fé? Para Fitzmyer (1970, p.115), primeiramente, não se pode perder de vista que a fé do cristão é dom de Deus e tão gratuito como o processo todo da salvação; também, é a experiência pela qual o ser humano se apossa dos efeitos da vinda de Cristo.

O início desta experiência é a audição da palavra (*akoe*) sobre Cristo e o fim é a entrega pessoal (*hypakoe*), ou seja, a obediência e submissão do homem todo a Cristo e à sua revelação. Não é somente uma aceitação intelectual de alguma proposição, mas é um compromisso vital e pessoal que leva o homem todo a Cristo nas relações com Deus, com os outros homens e com o próprio mundo. É uma tomada de consciência da diferença que Cristo e seu plano salvífico como *Kyrios* introduzem na história do homem.

<sup>30</sup> Justificação é a situação do homem num estado de justiça diante de Deus, mediante a associação do mesmo com a atividade salvadora de Jesus Cristo – pela incorporação em Cristo e na Igreja, pela fé e pelo batismo. O efeito é o cristão tornar-se *dikaïos* (justo) – *katastathesonti* (Rm 5,19). Paulo reconhece que, como cristão, não tem uma justiça própria, baseada na Lei, mas que adquiriu pela fé em Cristo, uma justiça de Deus (FITZMYER, 1970, p.96).

(FITZMYER, 1970, p.115).

Assim, se a fé é tida como dom de Deus e um compromisso vital e pessoal que leva o homem todo a Cristo, é falaciosa, e por isso combatida por Paulo, a ideia de que a certeza da justificação pela fé levaria ou estimularia à permanência no pecado.

Se assim o fosse, a partir de Fitzmyer (1970, p.115), estar-se-ia admitindo que o homem só tende a fazer o bem (e a viver nele) mediante uma Lei que o cerceia ou, também, que a condição de fiel desobrigasse qualquer responsabilidade e/ou adesão por parte do ser humano. Mais ainda, como se o homem estabelecesse com o divino uma relação de interesse e retribuição e, a todo tempo, dissesse a si mesmo: se a salvação já está alcançada pela fé, de nada valem os esforços e o cumprimento da Lei; posso permanecer de qualquer jeito, inclusive no pecado. Eis, aqui, o falso argumento, que Paulo vai confrontar através da recordação do batismo<sup>31</sup> e suas implicações.

Que diremos, então? Que devemos permanecer no pecado a fim de que a graça atinja sua plenitude? De modo algum! Nós, que morremos para o pecado, como haveríamos de viver ainda nele? Ou não sabeis que todos os que fomos batizados em Cristo Jesus, é na sua morte que fomos batizados? (Rm 6, 1-3).

O cristão está justificado pela fé e isso não favorece nem abre brechas à permanência na vida antiga (de pecado); pelo contrário, na linguagem paulina, viver no pecado é algo inconciliável e inimaginável, visto que se morreu para o pecado. Eis o que Paulo, em (Rm 6,1-11), entende por batismo.

Na perspectiva paulina de batismo, duas considerações são importantes:

Primeira, baseando-se em Beasley-Murray (2008, p.153-154): Paulo nunca se refere ao batismo como rito puramente externo, seja como 'mero símbolo' para confessar a fé em Cristo, ou como rito que executa o que simboliza; ou seja, a natureza do batismo é manifesta. Nenhuma realidade espiritual acontece pelo simples desempenho de ações simbólicas apropriadas, mas depende dos atos definitivos de

---

<sup>31</sup> O batismo não se opõe à fé, mas a acompanha e a exprime no plano sensível pelo simbolismo eficaz de seu rito. Ver: Gl 3,26s: "vós todos sois filhos de Deus pela fé em Cristo Jesus, pois todos vós, que fostes batizados em Cristo, vos vestistes de Cristo"; Ef 4,5; Hb 10,22; At 8,12s.37; At 16,31-33; At 18,8; At 19,2-5 (A BÍBLIA DE JERUSALÉM, p.2192).

Deus em Cristo (segundo o evangelho) e da ação de Deus nos fieis à medida que respondem ao chamado de Deus no evangelho.

Segunda, conforme Fitzmyer (1970, p.119) outra marca característica é que não se encontra em Paulo citação de fórmula batismal, mas apenas uma afirmação teológica referente à Trindade que parece pertencer à Igreja primitiva e talvez relacionada com o batismo: Fostes lavados, fostes santificados, fostes justificados, em nome do Senhor Jesus Cristo e pelo Espírito do nosso Deus (1 Cor 6,11) [...] Só indiretamente é que Paulo emprega a fórmula batismal 'em nome do' (*eis to onoma tou...*) Ainda que expresse sentido de propriedade e sugira que o batizado se torne propriedade de Cristo, Paulo prefere falar do batizado em Cristo (Rm 6,3) como que sacramentalmente mergulhado no mesmo Cristo.

Toda essa explanação sobre o batismo só tem razão de ser para a teologia paulina em (Rm 6,1-11), se associada àquilo que na verdade ele significa: a morte para o pecado e a ressurreição para a vida nova em Cristo. A Igreja primitiva conservava uma passagem de Cristo na qual comparava sua própria morte com o batismo: "Com o batismo com que eu for batizado, sereis batizados" (Lc 12,50). Em outras palavras: não há como falar do batismo sem pressupor todo o mistério pascal, isto é, desde a encarnação até a paixão, morte, ressurreição, ascensão e glorificação do Cristo.

A morte de Cristo é o centro da teologia paulina. A análise retórico-bíblica de Rm 6,1-11 corrobora essa afirmação, uma vez que o termo morte (e seus derivados) é o mais frequente e, portanto, chave de leitura obrigatória para adentrar no contexto dos escritos paulinos, especialmente da Carta aos Romanos. Green (2008, p.852) reporta a uma abundância de imagens para expressar o significado da morte, para revelar os recursos abundantes que ele (Paulo) tem disponíveis nas Escrituras de Israel e na fé comum da Igreja primitiva, e para relacionar mais diretamente a mensagem da cruz com os leitores em seus ambientes e suas circunstâncias diferentes.

Paulo, em seguimento à tradição judaica, atribui a morte a uma herança, ao pecado de Adão (1Cor 15,21-22: todos morrem em Adão). A relação entre a morte e Adão é explicada em (Rm 5,12): Como por um só homem entrou o pecado no mundo e pelo pecado a morte, assim também a morte passou a todos os homens, porque todos pecaram. Aqui se atribui a Adão não somente a morte total, a qual afeta todos os homens, mas o pecado, o qual também afeta todos os homens,

independentemente de transgressões pessoais. Por outro lado, (v.13 e 19) pela obediência de um só todos serão constituídos justos, conforme Fitzmyer (1970, p.100-101).

Se em Adão o advento da morte é o efeito vinculado ao pecado (recusa a Deus), em Cristo, Novo Adão (1 Cor 15,45.) ela (a morte) não é mais consequência, mas causa e pré-requisito para a redenção e vida nova da humanidade. Ao passo que em Adão o homem morre devido ao pecado, em Jesus Cristo morre-se (Ele e todos, no batismo) para não mais pecar.

A ênfase paulina consiste, pois, no sofrimento voluntário de Cristo e a morte pelos homens. Sua doutrina prende-se ao querigma da Igreja primitiva “Cristo morreu por nossos pecados” (1Cor 15,3). Por vezes, Paulo refere-se à morte de Cristo como um sacrifício ao qual se submeteu pelos homens ou por seus pecados, em 1 Cor 5,7, Cristo é tido como o cordeiro pascal.

Deve-se entender, de acordo com Dahtler (1999, p.19-23), que o Cristo, ao ser sacrificado, é representante eficiente e não substituto da humanidade. Em Rm 6,4, o autor escreve: “pelo batismo nós fomos sepultados com ele na morte”. Não se diz ‘sepultado como ele’, mas ‘com ele’. A alusão ao ritual do sacrifício no Antigo Testamento auxilia nessa compreensão: quando o pecador colocava as mãos na cabeça do animal, identificava-se com o mesmo e indicava que, a partir daquele instante, ele o representava em seu pecado (na qualidade de pecador). Em consequência, o pecado do pecador era identificado com o animal e este (que representava o pecador) perdia a vida como castigo.

Está expresso em 2Cor 5,2: “Aquele que não conhecera o pecado, Deus o fez pecado por causa de nós, afim de que, por ele, nos tornemos justiça de Deus”. Assim, em sua morte, Cristo (que, não tendo pecado, tornou-se pecado por causa da humanidade) representa todos os homens. Então, o que é verdade para Ele torna-se verdade para todo o gênero humano.

Não é um substituto (em que um substitui o outro e este se ausenta da participação), mas um representante (em que, ao representar, o seu fazer é, também, o fazer de todos. Em seu fazer – representar - todos fazem). Em outras palavras: quando Cristo morre, morre com ele, também, toda a humanidade, conforme Green (2008, p.860).

Se, por um lado, Paulo faz referência à morte do Cristo como sacrifício, insiste, por outro, quanto à relação da morte (e ressurreição) com a salvação dos

homens, ou seja, seu valor soteriológico. Consta de Rm 4,25 “o qual foi entregue pelas nossas faltas e ressuscitado para a nossa justificação”. Fitzmyer (1970, p.75-76) ressalta que a teologia paulina não separa a morte de Cristo da sua ressurreição nem entende a ressurreição como simples consequência de sua paixão e morte; ao invés, tanto quanto aquelas, contribui, numa forma de causa soteriológica, para a redenção objetiva do homem.

Na morte e ressurreição de Cristo estão claramente expressos os destinatários (morreu por todos, definitivamente, uma vez por todas) e a noção de finalidade (para que, como Cristo foi ressuscitado dentre os mortos pela glória do Pai, assim também nós vivamos vida nova). Os vivos (v.11) são os que, tendo consciência de que Cristo morreu como seu representante (e não substituto), confiam nele; confessam sua fé no batismo e passam a participar da vida de ressurreição do Senhor ressuscitado.

Trata-se do fim da vida sem Deus e o início da vida com Deus:

Nele fostes circuncidados, por uma circuncisão não feita por mão de homem, mas pelo desvestimento da vossa natureza carnal: essa é a circuncisão de Cristo. Fostes sepultados com ele no batismo, também com ele ressuscitastes, pela fé no poder de Deus, que o ressuscitou dos mortos (Colossenses, 2, 11-12).

Nota-se um paralelo ao texto de Rm 6,4. Na passagem aos colossenses, é possível estabelecer a sinonímia entre ‘fostes circuncidados’ e ‘fostes sepultados com ele no batismo’, apresentados nos inícios de cada versículo.<sup>32</sup>

Identificado com Cristo na morte, o cristão morre para a Lei e para o pecado. Identificado com Cristo ressuscitado, o cristão participa de uma vida nova, da mesma vitalidade do Cristo ressuscitado e de seu Espírito. [...] o cristão morre no batismo e surge um homem novo. Torna-se uma nova criatura (Gl 6,15). É o começo da existência ‘nos céus’ com Cristo (FITZMYER, p.118).

Já se disse que o batismo em nome de Jesus incorpora (no sentido de movimento, ‘de levar a’) os fiéis a Cristo. Assim, na ótica de Beasley-Murray (2008,

---

<sup>32</sup> Conforme nota da Bíblia de Jerusalém (1973, p.2128), o cristão, tendo pedido o próprio instrumento do pecado, seu ‘corpo de pecado’ (Rm 6,6), não estando mais ‘na carne’ (Rm 8,9), está libertado definitivamente do pecado (1 Pd 4,1). Por outro lado, ele está livre do pecado, em força do axioma jurídico: a morte do réu põe fim à ação judicial.

p.154), os fiéis estão unidos com Cristo nas ações redentoras de morte e ressurreição e, assim, passam da vida do tempo velho para a vida do tempo novo.

Esta mesma concepção de batismo cristão presente na literatura paulina é vivenciada pela Igreja de todos os tempos.

### 3.4.6 A função simbólica da água batismal

O banho batismal (sentido etimológico de 'batizar') simboliza o sepultamento do pecador na morte de Cristo (Cl 2,12; Mc 10,38), de onde sai com ele pela ressurreição (Rm 8,11), como nova criatura (2Cor 5,17ss), homem novo (Ef 2,15ss); membro do único Corpo animado pelo único Espírito (1Cor 12,13; Ef 4,4s). Esta ressurreição, que só será total e definitiva no final dos tempos (1Cor 15,12s; Ef 2.6.), realiza-se desde agora por uma vida nova segundo o Espírito (Rm 6,8-11.13; 8,2s; Gl 5,16-24.).

Para Carrez (1987, p.173), há, pois, no batismo um símbolo efetivo: o gesto batismal realiza a verdadeira Páscoa na pessoa do batizado, ou seja, a vida cristã não é senão a expressão concreta do mistério pascal, ao qual o batizado foi configurado.

O fato de o Cristo morrer por todos refere-se a toda a humanidade: "ele morreu por todos a fim de que aqueles que vivem não vivam mais para si, mas para aquele que morreu e ressuscitou por eles" (2 Cor 5,15). Presume-se, pois, que os 'que vivem', isto é, os que, pelo batismo, em Cristo, estão mortos para o pecado, passem a participar da vida de ressurreição<sup>33</sup>. Entretanto, ainda que por esses atos (morte e ressurreição) a nova criatura tenha advindo, o fim ainda não chegou (1 Cor 10,1), visto que o Reino de Deus foi estabelecido neste mundo na expectativa de ser consumado em sua parusia<sup>34</sup>.

Contudo, de acordo com Girard (1997, p.211), não se trata de experiência individual, mas total dos cristãos, pois o batismo traz uma união especial entre todos

<sup>33</sup> Sem ser pecador (2Cor 5,21), Cristo, por seu corpo de carne semelhante ao do homem pecador (Rm 8,3), pertencia à esfera do pecado: feito 'espiritual' (1Cor 15,45-46), ele pertence à esfera divina. Também o cristão, embora habite provisoriamente na carne, já vive do Espírito. (A BÍBLIA DE JERUSALÉM, p.2128).

<sup>34</sup> Conforme Kreitzer (2008, p.467), a parusia futura de Jesus Cristo é, com frequência, descrita popularmente como a 'segunda vinda' ou o 'segundo advento'. Trata-se da revelação gloriosa do Cristo no fim dos tempos.

os cristãos. O homem alcança a salvação pela identificação com uma comunidade salvífica, pela incorporação no corpo de Cristo. É a razão de Paulo comparar o batismo com a passagem de Israel pelas águas do Mar Vermelho e, então, poder referir-se ao novo êxodo. Para Israel, a travessia do mar desemboca numa liberdade, numa criação e numa via totalmente novas. Toda passagem posterior da escravidão à liberdade, da morte à vida, poderá ser lida como uma travessia do mar, mas em sentido exclusivamente simbólico.

O batismo, nessa perspectiva, como passagem da morte para a ressurreição, “reitera simbolicamente para o crente a travessia do mar dos Juncos, e a própria morte se torna um êxodo espiritual e definitivo, a travessia final e vitoriosa do mar mítico, para desembocar definitivamente no dia sem fim” (GIRARD, 1997, p. 211).

O que é batismo, então? Participação na morte e ressurreição de Cristo; e pela fé, participação existencial nelas.

No Batismo, o homem morre na morte de Cristo inclusive na tangibilidade sacramental, temporal-espacial e social. É inserido na Igreja como membro por invocação do nome do Deus trino: do Pai que chama, do Filho que é a palavra do Pai dirigida ao homem e do Espírito Santo em quem esta expressão do Pai no Filho chega ao homem de forma verdadeiramente santificante e redentora (RAHNER, 1989, p. 482).

A água batismal assume, pois, no mistério da morte e ressurreição, algumas funções simbólicas, de acordo com Girard (1997, p.224-226): 1) função de imersão na morte: como o túmulo-matriz, a água aprisionada simboliza o poder da morte – “ser batizado na morte” (Rm 6,3-4), “morrer com Cristo” (Rm 6,8), “ser sepultado com ele” (Rm 6,4); 2) função de libertação: é o êxodo, ou seja, a saída do túmulo ou das águas da morte. Os batizados são os “vivos (retornados) dentre os mortos” (Rm 6,13), “ressuscitados com Cristo” (Cl 2,12); 3) função de purificação moral: antes do batismo, o homem se encontra numa situação de morte, “por causa de suas faltas” (Cl 2,13). Quando imerge na água, ele experimenta toda a profundidade dessa morte. Ao sair da água, ele se separa simbolicamente do pecado, e passa a viver no regime da graça (purificação); 4) função de incorporação: os batizados foram “imersos em Cristo Jesus” (Rm 6,3), e isso significa a integração numa sociedade de pessoas que têm o mesmo dom da fé, mas também como integração ao próprio Deus. Daí a designação frequente dos cristãos como membros do corpo de Cristo (1Cor 6,15); 5) função de aliança: o batismo não é só acolhida passiva da purificação, mas também comporta

uma dimensão de compromisso e de resposta ativa ao dom de Deus; 6) função de santificação e de justificação: purificação e separação dos batizados para constituírem um povo salvo das águas, atribuição de um estatuto ontológico completamente novo.

### 3.5 A ORAÇÃO SOBRE A ÁGUA DO BATISMO

O rito do sacramento do Batismo cristão<sup>35</sup> é rico em seus símbolos, os quais têm função preponderante, pois estão a comunicar a vitória pascal de Cristo. O principal desses símbolos, e sem o qual não há batismo, é a água.

O banho com água unido à palavra da vida, que é o batismo, lava os seres humanos de toda culpa, tanto original como pessoal e os torna 'participantes da natureza divina' e da 'adoção de filhos'. O Batismo é, pois, o 'banho da regeneração' e do nascimento dos filhos de Deus, como é proclamado na oração para a bênção da água. (RITUAL DO BATISMO DE CRIANÇAS, 2011, p. 14-15).

De acordo com as Observações Preliminares Gerais do Ritual do Batismo, “a água para o batismo deve ser natural e limpa, seja para comprovar a veracidade do sinal, seja por motivos de higiene” (RITUAL DO BATISMO DE CRIANÇAS, 2011, p. 18).

Na cerimônia batismal, a oração de bênção da água adquire caráter relevante. Junto à pia batismal (ou fonte de onde possa jorrar ou correr água), o sacerdote (ou o diácono ou o ministro) faz o convite para a oração com as seguintes palavras: “Meus irmãos e minhas irmãs, sabemos que Deus quis servir-se da água para dar sua vida aos que creem. Unamos nossos corações, suplicando ao Senhor que derrame sua graça sobre os seus escolhidos” (RITUAL DO BATISMO DE CRIANÇAS, 2011, p. 43).

É por essa bênção – conforme o Ritual do Batismo de Crianças (2011, p.18) - na qual se celebra o mistério pascal e a escolha da água para operá-lo

---

<sup>35</sup> Conforme o Ritual do Batismo de Crianças (2011, p.18-47), a celebração batismal é composta por quatro partes: 1) Ritos de acolhida (Chegada; Saudação; Apresentação das crianças e pedido do batismo; Sinal da cruz; Procissão de entrada); 2) Liturgia da Palavra (Proclamação da Palavra; Homilia; Oração dos fiéis e invocação dos santos; Oração; Unção pré-batismal); 3) Liturgia Sacramental (Procissão para o batistério; Oração sobre a água; Promessas do batismo; Batismo; Ritos complementares: Unção pós-batismal; Veste batismal; Rito da Luz; Entrega do Sal; Éfeta); 4) Ritos Finais (Oração do Senhor; Bênção; Despedida).

sacramentalmente, que a Santíssima Trindade é invocada pela primeira vez; a criatura água recebe um sentido religioso; e o mistério de Deus, já iniciado, é publicamente proclamado. A ablução, significando a mística participação na morte e ressurreição de Cristo, pela qual os que creem em seu nome morrem para o pecado e ressurgem para a vida eterna, deve conservar toda a sua importância na celebração do Batismo.

### 3.5.1. A oração de bênção da água batismal

É muito significativa a oração de bênção da água do batismo, pois reúne em seu texto os principais momentos da trajetória do povo de Deus, em que a água sempre fora símbolo da transformação do estado de morte para a condição de vida. Eis a oração:

Ó Deus, pelos sinais visíveis dos sacramentos realizais maravilhas invisíveis. Ao longo da história da salvação vós vos servistes da água para fazer-nos conhecer a graça do batismo. Já na origem do mundo vosso Espírito pairava sobre as águas para que elas concebessem a força de santificar. Nas águas do dilúvio, prefigurastes o nascimento da nova humanidade, de modo que a mesma água sepultasse os vícios e fizesse nascer a santidade. Concedestes aos filhos de Abraão atravessar o Mar Vermelho a pé enxuto para que, livres da escravidão, prefigurassem o povo nascido na água do batismo. Vosso Filho, ao ser batizado nas águas do Jordão, foi ungido pelo Espírito Santo. Pendente da cruz, do seu coração aberto pela lança, fez correr sangue e água. Após sua ressurreição, ordenou aos apóstolos: “Ide, fazei todos os povos discípulos meus batizando-os em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo”. Olhai agora, ó Pai, a vossa Igreja e fazei brotar para ela a água do batismo. Que o Espírito Santo dê por esta água a graça de Cristo, a fim de que homem e mulher, criados à vossa imagem, sejam lavados da antiga culpa pelo batismo e renasçam pela água e pelo Espírito Santo para uma vida nova. Nós vos pedimos, ó Pai, que por vosso Filho desça sobre esta água a força do Espírito Santo. E todos os que, pelo batismo, forem sepultados na morte com Cristo, ressuscitem com ele para a vida. Por Cristo, nosso Senhor. Amém. (RITUAL DA INICIAÇÃO CRISTÃ DE ADULTOS, 2004, p.25).

Como expresso no início da oração, o sagrado, na oração nominado por “Deus”, sempre se serve de elementos visíveis (simbolizantes, significantes) para comunicar sua realidade invisível (transcendental, simbolizada, seu significado) à

humanidade. A água é um desses elementos especiais dos quais Deus se utiliza para se manifestar ao ser humano e também para fazê-lo participar de sua vida divina.

A não ser quando necessário, o sacerdote ou diácono (ou o ministro extraordinário do batismo) não batize senão com água benta para esse fim. Se a consagração da água foi feita na Vigília Pascal, seja conservada, se possível para todo o Tempo Pascal e usada para afirmar mais fortemente a necessária relação com o mistério pascal. É de se desejar que, fora do tempo pascal, se benza a água para cada batizado, para que, pelas palavras da consagração, se manifeste, de cada vez, com toda a clareza, o mistério da salvação, que a Igreja relembra e proclama. (RITUAL DO BATISMO DE CRIANÇAS, 2011, p.18).

Sete momentos bem pontuais estão presentes na oração de bênção da água. São referências específicas e que remetem à Sagrada Escritura, corroborando a constante presença da água nos principais momentos da história salvífica do povo de Deus. As quatro primeiras referências foram analisadas no primeiro capítulo deste trabalho, quando analisamos as águas no Antigo Testamento: origem do mundo; dilúvio; Mar Vermelho; Rio Jordão. As outras três referências foram analisadas no segundo capítulo deste trabalho, já próprias do Novo Testamento, e aludem mais diretamente ao batismo cristão: cruz; ressurreição; Igreja.

### 3.5.2 A vivência batismal

“Já na origem do mundo vosso Espírito pairava sobre as águas para que elas concebessem a força de santificar” (RITUAL DA INICIAÇÃO CRISTÃ DE ADULTOS, 2004, p.25). Na oração de bênção da água batismal, trata-se da primeira menção às águas; remete ao contexto do Gênesis, isto é, do relato bíblico da criação. As águas eram, até então, caos – conforme Girard (1997, p.206) - sem forma, mas afirmar que o “Espírito pairava sobre as águas” significa que, pela presença sagrada (do sagrado), elas teriam a “força de santificar”.

A partir do sagrado, há a comunicação da vida. Para o crente, tudo passa a ser a partir de Deus. Assim faz sentido no rito batismal a referência às águas da criação, pois fora de Deus não há vida. As águas, que antes eram o ‘nada’, passam a diferenciar-se e a criação é um todo harmônico; como já exposto, a passagem da morte (ausência de vida) para a presença de vida.

“Nas águas do dilúvio, prefigurastes o nascimento da nova humanidade, de modo que a mesma água sepultasse os vícios e fizesse nascer a santidade” (RITUAL DA INICIAÇÃO CRISTÃ DE ADULTOS, 2004, p.25).

Uma das chaves de leitura para se estabelecer a relação entre o dilúvio bíblico e o batismo cristão é a purificação. No relato diluviano, elencam-se os vícios com os quais a humanidade se corrompera (Gn 6,5); no batismo, purifica-se do pecado. Em ambos os eventos, a simbolizante água remete ao símbolo do novo nascimento, de uma nova humanidade.

Esta temática faz-nos pensar na concepção que o Documento de Aparecida aponta para a humanidade dos nossos dias, de uma mudança de época: “vivemos uma mudança de época, e seu nível mais profundo é o cultural. Dissolve-se a concepção integral do ser humano, sua relação com o mundo e com Deus” (DOCUMENTO DE APARECIDA, 2008, p.32). Do ponto de vista religioso, o documento parece apontar para um ser humano que vive cada vez mais apartado de Deus – o ser humano estaria cada vez mais afastado de Deus. Uma leitura descontextualizada poderia até comparar este novo tempo como aos “vícios diluvianos” (Gn 6,5), e a humanidade sendo vista como menos religiosa.

Entretanto, talvez não menos religiosa, mas mais secularizada está a humanidade. O próprio símbolo da água é utilizado por BAUMAN para falar de um tempo de fluidez: “o que acontece é que nada permanece o mesmo durante muito tempo, e nada dura o suficiente para ser absorvido, tornar-se familiar e transformar-se no que as pessoas ávidas de comunidade e lar procuravam e esperavam.” (BAUMAN, 2003, p.46).

As águas pós-modernas são o advento da informática e a emancipação do fluxo de informação e conduzem ao golpe mortal na “naturalidade do entendimento comunitário e à supervalorização da identidade” (BAUMAN, 2003, p.20).

Se antes da modernidade, a configuração espacial e a comunidade eram valores muito importantes, hoje, estamos marcados pela extraterritorialidade, um estilo de vida cosmopolita e o que se celebra é a irrelevância do lugar: “não importa onde estamos, o que importa é que nós estamos lá” (BAUMAN, 2003, p.55).

Como saem os homens após o dilúvio pós-moderno e secularizado? Os homens da sociedade líquida vão continuar a carecer de ídolos, símbolos e até religiões que lhes deem significação, mas, segundo Bauman, não para lhes fornecer segurança, estabilidade ou permanência. Ao contrário, “os ídolos devem ser

portadores da mensagem de que a não-permanência está aqui para ficar, mostrando, ao mesmo tempo, que a instabilidade deve ser apreciada e experimentada” (BAUMAN, 2003, p.65)

Os ídolos realizam um pequeno milagre: fazem acontecer o inconcebível; invocam a “experiência da comunidade” sem comunidade real, a alegria de fazer parte sem o desconforto do compromisso. A união é sentida e vivida como se fosse real, mas não é contaminada pela dureza, inelasticidade e imunidade ao desejo individual que Durkheim considerava atributos da realidade, mas que os habitantes móveis da extraterritorialidade detestam como uma intromissão indevida e insuportável em sua liberdade (BAUMAN, 2003, p.66).

A terceira referência à água na Oração de Bênção da água batismal remete ao que Silva (2016, p.261) denomina evento fundante, o modelo exemplar, o berço de Israel, isto é, o êxodo. A travessia do Mar Vermelho é o tipo, a figura do povo que é libertado, salvo, renascido: “Concedestes aos filhos de Abraão atravessar o Mar Vermelho a pé enxuto para que, livres da escravidão, prefigurassem o povo nascido na água do batismo” (RITUAL DA INICIAÇÃO CRISTÃ DE ADULTOS, 2004, p.25).

No texto hebraico, registra-se Mar dos Juncos (*Yam Sûph*), também denominado Mar do Limite, onde os filhos de Abraão se libertaram da escravidão social imposta pelos egípcios. O termo que nomeia esse mar confere importante significado segundo Miranda (1995, p.62-63): o junco é uma planta que cresce no limite do úmido e do seco, simbolicamente poderíamos dizer, a passagem da morte para a vida. Deus é quem afasta as águas revoltas e convida Israel a se engajar na terra, rumo à liberdade.

A passagem pelo Mar Vermelho é, para Girard (1997, p.58), uma tipologia<sup>36</sup>, uma prefiguração do batismo e é o evento que marca, que dá sentido à fé do povo de Israel. Da mesma forma, para os cristãos é o que se celebra no batismo (a participação na morte e ressurreição de Jesus Cristo) o evento central e fundante de sua fé. Para Berger (1985, p.35), denomina-se *nomos* (ou *nomia*) este garantidor de significado e que a religião exerce para atribuir e dar sentido à existência humana em determinado momento da história, sobretudo diante dos fenômenos anômicos, quando as pessoas se veem envoltas à dor, ao sofrimento e à realidade da morte.

---

<sup>36</sup> A tipologia é um fenômeno exclusivo da Bíblia cristã: supõe uma relação de complementaridade entre o Antigo e o Novo Testamentos. No quadro dessa dualidade, o “antítipo” equivale à realização plena (Novo Testamento); e o “tipo”, à figura preparatória, anunciadora (Antigo Testamento). Como sinônimo de “tipo” pode ser usado o termo “prefiguração”. (GIRARD, 1997, p.58)

Viver num mundo social é viver uma vida ordenada e significativa. [...] É por esse motivo que a separação radical do mundo social, ou anomia, constitui tão séria ameaça ao indivíduo. O indivíduo não perde, nesses casos, apenas os laços que satisfazem emocionalmente. Perde a sua orientação na experiência. Em casos extremos chega a perder o senso da realidade e da identidade. Torna-se anômico no sentido de se tornar sem mundo (BERGER, 1985, p.34).

Nesse sentido, “o *nomos* socialmente estabelecido pode ser entendido, talvez no seu aspecto mais importante, como um escudo contra o terror. A mais importante função da sociedade é a nomização (...) e todo *nomos* socialmente construído deve enfrentar a possibilidade constante de ruir em anomia” (BERGER, 1985, p.35-36).

Quando o *nomos* aparece como “expressão óbvia da ‘natureza das coisas’, entendido cosmologicamente ou antropologicamente, dá-se-lhe uma estabilidade que deriva de fontes mais poderosas do que os esforços históricos dos seres humanos. É nesse ponto que a religião entra significativamente em nossa discussão” (BERGER, 1985, p. 38)

A religião, segundo Berger (1985, p.39), é o empreendimento humano pelo qual se estabelece um cosmos sagrado. Por sagrado entende-se aqui uma qualidade de poder misterioso e temeroso, que, embora seja apreendido como distinto do humano, refere-se a ele colocando a sua vida numa ordem, dotando-a de significado.

A religião tem função legitimadora. Legitimação é o “saber socialmente objetivado que serve para explicar e justificar a ordem social” (BERGER, 1985, p.42). As legitimações, no entendimento de Berger (1985, p.45), existem como definições disponíveis da realidade, objetivamente válidas, mas se tornam efetivas no respaldo da ordem social à medida em que são interiorizadas, servindo para definir igualmente a realidade subjetiva.

Como age a legitimação religiosa? Berger (1985, p.48-49) fundamenta que a religião legitima as instituições humanas infundindo-lhes um status ontológico de validade suprema, isto é, situando-as num quadro de referência sagrado e cósmico. Assim, as construções da atividade humana, intrinsecamente precárias e contraditórias, recebem a aparência de definitiva segurança e permanência.

A religião “serve, assim, para manter a realidade daquele mundo socialmente construído no qual os homens existem nas suas vidas cotidianas” (BERGER, 1985, p.55). E a manutenção dessa realidade tem a ver com o que denominamos plausibilidade. Todas as tradições religiosas, independentemente de suas diversas

eclesiologias ou ausência das mesmas, exigem comunidades específicas para que se mantenha a sua plausibilidade. Por exemplo, não era plausível para o povo de Israel adorar Yahweh nas terras do exílio da Babilônia. Faltava-lhes o templo, a Lei, as tradições, faltava a plausibilidade.

Assim, na ótica de Berger (1985, p.60), quanto menos firme se torna a estrutura de plausibilidade, mais aguda se tornará a necessidade de legitimações para a manutenção do mundo. Ao contrário, “quando toda uma sociedade serve de estrutura de plausibilidade para um mundo religiosamente legitimado, todos os processos sociais importantes dentro dela servem para confirmar e reconfirmar a realidade deste mundo” (BERGER, 1985, p.61-62).

Para o indivíduo, “existir num determinado mundo religioso significa existir no contexto social particular no seio do qual aquele mundo pode manter a sua plausibilidade” (BERGER, 1985, p.63). Em outras palavras, todo *nomos* é estabelecido contra a ameaça de sua destruição pelas forças anômicas. Em termos religiosos, a sagrada ordem do cosmos é, repetidas vezes, reafirmada perante o caos.

Os fenômenos anômicos devem não ser só superados, mas também explicados em termos do *nomos* estabelecido na sociedade em questão. Uma explicação desses fenômenos em termos de legitimações religiosas, de qualquer grau de sofisticação teológica que seja, pode chamar-se uma teodiceia, de acordo com Berger (1985, p.65).

A teodiceia afeta diretamente o indivíduo na sua vida concreta na sociedade. Berger (1985, p.71) afirma que uma teodiceia plausível permite ao indivíduo integrar as experiências anômicas de sua biografia no *nomos* socialmente estabelecido e o seu correlato subjetivo na sua própria consciência. Não é a felicidade que a teodiceia proporciona antes de tudo, mas significado. E é provável que, nas situações de intenso sofrimento, a necessidade de significado é tão forte quanto a necessidade de felicidade, ou talvez maior.

A passagem do povo de Israel pelo Mar Vermelho é uma forte teodiceia no seio da religião judaica, visto ser em torno desse evento fundante de fé que o povo conseguiu explicações plausíveis e bem significativas para orientar a sua caminhada. Assim, é uma tradição que sempre é resgata nas celebrações (dos judeus e dos cristãos), contada, recontada, cantada, rememorada, a fim de gerar no homem religioso o significado a que se propõe – no caso desta teodiceia, de Deus que é forte, que combate junto ao seu povo e fá-lo vencer frente às dificuldades.

Se as teodiceias são explicações de plausibilidade e coerência de significado para a vida do indivíduo, chamamos de alienação “o processo pelo qual a relação dialética entre o indivíduo e o seu mundo é perdida para a consciência” (BERGER, 1985, p.97). O indivíduo “esquece” que este mundo foi e continua a ser co-produzido por ele. A consciência alienada é uma consciência que não é dialética.

A quarta referência às águas na Oração de Bênção da água batismal remonta ao rio Jordão, por onde o povo de Israel adentras às terras de Canaã (Js 3) e também onde se deu o batismo de Jesus por meio de João Batista.: “Vosso Filho, ao ser batizado nas águas do Jordão, foi ungido pelo Espírito Santo” (RITUAL DA INICIAÇÃO CRISTÃ DE ADULTOS, 2004, p.25).

Batizado, Jesus subiu imediatamente da água e logo os céus se abriram e ele viu o Espírito de Deus descendo como uma pomba e vindo sobre ele. Ao mesmo tempo, uma voz vinda dos céus dizia: ‘Este é o meu Filho amado, em quem me comprazo’. Então Jesus foi levado pelo Espírito para o deserto, para ser tentado pelo diabo. Por quarenta dias e quarenta noites esteve jejuando (Mt 3,16 – 4, 2).

Trata-se de uma passagem rica em sua simbologia<sup>37</sup>. O mesmo Espírito que pairava nas águas da primeira criação (Gn 1,2) aparece aqui como prelúdio da nova criação, ou seja, aquela que nasce a partir de Cristo morto e ressuscitado.

Segundo Bento XVI (2013, p.6-7), é o Espírito Santo que unge Jesus para a sua missão messiânica, em seu tríptico múnus de ensinar (profeta), governar (rei) e santificar (sacerdote). No batismo, o cristão, associado ao mistério pascal de Cristo, também recebe e participa da sua missão. Isso se evidencia na unção pós-batismal:

Deus todo-poderoso, Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, que fez vocês renascerem pela água e pelo Espírito Santo e os libertou de todos os pecados, unge suas cabeças com o óleo da salvação para que vocês façam parte de seu povo, como membros do Cristo, sacerdote, profeta e rei até a vida eterna (RITUAL DA INICIAÇÃO CRISTÃ DE ADULTOS, 2004, p.100).

O homem religioso cristão, ontologicamente, passa a existir a partir do batismo. Pelo batismo, é mergulhado em Cristo, gerado em Cristo no batismo, está inserido no sacerdócio de Cristo e, assim, também é responsável pela santificação de sua vida, de sua família e do seu ambiente; tem uma missão profética e, como Cristo,

---

<sup>37</sup> A referência aos quarenta dias e quarenta noites no deserto faz alusão a momentos importantes da história do povo de Israel, registrados na Sagrada Escritura, como, por exemplo, o episódio do dilúvio (purificação e origem da nova humanidade) e os quarenta anos em que Israel foi tentado no deserto até chegar à terra prometida (ZENGER, 1989, p. 76).

deve ensinar a verdade e revelar ao mundo o ‘rosto’ do Pai (Jo 1, 18); como filho de Deus no Filho (em Cristo), o cristão participa da realeza do Cristo, que consiste em servir aos irmãos (Lc 22, 26-27), a exemplo do Bom pastor que dá a vida por suas ovelhas (Jo 10, 11).

A partir do batismo, o cristão passa a participar da vida do Cristo, emergindo com ele do Jordão e assumindo a sua missão: “O espírito do Senhor Deus está sobre mim, porque o Senhor me ungiu; enviou-me para dar a boa-nova aos humildes, curar as feridas da alma, pregar a redenção para os cativos e a liberdade para os que estão presos” (Is 61,1).

As figuras das águas apresentadas até aqui (origem do mundo; dilúvio; Mar Vermelho) estão narradas no Antigo Testamento<sup>38</sup>, para cujas escrituras alguns temas não lhes são inerentes, o batismo, por exemplo. Assim, por exemplo, quando o autor sagrado do livro do Êxodo relatou a passagem do Mar Vermelho, em Ex 14, ele não estava pensando no batismo cristão. Contudo, após conhecido o Novo Testamento e tendo sido revelado o mistério da morte e ressurreição de Jesus, é possível ler o Antigo tendo o Novo como referência e vice-versa, visto que há uma unidade na ação salvífica de Deus em todos os tempos da história da humanidade. O que nos auxilia e sustenta essa argumentação é a tipologia:

Desde os tempos apostólicos e depois na Tradição viva, a Igreja deixou clara a unidade do plano divino nos dois Testamentos graças à tipologia, que não tem caráter arbitrário, mas é intrínseca aos acontecimentos narrados pelo texto sagrado e, por conseguinte, diz respeito a toda a Escritura. A tipologia descobre nas obras de Deus, na Antiga Aliança, prefigurações do que o mesmo Deus realizou, na plenitude dos tempos, na pessoa do seu Filho encarnado. Por isso os cristãos leem o Antigo Testamento à luz de Cristo morto e ressuscitado. Se a leitura tipológica revela o conteúdo inesgotável do Antigo Testamento relativamente ao Novo, não deve todavia fazer-nos esquecer que aquele mantém o seu próprio valor de Revelação que Nosso Senhor veio afirmar. Por isso também o Novo Testamento requer ser lido à luz do Antigo. A catequese cristã primitiva recorreu constantemente a este método (1Cor 5, 6-8; 10, 1-11). Por este motivo, os Padres sinodais afirmaram que a compreensão judaica da Bíblia pode ajudar a inteligência e o estudo das Escrituras por parte dos cristãos (EXORTAÇÃO APOSTÓLICA PÓS-SINODAL VERBUM DOMINI, 2011, p.82).

Desse modo, na oração de bênção da água batismal, a partir da referência à água que saiu do peito de Jesus, quando pregado na cruz, passando pela

<sup>38</sup> A referência ao Rio Jordão, na oração de bênção da água do Batismo, é própria do Novo Testamento, pois alude ao batismo de Jesus. Contudo, as águas do Rio Jordão também são referenciadas no Antigo Testamento, de modo especial no capítulo 3º do livro de Josué, quando é narrada a travessia do povo de Israel rumo às terras prometidas.

ressurreição, até chegar à Igreja, são todos momentos próprios do Novo Testamento, prefigurados, tipologizados nos escritos veterotestamentários.

A quinta referência às águas na Oração de bênção da água batismal refere-se ao mistério da morte e ressurreição de Jesus: “Pendente da cruz, do seu coração aberto pela lança, fez correr sangue e água. Após sua ressurreição, ordenou aos apóstolos: Ide, fazei todos os povos discípulos meus batizando-os em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo” (RITUAL DA INICIAÇÃO CRISTÃ DE ADULTOS, 2004, p.25).

O trecho de Jo 19,34 “um dos soldados traspassou-lhe o lado com a lança e imediatamente saiu sangue e água” faz menção à cena da morte de Jesus na cruz. É importante salientar que a Igreja é fundada por Cristo desde sua pregação do Reino; e na cruz, a Igreja é significada através da água e do sangue. Ambos os sacramentos são a realidade pascal de Cristo, morto e ressuscitado, comunicado por Seu Corpo que é a Igreja. O primeiro, o batismo, torna o homem cristão fazendo-o participar da morte e ressurreição de Cristo; a Eucaristia é a presença real e substancial de Jesus Cristo morto e ressuscitado enquanto sacrifício-doação e alimento espiritual na caminhada cristã.

Se do sacrifício de Jesus na cruz brotam os sacramentos da Igreja, de sua Ressurreição vem o mandato, a fim de que a água da ressurreição (o batismo) seja estendida a todos os homens: “Ide, fazei todos os povos discípulos meus batizando-os em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo” (Mt 28, 19). Tornar-se discípulo é fazer, enquanto Igreja, a experiência da morte e ressurreição de Cristo. É na Igreja, Corpo Místico de Cristo morto e ressuscitado, junto aos que já receberam o batismo e também a todos os homens e mulheres, a quem é destinada a salvação, que o cristão pode viver de fato o Batismo.

Entre as perseguições do mundo e as consolações de Deus avança, peregrina, a Igreja, anunciando a cruz e a morte do Senhor até que venha (1Cor 11,26). Mas é fortalecida pela força do Senhor ressuscitado, a fim de vencer pela paciência e pela caridade de suas aflições e dificuldades tanto internas quanto externas, para poder revelar ao mundo o mistério d’Ele, embora entre sombras, porém com fidelidade, até que no fim seja manifestado em plena luz (COMPÊNDIO DO VATICANO II, 1987. Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, Capítulo 8, n.4).

A sexta e a sétima águas batismais são as águas da ação da Igreja, que permanece fiel na observância ao Seu fundador, Jesus Cristo.

Trata-se da mesma água, que é água apresentada pela Igreja a ser abençoada, isto é, a Igreja não tem existência se estiver apartada de seu fundador; só se constitui como lugar de salvação e graça mediante o vínculo a Jesus Cristo. Os pedidos de bênção para a água (6ª e 7ª), ainda que visem ao mesmo fim, possuem movimentos distintos, mas não contraditórios.

Na 6ª referência à água, a oração é dirigida diretamente ao Pai e o que se pede é a água do batismo para a Igreja: “Olhai agora, ó Pai, a vossa Igreja e fazei brotar para ela a água do batismo. Que o Espírito Santo dê por esta água a graça de Cristo, a fim de que homem e mulher, criados à vossa imagem, sejam lavados da antiga culpa pelo batismo e renasçam pela água e pelo Espírito Santo para uma vida nova” (RITUAL DA INICIAÇÃO CRISTÃ DE ADULTOS, 2004, p.25).

Pede-se ao Espírito Santo a graça de Cristo para que os que forem batizados sejam lavados do pecado original, a fim de voltarem à condição de seres criados à imagem e semelhança de Deus. Somente Cristo é intermediário entre Deus e a humanidade. Assim, conforme Fitzmyer (1970, p.100-101), apenas por intermédio de sua graça, é possível restabelecer a aliança quebrada pelo pecado original. Lavado da antiga culpa, o homem restabelece a harmonia com seu Criador: o batismo é o retorno à criação em Deus. Se em Adão, houve uma primeira criação, em Cristo (Novo Adão) há a nova criação.

Terminada a referência à sexta água e na iminência de se realizar a bênção da água batismal (7ª água), o presidente (ministro do batismo) toca ou mergulha na água o círio pascal. Em seguida, pede-se a bênção da água: “Nós vos pedimos, ó Pai, que por vosso Filho desça sobre esta água a força do Espírito Santo. E todos os que, pelo batismo, forem sepultados na morte com Cristo, ressuscitem com ele para a vida. Por Cristo, nosso Senhor. Amém” (RITUAL DA INICIAÇÃO CRISTÃ DE ADULTOS, 2004, p.25).

Para Miranda (1995, p.79), o círio pascal, aceso na Vigília Pascal, é o símbolo do Ressuscitado, e o gesto de tocar na água rememora todo o mistério pascal de Cristo, que foi crucificado, morto e sepultado, desceu à mansão dos mortos (movimento descendente do círio) e ressuscitou ao terceiro dia, subiu aos céus (movimento ascendente do círio).

Na 7ª referência à água, a oração também é dirigida diretamente ao Pai e o que se pede, por meio de Cristo, é a força do Espírito Santo sobre aquela água específica da celebração do batismo: trata-se propriamente da bênção da água

batismal. O cristão é perdoado do pecado original e também inserido no mistério pascal de Cristo: morre com Cristo e ressuscita com Ele para a vida eterna. Na acepção de Green (2008, p.860), é o Espírito Santo que consegue realizar a passagem da morte para a vida em Cristo.

De acordo com os tempos verbais, “forem sepultados” e “ressuscitem”, o batismo sempre imprime caráter de condição: os que são sepultados ressuscitam; e para ressuscitar, há que estar, primeiro, sepultado. Entretanto, essas condições não se realizam mediante esforço da razão humana, senão por obra do Espírito de Deus. Daí o pedido incessante desta força para a Igreja. Esta sétima água é a condição do cristão enquanto participante do mistério pascal de Cristo aqui (Igreja na terra) e na eternidade.

A água abençoada é, pois, fonte de vida nova. Nela há a regeneração da dignidade humana e a expectativa de uma vida ressuscitada. O batismo é ressurreição. E é nesta certeza pascal que o próprio Cristo, autor do batismo, por meio da Igreja, realiza a sua ação salvífica: “Eu te batizo em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo” (RITUAL DO BATISMO DE CRIANÇAS, p. 47).

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A relação com o sagrado é uma das características que definem a existência humana. O transcendente, o totalmente outro, ainda que não se deixe apreender em plenitude, estabelece com a pessoa uma experiência religiosa que a marca, dá significado e direciona a sua vida. Movido por este *mysterium tremendum*, o crente consegue expressar essa vivência e o faz por meio do processo simbólico. Se o *symbolon* é junção, unificação das partes, é inconcebível a experiência religiosa sem os seus constituintes: o sagrado e a pessoa que crê. Nesse sentido, o símbolo é o elo, a reconstituição da relação entre o sagrado e o ser humano.

A água, símbolo polissêmico, está presente nas mais variadas tradições religiosas e culturais. Nos escritos bíblicos, a água perpassa por diferentes momentos da história e abarca uma diversidade temática para o povo de Israel e para os cristãos. Nessa polissemia, o tema da água como passagem da morte para a vida é um evento fundante, observável em Ex 14 (e seus intertextos) e Rm 6, 1-11.

O recorte literário desta pesquisa analisou momentos relevantes para a história da formação do povo de Israel e das bases do cristianismo. No caso do Antigo Testamento, trata-se do êxodo; e do Novo Testamento, o batismo como participação mística do fiel na morte e ressurreição de Cristo.

É possível inferir que os relatos bíblicos da criação, do dilúvio, da passagem pelo rio Jordão e da saída do exílio estabelecem intertexto temático com o evento fundante do povo de Israel, ou seja, o êxodo: a água presente simboliza a passagem de uma situação de morte para a situação de vida. Este tema pode ser lido como uma tipologia (tipo) do que se vive sacramentalmente no batismo cristão, ou seja, a passagem da morte para a ressurreição.

Em ambos os relatos, a água é símbolo da passagem da morte para a vida. Na literatura do êxodo, narra-se que o povo de Israel imerge escravo dos egípcios nas águas do Mar Vermelho e, das mesmas águas, emerge liberto. No texto de Rm 6,1-11, destaca-se que a pessoa imerge escrava do pecado nas águas batismais e, delas, emerge livre em Cristo.

A água, como símbolo da passagem (imersão/emersão) da morte para a vida, é, portanto, símbolo de movimento - *eis to onoma*, que permite uma experiência religiosa significativa. A religião, nesse sentido, em sua constituição estruturada e estruturante, significa, proporciona a *nomia*, ou seja, orienta, consagra e legitima a vida humana.

O símbolo da água, que nos sugere passar de instâncias de morte para instâncias de vida, oferece-nos também chaves de leitura para um olhar pós-moderno sobre a religião e suas manifestações na cultura atual. O mundo pós-moderno, marcado pela secularização – o que não significa que não seja religioso – é o mundo acelerado, instantâneo, líquido, mas que não deixou de se relacionar com o sagrado.

Aparentemente, porque somos herdeiros de um pensamento com heranças metafísicas, pensaríamos estar chegando numa época de derrocada religiosa e cultural. Ao contrário, o símbolo da água enquanto passagem da morte para a vida situa-nos em um novo panorama, em que as relações mais fluidas não significam superficiais. Na pós-modernidade, a angústia humana e a aparente dessacralização podem se dar porque as pessoas precisam realizar escolhas que não necessariamente lhe darão segurança ou proteção. O homem pós-moderno, da extraterritorialidade, teve e está tendo de aprender a conviver com as mudanças aceleradas, e o que hoje serve, talvez amanhã não mais servirá.

Assim, estamos reaprendendo a entender o que é sagrado, o que é religioso. Na cultura da liquidez, pode soar ofensivo dizer 'o sagrado é isso!', pois são inúmeras as ofertas religiosas, são diversos os rostos religiosos. Seguindo a premissa de que não estamos menos religiosos, podemos dizer que neste tempo de 'enfraquecimento do ser (metafísico)' acompanhado pelo declínio institucional das religiões, ao mesmo tempo surgem possibilidades de acelerada e espontânea espiritualização. Sem antigas seguranças, o homem religioso é chamado a passar das situações de morte para a vida, questionando-se sobre a necessidade de novos símbolos ou o significado e a qualidade dos já existentes.

## REFERÊNCIAS

A BÍBLIA DE JERUSALÉM. Tradução das introduções e notas de *La Sainte Bible*; direção da *École Biblique* de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 1973.

AMIOT, François. Batismo. In: *Vocabulário de Teologia Bíblica*. Direção de Xavier Leon-Dufour. Tradução de Simão Voigt. 8.ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

BALLARINI, Teodorico; REALI, Venanzio. *A Poética Hebraica e os Salmos*. Tradução de Ney Brasil Pereira, Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1985.

BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

\_\_\_\_\_. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

\_\_\_\_\_. *Vida líquida*. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. 2.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

BEASLEY-MURRAY, G.R. A linguagem e as ações do batismo. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. *Dicionário de Paulo e suas cartas*. Tradução de Bárbara Theoto Lambert. São Paulo: Loyola, 2008.

BENTO XVI, Papa. *Jesus de Nazaré: primeira parte: do batismo no Jordão à transfiguração*. Tradução de José Jacinto Ferreira de Farias. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2007.

\_\_\_\_\_. *Jesus em oração*. Tradução de Silva Debetto C. Reis. São Paulo: Paulus, 2013.

BERARDINO, Angelo Di. *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002.

BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. Tradução de José Carlos Barcelos. São Paulo: Paulinas, 1985.

BÍBLIA TRADUÇÃO ECUMÊNICA (TEB). São Paulo: Loyola, 2011.

BORNKAMM, Günther. *Bíblia: Novo Testamento: introdução aos seus escritos no quadro da história do cristianismo primitivo*. Tradução de João Rezende Costa; revisão por João Bosco L. Medeiros. São Paulo: Paulinas, 1981.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1998.

CARREZ, Maurice (et al). *As cartas de Paulo, Tiago, Pedro e Judas*. Tradução de Benôni Lemos. 2.ed. São Paulo: Paulus, 1987.

CARVALHO, Ricardo Delgado de; FERNANDEZ, Gustavo Cortez. Os meios de comunicação de massa em Gianni Vattimo. In: PASSOS, Paulo Rogério Rodrigues. *Religião e mídia*. Goiânia: Espaço Acadêmico, 2017.

CIRILO DE JERUSALÉM, São. *Catequeses mistagógicas*. Tradução de Frederico Vier; introdução e notas de Fernando Figueiredo. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

COMPÊNDIO DO VATICANO II: *constituições, decretos, declarações*. Introdução e índice analítico de Boaventura Kloppenburg; coordenação geral de Frederico Vier. 19.ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

COTHENET, Edouard. *São Paulo e o seu tempo*. Tradução de Benôni Lemos; revisão de Carlos Vido. São Paulo: Paulinas, 1984.

CROATTO, J. Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 2001.

DAHLER, Etienne. *Festas e Símbolos*. Tradução de Afonso Paschotte. Aparecida: Santuário, 1999.

DA SILVA, Cássio Murilo Dias. *Metodologia de Exegese Bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2000.

DATTLER, Frederico. *Eu, Paulo: vida e doutrina ao Apóstolo São Paulo*. Petrópolis: Vozes, 1976.

DOCUMENTO DE APARECIDA. *Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. 13-31 de maio de 2007*. São Paulo: Paulus, 2008.

DODD, C. Harold. *A mensagem de São Paulo para o homem de hoje*. Tradução de Alexandre Macintyre e José Raimundo Vidigal. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 1978.

DRANE, J. William. *Paulo: um documento ilustrado sobre a vida e os escritos de uma figura-chave dos primórdios do Cristianismo*. Tradução de Alexandre Macintyre. São Paulo: Paulinas, 1982.

DROBNER, Hubertus R. *Manual de Patrologia*. Tradução de Orlando dos Reis e Carlos Almeida Pereira. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

EXORTAÇÃO APOSTÓLICA PÓS-SINODAL *VERBUM DOMINI* DO SANTO PADRE BENTO XVI. *Sobre a Palavra de Deus na vida e na missão da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2011.

FERREIRA, Joel A. O Diálogo da Bíblia com as outras Ciências. In: LAGO, L; REIMER, H.; SILVA, V. da. *O Sagrado e as construções de mundo*. Goiânia: Ed. UCG, 2004.

FITZMYER, Joseph A. *Linhas fundamentais da teologia paulina*. Tradução de José Wilson de Andrade. São Paulo: Paulinas, 1970.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GIRARD, Marc. *Os símbolos na Bíblia: ensaio de teologia bíblica enraizada na experiência humana universal*. Tradução de Benôni Lemos. São Paulo: Paulus, 1997.

GREEN, J.B. Morte de Cristo. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. *Dicionário de Paulo e suas cartas*. Tradução de Bárbara Theoto Lambert. São Paulo: Loyola, 2008.

HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. *Dicionário de Paulo e suas cartas*. Tradução de Bárbara Theoto Lambert. São Paulo: Loyola, 2008.

IRENEU DE LIÃO. *Contra as Heresias*. Introdução, notas e comentários de Helcion Ribeiro; organização das notas bíblicas Roque Frangiotti; tradução de Lourenço Costa. São Paulo: Paulus, 2008.

KILIAN, Rudolf. O documento sacerdotal: esperança de retorno. In: SCHREINER, J. *Palavra e mensagem: introdução teológica e crítica aos problemas do Antigo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1978.

KREITZER, L.J. O Dia do Senhor e a parusia de Jesus Cristo. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. *Dicionário de Paulo e suas cartas*. Tradução de Bárbara Theoto Lambert. São Paulo: Loyola, 2008.

KÜMMEL, W. Georg. *Introdução ao Novo Testamento*. Tradução de Paulo Feine, Johannes Behm, Isabel Fontes Leal Ferreira e João Paixo Neto. 17.ed. São Paulo: Paulinas, 1982.

MACKENZIE, John L. *Dicionário Bíblico*. Tradução de Álvaro Cunha; revisão geral de Honório Dalbosco. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 1983.

MAIA, Geraldo. A Igreja, Sacramento Universal da Salvação. In: *Vida Pastoral*. ano 53. n.285. São Paulo: Paulus, 2012. Disponível em: <http://www.vidapastoral.com.br/ano/2012/a-igreja-sacramento-universal-de-salvacao/> Acesso em 29/10/2017.

MIRANDA, E. Eduardo de. *Água, Sopro e Luz: alquimia do Batismo*. São Paulo: Loyola, 1995.

MUSSNER, Franz. *Tratado sobre os judeus*. São Paulo: Paulinas, 1987.

NOVO COMENTÁRIO BÍBLICO SÃO JERÔNIMO. Tradução de Celso Eronides Fernandes. São Paulo: Paulus, 2007.

OÑATIBIA, Ignácio. *Batismo e Confirmação: sacramentos de iniciação*. São Paulo: Paulinas, 2007.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985.

PAPA FRANCISCO. *Carta Encíclica 'Laudato si' do santo padre Francisco - Sobre o cuidado da casa comum*. São Paulo: Paulus, 2015.

PASSOS, P. R. Rodrigues. *Religião e mídia*. Goiânia: Espaço Acadêmico, 2017.

PATTE, Daniel. *Paulo, sua fé e a força do Evangelho: introdução estrutural às Cartas de São Paulo*. Tradução de José Raimundo Vidigal; revisão de Elbio R. Dias, Nilo Luza. São Paulo: Paulinas, 1987.

PIXLEY, George V. *Êxodo*. São Paulo: Paulinas, 1987.

RAHNER, Karl. *Curso Fundamental da Fé: introdução ao conceito de cristianismo*. Tradução de Alberto Costa; revisão de Edson Gracindo. 2.ed. São Paulo: Paulus, 1989.

RITUAL DA INICIAÇÃO CRISTÃ DE ADULTOS. 3.ed. São Paulo: Paulus, 2004.

RITUAL DO BATISMO DE CRIANÇAS. 7.ed. São Paulo: Paulus, 2011.

ROCHER, Guy. *Sociologia Geral*. Tradução de Ana Ravara. Lisboa: Editorial Presença, 1971.

SÃO CIRILO DE JERUSALÉM. *Catequeses mistagógicas*. Tradução de Frederico Vier. Introdução e notas de Fernando Figueiredo. Petrópolis: Vozes. 2. ed. 2004.

SCHÖKEL, L. Alonso; CARNITI, Cecília. *Salmos II (73-150)*. Tradução, introdução e comentário de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1998.

SCHREINER, J. *Palavra e mensagem: introdução teológica e crítica aos problemas do Antigo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1978.

SICRE DÍAZ, J. L. *Introdução ao Antigo Testamento*. Tradução de Wagner de Oliveira Brandão. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

SILVA, Valmor da. Releituras do segundo êxodo, a volta do exílio babilônico. In: CARNEIRO, Marcelo da Silva; OTTERMANN, Monika; FIGUEIREDO, Telmo José Amaral de. *Pentateuco: da formação à recepção: contribuições ao VII Congresso ABIB-UMESP*. São Paulo: Paulinas, 2016.

SPANNEUT, Michel. *Os Padres da Igreja [SÉCULOS IV – VIII]*. Tradução de João Paixão Netto. São Paulo: Loyola, 2002.

STORNILO, Ivo. *Como ler o livro de Josué*. Terra=Vida: dom de Deus e conquista do povo. 2.ed. São Paulo: Paulus, 1992.

TOMÁS DE AQUINO, 1225-1274. *Suma Teológica (Vol. II). Parte I. Questões 50 – 119*. Tradução de Alexandre Correa; organização e direção de Rovílio Costa e Luís Alberto de Boni. 2.ed. Porto Alegre, Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes: Sulina; Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1980.

VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade: por um cristianismo não religioso*. Rio de Janeiro: Record, 1992.

WATSON, D.F. Emprego paulino da diatribe. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. *Dicionário de Paulo e suas cartas*. Tradução de Bárbara Theoto Lambert. São Paulo: Loyola, 2008.

WEISER, Artur. *Os Salmos*. Tradução de Edwino A. Royer, João Rezende Costa; revisão de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 1994.

ZENGER, Erich. *O Deus da Bíblia*. Tradução Eva Maria Ferreira Glenk. São Paulo: Paulinas, 1989.