

Gelson Luiz Milkuszka

O DISCÍPULO MISSIONÁRIO NA PERSPECTIVA DE JOSÉ COMBLIN
IMPLICAÇÕES PARA UMA PARÓQUIA MISSIONÁRIA

Tese de Doutorado em Teologia

Orientador: Prof. Dr. Paulo César Barros

Apoio CAPES

BELO HORIZONTE
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2016

Gelson Luiz Mikuszka

O DISCÍPULO MISSIONÁRIO NA PERSPECTIVA DE JOSÉ COMBLIN
IMPLICAÇÕES PARA UMA PARÓQUIA MISSIONÁRIA

Tese apresentada ao Departamento de Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Teologia.
Área de concentração: Práxis Cristã.

Orientador: Prof. Dr. Paulo César Barros,
SJ.

Apoio CAPES

BELO HORIZONTE
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2016

FICHA CATALOGRÁFICA
Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia

Mikuszka, Gelson Luiz
M636d O discípulo missionário na perspectiva de José Comblin: implicações para uma paróquia missionária / Gelson Luiz Mikuszka. - Belo Horizonte, 2016.
319 f.
Orientador: Prof. Dr. Paulo César Barros
Tese (Doutorado) – Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia.
1. Discípulo. 2. Paróquia. 3. Ação evangelizadora. 4. Comblin, José. I. Barros, Paulo César. II. Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III. Título
CDU 25

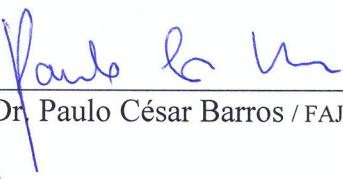
Gelson Luiz Mikuszka

O DISCÍPULO MISSIONÁRIO NA PERSPECTIVA DE JOSÉ COMBLIN
IMPLICAÇÕES PARA UMA PARÓQUIA MISSIONÁRIA

Esta Tese foi julgada adequada à obtenção do título de Doutor em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Doutorado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

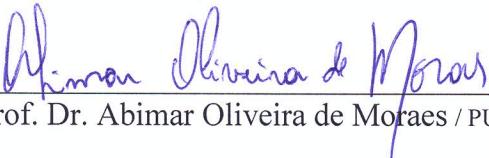
Belo Horizonte, 15 de setembro de 2016.

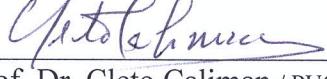
COMISSÃO EXAMINADORA:


Prof. Dr. Paulo César Barros / FAJE (Orientador)


Prof. Dr. Francisco das Chagas Albuquerque / FAJE


Prof. Dr. César Andrade Alves / FAJE


Prof. Dr. Abimar Oliveira de Moraes / PUC-Rio


Prof. Dr. Cleto Caliman / PUC-Minas

RESUMO

A presente tese é um estudo analítico-dedutivo sobre o discípulo missionário de Jesus e busca as implicações disso para que uma paróquia seja missionária, na perspectiva do teólogo belga José Comblin. Nessa ótica, o discípulo missionário de Jesus é definido como sendo o cristão que age pelo ministério eclesial e anuncia o Evangelho com liberdade, na força do Espírito Santo. O caráter teológico disso é a articulação da ação de Deus com a ação humana pelo Espírito Santo, buscando transformar a realidade pelo Evangelho. Tal ação acontece sempre a partir de uma comunidade de fé: a pessoa aprende mais sobre a fé do Evangelho pelas relações comunitárias e age a partir disso. A comunidade fortalece a fé e motiva à ação, implicando diretamente na evangelização. Pela comunitariedade, o discípulo vive a fé na paróquia evangelizando e sendo evangelizado.

PALAVRAS-CHAVE: Discípulo. Paróquia. Ação evangelizadora. Comblin. Ministério. Comunidade.

ABSTRACT

The present thesis is an analytical - deductive study about the missionary discipleship of Jesus and the search for its implications so that a parish can be missionary according to the theological implications of the Belgian theologian José Comblin. In this perspective, the missionary disciple of Jesus is defined as a Christian who works inside an ecclesiastical ministry and announces the Gospel with liberty and the force of the Holy Spirit. The theological character about this consists in articulating God's action with the human action through the Holy Spirit to transformed that reality into the Gospel. Such action happens always in the context of a faith filled community which welcomes persons to learn more about their faith in the Gospel and community relationships that derive from this. The community strengthens the faith and encourages the community to action that touches on evangelization. Encouraged by the community, the disciple lives his faith in the parish through the process of evangelizing and being evangelized because he acts always through the community, orientated through the community, orientated by the Gospel and the force of the Holy Spirit.

KEY WORDS: Disciple. Parish. Evangelizing Action. Comblin. Ministry. Community.

Agradecimentos

A todos que, de um modo ou de outro, contribuíram para que o projeto desta tese se tornasse possível.

SIGLAS DE DOCUMENTOS

AA - Decreto *Apostolicam Actuositatem*

AG - Decreto *Ad Gentes*

CDC - Código de Direito Canônico

CERIS - Centro de Estatísticas Religiosas e Investigações Sociais

CF - Campanha da Fraternidade

ChL - Exortação Apostólica *Christifideles Laici*

CIC - Catecismo da Igreja Católica

CDC - Código de Direito Canônico

CEBs - Comunidades eclesiais de base

CNBB - Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

CRB - Conferência dos Religiosos do Brasil

DAp - Conferência Episcopal Latino-americana de Aparecida

DCE - Encíclica *Deus Caritas Est*

DGAE - Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil

DH - Decreto *Dignitatis humanae*

DI - Discurso Inaugural

DV - Constituição Dogmática *Dei Verbum*

EAm - Exortação Apostólica *Ecclesia in America*

EE - Encíclica *Ecclesia de Eucharistia*

EEA - Exortação Apostólica *Ecclesia in Asia*

EEr - Exortação Apostólica *Ecclesia in Europa*

EG - Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*

EN - Exortação Apostólica pós-sinodal *Evangelii Nuntiandi*

ENP - Encontro Nacional de Presbíteros

FR - Encíclica *Fides et Ratio*

GS - Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*

- HS - Constituição Apostólica *Humanis Salutis*
- LE - Encíclica *Laborens Exercens*
- LG - Constituição Dogmática *Lumen Gentium*
- LS - Encíclica *Laudato Si'*
- Med - Conferência Episcopal Latino-americana Medellín
- MC – Encíclica *Mystici Corporis*
- MM - Encíclica *Mater et Magistra*
- NMI - Carta Apostólica *Novo Millennio Ineunte*
- OA - Carta Apostólica *Octagesima Adveniens*
- OT - Decreto *Optatam Totius*
- PB - Conferência Episcopal Latino-americana de Puebla
- PE - Plano de Emergência
- PO - Decreto *Presbyterorum Ordinis*
- PPC - Plano Pastoral de Conjunto
- RM - Encíclica *Redemptoris Missio*
- RN - Encíclica *Rerum Novarum*
- SA - Encíclica *Slavorum Apostoli*
- SC - Constituição *Sacrosanctum Concilium*
- SD - Conferência Episcopal Latino-americana de Santo Domingo
- SRS - Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*
- UR - Decreto *Unitatis Redintegratio*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
1 O DISCÍPULO DE JESUS E A AÇÃO EVANGELIZADORA.....	23
1.1 Introdução.....	23
1.2 A fonte da ação evangelizadora.....	27
1.2.1 A ação do Espírito Santo no discípulo.....	29
1.2.2 A ação do Espírito e o sacramento do Batismo.....	32
1.2.3 A ação do discípulo e o “impulso não programado” do Espírito.....	34
1.3 Ministério: o modo do discípulo exercer a ação evangelizadora.....	35
1.3.1 Os ministérios e o diálogo com o mundo.....	39
1.3.2 Os ministérios como serviços dos discípulos ao povo.....	42
1.3.3 A necessária superação da sacralidade dos ministérios pelo discípulo.....	46
1.4 Os objetivos da ação evangelizadora do discípulo.....	50
1.4.1 Agir para a liberdade.....	52
1.4.2 Agir para manifestar o Reino de Deus.....	56
1.4.2.1 Agir como pobre.....	59
1.4.2.2 Agir junto aos pobres.....	61
1.4.2.3 Agir pela <i>kénosis</i>	63
1.4.2.4 Agir profeticamente.....	65
1.4.3 A ação do discípulo para reunir o povo de Deus.....	67
1.5 A formação do discipulado pela ação.....	72
1.5.1 Formar o discípulo para evangelizar pela relação entre a fé e a vida.....	74
1.5.2 A formação do discípulo e a teologia para o leigo.....	75
1.5.3 A formação do discípulo e o planejamento da ação.....	78
1.5.4 A formação do discípulo e a edificação de uma Igreja dinâmica.....	80
1.5.5 A formação do discípulo e a evangelização dos pobres.....	82
1.6 A ação evangelizadora do discípulo de Jesus.....	83
1.6.1 A esperança e a evangelização.....	86
1.6.1.1 A esperança e a ação evangelizadora.....	87
1.6.1.2 O despertar da esperança e a evangelização.....	90
1.6.1.3 A mensagem de esperança do cristianismo.....	92
1.6.2 A fé e a ação evangelizadora para a liberdade.....	93
1.6.2.1 A fé cristã e a liberdade do discípulo.....	94
1.6.2.2 A fé cristã e a esperança.....	95

1.6.2.3 A fé e a libertação do discípulo.....	97
1.6.3 O amor e a ação evangelizadora do discípulo.....	98
1.6.3.1 O amor.....	99
1.6.3.2 Evangelizar pelo amor que liberta.....	101
1.7 Considerações conclusivas.....	103
2 A COMUNIDADE CRISTÃ E A AÇÃO DO DISCÍPULO.....	107
2.1 Introdução.....	107
2.2 Definindo a comunidade cristã.....	110
2.2.1 A comunidade cristã definida pelo serviço ao mundo.....	112
2.2.2 A comunidade cristã definida pelas relações humanas.....	113
2.2.3 A comunidade “aberta”.....	115
2.2.4 A comunidade cristã na base.....	117
2.2.5 A comunidade como “Corpo de Cristo”.....	120
2.2.6 A comunidade definida pela comunhão de vida.....	122
2.3 Os princípios de uma comunidade cristã.....	124
2.3.1 Primeiro princípio: manter a fé em comum pela Tradição.....	126
2.3.2 Segundo princípio: a fração do pão e da partilha dos bens.....	129
2.3.3 Terceiro princípio: a espiritualidade cristã na comunidade.....	131
2.3.4 Quarto princípio: a importância de servir o próximo.....	134
2.4 A conversão para a comunidade cristã.....	137
2.4.1 O que é a conversão para a comunidade?.....	141
2.4.2 A ação e a conversão para a comunidade.....	144
2.4.3 Os quatro horizontes da conversão para a comunidade.....	147
2.4.3.1 O horizonte político.....	148
2.4.3.2 O horizonte social.....	150
2.4.3.3 O horizonte da economia.....	152
2.4.3.4 O horizonte cultural.....	155
2.5 A ministerialidade da comunidade cristã.....	157
2.5.1 Os ministros ordenados na Igreja.....	159
2.5.2 A autoridade da comunidade em relação aos ministérios eclesiás.....	161
2.5.3 A importância da kénosis para a ministerialidade da comunidade cristã.....	165
2.5.4 As consequências da ministerialidade da comunidade para a evangelização.....	168
2.5.5 A comunidade ministerial e a totalidade dos ministérios.....	170
2.6 A ação evangelizadora da comunidade cristã.....	174
2.6.1 A ação da comunidade cristã de fundar outras comunidades.....	175
2.6.2 A ação evangelizadora da comunidade para reunir o povo de Deus.....	177

2.6.3 A ação de evangelizar os pobres.....	179
2.6.4 A ação de evangelizar a cidade.....	182
2.7 Considerações conclusivas.....	183
3 A AÇÃO DO DISCÍPULO MISSIONÁRIO E A PARÓQUIA.....	189
3.1 Introdução.....	189
3.2 A paróquia segundo a ótica do Concílio Vaticano II.....	191
3.2.1 A paróquia como comunidade eclesial local.....	194
3.2.2 A paróquia e o mistério divino.....	198
3.2.3 A paróquia reúne o povo de Deus como comunidade.....	202
3.2.4 A paróquia como comunidade unificadora dos ministérios.....	204
3.2.5 A paróquia como comunidade capaz de santificar o mundo.....	207
3.2.6 A paróquia como comunidade escatológica do povo de Deus.....	209
3.3 A crise do sistema paroquial.....	212
3.3.1 O enfrentamento da crise paroquial e a teologia.....	214
3.3.2 A crise paroquial e o êxodo dos pobres.....	217
3.4 A paróquia e a realidade atual.....	222
3.4.1 A realidade questiona o sistema paroquial.....	224
3.4.2 A importância do <i>sensus fidelium</i> para a paróquia.....	227
3.4.3 A paróquia e a economia que liberta.....	232
3.4.4 A paróquia diante do individualismo político.....	236
3.5 A conversão da paróquia para a comunitariedade.....	238
3.5.1 A ação para a liberdade e a comunitariedade desde os ministérios.....	240
3.5.2 O agir da paróquia na realidade e sua conversão à comunitariedade.....	243
3.5.3 A conversão da paróquia para a comunitariedade e o ethos da convivência.....	243
3.6 A ação evangelizadora do discípulo na paróquia.....	250
3.6.1 Desafios da ação evangelizadora da paróquia.....	251
3.6.1.1 A comunidade institucional e a ação ministerial.....	255
3.6.1.2 A comunitariedade pela significância da fé.....	258
3.6.1.3 O pároco.....	261
3.6.2 A ação evangelizadora da paróquia e o discipulado de Jesus.....	261
3.6.2.1 A ação evangelizadora da paróquia deve partir da realidade.....	263
3.6.2.2 A ação evangelizadora da paróquia no mundo atual.....	265
3.7 Considerações conclusivas.....	269
4 EPÍLOGO.....	268

4.1 Introdução.....	268
4.2 Primeira implicação: A formação para o discípulo de Jesus.....	269
4.3 Segunda implicação: O discípulo e o ministro ordenado.....	273
4.4 Terceira implicação: A comunidade e os ministérios.....	280
4.5 Quarta implicação: A paróquia como comunidade de comunidades.....	284
4.5.1 A conversão para a comunidade.....	286
4.5.2 A preservação da comunidade.....	288
4.5.3 A ação da comunidade.....	290
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	294

INTRODUÇÃO

Quatro fatores preliminares inspiram a presente investigação. O primeiro deles refere-se à experiência deste pesquisador em sete anos de pregação das missões populares em paróquias do Brasil e quatro anos de trabalho em uma paróquia do centro de Curitiba, capital do Paraná. Esta última é considerada pelos devotos da região como um santuário, vez que nela se reúnem, todas as quartas-feiras, aproximadamente quarenta mil pessoas para rezar novenas em louvor a Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, distribuídas em dezessete horários. Este panorama nos alertou para a necessidade de se refletir mais profundamente sobre a ação evangelizadora na realidade paroquial urbana. O segundo fator remete-se à pesquisa realizada em nossa Dissertação de Mestrado, cujo tema discutiu a paróquia missionária à luz da Conferência de Aparecida¹. Tal reflexão pensa o discípulo missionário de Jesus como sujeito da ação evangelizadora na paróquia. O terceiro fator advém da leitura de um texto de José Comblin sobre o que ele chama de “Projeto de Aparecida”. Comblin observa que a Conferência Episcopal Latino-americana, realizada em Aparecida, no ano de 2007, expõe um belo projeto, mas a proposta apresentada não discursa acerca dos sujeitos que a colocarão em prática². O quarto fator liga-se à leitura de outro texto deste pensador, também sobre a Conferência de Aparecida, no qual ele afirma que a reflexão sobre o discipulado de Jesus restou abstrata, uma vez que não considera a humanidade do discípulo, nem a proximidade com o Jesus histórico³. Os dois artigos de Comblin mostram quanto a Conferência de Aparecida lhe despertou a preocupação em formar discípulos missionários de Jesus pela ação na realidade e pelas relações humanas, e não somente a partir de uma catequese baseada em princípios doutrinais.

¹ Tal dissertação deu origem ao seguinte livro: MIKUSZKA, Gelson Luiz. *Por uma paróquia missionária à luz de Aparecida*. São Paulo: Paulus, 2012.

² Cf. COMBLIN, José. *O projeto de Aparecida* <<http://www.vidapastoral.com.br/artigos/documentos-e-concilios/o-projeto-de-aparecida/>> Acesso em 10 de out. 2015.

³ Cf. idem. Disciples <http://www.culture-et-foi.com/texteliberateur/joseph_comblin_disciple.htm> Acesso em 10 de out. 2015.

Três fatos impulsionam nossa reflexão. Primeiro, eles imprimem na ação evangelizadora um cunho teológico-pastoral e está bem relacionado ao nosso trabalho com as missões populares no Brasil, exclusivamente praticado em territórios paroquiais. Pudemos ali observar os diversos modos de se coordenar uma paróquia, auxiliando a refletir a evangelização na atualidade. Compreendemos que, nesses “tempos líquidos” vividos pela população ocidental, se o sistema paroquial investir na ação total dos seus ministérios, ele poderá intensificar sua ação evangelizadora na realidade atual, profundamente marcada pela constante mudança. Por causa dessa dinâmica do mundo atual, Zygmunt Bauman sugere que as ações sejam planejadas a curto prazo, pois a dinamicidade da população atual desautoriza as instituições a manterem a mesma forma por muito tempo⁴. Isso muda o paradigma paroquial de manter-se na inércia e fixar-se em modelos únicos. Nesse ambiente, é recomendável que a ação evangelizadora da Igreja assimile a condição do cristão como aquele que nasceu do Espírito Santo, cuja força é arrojada como o vento e “sopra onde quer” (Jo 3, 8). Tal disposição jamais se acomoda à realidade e não cria formas imutáveis. Consideramos que toda comunidade cristã é uma porção do povo de Deus e nela a Igreja se faz presente, porém, ela não comporta a Igreja toda. Por isso, a comunidade vive no mundo e busca reunir pessoas pelo anúncio do Evangelho, sem conquistar, sem impor, mas sim pela livre decisão de cada um. O anúncio da mensagem de Jesus feito pela comunidade depende do investimento em discípulos missionários, pois entendemos que o discípulo vive em comunidade, orientado pelo Evangelho, anunciando ao mundo um novo estilo de vida, marcado pela fraternidade e solidariedade. Tal condição afronta a realidade do mundo atual porque rebate o individualismo, que fragmenta as relações humanas⁵. A V Conferência Episcopal Latino-

⁴ Bauman crê que estamos passando da fase “sólida”, de estruturas duradouras, para a fase “líquida”, onde tudo se transforma rapidamente, deixando de lado as verdades capazes de servirem como arcabouços referenciais para as ações humanas (cf. BAUMAN, Zygmunt. *Tempos líquidos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007, p. 7 e 9).

⁵ Comblin alega que os apóstolos são missionários porque são enviados como servidores ou embaixadores para entrarem no mundo do outro não com seus próprios critérios, mas sim com a proposta do Evangelho (cf. COMBLIN, José. *Teologia da Missão*. Petrópolis: Vozes, 1983, p. 21; 27 e 93). Portanto, no centro do termo missão está o envio ao mundo para evangelizar. Claude Geffré compactua com Comblin ao dizer que o termo missão é muito rico por designar o envio do Filho e do Espírito para revelar a vida íntima do Deus vivo. Segundo esse autor, “missão” é um termo que remonta ao século XVII e define a atividade particular da Igreja reservada a missionários especializados para anunciar o Evangelho em terras longínquas (cf. GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje: hermenêutica teológica*. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 298). O índice analítico da quarta edição do Compêndio do Concílio Vaticano II, publicado pela editora Vozes (1968), mostra que o termo “missão” é mais utilizado que o termo “evangelização” nas reflexões conciliares. Por isso, o Decreto *Ad Gentes* afirma que a atividade missionária é o maior e o mais santo dever da Igreja, pois Jesus enviou os discípulos a pregarem estimulados pelo Espírito Santo (cf. AG 5; 29). Por outro lado, evangelização diz respeito ao anúncio do Evangelho pela palavra e pelo

americana, realizada em Aparecida, referenda essa ideia quando retoma a discussão sobre o discipulado de Jesus, tema ausente nas considerações eclesiais dos últimos séculos. A mesma Conferência também concorda com a Exortação Apostólica *Ecclesia in America*, ao afirmar que a paróquia é o lugar privilegiado para se fomentar o discipulado de Jesus, pois ali “a maioria dos fiéis tem uma experiência concreta de Cristo” (DAp 170 e cf. Eam 41). Argumenta que ao assumirem a comunitariedade desde as relações entre os discípulos, as paróquias contribuem com a ação evangelizadora, pois elas “encerram uma imensa riqueza comunitária” (DAp 304)⁶. A comunitariedade é o sinal concreto de que o Espírito está agindo entre os discípulos e, nesses “tempos líquidos”, de fácil relativização das relações, como examina Bauman, evangelizar desde as relações humano-comunitárias, vividas pelos discípulos, é um imperativo para o sistema paroquial.

O segundo motivo, de caráter vivencial, observa que a desenvoltura da paróquia em reunir pessoas nem sempre é bem aproveitada. Em muitos casos, sua estrutura impossibilita as pessoas de agirem e, por isso, ela evangeliza menos. É ingenuidade pensar em fórmulas prontas para resolver tal situação, mas a ação de todos viabiliza a criação de processos plurais e auxilia a superar estruturas e modelos obsoletos para melhor evangelizar na realidade contemporânea. Novas estruturas ou novos modelos surgem da diversidade de ideias, e não de projetos evangelizadores pré-estabelecidos, feito por uma pequena minoria. Vale rememorar que métodos ou projetos pré-fabricados quase sempre prescindem da realidade de cada paróquia, em razão de os contextos sempre apresentarem condições

testemunho da pessoa que foi enviada. No sentido estrito, missão parece ser mais amplo que a evangelização, mas não há missão sem evangelização, pois o Evangelho é o conteúdo de toda missão e, segundo o Decreto *Ad Gentes*, evangelizar é dever de toda a Igreja (cf. AG 23). Assim, não há evangelização sem envio, pois, diz o apóstolo Paulo aos romanos: “Mas como poderiam invocar aquele em quem não creram? E como poderiam crer naquele que não ouviram e como ouvir sem pregador? E como poderia pregar se não foram enviados?” (Rm 10, 14-15). Com isso, o envio missionário promove o anúncio do Evangelho e a evangelização acontece pelo processo vivido pelos que foram enviados e seus interlocutores. Desse modo, a missão é o anúncio do Evangelho em todos os contextos e épocas e a evangelização é o processo de assimilação do Evangelho pelos interlocutores, junto com os missionários. Portanto, envio e evangelização são dois elementos profundamente relacionados à ação evangelizadora do cristão de ser enviado, anunciar e de viver o Evangelho. Assim, por pensar que o termo “ação evangelizadora” engloba tanto “missão” quanto “evangelização”, nos reportaremos mais explicitamente a ele no decorrer desta investigação.

⁶ Entendemos por comunitariedade a vivência do espírito comunitário em todas as instâncias da Igreja/paróquia. O espírito comunitário não significa pura e simplesmente reunir pessoas que morem juntas para executar tarefas, mas sim em pessoas que vivem juntas pelo Espírito de Jesus, que rezam, refletem a Palavra, aprendem os valores do amor, perdão, que servem o bem comum e desenvolvem em seu meio relações de fraternidade e solidariedade. Portanto, a comunitariedade eclesial é viver o Evangelho, que traz consigo o Espírito de Jesus, em todas as expressões do convívio humano.

diferentes, devido a pluralidade de culturas que convivem na mesma realidade e que vivem uma condição fluida. O terceiro motivo acena para a escassa reflexão eclesial em relação à dimensão teológico-pneumatológica da evangelização. Um exemplo disso são as mais de trezentas vezes que a Conferência de Aparecida se refere a “Cristo”. Em relação ao “Espírito Santo”, menos de cem vezes, indicando um conteúdo mais cristológico que pneumatológico. Sem dúvida, o fundamento básico da teologia cristã é Cristo, que nos dá acesso à pessoa do Pai e do Espírito. No entanto, focar somente a pessoa do Cristo, sem levar em conta a presença do Espírito Santo, que interage com os discípulos, pode justificar o poder de mando da autoridade hierárquica na Igreja e a passividade dos cristãos. Jacques Le Goff, por exemplo, mostra que a demasiada utilização da imagem de Jesus *pantocrator* na Igreja da Idade Média estava associada à imagem de Deus triunfante. Isso referendava o poder do senhor feudal e colocava a Igreja como centro do poder na sociedade⁷. Na mesma ideia de Le Goff, Comblin afirma que a teologia da cristandade obstruiu conhecer melhor o Espírito na Igreja, pois afirmou em demasia a imagem do Cristo glorioso e vitorioso, associando-a quase sempre ao poder-dominação⁸. Leonardo Boff também observa certa ideologia de poder na figura de Cristo Rei, que afasta a dimensão do Jesus histórico, estabelecendo a imagem de um Deus dogmático, de fé tranquila⁹. No decorrer desta investigação, veremos como essa observação é crucial para nossa reflexão, pois o discípulo de Jesus, segundo Comblin, orienta sua ação pelo Evangelho, desautorizando qualquer ministério eclesial a agir pelo poder-dominador¹⁰. Portanto, pensar uma paróquia evangelizadora implica investir em discípulos

⁷ Cf. LE GOFF, Jacques. *La civilización del Occidente medieval*. Paidós: Barcelona/Buenos Aires/México, 1982, p. 130. A Igreja se torna o centro da sociedade porque o regime de cristandade é uma forma de relação entre a Igreja e a sociedade civil, onde a Igreja utiliza-se do Estado para expandir seu poder na sociedade civil. Para González Ruiz, o regime de cristandade iniciou na Igreja por volta no século V, quando o Imperador Teodósio fez do cristianismo a religião oficial do Estado e para ser cidadã reconhecida pelo Império, a pessoa tinha de professar a fé cristã. Esse regime persistiu forte na Igreja até a segunda metade do século XX, quando o Concílio Vaticano II busca renunciar a essa condição e assumir uma postura de Igreja em diálogo com o mundo, pelo reconhecimento dos valores culturais de todos os povos (cf. GONZÁLES RUIZ, José Maria. *Cristianismo*. In: Dicionário de Pastoral. Aparecida: Santuário, 1990, p. 145-148, p. 145-148).

⁸ Em sua última e inacabada obra, Comblin afirma que grupos poderosos com muita influência na Igreja acreditam na possibilidade de refazer a cristandade e recuperar o poder que a Igreja perdeu na sociedade como instituição. Para ele, ainda há resquícios de cristandade na Igreja atual (cf. COMBLIN, José. *O Espírito Santo e a tradição de Jesus*. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2012, p. 96).

⁹ Cf. BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo Libertador*: ensaio de cristologia crítica para nosso tempo. Petrópolis: Vozes, 1974, p. 16.

¹⁰ Utilizamos o conceito Evangelho com letra maiúscula para designar o que Comblin chama de “movimento”. Isto é, o Evangelho é a aplicação dos conselhos de Cristo na vida, de modo sempre novo e em formas novas, de acordo com as etapas da história. Por isso, o Evangelho não é uma situação textual estabelecida,

que ajam pelo Evangelho, pois, segundo nosso autor, a ação depende da interação com o Espírito Santo e sem voltar ao Evangelho é difícil reconhecer isso¹¹. No II Congresso Continental de Teologia de 2015, organizado pela Ameríndia em Belo Horizonte (MG), teólogos como Gustavo Gutiérrez, Victor Codina e Carlos Mesters refletiram sobre o déficit da presença do Espírito na teologia latino-americana e concluíram que tal carência debilita a ação evangelizadora, podendo produzir uma teologia sem espiritualidade¹². Certamente, no entanto, só falar no Espírito sem a presença do Evangelho pode incorrer no erro de criar um espiritualismo. Comblin também já havia observado essa carência do Espírito quando diz que “desde há séculos, na religião popular dos católicos, o papel do Espírito Santo tem sido muito limitado”. Segundo ele, o Espírito é a “resposta de Deus às aspirações da humanidade e o fio condutor que orienta o povo de Deus na confusão da história”¹³. A nosso ver, o Espírito é a força, mas o discípulo se orienta na história pela mensagem do Evangelho. Em síntese, sem discípulos de Jesus que vivam o Evangelho de modo verdadeiro na força do Espírito, a ação evangelizadora fica carente de mensagem e sua dimensão carismática fica reduzida somente à dimensão teórico-burocrática, restringindo-se somente à sua própria sobrevivência, agindo para apenas conservar suas estruturas institucionais. Para a Conferência de Aparecida, a Igreja latino-americana precisa superar a prática de agir pela conservação e sugere que sua ação assimile a pneumatologia (cf. DAp 370). Assim, evangelizar na força do Espírito é assumir o Evangelho de modo verdadeiro, atualizando a mensagem de Jesus em cada época, pois a força do Espírito Santo atualiza a mensagem e vivifica a ação eclesial (cf. DAp 24). O discípulo de Jesus só vive o Evangelho, em todas as condições, quando se deixa tomar pela força do Espírito Santo, tornando-se capaz de reconhecer seu carisma, transformando-o em ministério.

A seguir, destacaremos alguns pontos sobre o nosso autor, na intenção de que contribuam para contextualizar nossa investigação¹⁴. José Comblin nasceu a 22 de março de 1923, em Bruxelas, na Bélgica. Recebeu uma educação fundamentada nos valores tradicionais

fixa e inerte, presa ao passado, mas sim um constante movimento de renovação (cf. COMBLIN, José. *Evangelizar*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 10).

¹¹ Cf. idem. *O tempo da ação*: ensaio sobre o espírito e a história. Petrópolis: Vozes, 1982, p. 10.

¹² Nos referimos às palestras feitas no II Congresso da Ameríndia, realizado em Belo Horizonte, no Instituto Santo Tomás de Aquino (ISTA), a 28 de outubro de 2015, sobre a pneumatologia.

¹³ COMBLIN, José. *O Espírito no mundo*. Petrópolis: Vozes, 1978, p. 8.

¹⁴ Para saber mais sobre a biografia de Comblin, vale consultar as seguintes obras: A esperança dos pobres vive: coletânea em homenagem aos 80 anos de José Comblin. São Paulo: Paulus, 2003; MUGGLER, Mônica Maria. *Padre Comblin Uma vida guiada pelo Espírito*. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2012. COMBLIN, José. *O Espírito Santo e a tradição de Jesus*. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2012, p. 11-31.

da religião cristã da Europa pré-conciliar. Fez seus estudos em Bruxelas e, com dezessete anos de idade, ingressou no Seminário Leão XIII, em Leuven, na Bélgica. De 1946 a 1950, cursou o doutorado em Teologia pela Universidade de Lovaina, dissertando sobre “Cristo no livro do Apocalipse”. No ensejo, orientado pelo teólogo Lucien Cerfaux, teve contato imediato com a exegese e a teologia bíblica científica e filológica da tradição alemã¹⁵. Recebeu a ordem presbiteral em fevereiro de 1947, em Malinas, e trabalhou, entre 1950 e 1958, como vigário na paróquia Sagrado Coração de Jesus, em Bruxelas. Iniciou seu ministério ordenado agindo num mundo bem tradicional, de base paroquial. Não vendo futuro na Igreja de seu país, pois a percebia distante da sociedade europeia, buscou novos caminhos e se inscreveu para vir ao Brasil como missionário. Em 1958, chegou ao país em busca de novidades teológico-pastorais, mas também trouxe inovações. A elaboração de sua tese doutoral lhe oportunizou ter contato com o catolicismo social, a democracia cristã, o ecumenismo, a Ação Católica franco-belga e a *Nouvelle Théologie*¹⁶. Tais movimentos teológicos, típicos do norte da Europa, sugeriam não reduzir a vida cristã eclesial à institucionalidade, mas sim estender-se a todos e em relação com a realidade cotidiana. O contato com os professores Lucien Cerfaux, pesquisador da teologia da Igreja na teologia paulina, e com Gustave Thils, estudioso da teologia das realidades terrestres e valorizador da vertente social da teologia, o aproximou dos movimentos JEC, JOC e JUC¹⁷. Isso contribuiu para que Comblin tomasse a teologia como análise e interpretação da fé desde a Palavra de Deus e da realidade histórica. Sua produção teológica tem relação direta com os temas emergentes da realidade e utiliza a mediação das ciências e, mais diretamente, da história pela perspectiva bíblica. De fato, seus primeiros escritos teológicos versam sobre assuntos

¹⁵ Comblin relata um pouco dessa sua experiência quando fala da teologia e a pregação, onde fala da teologia carismática, querigmática pastoral e da nova teologia (cf. idem. *Teologia da ação: 30 anos de investigação*. São Paulo: Herder 1967, p. 29-66).

¹⁶ A *Nouvelle Théologie* é o nome comumente utilizado para referir-se à escola teológica surgida na primeira metade do século XX (1938-1950), mais notadamente entre alguns teólogos franceses e alemães. Foi condenada por Pio XII na *Humani Generis*, na mesma linha da encíclica de Pio X contra o modernismo. Os centros eram: Escola dominicana *Le Sauchoir* e a faculdade jesuíta de Lyon-Fourvière. Os alunos de Lovaina eram os interlocutores. A ação objetiva desses teólogos foi uma crítica ao neo-tomismo, influenciador da teologia escolástica adepta aos manuais; ao criticismo da Igreja frente ao modernismo e a postura eclesial contra a fé não católica. Os teólogos geralmente associados à *Nouvelle Théologie* são: Henri de Lubac, Teilhard de Chardin, Chenu, Jean Daniélou, Congar, Urs von Balthasar, Rahner, dentre outros. Refletiam a volta às fontes essenciais do pensamento cristão: Bíblia, os padres da Igreja, a liturgia; o contato com as correntes do pensamento contemporâneo para ampliar a visão e contato com a vida para ser uma teologia viva (cf. GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 164-174).

¹⁷ Cf. COMBLIN, José. *Teologia da libertação*, teologia neoconservadora e teologia liberal, 1985, p. 57.

teológicos como a pedagogia dos escoteiros e o sentido da Igreja¹⁸, a liturgia¹⁹, a paz²⁰ e a ressurreição²¹. A realidade teológica latino-americana tornou a teologia de Comblin mais independente da teologia do norte da Europa e, desde 1964, o levou a participar do primeiro grupo dos futuros teólogos da Teologia da Libertação. Depois, participou também das grandes reuniões de teólogos latino-americanos em “El Escorial (1972, 1992), no México (1975) e em São Paulo (1980)”²². A partir daí, passou a escrever sobre missão, evangelização, teologia da ação, teologia na América Latina, libertação e teologia pastoral²³. Esse período compreende grandes acontecimentos na Igreja, a saber: a convocação e término do Concílio Vaticano II, a II Conferência Episcopal Latino-americana de Medellín (1968) e a gestação da Teologia da Libertação²⁴. Entre 1962 e 1965, morou no Chile e conheceu o trabalho do padre jesuítico Luis Alberto Hurtado Cruchaga (1901-1952), fundador da Associação Sindical Chilena (ASICH) que, inspirada na Doutrina Social da Igreja, iniciou vários movimentos sociais na Igreja chilena. Ele também esteve próximo de Dom Manuel Larraín (1900-1966), então presidente do Conselho Episcopal Latino-americano (CELAM) (1964-1966), que lutava por melhor qualidade de vida dos trabalhadores camponeses do Chile e buscava efetivar o humanismo cristão, propondo a sindicalização para superar a desigualdade entre os trabalhadores. Após 1965, nosso autor se tornou próximo de Dom Hélder Câmara (1909-1999), pelo qual foi convidado a ser professor de teologia no Recife (1965-1971). Isto reforçou em Comblin suas convicções teológicas em defesa da ação dos pobres na Igreja e o aproximou dos teólogos latino-americanos. Assim, ampliou seu discurso teológico desde a pobreza e a injustiça social

¹⁸ Cf. idem. *La pédagogie scoute et le sens de l'Église*. In: *Travailler en Église*, Bruxelas, FSC, 1957, pp. 51-69.

¹⁹ Cf. idem. *La liturgie de la nouvelle Jérusalem*. *Ephemerides Theologicae Louvanienses*, t.29, 1953, pp. 5-40. Separata em *Analecta Louvaniensia Biblica et Orientalia*, Ser. II, Fasc. 37.

²⁰ Cf. idem. *Le chrétiens et la paix*. Revue générale belge, maio de 1953, 19p; *La paix dans la théologie de saint Luc*. *Ephemerides Theologicae Louvanienses*, t.32, 1956, p. 439-460. Separata em *Analecta Louvaniensia Biblica et Orientalia*, Ser. III, Fasc. 4; *Théologie de la paix* (tomo 1): príncipes. Paris: Ed. Univ., 1959. p. 325.

²¹ Cf. idem. *La Résurrection de Jésus-Christ*. Paris: Ed. Universitaires, 1959.

²² COMBLIN, *A esperança dos pobres vive*, 2003, p. 6.

²³ Idem. Que es una misión? In: *Teología y Vida*, Santiago de Chile, t.4, fasc. 2, 1963, p. 82-93. Idem. *Libertad y libertades*. In: *Socialización y libertad*. Segunda Semana social de Chile. 1964, Santiago de Chile, 1965, p. 35-47. Idem. Cidade, Teologia e Pastoral. In: *Pastoral das Grandes Cidades - Sociologia e Pastoral*, t. 7, CERIS, Vozes, Petrópolis, p. 89-119. Idem. Reflexões sobre a Condição Concreta da Evangelização Hoje. *Revista Eclesiástica Brasileira*, t. 27, 1967, p. 570-597. Idem. *Os sinais dos tempos e a evangelização*. São Paulo: Duas Cidades, 1968.

²⁴ Cf. DUSSSEL, Enrique. Hipóteses para uma história da teologia na América Latina (1492-1980). In: CEHILA. *História da teologia na América Latina*. 2. Ed. São Paulo: Paulinas, 1981, p. 165-196, p. 179.

na realidade latino-americana, convergindo à Teologia da Libertação²⁵. Enrique Dussel observa que “*L'echo de l'Action catholique*” (1961) foi a primeira obra a criticar a teologia da “nova cristandade”²⁶, colocando nosso autor no epicentro do movimento de uma nova teologia na América Latina.

Em 1971, Comblin foi expulso do Brasil pelo regime militar, indo morar no Chile. Lá permaneceu até 1980, quando, expulso por Pinochet, voltou ao Brasil. Contra as ditaduras e a favor dos torturados, escreveu quatro artigos criticando a doutrina de segurança nacional²⁷, estritamente militar e com base na política externa norte-americana, em especial no *National War College*²⁸. Seus artigos relatam o problema da política externa, denunciando a situação deplorável de dependência do continente latino-americano aos países ricos. Para ele, a saída era que a libertação fosse refletida pela teologia para ser vivida pelo povo²⁹. Em si, é um modo de valorizar a articulação teológica do ser humano com o polo social e de fazer a interação da fé com a vida³⁰. Tais reflexões, junto com um livro sobre a teologia da revolução³¹, deram a Comblin, na década de 1970, o título de simpatizante da teologia da revolução, cujo expoente foi Hugo Assmann. Segundo Alphonso Garcia Rubio, Comblin não insistiu muito nessa teologia, pois via nela vários equívocos³². Foi nessa condição que publicou a “Teologia da Enxada”³³, pretendendo um novo estilo de formação presbiteral. Em 1975, escreveu seu primeiro artigo sobre o Espírito Santo: “A missão do Espírito”, observando que a teologia ocidental cristã padece da ausência do Espírito Santo. Segundo ele,

²⁵ Cf. COMBLIN, *O Espírito Santo e a tradição de Jesus*, 2012, p. 32.

²⁶ Cf. DUSSEL, *Hipóteses para uma história da teologia da América Latina*, 1981, p. 180.

²⁷ Cf. COMBLIN, *La doctrina de la seguridad nacional*. Mensaje, Santiago de Chile, nº 247, 1976, p. 96-104; Idem, *La Nueva Práctica de la Iglesia latinoamericana en el Sistema de la Seguridad Nacional. Exposición de sus Principios Teoricos*. In: *Liberación y Cautiverio. Encuentro Latinoamericano de Teología. Agosto. 1975*, México, Mexico, 1976, p. 155-176; Idem, *La Iglesia y el sistema de seguridad nacional. Conflicto social y compromiso cristiano*, in: *Consejo episcopal Latinoamericano, CELAM, Bogotá, 1976*, p. 67-85; Idem, *Problemas Morales de la Seguridad Nacional*, SIC - Centro Gumilla, ano XLIII, nº 425, 1979, p. 204-215.

²⁸ Cf. COMBLIN, José. A Igreja em vinte anos de luta pelos direitos humanos. In: DUSSEL, Enrique (org.). *Historia Liberationis: 500 anos de história da Igreja na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1992. P. 607-632, p. 613.

²⁹ Cf. idem. *Théologie de la pratique révolutionnérie*. Paris: Éditions Universitaires, 1974, p. 118-127.

³⁰ Cf. idem. *Teologia da libertação, teologia neoconservadora e teologia liberal*. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 73.

³¹ Cf. COMBLIN, *Théologie de la pratique révolutionnaire*, 1974, p. 118-127.

³² Cf. RUBIO, Alphonso Garcia. *Teologia da Libertação: política ou profetismo? Visão panorâmica e crítica da teologia política latino-americana*. São Paulo: Loyola, 1977, p. 107.

³³ COMBLIN, José. *Teologia da enxada: uma experiência da Igreja no Nordeste*. Petrópolis: Vozes, 1977.

esta é a possível causa das deformações sofridas pela Igreja em termos de evangelização³⁴. Em 1979, ainda no Chile, escreveu a obra “O Espírito no mundo”³⁵, mostrando que, em seu exílio, já observava a carência da reflexão sobre a pneumatologia. Quando retornou ao Brasil, em 1980, além dos congressos, conferências e palestras ministradas, predominou seu trabalho com os leigos e a elaboração do seu ensaio sobre a pneumatologia. Ele via a participação do leigo na Igreja com grande esperança, mas sabia que isso dependia de uma maior consciência sobre a ação do Espírito e da valorização dos carismas e ministérios eclesiais. Assim, desde que passou a residir em Serra Redonda, na Paraíba, esteve à frente da formação de animadores de Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), criando vários movimentos missionários leigos. Foi próximo a essa realidade que veio a morrer, em 27 de março de 2011.

A definição do discípulo missionário de Jesus na perspectiva de Comblin nos levou a refletir a categoria da ação de todos os membros da Igreja, sem distinção. Concluímos isso quando, na leitura de três obras de Comblin, percebemos que, em sua trajetória teológica, ele optou em auxiliar a Igreja a ser uma instituição de mais ação junto ao povo de Deus e de menos estruturas. Sua primeira obra “Teologia da ação”³⁶ diz: “A teologia da ação não é a teologia do laicato, mas para o laicato, e pretende orientar e apoiar os apóstolos leigos [para a ação na Igreja]”. Nessa obra ele opta pelos apóstolos leigos. A segunda obra, “O tempo da ação”³⁷ diz: “Deus é ação”. Assim, ele teologiza a ação. A terceira obra, “O Espírito Santo e a tradição de Jesus”³⁸, que ficou inacabada, em razão de sua morte, ele fala de seu entusiasmo pela Ação Católica, na versão franco-belga. Tudo isso demonstra o esforço de Comblin em formar cristãos para agirem através da Igreja na ação evangelizadora. Essas observações nos auxiliaram a compreender que, na perspectiva de Comblin, o discípulo missionário de Jesus é toda pessoa que age pelo bem comum através dos ministérios eclesiais, orientada pelo Evangelho, na força do Espírito Santo. Isso nos faz investigar o discípulo pela ação a partir da pessoa, da comunidade e da paróquia. No epílogo desta pesquisa, buscaremos apresentar quatro implicações disso para uma paróquia seja missionária.

³⁴ Idem. A Missão do Espírito. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 35, n. 138, 1975, p. 288-325.

³⁵ Cf. idem, *O Espírito no mundo*, 1978, p. 1-114.

³⁶ Cf. Idem. *Teologia da ação*: 30 anos de investigação. São Paulo: Herder, 1967.

³⁷ Cf. Idem. *O tempo da ação*: ensaio sobre o espírito e a história. Petrópolis: Vozes, 1982.

³⁸ Cf. Idem. *O Espírito Santo e a tradição de Jesus*. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2012.

No primeiro capítulo, refletiremos sobre o discípulo de Jesus e a ação evangelizadora. Definiremos que os ministérios são o modo de o discípulo exercer sua ação. Essa possibilidade se apresentou em nossa pesquisa quando observamos que, na década de 1960 e início da década de 1970, Comblin já focava a ação ministerial, colocando-se mais próximo dos ministros ordenados. Isso fica claro quando, na obra: *O Futuro dos ministérios na Igreja latino-americana*³⁹, ele defende a necessidade de novos ministérios. Outra obra: *A Teologia da Enxada*⁴⁰ – publicada na segunda metade da década de 1970, mas que foi resultado de uma experiência feita em 1969 –, também foi direcionada para o ministério presbiteral, pois objetivava a formação de seminaristas para o clero a partir da realidade. Trata-se de duas obras em que o autor, especificamente, evidencia sua opção pelos ministérios eclesiais, embora ainda restrito à dimensão presbiteral. No início da década de 1980, ao retornar do exílio no Chile, Comblin continuou focalizando os ministérios, mas agora assumiu a perspectiva mais laical. Em um artigo publicado na Revista Eclesiástica Brasileira⁴¹, no ano de 1980, ele fala do novo ministério missionário na Igreja Latino-americana. Percebe a necessidade de se elaborar uma teologia *para* o leigo, superando a teologia *do* leigo, que foi bem exposta por Congar na sua obra “Os leigos na Igreja”. Nessa perspectiva, na década de 1980, Comblin publica vários títulos que contém uma teologia mais acessível a todos. Entre eles, o “Breve Curso de Teologia”⁴² e vários opúsculos sobre a história da Igreja e a formação cristã. Ele deixa claro que sua meta é abranger a totalidade dos ministérios, cuja centralidade está na noção de Igreja como povo de Deus, assunto referendado pelo Concílio Vaticano II, em especial, na Constituição Dogmática *Lumen Gentium*. Esses pontos apresentados nos mostram que o nosso autor reflete a ação evangelizadora a partir dos ministérios eclesiais. A isso, se junta a publicação do que ele chama de ensaio de pneumatologia: “O Tempo da Ação”⁴³; “A força da Palavra”⁴⁴; “Vocação para a liberdade”⁴⁵; “O povo de Deus”⁴⁶ e,

³⁹ Cf. Idem. *O futuro dos ministérios na Igreja latino-americana*. Petrópolis: Vozes, 1969.

⁴⁰ Cf. Idem. *Teologia da enxada: uma experiência da Igreja no Nordeste*. Petrópolis: Vozes, 1977.

⁴¹ Cf. Idem. O novo ministério de missionário da América Latina. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 40, fasc. 160, p. 626-655, out./nov./dez. 1980.

⁴² Nos referimos às seguintes obras: Idem. *Jesus Cristo e sua missão*: breve curso de teologia, tomo I. São Paulo: Paulinas, 1983; Idem. *O Espírito Santo e sua missão*: breve curso de teologia, tomo II. São Paulo: Paulinas, 1984; Idem. *A Igreja e sua missão no mundo*: breve curso de teologia tomo III. São Paulo: Paulinas, 1985; Idem. *A sabedoria cristã*: breve curso de teologia tomo IV. São Paulo: Paulinas, 1986;

⁴³ Como já foi citado acima.

⁴⁴ Cf. Idem. *A força da palavra*. Petrópolis: Vozes, 1986.

⁴⁵ Cf. Idem. *Vocação para a liberdade*. São Paulo: Paulus, 1998.

⁴⁶ Cf. Idem. *O povo de Deus*. São Paulo: Paulus, 2002.

finalmente, “A vida”⁴⁷. Nestas edições, ele destaca as cinco palavras-chave do seu ensaio de pneumatologia para uma ação evangelizadora de todos.

No segundo capítulo, nosso propósito é examinar a ação do discípulo de Jesus em relação com a comunidade cristã. Ali, mostramos que a comunidade cristã é basicamente definida pelas relações humanas, geradas a partir da fé no Evangelho, na força do Espírito. Como o Evangelho inspira o serviço ao próximo, a comunidade age pela fé. Inspirados por Comblin, entendemos que o serviço é realizado pelos ministérios, que são carismas do Espírito concedidos a cada pessoa postos a serviço do bem comum, como bem define Antoniazzi⁴⁸. O serviço produz relações humanas na comunidade e nos faz crer na ministerialidade da comunidade cristã, pois os ministérios são a ação da comunidade no mundo a partir de cada discípulo de Jesus. Ao reger seus próprios ministérios, a comunidade renova constantemente suas ações, promovendo relações. A vivência da totalidade dos ministérios a partir dos discípulos, faz com que a comunidade assuma o Evangelho e viva na força do Espírito. Isso nos faz refletir que a estrutura comunitária é importante e que ter aversão às estruturas, ou tentar destituir toda institucionalidade eclesial, não auxilia a obra da evangelização. Contudo, é preciso ter consciência de que as estruturas precisam ser flexíveis e sempre abertas ao novo para servirem à ação evangelizadora.

O terceiro capítulo não objetiva sugerir modelos paroquiais, senão indagar sobre a ação do discípulo de Jesus na paróquia. Assim, supomos que a paróquia precisa buscar novas formas de evangelizar, em razão das novas circunstâncias que a realidade atual nos oferece (DAp 369). Fechamento às formas novas e criativas remete à carência de ousadia e, necessariamente à carência de abertura à força do Espírito, que é dinâmico e sempre conduz ao novo. Neste caso, inspirados pela reflexão de Comblin, definimos a paróquia como comunidade de relações humanas, cuja meta é reunir o povo de Deus em comunidades. O aprimoramento das relações humanas deveria ser, a nosso ver, o grande objetivo de a paróquia tornar-se comunidade de comunidades. Cremos que, desse modo, o sistema paroquial deveria prezar primeiramente pelo Evangelho, que orienta para relações humanas de solidariedade, fraternidade, e não pelas estruturas hierárquico-institucionais. Com isso, o grande desafio da

⁴⁷ Cf. Idem. *A vida: em busca da liberdade*. São Paulo: Paulus, 2007.

⁴⁸ Ver página 39 desta pesquisa.

paróquia não é extinguir completamente as estruturas, mas sim libertar-se das estruturas que promovem autoridade de poder de mando e assumir uma dinâmica de liberdade. O fechamento nas estruturas tende a intensificar o poder-dominação, pois a defesa das estruturas quase sempre põe as relações humanas em segundo plano. Segundo nossa pesquisa, esse foi um dos elementos que colocou a paróquia na grande crise de evangelização, desautorizando investir em discípulos missionários de Jesus. A ação centralizada no pároco e a conservação de estruturas centenárias desautorizou a vivência da totalidade de ação ministerial de todo o povo de Deus e, consequentemente, a vivência do discipulado de Jesus. A paróquia se tornou um fim em si mesma, no sentido de que a centralização do poder na pessoa do pároco produziu ações ensimesmadas, impedindo que as relações humanas desde a fé fossem vividas em seu sistema. Essa condição interdita a suscitação e a edificação de comunidades cristãs, pois tudo fica centrado na conservação do poder. Por isso, a ação evangelizadora da paróquia depende da ampliação das relações humanas entre todos, especialmente a partir dos ministérios, exigindo assim a presença de discípulos missionários de Jesus que edifiquem comunidades cristãs em profunda sintonia com o Evangelho. Sem priorizar pela totalidade da ação, o sistema paroquial certamente entra em crise de evangelização. Portanto, observamos que uma paróquia vive sua comunitariedade quando entende que a vida comunitária deve ser do interesse de todos, como diz Comblin. A comunitariedade e a missionariedade paroquial dependem da liberdade de ação de todos.

E, finalmente, no epílogo, pretendemos mostrar as implicações que o discípulo missionário de Jesus pode promover numa paróquia.

1 O DISCÍPULO DE JESUS E A AÇÃO EVANGELIZADORA

1.1 Introdução

O discipulado é uma das dimensões centrais do cristianismo. Jesus começou sua missão neste mundo reunindo discípulos e a concluiu enviando-os em missão (cf. Mt 4, 18-20; 28, 18-20; Mc 1, 16-20; 16, 15-18; Lc 5, 1-11). No entender de Joseph Ratzinger, Jesus reuniu discípulos para edificar o novo povo de Deus¹. Por outro lado, numa visão mais cristocêntrica, o teólogo protestante Dietrich Bonhoeffer entende que o discipulado objetiva conduzir as pessoas para Jesus². A visão protestante de Bonhoeffer é correta, no entanto, Jesus não pretendeu reunir discípulos para ficarem perto dele, mas sim para anunciar a mensagem do Reino. O envio à missão, descrita nas últimas frases do evangelho de Mateus, deixa isso bem claro (cf. Mt 28, 19-20). Na realidade latino-americana, a Conferência de Aparecida observa a necessidade de se retomar o tema do discipulado na Igreja e propõe maior reflexão sobre ele. Ali, os bispos admitem essa carência teológica na realidade e reconhecem a importância dos discípulos de Jesus para a ação evangelizadora eclesial (cf. DAp 11). Contudo, a mesma Conferência não estabelece um perfil exato do discípulo de Jesus, nem o define de modo mais concreto, apenas diz que ele é um comunicador de vida nova em Cristo (cf. DAp 347-546). Por causa disso, o intento de nossa pesquisa é definir de modo mais exato o discípulo de Jesus, possibilitando assim um critério para reconhecer quem é discípulo de Jesus numa paróquia.

Na introdução desta pesquisa, enunciamos que a reflexão teológica de Comblin considera a ação ministerial como um modo de atuação na Igreja e que a liberdade é o melhor modo de evangelizar. Em si, agir com e para a liberdade desde os ministérios eclesiais é agir na força do Espírito, pois onde está o Espírito de Deus ali há liberdade (cf. 2cor 3, 17). A

¹ Cf. RATZINGER, Joseph. *Os apóstolos e os primeiros discípulos de Cristo*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2012, p. 12.

² BONHOEFFER, Dietrich. *Discipulado*. São Paulo: Sinodal, 2004, p. 8.

liberdade e a pneumatologia ficam no centro da definição teológica do discípulo de Jesus e da ação evangelizadora, como o “núcleo central de todas as lutas particulares de libertação”³. A ação realizada na força do Espírito e orientada pelo Evangelho tende a ser uma ação livre, pois vem da “graça de Deus”, diz Comblin⁴. Rahner também define essa capacidade própria de o ser humano decidir por si mesmo como liberdade, mas completa dizendo que essa é a “liberdade transcendental”⁵. Esse autor considera a liberdade como sendo “a consciência subjetiva, atemática, necessária e insuprimível do sujeito que conhece, que se faz presente conjuntamente a todo ato de conhecimento, e o seu caráter ilimitado de abertura para a amplidão sem fim de toda realidade possível”⁶. Essa noção de liberdade antropológica, em sua dimensão subjetiva e objetiva, mostra que através dela a pessoa adquire a capacidade de construir a si mesma desde a ação na realidade. Outrossim, agir pela liberdade é libertação. Todavia, Rahner ainda afirma que a liberdade é teológica, pois deriva de Deus e é dirigida para Deus⁷. Ele não afirma que Deus decide pelo ser humano, senão que o ser humano, regido pela dimensão transcendente, alcança a liberdade em Deus. Ou seja, a pessoa se faz livre em interação com o mistério divino, que a faz ir além de sua inteligência e de seus sentimentos⁸. No mesmo sentido de Rahner, Comblin define a liberdade em sua dimensão teológico-antropológica ao considerar que ela acontece na ação inteirada com a força do Espírito Santo. Ele não a concebe como transcendental, como faz Rahner, mas sim desde a ação humana nos acontecimentos históricos e em intensa interação com a força divina. Em si, Rahner reflete desde o mistério divino e da consciência do ser humano, enquanto que Comblin reflete desde o Espírito, que age inteirado com o ser humano e o inspira a se libertar⁹. Nossa autor confirma isso quando diz que sua teologia é um ensaio para encontrar e enunciar a unidade entre a ação

³ COMBLIN, *Cristãos rumo ao século XXI*, 1996, p. 350.

⁴ Ibidem, p. 347.

⁵ O conceito “liberdade transcendental”, utilizado por Rahner, advém do filósofo alemão Immanuel Kant, retratado em *Crítica da Razão Pura*, na terceira antinomia. Nela, ser livre é transcender as categorias sensíveis do tempo e do espaço (cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*: os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 232-235).

⁶ RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé*: introdução ao conceito do cristianismo. São Paulo: Paulus, 2008, p. 33. Aqui, optamos em observar a liberdade na visão de Rahner porque é um dos maiores teólogos europeus a contribuir com o Concílio Vaticano II. Desde a década de 1960, ele já pesquisava sobre a liberdade, embora sua definição a respeito desse assunto tenha forte conotação filosófica.

⁷ Idem. *Teologia da liberdade*: pontos controversos. São Paulo: Paulinas, 1969, p. 84.

⁸ Cf. ibidem, p. 86-88.

⁹ A teologia paulina também comprehende a liberdade no sentido pneumatológico: onde o Espírito de Deus estiver, ali estará também a liberdade (2Cor 3, 17).

de Deus e a nossa [ação]¹⁰. Ao orientar a teologia para a antropologia, Comblin mostra que sua perspectiva antropológica é diferente do antropocentrismo teológico de Rahner, pois seu ponto de partida, objetivos, metodologia e temas estão ligados ao Evangelho e não à filosofia, como faz Rahner¹¹. Desse modo, o discípulo de Jesus é visto por Comblin desde sua ação na força do Espírito e orientado pelo Evangelho.

Ao teologizar sobre a ação, Comblin sugere uma teologia de interação entre o ser humano e Deus. Essa reflexão aproxima o divino das realidades terrestres e sugere uma pneumatologia associada diretamente ao ser humano e ao mundo¹². Nessa perspectiva, o cristão é impulsionado pela força do Espírito Santo a agir, assumindo um novo modo de viver. O apóstolo Paulo diz que porque somos filhos: “Deus enviou o Espírito do seu Filho a nossos corações, que clama: Abba, Pai!! (Gl 4, 6). Devido ao Espírito do Filho “já não és escravo, mas filho” (Gl 4, 7). A Conferência de Aparecida observa que, ao ser confirmado pelo Espírito, o discípulo renova sua aliança de amor em Cristo, com o Pai e com os irmãos (cf. DAp 350). Do mesmo modo, a CNBB considera que, ao assumir esse Espírito de ação a partir da fé pode-se chegar à “construção da identidade da pessoa e da liberdade autêntica na atual sociedade” (CNBB 2008-2010, n. 106). Sendo assim, abrir-se à força do Espírito possibilita à pessoa ser livre e autônoma para agir desde o amor¹³. Com isso, a liberdade não é algo passivo, e sim responsável, pois exige que a pessoa tome suas próprias decisões. No mesmo contexto, Paulo Freire entende que a autonomia da pessoa a faz agir no mundo de modo livre, responsável e comprometido com o que faz¹⁴. Isso sugere que a ação promove a liberdade porque a pessoa pode agir. Neste caso, ela pode agir na força do Espírito,

¹⁰ COMBLIN, *O tempo da ação*, 1982, p. 11.

¹¹ Cf. idem. El lugar del ser-hombre en la teología actual. *Revista latinamericana de teología*, San Salvador, v. 1, n. 2, p. 179-194, mai./ago. 1984, p. 179-180.

¹² Cf. idem, *O tempo da ação*, 1982, p. 46.

¹³ Entendemos por autonomia quando a pessoa decide dispensar livremente uma lei que não lhe realiza, nem lhe dá sentido. Por exemplo, o livro do Gênesis explicita a autonomia divina em conceder ao ser humano a liberdade para recriar o mundo (cf. Gn 7). A autonomia divina dá ao ser humano autonomia para trabalhar na terra, colocando-o como ator ou protagonista, sem ter de esperar a ação de Deus. A autonomia valoriza o ser humano e respeita seu processo histórico, respeita os processos da realidade sem perder a utopia do Reino. O princípio de autonomia considera que nenhuma verdade é única sem discussão; tudo pode ser melhorado. Outrossim, a autonomia não significa ser independente e dono de si mesmo, como considera o pensamento liberal moderno, senão em tomar decisões responsáveis que condigam com o bem de todos. No âmbito da educação, autonomia significa o convencimento do sujeito acerca de seu modo de agir, desautorizando qualquer tipo de manipulação e chantagem.

¹⁴ Cf. FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educacional*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015, p. 13; 20.

comprometida com o Evangelho. Ao interagir com a força humana, a força divina, que é o Espírito de Deus, promove relações fraternas e solidárias, que são ações comunitárias provindas do Evangelho (cf. Mt 4, 18-21; Mc 1, 16-19; Lc 5, 1-7; Jo 1, 35-51).

Ao colocar a libertação no centro da ação evangelizadora, destacando que o discípulo de Jesus age na força do Espírito, Comblin assume a perspectiva de que ser discípulo consiste em colocar o Evangelho em prática, desde uma decisão livre, para servir o outro. James Dunn defende que o centro da ação evangelizadora do apóstolo Paulo foi a liberdade, culminando na noção do “homem novo”¹⁵. Essa afirmação procede, pois Paulo entende que “Cristo nos libertou para que vivêssemos em liberdade” (Gl 5, 1), e mostra que esse é o fundamento da fé cristã. Na continuidade, o apóstolo Paulo diz aos Gálatas: “foi para a liberdade que vocês foram chamados” (Gl 5, 13). Assim, a teologia paulina entende que o discípulo age na força do Espírito para ser livre. Nessa perspectiva, a ponderação de Comblin condiz com a teologia paulina, mas quando ele se refere ao “homem novo”, ou homem livre, expressão utilizada por Paulo, ele não demonstra bem como entende esse conceito. Dizemos isso porque em certos momentos afirma que “o homem novo é Cristo ressuscitado”¹⁶; outras vezes ele afirma que “a comunidade representa o homem novo”¹⁷; em outros momentos, ele sugere que essa noção condiz com o missionário, em sua particularidade, afirmando: “o Novo Testamento não desenha a figura de um homem universal, ele mostra um tipo bem particularizado. [...]. De certo modo, o Novo Testamento inteiro é um retrato direto ou indireto do modelo de missionário”¹⁸. A Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* também não se refere diretamente à noção do “homem novo”, mas afirma que a Igreja tem por função urdir uma nova pessoa, pois o ser humano é o princípio, sujeito e fim de todas as instituições (cf. GS 25). Na mesma visão, o Decreto *Ad Gentes* anota que cada pessoa tem um valor especial e único, pois o Espírito distribui carismas diversos entre todos (cf. AG 23). O Concílio tenta mostrar que cada carisma posto a serviço do outro, de modo comprometido e responsável, supõe uma pessoa nova, vivendo a partir do Espírito. Johan Konings, de modo mais direto, afirma que o “homem novo” é o fiel cristão que “vive num tempo novo”¹⁹. Por “tempo novo”, entendemos a condição de liberdade vivida na força do Espírito desde o Evangelho, em vista

¹⁵ Cf. DUNN, James. *A teologia do apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 377.

¹⁶ Idem, *Antropologia cristã*, 1985, p. 270.

¹⁷ Ibidem, p. 25.

¹⁸ Ibidem, p. 29.

¹⁹ Cf. KONINGS, Johan. *Ser cristão: fé e prática*. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 41.

do que Paulo diz: “...assim também nós vivamos uma vida nova” (Rm 6, 4). Por outro lado, é possível definir o “homem novo” como sendo a comunidade cristã que vive na força do Espírito de Jesus, como faz Comblin, pois se todos servem a todos, então há uma dinâmica livre de comunhão e de novidade em comum. Inspirados nisso, cremos que o centro da teologia do discipulado de Jesus são as relações humanas, vividas em profunda espiritualidade, que levam a viver ações livres, em todos os sentidos. A compreensão da importância do Espírito fez o nosso autor criticar a teologia latino-americana, por entender que o “maior reproche que se pode fazer à teologia da libertação é de não ter dedicado suficiente atenção ao verdadeiro drama da pessoa humana, ao seu destino, à sua vocação e, por conseguinte, [ter ido] ao fundo da questão da liberdade”²⁰. Ou seja, houve uma carência de antropologia na teologia latino-americana, que sugere uma carência de ação na questão das relações humanas.

Refletir o discípulo de Jesus como sendo aquele que age desde o Evangelho traduz uma teologia capaz de auxiliar cristãos a viverem a liberdade pela fé em permanente edificação das relações. Tal definição tende a desembocar na noção de Igreja como povo de Deus, que supõe um povo livre, composto de pessoas em intensa relação. Esse dado antropológico refletido por Comblin aproxima a reflexão teológica do ser humano e evita refletir de modo transcendentalista, sem contato com o mundo. Com isso, o nosso autor pensa uma Igreja desde o provisório e que viva a proposta dos evangelhos em todas as contingências históricas²¹. Outrossim, a concepção de “homem novo”, utilizada algumas vezes por Comblin, mesmo que de modo um pouco confuso, integra as aspirações humanas para se pensar o discípulo de Jesus como aquele que se abre à força do Espírito e ao Evangelho²². Isso nos possibilita dizer que, na perspectiva de Comblin, o discípulo missionário de Jesus é aquele que age orientado pelo Evangelho na força do Espírito e, portanto, age e vive com liberdade.

1.2 A fonte da ação evangelizadora

²⁰ COMBLIN, *Cristãos rumo ao século XXI*, 1996, p. 344.

²¹ Cf. idem. *O provisório e o definitivo*. São Paulo: Herder, 1968, p. 155.

²² Cf. idem, *Cristãos rumo ao século XXI*, 1996, p. 54-56; 62.

O nosso autor considera que a força do Espírito de Jesus interage com o ser humano e, pelo Evangelho, conduz o discípulo a agir autenticamente: “a teologia da ação é uma teologia do Espírito”²³. Ao refletir sobre o discípulo a partir da ação, focando diretamente a pneumatologia, Comblin afina sua reflexão com a teologia paulina. Segundo James Dunn, Paulo apreendeu que “o Espírito era o que os identificava [os cristãos] como sendo de Cristo”²⁴. No entanto, Comblin une a ação do discípulo ao Espírito, ao Evangelho e à realidade humana e suas relações, confirmando que, ao despertar pelo Evangelho “o homem, cada pessoa humana, é convocada para se libertar”²⁵. Interessante que o evangelista João chama o Espírito Santo de Defensor (cf. Jo 14, 16.17.26; 15, 26; 16, 7). João se diferencia da perspectiva sinótica porque explana a pessoa de Jesus como Filho que procede do Pai e que dá o Espírito (cf. Jo 7, 39; 15, 16; 18, 30; 20, 22): “Pelo Espírito, eles [os discípulos] recordam as palavras que Jesus disse e as compreendem em profundidade, superam o medo, vencem o mundo, testemunham a comunidade de amor que é a Igreja (Jo 14, 26; 16, 13)”²⁶. Em si, é o Espírito que faz os discípulos viverem o Evangelho em todas as condições. Na mesma ótica, Comblin afirma que só podemos viver e anunciar o Evangelho quando somos impulsionados pelo Espírito. Sem o Espírito, diz o nosso autor, não temos motivação porque a Palavra de Jesus não tem mediação com a história²⁷. Entendemos com isso que anunciar o Evangelho na força do Espírito é uma ação libertadora. Quando falamos anteriormente que a subjetividade e a objetividade da fé, exposta por Rahner, leva a considerar que a liberdade humana é subjetiva, mas que se torna objetiva ao influir no mundo, afirmamos que a ação, desde cada pessoa, é libertadora²⁸. Se entendermos a subjetividade como o mundo interior do ser humano, composto por emoções, sentimentos e pensamentos, e a objetividade como a realidade concreta, então podemos dizer que a liberdade é construída subjetivamente, mas as ações humanas em prol do bem comum, em relação com a realidade, a fazem objetivar-se. Desse modo, se a ação for inspirada pelo Evangelho, na força do Espírito e objetivar o bem comum, então ela é livre e pela fé. Comblin acrescenta que a ação implica

²³ Idem, *O tempo da ação*, 1982, p. 10.

²⁴ DUNN, *A teologia do apóstolo Paulo*, 2003, p. 480.

²⁵ Idem, *Antropologia cristã*, 1985, p. 226.

²⁶ A BÍBLIA: Novo Testamento. São Paulo: Paulinas, 2015, p. 236.

²⁷ Cf. COMBLIN, José. *A força da Palavra*, 1986, p. 120.

²⁸ Cf. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, 2008, p. 51.

diretamente na pessoa porque agir é libertar-se: “Esta é a vocação humana: tornar-se alguém, uma pessoa, fazer-se uma personalidade mediante uma luta, um trabalho, uma atividade que consiste em se libertar. A libertação tem uma finalidade: tornar-se mais livre”²⁹. Assim sendo, quanto mais age evangelizando, mais livre a pessoa se torna, pois seu serviço aos outros lhe liberta do medo e da culpabilidade de não ter feito algo pelo próximo³⁰. Essa definição desautoriza qualquer noção de liberdade subjetivista, intimista, individual ou passiva. Desse modo, o serviço em prol do bem comum já é o acontecimento da liberdade. O teólogo Jon Sobrino concorda com essa afirmação ao dizer que o Evangelho estimula o ser humano a colocar a fé em prática no real e no concreto³¹. Com isso, se a ação da pessoa condisser somente com interesses próprios, não há liberdade, pois agir pelos próprios interesses não liberta, apenas aprisiona a pessoa em sua luta pela própria sobrevivência. Esse tipo de ação leva a uma fé passiva que, embora seja feita a partir de uma prática, tende a isolar-se em si mesma. Somente a ação gratuita, em prol do outro, dá liberdade, pois ela se dá pelo amor, e assim manifesta o próprio Deus agindo no mundo, através do seu Espírito (cf. DAp 348). O Decreto *Apostolicam Actuositatem* diz que “a fonte e origem de todo apostolado na Igreja é Cristo” (AA 4). Sem dúvida, pois Comblin afiança que a força do Espírito de Jesus conduz a ação do discípulo, isso faz com que o Evangelho seja o fundamento da ação, a faz ser gratuita e lhe auxilia a ser feita com liberdade, ou seja, livre dos próprios interesses do ministro. O Papa Paulo VI, ao falar sobre o testemunho do cristão, considera que Jesus anuncia a mensagem do Reino em palavras e sinais, e assim ele confirma que o mensageiro é também mensagem (cf. EN 11-12). Mas, o mensageiro depende da força do Espírito, caso contrário, não terá a dinamicidade, a liberdade e a coragem para agir (cf. At 2, 1-41).

1.2.1 A ação do Espírito Santo no discípulo

²⁹ COMBLIN, *Vocação para a liberdade*, 2005, p. 238.

³⁰ Cf. *ibidem*, p. 9.

³¹ Cf. SOBRINO, *Jesus, o libertador: a história de Jesus de Nazaré: Coleção Teologia e Libertação: série II: O Deus que liberta seu povo*. São Paulo: Vozes, 1994, p. 71.

Ao retomar a expressão de Santo Irineu, afirmando que “Deus [Pai] age para libertar seu povo, por meio de suas duas mãos, que são o Filho e o Espírito”³², Comblin define o Espírito Santo como “força de Deus”, que faz a pessoa agir no mundo. Essa força é livre, pois tem seus próprios princípios³³. No entanto, em todo seu enunciado de pneumatologia, ele não explica como o Espírito começa a agir na pessoa; só afirma que o Evangelho desperta para a liberdade desde o interior de cada um³⁴. O Decreto *Apostolicam Actuositatem* contribui com essa sentença quando diz ser o Espírito a força divina que conduz todos à ação por meio dos carismas e ministérios. O Espírito confere a cada pessoa o direito, o dever e a liberdade de agir na Igreja e no mundo para o bem de todos (cf. AA 3). Inspirado pelas reflexões do Concílio Vaticano II, Comblin diz que o Espírito é a fonte da ação do discípulo, mas ele não responde como esse Espírito age na pessoa. É importante responder a isso, porque se o despertar pelo Evangelho faz o discípulo agir na força do Espírito, então é necessário investigar como essa força divina interage com a pessoa. Sobre isso, Jürgen Moltmann sustenta que a força do Espírito se faz presente no ser humano desde sua concepção. O Pai Criador, em sua criação originária, no primeiro sopro de vida, infunde na criatura a força do Espírito, que permanece “inconsciente” até ser despertada³⁵. Baseado no Antigo Testamento, ele afirma que o Espírito Santo é o sopro de Deus que enche a vastidão da terra (cf. Sb 8, 1) e dá vida a toda criatura (cf. Sl 104, 29-30), habitando em todos desde o primeiro sopro de vida (cf. Gn 2, 7). A primeira Carta aos Tessalonicenses vai nessa mesma direção ao afirmar que o Espírito foi infundido em nós, pois Deus infundiu em todos o seu Espírito Santo (cf. 1Ts 4, 8). No entanto, o Decreto *Ad Gentes* considera que o Espírito procede do Pai e “desceu sobre os discípulos para permanecer eternamente com eles” (AG 1). Num primeiro momento, “descer” significa vir de fora, mas esse Decreto não fala das condições em que o Espírito “desceu”, possibilitando pensar que o Espírito procede do Pai através do sopro de vida, como afirma Moltmann. Isso nos faz crer que o Pentecostes foi o momento em que os discípulos conceberam que a força do Espírito agisse neles.

³² COMBLIN, *O tempo da ação*, 1982, p. 21.

³³ Cf. idem, *Vocação para a liberdade*, 1998, p. 243. A noção do Espírito como “força” é originária da tradição judaica, expressa no Novo Testamento, em especial em Lucas. A tradição judaica entende o “ruah” como “força da vida” soprada nas narinas do homem.

³⁴ Ver as seguintes obras: idem, *O Espírito Santo e a libertação*: o Deus que liberta seu povo. Petrópolis: Vozes, 1987; idem. *O tempo da ação*: ensaio sobre o Espírito e a história. Petrópolis: Vozes, 1982.

³⁵ Cf. MOLTMANN, Jürgen. *A fonte de vida*: o Espírito Santo e a teologia da vida. São Paulo: Loyola, 2002, p. 23.

Ao sugerir que o Espírito habita no ser humano desde seu primeiro momento de vida, Moltmann distancia-se do extrincesimo teológico dominante na teologia até a primeira metade do século XX, e que foi amplamente combatido por Rahner³⁶. No entanto, quando fala sobre a procedência do Espírito de Deus em toda pessoa, Moltmann toca numa questão teológica que não foi muito tranquila para a Igreja, pois remete ao debate sobre o *Filioque*, surgido a partir de um acréscimo dos teólogos latinos – ocidentais – no Credo cristão, afirmando que o Espírito procede do Pai e do Filho³⁷. Tal acréscimo originou uma calorosa controvérsia na Igreja, sendo um dos elementos que contribuiu para com o Cisma do Oriente, que separou a Igreja em ocidental e oriental – romana e ortodoxa – em 1054. Os cristãos orientais acusavam os ocidentais de terem alterado o Símbolo da Fé. No fim do século XIX, na Encíclica *Divinum Ilud munus*, o Papa Leão XIII retoma a ideia de que o Espírito procede do Pai, afirmando que o Pai é o princípio de toda Trindade e a causa do Verbo e do Espírito, o santificador³⁸. Moltmann cita o historiador Boris Bolotov, que situa o Filho tão próximo ao Pai, que o Filho se torna “pressuposição” lógica e “condição” efetiva para a procedência do Espírito, a partir do Pai. Assim, o Espírito procede do Pai e do Filho, pressupondo relações mútuas entre o Pai e o Filho, ocasionando uma profunda proximidade entre os dois, tornando a relação com o Espírito imediatamente visível³⁹. Segue-se que, ao receber o anúncio do Evangelho, o ser humano, em sua sensibilidade, proporciona que a força do Espírito interaja com suas forças. Ao tocar a pessoa, o Evangelho pode mexer com sua sensibilidade, a fim de que deixe Deus agir, levando-a a assumir uma vida desde essa força que estava oculta. O apóstolo Paulo diz que a força do Espírito leva a pessoa a uma realidade nova e o evangelista João chama isso de novo nascimento (cf. 2Cor 5, 17; Jo 3, 3). Pelo que vimos, essa força renovadora do Espírito, despertada pelo Evangelho na sensibilidade humana, leva a pessoa a querer agir de modo dinâmico. Assim sendo, quanto mais o Evangelho penetra na vida da pessoa, mais ela tende a agir pela força do Espírito e mais ele será livre, assumindo a condição

³⁶ Acerca da graça, Rahner combatia o extrincesimo dizendo que a pessoa possui a graça desde sempre e não a recebe de fora (cf. RAHNER, Karl. *Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia*. Escritos de Teología I. Madrid: Taurus Edicionaes, 1967, p. 342-343). Extrincesimo é a tendência em apresentar a graça como algo vindo de fora, como um adicional determinado e enviado por Deus, sem considerar a liberdade e a comunicação da pessoa com o divino. O extrincesimo determina o sagrado destituindo a retitude do coração do ser humano.

³⁷ DENZINGER-HÜNERMANN. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2007, n. 150.

³⁸ Cf. Ibidem, n. 3326.

³⁹ Cf. MOLTMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*: uma contribuição para a teologia. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 190.

de uma pessoa nova em Cristo, renascida da força do Espírito. Por outro lado, quanto mais a pessoa se deixa penetrar pelo Evangelho, mais ela assume a fé, pois a fé não é um simples conhecimento intelectual de Deus, nem uma intuição e nem uma dedução lógica, mas sim um encontro pessoal entre Deus e o ser humano. Quando Deus se revela ao ser humano e o ser humano assimila essa revelação, respondendo de modo que se revele para Deus, então a fé está acontecendo.

1.2.2 A ação do Espírito e o sacramento do Batismo

Na tradição eclesial, apreendemos que o Batismo possibilita à pessoa iniciar sua vida em comunidade, de modo comprometido, responsável e livre. O novo Catecismo nos faz entender que o Batismo e o Crisma são dois modos de se orientar a ação do cristão (cf. CIC 1241-1242; 1287). Comblin também concebe que os sacramentos contribuem para com a comunhão e podem levar a pessoa a agir e a interagir na comunidade⁴⁰. No entanto, ele também reitera que “não é apenas através dos sacramentos e dos ministérios que o Espírito santifica e conduz o Povo de Deus, mas partindo dos seus dons”⁴¹. Contudo, essa perspectiva cria um problema para os defensores da ação eclesial somente a partir dos sacramentos⁴². Para amenizar essa situação, Rahner traz presente o conceito de cristãos anônimos, considerando a vivência do cristianismo de modo latente, ou seja, o Espírito pode agir naqueles que não estão ligados diretamente à religião cristã ou que nunca ouviram o Evangelho. Segundo ele, “existe um cristianismo anônimo e implícito”⁴³, acredita que a experiência de toda pessoa precisa ser

⁴⁰ Cf. COMBLIN, *O Espírito Santo e a libertação*, 1987, p. 143.

⁴¹ Idem, *O povo de Deus*, 2002, p. 50.

⁴² Por exemplo, A Encíclica *Mystici Corporis*, do Papa Pio XII, alega que a Igreja tem a missão jurídica e o poder de ensinar, governar e administrar os sacramentos, poder esse que vem do Cristo (cf. MC 30). Segundo esse documento, pelos sacramentos a Igreja gera e sustenta seus filhos na fé (cf. MC 65). Ora, Avery Dulles afirma que uma Igreja institucional preza pela dimensão de ensinar, santificar e governar, um ideário bem apreciado pela eclesiologia anterior ao Vaticano II, pois afirma a institucionalidade da Igreja (cf. DULLES, *A Igreja e seus modelos*, 1978, p. 37).

⁴³ RAHNER, *Curso fundamental da fé*, 2008, p. 360. Este conceito sofre críticas atualmente. Por exemplo, o teólogo francês Christian Duquoc alega que essa proposta de Rahner é insatisfatória para a modernidade, parecendo um pouco prepotente, no sentido de que somente é positivo nas outras tradições aquilo que os cristãos julgam como tal, ignorando a singularidade de cada cultura. A salvação se dilata na história pela ação imprevisível e dinâmica do Espírito (cf. Jo 3,8). Somente o Espírito é capaz de possibilitar a

levada em conta. Dunn observa que também o apóstolo Paulo prezou mais pela fé experimentada cotidianamente através dos carismas e, quando fala sobre o Batismo, é para responder aos judeus sobre a questão da circuncisão da antiga aliança, sem priorizá-lo na ação⁴⁴. Observamos que a pessoa pode agir para o bem sem nunca ter ouvido o Evangelho, como afirma Rahner, mas ela só agirá pelo Evangelho quando ouvir o anúncio da mensagem. Comblin é simpático ao aporte carismático do Batismo, no sentido de promover a comunhão. Contudo, ele não toma este sacramento como único modo de se viver a ação⁴⁵. É o que nos leva a crer que, se uma pessoa ouviu o Evangelho, o Espírito pode movê-la, mesmo que ela não tenha recebido o Batismo. Mas, para tanto, é preciso que o Evangelho tenha sido anunciado.

Francisco Taborda lembra-nos que “o Batismo era um dado tão básico para a pregação inicial, tão evidente na vida da comunidade e tão indiscutível em seu valor, que nenhuma polêmica surgiu a propósito dele para exigir ulterior explicação por escrito”⁴⁶. Lembra-nos, também, que “para falar da Igreja é preciso partir da igualdade fundamental entre todos os batizados-crismados”⁴⁷. Certamente, pois o Batismo iguala sem uniformizar. Por meio da comunhão que ele promove, todos partem do mesmo Espírito e podem viver a unidade na diversidade. Neste sentido, o significado do Batismo para a vida do discípulo está relacionado à participação na mesma comunidade eclesial. Isso desencadeia uma vida nova, pois aprofunda o caráter de se reunir como povo de Deus em comunidade. Porém, a nosso ver, essa vivência só acontecerá se o Evangelho for anunciado. Ao refletir sobre o Batismo, o Novo Catecismo Holandês, publicado em 1969, relaciona a presença do Espírito no ato do Batismo de Jesus com o “Servo Sofredor”: “Eis o meu servo [...]. Pus sobre ele meu Espírito” (Is 42, 1). Nessa obra há uma alusão ao evangelista Marcos, que apresenta Jesus sendo confirmado pelo Pai desde o Espírito: “E, logo ao sair da água, ele viu os céus se abrindo e o

positividade de cada fragmento (cf. DUQUOC, Christian. *O único Cristo: A sinfonia adiada*. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 168. Citado por CARRARA, Paulo Sérgio. Apologia do fragmento: pertinência teológica da sinfonia adiada de Christian Duquoc. *Revista Horizonte*, Belo Horizonte, v. 13, n. 40, out./dez. 2015, p. 2036-2063. Neste artigo a citação se encontra na página 2054).

⁴⁴ Cf. DUNN, *A teologia do apóstolo Paulo*, 2003, p. 489, 517, 521.

⁴⁵ Cf. RAHNER, *Curso fundamental de fé*, 2008, p. 493.

⁴⁶ TABORDA, Francisco. *Nas fontes da vida cristã: uma teologia do batismo-crisma*. São Paulo: Loyola, 2001, p. 19.

⁴⁷ Ibidem, p. 221.

Espírito como uma pomba..." (Mc 1, 10)⁴⁸. Esta reflexão mostra que o Batismo confirma a presença do Espírito de Deus e que Jesus assumiu sua filiação pela pobreza, a dependência ao Pai e a possibilidade de agir pelo serviço à humanidade. Essa condição coloca o Batismo como um sacramento que anuncia o Evangelho e a presença do Espírito e, por isso, pode dignificar a todos, produzindo igualdade e a possibilidade de se viver a totalidade ministerial pela comunhão. Segundo a Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, pelo Batismo todos "são consagrados para serem casa espiritual, sacerdócio santo, a fim de que, por meio de todas as obras próprias do cristão, ofereçam oblações espirituais e anunciem os louvores daquele que das trevas os chamou à sua admirável luz" (LG 10). E continua: "O sacerdócio comum dos fiéis e o sacerdócio ministerial ou hierárquico, [...] ordenam-se mutuamente; um e outro participam, a seu modo, do único sacerdócio de Cristo" (LG 10). Participar desse sacerdócio é agir segundo o mesmo Espírito de Jesus. Logo, Comblin tem razão quando assegura que os sacramentos produzem comunhão e tornam a pessoa um membro direto da comunidade eclesial para participar dela e agir em igualdade, mas isso só acontecerá se o Evangelho for anunciado.

1.2.3 A ação do discípulo e o “impulso não programado” do Espírito

Para o teólogo belga, o Espírito é a força divina criadora de um impulso que “não define nenhuma meta para nenhuma pessoa: somente chama para ir mais adiante”⁴⁹. Indubitavelmente, o Espírito de Jesus age com sua força através do Evangelho, propondo novos horizontes, mas sem tolher a liberdade de decisão e de escolha. Ao contrário, já não seria mais o Evangelho da liberdade, pois anularia a criatividade, a originalidade e a possibilidade de atualização. Para Ratzinger, o impulso do Espírito Santo é um despertar altruísta, capaz de levar a pessoa ao despojamento total, ao verdadeiro ser humano, ao ser humano do futuro, ao ponto de junção entre o homem e Deus⁵⁰. Porém, pode-se dizer que este

⁴⁸ Cf. Instituto Catequético Superior de Nijmegen. *O Novo Catecismo*: a fé para adultos: obra redigida pelo Instituto Catequético Superior de Nijmegen, em colaboração com diversos, e por ordem dos Senhores Bispos da Holanda. São Paulo: Herder, 1969, p. 113-114.

⁴⁹ COMBLIN, *Vocação para a liberdade*, 1998, p. 243.

⁵⁰ Cf. RATZINGER, Joseph. *Introdução ao cristianismo*: preleções sobre o símbolo apostólico. São Paulo: Herder, 1970, p. 182.

impulso tende a mudar os regimes estabelecidos, abalando completamente a ordem e, desse modo, pode criar ações aleatórias. Comblin defende que o “Evangelho é a proclamação da liberdade [...] criada pelo Espírito, fundada na fé, na justiça, na confiança do Pai”⁵¹. Cremos que, se as ações provindas desse impulso livre são orientadas pelo Evangelho, elas irão mexer com a ordem estrutural, mas não produzirão atitudes aleatórias ou desordenadas, pois o Evangelho orienta as ações desde a mensagem do Reino, que insiste no aprimoramento das relações humanas, interditando assim atitudes infrenes. Desse modo, se reitera a força do Espírito e do Evangelho na vida da pessoa. A partir disso, Comblin diz: “Se abordamos o cristianismo pelo ângulo da práxis, aquele que de imediato encontramos é o Espírito”⁵².

Por sua vez, para evitar qualquer tipo de ação desordenada, o Concílio sugere que a ação se dê a partir de uma formação integral (cf. AA 28). Essa formação deve focar o Evangelho e não somente as estruturas e as doutrinas eclesiais, caso contrário, ela ficará czarente do Espírito e poderá ser realizada em interesse próprio do mensageiro. A formação para a ação do discípulo deve considerar o Evangelho, sendo atualizada conforme a realidade contextual, desautorizando a passividade e a repetição. Todo esse movimento integral de formação, como especifica o Concílio, advém da dimensão subjetiva do discípulo e se concretiza no objetivo da vida comunitária pelas relações fraternas e solidárias, dadas pela convivência⁵³. Comblin cita o “impulso não programado do Espírito” para mostrar que o Espírito concede ao discípulo a possibilidade de agir na realidade de modo diverso, plural e livre. Em si, ele não age por si mesmo, mas sim na força do Espírito.

1.3 Ministério: o modo de o discípulo exercer a ação evangelizadora

⁵¹ COMBLIN, *Evangelizar*, 2010, p. 127.

⁵² Idem, *O tempo da ação*, 1982, p. 22.

⁵³ No segundo capítulo desta investigação, tentaremos definir a comunidade pela ação evangelizadora, tendo presente que isso contribui para que o discipulado entre em um processo de formação permanente, sem precisar criar regras rígidas ou autoritárias.

Podemos considerar que o discípulo de Jesus é todo aquele que age na força do Espírito desde o Evangelho. Conquanto, ainda remanesce apontar como tal ação acontece. Embora Comblin não tenha se aprofundado neste ponto, ele alega que todo ministério procede do Espírito como um poder de autoridade para aumentar a fé, dirigir a oração, despertar obras de caridade e estimular à responsabilidade⁵⁴. Por entender que o ministério é o carisma concedido a cada pessoa transformado em serviço à comunidade, vale dizer que o fundamento dos ministérios está no Espírito e no serviço. Nesse sentido, Jesus garante que veio para servir e mostra que sua missão é servir (cf. Mc 10, 45). A Constituição Dogmática *Lumen Gentium* confirma que os ministérios eclesiás são serviços, que provêm do Espírito de Jesus, que unificam, dotam e dirigem a Igreja “mediante os diversos dons hierárquicos e carismáticos” (LG 4). A mesma Constituição define o ministério como carisma do Espírito, dando ao seu portador aptidão para desempenhar serviços em prol do Reino de Deus (cf. LG 12). Na mesma perspectiva, a Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Christifideles Laici*, do Papa João Paulo II, afirma que os carismas assumem as mais variadas formas de serviço à Igreja (cf. ChL 24)⁵⁵. Desse modo, definir o carisma como dom do Espírito de Jesus significa dizer que o Evangelho não está preso à institucionalidade. Entendido como dom, o carisma é a forma subjetiva de Deus interagir com o ser humano. O ministério é a objetivação do carisma dado ao discípulo no mundo. Pelo ministério acontece a passagem do dom subjetivo para a ação objetiva de Deus no mundo através do discípulo. O carisma do discípulo é o modo como o discípulo agirá no mundo. A Conferência de Santo Domingo considera que o serviço ministerial dos cristãos atualiza a ação de Jesus no mundo, pois a Igreja existe e age pelos ministérios (cf. SD 66). Em si, a ação ministerial do discípulo é o modo como o Espírito interage com o ser humano no mundo, desde o carisma dado a cada um. A ação ministerial, vinda do carisma, é afirmada também pelo apóstolo Paulo, quando profere: “Minha palavra e minha pregação nada tinham de persuasiva linguagem da sabedoria, mas eram uma demonstração de Espírito e poder, a fim de que a nossa fé se baseie [...] no poder de Deus” (1Cor 2, 4-5). Logo, Comblin tem razão ao dizer que a ação ministerial é a ação na força do Espírito que, pelo Evangelho, foi despertada na pessoa e a fez agir no mundo. No entanto,

⁵⁴ Cf. COMBLIN, *O Espírito Santo e a libertação*, 1987, p. 147; 149.

⁵⁵ Para Renné Laurentin, a palavra “carisma” é empregada 17 vezes no Novo Testamento, sendo que 14 vezes aparece na Carta aos Romanos e as outras três vezes em 1Tm 4, 14; 2Tm 1, 6 e 1Pd 4, 10. Na Carta aos Romanos é utilizado para designar os dons gratuitos de Deus, a saber: Rm 1, 11; 5, 15; 6, 23; 11, 29 (cf. LAURENTIN, René. Os carismas: precisão de vocabulário. *Concilium*, Petrópolis, n. 129, fasc. 9, p. 6-15, nov. 1977, p. 8).

quando a Conferência de Aparecida ensina acerca das vocações específicas, somente os ministérios dos leigos e dos religiosos estão diretamente relacionados ao mundo, de modo *ad extra* (cf. DAp 209; 218). Isso significa que as vocações episcopais, presbiterais e diaconais têm pouca relação com o mundo, pois estão mais voltadas para a dimensão da Igreja *ad intra*. Subentender que a ação dos ministros ordenados está mais voltada para a Igreja e não para o mundo pode causar um isolamento eclesial e promover certo privilégio em relação ao ministro ordenado, levando-o a sentir-se mais importante que os outros ministros, em razão de se colocar mais próximo do poder sagrado, pois agem diretamente na Igreja. A diferença de valores entre os ministérios não procede, pois entendemos que o Espírito impulsiona todos os ministros, de todos os ministérios, à ação.

Em relação à igualdade dos ministérios, Clodovis Boff afirma que os evangelhos sinóticos ensinam que na fé cristã o poder dominador deve dar lugar ao poder-serviço (cf. Mt 20, 26-27; Mc 10, 42-44; Lc 22, 25-27)⁵⁶. O ministério guiado pelo poder-serviço está sempre focado no Evangelho e não sustenta a diferença de valores entre os ministros. Isso é coerente, pois a autoridade ministerial não vem do discípulo, mas sim do Evangelho e do Espírito. Sendo exercido para o serviço comum, o ministério anima os membros da comunidade a viverem a solidariedade e a fraternidade⁵⁷. Schillebeeckx reitera que os primeiros cristãos agiam na força do Espírito e, por isso, eram tratados como iguais e livres, pois tudo era tomado como serviço e nunca como privilégio de alguns capacitados⁵⁸. Tal observação está relacionada ao “*consensus fidelium*”⁵⁹ que, segundo o Concílio Vaticano II, enseja a ampliação da participação direta e igual de todos os ministérios da Igreja desde a fé (cf. LG 12). Comblin se remete pouco ao “*sensus fidei*”, mas entende que ele não nega a hierarquia, nem retira seu valor, conquanto possibilite a igualdade de valores entre todos os serviços

⁵⁶ Cf. BOFF, Clodovis. *El evangelio del poder-servicio*. Bogotá: CLAR, 1988, p. 51.

⁵⁷ Cf. Idem, p. 72.

⁵⁸ Cf. SCHILLEBEECKX, Edward. *Por uma Igreja mais humana: identidade cristã dos ministérios*. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 280.

⁵⁹ O Vaticano II considera a ação do Espírito pelos carismas e pela comunhão de fé. A Constituição Dogmática *Lumen Gentium* valoriza o *sensus fidei* que predispõe todos os batizados à força do Espírito, impelindo-os à evangelização (cf. LG 12). Pelo *sensus fidei*, o Espírito atesta que todos as pessoas são dotadas de carismas e, portanto, capazes de evangelizar. Isso gera o que se chama de *consensus fidelium*, a consciência coletiva da fé, e se torna uma função doutrinal, que pode ser explicitada pela autoridade eclesial como verdade revelada. Contudo, não é a hierarquia eclesial que gera esse “*consensus*” nos fiéis, é o Espírito que age em todos pelo *sensus fidei*, inclusive no magistério.

eclesiais em prol da evangelização⁶⁰. Entendemos que desautorizar a diferença de valores entre os ministérios significa aprimorar o poder-serviço eclesial e prezar pela totalidade da ação evangelizadora. Quanto mais igual e total é a ação ministerial, mais a Igreja aprimorará a comunhão das diferenças e se colocará a serviço da evangelização. Reconhecer e agir desde o senso de fé das pessoas é um passo importante para isso. Além da totalidade da ação, Comblin aponta a necessidade de os ministérios agirem com liberdade nas contingências da realidade, pois sem liberdade não há ação libertadora⁶¹. Nosso autor entende que essa dimensão é como firmar uma aliança entre Deus e o povo, para que este viva o amor ao próximo de modo mais profundo⁶². Assim, podemos entender que amar verdadeiramente é servir com liberdade, promovendo a comunhão entre todos, a fim de reunir o povo de Deus. Amar é servir sem anular a liberdade. Yves Congar define que ser livre é não estar sob a lei, mas também significa não estar sem lei, logo, o discípulo tem uma lei como conteúdo de sua ação, mas “é ele que se determina a partir dele mesmo”⁶³. Na Carta aos Romanos, o apóstolo Paulo diz que viver na lei do Espírito é viver uma nova ordem no mundo (cf. Rm 8, 2). Pode-se denominar essa lei de lei do amor, lei da liberdade, lei da graça, lei do Evangelho. Viver a partir do Evangelho é viver essa Lei que vem do Espírito. Na primeira Carta aos Coríntios, Paulo mostra que todos aqueles que servem o próximo são “servidores de Cristo e administradores dos mistérios de Deus” (1Cor 4, 1). Portanto, o poder do cristão está no serviço, referendado pelo Evangelho e pela Lei do Espírito, que constrói relações humanas fraternas e solidárias, e não relações de poder de mando⁶⁴. Aloísio Lorscheider admite que se a Igreja promover a diferença de valores entre os ministérios, sua tendência será provocar a divisão e não a unidade. Ele afirma que essa diferença ocorre porque ainda há na Igreja o medo de se desvalorizar o ministério ordenado⁶⁵. Quanto mais diferença de valores a Igreja cria, mais se

⁶⁰ Cf. COMBLIN, *O Espírito Santo e a libertação*, 1987, p. 152.

⁶¹ Ver: Idem. Os ministérios numa sociedade em via de urbanização. *Perspectiva Teológica*, São Leopoldo, v. 2, n. 2, p. 41-56, jan. 1970, p. 41-56.

⁶² Cf. Idem, *O Povo de Deus*, 2002, p. 231.

⁶³ CONGAR, Yves. “*Ele é o Senhor da vida*”: Creio no Espírito Santo 2. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 172.

⁶⁴ Refletindo sobre os ministérios eclesiais, Dom Aloísio Lorscheider observa que a Igreja, muitas vezes, ao invés de tratar do “protagonismo dos leigos”, cita o protagonismo dos presbíteros. Em muitos documentos, acrescenta-se ainda o seguinte adjetivo: especial protagonismo dos sacerdotes. Não é raro encontrar em diversos documentos, diz o Cardeal, advertências para se salvaguardar tanto a natureza e a missão do ministério ordem, pondo a ação dos cristãos leigos como suplência dos presbíteros (cf. LORSCHEIDER, Dom Aloísio Cardeal. *Os ministérios da Igreja*. Taubaté: Jornal “O Lábaro” da Diocese de Taubaté, junho de 1998, p. 2).

⁶⁵ Cf. Ibidem, p. 1.

sustentam as divisões, mais se distancia do Evangelho e se apresenta o poder dominador, pois o foco estará no nível de valor que cada um possui e não nas relações humanas iguais.

Agir pelo Evangelho é reconhecer o perigo do poder dominador para o cristianismo e, segundo Comblin, assimilar esse tipo poder significa não levar em conta a vocação para a liberdade, nem os pobres, pois optar pela liberdade e pelos pobres implica em servir com amor⁶⁶. Jesus sabiamente concede aos discípulos o poder-serviço quando diz: Eis que vos dei o poder..." (cf. Mt 10, 19-20), ou: "... aquele que dentre vós quiser ser grande, seja o vosso servidor" (Mc 10, 43). Exercer o ministério pelo poder-serviço é agir na força do Espírito, explicitando ao mundo um novo modo de viver, que consiste em agir valorizando as relações fraternas e solidárias desde o Evangelho. Esse tipo de ação tem toda possibilidade de viver a inculturação, pois ela cabe em todas as culturas⁶⁷. A Constituição *Lumen Gentium* afirma que a inculturação do Evangelho é um imperativo para ser discípulo de Jesus porque através dela se restaura o rosto desfigurado do mundo (LG 8). Com isso, toda evangelização há de ser inculturação do Evangelho para que toda cultura faça referência a Cristo e inspire-se nele e em sua mensagem, pois Jesus é a medida de toda cultura e de toda obra humana (cf. SD 5, 14).

1.3.1 Os ministérios e o diálogo com o mundo

⁶⁶ Cf. COMBLIN, José. As grandes incertezas na Igreja atual. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 67, n. 265, p. 36-58, jan. 2007, p. 38-39.

⁶⁷ O conceito “cultura” é bastante complexo. A Conferência de Medellín pensa a cultura de modo mais diretivo à uma situação contextual, como a cultura dos analfabetos, por exemplo (cf. Med 3). A Conferência de Aparecida, no rastro de Medellín, trata das diversas culturas: urbana, autóctone, mestiça, globalizada, etc. A Conferência de Santo Domingo comprehende a cultura como processo pelo qual um grupo humano, um povo, define para si aqueles valores que, na sua inserção na história, no seu contexto existencial, devem ser vividos. Santo Domingo contribui muito com este assunto porque fala em evangelização inculturada, que reconhece o outro, em especial o pobre, como sujeito da fé eclesial. Embora o conceito sobre cultura seja complexo, ele é importante para referendar a reflexão sobre a ação evangelizadora. Por isso, a nosso ver, a cultura é a diferença específica de cada grupo/povo/comunidade e pode sofrer influências de cada época, como diz Medellín. Isso é possível porque tudo o que é humano é também culturalmente determinado e transformado: as construções, o modo de fazer política, o modo de crer, as artes, os ensinamentos, a educação. As atividades culturais dos diferentes grupos são construídas em um ambiente próprio. A cultura é um ambiente onde um grupo social constrói coletivamente sua vida. É um lugar de atividade humana que dá identidade e diferencia aquele grupo dos outros. Em muitas culturas, há antivalores em relação ao Evangelho. Para o Papa Francisco, evangelizar é inculturar o Evangelho de modo que os antivalores de uma cultura sejam purificados (cf. EG 69). Isso não significa cristianizar a cultura, mas aperfeiçoá-la segundo o Evangelho. Não se trata de impor o Evangelho sobre a cultura, mas sim resgatar o Evangelho que está nela, purificando-a dos elementos que podem ferir a vida.

É preciso haver Igreja, diz Rahner, pois a Igreja historiciza a fé⁶⁸. No entanto, pensamos que a precisa estar aberta ao mundo através de cada comunidade. Quanto mais comunidades, mais ministérios, mais ação e mais abertura. Quanto mais se preza pela totalidade da ação, mais a Igreja se aproxima da realidade e mais intensa se torna a evangelização. Por sua vez, as comunidades só influem no mundo se viverem o Evangelho, que explana a mensagem de esperança de um mundo diferente pela nova prática, regida pela fraternidade. Quanto mais fraternidade e serviço solidário, mais os cristãos instigam o mundo a viver essa nova ordem, que se dá pela Lei do Espírito. Bonhoeffer diz que “Jesus é nossa união”⁶⁹, confirmado que o Evangelho nos faz viver a comunhão, mas essa comunhão só se concretiza pelo serviço gratuito que, para Heribert Mühlen, é o carisma dado pelo Espírito colocado a serviço da comunidade em forma de ministério⁷⁰. Na mesma visão de Mühlen, Alberto Antoniazzi observa que a palavra “carisma” foi traduzida do latim como “ministério”⁷¹, resultando que os ministérios são serviços que surgem dos carismas dados pelo Espírito para servir a comunidade⁷². Comblin mostra que os carismas “procedem do Espírito Santo, sem que se saiba por que são dados a determinada pessoa e não a outra”⁷³. Todas essas afirmações mostram que os carismas são dados para servirem a uma necessidade socioeclesial, na ideia de que nenhum ministério existe aleatoriamente. Sobre isso, nosso autor afirma: “Tudo o que o Espírito Santo faz na Igreja está dirigido em função da sua ação no mundo, já que a Igreja é serviço ao mundo”⁷⁴. Assim, todos os ministérios agem pelo Espírito quando buscam servir o próximo, pois isso edifica o amor, que é fruto desse Espírito (cf. Gl 5, 22-23).

Reconhecer que um ministério é dado para servir às necessidades de uma comunidade e que os carismas dados aos discípulos significa assimilar que Deus, em seu Espírito, conhece as necessidades de cada contexto. Por isso, os ministérios podem diferir de comunidade para comunidade. Aceitar que os ministérios são sinais de que Deus conhece os contextos e utilizar-se do ministério para benefício próprio do ministro é agir fora do plano

⁶⁸ Cf. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, 2008, p. 451.

⁶⁹ BONHOEFFER, Dietrich. *Vida em comunhão*. São Leopoldo: Sinodal, 1997, p. 29.

⁷⁰ Cf. MÜHLEN, Heribert. *Fé cristã renovada: carisma, espírito, liberação*. São Paulo: Loyola, 1980, p. 213.

⁷¹ Cf. ANTONIAZZI, Alberto. *Os ministérios na Igreja hoje*. Petrópolis: Vozes, 1977, p. 26.

⁷² Entendemos por bem comum o que é de todos e de cada um, permanecendo comum porque é indivisível e, juntos, é possível alcançá-lo e conservá-lo.

⁷³ COMBLIN, José. *A profecia na Igreja*. São Paulo: Paulus, 2009, p. 11.

⁷⁴ Idem, *O Espírito Santo e a tradição de Jesus*, 2012, p. 199.

divino. Por outro lado, há ministérios que se fazem presente em muitos lugares do mundo, como, por exemplo, o ministério ordenado, que desenvolve o mesmo serviço em todos os ambientes. O ministro ordenado serve pelos sacramentos e pelo culto, que são realidades globais. Ele serve à Eucaristia que, segundo o Papa João Paulo II, “não exprime apenas uma experiência diária de fé, mas contém em síntese *o próprio núcleo do mistério da Igreja*” (EE 1). Mesmo que alguns ministérios sejam vividos do mesmo modo em muitos lugares do mundo, eles servem aquele contexto para o bem comum e precisam ser vividos como serviço, na força do Espírito. Comblin alerta que se os atos rituais e cultuais forem vividos apenas como uma doutrina formalizada, e sem espiritualidade, tenderão a controlar condutas individuais ou coletivas, induzindo o ministro ordenado a isolar-se, perdendo o contato com a realidade contextual a qual ele deveria servir. Mais ainda, isso produz um sistema de passividade na ação ministerial através de fórmulas repetidas, frias e sem vida. Nesse sentido, utilizando-se do exemplo do ministro ordenado, ele pode se tornar um guardião do rito, apático ao povo e sem possibilidade de auxiliar outros a viverem a fé⁷⁵. Mesmo não especificando o perfil do ministro ordenado diretamente como servidor, reafirmamos que nosso autor destaca a necessidade do ministério ordenado em termos de celebrar os sacramentos e de promover a comunhão. Ao estudar os ministérios na Igreja, Taborda observa que, segundo o Novo Testamento, Jesus se qualifica como “Servo de Iahweh”⁷⁶. Segundo ele, o servo de Iahweh assume a fraqueza quando renuncia ao poder-dominação, reconhecendo somente o poder se todos tiverem acesso a ele para combaterem os pecados dos que fazem os outros sofrerem (cf. Is 53, 10.12). Por essa razão, o “Servo” age com liberdade e pela causa da liberdade⁷⁷. Nessa ótica, o ministro ordenado é um servidor, unificador, mas, para tanto, os ritos sacramentais que ele celebra devem destacar o Evangelho e a vocação para a liberdade desde cada contexto. Se o ministro ordenado, em relação aos ritos, obedece a apenas um padrão de atitudes ou de ações em todos os lugares, não significa que uniformize sua ação, mas para tanto deve destacar o rito como um serviço à humanidade, e em total dependência do

⁷⁵ Cf. idem. *O futuro dos ministérios na Igreja latino-americana*. Petrópolis: Vozes, 1969, p. 24-25.

⁷⁶ A tradição javista utiliza esse nome divino em toda a história patriarcal. Procurou-se, assim, explicar o nome Iahweh por meio de outras culturas que não fossem hebraicas ou tivessem raiz hebraica. Alguns reconhecem uma forma causativa do verbo “ser”, numa forma arcaica e que designa “ele faz ser” ou “ele traz à existência” ou ainda “ele é”. Discute-se que é Deus falando de si mesmo como, por exemplo, “eu sou o que sou”, “eu sou existente”, “eu sou aquele que é” (cf. BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2012).

⁷⁷ Cf. TABORDA, Francisco. *A Igreja e seus ministros: uma teologia do ministério ordenado*. São Paulo: Paulus, 2012, p. 32; 49.

Pai⁷⁸. Assim, a missionariedade do presbítero, ou do pároco, está em ser um “Servo de Deus”, que realiza uma ação ritual sem privilégios e sem espetáculos. Seu fim é servir ao próximo. Os ritos não precisam ser mudados, mas os ministros precisam entendê-los como serviços desde o Evangelho, e isso pode motivar, ou entusiasmar o povo ao encontro com Jesus. Se o entusiasmo acontecer, então o ministro ordenado promoveu uma evangelização através do rito, pois implementou o diálogo com todos, considerando a conjuntura local. Isso prova que ele se deixa orientar pelo Evangelho, na força do Espírito e serve o bem comum, sendo um discípulo de Jesus. Rahner entende que, perante a “natureza autêntica da existência cristã [...] não pode haver, em virtude da natureza da existência cristã e da Igreja, nenhum sim ou não que represente concorrência [com o mundo]”⁷⁹. Ou seja, o ministro ordenado torna-se discípulo quando interage com o mundo desde o Evangelho, na força do Espírito como “Servo de Deus”. O objetivo é descobrir o Evangelho presente em cada pessoa. Desse modo, nenhum ministério existe para cristianizar os contextos sociais com padrões pré-estabelecidos, mas sim para tornar o Evangelho transparente aos interlocutores. Rahner define isso como reconhecimento de “toda pessoa humana [...] no mais profundo de sua consciência, da sua pessoa e de sua existência”⁸⁰. Amiúde, o presbítero, como discípulo, serve o Reino valorizando cada pessoa desde sua condição do “Servo de Iahweh”, como é apresentado por Taborda. Comblin afirma que reconhecer o valor do outro é um ato duplo de liberdade, pois consiste em dispor-se a querer aquilo que o Pai quer, sem abdicar da própria liberdade⁸¹. A interação possibilita ao cristão viver relações humanas de respeito, independente das situações, pois significa viver o Evangelho na realidade. A compreensão desse panorama afeta a ação evangelizadora de qualquer ministro e o conduz a viver o discipulado.

1.3.2 Os ministérios como serviço do discípulo ao povo

⁷⁸ Ver item 1.2.2 desta pesquisa.

⁷⁹ RAHNER, *Curso fundamental da fé*, 2008, p. 464.

⁸⁰ Ibidem, p. 465.

⁸¹ Cf. COMBLIN, José. *A oração de Jesus*. Petrópolis: Vozes, 1972, p. 78.

Rahner afirma que a Igreja é edificada pela mediação entre a Revelação divina e a concretude da história, expressando uma autoridade que pode ser criticada e mudada⁸². De fato, a estrutura hierárquico-institucional e a dimensão carismático-ministerial são modos da Igreja acontecer no mundo, suscetíveis às mudanças conforme os contextos e as épocas. Contudo, nada pode ser integrado aleatoriamente sem a mediação do Evangelho – eixo primordial quando tematizamos a reestruturação eclesial. Para Comblin, essa possibilidade de mudança acontece quando a Igreja repensa os ministérios, pois eles são a ação de Deus no mundo. Como já dissemos, isso o levou a publicar, no final da década de 1960, um livro sobre o futuro dos ministérios. Ele percebeu que as reflexões do Concílio Vaticano II sobre o sacerdócio comum dos fiéis poderiam influenciar na estrutura ministerial eclesial, por muitos séculos reduzida aos ministros ordenados⁸³. Observa que a redução do ministério à organização hierárquica e ao poder socioeconômico tem caráter feudal, centralizado e fechado em si mesmo. Tal unilateralidade respaldou a homogeneização do ministério ordenado, que significa formar candidatos ao presbitério de modo isolado, distante do seu ambiente cultural, criando uma cultura eclesiástica própria. Comblin vê que essa dinâmica produziu presbíteros passivos, indiferentes às relações humanas e presos à doutrina, dominados pela homogeneização ministerial⁸⁴. Em si, a formação do ministro ordenado se dá do mesmo, como se fosse uma forma a ser vivida por todos de forma única. A nosso ver, o Concílio Vaticano II teve duas posições fundamentais opostas a essa realidade, a saber: a promoção dos leigos, pelo resgate do sacerdócio régio de todos os fiéis, e a abertura eclesial para o diálogo com o mundo. Segundo o nosso autor, devido a essa homogeneização, os ministérios laicais estão mais abertos ao mundo do que os ministérios ordenados, pois sabem dialogar desde as diversas situações humanas e agem de modo *ad extra*, enquanto que o presbítero, homogeneizado, fica mais restrito ao ambiente eclesial. Esse isolamento *ad intra* pode fazer o ministério ordenado perder contato com a realidade⁸⁵. A partir da década de 1980, de acordo com Comblin, a Igreja limitou o clero ao ambiente interno da Igreja, com o objetivo de aumentar o número de ministros ordenados. Contudo, isso os incapacitou de serem livres⁸⁶. Para ele, essa dinâmica inibe a ação evangelizadora, pois o aumento de presbíteros não

⁸² Cf. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, 2008, p. 452.

⁸³ Cf. COMBLIN, *O futuro dos ministérios na Igreja latino-americana*, 1969, p. 7.

⁸⁴ Cf. *ibidem*, p. 8.

⁸⁵ Cf. *ibidem*, p. 6; 7; 8.

⁸⁶ Cf. *idem*. O novo ministério de missionário da América Latina. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 40, n. 160, p. 626-655, dez. 1980, p. 648.

significa qualidade na fé e na ação, nem reconhecimento da presença do Espírito. A nosso ver, o mais viável é optar por uma teologia capaz de aproximar o ministério ordenado da realidade *ad extra*, a fim de contribuir melhor com a evangelização. Comblin buscou fazer isso quando propôs a “Teologia da Enxada”⁸⁷. No entanto, não levou esse propósito adiante, preferindo refletir mais sobre a reestruturação dos ministérios laicos pela ação de todo o povo de Deus⁸⁸. A ideia pode ter sido abandonada por ele considerar que a totalidade dos ministérios seria concretizada no decorrer da recepção do Concílio no mundo, incrementando o diálogo da Igreja com a realidade contemporânea e possibilitando aos leigos mais ação, reestruturando, assim, a dimensão ministerial⁸⁹. Ele sempre arguiu que tomar os ministérios como serviços em sua totalidade promoveria o desmoronamento do ministério clerical como poder hierárquico dominador⁹⁰. Desse modo, os ministros ordenados se converteriam livremente ao poder-serviço e a totalidade dos ministérios aconteceria espontaneamente, provocando a reestruturação ministerial. De nossa parte, cremos que, ao tomar os ministérios como serviços aumenta a possibilidade dessa reestruturação. Todavia, enquanto houver na Igreja a mentalidade de classificar os ministérios por sua importância, a totalidade ministerial estará comprometida. Rahner define esse processo como falta de democracia eclesial, pois o próprio ministério ordenado, sob as ordens do bispo, não tem liberdade de agir, e somente “terá posse legítima de sua jurisdição se viver em união e paz com o colégio de ministros e seu chefe, o Papa”⁹¹. Essa falta de liberdade, que remete à carência do Espírito, dificulta a vivência do poder-serviço porque o ministro ordenado estará mais preocupado com sua própria sobrevivência do que em viver a mensagem libertária do Evangelho.

Os ministérios são elementos importantes na Igreja. Mediante eles, os discípulos se diferenciam da multidão. Os evangelhos apresentam os discípulos como ouvintes próximos e comprometidos com Jesus e que agem conforme seus conselhos (cf. Mt 13, 36; 23, 2; Mc 3, 7.9 e 8, 34; Lc 6, 17; Jo 6, 22.24). Por outro lado, a multidão é apresentada como uma massa que se aproxima de Jesus, se beneficia dos milagres, mas não se compromete com ele e com os outros. Essa distinção não sugere separação entre os discípulos e a multidão, senão que o discípulo tem compromissos e responsabilidades especiais em relação à fé e para com a

⁸⁷ Aprofundaremos a Teologia da Enxada no item 1.5 desta pesquisa.

⁸⁸ Cf. COMBLIN, *O povo de Deus*, 2002, p. 281.

⁸⁹ Cf. idem, *O futuro dos ministérios na Igreja latino-americana*, 1969, p. 7.

⁹⁰ Cf. ibidem, p. 8.

⁹¹ RAHNER, *Estruturas em mudança*, 1976, p. 106.

multidão, que busca milagres. Assim, a multidão mostra que é possível se encontrar com Jesus e até andar com ele sem comprometer-se com sua mensagem. O episódio da multiplicação dos pães, narrado por Mateus, apresenta os discípulos servindo o povo e sugere que as ações de seguir e servir são inerentes (cf. Mt 14, 16). Assim, os discípulos seguem Jesus servindo o povo de modo aberto e integral, como sugere Comblin (cf. Mt 25, 35-39). Rahner considera que o serviço evangeliza quando não almeja dominar, sendo gratuito⁹². Servir sem querer algo em troca significa agir pelo ministério sem considerar o poder-dominação. Sobre isso, nosso autor diz: “O ofício da Igreja é também o serviço aos homens, a prática da ‘caridade’, isto é, da solidariedade ativa dentro e fora da comunidade”⁹³. O ministério define o discípulo quando este age pelo poder-serviço, envolto pelo amor, pois “os evangelhos explicam o amor pela ‘palavra ‘servir’’”⁹⁴. De fato, a Conferência de Medellín entende que o ministro age para servir a comunidade e à humanidade, pelo Evangelho (cf. Med 14, 14.18). A Conferência de Santo Domingo, por sua vez, afirma que o ministro ordenado serve à humanidade em vista do Reino (cf. SD 67; 70). Do mesmo modo, a Conferência de Aparecida diz que o papel da Igreja é servir à humanidade (cf. DAp 31). É a mesma ótica da *Lumen Gentium*, que vê os ministérios como serviços de caridade ao povo (cf. LG 7). Portanto, a evangelização acontece pelos ministérios eclesiais, que servem de modo solidário e gratuito. Por isso, o Concílio acentua o “sacerdócio comum dos fiéis”, sugerindo a ação eclesial como bem de todos, que suscita um povo livre (cf. LG 10, AA 34, AG 15). Em suma, o Concílio põe os ministérios em relação direta com o “sacerdócio”, possibilitando a ação de todo o povo de Deus. Nesse sentido, a Conferência de Aparecida reclama a necessária isonomia ministerial para que todo o povo possa agir na Igreja, confirmando que o discípulo de Jesus se define pela ação ministerial (cf. DAp 100). Desse modo, a ação ministerial possibilita uma Igreja de discípulos capazes de viver a conversão pastoral e de se renovarem

⁹² Cf. Ibidem, 1976, p. 57.

⁹³ COMBLIN, *O Espírito Santo e a libertação*, 1987, p. 144. Ao invés da palavra “amor”, Comblin prefere o conceito *ágape*, que traduz melhor a “solidariedade”. Em Andres Nygren, ao conceituar o amor como “*agape*”, o cristianismo instiga à relação de comunhão com Deus e com o próximo. Ele comenta que esse conceito era tomado na cultura grega como egocêntrico, mas no cristianismo seu sentido torna-se teocêntrico. Por isso, a fórmula joanina diz que Deus é *agape*, traduzido como Deus é amor (cf. NYGREN, Andres. *Eros et Agapè: la notion chrétienne de l'amour et ses transformations*. Paris: Aubier, 1930, p. 37). Comblin segue a definição de Nygren: a *agape* não tem equivalente satisfatório nos idiomas latinos e a teologia da Idade Média o traduziu por caridade, dando-lhe um sentido cada vez mais estreito e até pejorativo. No entanto, *agape* é um laço existente entre membros da mesma família, da mesma comunidade e faz com que todos se tratem como irmãos, conceito-base do povo de Israel e do cristianismo.

⁹⁴ Comblin, José. *O homem renovado: curso de formação cristã* 18. São Paulo: Paulinas, 1991, p. 14.

constantemente (cf. DAp 370; 450). Essa dinâmica aumenta a autoridade da Igreja, pois traduz ao mundo uma diversidade de serviços diferentes e em harmonia. O apóstolo Paulo idealizava a mesma coisa, recomenda que todos sirvam sem cessar (cf. Gl 5, 13-14). Por ser um serviço que vem do Espírito de Jesus, o ministério é a interação entre Deus e o ser humano (cf. Rm 12, 6-8; 12, 9-13; 1Cor 10, 24). Assim, o serviço ministerial do discípulo significa o próprio Espírito servindo o mundo através da pessoa e de sua comunidade.

1.3.3 A necessária superação da sacralidade dos ministérios pelo discípulo

Optar pela totalidade dos ministérios na Igreja exige adequar a ação de todos⁹⁵. Fazer essa adequação exige repensar a maneira como entendemos e configuramos os ministérios eclesiais a partir da igualdade. Entretanto, se pensamos os ministérios como advindos dos carismas do Espírito, necessariamente admitiremos que a ação ministerial é um serviço divino em prol da humanidade e da santificação do mundo. Dizemos isso porque a Constituição *Lumen Gentium* destaca essa função para que todos tenham acesso ao Pai (cf. LG 4). Desse modo, a santificação objetiva aproximar o humano do divino. Comblin vai mais além, pois não fala da aproximação, mas sim da interação humano-divina, ao dizer que os evangelhos consideram que o “sagrado é o ser humano, a humanidade total”⁹⁶. Nesse sentido, se o ser humano é feito à imagem e semelhança de Deus (cf. Gn 1, 26-27), a humanidade pode ser tomada como sagrada. O livro do Êxodo também demonstra que, estando entre os pobres, Deus torna seus clamores sagrados: “Eu vi a miséria do meu povo que está no Egito. Ouvi seu grito por causa dos seus opressores, pois eu conheço as suas angústias. Por isso desci a fim de libertá-lo...” (Ex 3, 7-8). Por este ângulo, a presença de Deus entre o povo sofrido contradiz os

⁹⁵ Para Rahner, a *secularização* advém do latim *secularis* e significa mundano, temporal ou velho. Tais palavras indicam uma teoria ou processo no qual coisas ou pessoas são atribuídas à realidade das coisas terrestres. Na lei canônica, a *secularização* também significa a permissão para que membros professos de uma ordem religiosa vivam fora do mosteiro ou do convento. Esse termo agora é entendido como opiniões, costumes sociais e o que não é determinado pela religião: a independência da vida humana da religião. Contudo, não significa ausência de religião, mas a disposição da religião como um dado cultural que implica em algumas partes da sociedade, não como um elemento cultural que abrange toda a sociedade (cf. RAHNER, Karl. Secularization. In: *Theological investigations*. New York: Herder and Herder, 1971, p. 1154).

⁹⁶ COMBLIN, *O Espírito Santo e a tradição de Jesus*, 2012, p. 179.

sistemas religiosos que separam o sagrado do humano e que tendem a falar do profano e do sagrado como elementos totalmente distintos⁹⁷. A “teoria dos dois gêneros”, que sacraliza alguns ministérios, diferenciando-os em valores, acirra essa diferenciação e justifica a ideia de poder-dominação⁹⁸. Com isso, facilmente se desconsidera pensar o ministro ordenado como “Servo de Deus”, pois o concebe como funcionário do sagrado. Segundo nosso autor, isso dificulta refletir uma Igreja que vive pela totalidade dos ministérios, pois há um fechamento na questão das relações comunitário-eclesiais em razão de se criar níveis de valores entre os ministérios⁹⁹. Para Alberigo, tal teoria foi sendo gestada na Igreja desde o século IV e acabou sistematizada pelo “*dictum*” de Graciano – “*Duo Sunt Genera Christianorum*” – distinguindo o *ordo clericorum* do *ordo laicorum*¹⁰⁰. Seu pressuposto criou um muro de separação entre os ministros da ordem e os leigos, limitando a ação evangelizadora quase que exclusivamente ao clero. Essa dinâmica retira dos ministérios laicais a autonomia de ação¹⁰¹. Esse muro

⁹⁷ Boff concebe o sagrado como uma qualidade das coisas, que, de forma envolvente, nos fascina profundamente e nos oferta a experiência imediata de respeito, de temor e de veneração. É aquilo que nos faz tremer por sua magnitude e, ao mesmo tempo, nos atrai como um ímã不可抑制的 porque nos concerne absolutamente. O sagrado subjaz às experiências que deram origem às religiões e às culturas humanas. Ele é a palavra de todas as coisas que a palavra humana ainda não decifrou. É o encantamento com aquilo que não pode ser entendido pela linguagem humana. Na medida em que as ciências decifram os mistérios da natureza, vamos perdendo a experiência do sagrado do universo. Em seu lugar surge a profanidade, a consequência da perda do sagrado, reduzindo o universo a uma realidade inerte, mecânica e matemática (cf. BOFF, *O necessário resgate do sagrado*, 2012 < <http://www.jb.com.br/leonardo-boff/noticias/2012/12/09/o-necessario-resgate-do-sagrado/>> Acesso em 27 de out. 2015).

⁹⁸ Cf. COMBLIN, *O povo de Deus*, 2002, p. 42-43.

⁹⁹ Cf. idem, *O Espírito Santo e a tradição de Jesus*, 2012, p. 46.

¹⁰⁰ Alberigo reitera que a exclusão do leigo na participação do sagrado ocorre desde o século IV a partir da arquitetura, que passou a separar o altar do povo nos templos. Essa exclusão cresceu entre os séculos VI e X com o feudalismo, pela distinção hierárquica entre reis, príncipes, senhores feudais e servos. Ao assimilar as lógicas feudais, a Igreja deixa a sua imagem horizontal de comunidades-irmãs e passa à imagem piramidal e vertical. Muitos textos do século XII e XIII trazem presente essas distâncias, consolidando a teoria dos dois gêneros. O Concílio de Trento fundamenta isso ao conceber o povo cristão como apêndice da hierarquia e o Vaticano I dá ao romano papa o dever de fé dos cristãos. Essa norma é tão forte que, segundo Alberigo, o papa Pio XII falava da Ação Católica como colaboração no apostolado da hierarquia, evitando que os leigos reivindicassem o poder da autoridade, reservado à hierarquia (cf. ALBERIGO, Giuseppe. O Povo de Deus na experiência de fé. *Concilium* 1984/6, ano 20, n. 196 6, p. 35-49).

¹⁰¹ Comblin entende como fracos os textos sobre missão do Concílio Vaticano II. Eles carecem de unidade e permanecem como desafio (cf. COMBLIN, *As sete palavras-chaves do Concílio Vaticano II* < <http://www.vidapastoral.com.br/artigos/documentos-e-concilios/as-sete-palavras-chave-do-concilio-vaticano-ii-o-ii/>> Acesso em 10 de out. 2015). No entanto, ele define que o discípulo de Jesus é um missionário a traduzir a linguagem de Deus para o ser humano a fim de que o Evangelho alcance a pessoa na sua intimidade (cf. idem, *Teologia da missão*, 1983, p. 22; 24; 26). Sua visão de missão consiste em interpelar o ser humano para o encontro com o mistério de Jesus desde o Evangelho. Mesmo que a definição de missão dos textos do Concílio não seja satisfatória, o Decreto *Ad Gentes* também diz que a missão é a ação eclesial que abre o caminho para todos “participarem plenamente no mistério de Cristo” (AG 5). Nessa perspectiva, cada discípulo precisa agir desde seu carisma para planejar suas ações missionárias.

separatista pode romper os laços de comunhão. Superar tal teoria exige devolver a todos os ministérios a condição de serviço, restabelecendo a comunhão eclesial pela diversidade. Prezar pela totalidade dos ministérios é admitir que todos os ministros – leigos e ordenados – podem agir com igual liberdade e igualdade, sem valorizar mais a ação dos presbíteros ou dos bispos, em detrimento da ação dos leigos¹⁰².

O Papa Pio XII ratificou a “teoria dos dois gêneros” com a Carta Encíclica *Ad Sinarum Gentes*. O objetivo era confrontar a secularização, evitando a emancipação de certos domínios da cultura em relação à Igreja¹⁰³. De per si, o Papa tenta proteger a Igreja do chamado “modernismo”, mas encerra por isolá-la em uma certa cultura eclesial, provocando a homogeneização, como afirma Comblin. Assim, o Papa deu ao clero o duplo poder de ordem

Portanto, a missão significa agir em todos os ambientes, situações e culturas, anunciando o querigma e convidando todos a participarem do mesmo mistério de Cristo.

¹⁰² A etimologia do termo *pastoral* está ligada à raiz “pastor”. Qualquer ação pastoral implica a ação de um Pastor. O próprio Jesus se coloca como “Bom Pastor” (cf. LIBANIO, João Baptista. *O que é pastoral*. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 14). A pastoral é a face prática da Igreja. Nos séculos XVII-XIX, pastoral referia-se basicamente à prática de formar pastores para cuidar das almas. De acordo com Midali, o termo nasceu com o impulso do Concílio de Trento, cuja preocupação era regular a vida dos presbíteros, promovendo o aparecimento do primeiro livro para o “pastor das almas” chamado de “*L'Enchiridion theologiae pastoralis*” de Pietro Bisfeld, bispo auxiliar de Treviri, publicado em 1591 (MIDALI, Mario. *Teologia pastorale o pratica: cammino storico di una riflessione fondante e scientifica*. Roma: Libreraria Ateneo Salesiano, 1985, p. 18). O Concílio Vaticano II dá a entender que a pastoral é uma ação interna na Igreja a serviço da missão. O Decreto *Ad Gentes* informa que a atividade missionária, exercida entre os “gentios”, difere da atividade pastoral que se exerce com os fiéis (cf. AG 6). Quanto à falta de presbíteros, o mesmo Decreto sugere que se intensifique a atividade pastoral dos catequistas para auxiliarem na evangelização (cf. AG 17). Na continuidade, a ação pastoral dos presbíteros precisa instruir as famílias para a necessidade de vocações missionárias aos “gentios” (cf. AG 39). Desse modo, a ação pastoral serve à ação missionária. A Constituição *Lumen Gentium* anota que o bispo precisa “exercer sua ação pastoral sobre a porção do Povo de Deus a ele confiada, não sobre as outras igrejas nem sobre a Igreja universal” (LG 23). Ainda: aos bispos “é confiado em plenitude o encargo pastoral, isto é, o cuidado quotidiano e habitual das próprias ovelhas” (LG 27). Nesse sentido, a ação pastoral está restrita à geografia da diocese. Para a *Gaudium et Spes*, a pastoral tem um sentido doutrinal, significando expôr a doutrina da Igreja ao mundo. (GS 1). Francisco Merlos-Arroyo diz que a pastoral assume a comunidade cristã e precisa realizar-se desde dentro, com e para a mesma comunidade (cf. MERLOS-ARROYO, Francisco. *Teología contemporánea del ministerio pastoral*. México: Palabras e Ediciones, 2012, p. 33). A ação pastoral permeia a ação eclesial em diversas realidades, partindo sempre do particular da comunidade. A finalidade da pastoral é ajudar a comunidade de fé a receber a doutrina para viver o Evangelho como Igreja. Assim, a fonte, lugar e meta da pastoral é sempre a comunidade cristã. A Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi* defende que a ação pastoral não é um ato individual e isolado, mas profundamente eclesial/comunitário (cf. EN 60). A pastoral é uma ação eclesial a serviço da missão. Não deixa de ser evangelizadora, mas é distinta da missão. A pastoral quase sempre indica preservação, “cuido dos fiéis” (cf. RM 34). Em síntese, ela é uma ação eclesial que afeta a realidade e é feita como Igreja. Para ser pastoral, faz-se mister que a ação seja reconhecida no social como influxo da Igreja. Um ato de solidariedade organizado por iniciativa própria de um grupo de pessoas cristãs para limpar os terrenos do seu bairro não seria pastoral. Mas, se este mesmo ato for organizado por um grupo a partir da Igreja, então seria uma ação pastoral, pois consideraria os três elementos fundamentais da pastoral: ação, realidade e Igreja.

¹⁰³ Cf. COMBLIN, José. *Mitos e realidades da secularização*. São Paulo: Herder, 1970, p. 45-46.

e de jurisdição, fazendo com que o ministério ordenado tivesse mais poder eclesial e os outros ministérios ficassem restritos à dimensão profana, com dedicação total ao mundo¹⁰⁴. Nesta ratificação, a ação do ministro ordenado ficou reduzida ao âmbito eclesial, ganhando a função de administrar a Igreja e de administrar a dimensão do sagrado. Por outro lado, os ministérios laicais ficaram abertos ao mundo, conquanto, distantes da dimensão sagrada e reduzidos em sua ação evangelizadora às determinações do clero. O ministro ordenado tornou-se arauto do sagrado e força de ação contra a secularização; os leigos ficaram relegados ao mundo profano, porém substanciados em sua ação, com pouca possibilidade de participar diretamente na Igreja. Retirar a autonomia dos leigos e sacralizar os ministros ordenados referenda a “teoria dos dois gêneros”. Isso fica mais complicado quando pensamos que a sacralidade do ministro está relacionada ao aspecto do “poder simbólico” que, segundo Pierre Bourdieu, “é um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem gnosiológica...”¹⁰⁵.

Esse poder está presente no conjunto dos sujeitos que o exercem e dos sujeitos que o reconhecem, confirmando ou transformando a visão de mundo, sendo exercido somente se for reconhecido. Não reside nos sistemas, mas entre os que o exercem ou que estão sujeitos a ele. O poder simbólico é importante para interditar a arbitrariedade. Porém, se for mal exercido, pode se tornar arbitrário. Dito isso, ao ratificar o sagrado para o clero e revogá-lo para o leigo, o Papa Pio XII retirou do leigo o “poder simbólico” em relação à Igreja e à sociedade, diminuindo o crédito de sua ação. Sem a proximidade com a dimensão sagrada, os leigos tornaram-se passivos da ação evangelizadora, limitando-se a auxiliar o clero no ordinário da paróquia. Por outro lado, a sacralidade dada ao ministro ordenado o cooptou à obediência ao bispo. Em qualquer uma das situações apresentadas, os ministros ficaram dependentes de um poder de mando. Assim, a teoria dos dois gêneros tende a deslegitimar o poder-serviço em qualquer um dos casos, pois, como diz Rahner, exclui a possibilidade de se pensar uma Igreja a partir da base¹⁰⁶. Exclui também a possibilidade de uma ação ministerial livre. Ao teologizar a ação evangelizadora, dizendo que Deus é ação, e que por ela advém a libertação, Comblin pretende que todos os ministérios sejam sagrados, pois a força do Espírito lhes santifica por igual. Portanto, nenhum nem outro podem ser tomados por nível de maior

¹⁰⁴ Cf. PIO XII, Papa. Encíclica *Ad Sinarum Gentem*, 1954 <http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_pxi_07101954_ad-sinarumgentem_lt.html> Acesso em 13 de jun. 2014, n. 9.

¹⁰⁵ BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012, p. 9.

¹⁰⁶ Cf. RAHNER, *Estruturas em mudança*, 1976, p. 97-105.

ou menor importância. Assim, assumir que os ministérios provêm dos carismas do Espírito é reconhecer a igualdade e a sacralidade de todos, superando a teoria dos dois gêneros, que tende a separá-los. A condição de igualdade e totalidade dos ministérios condiz com a noção de Igreja como povo de Deus e tende a dignificar todos os cristãos.

1.4 Os objetivos da ação evangelizadora do discípulo

O teólogo Rahner observa que a Igreja precisa apontar imperativos para a atuação do discípulo de Jesus no mundo¹⁰⁷. Ele tem razão, pois é imperativo pregar a mensagem do Evangelho, agindo em relação direta com a realidade. Na mesma visão, Comblin alega que a ação evangelizadora consiste em retornar ao Evangelho, agindo com e pela liberdade¹⁰⁸. Segundo ele, assimilar o Evangelho da liberdade é impulsionar a Igreja para agir mais diretamente no mundo, pois até então “a Igreja tem um papel limitado nas transformações do mundo”¹⁰⁹. Viver o Evangelho na dimensão da totalidade ministerial e sob a ótica da liberdade possibilita ao cristão influir no mundo e suscitar entre seus interlocutores outros cristãos, ou pessoas livres que auxiliam na transmissão da mensagem do Evangelho. Essa ação ministerial total com e para a liberdade leva a assumir uma fé prática e concreta. No entanto, mesmo que Rahner fale do imperativo, que é uma ação prática, Libanio observa que a antropologia de Rahner tem traços abstratos porque pensa a partir da subjetividade, entendida não tanto pela historicidade e sociabilidade, mas sob categorias filosóficas existenciais. Libanio reconhece que pensar assim pode anular a ação na realidade¹¹⁰. Nessa mesma visão, e díspar de Rahner, Comblin reflete a antropologia pelo “espírito da época”, apontando a

¹⁰⁷ Cf. *ibidem*, p. 69.

¹⁰⁸ Cf. COMBLIN, *Vocação para a liberdade*, 1998, p. 12.

¹⁰⁹ Idem, *Cristãos rumo ao século XXI*, p. 1996, p. 17.

¹¹⁰ Para Libanio, a cristandade deu origem à uma religiosidade individual, resultante em um subjetivismo alienado. Ele afirma que Rahner defendeu a teologia como antropologia e trouxe à reflexão teológica a possibilidade de se pensar a subjetividade do “espírito do tempo”, “positiva”, pois leva parte dos desejos profundos do ser humano moderno, mostrando que a Revelação vem ao encontro do ser humano para sua realização e plenificação. (cf. LIBANIO, João Batista. *Eu creio, nós cremos: tratado de fé*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 32).

riqueza das aspirações concretas do povo de Deus. É por esse viés que se pode entender os “sinais dos tempos”, por onde Deus se comunica na história, no provisório e no transitório. Conforme Comblin, tal quadro é possível porque a Bíblia está profundamente centrada no ser humano e “denuncia o fracasso dos intentos humanos” sem a presença do Espírito, mostrando que é preciso pensar a ação de Deus integrada com a ação humana¹¹¹. Refletir assim possibilita uma fé concreta, pois a ação evangelizadora entra em relação direta com o humano, assumindo que Deus age pelas mediações humanas e possibilita afirmar que o Reino de Deus pode ser vivido no mundo desde agora. Com isso, a teologia está profundamente implicada na história e no ser humano. Sobre esse assunto, ao glosar um artigo de Hans-Joachim Schoeps, discípulo de Wilhelm Dilthey, Comblin observa que Schoeps, à sombra de Hegel, reflete sobre o “espírito da época”, que condiz com a aspiração humana em relação à realidade e demonstra onde a teologia deve atuar¹¹². Assim, o cristão só pode agir para a libertação se valorizar tais aspirações. Por sua vez, ao referir-se aos “sinais dos tempos”, os bispos no Concílio Vaticano II têm em mente o “espírito da época” (cf. GS 11). Desse modo, os “sinais dos tempos” e o “espírito da época” propiciam à teologia pontuar o melhor modo de evangelizar em cada contexto. Contudo, não basta apenas observar as aspirações humanas ou os sinais de Deus: é preciso agir com a mística do Evangelho¹¹³. Sem isso, a ação pode ficar confusa¹¹⁴. Se, a partir do Evangelho, concebemos o Reino de Deus como o reino da liberdade, pois Cristo nos chamou para a liberdade (cf. Gl 5, 13) e o Evangelho mostra a vocação para a liberdade, então a teologia contribui com a ação evangelizadora e influí diretamente no mundo quando age para a liberdade¹¹⁵. Desse modo, evangelizar é libertar desde os valores e riquezas presentes na realidade social, política, econômica, histórica e religiosa, e não significa cristianizar a realidade. Desde a liberdade, a evangelização significa

¹¹¹ COMBLIN, *Antropologia cristã*, 1985, p. 145.

¹¹² Cf. idem, O que é a “História do Espírito”: (Geistesgeschichte)? *Revista de História*, São Paulo, n. 49, 1962, pp. 139-153.

¹¹³ Para Boff, a mística é a atitude frente ao mistério. Os que experimentam o mistério são os místicos e, por isso, a mística se dá no respeito diante do mistério da vida, do ser humano, do mundo e de Deus. Segundo ele, cada pessoa é e permanece um mistério, pois pode ser conhecida pelo convívio, pelas ações que pratica, pelas investidas da ciência, mas nunca será decifrada ou definida de modo pleno. O mistério contribui para que não absolutizemos nosso conhecimento sobre algo. Assim, ele nos conduz a um diálogo incessante com tudo e com todos. “A mística não é, pois, o privilégio de alguns bem-aventurados, mas uma dimensão da vida humana à qual todos têm acesso quando descem a um nível mais profundo de si mesmos; quando captam o outro lado das coisas” (BOFF, Leonardo; BETTO, Frei. *Mística e espiritualidade*. Rio de Janeiro: Rocco, 1996, p. 17).

¹¹⁴ Cf. COMBLIN, *Vocação para a liberdade*, 1998, p. 268.

¹¹⁵ Cf. idem. *Théologie de la ville*. Paris: Éd. Universitaire, 1968, p. 69.

dialogar com o ser humano desde o Evangelho, empreendendo um novo modo de viver, que leva a uma nova ordem no mundo, a partir da liberdade nas relações humano-eclesiais, como pensa Comblin¹¹⁶.

1.4.1 Agir para a liberdade

A Carta aos Gálatas define que evangelizar é agir para a libertação e aguardar a justiça no Espírito (cf. Gl 5, 13-17). Ou seja, a ação de evangelizar não depende somente do discípulo, mas também da ação do Espírito de liberdade. De modo semelhante, Comblin admite que instruir para a liberdade é evangelizar, pois “o núcleo central dos evangelhos de Paulo e de João é a vocação para a liberdade”¹¹⁷. Assim, tanto para Paulo quanto para Comblin, a libertação depende do Espírito e do Evangelho. De modo mais imperativo, Leonardo Boff diz que é a fonte da liberdade: “o Espírito é o gerador da liberdade”¹¹⁸. A partir disso, a ação evangelizadora na força do Espírito sempre conduz para a liberdade. Na mesma lógica, ao dizer que “a liberdade está no agir para se libertar”, Comblin demonstra que a ação evangelizadora tanto contribui para libertar o interlocutor da ação, quanto para libertar o próprio mensageiro¹¹⁹. Assim, o cristão se liberta quando age, anunciando o Evangelho ao mundo, pois sua ação se dá na força do Espírito. Desse modo, quanto mais a Igreja possibilitar a ação de todos os ministérios, mais evangelizará e mais libertará. Nesse ínterim, é importante observar que essa liberdade pela ação não se confunde com libertinagem, que é um modo de viver escravo dos desejos. A *Gaudium et Spes* descreve que “é só na liberdade que o homem pode se converter bem” e que essa liberdade implica na dignidade de cada um (GS 17). Ora, condizer com a dignidade humana significa que a liberdade não pode ser relativizada a partir dos desejos próprios. A dinâmica de satisfazer desejos não significa liberdade, pois satisfazer desejos significa agir pelo próprio interesse e isso seria viver a solidão dos desejos, anulando as relações humanas. A verdadeira liberdade reside na ação que contempla a liberdade de todos, ou seja, ser livre exige agir para que todos se libertem. Os

¹¹⁶ Cf. idem, *O tempo da ação*, 1982, p. 59.

¹¹⁷ Idem, *Vocação para a liberdade*, 1998, p. 11.

¹¹⁸ BOFF, Leonardo. *A Santíssima Trindade é a melhor comunidade*. Petrópolis; Vozes, 1988, p. 140.

¹¹⁹ COMBLIN, *Vocação para a liberdade*, 1998, p. 238.

grandes libertadores da história viveram sua liberdade agindo para que todos fossem livres. Eles enfrentaram as estruturas escravizantes e assumiram a responsabilidade pela conquista da independência de seus países agindo pela liberdade, libertando-se. Como livre e libertador, Jesus viveu numa estrutura judaico-religiosa totalmente fechada e escravizante. Suas ações iam contra aquela estrutura e, nisso ele se mostrava livre. Por isso, Jesus pagou um preço, mas também foi livre para pagar esse preço, podendo dizer: “porque dou minha vida para novamente tomá-la. Ninguém a tira de mim, mas eu a dou por mim mesmo” (Jo 10, 17b-18). Agir pelos próprios desejos confronta-se com a liberdade do outro, que também pode estar buscando satisfazer os seus próprios desejos. Essa dinâmica, ao invés de libertar, gera a concorrência entre liberdades e cria mais escravidão que, para Moltmann, significa uma “liberdade de dominação”¹²⁰. É incoerente articular a “liberdade de dominação”, pois dominar ou ser dominado pelo próprio desejo não tem nada de livre. Nesse sentido, Comblin fala sobre a noção de “liberdade autêntica”, originária do Evangelho. Essa consiste em promover a ação para criar algo único e novo a partir dos próprios princípios, convicções e originalidade¹²¹. Esse tipo de ação não significa agir para satisfazer o próprio desejo, mas sim se reinventar a partir do Evangelho, agindo na força do Espírito, libertando-se do medo de expor as próprias potencialidades.

Para Comblin, a liberdade autêntica acontece quando se perde o medo de expor as potencialidades. Isso faz aparecer ações inéditas e originais. Esse nível de liberdade não anula os desejos próprios da pessoa, mas o auxilia a superá-los, pois, ao se orientar pelo Evangelho pode-se superar os modismos, os pré-conceitos e os chavões, etc. Moltmann afirma que esse nível de liberdade só pode ser alcançado com mais facilidade quando, em sua criatividade, a pessoa se sujeita a elaborar um projeto comum. Segundo ele, a comunhão de ideais purifica as ideias próprias e motiva à busca de novas possibilidades de agir, despertando a esperança de uma ação mais eficaz¹²². Essa seria a liberdade autêntica, que tem a capacidade de contar com os outros. Portanto, o motor da liberdade autêntica é a ação conjunta, guiada pela esperança de um futuro melhor junto com os outros. Isso destaca a importância da comunidade na vida do cristão porque lhe dá suporte para tanto. Quando Rahner chama a liberdade autêntica de auto-realização, ele parece supor essa comunhão com os outros, pois ninguém se auto-realiza

¹²⁰ MOLTmann, *Trindade e Reino de Deus*, 1980, p. 216.

¹²¹ Cf. COMBLIN, *Vocação para a liberdade*, 1998, p. 238.

¹²² Cf. MOLTmann, *Trindade e Reino de Deus*, 1980, p. 219.

sozinho¹²³. Tais afirmações mostram que a fé leva à liberdade quando se coloca em comum aquilo que se gosta de fazer, deixando-se orientar pelo Evangelho, na força do Espírito. Por isso, a liberdade é uma construção diária e se torna autêntica quando é feita em comunidade. Para Leonardo Boff, os agentes históricos, líderes carismáticos, criadores de novos horizontes, desbravadores de novos caminhos são os mais próximos da liberdade, pois são os que mais se utilizam da criatividade, perdem o medo de se arriscar e sempre contam com os outros¹²⁴. Assim, viver desde o Evangelho em nome da fé edifica a liberdade porque, a partir dela, pode-se interagir com o mundo em todas as dimensões¹²⁵. Sobre isso, a *Gaudium et Spes* se expressa:

A verdadeira liberdade, porém, é um sinal eminente da imagem de Deus no homem. Pois Deus quis “deixar ao homem o poder de decidir”, para que assim procure espontaneamente o seu Criador, a ele adira livremente, chegue à perfeição plena e feliz. Portanto, a dignidade do homem exige que ele possa agir de acordo com uma opção consciente e livre [...], e não por mera coação externa. O homem consegue essa dignidade quando libertado de todo o cativeiro das paixões [...]. A liberdade do homem, vulnerada pelo pecado, só com o auxílio da graça divina pode tornar plenamente efetiva esta ordenação para Deus (GS 17).

Na mesma concepção de liberdade expressa pelo Concílio, Comblin crê que agir pela própria consciência, decidir pelas próprias convicções e assumir causas comuns em prol de direitos iguais leva à liberdade. Desse modo, a liberdade pelo Evangelho ultrapassa interesses pessoais e de quaisquer leis. No entanto, o cristianismo é uma religião e toda religião é institucional, com leis que podem contrastar com essa liberdade. Que fazer diante disso? Na visão de Comblin, é preciso voltar ao Evangelho, pois ali se garante a prática de amar¹²⁶. Por essa razão, ele propõe que a religião, mesmo com suas leis, retorne ao Evangelho¹²⁷. Gustave Thils também crê nisso, pois, ao citar Karl Barth, diz que a Revelação possibilita à religião ser mais coerente com a fé¹²⁸. Seguindo a consideração de Rahner, sobre o cristão tornar-se verdadeiramente livre sem se deixar cooptar pela lei, aceitando-se tal como é, podemos dizer que tudo depende de como o cristão interage com as leis da religião¹²⁹.

¹²³ Cf. RAHNER, *Teologia da liberdade*, 1969, p. 104.

¹²⁴ Cf. BOFF, *A Santíssima Trindade é a melhor comunidade*, 1998, p. 140.

¹²⁵ Cf. COMBLIN, *Vocação para a liberdade*, 1998, p. 238.

¹²⁶ Cf. idem, *O Espírito Santo e a tradição de Jesus*, 2012, p. 35-36; 97.

¹²⁷ Cf. *ibidem*, p. 31; 119.

¹²⁸ THILS, Gustave. *Cristianismo sem religião?* Petrópolis: Vozes, 1969, p. 20.

¹²⁹ RAHNER, *Curso fundamental da fé*, 2008, p. 466.

Bauman nos auxilia a dizer que as leis da religião podem ser superadas quando entendemos que a liberdade não significa anular as leis, senão edificar relações com o outro por livre iniciativa, independente da lei¹³⁰. Parece que essa é a mesma visão de Jesus quando diz que não veio abolir a Lei e os profetas, mas para dar pleno cumprimento (cf. Mt 5, 17).

Desse modo, para que a liberdade seja real e a ação evangelizadora seja eficaz através dos ministérios, Comblin pensa na centralidade do Evangelho e na força do Espírito Santo. Todavia, se o ministério for definido pelo poder-dominação e não pelo poder-serviço, a religião buscará sua própria sobrevivência¹³¹. Por isso, nosso autor sugere que agir pelo Evangelho e viver a religião para a liberdade consiste em dessacralizar as leis que a regem¹³². Em outras palavras, é investir nas relações e utilizar-se das leis como instrumento de libertação¹³³. Dessacralizar as leis da religião não significa extingui-las, senão fazer delas um elemento pedagógico, como fez Paulo. Comblin afirma que o apóstolo Paulo entendeu que a lei auxiliou o povo de Israel a superar os vícios e os pecados no processo de libertação do Egito e, por isso, ela educa (cf. Rm 5, 20; Gl 3, 19)¹³⁴. Essa razão pedagógica possibilitou-lhe criar a noção da “lei de Cristo” que, segundo Dunn, é a lei do amor¹³⁵. Assim, Paulo não suprimiu a lei da religião, mas retirou dela a teologia e teologizou o amor, a lei de Cristo e do seu Espírito (Rm 8, 2)¹³⁶. A mesma coisa fez João, ao pregar que “Deus é amor” (1Jo 4, 8). Leonardo Boff também crê que Jesus desteologizou a lei para promover a liberdade da consciência oprimida¹³⁷. A lei do amor é o Evangelho aplicado à vida, e a lei da religião precisa dar lugar ao Evangelho, como pensa Comblin. Enquanto sacralizada, a lei pode influir para que o discípulo a utilize para os seus próprios interesses, esquecendo-se do Evangelho, que leva à vivência do amor¹³⁸. Para Leonardo Boff, foi exatamente esse sistema que Jesus

¹³⁰ Cf. BAUMAN, Zigmunt. *Liberdade*. Santo André: Academia Cristã, 2014, p. 8; 17.

¹³¹ Marcel Gauchet afirma que o sagrado designa a conjunção tangível do visível e do invisível, do aqui embaixo e do além, e está marcado pelo surgimento do Estado, tendo fundamento de poder separado e capaz de separar (cf. FERRY, Luc; GAUCHET, Marcel. *Depois da religião: o que será do homem depois que a religião deixar de ditar a lei?* Tradução Nícia Adan Bonatti. Rio de Janeiro: Difel, 2008, p. 48-49).

¹³² Cf. COMBLIN, *O provisório e o definitivo*, 1968, p. 72.

¹³³ Cf. idem, *O Espírito Santo e a tradição de Jesus*, 2012, p. 50; 56.

¹³⁴ Cf. *ibidem*, p. 58; 114.

¹³⁵ Cf. DUNN, *A teologia do apóstolo Paulo*, 2003, p. 737.

¹³⁶ Afirmamos isso por entendermos que a liberdade origina do Espírito que habita em nós e por meio dela saímos de nós mesmos para servir o próximo. É o amor como agape ou solidariedade.

¹³⁷ Cf. BOFF, *Jesus Cristo libertador*, 1972, p. 81.

¹³⁸ Cf. COMBLIN, *Théologie de la ville*, 1968, p. 65.

confrontou ao sugerir deixar a lei que oprimia, para se fazer a vontade de Deus (cf. Lc 12, 54-57)¹³⁹.

Cerfaux adverte que todos os discípulos sempre oscilam entre viver na lei ou no amor¹⁴⁰. Indubitável, pois o ser humano não é pleno. O Vaticano II sugere que os discípulos, em sua ação, façam crescer a dignidade de cada pessoa, pois, como vimos acima, ser digno é ser livre (cf. GS 31). Na mesma visão, Libanio afirma que o discípulo de Jesus resiste melhor às influências negativas da sociedade e alcança melhor sua dignidade quando vive em comunidades pequenas¹⁴¹. Para ele, a vida comunitária sugere a dignidade e, por isso, liberta. Instruir para a liberdade é evangelizar, como diz Comblin, e agir na evangelização é ser livre. Então suscitar comunidades e viver comunitariamente condiz com a ação evangelizadora libertadora.

1.4.2 Agir para manifestar o Reino de Deus

Comblin vê que o Reino de Deus é um dos assuntos centrais do cristianismo e condiz com o movimento de libertação empreendido por Deus no mundo. O Reino é uma nova realidade, resultante da ação do discípulo pelo Evangelho:

Na ação de Jesus é preciso ver, portanto, a presença do reino de Deus na história. O reino de Deus está na ação. Está nesse movimento de libertação de Israel vivido por Jesus. Não é estado, mas movimento. É na ação de Jesus que se revela o sentido do dinamismo que o Espírito vai desdobrar no decorrer dos séculos. Será sempre a mesma ação de libertação do povo novo, embora vivida na imensa diversidade das situações humanas¹⁴².

Se a ação de Jesus mostra a presença do Reino, então ele não é uma edificação concreta, mas se manifesta em atitudes. Com isso, o Reino não é construído, mas sim manifestado pelas ações que condizem com o Evangelho, na força do Espírito¹⁴³. No entanto, para as atitudes sejam coerentes com o Evangelho, faz-se necessário que o cristão deixe o

¹³⁹ Cf. BOFF, *Jesus Cristo libertador*, 1972, p. 81.

¹⁴⁰ Cf. CERFAUX, Lucien. *O cristão na teologia de São Paulo*. São Paulo: Paulus. 1976, p. 435.

¹⁴¹ Cf. LIBANIO, *Eu creio, nós cremos*, 2004, p. 120.

¹⁴² COMBLIN, *O tempo da ação*, 1982, p. 98.

¹⁴³ Cf. COMBLIN, *O provisório e o definitivo*, 1969, p. 123.

Espírito agir nele. Em suma, o Reino de Deus não é construído como uma realidade acabada, mas sim manifestado pelas ações livres em prol do bem comum. O discurso sobre construir o Reino pode sugerir uma atitude material e possível de ser concluída. Por outro lado, manifestar o Reino significa produzir ações coerentes com a mensagem do Cristo. De acordo com o Novo Catecismo Holandês, o Reino não é uma revolução nacional, nem consiste em sinais no céu, mas é algo oculto no dia a dia, na vida comum do ser humano¹⁴⁴. Esse conceito condiz com a ótica de Santo Tomás, que entende o Reino como a ação divina para o bem¹⁴⁵. Logo, o Reino é mais claramente entendido, não como uma estrutura “construída”, senão como uma realidade divina “vivida” pelo discípulo. Konings tem razão quando diz que o Reino não se mede com medida humana, mas só pode ser reconhecido¹⁴⁶. Todavia, ele só é reconhecido se for manifestado pelas ações coerentes com o Evangelho, que são ações a partir do Espírito de Jesus. Em Comblin, “o conteúdo do Evangelho são todos os sinais da chegada do Reino de Deus no meio de nós”¹⁴⁷. Se são sinais, Jesus veio mostrar o Reino pelas suas ações. Ele agiu em prol dos doentes, dos pobres, dos presos, dos excluídos e dos marginalizados. Sua ação despertou neles a esperança de serem livres, manifestando a esperança do Reino em todos. Para Comblin:

Reino de Deus significa que Deus liberta os oprimidos, os pobres, os rejeitados... Voltando a anunciar o Reino de Deus — o que já tinham feito os profetas — Jesus suscita a fé dos pobres e oprimidos, desperta a esperança do povo que já a tinha perdido, cria confiança no futuro e a estima de si próprio. Por outro lado, Jesus anuncia a presença do Reino de Deus agora. Agora mesmo Deus está agindo, realizando a sua libertação. Jesus mostra os sinais visíveis dessa ação de Deus, e chama colaboradores para — como ele — darem os sinais do Reino: cura dos doentes, expulsão dos demônios, atendimento aos pobres e acolhida oferecida a todos os rejeitados. O convite feito aos discípulos é para que sejam instrumentos do advento do Reino de Deus¹⁴⁸.

¹⁴⁴ INSTITUTO CATEQUÉTICO SUPERIOR DE NIJMEGEN, *O Novo Catecismo*, 1969, p. 120.

¹⁴⁵ Para Santo Tomás, Deus é bom e que todo ato humano que se refira a Deus também é bom (cf. TOMÁS DE AQUINO, *Da Esperança em si mesma*. In: *Ibidem. Suma Teológica*: 2^a parte da 2^a parte: Questões 1-79. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço, 1980, Q. XVII, A. I. Nesta edição, tal citação se encontra na página 2151).

¹⁴⁶ Cf. KONINGS, Johan. *Jesus nos evangelhos sinóticos*. Petrópolis: Vozes, 1977, p. 31.

¹⁴⁷ COMBLIN, *Sujeitos e horizontes novos*. In: SUESS, Paulo (org.). *Queimada e semeadura: da conquista espiritual ao descobrimento de uma nova evangelização*. Petrópolis: Vozes, 1988. P. p. 225.

¹⁴⁸ Idem, *Reino de Deus*, 1997, < <http://vidapastoral.com.br/artigos/cristologia/reino-de-deus-utopia-profetica-de-jesus-na-vivencia-crista-hoje/> > Acesso em 26 de jun. 2015.

A Constituição Dogmática *Lumen Gentium* afirma que o “Reino se manifesta lucidamente aos homens na palavra, nas obras e na presença de Jesus” (LG 5). Na sinagoga de Nazaré, Jesus diz que o Reino se manifesta na ação de evangelizar os pobres, de libertar os presos e oprimidos, de devolver a visão aos cegos e de dar perdão a todos (cf. Lc 4, 18-19). Tais atitudes manifestam uma realidade nova e concreta, distanciando-se de uma concepção idealista, espiritualista e abstrata do Reino. Moltmann também afirma o Reino como sendo uma realidade de relação concreta com os outros, manifestado pelas ações reais e concretas¹⁴⁹. Assim, o Reino é a manifestação das ações de Deus no mundo através da pessoa. Por isso, a reflexão teológica de Comblin, que considera a ação conjunta entre Deus e o ser humano conduz a uma reflexão sobre a manifestação do Reino.

Na mesma perspectiva, Jon Sobrino também concebe o Reino pelas ações coerentes com o ensinamento de Jesus, e comenta sobre os milagres realizados por Jesus, observando que eles representam um modo de se gerar esperança e libertação através de uma situação de doença, marginalização e discriminação¹⁵⁰. Os milagres beneficiam quem os recebe, mas também manifestam o Reino, porque são ações visíveis da libertação do mal que a pessoa trazia consigo. Na Encíclica *Redemptoris Missio*, o Papa João Paulo II parece concordar em que as ações humanas manifestam o Reino, quando diz que as pessoas aprendem a amar, perdoar e a servir mutuamente pelas ações de fraternidade e de solidariedade. Esse aprendizado não se dá de modo ideológico, mas sim por meio da fé em Cristo (cf. RM 5; 18). Quanto a essa ideia de ser manifestado, o Reino é atualizável, pois as ações são renovadas na história de modo coerente com o Evangelho, em cada contexto. Assim sendo, o Reino se manifesta nas ações coerentes com o Evangelho e se atualiza nas contingências históricas. Por essa razão ele nunca será pleno e totalmente definido no mundo.

Em um de seus artigos, Comblin apresenta o Reino de Deus como uma “utopia profética de Jesus na vivência do hoje”¹⁵¹. Na sequência, ele diz que, ao anunciar a presença do Reino, Jesus concentrou-se no presente, mas projetou uma utopia para o futuro. Entendemos que a utopia é a natureza de criar perspectivas para o futuro, a partir dos desafios do presente. Assim, ao anunciar que o Reino de Deus está próximo, Jesus mostra que ele já

¹⁴⁹ MOLTMANN, *Trindade e Reino de Deus*, 2011, p. 216.

¹⁵⁰ Cf. SOBRINO, *Jesus Cristo, o libertador*, 1994, p. 138.

¹⁵¹ COMBLIN, *Reino de Deus*, 1997, < <http://vidapastoral.com.br/artigos/cristologia/reino-de-deus-utopia-profetica-de-jesus-na-vivencia-crista-hoje/> > Acesso em 29 de jun. 2015.

está acontecendo, mas ainda não é pleno. A perspectiva é de que somente o será no futuro (cf. Mc 1, 15). Mas para que o Reino seja pleno no futuro, ou seja, ser pleno significa ser inteiro, permanente, contínuo, sem interrupção. O evangelista Lucas articula essa ideia da manifestação do Reino quando diz que “o Reino não é observável. Não se poderá dizer: ‘Ei-lo aqui! Ei-lo ali’, pois eis que o Reino de Deus está no meio de vós” (cf. Lc 17, 20). Assim, podemos entender que Comblin pensa o Reino como uma utopia profética, ou como uma realidade manifestada, mas ainda não acabada. Pensar assim significa entender que o Reino convoca à ação, porque é uma realidade sempre buscada, mas ainda não plenamente alcançada. Desse modo, quanto mais o cristão age pelos ministérios eclesiais com liberdade, orientado pelo Evangelho, na força do Espírito Santo, mais poderá manifestar o Reino em suas ações. Entretanto, cremos que ainda se faz necessário apresentarmos algumas possibilidades de manifestação do Reino. Cremos que essas estabelecem um perfil mais definido para o discípulo de Jesus.

1.4.2.1 Agir como pobre

A Conferência de Aparecida profere que o projeto de Jesus anunciado pelos evangelhos busca instaurar o Reino e, por essa razão, chama os discípulos a falarem da chegada do Reino (cf. DAp 361). Contudo, se entendermos que o Reino é manifestado nas ações, então o chamado não é para anunciar a chegada do Reino, mas sim da necessidade em se apresentar o Reino pelo testemunho através das ações. O envio dos discípulos para anunciar a mensagem do Reino a todas as nações (cf. Mt 28,19; Lc 24,46-48) incluía o anúncio a todas as pessoas: doentes (cf. Lc 5, 13); autoridades (cf. Jo 3,1-15); inimigos (cf. Mt 5, 44) e, de modo especial, os mais pobres (cf. Mc 2,16; Lc 4, 18-19; 6, 36-50; 14, 15-24)¹⁵². Os pobres são especialmente considerados nos evangelhos, não por serem bons ou maus, mas sim porque são os que mais necessitam das atitudes que manifestam o Reino (cf. Mt 5, 3-10)¹⁵³. Para a Conferência de Aparecida, a relação do Reino com os pobres se dá

¹⁵² Em relação à pobreza, a Conferência de Aparecida se refere à pobreza integral, ou seja, a todos os casos de exclusão econômica, onde o ser humano é ignorado e colocado em situação de miséria, assim como aqueles perdem sua dignidade humana em razão das injustiças.

¹⁵³ Cf. COMBLIN, *A força da Palavra*, 1986, p. 48.

porque a situação de pobreza contradiz o projeto de amor de Deus e reivindica a presença do Evangelho (cf. DAp 8; 392-393). Entretanto, manifestar o Reino como pobre é diferente de manifestar o Reino aos pobres. Sendo pobre, o cristão precisa manifestar o Reino pelo testemunho de pobreza diante do mundo. Embora Comblin reconheça a pobreza de Jesus, ele não reflete diretamente sobre a autopobreza do cristão. Mesmo assim, reconhece que o mensageiro é também mensagem e, por isso, Jesus foi pobre. Ao refletir sobre a pobreza na vida religiosa, Rahner reitera ser esta a opção de vida que conduz aos pobres, pois, de certo modo, quem age como pobre torna-se mensagem para os pobres¹⁵⁴. Essa opção mostra que a pobreza de Jesus é concreta quando ele se despojou de sua divindade (cf. Fl 2, 7). A volta ao Evangelho, como sugere Comblin, requer que o discípulo assuma a pobreza de modo explícito, vivendo como pobre e entre os pobres desde a comunidade (cf. Mt 8, 20; Lc 9, 57; 2Cor 8, 9). Rahner afirma a necessidade da pobreza do discípulo de Jesus porque a riqueza pode fazê-lo preocupar-se mais com suasseguranças e posses do que com a fé e a evangelização, tirando-lhe a liberdade pelo medo de perder tudo e viver preocupado com sua sobrevivência, no sentido de esforçar-se para manter o que tem, desviando seu foco do Reino¹⁵⁵. Nesse sentido, a pobreza também consiste em desapegar-se, sem deixar que a riqueza dificulte as ações em relação ao Reino (cf. Mt 6, 19-24; 13, 22; 19, 23ss; Mc 10, 25; Lc 1, 53). Para Comblin, a pobreza não contradiz a liberdade, pois existem pessoas livres nas piores condições de vida, não sendo dependentes das preocupações com os bens materiais e nem com as imposições dos outros¹⁵⁶. Tais observações possibilitam entender que Jesus assumiu a pobreza como disposição de liberdade em relação a tudo e, por isso, pode manifestar o Reino de Deus.

Isso torna a pobreza uma condição para a liberdade e para as ações do discípulo, pois o desapego dos desejos e dos bens materiais possibilita liberdade para agir sem medo, sem preocupar-se com asseguranças e com a própria sobrevivência. Pela pobreza, o discípulo fica livre de tudo, até de suasseguranças, que podem desviar sua atenção da fé. Livre de tudo, ele se torna capaz de agir de modo criativo, abrindo-se às novas possibilidades de vida e criando uma nova ordem no mundo.

¹⁵⁴ Cf. RAHNER, *Teologia da pobreza*, 1969, p. 30.

¹⁵⁵ Cf. *ibidem*, p. 40.

¹⁵⁶ Cf. COMBLIN, *Vocação para a liberdade*, 1998, p. 257-258.

1.4.2.2 Agir junto aos pobres

Nosso autor atesta que Deus reina libertando os oprimidos¹⁵⁷. O evangelista Mateus mostra que os discípulos de João Batista foram até Jesus e perguntaram se ele era o messias. Jesus respondeu: “Os cegos recuperam a vista, os coxos andam, os leprosos são purificados e os surdos ouvem, os mortos ressuscitam e os pobres são evangelizados” (Mt 11, 5-6). As ações para a libertação dos pobres manifestam o Reino e, ao mesmo tempo, revelam a razão pela qual o reinado de Deus é parcial em relação aos pobres: eles são os que mais necessitam da manifestação do Reino. Sobrino admite essa parcialidade ao afirmar que, diretamente, o Reino de Deus é unicamente dos pobres¹⁵⁸. Outras afirmações dos evangelhos também denotam essa parcialidade (cf. Mt 11, 5; Lc 4, 18-19; 7, 22; 6, 20). A *Gaudium et Spes*, por exemplo, ensina que Cristo se faz presente nos pobres que clamam em alta voz pela caridade (cf. GS 88). Algumas dessas ações são apresentadas na Carta aos Gálatas, a saber: “amor, alegria, paz, longanimidade, benignidade, bondade, fidelidade, mansidão, autodomínio” (Gl 5, 22). Tais ações são integradoras e afetam a ordem do mundo em benefício da ordem de Deus. Se entendermos pobre como aquele que está mais próximo do risco de morte física e cultural, e se o Reino de Deus dá dignidade e vida, a realidade de pobreza revela onde o Reino precisa ser manifesto ou o Evangelho precisa ser vivido. Com isso, o pobre não é um novo tema teológico, nem um objeto da ação evangelizadora, mas sim um sinal que revela onde essa ação precisa acontecer de modo mais direto para que o Reino seja manifesto. Sobre isso, ao observar que o assistencialismo e o paternalismo humilham os pobres, Brighenti lembra que eles não são objetos, senão sujeitos que expõem ao mundo a crueldade da pobreza e a necessidade em se confrontar o cinismo, a mentira e a arrogância dos satisfeitos¹⁵⁹. Essa afirmação sustenta que os protagonistas da ação evangelizadora em vista da justiça, da fraternidade e da solidariedade são os pobres. Entretanto, Rahner crê que todo cristão é apóstolo de Jesus “em virtude de [...] viver seu apostolado, partindo de qualquer

¹⁵⁷ Cf. idem, *Reino de Deus*, 1997, < <http://vidapastoral.com.br/artigos/cristologia/reino-de-deus-utopia-profetica-de-jesus-na-vivencia-crista-hoje/> > Acesso em 29 de jun. 2015.

¹⁵⁸ SOBRINO, *Jesus o libertador*, 1994, p. 128.

¹⁵⁹ Cf. BRIGHENTI, Agenor. Itinerário de uma ousadia que continua fazendo caminho: prefácio à edição brasileira. In: GUTIÉRREZ, Gustavo; MÜLLER, Gerhard Ludwig. *Ao lado dos pobres: Teologia da Libertação*. São Paulo: Paulinas, 2014, p. 11.

situação que seja, na profissão, no matrimônio, na sociedade”¹⁶⁰. Para ele, toda pessoa diz algo sobre Deus a partir daquilo que é e vive. No entanto, para ser apóstolo, ou discípulo de Cristo é preciso estar consonante com o Evangelho e, neste caso, agir juntos aos pobres é estar coerente com o Evangelho, pois os pobres são os que mais carecem da manifestação do Reino, em razão de viverem em condições de não liberdade, podendo contar somente com Deus. Com isso, ao agir desde o Evangelho e em prol dos pobres, o cristão é discípulo de Jesus, pois sua ação manifesta o Reino e explana que ele interage com a ação do Espírito divino, que é parcial em relação aos pobres.

O que dissemos antes mostra que não é possível estar com os pobres sem conversão para o Evangelho. Para Comblin, a conversão é um ato pessoal livre, processual e diário. É uma inversão total de vida a partir da liberdade oferecida por Jesus e não se reduz somente à dimensão humana, mas conta com a experiência espiritual, já que o Espírito se faz presente e dá liberdade¹⁶¹. De nossa parte, cremos que conversão ao cristianismo é abrir as portas para Deus, assumindo livremente uma relação intensa com os pobres. Livre porque é assumida sem medo e sendo assim, denota-se aí a presença da força do Espírito. Assim, converter-se é adotar o Evangelho e livrar-se de tudo que atrapalha a manifestação do Reino. Leonardo Boff contribui com essa afirmação, ao dizer que converter-se é assumir um novo modo de existir diante de Deus e do mundo, a partir da novidade anunciada por Jesus¹⁶². A conversão, ou *metanóia*, significa então uma mudança de opinião ou de mentalidade da pessoa e a liberdade em assumir as responsabilidades e compromissos que a fé exige¹⁶³. Seria mudar o modo de pensar, passando a pensar segundo o modo de pensar dos evangelhos, que é o modo como Deus pensa. No entanto, tudo deve ser feito com liberdade, caso contrário, não será uma ação que interage com a força do Espírito. A ênfase principal não está na mudança de ação, que virá depois do pensamento, mas sim na mudança da forma de pensar a ação. Pois a ação pensada em interação com a ação do Espírito leva a repensar tudo que fazemos. Em si, agir segundo o Evangelho, na força do Espírito, leva a mudar o modo de pensar e de agir, manifestando assim o Reino de Deus. Assim, o cristão não é chamado a converter-se para participar do Reino, mas sim converter-se para que o Reino aconteça através dele. O Reino

¹⁶⁰ RAHNER, Karl. *Missão e graça I: pastoral em pleno século XX*. Petrópolis: Vozes, 1964, p. 174.

¹⁶¹ Cf. COMBLIN, *Teologia da missão*, 1983, p. 52.

¹⁶² Cf. BOFF, *Jesus Cristo libertador*, 1974, p. 77.

¹⁶³ Cf. PEREIRA, Isidro. *Dicionário grego-português e português grego*. Braga: Livraria do Apostolado da Imprensa, 1990, p. 367.

acontece na interação entre a ação humana e a ação do Espírito, que é uma ação regida pela liberdade e isso é a vida nova. Logo, converter-se é pensar a vida a partir da mensagem do Evangelho e em interação com a ação do Espírito, fazendo o Reino manifestar-se no mundo. Na opinião de Rahner, o amor ao próximo, ou a vivência do Evangelho na prática, conduz o ser humano a uma experiência de Deus, que pode ser denominada de “graça sobrenatural, infusa, justificante do Espírito Santo”¹⁶⁴. Nessa perspectiva, todo ser humano que ama se autocomunica com Deus e, por isso, a experiência de amar os pobres é uma experiência de profunda conversão para Deus. Sobrino atesta isso quando diz que a condição de pobreza revela o antirreino, que não significa a contradição formal ao Reino, senão a inexistência de uma experiência de Deus em relação aos que promovem o empobrecimento¹⁶⁵. Na convivência com os pobres, o discípulo experimenta Deus porque entende que o antirreino manifesta a necessidade da ação evangelizadora para auxiliar os pobres a entenderem a possibilidade de liberdade. Desse modo, o discípulo não tem a tarefa de fazer tudo para os pobres, mas sim de anunciar o Evangelho e assim desvelar as possibilidades e valores que possibilitam a libertação.

1.4.2.3 Agir pela *kénosis*

Comblin acredita que o caminho de Jesus está resumido no hino aos filipenses, onde se vê que ele escolheu o caminho da pobreza, do esvaziamento¹⁶⁶. Nesse sentido, ao esvaziar-se, Jesus interdita a lógica da dominação, que gera o pecado social para com os pobres (cf. Fl 2, 6-11). A condição de *kénosis* revela a abertura para com os necessitados, o desprendimento de quem a assume e remete a uma vivência nova, pois é um ato assumido com liberdade e para a liberdade. Rahner considera que uma pessoa se torna livre quando toma uma posição diante da realidade, pois isso requer o abandono de si mesmo sobre essa condição¹⁶⁷. Em outras palavras, uma pessoa se torna livre quando decide agir de um modo

¹⁶⁴ RAHNER, *Curso fundamental da fé*, 2008, p. 527.

¹⁶⁵ Cf. SOBRINO, *Jesus, o libertador*, 1994, p. 189.

¹⁶⁶ COMBLIN, José. *O caminho*: ensaio sobre o seguimento de Jesus. São Paulo; Paulus, 2005, p. 107.

¹⁶⁷ Cf. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, 2008, p. 54.

em prol do outro, esvaziando-se de todas as outras possibilidades. Nesse sentido, a decisão de assumir a própria fraqueza, para se colocar em diálogo com os pobres, remete à superação que Jesu teve diante dele mesmo, pois significa interpretar, decidir e acolher sua condição de modo livre. Jesus se esvaziou de tudo, superando suas limitações humanas ao acolher livremente a sua missão. Leonardo Boff concorda com a posição de Rahner, pois diz que a *kénosis* foi bem utilizada pelos Santos Padres que queriam expressar o modo com o qual Jesus escolheu comunicar-se livremente com o Pai, com o Espírito e com o ser humano¹⁶⁸. Donizete Xavier também entende a *kénosis* como sendo mútua comunicação entre Deus e o ser humano¹⁶⁹. Na mesma condição, Comblin afirma que Jesus manifesta o Reino pelas suas ações, comunicando-se com todos, gerando um relacionamento real e concreto¹⁷⁰. Assumir a *kénosis* pelo serviço, ao modo de Comblin, significa que a liberdade está na ação de assumir uma condição que leve a servir melhor desde a fé. Essa é a condição de discípulo, pois a decisão de servir o ser humano na força do Espírito exige renunciar kenoticamente muitas coisas que podem atrapalhar essa condição.

Ao comentar o episódio do “Bom Samaritano”, o Papa Francisco considera a necessidade de se desenvolver a “cultura do encontro” e sugere que a *kénosis* aconteça desde a prática do amor. Na visão do Papa, dar algo para alguém é uma atitude de profunda alteridade, pois exige esvaziar-se de si para encher-se da presença do outro¹⁷¹. Portanto, a *kénosis* é paradoxal, no sentido de ser um esvaziamento humano para encher-se do Evangelho; de perder a si mesmo para se encontrar com algo maior: “... o que perder sua vida por causa de mim, a encontrará” (Mt 16, 24-25). Para Santo Afonso de Ligório, o amor, quando procura fazer-se conhecido, não considera aquilo que mais convém à dignidade da pessoa que ama, mas o que mais conduz a manifestar-se à pessoa amada¹⁷². Ou seja, o amor só se apresenta pelo querer comunicar-se de todos os modos e, por isso, esquece de si mesmo. Isso afeta consistentemente a ação evangelizadora do discípulo de Jesus, pois envolve a perspectiva de comunicar-se para se doar. É interação porque, ao assumir a *kénosis*, o discípulo sai de si mesmo e vai em direção ao outro. Ele cala-se para que o outro fale e fala

¹⁶⁸ Cf. BOFF, *A Santíssima Trindade é a melhor comunidade*, 1988, p. 180.

¹⁶⁹ Cf. XAVIER, Donizete José. *A teologia da Santíssima Trindade: Kénosis das Pessoas Divinas como manifestações do amor e da misericórdia*. São Paulo: Palavra e Prece Editora, 2005, p. 87.

¹⁷⁰ Cf. COMBLIN, *Jesus, o enviado do Pai*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 66.

¹⁷¹ Cf. FRANCISCO, Papa. *Caminhar com Jesus: o coração da vida cristã*. São Paulo: Fontanar, 2015, p. 85.

¹⁷² LIGÓRIO, Afonso. *A prática de amar a Jesus Cristo*. Aparecida: Santuário, 1994, p. 16.

para que o outro também possa falar. Retomando a ótica de Comblin, podemos dizer que a *kénosis* promove relações de liberdade porque implica esvaziar-se para encher-se do Espírito de Jesus e assim servir o outro pelo amor. Xavier explica que, na teologia contemporânea, a *kénosis* “significa a pessoa despojar-se por amor do que lhe é próprio, dar-se totalmente para fazer-se um com os outros, para viver com o outro, para permitir que o outro se realize e, desse modo, colocar as condições para ser plenamente ele próprio”¹⁷³. De per si, a *kénosis* é a liberdade autêntica, pois resulta da livre opção de deixar o outro existir no próprio “eu” para servi-lo, como diz Emmanuel Levinas¹⁷⁴. Portanto, a liberdade de acolher o outro sem temor, sem defesas é altamente kenótica. Pela *kénosis*, o discípulo não fica preocupado com o “gostar”, senão com o “amar” desde o Evangelho.

Em Comblin, o amor que provém do Evangelho se define pela ação ao próximo, ou serviço solidário¹⁷⁵. A *kénosis* é, portanto, o esvaziar-se para assumir o Evangelho e tornar-se livre para priorizar a dignidade do outro¹⁷⁶. Essa condição evangeliza porque é uma atitude livre de assumir o Evangelho por inteiro, considerando que, segundo o apóstolo Paulo, Jesus se esvaziou de um modo tão profundo que nos constrange (cf. 2Cor 5, 14). Ou seja, Cristo assumiu todas as consequências de sua missão de modo totalmente livre, e convida o discípulo a fazer o mesmo, para que aja com mais autenticidade e tenha mais liberdade.

1.4.2.4 Agir profeticamente

Nosso autor observa que Jesus foi um profeta diferente, pois não adotou uma mensagem apocalíptica, senão utópica, anunciando que o Reino de Deus está no mundo, mas sua plenitude somente acontecerá no futuro. Por isso, ele anota: ser discípulo de Jesus é trilhar o “caminho [que] foi, com certeza, um dos primeiros nomes que os cristãos deram à sua nova vida de convertidos a Jesus. Para eles, a vida nova era um caminho novo, e o que Jesus lhes

¹⁷³ XAVIER. *A teologia da Santíssima Trindade*, 2005, p. 87.

¹⁷⁴ Cf. LEVINAS, Emmanuel. *O tempo e o outro*. Tradução ao manuscrito de Ulpiano Vázquez. Belo Horizonte: FAJE, 2011, p. 5.

¹⁷⁵ Cf. COMBLIN, *O Espírito no mundo*, 1978, p. 70.

¹⁷⁶ Cf. idem, *A liberdade cristã*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 116.

pedia era que seguissem nesse caminho”¹⁷⁷. Sua reflexão sobre o caminho de Jesus passa pela esperança, fé e amor porque entende que tais elementos compõem o agir do profeta cristão que, desde a fé, vive o amor e anuncia a mensagem de esperança diante de uma sociedade envolta pelas estruturas de pecado¹⁷⁸. Essa é a mesma visão do evangelista João, que insiste na prática do amor como ato profético¹⁷⁹. A prática do Evangelho desautoriza a fuga para uma fé espiritualista e aflora a esperança de o amor se tornar concreto na história. Para Rahner, o cristão se encontra com o Cristo no amor ao irmão, e isso só se dá de modo concreto e não teórico¹⁸⁰. Nessa mesma lógica, o evangelista Mateus afirma a presença de Jesus nos pequeninos e proclama que tudo que se faz a eles atinge Jesus (cf. Mt 25, 40).

Ao dizer que o profeta cristão age diferente dos profetas do Antigo Testamento, pois não se apoia somente nas promessas de Deus, mas também na ação de amor que manifesta e concretiza o Reino de Deus na história, Comblin define que o profeta cristão age pelo Evangelho¹⁸¹. No entanto, não podemos desconsiderar as promessas, pois, como veremos mais adiante, a esperança cristã se apoia nas promessas divinas e elas são importantes para a manifestação do Reino¹⁸². Em relação a isso, o Evangelho expõe a importância da promessa, em especial as proferidas nas bem-aventuranças (cf. Mt 5, 1-48). Nessa ideia, Schillebeeckx vê que o batismo de Jesus no Jordão foi seu primeiro ato profético, pois ali ele denunciou o desvio do povo de Israel do caminho de Deus. Jesus viu que o povo “precisa de conversão, necessitando voltar para Deus, conforme o Batista exige”¹⁸³. O Batismo pode ser um instrumento importante de conversão, quando ele consegue expressar a Palavra tanto no rito quanto na vivência. No entanto, esse não é o único elemento da conversão, como dissemos anteriormente. Sobre isso, Taborda observa que a prática dos primeiros cristãos era de batizar somente quem se convertia ao Evangelho, defendendo que definir o Batismo como sacramento da conversão é correto, unindo o sacramento com a conversão à fé cristã¹⁸⁴. Por sua vez, Comblin não está preocupado com as definições sobre o Batismo, senão com o

¹⁷⁷ Idem, *O caminho*, 2005, p. 7.

¹⁷⁸ Idem, *A profecia na Igreja*, 2009, p. 12-13.

¹⁷⁹ Cf. *ibidem*, p. 92.

¹⁸⁰ Cf. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, 2008, p. 366.

¹⁸¹ Cf. COMBLIN, *A profecia na Igreja*, 2009, p. 72.

¹⁸² Ver item 1.6.1 desta pesquisa.

¹⁸³ SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus: a história de um vivente*. São Paulo: Paulus, 2008, p. 38.

¹⁸⁴ Cf. TABORDA, *Nas fontes da fé cristã*, 2001, p. 36-37.

compromisso que o discípulo assume a partir desse sacramento. Se promover ações que manifestam o Reino, então será profético, podendo, a partir disso, integrar o mundo segundo a ordem de Deus¹⁸⁵. Ou seja, a discussão não deve fechar-se no Batismo, mas sobre como o discípulo, que recebeu o Batismo, age de modo integrador na sociedade. Assumir o Batismo como profecia, ou assumi-lo profeticamente, exige confrontar os males da realidade com ações desde o Evangelho, manifestando assim o Reino¹⁸⁶. Deste modo, ao agir como profeta, o discípulo não apenas anuncia uma promessa divina a ser esperada, nem vive a partir de doutrinas, mas promove ações que confrontam as situações escravizadoras e egoístas a serem integradas a uma vivência da fé em comunidade, que expressa a fraternidade e a solidariedade. A dimensão profética do discípulo de Jesus difere da dos profetas do Antigo Testamento, como diz Comblin, porque as promessas feitas ao povo de Israel foram cumpridas em Jesus, e o discípulo vive a promessa como manifestação do Reino pela fé, que exige viver o Evangelho de Jesus na prática diária.

1.4.3 A ação do discípulo para reunir o povo de Deus

O nosso autor observa que, embora o povo de Deus seja aquilo que o apóstolo Paulo chama de “Igreja” ou “assembleia”, ele não se reduz ao sistema hierárquico da Igreja. A Igreja é o povo de Deus e sua institucionalidade serve a esse povo. Como povo de Deus, a Igreja é maior que sua dimensão institucional. Ela não comporta todos os povos, mas é um povo que existe dentro dos outros povos, mesmo que busque reunir todos em torno de um único povo, seguindo a dinâmica do Espírito, que busca a unidade de todos¹⁸⁷. A nosso ver, a ação evangelizadora eclesial busca a reunião de todos os povos num só povo de Deus, não para reduzir todos à Igreja institucional, mas sim para estabelecer um só povo livre, composto de irmãos em relação intensa de fraternidade. Para Comblin, o Pentecostes marca o novo início do povo de Deus, dando continuidade àquele povo que saiu do Egito¹⁸⁸. A diferença é

¹⁸⁵ Cf. COMBLIN, *A profecia na Igreja*, 2009, p. 11.

¹⁸⁶ Cf. BOFF, *Jesus Cristo Libertador*, 1977, p. 66.

¹⁸⁷ Cf. COMBLIN, *O Espírito no mundo*, 1978, p. 12.

¹⁸⁸ Ibidem, p. 17-18.

que esse novo povo não é mais regido pela lei mosaica, mas sim pelo Evangelho, que traduz a Lei do Espírito, que liberta do pecado e da morte (cf. Rm 8, 2). Essa Lei marca um novo início e foi disso que apareceu a Igreja, comunidade marcada pela fraternidade e pela solidariedade. Por entender a Igreja como povo de Deus, que age em todos os povos para edificar as relações de fraternidade e de solidariedade, inspirados em Comblin, podemos afirmar que a Igreja é povo de Deus quando se reúne como comunidade e intensifica as relações de igualdade, de fraternidade e de solidariedade entre todos, sem abandonar sua institucionalidade, mas também sem isolar-se nela¹⁸⁹. Bauman critica a sociedade atual, líquida e fragmentadora, potencialmente desagregada sócio-coletivamente porque incentiva o individualismo¹⁹⁰. Nessa realidade, a ação evangelizadora se torna ainda mais importante, tendo como tarefa suscitar comunidades para reunir o povo de Deus desde uma ordem fraterna, solidária e de comunhão entre todos. Comblin confirma isso ao dizer que: “Num povo todos são livres e fundamentalmente iguais, no sentido de que não há dominadores e dominados, livres e escravos. Todos participam e são ativos. [...]. Liberdade, igualdade e fraternidade seria a condição teórica do povo”¹⁹¹.

1.4.3.1 O povo de Deus e a institucionalidade eclesial

Se o povo de Deus se reúne em comunidades e é fundamentalmente constituído de pessoas ativas, livres, iguais, sem dominadores ou dominados, então toda comunidade cristã deve constituir-se assim. No entanto, quando Ratzinger manifesta que o povo de Deus é formado somente por crentes em Cristo, somente aos que pertencem ao “Corpo de Cristo”¹⁹², ele pensa o povo de Deus desde a institucionalidade e a sacramentalidade, fechando-se ao que podemos chamar de *ad intra* eclesial. Para Comblin, essa posição não condiz com uma Igreja de relações concretas entre pessoas que buscam a consciência de si próprias, que se organizam, que agem pelos seus direitos, responsabilidades e que constituem o povo de

¹⁸⁹ Cf. *Ibidem*, p. 10; 13.

¹⁹⁰ Cf. BAUMAN, *Tempos líquidos*, 2007, p. 8.

¹⁹¹ COMBLIN, *O povo de Deus*, 1974, p. 200.

¹⁹² Cf. RATZINGER, Joseph. *O novo povo de Deus*. São Paulo: Paulinas, 1974, p. 80, 99.

Deus¹⁹³. Os sacramentos são elementos importantes para cada membro do povo de Deus, mas não é o único fundamento desse povo. Na mesma perspectiva de Comblin, a *Lumen Gentium* afirma que o povo de Deus é uma situação real de pessoas que se pretendem livres (cf. LG 9; 13). Na mesma visão, Comblin entende que o povo de Deus é uma realidade abrangente e está acima das categorias hierárquico-sacramentais, remetendo-se a uma Igreja igualitária e gregária. Entretanto, não se pode desconsiderar a reflexão de Ratzinger, pois ele também preza pela vivência do Evangelho em comunidades. Entretanto, dizer que todos querem ser batizados e membros do povo de Deus através da Igreja é adotar uma visão reducionista. Todavia, o Vaticano II diz que responder à fé pelo Batismo é algo divino, pois “não se pode dar essa resposta sem o estímulo e o robustecimento do Espírito Santo” (AG 23- 24). Por outro prisma, há pessoas que ignoram a existência do Evangelho, mas vivem em fraternidade e solidariedade. Quanto a isso, pode-se dizer que tais pessoas vivem sob o Espírito e se enquadraram no conceito de “cristãos anônimos”, expressão usada por Rahner. Mesmo sendo criticado como um conceito redutivo ao cristianismo e pouco ecumênico, é capaz de auxiliar na reflexão para acolher aqueles que não conhecem o Cristo, mas agem para o bem¹⁹⁴. A Conferência de Medellín lembra quão importante é empreender a ação evangelizadora para que todos se libertem, ao dizer que “um surdo clamor nasce de milhões de homens, pedindo a seus pastores uma libertação que não lhes chega de nenhuma parte [...], disse o Papa aos camponeses colombianos” (Med 14, 2). Se o povo de Deus é uma realidade que engloba a participação de todos de modo livre, como afirma Comblin¹⁹⁵, então a ação do discípulo para a liberdade de todos, sem distinção, é fundamental para a evangelização.

1.4.3.2 As mudanças históricas

¹⁹³ Cf. COMBLIN, *O Espírito no mundo*, 1978, p. 11.

¹⁹⁴ Cf. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, 2008, p. 360.

¹⁹⁵ Cf. COMBLIN, *O povo de Deus*, 2002, p. 30.

O segundo elemento que envolve a reunião desse povo são as mudanças históricas¹⁹⁶. As contingências históricas contribuem para se encontrar valores do Evangelho na realidade dos povos, valores até então desconhecidos pelos cristãos. Em si, a história é feita de contextos e estes precisam ser levados em conta na ação evangelizadora. Bauman comenta que a fluidez da sociedade atual produz a falta de firmeza das estruturas sociais, provocando mudanças na realidade conforme as menores forças, sem que nada seja permanente¹⁹⁷. As constantes mudanças são parte da história e não podem amedrontar o discípulo de Jesus, pois se agregam ao “espírito da época” e mostram onde e como a ação evangelizadora deve ser vivida. Ao invés de repudiar as mudanças históricas, Comblin sugere aperfeiçoar a ação evangelizadora de modo que responda às urgências da realidade presente¹⁹⁸. As contingências da realidade precisam ser confrontadas pela prática do amor e da liberdade. Com lucidez, o Decreto *Apostolicam Actuositatem* estabelece que as situações históricas expõem a necessidade de o anúncio ser feito pela Palavra e pelo testemunho de vida, em qualquer situação ou época, identificando as ocasiões certas (cf. AA 6). De fato, a tarefa da ação evangelizadora consiste em que o discípulo viva e anuncie o Evangelho em qualquer circunstância. Sobre isso, o Papa Francisco assim se expressa:

A Igreja reconheceu que a exigência de ouvir este clamor deriva da própria obra libertadora da graça em cada um de nós, pelo que não se trata de uma missão reservada apenas a alguns: “A Igreja, guiada pelo Evangelho da Misericórdia e pelo amor ao homem, escuta o clamor pela justiça e deseja responder com todas as suas forças” (EG 188).

A ação evangelizadora consiste então em buscar as melhores circunstâncias da realidade para aplicar o Evangelho, estabelecendo melhor interação com a fluidez histórica. Quanto a isso, o apóstolo Paulo sentencia: “Eu plantei; Apolo regou, mas é Deus quem fazia

¹⁹⁶ David Harvey e Peter Drucker afirmam que, nos últimos séculos, ocorreram mudanças significativas nas práticas culturais, políticas e econômicas dos países ocidentais e orientais e que tais mudanças apontam para uma sociedade diferente, com sinais de uma civilização pós-capitalista e inteiramente nova. Para Harvey, a tentativa dessa nova mentalidade é desconstruir instituições tradicionais da classe trabalhadora, mascarando os efeitos sociais da política econômica de privilégios, passando de uma mentalidade ética para uma mentalidade estética, capaz de estetizar os pobres, a fim de tirar a pobreza do campo de visão. Pensa-se que aquilo que não é visto não é computado (cf. HARVEY, David. *Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. São Paulo: Loyola, 2013, p. 301). Em Drucker, a sociedade tende a assimilar o conhecimento e quem regerá a vida social serão os detentores do conhecimento (cf. DRUCKER, Peter. *Sociedade pós-capitalista*. São Paulo: Editora Pioneira, 1999, p. 16).

¹⁹⁷ Cf. BAUMAN, Zigmunt. *Identidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005, p. 57.

¹⁹⁸ Cf. COMBLIN, José. A evangelización como negatividad y profecía. In: GUTIÉRREZ, Gustavo et alii. *Salvación y construcción del mundo*. Santiago: Dilapsa, 1968, p. 137-138.

crescer. [...] Nós somos cooperadores de Deus, e vós sois a seara de Deus, o edifício de Deus” (1Cor 3, 6.9). A interação exige esperar pela resposta do outro e propõe que o discípulo, em sua ação evangelizadora, respeite o processo dos interlocutores, para que recriem o Evangelho dentro de si mesmos.

O terceiro elemento, segundo Comblin, é a fraqueza do discípulo:

No entanto, a ação por excelência, a ação fundamental é aquela do homem comum, do homem anônimo da base. Tudo que é dito na mensagem cristã, é dito para ele, em primeiro lugar. Se fazemos teologia da ação, ela é feita para ele e não pretende outra coisa senão exprimir o que é a ação na base, a ação dos pobres em primeiro lugar¹⁹⁹.

O apóstolo Paulo diz que a limitação não pode ser um obstáculo para uma fé baseada na fraqueza (cf. 1Cor 1, 25). Sobre as experiências passivas que podem ser evangelizadoras, Moltmann considera que qualquer um pode alcançar o outro²⁰⁰. Ao destacar o valor da ação dos considerados fracos ou inativos socialmente, esse autor opina que o povo de Deus não é feito somente de pessoas notáveis, e que a ação do cristão não é perfeita, mas pode se dar desde uma pessoa sofrida, desprezada e que vive nas piores condições. Na mesma visão, Bonhoeffer afirma que todas as situações remetem à ação evangelizadora: “Fracasso e hostilidade não podem levar os mensageiros a duvidar de serem enviados por Jesus. Jesus repete, para forte apoio e grande conforto: ‘Eis que eu os envio!’”²⁰¹. Desse modo, a fraqueza e o sofrimento não são empecilhos para que o cristão evangelize. Sobre isso, Leonardo Boff diz que a experiência de fraqueza é, na verdade, “transparência”, ou seja, é a capacidade de se transluzir Deus ao outro, mesmo no silêncio ou na inércia física²⁰². Com isso, nosso autor admite que todos podem edificar o povo de Deus, confirmado a necessária totalidade dos sacramentos, pois a ação pelo Evangelho e para a liberdade deve contribuir para formar comunidades cristãs desde a fé no Evangelho e, desse modo, promover a fraternidade e a solidariedade nas relações humanas, em todas as condições e circunstâncias. Ninguém deve ser desprezado e nenhum contexto deve ser deixado de lado.

¹⁹⁹ Idem, *O tempo da ação*, 1982, p. 373.

²⁰⁰ Cf. MOLTMANN, Jürgen. *Quem é Jesus Cristo para nós hoje?* Petrópolis: Vozes, 1997, p. 48.

²⁰¹ BONHOEFFER, *Discipulado*, 2004, p. 133.

²⁰² Cf. BOFF, *Mística e espiritualidade*, 1996, p. 71.

1.5 A formação do discípulo missionário pela ação

Evangelizar para a liberdade exige uma formação cristã que preze pelo Evangelho, que dê abertura para que todos ajam sem medo e que se supere o aparato hierárquico-burocrático eclesial, que tende a prender às estruturas. A Conferência de Aparecida afirma que se formem discípulos de Jesus a partir de cinco aspectos fundamentais, a saber: levar ao encontro com Cristo, promover a conversão, focar a dimensão do discipulado, criar comunhão e levar à ação (cf. DAp 278). Também expõe cinco critérios básicos: que seja integral e permanente, que esteja atenta a todas as dimensões, que respeite os processos, que acompanhe os discípulos e que preze pela ação (cf. DAp 279-285). Tais aspectos e critérios só terão sentido se prezarem pela relação entre fé e vida desde o Evangelho e se estiverem imbuídos de liberdade de ação. Os elementos doutrinais da fé assinalados pelo Novo Catecismo da Igreja – dogma, liturgia, moral e oração – também são importantes, mas podem não ter sentido sem a relação entre fé e vida a partir do Evangelho. Segundo Comblin, é necessário “preparar grupos de cristãos realmente transformados e libertos pelo Evangelho, para que possam ser o fermento de uma nova sociedade no mundo”²⁰³. A formação, portanto, requer pessoas que ajam na realidade tendo consciência da presença da força do Espírito, que é o Espírito de liberdade. É possível que esta seja a principal razão pela qual, no fim da década de 1960, nosso autor propôs a “Teologia da Enxada”²⁰⁴, cuja proposta consistia em formar seminaristas ou líderes de comunidades para que, desde o ministério ordenado, agissem a partir do próprio contexto rural em que viviam. Para Luiz Carlos Susin, a “Teologia da Enxada” é um método próximo da pedagogia educacional de Paulo Freire, que buscava libertar pela educação²⁰⁵. Eduardo Hoornaert lembra que, na “Teologia da Enxada”, Comblin discorre sobre “experiência”, “método”, “programa de vida” e “risco”²⁰⁶. Isso dá razão a Susin sobre Comblin assimilar uma orientação

²⁰³ COMBLIN, *Vocação para a liberdade*, 1998, p. 11.

²⁰⁴ Idem, *A teologia da enxada*, 1977, 116p.

²⁰⁵ Cf. SUSIN, José Comblin, *um mestre da libertação*, 2012, p. 126. O método de Paulo Freire é dialógico, centrado na alteridade, respeita a liberdade e a igualdade entre educadores e educandos. É determinado pelas palavras e temas geradores envolvidos na vida dos que são alfabetizados.

²⁰⁶ Cf. HOONAERT, *Criticidade e comprometimento*, 2012, p. 10-11.

pedagógica da evangelização para a ação. Nosso autor utiliza esse método para expor uma evangelização libertadora, na ideia da “Pedagogia da Autonomia”, de Freire, que foi proposta como busca de uma ética universal de convivência, reconhecendo a importância de cada pessoa pela sua “presença no mundo, com o mundo e com os outros”²⁰⁷.

Para Freire, a educação libertadora está ligada à realidade e instrui para que a pessoa construa sua própria história. A nosso ver, o anúncio do Evangelho pode libertar porque o anúncio da mensagem pode fazer com que a pessoa se abra à força do Espírito. Assim, a “Teologia da Enxada” se aproxima da experiência pedagógica de Freire, como afirma Susin, mas nosso autor não tenciona uma pedagogia educacional, como busca Freire, senão uma teologia para a evangelização, que contemple a dimensão sociocultural e que promova ações para a libertação desde a fé. Em síntese, a “Teologia da Enxada” é um ensaio para edificar uma teologia em contexto e formar evangelizadores que refletem a práxis histórica a partir de cada realidade. Nessa dimensão, observa Comblin, a vida e a fé do povo são subsídios para a formação e a ação do evangelizador²⁰⁸. O maior interesse dessa experiência é proporcionar aos evangelizadores e interlocutores melhor conhecimento da fé ligada à prática, libertando-se do medo de agir pelo Evangelho. Esse processo de formação interage com o mundo e evita constranger ou impor doutrinas pré-concebidas aos interlocutores²⁰⁹. As doutrinas são importantes e fazem parte da formação integral, como pede a Conferência de Aparecida, mas não podem ser o elemento principal da formação. Na mesma ótica, Freire diz que formar é dar um “decisivo não a esta ideologia que nos nega e amesquinha como gente”²¹⁰. Assim, todo o processo de formação para o discipulado consiste em viver o Evangelho, buscando respostas para a vida concreta²¹¹. É uma formação que consiste em possibilitar à pessoa evangelizar, agindo na realidade com liberdade. Esse é o princípio assimilado pelo evangelista Mateus: “Ide, portanto, e fazei que todas as nações se tornem discípulos, batizando-as em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo e ensinando-as a observar tudo quanto vos ordenei” (Mt 28, 19-20). Por isso, a formação do discípulo e a formação para a ação evangelizadora são correlatas e não consistem em treinar cristãos para

²⁰⁷ FREIRE, *Pedagogia da autonomia*, 2015, p. 20.

²⁰⁸ Cf. COMBLIN, José. *Teologia da enxada: uma experiência da Igreja no Nordeste*. Petrópolis: Vozes, 1977, p. 11.

²⁰⁹ Cf. idem, *Teologia da Missão*, 1973, p. 82.

²¹⁰ FREIRE, *Pedagogia da autonomia*, 2015, p. 16 e 21.

²¹¹ Cf. ibidem, p. 8.

desempenharem funções eclesiais, senão em instruí-los para que ajam e constituam relações entre si e com seus interlocutores, a partir do Evangelho²¹². A Constituição *Sacrossanctum Concilium* profere que a ação evangelizadora edifica quem a realiza e quem recebe o anúncio (cf. SC 9), mostrando que a formação e a ação evangelizadora não são unilaterais, mas sim interativas. Não há mestres e nem guias, apenas irmãos. O evangelho de Mateus desqualifica os que pretendem absolutizar a verdade ou o ensino, posicionando-se como melhores que os outros: “Quanto a vós, não permitais que vos chamem ‘Rabi’, pois um só é o vosso mestre e todos vós sois irmãos [...] Nem permitais que vos chamem ‘guias’, pois um só é vosso guia, Cristo” (Mt 23, 8; 10). Essa ideia não desqualifica a necessidade de o magistério eclesiástico instruir os discípulos, mas desautoriza uma instrução para a fé centrada na doutrina, ou que afirma somente a institucionalidade institucionalidade eclesial.

1.5.1 Formar o discípulo para evangelizar pela relação entre a fé e a vida

De acordo com Comblin, o “agir da Igreja é o agir de um povo, agir coletivo e unido”²¹³. A formação para a ação do discípulo condiz com uma teologia para o povo, a serviço do povo e a partir do povo. No entanto, esse agir não pode prescindir do Evangelho, pois a história é construção humana e o humano só existe na correlação com a história. Mesmo que a criação não esgote a realidade de Deus, como afirma Libanio, é na história que o ser humano se encontra com Deus²¹⁴. A nosso ver, o humano dá significado e percebe a Revelação na história. Assim, a realidade histórica é o lugar de encontro do divino com o humano, o lugar onde se vive a ação humana em conjunto com a ação divina. Por essa razão, promover a ação do discípulo na relação entre fé e vida significa viver uma formação integral que agregue fé e realidade. Para o Decreto *Apostolicam Actuositatem*, essa formação precisa ser “multiforme e integral. [...] e deve ser “peculiar e específica, por causa da diversidade de pessoas e circunstâncias” (AA 28). Portanto, a formação, além de ser coletiva, como esclarece

²¹² De modo muito simples, a formação para o discipulado consiste em colocar a pessoa em ação, desde o primeiro momento, e esclarecer a importância de se viver e agir em comunidade.

²¹³ COMBLIN, *O povo de Deus*, 2002, p. 320.

²¹⁴ Cf. LIBANIO, *Eu creio nós cremos*, 2004, p. 338.

Comblin, precisa ser diferenciada e auxiliar o discípulo a reelaborar sua vida desde a fé²¹⁵. Ao concordar com uma formação simples e capaz de contribuir com a capacidade de o cristão compreender a si mesmo e assim agir pela Igreja na realidade²¹⁶, Rahner também considera que isso implica confrontar o contexto de vida e de fé, sem prender-se a um mero linguajar teórico e análogo. Assim, o tipo de formação erudita-teórica deve ser reconsiderado. Para tanto, o Concílio destaca o método ver, julgar e agir da Ação Católica (cf. AA 29)²¹⁷. Ou seja, a formação consiste em colocar o discípulo em ação direta com a realidade, de modo simples, integral, livre e libertador. A ação de anunciar o Evangelho põe o cristão no processo de formação, não desautorizando a formação formal e doutrinal, mas sabendo que a ação na realidade desde o Evangelho é o primeiro passo para a formação.

O nosso autor concebe, portanto, que a formação do cristão não pode ser somente doutrinária, redutiva e isolada eclesialmente, sem aplicação na realidade²¹⁸. A catequese é uma formação importante, todavia, quando ela fica fechada ao ensinamento doutrinal e teórico, sem aplicar o Evangelho na vida e sem fazer uma experiência de comunidade, a pessoa pode assumir uma fé passiva. Jesus viveu inserido no coração da realidade dos pobres e pecadores e interpretou a experiência que fazia do Pai a partir dessa perspectiva (cf. Lc 6, 20). Reuniu discípulos e mostrou que a formação acontece pela ação na realidade, de modo dialógico e realista. Isso viabiliza pensar que a formação do discípulo deve partir da ação de anunciar a mensagem em todos os lugares e situações, perdendo o medo de agir (cf. AA 31).

1.5.2 A formação do discípulo e a teologia *para* o leigo

²¹⁵ Cf. COMBLIN, *O homem renovado*, 1991, p. 20.

²¹⁶ Cf. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, 2008, p. 464.

²¹⁷ Referimo-nos à “Ação Católica Especializada”, fundada por J. Cardijn na Bélgica, em 1922 e oficializada em 1925, que estimulou muito a ação dos cristãos na primeira metade do século XX. Para Brightenti, essa versão franco-belga trouxe a consciência da necessidade de o cristão agir e inserir-se na história como uma presença crítica em todos os espaços e evidenciou a ação da Igreja sobre o mundo. Contudo, esta inserção acontece ainda aos moldes da cristandade, ou seja, de cima para baixo (cf. BRIGHENTI, Agenor. *A Ação Católica e o novo lugar na Igreja e na sociedade*. In: <http://ordosocialis.de/pdf/Brighenti/A Acao Catolica e Sociedade.pdf>)> Acesso em 30 abr. 2015, p. 1-10.

²¹⁸ Cf. COMBLIN, *O Espírito Santo e a tradição de Jesus*, 2012, p. 43.

A Conferência de Aparecida observa que uma evangelização fraca, sem ardor e sem novos métodos promove uma formação inconveniente para o cristianismo (cf. DAp 100d). Por outro lado, uma formação sem liberdade e sem espiritualidade promove uma ação fraca e pouco evangelizadora. Evangelização e formação são dimensão correlatas. Arrazoando uma formação integral voltada para a ação, como pede a Conferência de Medellín e de Aparecida (cf. Med 3, 10d; DAp 279), nosso autor se remete ao papel ativo de todos na Igreja, utilizando o princípio da totalidade dos ministérios. Para tanto, na década de 1960, ele propõe uma teologia “*para*” o laicato, tentando valorizar a totalidade dos ministérios pela superação da teologia “*do*” laicato, sistematizada pelo teólogo dominicano Yves Congar²¹⁹. Contudo, diferente de Congar, ele busca auxiliar o leigo a agir e sugere uma formação teológica fácil de ser entendida. Seu objetivo é superar a reflexão de Congar, por considerar que este elaborou uma extensão da eclesiologia, que trata apenas do lugar do leigo na Igreja e da sua participação nas funções sacerdotais ou eclesiais. Em sua perspectiva, Congar não valorizou a totalidade dos ministérios e a sua importância na ação missionária eclesial, intensificando assim a separação entre os ministérios oficialmente reconhecidos pelas autoridades eclesiais e os ministérios dos leigos²²⁰. Certamente, pois Congar apegou-se à definição do leigo, mas não se preocupou em ajudá-lo a agir missionariamente. O historiador Giuseppe Alberigo comenta que a teologia “*do*” laicato de Congar reforçou a divisão entre o clero e o leigo, observando que o Concílio Vaticano II refletiu sobre esse assunto no capítulo IV da *Lumen Gentium* e no Decreto *Apostolicam Actuositatem*, que trata do apostolado dos leigos. De modo mais crítico que Comblin, Alberigo observa que a reflexão de Congar resultou numa ideologia, e não numa teologia²²¹. No entanto, em seu livro: *Ministères e Communion ecclésiale*, Congar afirma que “a dupla decisiva não é a do ‘sacerdócio – laicato’, que eu tinha utilizado em *Os Leigos na Igreja*, mas antes a de ‘ministérios ou serviços – comunidade’”²²². Assim, Congar se reconcilia com a comunitariedade, vendo que uma comunidade, animada pelo Espírito Santo, é enriquecida de dons ministeriais de todos os batizados, reconhecendo que os ministérios agem na comunidade em sua totalidade. Portanto, ele opta pelo “binômio”: ministérios e comunidade. Ao se reconciliar com os ministérios da comunidade, Congar

²¹⁹ Referimo-nos a Yves Congar e sua grandiosa obra *Jalons pour une théologie du laïcat*, publicada em 1954 na Europa e traduzida em português pela Herder: CONGAR, Yves M. J. *Os leigos na Igreja: escalões para uma teologia do laicato*. São Paulo: Herder, 1966.

²²⁰ Cf. COMBLIN, Teologia da ação, 1967, p. 126.

²²¹ Cf. ALBERIGO, *O povo de Deus na experiência de fé*, 1984, p. 47.

²²² CONGAR, Yves. *Ministères et communion ecclésiale*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1971, p. 17.

desfaz a ideia da teologia “*do*” laicato, que separa os ministérios do clero e do leigo, como fez a “teoria dos dois gêneros”. Com isso, Congar busca mostrar que o cristão precisa agir na Igreja²²³. De uma separação redutiva a partir de funções ou valores, Congar se equipara à reflexão do nosso autor, dizendo que todos os ministérios são iguais na ação missionária, em razão de aconteceram na força do Espírito Santo. Para tanto, Comblin destaca o cunho *ortopráxico* da ação do leigo²²⁴, e não desmerece a ação missionária de nenhum ministério²²⁵.

Introduzir o leigo na ação missionária da Igreja mostra o interesse do nosso autor em valorizar todos os ministérios, para que a prática e o serviço ao povo sejam plurais e diversos, mostrando crer na possibilidade de se despertar o potencial missionário de todos²²⁶. Pouco antes de morrer, ele afirmou a precariedade da formação para os leigos na Igreja.

Para os leigos, não há formação cristã depois dessa idade [14 e 15 anos]. Partem na vida levando conhecimentos religiosos de época muito distante deles. A catequese prepara-os para viver no século XVI, mas não no século XXI. [...] Esta situação é aquela que se acha no mundo urbano e em muitas partes da zona rural onde o urbano já penetra²²⁷.

No que concerne à formação para a ação dos leigos, ele optou em teologizar desde a ação entre fé e vida nas pequenas comunidades. Basta observar o “Breve Curso de Teologia”, publicado na década de 1980, em quatro volumes, que contém ampla teologia de

²²³ No entanto, o próprio Congar, em 1971, eclipsou o binômio clero-leigos, adotando o trinômio comunidade-carismas-ministérios. Ele reconheceu que o Concílio não desenvolveu uma teologia da comunidade, mas deu algumas percepções importantes sobre esse assunto, que envolvem os ministérios. Por exemplo, ele comenta que a Constituição *Lumen Gentium* deu prioridade aos valores da comunidade cristã, deixando a organização eclesial em segundo plano. A ordem dos capítulos dessa Constituição cita o primeiro do povo de Deus (capítulo II) e somente depois da hierarquia (capítulo III). Nesse aspecto, a base eclesial é a comunidade do povo de Deus, colocada antes que a estrutura institucional. Em um segundo momento, aparecem os carismas como elementos importantes para a construção da Igreja e de sua vida, um caminho decisivo para retomar a ação do Espírito Santo na realidade eclesial. Em terceiro lugar, aparecem os ministérios, entendidos como serviços para a ação evangelizadora (cf. CONGAR, *Ministères et communion ecclesiéale*, 1971, p. 33).

²²⁴ David Tracy afirma que “toda *ortopráxis* implica alguma *ortodoxia* que orienta, informa e, às vezes, transforma as práticas, assim como toda ortodoxia nasce na *ortopráxis* e é continuamente renovada e transformada por ela” (TRACY, David. *Imaginação analógica: a teologia cristã e a cultura do pluralismo*. São Leopoldo, Unisinos, 2006, p. 67).

²²⁵ COMBLIN, *O tempo da ação*, 1982, p. 311.

²²⁶ Segundo Comblin, a Igreja latino-americana da década de 1980 esteve um pouco perdida. As Conferências de Medellín e Puebla buscam prezar pela noção “povo de Deus”, que é uma Igreja dos pobres e de intensa unidade, que não pretende anular as diferenças. Mas, os líderes eclesiásticos dessa época quiseram refazer a cristandade e tentando desmerecer essa noção, buscando apagar uma história de trinta anos (cf. idem, *Vocação para a liberdade*, 1998, p. 5). Por isso, as obras de Comblin publicadas nesse período, parecem querer resgatar a identidade da Igreja “povo de Deus”, que é a Igreja pobre e dos pobres, bem implementada nas duas referidas Conferências.

²²⁷ COMBLIN, *O Espírito Santo e a tradição de Jesus*, 2012, p. 38.

modo simplificado²²⁸. O teólogo belga não desmerece o saber teológico sistematizado, porém faz opção por uma formação teológica simples. Seguindo a mesma ótica do Concílio, entende que a formação evangelizadora se refere diretamente às capacidades e condições de cada pessoa, ou seja, para ser integral deve estar pautada no concreto e no real (cf. AA 29). Clodovis Boff considera a necessidade de se elaborar uma teologia para a ação cristã, em especial no sentido de relacionar a vida e a fé, onde está o núcleo central da práxis cristã²²⁹. A base teológica desse tipo de formação é a coerência entre a vida e a fé dos envolvidos com o Evangelho e, quanto mais próxima da realidade e das ações do povo, mais essa teologia consegue historicizar a Revelação. Essa parece ser a proposta de Comblin ao elaborar a teologia “para” o leigo, buscando uma formação integrada com a realidade pelo diálogo, respeito e crítica às contingências históricas, delimitando etapas e avaliando atitudes. Sem viver tal processo, corre-se o risco de que as ações sejam vazias, mecanizadas e teóricas. Faz-se necessário, pois, que a formação auxilie o discípulo a considerar em sua prática o planejamento da ação.

1.5.3 A formação do discípulo e o planejamento da ação

É indubitável que o Espírito age em tudo e em todos, mas isto requer que o discípulo planeje sua ação ministerial, para que esta não seja desconexa. O primeiro passo do planejamento é dar-se conta da presença do Espírito e do Evangelho. Embora os planejamentos tenham esses elementos comuns, nenhum planejamento é igual ao outro, pois os contextos e as possibilidades do povo de cada comunidade sempre diferem. Mas, sem o

²²⁸ Entre os anos de 1983 e 1986, em plena elaboração de sua pneumatologia, Comblin iniciou a publicação do seu “Breve Curso de Teologia” (cf. idem. *Jesus Cristo e sua missão*: breve curso de teologia 1. São Paulo: Paulus, 1983. 256p; idem, *O Espírito Santo e sua missão*: breve curso de teologia 2. São Paulo: Paulus, 1984. 348p; idem, *A Igreja e sua missão*: breve curso de teologia 3. São Paulo: Paulus, 1985. 330p; idem, *A sabedoria cristã*: breve curso de teologia 4. São Paulo: Paulus, 1986. 242p.), cujo plano consiste em instruir teologicamente, de modo original e adaptado à base de cultura dos interlocutores. Tal obra reflete a teologia de modo popular para que as pessoas simples a entendam e a apliquem em sua ação missionária. O fazer teológico estrutura-se de baixo para cima, sob o método de diálogo, respeito e seriedade na interlocução. Não especula sobre assuntos dogmáticos, utilizando uma forma interativa e dialogal sobre Jesus, o Espírito, a Igreja e a moral. O objetivo não é transmitir uma doutrina teórica, histórica ou moralista, mas sim construir teologia e, ao mesmo tempo, anunciar o Evangelho a partir da realidade (cf. idem, *O Espírito Santo e sua missão*, 1984, p. 8).

²²⁹ Cf. BOFF, *Teoria do método teológico*, p. 282.

ele, a ação ministerial pode perder grande parte de sua eficácia. Para Brightenti, o planejamento é um instrumento capaz de desencadear processos de ação, concatenar os passos desse processo e tornar os cristãos e suas comunidades protagonistas de mudança, possibilitando à Igreja um potencial profético e transformador no presente e no futuro²³⁰. Por isso, a formação para o discipulado não pode prescindir do planejamento. Comblin não aprofunda o assunto sobre o planejamento, não explica como fazê-lo e nem opta por um modelo específico, mas revela que o mesmo precisa ser edificado em conjunto com todos os interessados, a partir da realidade de cada contexto e pensado a longo prazo²³¹. O planejamento precisa de método, embora deva ser elaborado pela participação de todos²³². O método estabelece horizontes para se preservar o foco evangelizador. Concordamos em que o planejamento precisa ser participativo, cujo ponto de partida é a ação para retornar à ação e sua base é ação-reflexão-ação. Por ele, olha-se a realidade, julga-a teologicamente à luz da Palavra, depois vem a ação pastoral. Seu limite é o perigo do militantismo e o atrelamento à razão técnico-instrumental. É o método mais próximo do Vaticano II, da pastoral de conjunto, que leva as comunidades a protagonizarem a ação evangelizadora. Segundo Bauman, a sociedade líquida e fluida não admite planejar ações a longo prazo, pois as estruturas sociais, tidas como sólidas, enfraquecem e se fragmentam com rapidez, influindo no pensamento das pessoas e sempre exige novos modo de agir²³³. Bauman não desmerece o planejamento, mas reconhece que deve ser feito a curto prazo. No entanto, Comblin inspira a pensar o planejamento sempre a partir do Evangelho, sendo, desse modo, possível planejar a longo prazo, sem menosprezar a avaliação e a constante atualização. Em si, o planejamento participativo privilegia o processo, não os resultados, afirma Brightenti²³⁴.

Contudo, sacralizar o método pode limitar a ação, pois a sociedade atual, plural e heterogênea, exige a atualização e o aperfeiçoamento constante. Os tempos atuais, de

²³⁰ Cf. BRIGHENTI, Agenor. *Reconstruindo a esperança: como planejar a ação da Igreja em tempos de mudança*. São Paulo: Paulus, 2000, p. 7.

²³¹ COMBLIN, José. *Os sinais dos tempos e a evangelização*. São Paulo: Duas cidades, 1968, p. 52.

²³² Nos referimos aos métodos missionários que se tornaram sagrados na Igreja. Lembramos que muitas Congregações, tidas como missionárias, defendem seus métodos a qualquer custo. Não negamos que existem métodos missionários que ainda respondem à ação evangelizadora, porém, há muitos métodos utilizados há mais de cinquenta anos que não possibilitam mais a evangelização. Justifica-se o uso de métodos caducos por conseguir reunir pessoas. No entanto, dificilmente se questiona se os mesmos ainda evangelizam.

²³³ Cf. BAUMAN, *Tempos líquidos*, 2007, p. 9.

²³⁴ Cf. BRIGHENTI, Agenor. *A pastoral dá o que pensar: a inteligência da prática transformadora da fé*. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 209-210.

mudanças constantes, não assimilam os mesmos métodos para todos os ambientes, pois cada contexto exige dinâmica diferente. A ação exige abertura a tudo e todos, pois, segundo Comblin, tudo pode ser inadequado, só “a ação é imprescindível, a opção inevitável, a escolha necessária”²³⁵. Mesmo que nosso autor não aprofunde o assunto sobre o planejamento, esta sua afirmação alude sobre a importância de se planejar a ação, mas aconselha a não enrijecer o que foi planejado: mesmo no que foi planejado, há necessidade de mudanças, em prol de maior dinamismo. Quando a formação preza pelo planejamento da ação, ela pode promover discípulos que agem de modo atualizado, abertos às mudanças, bem como atentos às ações conexas com o Evangelho e a realidade. O planejamento possibilita um agir integrado na realidade, possibilitando aprimorar o diálogo para que o Evangelho seja vivido em todas as situações²³⁶. Para Brighenti, “ninguém age sem planejar. Não existe o *nada* planejado, como também não há o planejamento total. Sempre haverá o imprevisto”²³⁷. Assim, o planejamento requer a teologia, possibilitando à ação propor novas improvisações sem perder-se. A improvisação no planejamento e na ação contribui para que a ação não fique engessada, embora a superação do improviso pela presença da teologia melhore ainda mais a ação. O improviso é sinal de uma ação conectada com a realidade, sendo inconcebível ação sem reflexão, sob o risco de tornar-se irrealista.

1.5.4 A formação do discípulo e a edificação de uma Igreja dinâmica

Todo planejamento da ação existe para a eficácia da Igreja, contribuindo para sua dinâmica. No entanto, a Conferência de Aparecida entende que o anúncio da Palavra e a celebração da Eucaristia também podem dinamizar a paróquia (cf. DAp 174). Afirma ainda que a formação do discípulo de Jesus é um processo integral e exige proporcionar o encontro com Cristo, instruindo-o para o serviço, segundo as exigências da história (cf. DAp 279). Assim, os bispos latino-americanos entendem que o Evangelho, os sacramentos e a ação

²³⁵ COMBLIN, *Antropologia cristã*, 1985, p. 57.

²³⁶ Entendemos por sinais dos tempos a conjuntura na qual o povo de Deus vive. Eles são o resultado dos desenvolvimentos pelo qual a humanidade passa.

²³⁷ Cf. BRIGHENTI, Agenor. *Metodologia para um processo de planejamento participativo*. São Paulo: Paulinas, 1988, p. 9.

desde a realidade são o centro da formação para o discípulo e para a dinamicidade da Igreja. Ao que parece, retirar a Igreja da inércia depende de uma ação evangelizadora comunitária envolta pela Palavra e que celebre bem a Eucaristia, que são instrumentos capazes de entusiasmar as pessoas a evangelizarem. Parece que os Padres conciliares observarem esse pormenor ao convidarem todos à tarefa evangelizadora. Por exemplo, a *Lumen Gentium* profere: “Os leigos são especialmente chamados a tornarem a Igreja presente e ativa naqueles locais e circunstâncias em que só por meio deles ela pode ser o sal da terra” (LG 33). De modo geral, todos os ministérios são chamados à ação evangelizadora, sem distinção.

Leonardo Boff acredita que a comunitariedade promovida pelas CEBs é um modo de dinamizar a Igreja, além de ser uma referência que nos vem dos primeiros séculos do cristianismo²³⁸. Para ele, a Igreja dinâmica se traduz pela vida comunitária da paróquia e pelas relações entre as pessoas desde a fé. Assim, a comunidade remete à reflexão conjunta da Palavra e à vivência da Eucaristia desde cada contexto, dando dinamicidade à paróquia. No entanto, para a Igreja se torne dinâmica, faz-se necessário que as comunidades valorizem as relações, os carismas e os ministérios. Comblin concorda com Boff ao dizer que a comunidade cristã pode criar agentes dinâmicos²³⁹. Portanto, nosso autor afirma que uma Igreja dinâmica pode suscitar discípulos dinâmicos e, ao mesmo tempo, necessita de discípulos dinâmicos. A nosso ver, esse panorama só se torna possível quando as relações humanas são intensificadas e quando há liberdade para que todos ajam desde o Evangelho. No entanto, para que a comunidade seja feita desde as relações humanas, ela precisa intensificar a liberdade de ação a todos e se constituir de baixo para cima, assumindo uma dimensão horizontal, de contato direto com o mundo, sem centralizar-se em suas estruturas²⁴⁰. É a mesma visão de Luis Corrêa Lima, que alega a referencialidade eclesial como substrato para a Igreja sair de si mesma e não adoecer em sua institucionalidade²⁴¹. Ou seja, a dinamicidade denota saúde eclesial e a abertura eclesial promove a liberdade, quando todos são chamados a participar na ação evangelizadora. A abertura ao Evangelho possibilita aperfeiçoar a ação e

²³⁸ BOFF, Leonardo. *Eclesiogênese: a reinvenção da Igreja*. Rio de Janeiro: Record, 2008, p. 86.

²³⁹ Cf. COMBLIN, José. Comunidades Eclesiais e Pastoral Urbana. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 30, n. 120, p. 783-828, dezembro de 1970, p. 785.

²⁴⁰ Cf. idem. *A Igreja e sua missão no mundo*: breve curso de teologia tomo III. São Paulo: Paulinas, 1985, p. 40.

²⁴¹ Cf. LIMA, Luis Corrêa. *Evangelii Gaudium: contribuições para as questões contemporâneas*. In: AMADO, Joel Portela; FERNANDES, Leonardo Agostini (orgs.). *Evangelii Gaudium em questão: aspectos bíblicos, teológicos e pastorais*. São Paulo: Paulinas; Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2014, p. 245.

viver na força do Espírito de Jesus, evitando o fechamento no individualismo²⁴². Portanto, a fonte da ação do discípulo é o Espírito, que leva os ministérios a dinamizarem a Igreja. Nessa diretriz, a *Lumen Gentium* afirma que o Espírito santifica e conduz o povo de Deus, “repartindo seus dons a cada um, como lhe apraz” (cf. LG 12). Ou seja, uma Igreja dinâmica depende da ação dos discípulos abertos à força do Espírito, como afirma Comblin, e quanto mais estes agem, mais o Evangelho é conhecido. Para Leonardo Boff, a estrutura crística significa abertura “à totalidade da realidade, como um nó de relações orientado em todas as direções”²⁴³. Essa estrutura não considera os modelos, etiquetas ou preconceitos adquiridos ou construídos no desdobramento histórico do cristianismo, mas sim a vivência concreta do Evangelho na comunidade de discípulos desde a realidade. Desse modo, a formação somente auxilia na dinamicidade da Igreja quando promove as relações humanas entre os discípulos, possibilitando a ação na realidade desde o Evangelho, na força do Espírito, que dá liberdade.

1.5.5 A formação do discípulo e a evangelização dos pobres

De acordo com Comblin, a ação missionária dos mendicantes do século XIII, numa época em que a Igreja se refugiava na riqueza, teve como têmpera a devolução da Palavra aos pobres²⁴⁴. Nessa época, a evangelização veio pelos pobres, por meio da simplicidade da fé: pobres eram evangelizados por pobres. A opção preferencial pelos pobres, feita pelas Conferências de Medellín (cf. Med 14, 4-11), Puebla (cf. PB 1134-1165), Santo Domingo (cf. SD 178-181) e Aparecida (cf. DAp 396), certifica a participação direta de todos na evangelização. Comblin afirma que o tema central do evangelho de Lucas é a libertação dos pobres. Esse também é o eixo culminante no livro dos Atos dos Apóstolos, cujo principal elemento é a libertação dos discípulos, pobres e com medo²⁴⁵. Contudo, na sinagoga de Nazaré Jesus proclama que foi enviado para evangelizar os pobres, mas não diz que veio para ser evangelizado por eles (cf. Lc 4, 18). Com isso, é importante a observação de François-

²⁴² Cf. COMBLIN, *O povo de Deus*, 2002, p. 151.

²⁴³ BOFF, *Jesus Cristo libertador*, 1985, p. 186.

²⁴⁴ Cf. COMBLIN, *A força da Palavra*, 1986, p. 164.

²⁴⁵ Cf. ibidem, p. 59.

Xavier Durrwell, que afirma: se admitirmos que somente os pobres evangelizam, então não há necessidade de evangelizá-los²⁴⁶. Contudo, cremos que os pobres têm real participação na evangelização e, quando são evangelizados também podem evangelizar, partindo de sua situação de pobreza, que explicita o antirreino. Ao mesmo tempo, concordamos com Comblin quando diz que Deus está tanto no evangelizador, quanto no evangelizado²⁴⁷. Certificamos, assim, que a evangelização é um processo circular mútuo de evangelizar e ser evangelizado. É possível que Jesus tenha sido evangelizado pelos pobres porque também encontrou entre eles muitas atitudes manifestantes do Reino e do antirreino. Um exemplo é o caso da viúva pobre, que fez sua oferta no templo e chamou a atenção de Jesus pelo gesto de imensa caridade (cf. Mc 12, 41-44; Lc 21, 1-4). Esse episódio mostra que, ao realizar sua missão na Galileia, Jesus se deixou interpelar pelos pobres e, a partir disso orienta sua ação de curar, perdoar e libertar dos demônios.

Pela noção de uma Igreja evangelizadora e evangelizada pelos pobres, percebemos em Comblin que a evangelização deve dar-se de modo simples, devido a profunda união com o Espírito. Na mesma rota, a Conferência de Medellín especifica que uma Igreja simples e dos pobres condiz com uma fé simples e em contato com a vida, tornando-se capaz de contradizer o mundo atual, quase sempre orientado pela dinâmica consumista e opressora (cf. Med 14, 10). Nesse sentido, a ação evangelizadora é simples quando é pneumatológica, é coerente quando orientada pelo Evangelho e só é eficaz se estiver em consonância direta com a realidade dos pobres, que foi a realidade vivida por Jesus.

1.6 A ação evangelizadora do discípulo de Jesus

²⁴⁶ Cf. DURRWELL, François-Xavier. *A pauperibus evangelizzari*. In: UNIÃO DOS REDENTORISTAS DO BRASIL. *Espiritualidade Redentorista 5*. Aparecida: Santuário, 1995, p. 61.

²⁴⁷ Cf. COMBLIN, José. Evangelização na atualidade. In: SILVA, Antônio Aparecida da. *América Latina: 500 anos de evangelização: reflexões teológicas pastorais*. São Paulo: Paulinas, 1990, p. 49.

Já dissemos acima para Comblin evangelizar é um ato que acontece em três graus: “Evangelizar é anunciar os evangelhos; os evangelhos anunciam Jesus Cristo; Jesus Cristo anuncia o advento do Reino do Pai, que é vida e liberdade para as criaturas humanas”²⁴⁸. Mais adiante, ele afirma que o Evangelho não pode ser tomado em si mesmo, senão aplicado às diversas situações, pois o mais importante não é sua síntese, e sim sua compreensão e aplicação em meio às mais diversas situações e condições em que os povos de cada época se encontram. Rahner define evangelizar como renovar o anúncio do Evangelho para que a pessoa tome o Cristo por meta e força na vida. Para ele, a evangelização não é doutrinação, mas sim mistagogia, interação com o interlocutor²⁴⁹. A mistagogia, anteriormente apontada, comprova que, antes de qualquer anúncio, a força do Espírito está no ser humano e oferece a ele a possibilidade de inquirir e responder sobre a vida. Assim sendo, a ação evangelizadora consiste em aplicar o Evangelho em cada situação e época. Essa ação, quando incide na vida, irrompe as questões que o interlocutor traz consigo e se promove uma atualização do Evangelho desde a existência humana. Para tanto, é preciso “vivê-lo de novo, reinventá-lo a cada situação que surge, recebê-lo como resposta a uma interrogação da vida no presente”²⁵⁰.

A priori, a ação evangelizadora pode suscitar discípulos de Jesus nas mais diversas condições e contextos. Também por isso, a Conferência de Aparecida não versa sobre como “fazer” discípulos, mas sim em animar os membros do povo de Deus para que sejam discípulos (cf. DAp 181). Por isso, a evangelização consiste em atualizar constantemente o Evangelho desde a realidade para suscitar discípulos de Jesus e implementar uma nova ordem no mundo, sempre orientada para o Reino de Deus. Rahner considera que a pessoa se torna discípula quando vive “seu apostolado, partindo de qualquer situação que seja, na profissão, no matrimônio, na sociedade”²⁵¹. Assim, para certificar o discipulado de Jesus, a ação evangelizadora deve ser coerente com o Evangelho e a realidade.

No início da década de 1960, a Igreja no Brasil pensou em melhorar a evangelização criando o “Plano de Emergência”²⁵². O objetivo era despertar todos para a ação

²⁴⁸ Idem, *Evangelizar*, 2010, p. 5.

²⁴⁹ Cf. RAHNER, Karl. *O desafio de ser cristão: textos espirituais*. Petrópolis: Vozes, 1978, p. 47-48.

²⁵⁰ COMBLIN, *Evangelizar*, 2010, p. 7.

²⁵¹ RAHNER, *Missão e graça I*, 1965, p. 176.

²⁵² Cf. CNBB. *Plano de Emergência para a Igreja do Brasil: Documentos da CNBB 76*. São Paulo: Paulinas, 2004. Em dezembro de 1961, o papa João XXIII escreveu ao CELAM e pediu aos bispos da América Latina que elaborassem planos de pastoral para atenderem às especiais condições da Igreja no

e para a responsabilidade de evangelizar (cf. PE 1962, p. 22; 31-33; 38). Mais tarde, publicou o Plano Pastoral de Conjunto – 1966-1970 – motivando a suscitar comunidades de base para acolher, formar e enviar em missão (cf. PPC, 1966, p. 29)²⁵³. Para Comblin, o Plano Pastoral buscou valorizar a dimensão comunitário-evangelizadora, mas, segundo ele, isso dependia da interação entre todos²⁵⁴. O Plano está fundamentado particularmente na *Lumen Gentium*, que reflete sobre a Igreja desde sua ação evangelizadora em relação direta com o mundo. Quando a Igreja fala em Plano, não se refere a método, senão à necessidade de planejamento da ação. Por isso, a partir da década de 1970 surgiram as diretrizes da ação evangelizadora das Igrejas locais. Até 1994, elas eram chamadas de “Diretrizes Gerais da Ação Pastoral da Igreja no Brasil”. A partir de 1995, passaram a ser denominadas de “Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil”. No entanto, nenhuma dessas iniciativas refletiu sobre o discípulo missionário de Jesus. No início, se utilizou bastante do conceito “pastoral” que, a partir de 1995, deu lugar ao conceito “evangelização”. Entretanto, tal mudança mostrou-se formal, pois o conceito “evangelização” se destacou na Conferência Episcopal Latino-americana de Santo Domingo, realizada em 1992, devido à *nova evangelização*, que foi um intento do Papa João Paulo II para preparar o grande jubileu em 2000. Mesmo em sua formalidade, essa mudança enfatizou a ação evangelizadora, visto que, conforme anotamos anteriormente, o conceito “pastoral” está muito ligado à figura do pastor e se reporta à institucionalidade do pároco, enquanto o conceito “evangelização” está relacionado aos evangelhos e denotam mais abrangência. De sua parte, nosso autor não comenta sobre as diretrizes em suas obras, mas é possível observar que seus cursos elaborados para a formação dos leigos seguem o mesmo esquema proposto pelas diretrizes “pastorais”²⁵⁵. Isso pressupõe

Continente. Nessa época, o Concílio Vaticano II já havia sido convocado. A CNBB, na sua V Assembleia Geral ordinária, de 2 a 5 de abril de 1962, acolheu o pedido do papa, passando a discutir e encaminhar as linhas do Plano de Emergência, pronto em 25 de setembro de 1962. Foi o primeiro documento de planejamento pastoral para todo o Brasil elaborado pela CNBB.

²⁵³ Tal Plano não comenta sobre criar novas paróquias, mas em descentralizá-las para suscitar e dinamizar, dentro do território paroquial, comunidades de base, que seriam como as capelas rurais, onde todos se sintam acolhidos e responsáveis. Um modo de renovar a paróquia. Ver: CNBB. *Plano Pastoral de Conjunto 1966-1970*. <<http://www.cnbb.org.br/site/component/docman/docview/140-77-plano-de-pastoral-de-conjunto-1966-1970>>. Acesso em 24 de jun. 2015.

²⁵⁴ Cf. COMBLIN, O conceito de comunidade e a teologia. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 30, n. 118, junho de 1970, p. 282.

²⁵⁵ Ver: Idem. *Deus é Pai*: curso de formação cristã 1. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 31; cf. Idem. *Jesus Cristo e sua missão*: Breve curso de teologia I. São Paulo: Paulinas, 1983, p. 257-263; cf. Idem. *Jesus Missionário*: a novidade de Jesus. São Paulo: Paulinas, 1985, p. 31; cf. Idem. *Curso básico para animadores de comunidades de base*. São Paulo: Paulus, 1987, p. 7-14. Todos os cursos são preparados

que, ao invés de elaborar um método próprio de evangelização, ele se utilizou dessas orientações. Sua afirmação de que a “Teologia da Enxada” era uma “experiência que pertencia ao passado” reflete sua distância dos métodos fixos e sua proximidade com o planejamento da ação evangelizadora eclesial²⁵⁶.

Todo esse processo promovido pela Igreja no Brasil mostra que a ação evangelizadora tem muitas possibilidades. Comblin vê o foco principal dessa ação pela liberdade do discípulo e do seu interlocutor. Ele crê que a Igreja reunirá melhor o povo de Deus se agir para a liberdade e que a evangelização é um “apelo ao ser humano para que se torne livre. Pois um único processo é a ação de Deus dando a liberdade e a ação do homem conquistando essa liberdade”²⁵⁷. A nosso ver, o Espírito age quando a pessoa ouve o Evangelho e assume ações voltadas para a esperança, a fé e a caridade, segundo a proposta de vida elencada pelo apóstolo Paulo, na primeira Carta aos Coríntios (cf. 1Cor 13, 13)²⁵⁸. Por essa razão, optamos em refletir a ação evangelizadora do cristão para a liberdade a partir desses três elementos.

1.6.1 A esperança e a evangelização

Segundo os evangelistas Mateus e Lucas, Jesus agiu despertando a esperança nos pobres e prometendo que todos seriam livres (cf. Mt 3, 2; 4, 17; 5, 3.10; 10, 7; 12, 28; Lc 6, 20; 10, 9). Isso mostra que a esperança é uma orientação do Espírito. Comblin segue a mesma ideia quando afirma que se não houver esperança não há liberdade, pois a liberdade depende da esperança de uma transformação pessoal e social. Ou seja, sem esperança não há abertura ao Espírito Santo que dá liberdade. Desse modo, a ação evangelizadora precisa despertar a esperança de um mundo diferente e melhor em seus interlocutores. Jesus mostrou que as

com diversas citações bíblicas, explicitando a dimensão bíblico-catequética; possuem uma seção que permite o diálogo entre os participantes, expressando a dimensão comunitária participativa; no final, sempre explicitam e sugerem a ação, exprimindo a dimensão sócio-transformadora.

²⁵⁶ Idem, *Teologia da enxada*, 1977, p. 14.

²⁵⁷ Idem, *A liberdade cristã*, 2010, p. 26.

²⁵⁸ Comblin reflete essas três características na seguinte obra: Idem. *O caminho: ensaio sobre o seguimento de Jesus*. São Paulo: Paulus, 2004.

promessas divinas foram cumpridas nele, mas elas só serão plenas no futuro²⁵⁹. A esperança cristã está no cumprimento dessas promessas por Deus. Todavia, esse algo é vivido e construído desde agora, anulando a ideia de passividade. Neste sentido, a conversão começa com a mensagem do Evangelho, que possibilita ao interlocutor assimilar a esperança de contribuir com um mundo novo e melhor, abrindo-se assim à ação do Espírito. Em Comblin, converter-se e mudar de vida são duas traduções dadas à palavra *metanóia*²⁶⁰. Por não ser algo dado, mas esperado, a esperança não é espontânea, ela precisa ser despertada e cultivada no dia a dia (cf. Lc 1, 54-55; Rm 4, 17-21). Assim, a mensagem do Evangelho, que explana a plenitude do Reino no futuro, é o objeto de toda esperança cristã. A Conferência de Aparecida não define a esperança, mas diz que o Espírito renova nossa alegria e nossa esperança (cf. DAp 362). Ou seja, a esperança cristã está profundamente relacionada ao Evangelho e à ação do Espírito. A partir disso, todos são chamados a viver o caminho de Jesus, crendo na liberdade de todos os medos para evangelizar.

1.6.1.1 A esperança e a ação evangelizadora

Se a esperança é uma orientação do Espírito, então a ação evangelizadora anuncia o Evangelho para que a pessoa se abra livremente à força do Espírito e viva a esperança de transformar o mundo pela sua ação desde a fé. Na Carta aos Romanos, o apóstolo Paulo diz que a salvação depende da esperança: “Pois nossa salvação é objeto de esperança; [...] é na perseverança que o aguardamos” (Rm 8, 25-25). Assim, evangelizar não significa solucionar as dificuldades de modo mágico, mas sim suscitar no ser humano a esperança de que ele pode encontrar o melhor modo de sanar seus problemas. A esperança dá à ação evangelizadora um novo dinamismo. Sem ela, tudo pode continuar igual, pois, a pessoa se acomoda aos problemas e desafios, deixando que os mesmos ditem a última palavra. A esperança libera a pessoa de uma visão pessimista, e projeta a pessoa para que edifique novos rumos com uma nova força. Moltmann considera que essa nova força vem da espera por algo melhor, vem do Espírito e está envolta pela liberdade²⁶¹. Do mesmo modo, Rahner afirma que o ser humano

²⁵⁹ Cf. idem. *A maior esperança*. Petrópolis: vozes, 1970, p. 19.

²⁶⁰ Cf. ibidem, p. 77.

²⁶¹ Cf. MOLTMANN, *A fonte da vida*, 2002, p. 33.

livre necessariamente age avançando para o futuro, pois “sua marcha para o futuro é um constante esforço para diminuir suas próprias alienações internas e externas, bem como a distância entre o que ele é e o que deve ser”²⁶². Assim, pela esperança, a pessoa deixa de viver um futuro pré-determinado, e passa a viver um futuro a ser construído. Desse modo, ao promover a esperança na vida da pessoa, sempre orientada pelo Evangelho, a força do Espírito interage com as forças humanas para mudar o presente e melhorar ainda mais o futuro.

Segundo Comblin, o Concílio trouxe uma nova esperança quando refletiu sobre a ação eclesial em relação ao mundo²⁶³. Isso mostra que para o nosso autor o Concílio viveu sob a força do Espírito. No entanto, as reflexões conciliares não sugerem uma definição pontual para a esperança, apenas valorizam a promessa bíblica como ponto forte da esperança, unindo Revelação à vida e à fé no Reino. Ao dispor a esperança antes da fé, pensando que a fé nasce da esperança em algo novo²⁶⁴, Comblin contribui com a ideia de que uma pessoa se torna discípula porque ouve o Evangelho e assimila a esperança de ser livre, despertando para a fé. Contudo, é normal que teólogos disponham a esperança sempre depois da fé, guiando-se pela leitura tradicional da teologia paulina (cf. 1Cor 13, 13). Para Comblin, a esperança deve vir antes da fé em razão de se quebrar o esquema racionalista da filosofia grega que, ao colocar a fé como início de tudo, define a fé pelos conceitos racionais, e não pelo Evangelho, onde se encontra o fundamento da esperança²⁶⁵.

Sobre isso ainda, Daniel Patte observa que a comunidade dos Gálatas, situada na Ásia Menor, tinha um contato direto com a filosofia grega e, nessa situação, era preciso anunciar o Evangelho para a liberdade sem a lei²⁶⁶. Nessas condições, fazia-se necessário,

²⁶² Cf. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, 2008, p. 350.

²⁶³ Comblin explica que a palavra “pastoral” foi atribuída ao Concílio por João XXIII. Ele quis um Concílio “pastoral” precisamente para exprimir o que o Vaticano II queria ser como novidade. A palavra “pastoral” não repete fórmulas dogmáticas já definidas, nem aumenta a lista dos dogmas, senão em relação à recepção da doutrina. Essa ideia apareceu de dois problemas. Primeiro, o mundo se tornou indiferente à doutrina da Igreja e segue o seu caminho sem dar-lhe a atenção que lhe dava outrora. Segundo, a necessária adaptação da doutrina eclesial ao mundo atual, no sentido de se refazer a linguagem para que seja ouvida e entendida por um mundo indiferente. Por isso, essa adaptação da Igreja às condições do mundo ficou considerado como um problema “pastoral”. Não é criar um novo método, é viver um novo modo de agir da Igreja e do seu magistério (cf. Idem, Vaticano II ontem e hoje <<http://www.vida-pastoral.com.br/artigos/documentos-e-concilios/vaticano-ii-ontem-e-hoje/>> Acesso em 09 de jul. 2015).

²⁶⁴ Cf. idem, *O caminho*, 2005, p. 13-75.

²⁶⁵ Cf. COMBLIN, *O caminho*, 2005, p. 89-91.

²⁶⁶ Cf. PATTE, Daniel. *Paul, sa foi et la puissance de l’evangile*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1985, p. 34.

primeiramente, suscitar a esperança em ser livre da Lei para que a fé fosse assimilada como liberdade e não a partir da lei (cf. Gl 5, 5). A argumentação de Patte condiz com a disposição expressa por Comblin, onde a fé somente acontece quando há esperança de se conquistar a liberdade. Essa possibilidade traduz a ação evangelizadora com os pobres, que vivem somente da esperança de serem livres daquilo que os oprimem. Mesmo que a *Gaudium et Spes* não coloque a esperança antes da fé, como faz Comblin, o Concílio entende que ela dá motivos novos para agir no mundo, confirmado que a fé pode nascer da esperança e que pensar assim contribui muito com a ação evangelizadora, pois tal ação deve começar pelo anúncio da esperança de um mundo novo desde o Evangelho (cf. GS 21). Aceitar a disposição de Comblin é aceitar que a esperança desperta a fé e que o discípulo de Jesus deve ter a esperança como bandeira central de sua ação evangelizadora, anunciando aos seus interlocutores que o Reino de liberdade é uma promessa de Deus e pode acontecer desde agora pela ação de cada pessoa.

Mesmo a disposição da primeira Carta aos Coríntios, onde a esperança está entre a fé e a caridade, pode-se dizer que a esperança liga a fé com a caridade (cf. 1Cor 13). Ou seja, sem a esperança, a fé não produz obras de caridade, porque as obras da fé dependem de algo pelo qual se deva esperar e agir, isto é, depende das promessas de Deus. Sem esperar por algo dificilmente haverá obras de amor, podendo a fé ficar isolada no intimismo. A espera pelo Reino definitivo no futuro evita que a fé se isole em si mesma, tornando-se uma busca individualista e espiritualista. Portanto, a esperança do Reino conduz às obras da fé e, sem ela, a ação pode tornar-se assistencialista, sendo feita somente por obrigação ou por troca de favores com Deus. Rahner observa que “o cristianismo é uma religião de fundo escatológico [e que] tem as vistas voltadas para o futuro”²⁶⁷. A ação do cristão para um futuro melhor somente acontece porque ele espera a realização da promessa divina, que é a plenitude do Reino. Assim, a escatologia supracitada se reporta para frente, tendo como ponto de partida as situações históricas em que o discípulo vive. Nesse sentido, a ação cristã olha para o futuro esperado, mas construído desde o presente, significando que a relação do discípulo com a escatologia não é de acomodação, senão de ação, para que o Reino almejado e buscado se torne manifesto. Neste sentido, dispor a esperança antes da fé, como faz Comblin, auxilia a pensá-la como ponto referencial para a fé e para o serviço.

²⁶⁷ RAHNER, Karl. *A caminho do homem novo*: a fé cristã e ideologia terrenas do futuro. Petrópolis: Vozes, 1964, p. 3.

1.6.1.2 O despertar da esperança e a evangelização

Comblin observa que a esperança ganhou uma faceta pouco religiosa na modernidade. Ou seja, o ser humano se descobriu capaz de criar a sociedade e o mundo com mais liberdade em relação às forças reacionárias da Igreja, esperando ser mais livre e feliz²⁶⁸. Pensar assim significa que a esperança está na ação de distanciar-se das estruturas institucionais que tendem a dominar²⁶⁹. Em outras palavras, a institucionalidade torna-se um elemento contrário à esperança de ser livre. No sentido cristão, a esperança no Reino de Deus combate o pessimismo imposto pela modernidade, que em sua liberalidade buscou suprimir as referências institucionais baseadas em normas, valores e símbolos religiosos, que permitem olhar a vida de outro modo e viver outras experiências diferentes da mentalidade moderna. No entanto, cremos que a falta de esperança não está na edificação da institucionalidade, mas sim na falta de se anunciar o Evangelho. Quanto menos se conhece o Evangelho, menos a pessoa tem possibilidade de esperar algo novo. A Palavra de Deus é um elemento fundamental para se viver a esperança. Basta observar o profeta Sofonias, que aponta nos pobres uma força própria capaz de agir e de transformar a situação caótica em que vivem. Sofonias mostra que, a partir de uma situação de sofrimento, é possível reacender a esperança de que todos podem produzir mudanças²⁷⁰. Com isso, a Palavra mostra que todas as situações podem ser mediadoras da esperança, explicitando que certas situações, que poderiam exterminar a própria esperança, dão condição para que se esperar algo novo.

Sobre a relação da esperança com as promessas divinas, Moltmann diz que o “ser humano alcançado pela revelação de Deus na promessa [...] ‘entra em si mesmo’, mas em esperança”²⁷¹. Para ele, a esperança se instala quando a Palavra reveladora toca o coração da

²⁶⁸ Cf. COMBLIN, *O caminho*, 2005, p. 18.

²⁶⁹ Cf. *ibidem*, p. 36.

²⁷⁰ Cf. BALANCIN, Euclides; STORNIOLI, Ivo. *O livro de Sofonias: a esperança vem dos pobres*. São Paulo: Paulinas, 1991, p. 19-20.

²⁷¹ Cf. MOLTMANN, *Trindade e Reino de Deus*, 2011, p. 210.

pessoa e se historiciza em suas ações²⁷². A união entre a ação humana e as mediações da realidade, que criam um ambiente de esperança, estão relacionadas ao que diz Comblin sobre a interação de Deus com o ser humano pela força do Espírito. O diálogo de Deus com Moisés, no episódio da “sarça ardente”, é notório quando mostra o diálogo de Deus com Moisés. Ali se vê a preocupação divina com o clamor dos pobres. O ambiente de escravidão fez com que Deus interagisse com Moisés, dando esperança de uma vida nova, uma vida de libertação. Do mesmo modo, Jesus promete diversas vezes o Espírito Santo aos discípulos, para que não desanimem diante das possíveis dificuldades (cf. Mt 10, 20; Jo 14, 17.26; 15, 26; 16, 13). John Mckenzie, na mesma ideia de Moltmann, alega: “o tema da promessa é básico para os temas da fé e da esperança”²⁷³. Moltmann diz que “quando esperamos um futuro alternativo, modificamos as coisas...”²⁷⁴. A exemplo de Moltmann, Comblin também define a esperança a partir da promessa: “o profeta lembra as promessas que estão na base e na origem da esperança”²⁷⁵. Ora, pela fé nas promessas, a pessoa pode agir, pois passa a esperar que a situação mude. Essa ideia contribui para a superação do sentimento de incapacidade que imobiliza. Segundo Leonardo Boff, a esperança se instala quando o ser humano assimila a promessa divina e passa a dizer “não” à morte e às situações impeditivas de manifestar o Reino²⁷⁶. Ou seja, ao reconhecer que pode agir livremente pelo Evangelho e construir uma nova vida, a pessoa demonstra a força de sua esperança. O querer ser livre é fruto da esperança, pois a pessoa mira para o futuro e diz “não” àquela situação. Quem diz “não” mostra-se esperançoso e livre, posto que isso traduz o seu “não” àquela condição e enuncia a esperança de uma vida livre, mesmo que esteja privado da liberdade física naquele momento.

Como mensageiro do Evangelho da esperança, o cristão é um arauto da esperança de liberdade, não através de belos discursos, mas sim pela vida. Evangelizar despertando a esperança auxilia os interlocutores a olharem confiantemente para o futuro e a verem no Evangelho as bases dessa construção a ser feita desde o presente.

²⁷² Cf. idem. *Teologia da esperança*: estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã. São Paulo: Teológica/Loyola, 2005, p. 59-60.

²⁷³ MCKENZIE, John. *Dicionário bíblico*. São Paulo: Paulinas, 1983, p. 748.

²⁷⁴ MOLTMANN, Jürgen. *Ética da esperança*. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 15.

²⁷⁵ COMBLIN, *O caminho*, 2005, p. 71.

²⁷⁶ BOFF, Leonardo. *O destino do homem e do mundo*. Petrópolis: Vozes, 1973, p. 22.

1.6.1.3 A mensagem de esperança do cristianismo

Para Comblin, “todo o Novo Testamento é uma proclamação de esperança, uma nova convocação à esperança de Israel, uma esperança que vai criar uma história estendida ao mundo inteiro”²⁷⁷. Ele vê que a ação evangelizadora proclama de per si a esperança no Reino de liberdade, para transformar a realidade desde agora. Os evangelhos apresentam a ação de Jesus como um despertar da esperança nos pobres, a fim de que confrontassem o sistema dominador que os oprimia. Se o Espírito orienta para a esperança, então a ação de Jesus, que desperta a esperança, foi de total interação com o Espírito. Devido a isso, o povo identificou Jesus com o Messias esperado, segundo a promessa de Deus (cf. Mc 8, 28; Lc 9, 19). Ao despertas a esperança nos pobres, Jesus mostra que Deus está próximo de todos e que interage com todos, cumprindo sua promessa de fidelidade (cf. Dt 7, 8; 2Cor1, 18). Diversos exemplos evidenciam Jesus falando aos pobres sobre poderem agir diante do sistema dominador e da vida em geral, a saber: “vai mostrar-te ao sacerdote” (Mt 8, 4; Mc 1, 44); “que queres que te faça” (Mc 10, 51); “lançai vossas redes para a pesca” (Lc 5, 4). Dar a responsabilidade à pessoa para participar do acontedido, produz esperança porque conduz à ação, rompendo com a lógica de dominação que implanta a inferioridade e incapacidade de agir.

No entanto, para que a mensagem de esperança chegue ao mundo, os discípulos precisam traduzi-la para os dias atuais, a partir de suas atitudes, sem assimilarem as profecias de desgraça, como anota o Papa Francisco (cf. EG 85). A CNBB é enfática quando diz que crer no Evangelho consiste em encarar os conflitos com esperança e coragem (cf. DGAE 1995-1998, n. 12). Comblin também crê que o Evangelho contribui na superação do sentimento de incapacidade da pessoa, tornando-a capaz de libertar-se²⁷⁸. Segundo esses princípios, vemos que a vivência comunitária é fundamental para se agir com esperança desde o Evangelho, pois a intensidade das relações humanas tende a confrontar as estruturas dominadoras e autoritárias, dando mais liberdade de diálogo para a tomada conjunta de decisões. A vida em comunidade suscita a esperança em todos porque possibilita a ação livre e corajosa em prol do outro a partir da fé.

²⁷⁷ COMBLIN, *O caminho*, 2005, p. 57.

²⁷⁸ Ibidem, p. 31.

Leonardo Boff comenta que a crise da instituição eclesial atual é geralmente justificada pela falta de ministros ordenados para atender às comunidades. Para ele, faz-se cada vez mais necessário que os leigos tenham mais liberdade para evangelizar²⁷⁹. Leonardo Boff mostra que a Igreja precisa implementar comunidades que vivam e anunciem a esperança de que todos podem agir e evangelizar. Muitos reclamam que os leigos precisam de teologia para tal ação, mas, de acordo com Comblin, a opção da Igreja pelos pobres, feita nas Conferências latino-americanas, foi um convite concreto para tal ação: “a palavra refere-se aos pobres de duas maneiras: a palavra de Deus está presente no clamor dos pobres, por um lado; e, por outro lado, ela chama para fazer a opção pelos pobres”²⁸⁰. Se retornarmos aos primeiros séculos do cristianismo, o anúncio e o testemunho do Evangelho de Jesus foi concretizado por escravos, artesãos, jovens e crianças, o que proporcionou ao cristianismo ser ridicularizado por expandir-se através de pessoas consideradas de baixa condição²⁸¹. De fato, o cristianismo se manteve vivo durante todos esses séculos porque sua mensagem foi anunciada e vivida por pessoas cheias de esperança que anunciaram a fé e, desse modo, mesmo no anonimato, conseguiram mostrar um novo modo de viver²⁸². Assim, a ação evangelizadora não ficou totalmente carente de teologia, mas foi sendo teologizada desde a esperança. Um exemplo desta ação é a religiosidade popular, reconhecida pelo Papa Paulo VI como de grande valor para a evangelização, mesmo apresentando limitações teológicas ou estruturais (cf. EN 48). A religiosidade popular condiz com esperança de se viver a fé de modo simples e do jeito do povo.

1.6.2 A fé e a ação evangelizadora para a liberdade

²⁷⁹ Cf. BOFF, Leonardo. *Eclesiogênese*: as comunidades eclesiais de base reinventam a Igreja. Petrópolis: Vozes, 1977, p. 40.

²⁸⁰ COMBLIN, *A força da Palavra*, 1986, p. 19.

²⁸¹ Celso foi um filósofo grego neoplatonista, opositor do Cristianismo do século II, cujo trabalho foi preservado por Orígenes, o teólogo alexandrino. Dizia que os cristãos não poderiam ser considerados naquilo que diziam, pois o cristianismo era expresso pela voz de escravos e escravas (cf. *Ibidem*, p. 85).

²⁸² Jacques Le Goff mostra que Francisco de Assis promoveu uma simples revolução no século XIII com seu projeto missionário da bem-aventurança da pobreza, louvor e admiração da criação. Francisco não expõe nenhuma utopia para uma sociedade perfeita, nenhuma espera milenarista. É simples e do mundo. Não tem vocação para governar, é apenas uma semente no meio de uma terra sedenta de Deus (cf. LE GOFF, Jacques. *Em busca da Idade Média*. Rio de Janeiro, 2012, p. 115).

Comblin não reflete sobre a fé de modo sistemático. Para ele, a fé é crer em Jesus e se fundamenta na esperança da manifestação do Reino de liberdade:

A fé tem por objeto o próprio Jesus, Filho de Deus, que nos ilumina e nos mostra o caminho de esperança. A fé em Jesus Cristo nos convence que somos chamados, preparados, capacitados pela força do Espírito Santo para revelar ao mundo a nossa esperança, para conduzir a caminhada da Igreja no caminho estreito [...] para acreditar na chegada do Reino de Deus²⁸³.

1.6.2.1 A fé cristã e a liberdade do discípulo

Para o nosso autor, a fé é simples e consiste em aceitar Jesus, “adotar o seu modo de viver e os seus ensinamentos, vendo nele a Palavra de Deus, o Messias anunciado”²⁸⁴. Assim, crer é ver o Evangelho como centro da vida. Na continuidade, a meta principal da ação do discípulo é anunciar o Evangelho, no qual está o Espírito de Jesus²⁸⁵. Em si mesma, a fé é algo simples, sem complicações. Para Rahner, ela também é “algo de bem simples, que, uma vez realmente compreendido e experimentado, já não o poderíamos imaginar ausente de nossa vida ou excluído de nosso pensamento”²⁸⁶. Assumir a fé é confiar naquilo que Jesus diz e viver a partir disso. Ao explicar a fé, Rahner diz que ela parte do subjetivo de cada pessoa e influi na realidade objetiva, ou seja, na prática comunitária. Portanto, a prática concreta da fé evangeliza, porque contribui com a superação do medo de agir, assentando-se na esperança de um futuro melhor. Essa esperança desperta quando se confia nas promessas de Deus.

Comblin e Rahner constatam que a fé tem uma dimensão subjetiva e objetiva. Porém, nosso autor entende que a simplicidade da fé está na ação que leva a viver o processo de libertação “dos preconceitos, dos erros, das mentiras e falsificações”²⁸⁷. Nesse panorama, a fé leva à liberdade; por meio dela, a pessoa confia em um Deus participante das suas ações, livrando-a e sustentando-a diante das forças do mal. A fé cristã também é comunitária, pois

²⁸³ COMBLIN, *O caminho*, 2005, p. 131.

²⁸⁴ Ibidem, p. 79.

²⁸⁵ Cf. ibidem, p. 131.

²⁸⁶ RAHNER, *O desafio de ser cristão*, 1978, p. 35.

²⁸⁷ COMBLIN, *O caminho*, 2005, p. 102.

promove a liberdade nas relações humanas. De acordo com Rahner, uma pessoa que age com liberdade governa a si mesma, vive “em relação consciente e livre para com o todo” e se dispõe de modo fundamental a viver essa experiência de modo objetivo²⁸⁸. No entanto, a liberdade não se dá como autonomia de si mesma, pois, nesse caso, o individualismo e o intimismo seriam necessários. Este seria o discurso idealista e racional provindo da modernidade. Para Comblin, a autonomia da pessoa deve ser motivada pela fé, pois somente o Evangelho sob a ação do Espírito é capaz de suscitar a liberdade autêntica, possibilitando a criatividade e a originalidade do discípulo, levando-o a ultrapassar seus próprios limites.

Portanto, Comblin entende que a liberdade pela fé não significa concordar de modo formal com as doutrinas eclesiás ou obedecer cegamente aos mandamentos divinos, mas sim em viver e agir na força do Espírito, orientado pelo ensinamento do Evangelho. Libanio lembra que a Revelação desperta no ser humano o desejo de responder livremente na história aquilo que experimenta em seu interior, definindo que crer é a resposta objetiva do ser humano ao apelo que lhe é feito subjetivamente²⁸⁹. Contudo, a subjetividade não basta para se fazer a experiência de liberdade no Espírito, pois, segundo Libanio, a “subjetividade não se move num conjunto infinito de possibilidades, mas dentro do espaço limitado da sociedade”²⁹⁰. Por isso, ao agir em conjunto com o ser humano, o Espírito o auxilia a vencer suas limitações. Essa ação não se dá apenas em alguns privilegiados, pois o Evangelho possibilita a ação da comunidade para evangelizar e conjuga a força do Espírito em todos. Com isso, além de acolher e formar os discípulos de Jesus, a comunidade tem a incumbência de ampliar a ação do Espírito de Jesus na sociedade, motivando todos os seus membros a anunciar o Evangelho.

1.6.2.2 A fé cristã e a esperança

Para o evangelista João, toda a ação de Jesus é a Palavra produzindo efeito no mundo (cf. Jo 1, 1-17). O teólogo Juan Mateos concorda com isso ao afirmar que a Palavra

²⁸⁸ RAHNER, *Curso fundamental da fé*, 2008, p. 44.

²⁸⁹ LIBANIO, *Eu creio nós cremos*, 2004, p. 13-14.

²⁹⁰ Ibidem, p. 111.

divina traduz o plano formulado por Deus em execução²⁹¹. Neste contexto, enquanto a ação evangelizadora expressar o Evangelho na história, o plano divino estará sendo realizado. Sem essa ação, o plano de Deus declina, a esperança desaparece e a fé não acontece. Moltmann observa que o evangelista João expressa diversas vezes que a Palavra de Jesus é divina, pois ele é Deus e todas as suas ações condizem com essa condição²⁹². De certo modo, nosso autor concorda com isso, pois diz que o centro do Evangelho de João é “mostrar a plenitude de Jesus como realidade total em que está presente todo o destino do mundo, toda crise constitutiva da história do mundo”²⁹³. Com isso, a Palavra proclamada por Jesus exige que seja praticada de modo atualizado no mundo, para que manifeste o Reino²⁹⁴. Sobre isso, Rahner diz que a mensagem do Reino, ao ser colocada diante do ser humano, faz com que este possa assumir a verdade real e profunda do seu ser²⁹⁵. Essa posição de Rahner mostra que, ao ouvir o Evangelho, a pessoa pode encontrar um novo sentido para viver a fé, pois reencontra em si uma nova esperança. Assim, a fé depende tanto do esforço do discípulo em anunciar o Evangelho com esperança, quanto da disposição do interlocutor em relacioná-la com sua vida e abrir-se a ela. É o caso da mulher que tocou no manto de Jesus. Antes de ser curada, havia nela a esperança de ser curada e a disposição para crer. A cura aconteceu porque ela esperava e creu nessa possibilidade (cf. Lc 8, 43-48).

Ao anunciar o Reino de Deus, Jesus despertou em seus interlocutores a esperança do Reino de liberdade. Assim, para que a ação evangelizadora desperte a esperança e a fé é preciso que o Evangelho seja anunciado, dispondo na mensagem anunciada a esperança de que algo novo vai acontecer a partir disso. Por isso, Comblin assinala que a fé não aparece espontaneamente, mas supõe a mediação do mensageiro e de sua comunidade, que confiam e vivem o Evangelho de modo livre e nutrem a esperança em si e nos outros de um mundo melhor²⁹⁶.

²⁹¹ Cf. MATEOS, Juan; BARRETO, Juan. *O evangelho de João*: análise, linguística e comentário exegético. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 30; 44.

²⁹² Cf. MOLTMANN, Jürgen. *A Igreja no poder do Espírito*: uma contribuição à eclesiologia messiânica. Santo André: São Paulo, 2013, p. 105.

²⁹³ COMBLIN, *Evangelizar*, 2010, p. 86.

²⁹⁴ Cf. idem. *A fé no evangelho*. Petrópolis: Vozes, 1969, p. 8-9.

²⁹⁵ Cf. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, 2008, p. 37.

²⁹⁶ COMBLIN, *O caminho*, 2005, p. 96.

1.6.2.3 A fé e a libertação do discípulo

O apóstolo Paulo diz que a fé cristã liberta quando é vivida na força do Espírito, pois, onde o Espírito estiver, ali há liberdade (cf. 2Cor 3, 17). Para a Constituição Dogmática *Dei Verbum*, a fé começa com o despertar do “Espírito Santo, que move o coração e converte-o a Deus, abre os olhos da mente e dá ‘a todos suavidade no consentir e crer na verdade’” (DV 5). Assim, se o Espírito conduz a história, como afirma o Vaticano II, então ele promove a fé e a liberdade, elementos profundamente relacionados e presentes nos evangelhos. Crer em Deus e agir pela fé é um ato de liberdade que dá mais liberdade, pois é a prova de se agir sem medo. Contudo, se o Espírito promove a fé e a liberdade, como explicar que a fé nasce do Cristo, como afirma a Conferência de Aparecida (cf. DAp 392)? A nosso ver, quando o Evangelho é anunciado, a pessoa abre-se ao Espírito, e ele age, levando-a à liberdade. Assim, a ação evangelizadora consiste em anunciar o Evangelho para se despertar o Espírito na pessoa que passa a agir e se libertar, objetivando a vivência da liberdade. Desse modo, a fé nasce do anúncio do Evangelho que, na força do Espírito, desperta a esperança da liberdade. Comblin afirma que toda pessoa tem a disposição para a fé e que: “No fundo da fé despertada por Jesus há uma fé básica, uma confiança no ser humano, em si mesmo, no seu valor, na sua razão de existir e na sua dignidade”²⁹⁷. Sob esta ótica, todos nascemos dispostos a crer em algo, segundo afirmou Moltmann, quando reflete sobre o sopro divino que dá vida. Contudo, quando nos abrimos à força do Espírito, ao ouvirmos o Evangelho, então percebemos nossas capacidades, valores e originalidade. Nesse momento começamos a viver desde a fé.

Diante disso, é admissível que o despertar da esperança de liberdade expressa pelo Evangelho auxilia a pessoa a crer em sua capacidade de superar limites. Se, como diz o nosso autor, a “ação do Espírito é a ação do Deus que liberta”²⁹⁸, então os discursos ideológicos sobre fé podem escravizar²⁹⁹. A ação pela fé desde a esperança, ao contrário, não cria

²⁹⁷ Ibidem, p. 94.

²⁹⁸ Idem, *O tempo da ação*, 1982, p. 21.

²⁹⁹ A ideologia toma as ideias como independentes da realidade histórica e social, buscando fazer com que estas expliquem aquela realidade, quando, de fato, é essa realidade que torna compreensíveis as ideias elaboradas e, por isso, tenta ocultar a realidade social. Desse modo, a ideologia é produzida pelas relações sociais e possui razões para surgir e se conservar. Não se trata de um amontoado de ideias, mas produção de ideias de uma classe social que tenta se fundamentar nas relações sociais. Para Marilena Chauí, a

ideologias e nem infantiliza, pois, segundo Leonardo Boff, a “fé não exime nem dispensa a razão”³⁰⁰. Ela precisa da razão para compreender e se organizar, a fim de vislumbrar novas dimensões e agir melhor no presente, para preparar melhor o futuro. Ratzinger não fala sobre a ação, mas diz que a fé precisa da razão para responder a Deus de modo consciente e livre³⁰¹. Logo, a pessoa de fé precisa da razão para não viver na irracionalidade, para estar consciente daquilo que assume. O Papa João Paulo II insiste na encíclica *Fides et Ratio* em que a fé e a razão se aperfeiçoam mutuamente (cf. FR 49). No entanto, a razão e a fé não podem ficar presas ao subjetivismo. Devem levar à ação em prol do outro, pela disposição natural de cada um. Caso contrário, não haverá ação, a liberdade não será concretizada, pois “a liberdade está no agir para se libertar”, conforme diz nosso autor³⁰². Diante disso, ao elaborar sua própria verdade desde os evangelhos, a pessoa está edificando o Evangelho de sua vida de fé. Ela vive a fé como efeito dessa liberdade e, ao mesmo tempo, constrói uma fé que seja a própria liberdade em ação pela esperança de um mundo melhor. Esta verdade somente é purificada na vivência comunitária, pois ali as verdades são provadas, contestadas e afirmadas por todos.

1.6.3 O amor e a ação evangelizadora do discípulo

Para Jean-Luc Marion, a filosofia silencia sobre o amor porque não há muitas palavras para se dizer sobre ele, nem conceitos para pensá-lo³⁰³. Diferentemente da filosofia, a teologia cristã contempla o amor com bastante ênfase. O Novo Testamento se expressa de modo abundante sobre o amor. Na teologia atual, o Papa Bento XVI define o amor como *agape* e, na Encíclica *Deus Caritas est*, o relaciona diretamente à *diakonia*, o serviço ao próximo: “a prática da caridade é um ato da Igreja [...], faz parte da essência da sua missão originária” (DCE 32). E continua: “A natureza íntima da Igreja exprime-se num tríplice dever:

ideologia é originada em três momentos fundamentais. Primeiro, ela aparece como um conjunto sistemático de ideias de uma certa classe social. Segundo, ela se populariza pelo senso comum. Terceiro, ela se sedimenta e se interioriza como senso comum, mesmo que contrarie os interesses das outras classes (cf. CHAUI, Marilena. O que é ideologia. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 108-109).

³⁰⁰ BOFF, Jesus Cristo libertador, 1985, p. 118; 176.

³⁰¹ Cf. RATZINGER, Joseph. *Fé e futuro*. Petrópolis: Vozes, 1971, p. 22.

³⁰² COMBLIN, *Vocação para a liberdade*, 1998, p. 238.

³⁰³ Cf. MARION, Jean-Luc. *Le phénomène érotique: six méditations*. Paris: Bernard Grasset, 2003, p. 9.

no anúncio da Palavra de Deus [...], celebração dos Sacramentos, serviço da caridade (*diakonia*). São deveres que se reclamam mutuamente, não podendo um ser separado dos outros” (DCE 25). O pontífice entende, pois, que viver a *agape* é missão eclesial. A nosso ver, o amor precisa estar em todas as ações eclesiais, pois comprehende o fundamento da manifestação do Reino de Deus. Assim, o amor como *agape* não é uma espécie de atividade assistencial ou um mero sentimento subjetivo; é o serviço concreto ao próximo, deve ser vivido por todos, pois é um imperativo dos evangelhos. Na Carta aos Gálatas, o amor manifesta a vivacidade da fé: “Pois em Cristo Jesus, nem a circuncisão tem valor, nem a incircuncisão, mas apenas a fé agindo pela caridade” (Gl 5, 6). Amar do modo cristão não consiste em fazer discursos sobre o amor nem em gostar da pessoa, mas sim em servir o outro (cf. Jo 15, 13).

Para o nosso autor, as atitudes de Jesus expressas pelos evangelhos definem que o amor são os atos vividos desde a fé³⁰⁴. Esses atos manifestam o Reino de Deus. A leitura da Carta aos Gálatas fez Comblin observar que o amor é uma das obras do Espírito Santo (Gl 5, 22)³⁰⁵. Desse modo, agir com amor, servindo o próximo, somente é possível na força do Espírito, pois agir com e em nome do amor é agir pelo Espírito. Por outro lado, se o Espírito é liberdade, onde houver ação pelo amor há liberdade (cf. 2Cor 3, 17). Amar é servir e libertar-se. Ao mesmo tempo, promover libertação é amar e servir, pois o discípulo que age com amor serve com liberdade, auxiliando na libertação do interlocutor pelo serviço realizado.

1.6.3.1 O amor

A Conferência dos Religiosos do Brasil observa que, na “visão joanina, [o amor] é seguimento radical de Jesus. É força dinâmica e experiência fundante, geradora de vida e de novos relacionamentos”³⁰⁶. Comblin também entende o amor como “*agape*” e acredita que ele

³⁰⁴ Cf. COMBLIN, José. Os Fundamentos Teológicos da Vida Religiosa. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, t. 29, fasc. 2, 1969, p. 352.

³⁰⁵ Cf. idem, *O tempo da ação*, 1982, p. 38.

³⁰⁶ CRB. *O sonho do povo de Deus*: as comunidades e os movimentos apocalípticos: Coleção Tua Palavra é vida 7. São Paulo: Loyola, 1996, p. 212.

gera vida porque preza pelo relacionamento de compromisso mútuo nas relações humano-comunitárias³⁰⁷. Assim, o amor “é objeto de um anúncio: é uma realidade nova que faz irrupção neste mundo”. Ainda em Comblin: “O amor é feito de obras. Essas obras somente podem ter como objeto as pessoas humanas, porque são as únicas que podemos atingir com as nossas mãos”. E complementa: “Amar não é dizer, mas fazer [...]. O que vale são os atos práticos”³⁰⁸. O Vaticano II também entende o amor pela ação, quando diz que somos incitados por Cristo a agir com prudência para ajudar outros a se encontrarem na fé (cf. DH 14). Acerca disso, a primeira Carta de João diz: “Amados, amemo-nos uns aos outros, pois o amor vem de Deus e todo aquele que ama nasceu de Deus e conhece a Deus” (1Jo 4, 7). Se João afirma a necessidade de amar ou agir com amor, e somente conhece a Deus quem ama, o requisito para se conhecer a Deus é amar, pois o amor é uma ação que provém de Deus e, por isso, a maioria das pessoas que amam servindo o próximo tem uma experiência profunda de Deus, definindo o amor como prática concreta ou serviço ao próximo. O evangelista João reconhece o discípulo de Jesus na prática do amor: “Nisto reconhecerão todos que sois meus discípulos, se tiverdes amor uns pelos outros” (Jo 13, 35). Ora, a nosso ver, praticar o amor é viver o Evangelho na prática, ou viver o que Jesus viveu.

Se o amor cristão é fundamentado na prática, ele não pode ser reduzido ao nível dos sentimentos, mas ser definido pelo serviço concreto ao próximo. A isso, nosso autor reage dizendo que o “amor que se dirige ao próximo e faz com que discípulos se amem uns aos outros é o amor do próprio Deus”³⁰⁹. Realizando-se pela interação divino-humano, a *agape* é vivida pelo ser humano na vida, pois se dá pela relação direta entre Deus e o ser humano. Para Rahner, esse seria o amor absoluto, pois é Deus amando através do ser humano, isto é, o amor

³⁰⁷ Comblin explica que a palavra “agape” não tem equivalente satisfatório nos idiomas latinos. A tradução antiga e tradicional foi “caridade”, um sentido estreito e até pejorativo para a linguagem contemporânea. Outra palavra para traduzi-la foi “amor”, mas seu conteúdo emocional e subjetivo, provindo do pensamento burguês, lhe retira o sentido cristão. Outra tradução ainda seria “solidariedade”, não muito usual. De fato, “agape” significa um laço entre membros da mesma família, do mesmo clã, da mesma comunidade e diz respeito à atitude base do povo de Israel. Pelo agape, pode-se intuir que as pessoas se tratam como irmãos (cf. idem, *O Espírito Santo e a libertação*, 1987, p. 230). Seu caráter central é a “solidariedade” e a “fraternidade”. No amor cristão, não há troca, mas sim gratuidade. A comunhão vivida numa comunidade a partir da agape significa a união de dons gratuitos que se cruzam. Assim, uma comunidade cristã que vive a dinâmica da agape é a união de dons que decidem livremente se juntar e viver relações humanas a partir da fé. É a partir dessa perspectiva que se realiza a cultura da comunitariedade.

³⁰⁸ Idem, *O caminho*, 2004, p. 140, 142, 174.

³⁰⁹ Ibidem, p. 224.

divino agindo no humano para amar o ser humano³¹⁰. Em si, o amor que interage com o ser humano é o Espírito agindo através do ser humano, fazendo-o a servir o próximo. Amar o próximo, servindo-o, é, portanto, Deus sempre agindo no mundo, como afirmam Comblin e Rahner. Para Moltmann, Deus nos criou por amor porque teve “a capacidade de sair de si mesmo, de transferir-se para o outro ser, de participar do outro ser e de entregar-se por um outro ser”³¹¹. O novo Catecismo da Igreja Católica considera que Deus criou o ser humano para fazê-lo participar de sua vida bem-aventurada (cf. CIC 1). Ora, participar da vida de Deus, que é santo, significa que amar pelo serviço é ser santo (cf. Is 6, 3). Desse modo, a santidade se dá na prática de amar que, consequentemente, promove relações de compromisso e sugere a superação do discurso em favor da prática, segundo diz Mateus: “Nem todo aquele que diz ‘Senhor, Senhor’ entrará no Reino dos céus, mas sim aquele que pratica a vontade de meu Pai que está nos céus” (Mt 7, 21). Para Comblin, o amor cristão movido pela *agape* busca servir o ser humano ferido e abandonado, a exemplo da parábola do Bom Samaritano³¹². Se o amor se traduz pelo serviço, é na relação com o mais necessitado, com aqueles que mais precisam do serviço sem compensação, que ele se traduz mais puramente. Rahner concebe que a gratuidade e a incondicionalidade do amor com o próximo dá autenticidade à fé³¹³. Desse modo, a vivência desse amor, acontecendo na interação divino-humano, desautoriza uma fé puramente emocional e sentimental, distante do mundo material, pois amar não é viver uma obrigação. É servir o próximo para gerar vida, como afirma Comblin. Com isso, podemos observar que o amor do discípulo é uma disposição altruísta, que permite uma relação de compromisso e de responsabilidade para com o outro, servindo-o de modo livre e sem restrições.

1.6.3.2 Evangelizar pelo amor que liberta

³¹⁰ Cf. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, 2008, p. 349.

³¹¹ MOLTMANN, *Trindade e o Reino de Deus*, 2011, p. 70.

³¹² Cf. COMBLIN, *O caminho*, 2005, p. 145.

³¹³ Cf. RAHNER, *O desafio de ser cristão*, p. 32.

O amor do cristão liberta e pode libertar a pessoa que recebe sua ação porque ele serve de modo gratuito, suscita o respeito e o reconhecimento do outro e gera relações de confiança. A nosso ver, servir o outro é auxiliá-lo a descobrir seus valores e capacidades, possibilitando-lhe agir a partir disso. Para o nosso autor, servir é voltar à simplicidade das origens cristãs, ou seja, amar a partir da fraqueza da cruz, como ensina o apóstolo Paulo. O discípulo de Jesus não pode querer conquistar o mundo, senão servir humildemente para que o mundo seja transformado pelas suas ações livres³¹⁴. Ora, revogar o poder, segundo Comblin, é sinal de que a pessoa se libertou dos próprios interesses, pois o poder de dominação significa defender seus próprios domínios. Assim, amar é servir, mostrar ao outro a capacidade de ser sujeito de sua história e de buscar seus próprios direitos com liberdade. Marion argumenta que a decisão livre de amar não assegura o ato de amar, mas assegura o fato de amar de modo livre³¹⁵. Amar livremente em nome do Evangelho confirma a liberdade de amar e, por isso, viver o amor depende somente da decisão livre de amar, tendo o Espírito como força motivadora.

Moltmann acredita que ser livre para amar leva à “comunhão do Espírito”³¹⁶. Sem dúvida, sendo livre para amar e amando de modo livre pode-se suscitar comunidades cristãs. Isso condiz com o que pensa Bonhoeffer sobre o fundamento da comunhão cristã ser algo espiritual, visto que se baseia na verdade de Cristo e leva à comunhão³¹⁷. Estes dois autores consideram então a possibilidade da comunhão pela fé somente pela liberdade do Espírito. Portanto, a participação livre na vida do outro certifica o encontro e o relacionamento de amor entre iguais e diferentes, pelo Evangelho, que promove a fraternidade e a solidariedade e, consequentemente, a comunhão. Para Leonardo Boff, a comunhão pela fé acontece segundo a força criadora de Deus e suscita na comunidade os mais diversos dons e serviços em prol de todos³¹⁸. A liberdade, por sua vez, gera a comunhão, a comunhão gera mais liberdade, possibilitando aos carismas e ministérios suscitados pelo Espírito o reconhecimento e a vivência mais efetiva na comunidade. A Carta aos Romanos e a primeira Carta aos Coríntios atestam que os dons do Espírito são para o bem comum e edificam a fraternidade (cf. Rm 12, 3-13; 1Cor 12, 12-30). Em Comblin, a comunhão realizada na força do Espírito acontece pelo

³¹⁴ Cf. COMBLIN, *O Espírito Santo e a tradição de Jesus*, 2012, p. 41.

³¹⁵ Cf. MARION, *Le phénomène érotique*, 2003, p. 174.

³¹⁶ Cf. MOLTMANN, Jürgen. *O Espírito da vida: uma pneumatologia integral*. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 207.

³¹⁷ Cf. BONHOEFFER, *Vida em comunhão*, 1997, p. 22.

³¹⁸ Cf. BOFF, *A Santíssima Trindade é a melhor comunidade*, 1988, p. 140.

amor e gera liberdade, pois a comunhão do Espírito é a interação entre a ação divina e a ação humana³¹⁹. No entanto, se não houver abertura ao Espírito, não haverá comunhão, pois a pessoa tenderá a defender seus interesses e não os do Evangelho. A Constituição Dogmática *Dei Verbum* ensina que a Revelação divina objetiva convidar o ser humano à comunhão, e que “esse plano de revelação se concretiza através dos acontecimentos e palavras intimamente conexos entre si...” (DV 2). Com isso, evangelizar é anunciar a Palavra revelada, para que a pessoa se abra ao Espírito e aja pelo amor para gerar a comunhão. Assim, a evangelização consiste em anunciar a Palavra com simplicidade, aguardar a abertura da pessoa ao Espírito e orientar as ações de e para liberdade. Quando tais ações acontecem, elas transluzem o amor desde as relações, promovem a comunhão e suscitam comunidades geridas pela igualdade, fraternidade, solidariedade e liberdade.

1.7 Considerações conclusivas

A definição do discípulo missionário de Jesus na perspectiva de Comblin nos levou a refletir a categoria da ação. A partir disso, concluímos que o discípulo missionário de Jesus é toda pessoa que age desde a Igreja pelo bem comum através dos ministérios eclesiás, orientada pelo Evangelho, na força do Espírito Santo. Chegamos a essa definição porque Comblin teologiza a ação como ponto central de sua reflexão, pensando na ação de todos os cristãos, e não reduzida a apenas alguns ministérios. Essa definição se enquadra naquilo que o Papa Francisco afirma sobre o Evangelho ser o elemento central na vida do evangelizador e o Espírito ser a força de sua ação: “Evangelizadores com espírito quer dizer evangelizadores que rezam e trabalham” (EG 262). Em si, a definição do discípulo missionário sugere em Comblin uma espiritualidade da ação.

Primordialmente, consideramos a importância da santidade do discípulo de Jesus. De acordo com Comblin, afirmar que a ação do discípulo se dá na força do Espírito é assumir uma vida de espiritualidade, que conduz à santidade, pois Deus é Santo (cf. Is 6, 3). Contudo,

³¹⁹ Cf. COMBLIN, *O tempo da ação*, 1982, p. 11.

este não é um assunto aprofundado em suas obras, talvez por preocupar-se mais com a prática da fé. Agir na força do Espírito sem perscrutar a santidade, pode significar a perda de um elemento central do discipulado, bem exposto pela primeira Carta de Pedro, conclamando todos a serem livres para serem santos e alertando que a liberdade não pode ser relativizada para o mal, mas para o bem (cf. 1Pd 1, 16). A santidade não significa, portanto, sacralizar a pessoa, mas sim viver o processo de responder livremente à proposta feita por Deus através do Evangelho. Por outro lado, a teologia eclesial sempre considerou que o Espírito é santificador. Dois textos do Concílio Vaticano II são chaves para sublinhar isso: “foi enviado o Espírito Santo no dia de Pentecostes, para que santificasse continuamente a Igreja...” (LG 4). É possível encontrar a mesma ideia nos números 12 e 15 da mesma Constituição. Como o Espírito interage com o ser humano e lhe possibilita agir livremente. Se o Espírito é o santificador, e sua força interage com o ser humano, então a santidade é sinônimo de liberdade, pois “Deus é Espírito e onde está o Espírito há liberdade” (2Cor 3, 17). Dese modo, ser livre é ser santo e ser santo é ser livre desde a fé. Pois tudo é ação do Espírito. Essa condição confronta a secularização e o desencantamento com o mundo, pois a liberdade dá concretude ao sagrado. Para Moltmann, “santo é o que Deus santifica; santo é o que está em consonância com Deus”³²⁰. Como vimos, Deus age em conjunto com o ser humano na realidade, deixando-se transparecer nas ações. Logo, crer e viver essa presença divina nas ações possibilita ao discípulo libertar-se, santificando sua vida. Agir desde o Evangelho, na força do Espírito, é agir com liberdade, ou com santidade. No Decreto *Presbyterorum Ordinis*, a santidade acontece pela ação ministerial, pois todos a alcançam ao desempenharem seu ministério de modo sincero e incansável no Espírito (cf. PO 13). Em suma, santo é o discípulo que age através dos ministérios, fazendo o bem ao próximo com liberdade. Se a ação pelo Espírito suscita a liberdade, então santidade e liberdade são dimensões correlativas e complementares. A *Lumen Gentium* afirma que a santidade nasce da ação na força do Espírito, pois ela aparece quando o Evangelho é colocado em prática (cf. LG 39). Ora, a ação desde o Evangelho é sempre feita com liberdade, pois se dá na força do Espírito. O Novo Testamento mostra isso quando relata que Jesus chamou seus discípulos para agirem na realidade, a fim de pescar homens, e que a santificação de todos é vontade de Deus (cf. Lc 5, 1-11; 1Ts 4, 3). Portanto, o caminho de ação que o discípulo de Jesus segue é um caminho de santidade, ou de liberdade. Na visão de Moltmann, “santo é tudo aquilo que voltou a ser

³²⁰ MOLTMANN, *O Espírito da vida*, 1999, p. 59.

inteiro, preservado e são”³²¹. Em si, é todo aquele que foi justificado, que se tornou justo pela graça de Deus. Contudo, seguindo a ação evangelizadora, santo é todo aquele se abriu à ação Espírito e age de modo livre. Ser santo é agir com liberdade na força do Espírito e assumir com responsabilidade a ação evangelizadora através dos ministérios.

A segunda consideração refere-se à importância da reestruturação ministerial da Igreja em relação ao discípulo de Jesus. Para Comblin, os ministérios eclesiais possibilitam à Igreja servir desde o Evangelho de modo solidário, através dos discípulos missionários que agem na força do Espírito. Essa ação estabelece o diálogo com todas as situações e necessidades dos contextos da realidade. Todavia, ela exige a superação da teoria dos dois gêneros, que divide os ministérios entre eficazes e menos eficazes, profanos e sagrados. Sem superar essa condição, a Igreja poderá criar valores ministeriais hierárquicos, desautorizando pensar uma Igreja como comunidade do povo de Deus, edificada por discípulos que vivem e agem de modo livre e igual, sem uniformizar suas diferenças. Nesse ponto, observamos que Comblin deveria ter considerado mais a reestruturação ministerial eclesial, pois disso depende a totalidade da ação da Igreja e de todo o povo de Deus. Para Libanio, uma Igreja inserida no mundo conduz a uma reestruturação ministerial³²². Uma Igreja de discípulos cujo horizonte são os carismas do Espírito é, necessariamente, uma Igreja ministerial, reestruturada conforme os carismas que lhe são dados pelo Espírito, a fim de agir melhor nas contingências históricas. A reestruturação ministerial é importante para dinamizar as ações dos novos ministérios que o Espírito suscita. Sem considerar isso, pode-se impedir a atualização dos ministérios já existentes e deixar de acolher os novos que possam surgir. A reestruturação ministerial incita à mudança de mentalidade em relação a todos os ministérios eclesiais e, ao mesmo tempo, à mentalidade de mudança em relação às novidades que o Espírito quer suscitar na Igreja. Isso desautoriza a classificação de valores entre os ministérios, em especial do ministério ordenado em relação aos outros ministérios. Almeida assinala que os ministérios laicais, ou ministérios não-ordenados, são carismas assumidos na forma de serviço e, mesmo que porventura tenham curta duração, sua importância é vital para a Igreja, pois são dados de acordo com as necessidades da época e do contexto³²³. A mudança nos ministérios laicais faz-nos entender

³²¹ Ibidem, p. 170.

³²² LIBANIO, João Batista. *As lógicas da cidade: impacto sobre a fé e sob o impacto da fé*. São Paulo: Loyola, 2001, p. 85-86.

³²³ Cf. ALMEIDA, Antonio. *Teologia dos ministérios não-ordenados na América Latina*. São Paulo: Loyola, 1989, p. 7.

que a Igreja sempre teve uma postura de reestruturação. No entanto, em relação aos ministérios ordenados, tal reestruturação precisa ser permanente, pois a todo momento o Espírito pode suscitar novos ministérios. Sem essa reestruturação, a ação evangelizadora pode perder força nesses tempos fluidos e de constantes mudanças.

Enfim, a terceira consideração remete-se à reflexão de Comblin sobre a teologia das realidades terrestres. Embora ele utilize a pneumatologia como horizonte teológico, sua reflexão possui um cunho bastante centrado na encarnação divina, mas não contempla a dimensão da *kénosis*. A nosso ver, o discípulo missionário precisa viver um esvaziamento de si mesmo, a fim de que a força do Espírito aja nele e, desse modo, se comprometa com o processo de libertação na história, proposto pelos evangelhos. Para Charles Caldwell Ryrie, alguns entendem a *kénosis* como encobrimento da glória que Jesus possuía antes da encarnação, e utilizam alguns textos dos evangelhos em caráter afirmativo: “E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós...” (Jo 1, 14) e ainda: “E agora glorifica-me, Pai, com a glória que eu tinha junto de ti, antes que o mundo existisse” (Jo 17, 5). Outros sugerem a *kénosis* como o uso involuntário dos atributos divinos de Jesus, conforme se vê no evangelista João (cf. Jo 1, 48; 2, 24; 16, 30). Ryrie aponta, todavia, que o capítulo dois da Carta aos Filipenses não discute o encobrimento da glória de Jesus, nem tampouco discute a restrição dos atributos divinos³²⁴. Esse texto toma a *kénosis* de Jesus pela condição humana de serviço ao mundo. Em si, Jesus assume a *kénosis* para agir com liberdade e servir com gratuidade, sem interesses próprios. A encarnação, a perseverança e a fidelidade até a morte são consequências dessa condição *kenótica*. Assim sendo, a gratuidade do serviço ministerial exige o esvaziamento do discípulo, uma decisão livre de deixar o Espírito agir através dele. Sem a *kénosis*, o discípulo poderá resistir a essa força com suas justificativas próprias. Assim, a ação focada no Evangelho tem a força do Espírito e, por isso, é livre, solidária, resulta da *kénosis* e conduz a ela.

³²⁴ Cf. RYRIE, Charles Cadwell. *Teologia básica ao alcance de todos*. São Paulo: Mundo Cristão, 2003, p. 301.

2 A COMUNIDADE CRISTÃ E A AÇÃO DO DISCÍPULO

2.1 Introdução

Neste segundo capítulo, pretendemos averiguar a condição de discípulo missionário de Jesus em relação com a comunidade. Afirmamos que o discípulo de Jesus age pelo Evangelho na força do Espírito. Agora, tensionamos apresentar a vida comunitária como base dessa ação. Fazemos isso por entender que a comunidade cristã é a reunião dos convocados pela fé. Assim, a comunidade é uma forma de responder a Deus ao chamado que ele fez. Aderir a uma comunidade é um processo de acolhida ao Evangelho e à força do Espírito. Quanto mais acolhemos o Evangelho e o Espírito, mais nos aprofundamos na vivência comunitária. Por prezar pelo modelo das CEBs, Comblin entende que o Espírito age na comunidade pequena, distante do sistema gregoriano paroquial. Segundo ele, o sistema paroquial tradicional não concebe comunidades pequenas, mas somente comunidades grandes e institucionalizadas¹. Embasado nessa concepção, pensar a paróquia como comunidade de comunidades é pensá-la como uma instituição eclesial que assume o Evangelho e a ação do Espírito em toda sua ação.

Contudo, ponderamos que, a exemplo da Conferência de Aparecida e da CNBB, a comunitariedade pode ser um elemento para reestruturar a paróquia (cf. DAp 99, 170-178)². Mas, para tanto, as comunidades devem ser constituídas por discípulos de Jesus, segundo a realidade e as aspirações do povo. Isso significa que pessoas reunidas em comunidades criadas por decreto ou por imposição não condizem com a definição de comunidade cristã, pois não se formam a partir do Evangelho, que preza pela fraternidade, solidariedade e

¹ Cf. COMBLIN, *Vocação para a liberdade*, 1998, p. 298. Sobre o sistema gregoriano, ver item 2.2.5 desta pesquisa.

² CNBB. *Comunidade de comunidades: uma nova paróquia: a conversão pastoral da paróquia: documento 100*. São Paulo: Paulinas, 2014.

liberdade, mas sim por preceitos, como afirma o nosso autor³. A comunidade cristã requer discípulos de Jesus que vivam o Evangelho de modo livre, sejam anunciantes da salvação pela libertação e que suscitem novos discípulos e novas comunidades.

Sobre a comunitariedade eclesial, dissemos que o nosso autor opta pelo modelo das CEBs. Para ele, esse modelo é o mais viável para a Igreja latino-americana porque deixa seus membros mais livres para viver a fé e evangelizar. Na sua visão, as CEBs são mais explícitas na reflexão do Evangelho, exigem compromissos concretos e relações humanas muito próximas e, por isso, não se adequam à institucionalidade do sistema paroquial, que está sempre preso às decisões hierárquicas, prezando pouco pelas relações humanas. No entanto, ele também não se fecha à criatividade ou desautoriza que a paróquia seja constelação de comunidades cristãs de vários tipos. A seu ver, esse parece ser o grande entrave da comunitariedade paroquial. Sobre isso, nosso autor ressalta:

Basta aqui dizer que a base concreta do homem novo existe realmente e não pertence somente ao mundo das ideias. Sem as comunidades a Igreja não teria condições para anunciar o homem novo. Falaria de coisas fictícias que não têm realidade histórica. Pois bem, a realidade histórica e o significado real dos discursos cristãos, incluindo os textos do Novo Testamento, são as comunidades cristãs⁴.

Assim, a comunitariedade eclesial exige criatividade e concretude e não somente discursos. A *Lumen Gentium*, a exemplo da Conferência de Aparecida e da CNBB, destaca a importância da comunitariedade eclesial, sustentando que “as presentes condições do mundo tornam mais urgente este dever da Igreja, a fim de que os homens [...] alcancem também total unidade em Cristo” (LG 1). Isso posto, podemos dizer que as comunidades cristãs aprimoram a unidade entre todos, promovem as relações humanas e possibilitam viver melhor o Evangelho desde os ministérios⁵. Se agir pelos ministérios dados à comunidade pelo Espírito é ser discípulo de Jesus, então, é preciso investir no discipulado, que criará mais comunidades a partir da própria base, como sugere Comblin (cf. DAp 177; 199). Assim, a comunidade de discípulos é porta-voz da mensagem cristã e da ação evangelizadora porque desde dentro dela mesma promove relações humanas e pode suscitar novos discípulos de Jesus.

³ Cf. COMBLIN. *A sabedoria cristã*: Breve curso de teologia IV. São Paulo: Paulinas, 1986, p. 77.

⁴ Idem, *Antropologia cristã*, 1985, p. 22.

⁵ Ver item 1.3.1 desta pesquisa.

Segundo Almeida, enquanto a teologia anterior ao Vaticano II via apenas a relação dos ministérios com Cristo, a teologia conciliar visualizou a representação de Cristo e da Igreja⁶. Por essa nova visão, os ministérios são serviços eclesiais concretos. Desse modo, pelos ministérios a Igreja age. Na mesma ótica, nosso autor diz que “ser discípulo não é uma questão de palavras nem de sentimentos, mas sim de ação, de prática”⁷. Isso mostra que a ação evangelizadora da comunidade depende do investimento que ela faz no discipulado, em especial desde a ação ministerial, vinda dos carismas do Espírito. Essa ação é um serviço pelo Evangelho, exige comunhão de vida e sustenta a comunidade. No entanto, é preciso que a mesma se abra à ação do Espírito (cf. LG 4). Sem a presença do Espírito de liberdade, a comunhão de vida entre os discípulos não acontecerá, pois será uma imposição. Abrir-se ao Espírito dá à comunidade a possibilidade de viver a comunhão entre os discípulos e de viver melhor o Evangelho para a liberdade. Por isso, o principal de uma comunidade não são as estruturas físicas, mas sim as relações humanas construídas pela fé no Evangelho, na força do Espírito. O Papa Paulo VI entende que salvar o ser humano é libertá-lo de tudo aquilo que o opõe (cf. EN 9; 27). Na visão do Papa, tudo aquilo que fere a liberdade da pessoa fere também a comunhão. Ao promover relações para a liberdade, favorecendo a comunhão entre todos, a comunidade também promove as pluralidades de ações e de relações. Quando Maria Clara Bingemer fala que nos tempos atuais acontece o fim das hegemonias e o predomínio das pluralidades⁸, ela mostra que a pessoa marca sua existência nesta sociedade pela qualidade de relações plurais e diversas e, quanto mais se acentuam tais relações na vida comunitária, mais se exige liberdade e mais se acentua a comunhão, pois mais presente se fará o Espírito.

Ainda sobre as relações humanas pela fé no Evangelho, Mühlen sustenta que o carisma próprio do cristão ortodoxo é a experiência da presença do Espírito Santo na liturgia; a de um cristão luterano, por seu turno, é a experiência da graça justificante de Deus, e, por fim, a de um cristão católico é a corporeidade da fé pelo serviço que realiza na Igreja⁹. A partir disso, podemos pensar que a cultura ocidental católica tem o serviço como centro das relações humanas. Talvez essa seja a razão de o Decreto *Ad Gentes* observar que a autoridade

⁶ Cf. ALMEIDA, Antonio José de. *Ministérios*. In: *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2015, p. 617-625, p. 617.

⁷ COMBLIN, *Evangelizar*, 2010, p. 28.

⁸ Cf. BINGEMER, Maria Clara. *O mistério e o mundo: paixão por Deus em tempos de descrença*. Rio de Janeiro: Rocco, 2013, p. 43.

⁹ Cf. MÜHLEN, *Fé cristã renovada*, 1980, p. 240.

da Igreja se define pelo serviço caridoso do cristão em conjunto com Deus (cf. AG 12), reforçando a tese de que o centro da comunidade cristã é a comunhão dos discípulos pela ação ministerial (cf. DAp 11-12). Isso desautoriza o discípulo a colocar as estruturas burocráticas, administrativas e hierárquicas em primeiro plano. Por sua vez, Francisco Merlos-Arroyo define a comunidade como comunhão de vida, que resulta da Palavra proclamada e acolhida na força do Espírito¹⁰. Assim, ele nos faz entender que as relações humanas vividas pelo Evangelho, que propõe o serviço fraternal e solidário são as razões pelas quais o Espírito concede carismas à comunidade (cf. 1Pd 2, 5; 1Cor 12, 4-6), que objetivam a diversificação e a criatividade da ação comunitária, sendo concedidos conforme as necessidades específicas de cada realidade (cf. 1Cor 12, 8; Rm 12, 7; Ef 4, 11). Assim, entendemos que a fonte da ação do discípulo é o Evangelho que, anunciado, desperta o Espírito na pessoa, e a comunidade é a base de onde o discípulo age, se organiza, se desenvolve e evangeliza.

Mesmo que Comblin tenha privilegiado o modelo comunitário das CEBs, em razão de intensificar as relações humanas, optamos por não falar de um tipo específico de comunidade. Pois, embora as CEBs mereçam todo nosso respeito, por serem pequenas e terem excelentes propósitos evangelizadores na situação de pobreza generalizada da América Latina, bem como por seu empenho em favor do reconhecimento dos pobres em sua ação evangelizadora, tencionamos averiguar a ação do discípulo na comunidade cristã como um todo, e não nos fixar em modelos comunitários ideais.

2.2 Definindo a comunidade cristã

Dissemos acima que para Comblin as CEBs são o modelo ideal de comunidade por serem pequenas e intensificarem as relações humanas e a ação. Contudo, ele também reflete sobre alguns tipos de comunidades presentes na sociedade. Por exemplo, ele fala da família, considerando-a uma comunidade natural e simples, por apresentar-se, já desde os

¹⁰ Cf. MERLOS-ARROYO, Francisco. *Teología contemporánea del ministerio pastoral*. México: Palabras e Ediciones, 2012, p. 334.

tempos tribais, como um ambiente próprio para a reunião ou comunhão de vida. A família, segundo ele, reúne pai, mãe, filhos e outros parentes próximos ou distantes. Destaca ainda que há certas comunidades formadas por associações de pessoas com caráter mais global, que acontece pela vizinhança de um bairro, trabalho, cidade, Estado ou país. Ele menciona ainda as comunidades regidas pelo significado da fé¹¹.

Todos esses tipos exibem certo perfil comunitário e implicam relações humanas próximas. Para Bauman, os dias atuais nos fornecem um novo tipo comunitário denominado de “comunidade estética”. Nesta, as relações são virtuais, sem encontros pessoais e sem compromissos entre seus membros. É um tipo de comunidade abstrata, que vive do consumismo econômico de seus membros e do sucesso de seus ídolos¹². Esse autor mostra que tais comunidades são formadas segundo uma “cultura individualista”, pois não imprimem responsabilidade ou compromissos em ninguém. Em uma outra obra, Bauman mostra que todo ser humano escolhe uma comunidade fora do âmbito familiar, sobretudo para ampliar sua compreensão e seu intercâmbio com o mundo, buscando pelo que é estranho ao âmbito familiar¹³. Isso não é anormal, e naturalmente muitas pessoas entram em clubes, gangues, times, casam-se, comunidades religiosas, etc. Assim, Bauman mostra que o ser humano tende à vida comunitária para buscar novos rumos, nova vida e novos conhecimentos. Em sintonia com a abordagem de Comblin em relação às CEBs, vemos que os evangelhos optam pela comunidade de relações concretas. O evangelista Mateus, por exemplo, afirma que Jesus intensificou a tal ponto suas relações com os discípulos que os chamou de família (cf. Mt 12,

¹¹ Cf. COMBLIN *A sabedoria cristã*, 1986, p. 75. No terceiro capítulo, quando averiguarmos a paróquia em sua territorialidade, veremos que é possível pensar comunidades a partir da significância da fé, que exige relações humanas desde o Evangelho, superando a noção de territorialidade geográfica. Ver também item 3.6.1.2 desta pesquisa.

¹² Cf. BAUMAN, Zigmunt. *Comunidade*: a busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro: Zahar, 2003, p. 9, 64. Para Bauman, a comunidade estética reúne pessoas semelhantes na mentalidade e no comportamento, com afinidades subjetivas. Nela, as relações humanas são profundamente instáveis, criando pouca ou nenhuma responsabilidade entre seus membros. Com isso, se dilui a preocupação com o semelhante, com os direitos sociais, culturais, solidários e com os critérios éticos. Preza pela autonomia individual e distante de qualquer tipo de laço relacional sensível e concreto, aprofundando o individualismo. Sua força não está na autoridade ética dos líderes, nem expõe a visão política ou moral e de compromisso com o outro. Seu veículo é a diversão e o econômico. De teor altamente capitalista, ela se expande pelos meios de comunicação, especialmente pelas redes sociais. Fica centralizada nos ídolos ou celebridades que transmitem um senso de segurança e estabilidade ilusórios e tem presença mutável e volátil, pois desaparecem rapidamente. A comunidade estética congrega milhares de fãs virtuais, mas não tem nenhuma proposta concreta política ou social, pois é instantânea e, diferentemente da comunidade cristã, se manifesta pela autonomia individual, nunca coletiva. Seus laços são descartáveis (cf. ibidem, p. 62-63; 66-67).

¹³ Idem, *Identidade*, 2005, p. 35.

50)¹⁴. Isso mostra que, assim como entende Bauman, mesmo fora do ambiente familiar é possível viver compromissos concretos e reais. Com exceção, é claro, da comunidade estética.

Essas considerações permitem concluir que, a partir de Comblin, podemos tomar a comunidade cristã como elemento que contribui para que a força do Evangelho atue no discípulo. Embora uma comunidade cristã possa ser definida de vários modos, optamos em falar de seis definições. Escolhemos estas por focarem as relações de vida, de fé e de serviço ao próximo.

2.2.1 A comunidade cristã definida pelo serviço ministerial

A Conferência de Aparecida não dá uma definição exata sobre comunidade cristã, mas afirma que ela se fundamenta na comunhão e no acolhimento de todos como irmãos, vivendo intensamente as relações humanas (cf. DAp 154-163). Já dissemos que ao tomar as CEBs como modelo ideal de comunidade, Comblin destaca nelas a importância das relações humanas e da ação. Contudo, ao citar a família como uma comunidade natural e simples, pois se apresenta como um local comum de reunião, ele mostra que a comunidade é necessariamente comunhão de vida pelas relações humanas próximas, bem diferente da “comunidade estética”, mencionada por Bauman. As relações geram ações conjuntas e, como pensa Comblin e Rahner, a ação é sempre definida pelos ministérios presentes na comunidade cristã¹⁵. Acreditmos que a ação ministerial está diretamente relacionada ao Evangelho e, portanto, deve voltar-se para os pobres, porque o Evangelho opta por eles, no sentido de que o Espírito conduziu Jesus para agir entre os pobres¹⁶. Sobre isso, Hans Küng alerta que se a Igreja deixar de fazer aquilo que é especificamente cristão e, neste caso, deixar de agir entre os pobres, ela deixará de ser a Igreja de Cristo¹⁷. Nossa autor entende que isso é o centro do

¹⁴ Para Daniel Harrington, esse episódio mostra como Jesus define sua comunidade como família espiritual, mas não de sangue (cf. HARRINGTON, Daniel. Mateus. In: BERGANTE, Dianne; KARRIS, Robert. *Comentário bíblico III: Evangelhos e Atos, Cartas, Apocalipse*. São Paulo: Loyola, 1999, 11-44, p. 27).

¹⁵ Cf. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, 2008, p. 401.

¹⁶ Ver itens 1.4.2.1 e 1.5.5 desta pesquisa.

¹⁷ Cf. KÜNG, Hans. *O que deve permanecer na Igreja: meditações teológicas*. Petrópolis: vozes, 1976, p. 30.

cristianismo, pois a ação centrada no Evangelho, vivida na força do Espírito, tem por objetivo auxiliar os pobres a se libertarem em qualquer época, pois sua meta é sempre o Reino de Deus, que é o reino de liberdade. Para complementar isso, ele afirma que “o homem renovado no Espírito é ação”¹⁸. Cremos que isso é importante quando pensamos em comunidades de discípulos de Jesus, pois a própria reunião dos discípulos em Jerusalém, no momento do Pentecostes, consistiu em um recomeço da ação (cf. 1, 12-14). Ali, Lucas dá um retrato da primeira comunidade e demonstra como os discípulos descobriram que suas ações dependiam do Espírito e da vida comunitária (cf. At 2, 42-47). Portanto, uma comunidade cristã define-se pela ação dos ministérios que os discípulos promovem ao próximo desde o Evangelho.

2.2.2 A comunidade cristã definida pelas relações humanas

Para Pablo Richard, os Atos dos Apóstolos comprovam que as primeiras comunidades cristãs vivificavam as relações entre os cristãos, criando ações conjuntas¹⁹. Por sua vez, Comblin considera que as comunidades “nascem pela reciprocidade das relações humanas: aí se manifesta o Espírito”²⁰. As duas afirmações se conectam porque Richard afirma a importância da ação conjunta e Comblin considera as relações desde o Espírito. Assim, quanto mais intensas forem as relações, mais concreta se torna a comunhão e intensifica a ação. Isso desautoriza pensar em comunidades promovidas por decretos eclesiásticos, senão edificadas pelas relações desde o Evangelho. Rahner adverte que a Igreja se faz cristã quando sai de si mesma para levar adiante a história real da salvação²¹. A nosso ver, as relações pelo Evangelho fazem com que a Igreja anuncie a mensagem de Cristo ao mundo de modo concreto e não teórico, tornando a ação evangelizadora um serviço feito com liberdade. Essa é a mesma percepção do evangelista Lucas: “Eu, porém, estou no meio de vós como aquele que serve!” (Lc 22, 27). Assim, as relações humanas entre os discípulos desde o Evangelho tornam a fé viva e concreta.

¹⁸ COMBLIN, *O tempo da ação*, 1982, p. 36.

¹⁹ Cf. RICHARD, Pablo. *O movimento de Jesus depois da ressurreição: uma interpretação libertadora dos Atos dos Apóstolos*. São Paulo: Paulinas, 1999, p. 7.

²⁰ COMBLIN, *Antropologia cristã*, 1985, p. 265.

²¹ Cf. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, 2008, p. 405.

Na Encíclica *Laudato Si'*, o Papa Francisco une as relações humanas dos discípulos ao serviço fraterno quando diz que em um coração “verdadeiramente aberto a uma comunhão universal, nada e ninguém fica excluído dessa fraternidade” (LS 92). Na mesma visão, Tillard atesta que a vida comunitária exige a *diakonia*, pois Jesus foi o diácono do Pai²². No entanto, somente há relações sadias e movidas pelo amor quando há liberdade e, desse modo, a *diakonia* remete às relações que, por sua vez, também remetem à *diakonia*. Essa definição distancia-se do conceito de “comunidade estética” apresentado por Bauman porque produz uma cultura comunitária e não uma cultura individual. Para o Papa Paulo VI, a dimensão do serviço dos discípulos faz uma comunidade ser visível para o mundo, pois sem o serviço da caridade haverá uma designação sociológica, mas não uma comunhão cristã (cf. EN 58). Tanto para o Papa quanto para Comblin o serviço dos discípulos põe a comunidade para além da noção eclesial institucional e próxima da noção de Igreja povo de Deus, pois se pauta pelas relações humanas. A institucionalidade, que preza pela administração do ensino, da santificação da pessoa e do governo, é importante, contudo, a evangelização deve ir para além de qualquer interesse voltado à própria instituição. É preciso que o discípulo, em todas as circunstâncias, aja de modo comunitário pelo bem de todos, em especial dos pobres, necessitados da manifestação do Reino. Entre os carismas do Espírito apontados pelo apóstolo Paulo, estão os ministros que administram as finanças e que dirigem a comunidade (cf. 1Cor 12, 28), entretanto, esses serviços existem em prol da ação evangelizadora e não para uso próprio. Quando, na comunidade, o discípulo serve ao seu interesse próprio, há uma falta de acolhimento do Evangelho e, por consequência, da diversidade humana, como afirma o nosso autor²³. Isso configura a carência do Espírito de Jesus, pois, como diz Leonardo Boff, o acolhimento do diferente e a convivência com os valores individuais são sinais da ação do Espírito, que fazem parte do apelo de Jesus²⁴. Desse modo, as relações humanas e o serviço gratuito somente acontecem quando o discípulo age na força do Espírito, deixando que todos na comunidade também o façam.

Para a *Gaudium et Spes*, há a necessidade de a fé cristã nutrir as relações humanas e assim contribuir para que os discípulos desenvolvam melhor suas ações. Esse documento

²² Cf. TILLARD, Jean Marie R. *La Iglesia local: eclesiología de comunión y catolicidad*. Salamanca: Siguieme, 1999, p. 185-192.

²³ Cf. COMBLIN, *O povo de Deus*, 2002, p. 148.

²⁴ Cf. BOFF, *Eclesiogênese*, 2008, p. 39-40.

diz que “sem relações com os outros, não [se] pode viver nem desenvolver seus dons” (GS 12). A *Lumen Gentium* também considera que o centro da teologia da comunidade cristã é o Cristo, e ele se torna visível ao mundo pela ação do discípulo pela fé, esperança e caridade (cf. LG 8). A nosso ver, tais afirmações mostram que o Concílio está preocupado com uma Igreja de diálogo, configurada por comunidades concretas que agem entre os povos e suas culturas para anunciar o Evangelho. Ao prezar pelas relações humanas, o Vaticano II coloca o ser humano no centro da fé, mostrando a importância da ação evangelizadora feita com e para a liberdade, promovendo uma comunidade de relacionamentos diretos e sem dominadores²⁵. Consideramos que proclamar isso é confrontar qualquer sistema de dominação, pois, ao declarar que todos são reis e sacerdotes, o Concílio mostra a necessidade de que todos sejam valorizados e desautoriza que alguns sejam senhores e outros escravos, afirmando a participação direta e efetiva de todos (cf. LG 10; AG 15, AA 34; DAp 157). Assim, o sacerdócio régio de todo o povo mostra que a Igreja é o seu povo, não suas estruturas.

2.2.3 A comunidade “aberta”

Sobre a comunidade “aberta”, nosso teólogo belga diz o seguinte:

O Novo Testamento salienta também outro aspecto da comunidade cristã. Ela é comunidade aberta. Todas as comunidades humanas tendem a fechar-se em si mesmas e a acentuar a separação entre elas e o resto da humanidade. Elas insistem nos seus sinais de identificação. Com o decorrer do tempo vão multiplicando seu linguajar próprio que os outros não entendem, sinais de reconhecimento, costumes, estilo de convivência, ritos, festas, etc. [...] No entanto, para São Paulo, o que distingue a comunidade cristã é que ela se liberta de todos os sinais que a separam dos outros. [...] A comunidade está aberta a todos. Essa abertura é que deve ser visível. Ninguém pode sentir-se excluído por causa dos sinais culturais²⁶.

A comunidade aberta é aquela em que os discípulos vão além de qualquer cultura, promovendo a comunhão pelo Evangelho, sem anular a cultura²⁷. Em si, essa comunidade interage com a cultura sem perder sua identidade cristã, marcada pelo serviço ao próximo. Essa abertura sugere acolher as diferenças sem impor, pois, como diz a Conferência de

²⁵ Cf. COMBLIN, José. *A liberdade cristã*. Petrópolis: Vozes, 1977, p. 91.

²⁶ COMBLIN, *O caminho*, 2005, p. 203.

²⁷ Cf. idem, *O Espírito Santo e a tradição de Jesus*, 2012, p. 43.

Aparecida, a empatia com as diferentes formas de culturas é luz para todos (cf. DAp 477). Devido a ação evangelizadora depender desse acolhimento, Rahner recomenda que, ao evangelizar, precisa-se ter tolerância em relação a tudo que a sociedade apresenta²⁸. Abertura e tolerância são importantes para se conhecer o “espírito da época” e assim anunciar melhor o Evangelho em cada contexto.

Tal abertura não significa ser relativista, senão deixar a realidade apresentar todas as suas possibilidades e, depois, agir nela pelo Evangelho. Nossa autor afirma que discípulos livres constroem comunidades abertas à todas as culturas, tendo como preocupação o Evangelho, que ultrapassa qualquer cultura ou tradição²⁹. Ele afirma também que o problema da evangelização não é a inculturação do Evangelho, mas sim a apresentação do rosto de Deus segundo o Evangelho, e esperar que este seja assimilado livremente pelos interlocutores³⁰. E ainda diz que a evangelização pode utilizar-se da inculturação como meio, mas não pode se confundir com a inculturação³¹. A nosso ver, ele explicita que, para se apresentar o Espírito de Jesus presente no Evangelho, é preciso partir de cada cultura, sem querer anulá-la. As primeiras comunidades cristãs souberam fazer essa conciliação, como aconteceu nos Atos dos Apóstolos e nos conflitos culturais entre os judeus e os gregos. Os judeus não podiam conviver com pagãos (cf. At 10, 28), pois lhes era proibido sentar-se à mesa com pessoas estranhas (cf. Mc 2, 16), bem como a comer carne com sangue (cf. At 15, 20). Essa realidade das primeiras comunidades exigiu abertura comunitária às duas culturas. Quando o apóstolo Paulo foi pregar aos gregos em Atenas, começou citando o “Deus desconhecido”, utilizando-se de frases gregas (cf. At 17, 22-31), sem assinalar diretamente a ressurreição de Cristo, o cerne da fé cristã. Ao perceber que isso não deu resultado, resolveu falar abertamente de Jesus crucificado (1Cor 2, 1-5), trazendo à tona toda a teologia da cruz e o evento da morte de Jesus. Num primeiro momento, Paulo prendeu-se à cultura grega e não traduziu a mensagem cristã. Num segundo momento, ele buscou superar os limites culturais, afirmado a fé no Cristo de modo explícito, porém, sem agredir a cultura dos gregos, mas mostrando novos elementos.

²⁸ Cf. RAHNER, *Estruturas em mudança*, 1976, p. 65-66.

²⁹ Cf. COMBLIN, *Vocação para a liberdade*, 1998, p. 280.

³⁰ Cf. idem, *A força da Palavra*, 1986, p. 18.

³¹ Cf. idem, *Sujeitos e horizontes novos*, 1998, p. 229.

Esses exemplos mostram que os conflitos culturais sempre estão latentes na ação evangelizadora e se apresentam nas comunidades de diversas formas. Definir uma comunidade cristã como “aberta”, tal como sugerem Rahner e Comblin, possibilita pensar em ações plurais de discípulos capazes de dialogar com a diversidade cultural que avulta nos centros urbanos atuais. No entanto, uma comunidade aberta não é uma feira-livre, onde se vendem e se compram opiniões a todos os preços. É sim uma comunidade que vive e anuncia o Evangelho para a liberdade. Ela primará pelas ações evangelizadoras ecumênicas e propensas ao diálogo inter-religioso.

2.2.4 A comunidade cristã na base

Comblin afirma que o Concílio Vaticano II reabilitou o conceito de “Igreja particular”. No entanto, o Concílio eclipsou a noção de “Igreja na casa”, que possibilita pensar a Igreja na base, construída desde baixo³². A crítica de Comblin ao Concílio sobre esse fato é razoável e se refere à CEBs, que acontecem em casas, na maioria das vezes. Para Libanio, a Igreja particular quase sempre é confundida como Igreja-sociedade, onde o Papa é o protagonista central e o seu território é delimitado pela institucionalidade. Contudo, também pode ser definida como Igreja-sacramento, cujo centro é o bispo, e que tem como máxima a celebração eucarística, necessitando de uma comunidade concreta para realizar o culto e pregar a Palavra. Em terceiro lugar, Libanio afirma que a Igreja particular pode ser definida pela união³³. Assim, duas definições versam diretamente sobre a institucionalidade. A nosso ver, a Igreja particular deveria ser a Igreja-comunhão dos ministérios e das comunidades e despojar-se de qualquer possibilidade de poder de mando, dedicando-se a auxiliar na interação das comunidades com o mundo. Isso daria à Igreja particular uma melhor perspectiva de povo de Deus, podendo unir em sua missão a sociedade, os sacramentos e a realidade histórica. Nessa visão, a Igreja particular dá aos fiéis possibilidades de viverem relações humanas mais intensas nas comunidades, promovendo a comunhão, suscitando discípulos e comunidades

³² Cf. COMBLIN, *A Igreja na casa*, 1987, p. 321.

³³ Cf. LIBANIO, João Batista. Elaboração do Conceito de Igreja Particular. In: *Igreja Particular*: VI Semana de Reflexão Teológica. São Paulo: Loyola, 1973, p. 17-59, p. 52-53.

mais próximas dos contextos onde o povo “nasce, cresce e se fortalece”³⁴. Uma maior interação com o povo desde o Evangelho é o que Comblin vê nas CEBs. Ele afirma que a Igreja particular deve tomá-las como modelo ideal de comunidade, pois são capazes de edificar a Igreja como povo de Deus. Ele faz isso porque entende as CEBs semelhantes à “Igreja na casa” dos primeiros séculos, em razão de valorizarem as relações humanas e promoverem a partilha de vida e de fé desde o Evangelho. Não pensamos as CEBs como modelo ideal para a Igreja particular, como faz Comblin, mas cremos que se a Igreja priorizar sua organização desde as pequenas comunidades, terá mais possibilidades de reunir o povo de Deus, pois elas aproximam mais as relações entre todos. A Carta Apostólica *Novo Millennio Ineunte* também cita a comunidade cristã como lugar de relações humanas, lugar onde se promove a partilha das alegrias e dos sofrimentos, lugar onde se confronta o egoísmo e o individualismo, que tendem a gerar competição (cf. NMI 43). Na mesma ideia de pequenas comunidades, a Conferência de Aparecida define a Igreja como “casa e escola de comunhão”, assegurando que nela os discípulos compartilham a mesma fé, esperança e amor (cf. DAp 8; 158; 167; 170; 188; 246; 272; 370; 524; 534). Do mesmo modo, o Papa Francisco, na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, recomenda que a comunidade cristã seja casa que acolhe os pobres (cf. EG 199). Assim, a noção de comunidade como “casa de irmãos” caracteriza a necessidade de os discípulos edificarem comunidades “abertas” desde as bases sociais, priorizando pelo Evangelho e pelas relações humanas. Segundo pensa Comblin, as CEBs interditam o isolamento eclesial em suas estruturas e verdades, podendo promover relações mais próximas. A *Gaudium et Spes* diz que “quanto mais se une ao mundo, mais abertamente as funções humanas superam os grupos particulares” (GS 30).

A proximidade entre as pessoas, promovida pela Igreja na base, que são as pequenas comunidades, põe as relações humanas como prioridade da ação evangelizadora, pois entende-se que a comunidade é edificada desde o povo e não desde as estruturas. Rahner alude que “a Igreja só existirá na medida que for formada, sempre de novo, pela decisão livre da fé [...] de pessoas humanas, no meio de uma sociedade profana, que não é cristã por tradição”³⁵. Ou seja, a Igreja da base é construída pelo povo e exige flexibilidade e criatividade que, a nosso ver, provém do Evangelho. Segundo Schillebeeckx, a “Igreja na casa” nasceu devido à flexibilidade dos primeiros cristãos, que criaram uma opção para a

³⁴ Idem, *O Espírito Santo e a libertação*, 1987, p. 123.

³⁵ RAHNER, *Estruturas em mudança*, 1976, p. 97.

participação daqueles que não se consideravam dignos da participação com os que seguiam a lei deuteronômica (cf. Dt 23, 2-9)³⁶. Assim, as pequenas comunidades foram um modo estratégico de melhor reunir o povo sem ferir a diversidade e as diferenças existentes na época. Não nos referimos à participação do culto, como assinala o livro do Deuteronômio, mas sim à convivência comunitária pela fé. A importância de se edificar comunidades cristãs é bem explanada pela *Gaudium et Spes*, quando afirma que Deus não quer salvar o ser humano individualmente, senão como povo e, por isso, o próprio “Verbo Encarnado quis participar da comunidade humana” (GS 32). Portanto, a vida comunitária eclesial consiste em reunir o povo pelo serviço ao próximo, criando relações humanas e intensificando a comunhão. Nesse sentido, Ratzinger reconhece que Jesus formou a pequena comunidade dos Doze, colocando-se como criador do novo povo de Deus³⁷. Ratzinger nos lembra que “a comunidade dos doze representa a totalidade do povo de Deus, mas, por outro lado, [...] não coincide com a totalidade dos eleitos”³⁸. Com isso, entendemos que a comunidade cristã na base é a reunião do povo de Deus, mas nela não está o povo todo. Devido a serem feitas pelo povo, Rahner sugere que a Igreja reflita sobre a necessidade de as comunidades nascidas na base viverem de modo livre, tendo, inclusive, a possibilidade de escolherem seu próprio presbítero³⁹. Sobre isso, ele diz que presbíteros escolhidos pelo próprio povo e para aquela comunidade serão uma vocação desse povo. Assim, esse autor especifica que uma comunidade na base é feita do povo e para o povo e, mesmo que esses presbíteros tenham de viver próximos do sistema institucional paroquial, seu ministério não estará voltado para o poder de autoridade dominador e de status, que muitas vezes configura o caráter institucional, senão focado no Evangelho, que orienta para o serviço ao próximo e à construção de comunidades desde o desejo do povo. Isso intensifica a liberdade pelas relações humanas, como pensa Comblin.

³⁶ Cf. SCHILLEBEECKX. *História humana*, 1994, p. 192. Nessa mesma perspectiva, Leslie J. Hoppe, diz que a legislação apresentada nesses versículos tem uma visão estreita da participação plena na comunidade de Israel. Eles traçam um círculo cauteloso de admissão na sinagoga. Os versículos 2 e 3, por exemplo, tencionam barrar pessoas diretamente associadas ao serviço de divindades estrangeiras (cf. HOPPE, Leslie J. Deuteronômio. In: BERGANTE, Dianne; KARRIS, Robert [orgs]. *Comentário bíblico I: Introdução, pentateuco, profetas anteriores*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 187-213, p. 206).

³⁷ Cf. RATZINGER, *O novo povo de Deus*, 1974, p. 77.

³⁸ Ibidem, p. 107.

³⁹ Cf. RAHNER, *Estruturas em mudanças*, 1976, p. 98.

2.2.5 A comunidade como “Corpo de Cristo”

Para Comblin, a comunidade cristã representa o corpo ressuscitado e concreto de Cristo no mundo⁴⁰. A imagem de Igreja como “Corpo de Cristo” é a imagem do novo povo de Deus e está relacionada à Igreja em sua forma institucionalizada, e não como situação concreta de povo, como pensa e quer Comblin⁴¹. Ratzinger vê o conceito “Corpo de Cristo” comunidade-sacramento, que se reúne ao redor da Eucaristia⁴². A Eucaristia é de profunda importância para a Igreja, mas vale frisar que ficar somente na perspectiva sacramental da comunidade pode afirmar a Igreja como sociedade fechada e, segundo o que diz Brightenti, pode-se entregar tudo à hierarquia, que preside os sacramentos e assim corre-se o risco de querer integrar o mundo à Igreja e não ao contrário⁴³.

No entanto, a noção “Corpo de Cristo” também é positiva, pois a *Lumen Gentium* considera que o Espírito reúne todos em Cristo (cf. LG 12; 48) e pelo sacramento, é possível que a comunidade também se reúna. Para Dunn, esse conceito é muito utilizado por Paulo na Carta aos Romanos (cf. Rm 12)⁴⁴. Vemos também, que é utilizado em diversos momentos do Novo Testamento (cf. 1Cor 10,16-17; 11, 24.27.29; Cor 12, 12-14.27; Cl 1, 18.24; 2, 19; 3, 15; Ef 1, 22-23; 2, 15-16; 4, 4.12.15-16). Ao falar disso, Paulo demonstra preocupação com a unidade interna de uma comunidade cristã⁴⁵. Segundo ele, as primeiras comunidades cristãs estavam inseridas numa cultura que relacionava a imagem da cidade ou do Estado como um corpo, sendo que já era conhecida a famosa fábula de Menênio Agripa⁴⁶. Assim, tanto para

⁴⁰ Cf. COMBLIN, *O Espírito no mundo*, 1978, p. 11.

⁴¹ Para Ratzinger, há duas correntes sobre a pertença à Igreja. A primeira, baseada no cânones 87 do Direito Canônico, diz que há somente os batizados. Na segunda, baseada na encíclica *Mystici Corporis* (1943) de Pio XII, de cunho dogmático-apologético, somente é membro quem recebe os sacramentos, quem professa a fé, quem não for excomungado e quem se submete à hierarquia (cf. RATZINGER, *O novo povo de Deus*, 1974, p. 99).

⁴² Cf. ibidem, p. 84.

⁴³ Cf. BRIGHENTI, *A pastoral dá o que pensar*, 2006, p. 25. No primeiro capítulo citamos “lei de Cristo”, segundo a teologia paulina. Contudo, Brightenti mostra que, na cristandade, a lei ganhou um sentido de poder-dominador espiritual sobre o mundo.

⁴⁴ Cf. DUNN, *A teologia do apóstolo Paulo*, 2003, p. 618.

⁴⁵ Cf. ibidem, p. 622.

⁴⁶ Tal fábula de Tito Lívio, livro V/XXXII, conta da revolta do corpo e tem muita semelhança com a descrição de Paulo feita em Cor 12, 14-26. A narrativa conta que, em tempos passados, as partes do corpo não formavam um todo único e cada membro tinha sua opinião e linguagem. Certo dia, as diferentes partes se

Paulo, quanto para o Concílio, esse paradigma corresponde à comunhão dos discípulos pela fé em Cristo, na força do Espírito. Dulles observa que as noções “povo de Deus” e “Corpo de Cristo” são importantes para a definição de comunidade cristã, pois ambas distanciam a comunidade de um conceito estrutural jurídico e institucional e lhe dão um sentido de comunhão entre pessoas⁴⁷. Pensamos que “Corpo de Cristo” deve ser compreendido como noção que remete à comunhão dos discípulos em Cristo. Nesse sentido concreto de comunhão, a comunidade é o lugar onde se vive o Evangelho no concreto da história. Comblin não se aprofunda, mas alude à necessidade de o discípulo se encontrar com Jesus pelas relações humano-comunitárias. É a mesma ideia da Conferência de Aparecida, que sugere o acontecimento desse encontro de modo permanente, sendo a comunidade cristã o local apropriado para isso, pois ali as relações humanas são intensificadas desde a fé (cf. DAp 11-13). Isso indica que a noção “Corpo de Cristo”, entendida como comunhão dos discípulos desde o Evangelho, dá à comunidade cristã uma conotação de realidade de fé unida no único objetivo de promover as relações humanas e as ações evangelizadoras. Sobre a diversidade dos carismas e dos ministérios, o apóstolo Paulo considera que o Espírito realiza tudo em todos, vinculando o conceito “Corpo de Cristo” à ação na força do Espírito (cf. 1Cor 12, 4-27; Ef 4, 7-16). Por isso, essa noção condiz com a ação ministerial e contribui para edificar a comunidade pela vivência do Evangelho. Para a Conferência de Aparecida, o encontro com Jesus marca a vida da pessoa para sempre (cf. DAp 11-13, 21, 95, 99, 145, 154, 167, 226, 240-243), evidenciando como os discípulos precisam da espiritualidade para viver as relações comunitárias, devendo viver na força do Espírito de Jesus, distanciando-se de uma noção de comunidade regida por uma estrutura dominadora e doutrinadora. Assim, a ação evangelizadora dos discípulos pela comunidade precisa partir de uma mística centrada no Evangelho e na ação do Espírito⁴⁸. Em Rahner, a vivência de uma verdadeira experiência de

indignaram de ter a seu encargo o trabalho de fornecer tudo ao estômago, enquanto o estômago, supostamente vadio, somente fazia usufruto dos prazeres por eles proporcionados. Revoltados, fizeram um pacto: as mãos não mais levariam alimentos à boca; a boca não receberia os alimentos; os dentes não os triturariam. Sem o apoio das outras partes, o estômago ficou vazio e o corpo começou a definhlar, caindo em extrema fraqueza. No entanto, todos os membros também se enfraqueceram. Compreenderam, então, que a função do estômago também era produtiva e que os alimentos em direção ao estômago eram devolvidos para o bem de todos, gerando força e energia e preservando a vida de todos os membros (cf. SANCHES, Martina. *A revolta das partes do corpo* <<http://sanchezmartina.blogspot.com.br/2014/09/a-revolta-das-partes-do-corpo-apologo.html>> Acesso em 13 de jul. 2015).

⁴⁷ Cf. DULLES, *A Igreja e seus modelos*, 1978, p. 59.

⁴⁸ No item 1.6 desta pesquisa, falamos da necessidade da ação evangelizadora ser mistagógica.

fé leva o discípulo a ser místico⁴⁹. Ou seja, a noção “Corpo de Cristo” pode auxiliar os discípulos a firmarem sua identificação com Cristo na comunidade e, de modo profundamente sincero, a se comprometerem com aqueles pelos quais ele agiu e aos quais serviu. Desse modo, esse conceito não será tomado como metafórico, como critica Comblin, mas como um conteúdo místico-espiritual da comunidade, pois é vivido desde o Evangelho, que leva a testemunhar a fé em Cristo em cada contexto.

2.2.6 A comunidade definida pela comunhão de vida

Comblin tem certa resistência ao conceito “comunhão”. Para ele, o Sínodo dos Bispos, realizado em 1985, tentou suprimir o conceito “povo de Deus” para conceber a Igreja de modo mais institucional⁵⁰. Almeida concorda com Comblin quando observa que a *Christifideles Laici* reconheceu os ministérios dos leigos, contudo priorizou a ação evangelizadora somente pelos ministros ordenados, ou pela hierarquia (cf. ChL 23)⁵¹. A resistência de Comblin ao conceito “comunhão” tem raízes no questionamento ao sistema institucional criado pelo Papa Gregório VII, que centraliza a ação na hierarquia eclesial⁵².

⁴⁹ RAHNER, Karl. *Espiritualidad antigua y actual*: Escritos de teología: VII, Madrid: Taurus, 1967, p. 25.

⁵⁰ O próprio Comblin diz: “Os papas e muitos bispos aceitaram o argumento dos conservadores de que os problemas da Igreja derivavam do Vaticano II. Vários teólogos que haviam defendido e promovido os documentos conciliares mudaram de ideia e adotaram a tese dos conservadores, como o próprio papa atual [Bento XVI]. Diziam que o Concílio fora ‘mal interpretado’. Por isso, João Paulo II convocou um sínodo extraordinário em 1985, por ocasião dos 20 anos da conclusão do Concílio, para lutar contra as falsas interpretações e dar uma interpretação correta. Na prática, a nova interpretação, a ‘correta’, consistia em suprimir tudo aquilo que de novo havia nos documentos do Vaticano II. Um sinal fortemente simbólico foi a condenação da expressão ‘povo de Deus’” (COMBLIN, *O Vaticano II 50 anos depois* < <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/501335-o-vaticano-ii-50-anos-depois-artigo-jose-comblin-27-03-2011> > Acesso em 19 de jul. 2015).

⁵¹ Cf. ALMEIDA, Antonio José de. *Novos ministérios*: a necessidade de um salto à frente. São Paulo: Paulinas, 2013, p. 61. Na Exortação citada por Almeida, os serviços dos leigos na Igreja não lhes dão o direito de serem pastores, “na realidade, o que constitui o ministério não é a tarefa, mas a ordenação sacramental. Somente o sacramento da Ordem confere ao ministro ordenado uma peculiar participação no ofício de Cristo, Chefe e Pastor, e no Seu sacerdócio eterno. A tarefa que se exerce como suplente recebe a sua legitimidade, formalmente e imediatamente, da delegação oficial que lhe dão os pastores e, no seu exercício concreto, submete-se à direção da autoridade eclesiástica” (ChL 23).

⁵² O Papa Gregório VII (papa entre os anos 1073 e 1085) levou a Igreja a reformular a si mesma e a sociedade, soerguendo-a num modelo burocratizado, uniformizado e piramidal, projetando uma hierarquia eclesiástica, que culminaria na centralização hierárquica eclesial da Cúria Papal (cf. BERMAN, Harold J.

Tais observações mostram que, segundo o teólogo belga, o termo “comunhão” deve expressar o aspecto humano de uma comunidade, condizendo com a comunhão dos discípulos, e não se voltar para o institucional, pois a comunidade é feita de seres humanos agentes na força do Espírito. Schillebeeckx mostra que a noção de Igreja como comunhão não se distingue da noção de Igreja como instituição, pois “ambos os aspectos se referem mutuamente e carecem-se entre si”. Esse autor diz que se a Igreja institucional focar somente a administração burocrática e hierárquica, ela pode tornar-se míope em relação ao povo de Deus e desprezar os discípulos e suas relações comunitárias⁵³. No entanto, cremos que o conceito “comunhão”, tomado a partir das relações humanas desde o Evangelho, pode explanar uma espiritualidade regida pela comunitariedade.

Comblin não exclui o conceito “comunhão” de seu vocabulário, mas ele crê que o mesmo precisa estar relacionado à vida comunitária e intensificar as relações humanas⁵⁴. Contudo, a comunhão tem uma dimensão de mistério, pois seu caráter fundante é a Trindade, ou seja, ela nasce do Pai (cf. 1Jo 1, 3), do Filho (cf. 1Cor 1, 9) e do Espírito Santo (cf. 2Cor 13, 13; Fl 2, 1). Nesse aspecto, Leonardo Boff afirma que o “judeu-cristianismo identifica que o mistério de Deus na história do povo [...] oprimido e o lugar de encontro de Deus será preferentemente na vida humana, particularmente na vida dos crucificados”⁵⁵. Isso demonstra que o mistério divino somente pode ser experimentado no compartilhar da vida, dos bens e dos sentimentos, ou seja, nos relacionamentos comunitários. Sobre isso, Jesus afirmou o seguinte: “vos chamo amigos, porque tudo que ouvi do meu Pai vos dei a conhecer” (Jo 15, 15). O mistério da comunhão, presente em cada comunidade, se traduz na fé em Cristo e na relação dos discípulos com Deus. Ao pronunciar que a Igreja é guiada pelo Espírito e está a serviço do mundo, a *Gaudium et Spes* estabelece o serviço ao bem comum pelo compromisso com os outros de modo gratuito e do qual ninguém tem o monopólio, sendo um sinal da relação do discípulo com Deus e do envolvimento com esse mistério (cf. GS 3). Posto isso, definir a comunidade pela comunhão não significa descartar ou intensificar a institucionalidade, mas sim explicitar a centralidade do Evangelho, colocando o mistério como algo presente no

Direito e Revolução: a formação da tradição jurídica ocidental. São Leopoldo: Unisinos, 2004, p. 67; 102).

⁵³ SCHILLEBEECKX, *História humana*, 1994, p. 206.

⁵⁴ Cf. COMBLIN, *O povo de Deus*, 2002, p. 126-128.

⁵⁵ BOFF, *Mística e espiritualidade*, 1996, p. 20-21.

mundo para intensificar as relações humanas e tornar a comunhão fraterna um mistério vivido por todos.

Para Rahner, a fraternidade é um conceito importante para o cristianismo pois inverte a ação de “salvar tua alma” pela ação de “salvar o teu próximo”⁵⁶. Ela nasce da aspiração em conviver e servir o próximo, gerando a comunhão para aprimorar a ação. Assim, definir a comunidade cristã pela comunhão de vida intensifica a fraternidade entre todos, pois fomenta as relações humanas e desautoriza a noção eclesial de “sociedade perfeita”⁵⁷. Segundo Comblin, a comunidade gerida pela comunhão de vida desde o Evangelho promove uma relação entre irmãos, produz fraternidade e a vivência concreta da fé, e possibilita reunir o povo de Deus⁵⁸. Desse modo, a resistência do nosso autor ao conceito “comunhão”, definido pelo Sínodo de 1985, só é justificada se esse conceito estiver distante do Evangelho, pois assim imprimirá um conceito abstrato de comunhão eclesial⁵⁹.

2.3 Os princípios de uma comunidade cristã

A Conferência de Aparecida reconhece a importância da comunidade para o discipulado, pois a ação evangelizadora e a experiência de fé sempre supõem o pertencimento à uma comunidade (cf. DAp 164). As comunidades cristãs se definem pela *koinonia* e pela

⁵⁶ Cf. RAHNER, Karl. *Quem é teu irmão?* São Paulo: Paulinas, 1986, p. 27.

⁵⁷ Em Brighenti, a concepção de Igreja como “sociedade perfeita” advém da neocristandade, fruto de uma ruptura entre o trono (império) e o altar (Igreja). Nessa concepção, há o reconhecimento da autonomia da sociedade, mas a ação eclesial não tem um fio condutor ou um plano comum. Vê-se a importância das partes, sem fixar o conjunto. A ação é pensada desde as diretrizes de fora, mais universais, e não a partir da realidade local. Não se busca edificar o Reino, senão implantar a Igreja. Às vezes, há uma ação *ad extra*, mas com a intenção de recuperar o que se perdeu *ad intra*. Nesse sentido, a Igreja não serve o mundo, mas se serve dele (cf. BRIGHENTI, *Reconstruindo a esperança*, 2000, p. 35-37).

⁵⁸ Cf. COMBLIN, *A força da palavra*, 1986, p. 185.

⁵⁹ Sérgio Ricardo Coutinho diz que o Papa Francisco deu por concluída a reflexão do Sínodo de 1985 quando recuperou o exercício da sinodalidade das Igrejas particulares que prevê, além do Sínodo diocesano, onde leigos e presbíteros são chamados a colaborar para o bem da comunidade eclesial, outros “organismos de comunhão” como o Conselho Presbiteral, o Colégio de Consultores e o Conselho Pastoral Diocesano. Esses organismos conectados com a base dos problemas do povo formam uma Igreja sinodal e devem ser valorizados como ocasião de escuta e de participação (cf. COUTINHO, *O fim do Sínodo de 1985*, 2015 < <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/548115-o-fim-do-sinodo-de-1985-a-aula-de-eclesiologia-de-francisco> > Acesso em 12 de nov. 2015).

diakonia, vividas em nome do Evangelho, e a ação diaconal dos discípulos em uma comunidade cristã acontece pelos ministérios. Comblin considera que os Atos dos Apóstolos apresentam quatro notas fundamentais de uma comunidade cristã⁶⁰.

A comunidade dos primeiros cristãos em Jerusalém, segundo o Atos dos Apóstolos, constitui um modelo ideal para qualquer comunidade. Há quatro notas necessárias: 1º) *manter a fé comum*; na Igreja é o papel da doutrina, e nas comunidades naturais são os valores e as esperanças comunitárias; 2º) a *fração do pão* evoca as reuniões comunitárias, com comida em comum; pois sem comer juntos os homens não se sentem membros da mesma comunidade; 3º) *a oração*, o que equivale às celebrações comunitárias; 4º) sobretudo a ajuda material das necessidades⁶¹.

Quaisquer tentativas de condensar a comunidade cristã em poucos elementos representa uma visão idealista ou redutiva. Nenhuma comunidade, de modo geral, pode ser igual à outra, pois são erigidas em contextos diferentes. Contudo, os princípios não pretendem reduzir a comunidade, mas sim expressar alguns elementos estáveis à comunitariedade cristã. Os evangelhos tratam alguns assuntos de modos diversos, assinalando que havia diferenças entre as primeiras comunidades cristãs. Comblin observa que o evangelho de Mateus propõe um estilo comunitário para responder aos convertidos sobre o que fazer após a decisão de seguir Jesus. Ele diz que esse evangelho “é um convite para ser aprendiz”⁶². Nessa proposta, Mateus afirma que o discípulo supera a competição, evita os escândalos, se esforça para acolher o outro, vive a correção fraterna, persevera na oração, perdoa e busca agir conforme o próprio Deus (cf. Mt 18, 1-35)⁶³. O evangelista Marcos descreve um projeto comunitário em diversos episódios e convoca os discípulos a manifestarem o Reino a partir das ações de Jesus (cf. Mc 1, 16-45). Para Comblin, Marcos busca apresentar “Jesus como evangelizador”⁶⁴. Por

⁶⁰ A seguir, o trecho do texto dos Atos dos Apóstolos indicado por Comblin: “Todos os que tinham abraçado a fé reuniam-se e punham tudo em comum: vendiam suas propriedades e bens, e dividiam-nos entre todos, segundo as necessidades de cada um. Dia após dia, unânimes, mostravam-se assíduos no Templo e partiam o pão pelas casas, tomando o alimento com alegria e simplicidade de coração. Louvavam a Deus e gozavam da simpatia de todo o povo. O Senhor acrescentava cada dia ao seu número os que seriam salvos” (At 2, 44-47).

⁶¹ COMBLIN, *A sabedoria cristã*, 1986, p. 72.

⁶² Idem, *Evangelizar*, 2010, p. 26.

⁶³ Para Bosch, o evangelista Mateus retoma o discipulado de Jesus como um dos assuntos principais de seu evangelho, pois Jesus nunca prega a seus discípulos, ensina. Assim, o discipulado é determinado pela relação com o próprio Cristo, não é um ensinamento como se fosse uma sala de aula, nem mesmo a Igreja, mas sim o mundo. Ele objetiva que todos sejam discípulos. O final do Evangelho evidencia tal afirmação quando Jesus envia seus discípulos ao mundo todo (cf. Mt 28, 19). (cf. BOSCH, David J. *Missão Transformadora: mudanças de paradigma na teologia da missão*. São Leopoldo: EST; Sinodal, 2002, p. 93).

⁶⁴ COMBLIN, *Evangelizar*, 2010, p. 38.

outro lado, o “tema central do evangelho de Lucas é a libertação dos pobres”⁶⁵. Essa ideia condiz com os Atos dos Apóstolos, no qual o nosso autor vê uma utopia da comunhão entre ricos e pobres, pois Lucas destaca a realização das promessas messiânicas entre os cristãos na permanente vivência da ação solidária, preocupando-se com a convivência entre as diferenças sociais⁶⁶. O tema do evangelho de João é a crise em relação à religião, pois “entre Deus e o mundo há uma oposição, um debate. Deus resolveu precipitar a crise, levar o debate a seu termo e agir para solucioná-lo”⁶⁷.

Todas essas diferenças mostram que cada evangelista vê a comunidade cristã a partir do seu contexto. Assim, o mais importante para uma comunidade cristã não é fazer sínteses, é agir para aplicar o Evangelho segundo o “espírito da época”, configurando-se conforme a dinâmica exige. Rahner afirma que as diferenças são importantes para a fé, pois o cristianismo não é uma religião pronta e acabada, mas sim uma realidade em contínua construção e, por isso o discípulo e sua comunidade precisam agir no presente, olhando para o passado e pensando no futuro⁶⁸. Sem ler o espírito do tempo é possível perder-se na ação evangelizadora, anunciando a Evangelho fora de sintonia com a realidade contextual. É por esta razão específica que a comunidade cristã precisa de alguns princípios que possam ser aplicados a todas as épocas. Com isso, as quatro notas apresentadas pelos Atos dos Apóstolos, e destacadas por Comblin, são princípios fulcrais para se compreender melhor a comunidade cristã.

2.3.1 Primeiro princípio: manter a fé em comum pela Tradição

Apesar de o Vaticano II não ponderar extensamente sobre a fé, a *Dei Verbum* define a fé cristã pelo caráter bíblico de diálogo entre Deus e o ser humano. Nessa concepção,

⁶⁵ Ibidem, p. 57.

⁶⁶ Cf. idem, *Atos dos Apóstolos*, 1988, p. 105.

⁶⁷ Ibidem, p. 82.

⁶⁸ Cf. RAHNER, Karl. *O homem e a graça*. São Paulo: Paulinas, 1970, p. 207.

a fé não é um simples ato subjetivo, um aparato doutrinal e teórico, assumido cegamente pela pessoa, senão um modo de se viver e de agir conforme a Palavra de Deus. Ela é a interação entre a dimensão subjetiva de aceitar livremente a Palavra divina e de responder a isso com a ação. Sobre isso, o Concílio admite que a fé exige os “auxílios internos do Espírito Santo” (DV 5). Essa afirmação ajusta-se com o primeiro capítulo desta investigação acerca do despertar do Espírito pelo Evangelho, motivando a pessoa a agir⁶⁹. Assim, a escuta da Palavra, a liberdade em aceitá-la e responder-lhe na força do Espírito faz a pessoa agir pela fé. Contudo, começa-se a crer em Cristo a partir da fé que a pessoa tem em si mesma. É nessa fé em si mesmo que o Espírito age para que a pessoa tenha fé em Deus. No Concílio, a dimensão comunitária da fé significa compreender a Revelação de modo progressivo sob o influxo do Espírito Santo (cf. DV 8). Ao valorizar o Evangelho vivido nas comunidades, a fé comunitária se intensifica, pois ali o Espírito age. Onde está o Evangelho está Cristo, e onde está Cristo está o Espírito agindo. Para o nosso autor, as comunidades formam “uma longa história do Evangelho. Essa história é a Tradição, objeto da fé”⁷⁰. Por compreender que cada comunidade cristã atualiza a Palavra de Deus pela ação dos discípulos na força do Espírito, o Evangelho passa a ser criado, composto e recomposto em cada contexto⁷¹. Especula-se que a referência do evangelista João sobre as inúmeras ações de Cristo não escritas nos cânones do Novo Testamento esteja relacionada a essa atualização da fé (cf. Jo 21, 25). Por isso, a ação de manter a fé comum, tida como o primeiro princípio da comunidade cristã, mais do que um preceito, é um modo de viver e atualizar os evangelhos pelas relações e ações dos discípulos, como pensa Comblin. Isso mostra a necessidade de as comunidades investirem em discípulos que vivam o Evangelho de Jesus para que a fé cristã cresça desde a vivência na comunidade.

Ao viver com os pobres, Jesus mostrou aos discípulos das primeiras comunidades cristãs a necessidade de se romper com os ensinamentos legalistas dos escribas, criando uma Tradição própria. Assim, ao viverem da relação entre fé e vida, os discípulos explanam que, antes de tudo, nasceu o Evangelho da vida, a partir de cada comunidade, depois vieram os evangelhos escritos. Agora, a dinâmica mudou, pois vêm os evangelhos escritos e os discípulos são chamados a edificar o Evangelho da vida desde as comunidades. Nos primeiros séculos, tudo era orientado pelo que os discípulos haviam aprendido na relação com Jesus (cf.

⁶⁹ Ver item 1.2 desta pesquisa.

⁷⁰ COMBLIN, *O Espírito Santo e a tradição de Jesus*, 2012, p. 43.

⁷¹ Cf. ibidem, p. 130-131.

Mt 28, 18-20; Mc 16, 15; Lc 24, 44-49; Jo 20, 23), mostrando que o anúncio das primeiras comunidades vinha da ação pela fé e não de regras ou normas escritas (cf. Gl 2, 11-14). Agora, tudo é orientado pelo que os discípulos vivem na realidade a partir dos evangelhos. Com isso, apareceram os três elementos da fé que mantém as comunidades motivadas para a ação, a saber: a tradição oral, advinda das experiências de fé dos cristãos, antes e após a ressurreição (cf. Mt 28, 18-20; Mc 16, 15; Lc 24, 44-49; Jo 20, 23; 21, 17); a força do Espírito Santo, que vem do Evangelho e os discípulos à ação (cf. Mt 28, 20) e a experiência de vida desde as relações comunitárias. Na mesma perspectiva, Rahner comenta que a Palavra de Deus foi construída pelo processo concreto que a Igreja viveu, sendo que isso foi “tradicionado” aos tempos posteriores. Segundo ele, isso não anula a importância da tradição eclesial escrita, mas lhe dá ainda mais conteúdo⁷². Assim, quanto mais a comunidade cristã prezar pelas relações entre seus membros, mais possibilidade ela encontra de edificar a fé vivencial e de recompor a Tradição do Evangelho. Para Joseph Moingt, a Tradição, em seu sentido verdadeiro, não significa acumular doutrinas, mas sim continuar a fé vivida em suas origens históricas, valorizando o Evangelho de Cristo⁷³. A observação de Moingt mostra que a vivência da tradição eclesial escrita e do Evangelho evitam o aumento do número de fundamentalistas entre os católicos e possibilita às comunidades planejarem sua ação olhando para os eventos históricos do passado, mas pensando na manifestação do Reino no presente.

Comblin recomenda que a tradição eclesial não se entregue à burocracia, capaz de suscitar o tradicionalismo na comunidade e tornar a fé um elemento doutrinal ou teórico, apartado da realidade do povo. A burocracia retalha a liberdade porque se guia pela estrutura doutrinal, despreza a ação livre de todos e não se preocupa com as relações humanas, pois não põe o Evangelho em primeiro plano. A crítica do nosso autor é viável, mas não significa desmerecer os documentos eclesiás, pois, seria desconsiderar a positividade da *Dei Verbum* sobre a Tradição, assinalando a força do Espírito Santo tanto na sagrada Escritura, quanto naquilo que a Igreja vive e constrói na história (cf. DV 9). Em suma, ambas as dimensões devem ser observadas com reverência, mas não podem ter a burocracia como central. Para Rahner, o ser humano transcende quando se encontra em abertura total, sendo “responsável por si. Está entregue a si não só quando conhece, mas também quando age. E neste estar

⁷² Cf. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, 2008, p. 439.

⁷³ Cf. MOINGT, Joseph. *Croire quand même: libres entretiens sur le présent et le futur du catholicisme*. Paris: Temps Présent, 2010, p. 26; 40.

entregue a si mesmo percebe-se como responsável e livre”⁷⁴. Certamente, mas entregar-se a si exige sinceridade da pessoa, caso contrário, a liberdade não acontecerá. Entretanto, Comblin assinala que o ser humano somente pode reconhecer-se livre quando age em relação com os outros, pois a ação e a convivência possibilitam reconhecer as limitações e os valores. Assim, nosso autor comprehende que o processo de libertação do discípulo de Jesus não se dá na solidão, mas sim em uma comunidade para mediá-lo⁷⁵. Contudo, a ação e vivência na comunidade exige sinceridade, pois focar o Evangelho significa focar na verdade. Ela enriquece quando se deixa indagar pela realidade, em cada contexto, perfazendo o que se pode chamar de historicidade da fé, pois, como afirma Comblin, “para cada geração a história começa hoje”⁷⁶.

2.3.2 Segundo princípio: a importância da fração do pão e da partilha dos bens

Na Constituição *Sacrosanctum Concilium*, a liturgia manifesta o mistério de Cristo à Igreja e à humanidade (cf. SC 2; 7). Taborda considera que essa Constituição conciliar afirma a obra da salvação especialmente realizada na liturgia. Sem dúvida, pela liturgia feita em comunidade é possível evangelizar. Contudo, devido a negação da presença de Cristo sob as espécies eucarísticas, lançada por Berengário e reavivada pela Reforma protestante, a Igreja do Ocidente centrou a presença de Cristo somente no mistério eucarístico e olvidou dessa presença nos outros múltiplos modos⁷⁷. Cristo deixou de ser contemplado em outras ações que não são litúrgicas⁷⁸. A presença de Cristo na liturgia está no agir da comunidade toda (cf. SC 26). Em si, o Concílio percorre a liturgia como comunhão de fé, sendo a Eucaristia o memorial que fortalece a comunidade na fé, segundo Comblin⁷⁹. Desse modo, a fração do pão e do vinho, elementos litúrgico-eucarísticos, conduz à solidariedade e

⁷⁴ RAHNER, *Curso fundamental da fé*, 2008, p. 50.

⁷⁵ Cf. COMBLIN, *Antropologia cristã*, 1985, p. 265.

⁷⁶ Idem, *Teologia da missão*, 1983, p. 66.

⁷⁷ Berengário causou enorme controvérsia na teologia da Eucaristia a partir do século IX, que só terminou com sua condenação no século XII (cf. DENZINGER-HÜNERMANN. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*, 2007, n. 690-700).

⁷⁸ Cf. TABORDA, Francisco. *A constituição Sacrosanctum Concilium sobre a renovação da liturgia: avanços e perspectivas*. Horizonte teológico, Belo Horizonte, v. 12, n. 23, p. 9-38, jan/jun. 2013, p. 18 e 20.

⁷⁹ Cf. COMBLIN, *A Igreja e sua missão no mundo*, 1985, p. 204.

fraternidade, que auxiliam a viver o mistério de Cristo e a servir o irmão. A Eucaristia é a ação do Cristo na comunidade e, segundo o nosso autor, o discípulo precisa vivê-la agindo para que os membros ricos de uma comunidade partilhem seus bens com os pobres, promovendo a fraternidade. Segundo ele, isso auxilia na superação das divisões classicistas e intensifica as relações humanas⁸⁰. Em si, a partilha do pão e do vinho torna presente o mistério de Cristo na comunidade e sugere a vivência da fraternidade e a solidariedade, aumentando as relações humanas. A *Gaudium et Spes* ratifica tal panorama quando põe a partilha dos bens como força para se viver a dignidade do ser humano antes de qualquer coisa (cf. GS 26). Esse humanismo expresso pela partilha dos bens, é confirmado em cada Eucaristia, onde se faz presente a mesa da Palavra, sugere ao discípulo viver a fé na prática das relações humanas, pelo serviço ao próximo e não como uma ideologia, um discurso ou um sacrifício ritual⁸¹.

O humanismo vivido na fé aumenta a responsabilidade do cristão para com o seu semelhante e sugere profunda implicação com a realidade. Essa é a marca interna do ser cristão a partir do Evangelho, que contrasta com um mundo de interesses próprios e individualistas. O Papa João XXIII, na Encíclica *Mater et Magistra*, diz que a fraternidade e a solidariedade favorecem as relações de colaboração entre os povos, permite e favorece o movimento de bens, capitais e pode eliminar ou diminuir as desigualdades sociais (cf. MM 154). Se a Eucaristia é tomada como memorial de Cristo, centrada no Evangelho, que leva ao serviço ao próximo e promove a fraternidade e a solidariedade desde a pessoa de Cristo, ela auxilia a sanar as necessidades do outro. Rahner mostra que muitos “ministros da Igreja [...] sofrem de uma introversão eclesiológica. Pensam na Igreja e não nos homens, procuram a libertação dela e não dos homens”⁸². Os discípulos não podem edificar a Igreja para si mesmos, mas sim para promover uma nova ordem no mundo, pela partilha dos bens, vivendo o poder-serviço e confrontando a tentação do “ter”, do “poder” e do “prazer”, apresentados pelos evangelhos de Mateus e Lucas como tentações de Jesus (cf. Mt 4, 1-11; Lc 4, 1-13). Tal ação não é funcionalista, nem idealista ou doutrinal, mas sim realista e humanista, pois é capaz de criar uma nova ordem no mundo desde o sacramento, priorizando o ser humano em suas necessidades. Nela, o discípulo se define pela vivência do serviço ao próximo, desde o

⁸⁰ Cf. idem *Atos dos apóstolos*: vol I: 1-12. Petrópolis: Vozes, 1988, p. 30.

⁸¹ Cf. idem, *Teologia da missão*, 1983, p. 56.

⁸² RAHNER, *Estruturas em mudança*, 1976, p. 56.

Evangelho, pois Jesus se dedica quase que exclusivamente em curar os doentes, animar os desanimados e enlutados, a motivar e acolher os subjugados, oprimidos, tristes e humilhados (cf. Mt 11, 2-5; Lc 6, 21; 14, 21-23). É certo: a partilha e o modo de vida simples não significam anular o mistério da Eucaristia, senão agir pela fé com liberdade para servir especialmente os pobres e explorados que não tem o suficiente para viver, diz nosso autor⁸³. A partilha dos bens, provinda da ideia da fração do pão, destacada pelo Evangelho e vivida pelos discípulos na comunidade, não consiste em enriquecer materialmente os pobres, mas sim, em nome da fé no Cristo, cuidar para que não falte nada a ninguém (cf. Mt 14, 13-21, Mc 6, 31-44, Lc 9, 10-17 e Jo 6, 5-15). Em suma, a Eucaristia não é uma simples ação sagrada ou ritual, mas sim um sacramento que elabora a ideia de fração do pão, que fortalece a consciência da partilha dos bens na comunidade cristã, possibilitando pensar e implementar uma ordem solidária e fraterna no mundo⁸⁴.

2.3.3 Terceiro princípio: a importância da espiritualidade cristã na comunidade

Konings afirma que a espiritualidade cristã não pode ser entendida como um dualismo entre corpo e espírito, entre uma realidade temporal e uma dimensão transcendental, mas sim como uma experiência prática de Deus⁸⁵. Assim, a espiritualidade cristã é a vida que caminha segundo o Espírito (cf. Rm 8, 4.9), vivida na relação com Deus, com os outros e com a realidade. Portanto, não é uma atitude intimista ou subjetivista, mas sim um processo de relações humanas na dimensão pessoal e comunitária. Se dá, portanto, na relação com os irmãos, com as coisas e acontecimentos e com o transcendente. Para Comblin, a oração de Jesus era profundamente espiritual porque condizia com os acontecimentos de sua vida⁸⁶. Nesse sentido, a espiritualidade cristã se dá nas contingências da vida concreta, na relação entre o que se crê e a realidade. Por ela, a pessoa descobre dentro dela um mundo bem diferente e faz de tudo para que esse mundo se torne real e concreto fora dela. O Vaticano II expressa a mesma coisa quando alega que a ação evangelizadora somente alcança o coração

⁸³ Cf. COMBLIN, *Vocação para a liberdade*, 1998, p. 170.

⁸⁴ Cf. *ibidem*, p. 182

⁸⁵ Cf. KONINGS, Johan. *Espiritualidade no compromisso*. São Paulo: Paulinas, 1988, p. 58.

⁸⁶ Cf. COMBLIN, *A oração de Jesus*, 1972, p. 6-9.

do ser humano contemporâneo quando adota uma espiritualidade enraizada na realidade e em sintonia com as tristezas, angústias, alegrias e esperanças (cf. GS 1). A nosso ver, a realidade comunitária, vivida pelo Evangelho, é profundamente concreta, mas deve ser intensamente espiritual e, a partir disso, promove as relações, aflora as limitações e os valores humanos. O nosso autor diz que vivemos no mundo seguindo o mesmo caminho⁸⁷. Ainda sobre isso, o livro dos Atos dos Apóstolos mostra que os primeiros discípulos, mesmo rompidos com a doutrina dos escribas, não deixaram de frequentar o Templo, possibilitando pensar que a espiritualidade cristã necessita de templos e rituais para ser edificada (cf. At 2, 46). Cremos nessa necessidade em virtude de o ser humano necessitar do mistério, do palpável e do espaço para viver a fé. Assim, o templo seria um elemento das coisas exteriores que auxiliam na espiritualidade. Comblin não teologiza muito sobre o Templo e simpatiza com a teologia paulina, que supriu o Templo, considerando o corpo dos cristãos como templo do Espírito Santo (Cl 2, 9; Ef 2, 20-22; 1Pe 2, 4-8)⁸⁸. Os evangelhos mostram que Jesus lutou intensamente contra a Lei e as tradições religiosas que oprimiam o povo pela institucionalidade do Templo⁸⁹. Como sinal representativo da religião institucionalizada, o Templo possibilitava uma prática religiosa do povo, mediada pelas autoridades judaicas. Segundo nosso autor, as fronteiras institucionais tendem a edificar uma fé fictícia, sem realidade histórica, de discursos irreais⁹⁰. Entretanto, os Atos dos Apóstolos apontam que os discípulos continuaram a frequentar o Templo e o próprio Jesus tinha uma relação com esse espaço. Basta observar que os evangelhos mostram Jesus ensinando no Templo (cf. Mt 21, 13; 26, 55; Mc 11, 27; 12, 35; 14, 49; Lc 20, 21; 22, 53; Jo 18, 20).

O Templo aparece na história de Israel como o centro da vida nacional e religiosa do povo judeu, sendo tomado como lugar da presença de Deus (*Shekiná*) e onde o povo rezava e recriava a sua alma (Sl 137)⁹¹. No Templo, o povo se encontrava para diversos eventos de sua vida que expressavam sua fé. É possível que a intenção dos discípulos em frequentar o Templo tenha sido a de manter contato com certa tradição judaica e se aproximar da realidade do povo, caráter forte da espiritualidade de Jesus, que acolhia todos, sem

⁸⁷ Cf. idem, *A Igreja e sua missão no mundo*, 1985, p. 275.

⁸⁸ Cf. idem, *A Igreja na casa*, 1987, p. 341.

⁸⁹ Cf. idem, *O Espírito Santo e sua missão*, 1984, p. 93.

⁹⁰ Cf. idem, *Antropologia cristã*, 1985, p. 22.

⁹¹ Cf. JEREMIAS, Joachim. *Jerusalém no tempo de Jesus: pesquisas de história econômico-social no período neotestamentário*. São Paulo: Paulinas, 1983, p. 321.

distinção, caminhando com o povo (cf. At 4, 4; 5, 14; 11, 21; 14, 1). Assim, ante a necessidade ou não do Templo, interessa destacar a necessidade da espiritualidade cristã e da comunidade ligadas à vida e à cultura do povo, não presa a ritos ou discursos religiosos. Não queremos defender a extinção dos templos, símbolos visíveis da fé, mas é preciso entender que o discípulo não utiliza o templo como lugar meramente cultural e sim relacional. Templos erigidos para viver cultos e rituais meramente mecânicos geralmente não tocam na realidade de vida do povo. Segundo nosso autor, o templo deve existir enquanto auxilia na interação com os pobres⁹².

Rahner não comenta sobre essa relação do cristão com o templo, mas, na mesma ótica de Comblin, supõe uma espiritualidade próxima das realidades terrestres e mais existencial⁹³. Ele crê ser possível, desde a realidade, amparar as pessoas em seus problemas, dando-lhes esperança para recomeçar. Quando Comblin observa que a oração de Jesus no Getsemani foi um pedido de socorro ao Pai pela dor que sentia⁹⁴, ele tenta mostrar a importância de se fazer a interação da vida com a fé para enfrentar os problemas e dificuldades da vida com mais coragem. Desse modo, que a espiritualidade do discípulo seja concreta e não definida a partir do templo, com certa conotação espiritualista. Alguns episódios relatados nos Atos dos Apóstolos associam a espiritualidade com os acontecimentos da comunidade. Por exemplo, quando a comunidade reza pela libertação de Pedro, condenado à prisão pelo sinédrio, evidencia-se a preocupação comunitária para com o irmão em necessidade e a confiança de que Deus, em seu mistério, pode auxiliar na resolução daquele problema (cf. At 4, 24-30). Na eleição dos sete diáconos, a comunidade reza para que eles exerçam bem seu ministério (cf. At 6, 4), anotando a preocupação com a ação missionária feita a partir da comunidade e a possibilidade de o mistério divino agir no desenvolvimento desse ministério. A cura de Tabita, precedida pela oração de Pedro, aponta para a ação junto ao povo (cf. At 9, 40). Ao orar de joelhos, Pedro demonstra que é Deus quem cura, mas ele interage com o ser humano. Esses poucos exemplos revelam como a espiritualidade cristã acontece pela interação com Deus, com os outros e com a realidade, mostrando que a comunidade precisa reunir os discípulos para rezar, partilhar a Palavra e a vida a fim de garantir que a força do mistério divino se apresente, pois, diz o evangelista Mateus: "...se dois

⁹² Cf. COMBLIN, *O Espírito Santo e a libertação*, 1987, p. 28.

⁹³ Cf. RAHNER, Karl. *Theological investigations*. New York: Herder and Herder, 1971, p. 1274.

⁹⁴ Cf. COMBLIN, *A oração de Jesus*, 1972, p. 9.

de vós estiverem de acordo na terra sobre qualquer coisa que queiram pedir, isso lhes será concedido por meu Pai que está nos céus" (Mt 18, 19). Com isso, aprendemos que a oração pessoal e comunitária do discípulo, quando vivida em relação com a realidade, expressa uma espiritualidade concreta, cujo caráter é servir pela fé. Rahner diz que a compartilha de vida que se dá pela liberdade da fé conduz a servir o outro com mais comprometimento e responsabilidade⁹⁵. Por sua vez, Comblin entende que a espiritualidade cristã, vivida na comunidade, possibilita ao discípulo encontrar-se com Cristo nos caminhos mais diversos e imprevisíveis da vida⁹⁶. Os bispos da Conferência de Aparecida, anotam que o encontro com Cristo é imprescindível para se viver o discipulado de modo verdadeiro (cf. DAp 11). A nosso ver, esse encontro com Cristo se dá pelo Evangelho vivido e praticado na realidade, tendo consciência de que tudo depende da ação da força do Espírito e, portanto, da abertura do discípulo para isso.

2.3.4 Quarto princípio: a importância de servir o próximo

Na Conferência de Aparecida, a fé em Cristo e a vida comunitária do discípulo inclui a alegria de servir a quem necessite (cf. DAp 356). A *Lumen Gentium* diz que o amor é a alma do apostolado, ou do serviço ao próximo (cf. LG 33). No mesmo sentido do Concílio, Comblin afirma que o amor cristão se define pelo serviço gratuito e desinteressado, o restante é acessório⁹⁷. Tais afirmações harmonizam-se com o primeiro capítulo desta investigação sobre o amor ser entendido como “*agape*” e não por um estado sentimental. A *agape* é um termo grego e significa o afeto divino que os cristãos assimilam e devem compartilhar, em forma de amor fraterno. Por isso, esse termo foi entendido como uma refeição de assistência aos pobres e foi muitas vezes confundido com a Eucaristia, mas sua ideia original é assistencial. A partir do século IV, o sentido original foi desaparecendo e dando lugar a outras formas de assistência aos pobres. Essa ideia de assistência faz com que o amor seja serviço ao

⁹⁵ Cf. RAHNER, *O desafio de ser cristão*, 1978, p. 41.

⁹⁶ Cf. COMBLIN, *Vocação para a liberdade*, 1998, p. 294.

⁹⁷ Cf. idem, As comunidades de base como lugar de experiências novas. *Revista Concilium*, Petrópolis, n. 104, p. 73-81, 1975, p. 73.

outro na busca da justiça, dignidade e liberdade⁹⁸. Ela acontece na relação de pessoa para pessoa, pois significa amar o Cristo que está no outro e amar o outro como Cristo (cf. Mt 25, 35-45; Lc 10, 16; Jo 13, 33-35). Por isso, a *agape* é a relação entre o Cristo em mim com o Cristo no outro, e isso só pode ser vivido no plural, na comunidade e para com os pobres. Assim, Comblin tem razão em afirmar o amor como serviço comprometido, capaz de gerar relacionamentos em prol de um mesmo bem e dizer que a “*agape* é a alma da comunidade”⁹⁹. A partir da realidade social e de laços concretos e responsáveis, ele busca mostrar como o amor “cria uma ‘koinonia’, uma vida comum, a participação de todos nos mesmos bens”¹⁰⁰. Portanto, sem a *agape* não há relações com os pobres e nem ações solidárias. O serviço gerado pela *agape* promove as relações humanas e cria a fraternidade, auxiliando a superar as divisões para acolher o próximo como irmão. Se a *agape* é consequência da vivência do Evangelho, então ela também é consequência da liberdade do discípulo. Não é possível viver a *agape* sem estar livre.

Ao retomar a discussão sobre o diaconato, esquecida desde o século IV, como serviço assistencial aos pobres¹⁰¹, a *Lumen Gentium* instituiu o diaconato de homens casados – diaconato permanente – e certificou o poder da comunidade eclesial como serviço, devolvendo a ação ministerial aos leigos (cf. LG 29). Desse modo, o Concílio retomou a imagem de uma Igreja servidora, pela *agape*, dos primeiros séculos, onde o diaconato foi instituído (cf. At 6, 1-6; Fl 1, 1; Tm 3, 8-13)¹⁰². Na continuidade, ao destacar o sacerdócio régio de todos os cristãos, o Concílio se distancia do antigo vocabulário de “sacerdote” e define o discípulo como aquele que serve pelo ministério desde o carisma. Na mesma visão,

⁹⁸ Ver os itens 1.6.3.1 e 1.6.3.2 desta pesquisa.

⁹⁹ COMBLIN, *Antropologia cristã*, 1985, p. 26.

¹⁰⁰ Ibidem, p. 26.

¹⁰¹ A partir do século IV, com a proximidade da Igreja com o Império, o diaconato praticamente se limitou ao serviço litúrgico. Depois do século X, foi definido como ordem de passagem, pois ninguém poderia ser presbítero sem passar pelo diaconato. Esse ministério tornou-se apenas um degrau para o presbiterado, perdendo seu sentido de serviço.

¹⁰² Ao refletir sobre a teologia do diaconato na Constituição *Lumen Gentium*, Augustin Kerkvoorde diz que os diáconos surgiram para viver o ministério e não o sacerdócio. Também lembra que, na época apostólica, quase não se utilizava o termo “sacerdotal” para os membros da hierarquia. No entanto, segundo esse autor, São Clemente de Roma comparava as ordens hierárquicas eclesial com a ordem dos judeus do seguinte modo: os epíscopos (*epíscopoi*) eram os intendentes, os presbíteros (*presbyteroi*) eram os anciãos e os diáconos (*diakonoi*) eram os servidores. Somente no fim do segundo século, a Eucaristia passou a ser entendida como “sacrifício” e o termo sacerdócio do culto judaico passou a ser utilizado. A partir do século XII, elaborou-se a teologia dos sacramentos e do sacerdócio, destacando a função específica do sacrifício eucarístico (cf. KERKVOORD, Augustin. Elementos para uma teologia do diaconato. In: BARAÚNA, Guilherme. *A Igreja do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1965, p. 924; 946).

Augustin Kerkvoorde anota que os escritos dos primeiros séculos falam dos apóstolos desde suas funções ministeriais, ou literalmente como uma diaconia¹⁰³. Assim, fala-se em uma Igreja que serve os pobres através dos ministérios. Para Almeida, ao implementar o ministério diaconal dos homens casados, o Concílio buscou enriquecer o ministério hierárquico pelo matrimônio, dando ao ministro ordenado um perfil mais humano¹⁰⁴. Esse foi um passo importante no sentido de implementar a ação laical junto à hierarquia, mas também de implementar a noção de Igreja servidora. No epílogo desta investigação, conjecturaremos mais acerca das implicações do discipulado em relação ao presbiterado na paróquia. Por ora, interessa-nos a relação da *diakonia* com a vida comunitária.

Salvador Valadez Fuentes expressa que a *diakonia* é uma profunda experiência de unidade-comunhão-presença, rompendo com o ativismo e impedindo que a espiritualidade se esvazie e se aliene¹⁰⁵. Assim, servir não é somente um ministério oficial da Igreja, mas sim um elemento da espiritualidade cristã que enriquece a comunidade de fé. Ampliar a ação de todos na Igreja, como faz o Concílio, é seguir o caminho de Jesus, agindo para que todos sejam “um só corpo e uma só alma” (At 4, 32). A totalidade dos ministérios desautoriza relações injustas dentro e fora da comunidade, pois coopera para se superar a tendência à dominação e aos interesses pessoais, integrando a comunidade pelo serviço ao próximo. Se as funções ministeriais são participação no mesmo ministério do Cristo servidor, então o ministério do discípulo, desde a comunidade cristã, precisa se vivido de modo justo, integrador e realizado com e para a liberdade. No primeiro capítulo desta investigação, vimos que a fonte da ação do discípulo é o Espírito Santo e, segundo nosso autor, a teologia da ação é uma teologia do Espírito, sendo que a referência da ação ministerial é o Evangelho¹⁰⁶. Assim, a ação ministerial é sempre espiritual. Por sua vez, Gutiérrez vê que a revalorização da ação reelabora o aspecto ativo da vida cristã, promove a redescoberta da caridade pelo compromisso com Deus e com o próximo, fomentando uma vida cristã mais efetiva no mundo¹⁰⁷. No entanto, cremos que a vida cristã se dá em comunidade, pois ali se fomenta a ação evangelizadora desde os carismas e ministérios que o Espírito suscita. Entretanto, sem o

¹⁰³ Cf. *ibidem*, p. 952.

¹⁰⁴ Cf. ALMEIDA, *Ministério*, 2015, p. 625.

¹⁰⁵ Cf. FUENTES, Salvador-Valadez. *Espiritualidade Pastoral: como superar uma pastoral “sem alma”*. São Paulo, Paulinas, 2008, p. 124.

¹⁰⁶ Ver item, 1.2 desta pesquisa.

¹⁰⁷ Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1975, p. 19.

Espírito de Jesus, presente no Evangelho, o serviço para o bem comum não será efetivado, pois é o Espírito que comanda a ação: “se morrermos com ele, viveremos; se perseverarmos, com ele reinaremos; se o negarmos, ele também nos negará; se formos infiéis, ele será fiel; com efeito, ele não pode negar-se a si mesmo” (2Tm 2, 11-13). Contudo, na sociedade atual, marcada pelo individualismo, materialismo e consumismo, Fuentes alega que o desafio da comunidade eclesial é oferecer motivação ético-moral e espiritual desde o Evangelho, sendo capaz de inspirar um novo modo de vida, pensando num futuro a ser construído no presente¹⁰⁸. Nesta visão, a Conferência de Aparecida expressa que a comunidade cristã oriente o discípulo para edificar uma cultura de vida regida pela solidariedade (cf. DAp 480). Diante de uma cultura de morte, a comunidade tem o desafio de motivar os discípulos a testemunharem e a anunciar a mensagem do Evangelho, edificando a esperança de vida digna para todos (cf. DAp 35); ante a situação de corrupção, miséria e pobreza, pela comunidade, o discípulo motiva à opção pelos pobres de modo concreto, sem ficar em um plano teórico, meramente emotivo ou atitudes paternalistas; diante do individualismo, sua tarefa é testemunhar a vida de comunhão, comunicando Deus pela experiência da comunhão trinitária (cf. DAp 534); diante da ameaça às identidades culturais e a tendência à homogeneização cultural, ele deve respeitar as diversas culturas, fortalecendo-se com a semente do Verbo divino (cf. DAp 529) e, finalmente, ante a grande crise de valores, gerada pelo materialismo e tecnicismo, produtora do vazio existencial, a comunidade motiva o discípulo a difundir uma espiritualidade que facilite um reencontro com o sentido da vida na história. Mas, inspirado por Comblin, afirmamos que a comunidade só auxilia o discípulo a viver a partir do serviço ao próximo quando preza pela vivência e anúncio do Evangelho, pois somente assim outros despertarão para esse serviço agapico. A *diakonia*, portanto, edifica a comunhão, a ação e a espiritualidade cristã.

2.4 A conversão para a comunidade cristã

¹⁰⁸ Cf. FUENTES, *Espiritualidade pastoral*, 2008, p. 174.

Na introdução desta investigação, dissemos que a conversão cristã começa pela novidade anunciada por Jesus, sendo um ato pessoal livre e diário do discípulo que o leva a um novo modo de existir diante do mundo e projeta uma inversão total de sua vida. Para a Conferência de Aparecida, a conversão é a resposta inicial de quem escuta o chamado do Senhor com admiração, crê n'Ele pela ação do Espírito, decide mudar sua forma de pensar e de viver pela experiência da cruz de Cristo (cf. DAp 278). Em si, a conversão acontece pelo encontro que a pessoa tem com o Cristo. É uma realidade subjetiva, pois nasce e cresce no coração de cada pessoa que foi despertada pelo Evangelho; mas ela se torna objetiva quando a pessoa passa a agir a partir desse despertar, tornando a conversão algo público¹⁰⁹. Em si, a conversão é Deus que entra na vida da pessoa porque ela abriu-se a Deus pelo amor que sentiu ao ter contato com o Evangelho. O Evangelho ouvido e assimilado, desperta a força do Espírito que habita em cada um, levando a converter a vida para isso. Para Mühlen, a “abertura para os carismas é a característica do desenvolvimento pós-conciliar, e muitos veem nisso o sinal mais esperançoso de uma renovação de toda a Igreja”¹¹⁰. Ao valorizar a dimensão carismática na Igreja, o Concílio se mostra próximo da teologia paulina e da dimensão pneumatológica, pois os carismas são entendidos como aptidão natural dada pelo Espírito Santo para o bem comum. Segundo a primeira Carta aos Coríntios, qualquer aptidão natural é um dom carismático, pois vem ao ser humano na força do Espírito (1Cor 12, 7). Assim, o Espírito é elemento importante da conversão, dando o carisma para que o discípulo desperte à ação, desde o seu dom, e viva seu processo de servir ao outro. Para o Concílio, o Espírito “distribui também graças especiais entre os fiéis de todas as classes, as quais os tornam aptos e dispostos a tomar diversas obras e encargos, proveitosos para a renovação e cada vez mais ampla edificação da Igreja” (LG 12). Ao despertar seu carisma pelo Evangelho, a pessoa tende a colocá-lo a serviço da comunidade. Contudo, quando ela o conserva para si, exercendo-o em prol de si mesma, o carisma fica como que enterrado (cf. Mt 25, 18) e o Evangelho fica anulado. Por outro lado, o exercício do carisma através do ministério põe o Espírito em evidência e se a comunidade estiver aberta para receber todos os tipos de carismas, valorizando todos os possíveis ministérios, possibilizará a conversão aos seus membros. Para Comblin, o discípulo que vive na força do Espírito necessariamente agirá para a liberdade (cf. Gl 5, 22), inaugurando um novo tipo de relacionamento com Deus, que é a

¹⁰⁹ Ver item 1.4.2.2 desta pesquisa.

¹¹⁰ Cf. MÜHLEN, *Fé cristã renova*, 1980, p. 212.

conversão para esse novo tipo de vida¹¹¹. Em si, a conversão para a comunidade significa assumir responsávelmente o processo de viver e agir a partir do Evangelho, colocando o carisma a serviço do outro.

Creamos que a intensa busca da Igreja no Brasil por uma paróquia como comunidade de comunidades expressa a importância da dimensão comunitária, mas também aponta para a falta de conversão à vida comunitária¹¹². Preza-se pela suscitação de comunidades desde as estruturas paroquiais, mas a ação eclesial tem afirmado muito pouco a importância de se viver a fé em comunidades desde os carismas do Espírito e dos ministérios. O Plano Pastoral de Conjunto, elaborado na década de 1960, define as comunidades cristãs como importantes por explicitarem a fé cristã ao mundo. Todavia, não se elabora uma reflexão sobre a importância da comunitariedade eclesial para a fé¹¹³. A CNBB discorre sobre esta mesma necessidade para os dias atuais somente no aspecto comunitário-estrutural, sem preocupar-se com uma ação para a conversão da paróquia à comunitariedade¹¹⁴. Danièle Hervieu-Léger arrazoa que, entre os cristãos, existe o convertido “re-afiliado” ou “convertido de dentro”, que vive uma religião formal e pode, em certo momento, descobrir a necessidade de se aprofundar naquilo que crê e viver mais responsávelmente sua fé¹¹⁵. Isso mostra que ações em vista da conversão à comunidade pode levar os descomprometidos com a fé a se comprometerem, pois a vida comunitária exige comunhão, ação e compromisso com todos desde a fé. De fato, a ação evangelizadora suscita discípulos de Jesus e comunidades, mas também precisa preocupar-se com a conversão dos discípulos para a vida comunitária. Viver em comunidade é processo de aprendizado que exige edificar a comunhão e avocar ações conjuntas desde o Evangelho de modo responsável e sincero. Sem isso, os discípulos podem se isolar no individualismo de uma fé espiritualista ou se atrelar ao poder-dominação, pois não se abriram à força do Espírito e, por isso, estão fechados à liberdade.

¹¹¹ Cf. COMBLIN, *O Espírito no mundo*, 1978, p. 45.

¹¹² Ver DGAE 2011-2015, n. 98-105; DGAE 2015-2019, n. 102-108; CNBB 100, n. 244-319; CNBB, *Comunidade de comunidades*, 2013, n. 134-233.

¹¹³ CNBB, *Plano Pastoral de Conjunto* (1966-1970), 2004, p. 38.

¹¹⁴ Cf. idem, *Comunidade de Comunidades: uma nova paróquia: Documento da CNBB 100*, Brasília: CNBB, 2014.

¹¹⁵ Cf. HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 112.

A dificuldade para se edificar uma paróquia de comunidades cristãs reside em se discutir sobre conversão para a fé, mas, atualmente, pouco se explicita a necessidade da conversão para a comunidade. Segundo Comblin, a conversão aparece quando a pessoa se submete imediatamente à mudança, ou pode demorar quando a pessoa hesita¹¹⁶. A nosso ver, há dificuldade em se implementar a comunitariedade porque a comunidade é sempre tomada como uma estrutura física e não como um corpo formado por pessoas crentes em Cristo e que exige conversão, ou decisão de se comprometer verdadeiramente com ela. Sobre isso, Comblin não cita diretamente a conversão para a comunidade, mas considera que a vivência do Evangelho em comunidades exige a inversão de valores¹¹⁷. Assim, colocar as estruturas no segundo plano consiste em empreender uma mudança para assumir as relações humanas desde o Evangelho, vivendo e agindo juntos a partir do apelo de Cristo e em vista de se formar o “Corpo de Cristo”¹¹⁸. Essa afirmação confirma que converter-se para a comunidade significa crer que ela é o lugar onde o Evangelho é vivido na prática concreta da vida. Assim, pensamos que só se vive realmente o Evangelho quando se vive em comunidade. Por isso, a comunidade cristã pode edificar uma nova ordem de vida (cf. Jo 3, 1-21). A comunidade auxilia o discípulo de Jesus a reestruturar e a recompor as ações e os valores que ele traz consigo. Comblin confirma isso ao dizer que ela é instrumento de conversão, mas, a nosso ver, isso exige que a pessoa se converta para ela. Hervieu-Léger afirma que o processo de conversão conduz a pessoa a reconfigurar a si mesma para com Deus¹¹⁹. No caso da conversão para a comunidade, essa reconfiguração se dá junto com os outros. A Conferência de Aparecida não relata diretamente esse tipo de conversão, mas insinua tal possibilidade quando diz que a comunidade possibilita “abrir um autêntico processo de conversão, comunhão e solidariedade” (DAP 245). Também alega existir “uma urgência em se desenvolver nas comunidades um processo [...] que leve à conversão, ao seguimento a uma comunidade eclesial” (DAP 289); e, finalmente, afirma que “a conversão pastoral requer que as comunidades eclesiais sejam comunidades de discípulos missionários ao redor de Jesus [...]” (DAP 368). Tais afirmações não falam diretamente da necessidade de a conversão para a comunidade, mas demonstram como a conversão para a fé se edifica diariamente pela comunidade.

¹¹⁶ COMBLIN, *O caminho*, 2005, p. 136.

¹¹⁷ Cf. idem, *El lugar del ser hombre en la teología atual*, 1984, p. 180.

¹¹⁸ Cf. idem, *Vocação para a liberdade*, 1998, p. 53.

¹¹⁹ Cf. HERVIEU-LÉGER, *O peregrino e o convertido*, 2008, p. 116.

2.4.1 O que é a conversão para a comunidade?

A conversão para uma comunidade cristã se dá quando a pessoa escuta o Evangelho e aceita livremente o convite para viver em comunhão com os outros. Se o Espírito é o responsável pela comunhão e pela liberdade (2Cor 13, 14.17), e se o nosso autor diz que a comunidade possibilita descobrir novas maneiras para se viver o carisma pessoal¹²⁰, então essa conversão acontece quando o aceite é vivido com liberdade. Portanto, a conversão à vida comunitária depende do discípulo em crescer e se aperfeiçoar pelo Evangelho, deixando que a ação do Espírito o envolva. Rahner mostra que o cristão “precisa praticar [a fé] não somente na Igreja, mas também na vida”¹²¹, entendendo que a prática da fé leva a abrir-se ao mundo. Ele não define a prática da fé pelo conceito de “fiel praticante”, apresentado por Hervieu-Léger, que consiste em seguir passivamente as obrigações fixadas pela Igreja de modo institucional. No entanto, sua definição se encontra com a de Comblin sobre a necessidade de o cristão se converter desde a comunidade cristã, agindo na evangelização. Por outro lado, também se encontra com a definição de Hervieu-Léger, acerca da necessidade de o cristão superar a institucionalidade, deixando de ser um “fiel praticante” para então agir no mundo¹²². Essas visões definem que a conversão para a comunidade exige abrir-se à vivência da integração da fé e da vida pela ação solidária com os outros¹²³. A conversão para a comunidade, portanto, contraria qualquer tipo de passividade e de individualismo em relação à fé e certifica a importância da comunhão.

Na *Evangelii Nuntiandi*, a adesão à comunidade eclesial requer que o anúncio seja ouvido, acolhido e assimilado para que a decisão brote do coração, sem que fique “abstrata e desencarnada, mas manifeste-se concretamente por uma entrada visível numa comunidade de fiéis” (EN 23). O Papa Paulo VI insinua que somente é possível despertar para a vida comunitária quando se é tocado pelo anúncio da Palavra feito por outra pessoa. Segundo

¹²⁰ Cf. COMBLIN, *O tempo da ação*, 1982, p. 29-30.

¹²¹ RAHNER, Karl. *Graça divina em abismos humanos*. São Paulo: Herder, 1968, p. 140.

¹²² Cf. HERVIEU-LÉGER, *O peregrino e o convertido*, 2008, p. 81.

¹²³ Ver item 2.3.4 desta pesquisa.

Comblin, isso mostra que converter-se é um ato de aprender a ser novo a partir do Evangelho, na lógica de agir de modo conjunto com Deus¹²⁴. De fato, a conversão se inicia quando a Palavra anunciada desperta o Espírito que habita no ser humano (cf. Lc 13, 6-9; 15, 1-32; At 14, 15-17; Cl 1, 13-14; Tt 3, 4-7). A nosso ver, esse é um processo pessoal. Em um segundo momento, o ser humano responde livremente a essa iniciativa e decide agir pelo Evangelho, na força do Espírito (cf. Mt 11, 20-24; Mc 10, 17-22; Jo 1, 10-12; 12, 37; 15, 24; Ap 2, 4). A ação de viver o Evangelho resulta no impulso para viver com coragem novas relações e para anunciar tal experiência com motivação, pois o Espírito de Jesus é dinâmico (cf. Jo 3, 8). A resposta livre a essa dinâmica denota a conversão e, segundo anota Dunn sobre a teologia paulina, esse processo pode ser denominado de “dedicação a Deus”¹²⁵. Portanto, a conversão para a comunidade cristã consiste em responder ao chamado de Deus vivendo definitivamente uma vida nova de comunhão com os outros em nome da fé. No entanto, reiteramos que essa vida nova somente acontece quando a resposta da pessoa é livre e concreta. Lembramos que Jesus chamou os discípulos à comunhão e os motivou a agirem pela evangelização, chamando-os a serem “pescadores de homens” (cf. Mt 4, 19; Mc 1, 17). Em suma, a decisão em viver de modo livre a comunhão de fé com os outros através da comunidade configura a conversão para a comunidade.

Comblin afirma que a verdade da fé em Jesus está no agir desde o Evangelho. Agir é pôr-se a serviço dos outros e, no caso do cristianismo, é amar. Quem não age, não ama e fica impossibilitado de seguir o caminho de Jesus¹²⁶. Assim, o centro de toda ação está em servir com e pelo amor. Numa comunidade se ama vivendo e servindo o irmão desde o Evangelho. Por isso, a ação de amar nasce do Evangelho ouvido e praticado na força do Espírito. Para o evangelista Mateus, Jesus profere ser preciso amar a Deus, ao próximo e a si mesmo de todo coração (cf. Mt 22, 37-39), assinalando que agir pelo amor é viver mais próximo dos outros, ou seja, viver em comunidade pelas relações a partir do Evangelho. Para a Conferência de Aparecida, a conversão é a resposta inicial de quem escuta o chamado do Senhor com admiração, crê n’Ele pela ação do Espírito, decide mudar sua forma de pensar e de viver pela experiência da cruz de Cristo (cf. DAp 278). Comblin considera que Deus ama

¹²⁴ Cf. DHÔTEL, Jean-Claude. *A conversão ao evangelho*. São Paulo: Edições Paulinas, 1977, p. 71.

¹²⁵ Cf. DUNN, *A teologia do apóstolo Paulo*, 2003, p. 380.

¹²⁶ Cf. COMBLIN, *O caminho*, 2005, p. 104.

o ser humano para libertá-lo e o ser humano ama Deus no próximo para se libertar¹²⁷. Assim, a comunidade que promove relações de amor entre os discípulos, a partir do Evangelho, é libertadora. A primeira Carta de João diz que amar o irmão é amar a Deus (cf. 1Jo 5, 2). Com isso, quanto mais o amor ao próximo se aprofunda pelo serviço, mais o Espírito interage com a pessoa, e mais ela vive em comunhão solidária, fraterna e em liberdade. Sobre isso, Rahner diz que somente as relações autênticas de amor entre os cristãos e com os outros possibilita encontrar Deus e mostrar para o outro que Deus existe¹²⁸. Assim, observamos que a ação de amar convivendo e servindo o outro é responsável pelo processo de conversão para a comunidade, pois derruba todas as fachadas teóricas, suprime as ideologias e abre espaço para a comunhão. Essa dinâmica aponta para Deus e seu mistério trinitário, que é comunidade perfeita, expressando a comunhão feita pelo amor e em liberdade. Abrangente, o amor é prático quando vivido pelo serviço, levando às relações e à comunhão, confirmado que a conversão para a comunidade significa adentrar numa vida de servir o próximo. Leonardo Boff também acredita que isso “incentiva as necessárias transformações para que haja comunhão e participação em todas as esferas da vida social e religiosa e, por isso, a Santíssima Trindade representa o melhor programa para a libertação integral”¹²⁹. A nosso ver, o amor de Deus dá liberdade porque envolto por ele a pessoa supera o medo do outro, deixando-se de sentir-se ameaçado para viver melhor as relações. O serviço ao outro, como ação solidária e fraterna, possibilita amar e a conviver em uma comunidade. Segundo nosso autor, o amor é feito para viver em comunidade e não na solidão¹³⁰. Desse modo, Comblin nos inspira quando diz que agir é libertar-se, assumir responsabilidades, colocar-se voluntariamente a serviço do bem dos outros, buscar a plena realização de si próprio no amor efetivo ao próximo¹³¹.

Amar o próximo, supõe que discípulo está vivendo a conversão para a comunidade, pois praticar o amor exige construir relações livres, solidárias e fraternas, que é o ideal de uma comunidade cristã. Fugir disso é optar por uma fé espiritualista, sem compromissos. Em outras palavras, é ser “praticante da fé”, como afirma Hervieu-Léger¹³².

¹²⁷ Cf. idem, *O tempo da ação*, 1982, p. 11.

¹²⁸ Cf. RAHNER, *Graça divina em abismos humanos*, 1968, p. 116.

¹²⁹ BOFF, *A Santíssima Trindade é a melhor comunidade*, 1988, p. 176.

¹³⁰ Cf. COMBLIN, *Antropologia cristã*, 1985, p. 265.

¹³¹ Idem, *Vocação para a liberdade*, 1998, p. 9.

¹³² Cf. HERVIEU-LÈGER, *O peregrino e o convertido*, 2008, p. 11.

Aceitar a regulação cega por uma instituição pode incorrer em guiar-se por preceitos pré-concebidos e não pela liberdade. A liberdade de agir servindo o próximo é um elemento central na conversão para a comunidade. Guiar-se pelo Evangelho conduz o ser humano a servir o outro, confirmando que a conversão para a comunidade é converter-se para a comunhão com os outros desde a fé, intensificando assim as relações humanas.

2.4.2 A ação e a conversão para a comunidade

A Conferência de Puebla norteia a conversão eclesial a partir das estruturas (cf. PB 438; 534), considerando que “a transformação das estruturas é uma expressão externa da conversão interior” (PB 1221). Assim, só há reestruturação se ela partir de dentro da pessoa. No entanto, essa Conferência não explicita a necessidade da conversão para a comunidade. A Conferência de Aparecida, por sua vez, cita a urgência em se anunciar o querigma “para a conversão ao seguimento em uma comunidade eclesial” (DAp 289), e a necessidade da conversão pastoral para que as comunidades sejam renovadas na missão (cf. DAp 368). Contudo, também não explora diretamente a conversão da pessoa para a comunidade. Documentos recentes da CNBB ponderam acerca da necessidade em se fazer da paróquia uma comunidade de comunidades. Outrossim, não há menção sobre a conversão para a comunidade¹³³.

A conversão para a comunidade é dada por pressuposto como conversão à fé cristã. Na América Latina surgiram as CEBs, como um modelo de Igreja comunitária que vive a fé valorizando os relacionamentos horizontais, de participação ativa de todos e capaz de revitalizar a Igreja no mundo popular. No entanto, a conversão para as CEBs também foi dada como pressuposto da fé cristã. A partir de 1990, estas perderam sua espontaneidade profética e passaram a uma forma mais institucionalizada. Nessa dimensão, Comblin reclama que elas

¹³³ Nos referimos aos seguintes documentos: CNBB. *Comunidade comunidades: uma nova paróquia: estudos da CNBB 104*. São Paulo: Paulus, 2013; CNBB. *Comunidade de comunidades: uma nova paróquia: a conversão pastoral da paróquia: documentos da CNBB 100*. São Paulo: Paulinas, 2014; CNBB. *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil: 2015-2019: documentos da CNBB 102*. São Paulo: Paulinas, 2015.

ficaram indefinidas em seu serviço ao mundo, pois perderam o sentido de liberdade¹³⁴. Ainda no fim da década de 1970, os bispos da Conferência de Puebla desestimularam o ardor das CEBs, relacionando-as a todos os grupos eclesiais existentes, retirando delas uma identidade específica na Igreja (cf. PB 617-657)¹³⁵. Todavia, a nosso ver, a realidade atual, fluida e em constante mudança, exige um novo levante para a comunitariedade eclesial e, embora o nosso autor diga que a teologia das CEBs tenha sido bem formulada, seu desestímulo mostra que houve carência em relação à conversão para a comunidade.

Nosso teólogo belga lembra que os teólogos de 1920 – Guardini e Karl Adam, seguidos pela grande geração de teólogos de 1930, Yves Congar e De Lubac – salientaram os aspectos sociais do cristianismo e ressuscitaram a doutrina do “Corpo de Cristo”, coroada pela Encíclica *Mystici Corporis* de Pio XII, assinalando os temas “povo de Deus”, “ekklesia” e “sacerdócio do povo”¹³⁶. Ligado a essa ressurgência eclesiológica, raiou com mais força o conceito “comunidade”, tratando da natureza da Igreja de modo personalista, sem dizer o que é ou em que consiste tal comunidade (cf. GS 23; 32). Essa realidade chegou ao Concílio, que acolheu o tema “comunidade”, mas não o destacou e, mesmo que esse assunto tenha sido elaborado sistematicamente pela teologia eclesial posterior, não se refletiu a conversão para a comunidade. Cremos que a maior contribuição do Concílio sobre esse assunto foi expressa na *Lumen Gentium*, que define a comunidade como vida em comum e perseverante na doutrina dos apóstolos, que partilha o pão e pratica a oração (cf. LG 8; 11; 15; 20; 26). Tais princípios se referem à ação e à liberdade expressos pelo Evangelho, pois a decisão em viver, partilhar e rezar juntos somente pode ser feita quando o Evangelho é assumido e vivido.

Comblin anota que as comunidades paulinas estão construídas sobre fatos concretos, que traduzem a ação dos discípulos na força do Espírito¹³⁷. As comunidades nasceram porque os discípulos agiram. Assim, a ação leva à comunidade e a comunidade à

¹³⁴ Cf. COMBLIN, José. Questões a partir da prática das CEBs no Nordeste. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*. Petrópolis, Vozes, v. 50, n. 198, p. 335-381, 1990, p. 335-336.

¹³⁵ Embora as CEBs não sejam tão visíveis, elas continuam vivas em muitos lugares do Brasil. Basta observar o XIII Encontro Intereclesial, realizado no início de 2014, em Juazeiro do Norte, no Ceará, que refletiu sobre o tema “Justiça e Profecia a serviço da Vida” e reuniu mais de cinco mil pessoas, a maior parte de delegados dos 18 regionais da CNBB. Ali também estiveram presentes 72 bispos e um número representativo de padres e religiosos, além de lideranças indígenas e membros de outras Igrejas cristãs e denominações religiosas. No evento, os bispos reconheceram que as CEBs possuem “o jeito antigo e novo de a Igreja ser”.

¹³⁶ Cf. COMBLIN, *O conceito de comunidade e a teologia*, 1970, p. 290.

¹³⁷ Cf. COMBLIN, *O Espírito Santo e a libertação*, 1987, p. 17.

ação ministerial, pois a norma principal do ministério é o Evangelho sob a força do Espírito (cf. 2Tm 2, 8-13). O imperativo da ação conjunta guia à conversão para a comunidade, pois, segundo Comblin, o discípulo pode encontrar na vida de comunidade os elementos para agir e servir ao próximo, lhe dando segurança por estar com os outros¹³⁸. Rahner defende a ideia de que qualquer definição teológica eclesial deveria estar atrelada a imperativos, pois o ser humano precisa deles para atuar, viver e realizar aquilo que sente ser essencial em sua vida. Em si, os imperativos conduzem a fatos concretos e não às ideias¹³⁹. Se a ação eclesial acontece de modo fraterno, solidário e igual, então é possível que a conversão para a comunidade aconteça, pois as relações humanas serão valorizadas e intensificadas. Moltmann afirma que as relações humanas interditam o autoisolamento que conduz à violência, e todo ato de violência pode conduzir à morte¹⁴⁰. Portanto, as relações que acontecem pelo Evangelho criam comunhão e defendem a vida, pois confrontam o individualismo¹⁴¹. Assim, a conversão para a comunidade acontece gradualmente na vida do discípulo pelas relações que são edificadas pela ação. Como vimos acima, mesmo que Comblin não seja explícito quanto a isso, a conversão à vida comunitária depende de uma teologia que constrói relações humanas pelas ações desde o Evangelho. Jean Claude Dhôtel, concomitante a Comblin e numa ótica diferenciada da cristandade, vê que as aparições de Jesus ressuscitado não objetivam somente provar sua ressurreição, mas também mostram aos discípulos que ele continua presente na vivência comunitária¹⁴². A narração de Emaús ilustra bem isso, pois mostra a importância de se viver a fé em comunidade, no sentido de que os dois discípulos sabiam o que havia se passado com Jesus, mas ainda estavam fechados, sem esperança,

¹³⁸ Cf. idem, *Os desafios da cidade no século XXI*, 2003, p. 48.

¹³⁹ Cf. RAHNER, *Graça divina em abismos humanos*, 1968, p. 150.

¹⁴⁰ Cf. MOLTMANN, Jürgen. *O caminho de Jesus Cristo: cristologia em dimensões messiânicas*. São Paulo: Academia cristã, 2014, p. 399.

¹⁴¹ O modo de evangelizar segundo a cristandade valoriza a liberdade individual, orientando-se pelo lema: “salva a tua alma”. A ação evangelizadora dessa teologia reflete a estrutura eclesial hierárquica, bastante presente em muitas paróquias hodiernas. Ao prezar pela salvação individual, a cultura pode assimilar traços individualistas. Margaret Thatcher expressou bem tal configuração quando disse que “a sociedade não existe, existem somente indivíduos”. Segundo Boff, ela e Ronald Reagan instauraram no mundo o fundamentalismo do mercado, colocando o mercado como a solução dos problemas do mundo (cf. BOFF, Leonardo. *Princípio de compaixão e cuidado*. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 7). Se a sociedade não existe, também não existe a cultura. Por outro lado, se a cultura tem em seu centro a religião, e há muitas culturas, então é impossível dizer que a sociedade não existe. Thatcher era do partido conservador da Inglaterra, de política neoliberal. Para esse tipo de política, profundamente capitalista, reunir pessoas em comunidades contraria as forças do capitalismo. Assim, preza-se pelo individualismo. No entanto, o individualismo extremo, do qual pensava Thatcher, cria um modo de viver em que todos os laços sociais desaparecem, inclusive a família.

¹⁴² Cf. DHÔTEL, *A conversão ao Evangelho*, 1977, p. 114.

frustrados, pois a realidade da ressurreição não lhes era concreta e, por isso, abandonaram a comunidade. Eles viam a comunidade como uma estrutura física para reunir pessoas, mas não como uma comunhão de fé, que torna Jesus presente e concreto no mundo. Na conversa com Jesus, eles despertaram e voltaram para junto dos outros, proclamando a notícia da ressurreição e a continuação da vida de fé na comunidade (cf. Lc 21, 13-35). Assim, a conversão não consiste apenas em reunir-se na comunidade, senão em agir e viver em comunhão pela fé em Cristo, através de fatos concretos, como afirma Comblin. O Espírito do Senhor continua vivo entre todos, pois, como diz Jesus: "...onde dois ou três estiverem reunidos em meu nome, ali estou eu no meio deles" (Mt 20, 18).

2.4.3 Os quatro horizontes da conversão para a comunidade

Com dissemos no item anterior, através da sua ação, o discípulo entra em contato com as coisas terrenas e temporais e descobre que precisa dos outros para agir cada vez melhor, possibilitando-lhe converter-se para a comunidade¹⁴³. Os horizontes que refletiremos abaixo aludem ao processo de conversão do discípulo para a comunidade numa relação direta com o mundo e suas contingências¹⁴⁴. Assim, não destacaremos a dimensão religiosa como um horizonte, pois esse é um princípio que acompanha a pessoa desde seu primeiro contato com o anúncio do Evangelho, contexto mencionado anteriormente. A dimensão religiosa precisa estar amplamente relacionada a diversos horizontes e ela sempre estará presente na vida cristã, pois, segundo nosso autor, o foco central da espiritualidade cristã em todas as épocas é sempre "o confronto entre o provisório e o definitivo"¹⁴⁵. Isso é certo, pois se a fé implicar somente no provisório, ela perde sua dimensão espiritual e pode tornar-se um ativismo; se ela implicar somente no definitivo, ela pode perder o contato com a realidade e

¹⁴³ Cf. COMBLIN, *O provisório e o definitivo*, 1969, p. 125.

¹⁴⁴ Para Comblin, ao invés de pensar em uma realidade transcendente, mitológica, é preciso pensar no definitivo, cujo caráter é o eterno reunir-se ao provisório. O ser humano tem acesso ao definitivo abraçando as realidades terrestres. Isso é possível porque não temos que atingir o Reino de Deus, mas somente manifestá-lo, pois o Reino é o próprio Deus que constrói e, para isso, ele serve-se das realidades provisórias. Segundo Comblin, se tratarmos de uma realidade transcendente ou sobrenatural, nada poderíamos dizer, no entanto, se dissermos realidade definitiva teremos presente o conjunto do mundo. O definitivo é esse corpo vivo encarnado em cada geração e que ocupa seu lugar no mundo, é a integração das gerações no Cristo, cujo movimento é o retorno para o Pai (cf. ibidem, p. 145-151).

¹⁴⁵ Ibidem, p. 3, 119.

tornar-se um espiritualismo e, por isso, em Rahner, o cristão é um ser do futuro, que vive a partir do definitivo, mas seguindo o curso da história e suas contingências¹⁴⁶. Contudo, pensamos que a conversão para a comunidade exige que o discípulo aja em comunidade para suscitar pessoas que decidam livremente viver a comunitariedade desde o Evangelho em cada horizonte. A *Lumen Gentium* certifica essa possibilidade quando pede que a comunidade cristã aja na sociedade e empreenda relações fraternas com todos (cf. GS 9). Rahner reforça essa concepção quando afirma que a comunidade cristã é detentora de um certo poder social, e deve utilizar-se disso para apresentar um tipo de vida diferente, que supere o individualismo e a dominação presente na sociedade¹⁴⁷. No entanto, elaborar isso exige que os discípulos ajam na sociedade pela *agape*, pois, se a modernidade anuncia um mundo novo e livre através da técnica e do capital, a Igreja precisa sugerir uma nova ordem para o mundo, amplamente ligada à realidade expressa pelo Evangelho e voltada para o serviço aos pobres¹⁴⁸.

2.4.3.1 O horizonte político

Para a Conferência de Aparecida, o cristão precisa estar atento ao horizonte político, pois a dimensão do poder que a política carrega consigo pode gerar mudanças importantes relacionadas à conquista ou perda de políticas públicas mais justas, diminuindo ou aumentando a situação de exclusão (cf. DAp 75). O espectro político implica diretamente na vida do povo. Com isso, a definição de política dessa Conferência coincide com o conceito grego *politiká*, que está em relação direta com a *polis*, designando aquilo que é do povo. O conceito de política é frequente em Comblin, pois está diretamente ligado à realidade. Ele observa que o cristianismo pode encarar a dimensão política com otimismo, tomando-a como parceira da fé, no sentido de poder transformá-la pelo Evangelho. No entanto, a política pode ser vista de modo pessimista e tornar-se incompatível com a fé¹⁴⁹. A nosso ver, a primeira opção deve ser empreendida pela comunidade cristã através do discípulo, que não pode distanciar-se ou exercer neutralidade política. Dizemos isso inspirados em Clodovis Boff, que

¹⁴⁶ Cf. RAHNER, *A caminho do homem novo*, 1964, p. 12-13.

¹⁴⁷ Cf. idem, *Estruturas em mudança*, 1976, p. 111.

¹⁴⁸ Cf. COMBLIN, *A força da Palavra*, 1986, p. 222.

¹⁴⁹ Cf. idem, *O tempo da ação*, 1982, p. 162.

pensa a fé a partir do real e do histórico, encarnando-se em gestos concretos, humanos, temporais e políticos¹⁵⁰. Contudo, se orientarem-se pela noção *agape*, a política precisa ser vista pelo acolhimento, reconhecimento e serviço aos mais pobres. Assim, esse tipo de pensamento desautoriza dizer que os cristãos não podem se envolver com política. Eles podem e devem, mas, de modo comunitário, devem contribuir amplamente para que o horizonte político reconsidera o poder exercido por poucos, explane o poder democratizado para que a política seja promotora de relações humanas, voltada para os pobres e que confira a participação de todos, afirma Comblin¹⁵¹. Também, de modo positivo, Clodovis Boff mostra que a comunidade cristã pode transformar politicamente as estruturas sociais desde o Evangelho¹⁵². Desse modo, a ação do discípulo na comunidade pode cooperar para redefinir a política como um poder-serviço do e para o povo. A democratização do poder pode facilitar o interesse de viver comunitariamente, levando à conversão, pois a ação feita por todos e para o bem de todos exerce poder de atração. Quanto mais uma comunidade motiva seus membros a agirem e a construírem coisas novas, mais possibilidades há de outros agregarem-se a ela.

Comblin e Clodovis Boff concordam acerca da transformação das estruturas pela política. No entanto, eles não citam diretamente a importância das relações humanas no horizonte político. Vemos que a conversão para a comunidade cristã pode acontecer quando o discípulo busca evangelizar estabelecendo relações humanas éticas e libertadoras no horizonte político desde o Evangelho vivido em comunidade. Portanto, a democratização das decisões e da ação evangelizadora efetuada em conjunto e direcionada pela índole dos evangelhos – respeito, igualdade, compromissos fraternos e libertadores – promove relações humanas concretas que podem favorecer a conversão à comunidade. A *Gaudium et Spes* certifica isso quando afirma que a comunidade cristã precisa evangelizar agindo pela justiça e pela caridade (cf. GS 30). A justiça começa quando há abertura para que todos decidam, criando relações humanas éticas, promovidas por atitudes de amor e de serviço, condizentes com a prática agápica, na relação entre o Cristo que está em mim com o Cristo que está no outro (cf. Mt 25, 35-45; Lc 10, 16 Jo 13, 33-35). Assim, viver a fé concreta do Evangelho pela dimensão política na comunidade significa intensificar ações responsáveis entre todos e de compromisso

¹⁵⁰ Cf. BOFF, Clodovis. A dimensão teologal da política. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 38, fasc. 150, Jun. 1978, p. 244-268, p. 254.

¹⁵¹ Cf. COMBLIN, *Cristãos rumo ao século XXI*, 1996, p. 215; 218-219.

¹⁵² Cf. BOFF, Clodovis. *Teologia e prática: teologia do político e suas mediações*. Vozes: Petrópolis, 1978, p. 44.

com a realidade em sintonia com o Evangelho. O horizonte político se guia por interesses comuns, suscitando um modo democrático e participativo de transformar a sociedade pelas relações humanas éticas. Esse horizonte não é regido pelo cumprimento de normas ou leis, mas sim pela *agape*, que conduz ao compromisso com o próximo.

Comblin diz que o povo latino-americano desacredita da política porque os políticos centralizam o poder, não promovem a democratização nem a participação de todos nas decisões¹⁵³. Para Rahner, a democratização eclesial é uma dimensão política importante para a Igreja porque através dela é possível exercer o poder de forma simples, livre, igual e fraterna entre todos¹⁵⁴. Isso significa que a política é um instrumento da comunidade cristã para articular desde si mesma a índole do Reino, que é liberdade e vida para todos, como sugere Leonardo Boff¹⁵⁵. Esse horizonte pode levar à conversão para a comunidade quando os discípulos agem na comunidade de modo democrático, promovem ações éticas coerentes com o Evangelho, seja de modo explícito ou de modo implícito. Por isso, nosso autor diz que a “vocação para a liberdade é o único absoluto da vida [...], pois seu valor incondicional é a presença de Deus em nós”¹⁵⁶. Desse modo, ao assumir o horizonte político, a comunidade possibilita que todos participem na ação evangelizadora de modo integral e de todas as decisões que provém dessa condição. Ao orientar-se pela *agape*, cuja índole vem do Evangelho, os discípulos de uma comunidade eclesial deixam-se conduzir pela fraternidade e pela solidariedade, que são requisitos importantes para a democratização. As relações humanas entre os discípulos de uma comunidade são referenciais para que aprimorar o horizonte político dentro e fora da Igreja.

2.4.3.2 O horizonte social

Para a Conferência de Aparecida, a realidade social pode massacrar as pessoas que, em razão da pouca informação, facilmente se veem insignificantes, sem capacidade de influir nos acontecimentos, mesmo quando somam suas vozes às vozes que procuram se

¹⁵³ Cf. COMBLIN, *Cristãos rumo ao século XXI*, 1996, p. 247.

¹⁵⁴ Cf. RAHNER, *A caminho do homem novo*, 1964, p. 17.

¹⁵⁵ Cf. BOFF, *Eclesiogênese*, 2008, p. 240.

¹⁵⁶ COMBLIN, *Vocação para a liberdade*, 1998, p. 242.

ajudar reciprocamente (cf. DAp 36). Nesse sentido, a tarefa do discípulo e sua comunidade é a de dar voz a quem não a tem. Essa dimensão está próxima do horizonte político, pois também se remete à participação de todos. No entanto, dar voz aos silenciados, segundo nosso autor, é ouvir as carências mais concretas dos pobres, saber de suas condições de trabalho, da distribuição de renda, da participação nas decisões e leis, etc¹⁵⁷. Esse é o modo de o discípulo colocar a fé em sintonia direta com a realidade, pois Jesus não apenas anunciou o Reino para o futuro, mas mostrou seu início e sua presença no mundo. O Papa Paulo VI, na *Evangelii Nuntiandi*, também vê a necessidade de a ação evangelizadora remeter-se às contingências sociais para tornar a fé concreta (cf. EN 31) e, segundo Comblin, a ação dos discípulos pela comunidade se aprofunda na realidade quando estes buscam reduzir a distância entre ricos e pobres¹⁵⁸. Não é condenar os ricos, mas aproximá-los dos pobres, estabelecendo o princípio geral das relações humanas para que o amor *agape* seja uma realidade. Rahner crê que essa aproximação não deve reduzir-se às declarações eclesiais, mas sim serem promovidas por relações concretas desde o Evangelho¹⁵⁹.

De acordo com a Conferência de Aparecida, a comunidade que vive o Evangelho pode superar o hedonismo, a corrupção e combater o esvaziamento dos valores humanos, promovendo a solidariedade e a partilha entre todos (cf. DAp 99). Leonardo Boff comunga dessa ideia quando diz que a solidariedade se estabelece pela prática do amor, que nada mais é do que a prática do Evangelho¹⁶⁰. Na mesma visão de Leonardo Boff, Dale Irvin diz que essa prática sempre esteve presente no ideal cristão, pois, desde os primeiros séculos, as comunidades cristãs assumiram um intenso compromisso social e, por isso, o cristianismo ficou conhecido pelo seu serviço ao próximo. Para esse autor, os cristãos sempre aplicaram o Evangelho na realidade social, cuidando de pessoas nos momentos de calamidades, dos feridos nas guerras, resgatando os prisioneiros e coletando alimentos para os famintos nas épocas de estiagem. O espírito solidário do cristianismo representava um novo modo de viver e, por isso, muitos se convertiam¹⁶¹. Comblin confirma esse pensamento, mas observa que é preciso ir ao encontro do outro pelo Evangelho. Somente assim se estabelecem relações

¹⁵⁷ Cf. idem, *O tempo da ação*, 1982, p. 294.

¹⁵⁸ Cf. idem, *Cristãos rumo ao século XXI*, 1996, p. 178.

¹⁵⁹ Cf. RAHNER, *Estruturas em mudança*, 1976, p. 112.

¹⁶⁰ Cf. BOFF, Leonardo. *Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela terra*. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 33.

¹⁶¹ IRVIN, Dale T.; SUNQUISTE, Scott W. *História do Movimento cristão mundial*: volume I: do Cristianismo primitivo a 1453. São Paulo, Paulus, 2004, p. 135.

humanas de solidariedade porque “Jesus quer que sejamos solidários e que atuemos como irmãos solidários na vida”¹⁶². Nesse sentido, o amor *agape* é a solidariedade.

Desse modo, a nosso ver, a solidariedade vivida pelo discípulo desde a comunidade sempre foi um ponto referencial de conversão à fé cristã e à vida comunitária. Para o Decreto *Apostolicam Actuositatem*, a solidariedade marca a humanidade, pois uma pessoa que recebe a ação solidária pode se tornar solidária com os outros e, “entre os sinais do nosso tempo, é digno de menção e de nota aquele senso sempre mais amplo e inelutável de solidariedade entre todos” (AA 14). Nesse sentido, o anúncio e o testemunho de fé pela solidariedade, desde o Evangelho, promove relações humanas fraternas na comunidade dos discípulos e na sociedade porque aproxima destituídos de partilhantes, motivando à suscitação de outras comunidades solidárias. Destarte, o horizonte social se torna um referencial para a conversão à comunidade porque a ação é vivida concretamente entre todos. Sobre isso, o nosso autor diz que o coração sensível do povo à solidariedade, em especial dos pobres, sempre fará com que ela seja acrescida cada vez mais¹⁶³.

2.4.3.3 O horizonte da economia

A Conferência de Aparecida adverte que a economia dos grandes consórcios pode se impor como única forma determinante de vida (cf. DAp 63). Segundo Comblin, a economia tornou-se o centro de convergência dos mal-entendidos entre Igreja e modernidade porque a Igreja, em sua ação de vinte séculos, não introduziu a caridade como possibilidade de salvação real na vida dos povos, enquanto os socialistas e liberais sempre ofereceram a economia como modo de salvar o ser humano dos seus males, prometendo, a partir disso, fazer uma sociedade justa e feliz¹⁶⁴. Segundo nosso autor, ao não implementar uma ação evangelizadora movida pela caridade, solidariedade e fraternidade, resultante da prática agápica, a Igreja deixou de mostrar que o Evangelho possibilita um tipo de vida alternativo. Em si, a Igreja ficou presa ao teologismo teórico e abstrato da salvação, sem apresentar isso

¹⁶² COMBLIN, *O homem renovado*, 1991, p. 14.

¹⁶³ Cf. idem, *Cristãos rumo ao século XXI*, 1996, p. 121.

¹⁶⁴ Cf. ibidem, p. 252.

de modo prático. Jacques Le Goff, ao investigar as raízes da cultura europeia, afirma que a Europa foi constituída pela ideologia trifuncional indo-europeia, composta de três categorias bem distintas, a saber: os *oratores*, ou padres que rezam; os *bellatores*, ou combatentes guerreiros, e os *laboratores*, ou trabalhadores dos diversos ofícios de produção. Ele detecta que a modernidade nasceu sob o espírito da religião, da guerra e da economia. Assim, os *laboratores* são a parte produtora e inovadora dessa cultura e principais responsáveis pelo sistema econômico atual¹⁶⁵. Para Comblin, a Igreja não se deu conta disso e, após a Revolução Francesa, limitou sua ação evangelizadora somente aos camponeses, que eram a maioria populacional. Objetivou-se reconstituir fora dos centros urbanos os fragmentos de cristandade, a fim de refutar os avanços da modernidade¹⁶⁶. No entanto, isso custou caro, pois a Igreja perdeu praticamente toda a classe intelectual e operária. Le Goff diz que a classe operária é vital por provocar o giro da sociedade capitalista e que o lapso da Igreja interditar a evangelização dos que estão diretamente relacionados à economia pode ter contribuído para aumentar a condição de exclusão, promovida pela dinâmica do sistema capitalista¹⁶⁷.

O esquecimento da classe operária deu-se pela falta de uma ação evangelizadora em prol de uma economia solidária, mais voltada para a caridade. Neste panorama, a Igreja atual tem o desafio de retomar a ação evangelizadora junto à sociedade urbana, em sua maioria, constituída por trabalhadores que regem, com seu labor e consumo, o sistema capitalista. Para reverter o quadro de modo prático, a Igreja precisa intensificar o anúncio e a vivência do Evangelho entre os pobres, orientando ao amor. Isso requer criar novos modos de evangelizar. A controvérsia sobre a distribuição desigual de alimentos às viúvas da comunidade dos helenistas mostra a necessidade de a comunidade cristã pensar em todos de

¹⁶⁵ LE GOFF, Jacques. *As raízes medievais da Europa*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 26-27.

¹⁶⁶ Cf. COMBLIN, As grandes incertezas da Igreja atual, 2007, p. 45.

¹⁶⁷ Dussel afirma que uma sociedade econômica é excludente porque os trabalhadores são usados pelo capital como objetos dispensáveis (cf. DUSSEL, Enrique. Ética comunitária. Petrópolis: Vozes, 1986, 1986, p. 147). Desse modo, empreender a evangelização na dimensão econômica consiste em combater a pobreza e a exclusão pelo serviço de caridade entre todos. A Conferência de Aparecida observa que os excluídos pelo sistema econômico “não são somente ‘explorados’, também ‘supérfluos’ e ‘descartáveis’” (DAP 65). Ao endeusar a produção e manter a ilusão moderna de que a abundância de bens materiais e o crescimento econômico salva a humanidade da pobreza e dos males, a sociedade provoca a exclusão. Para a Gaudium et Spes, o progresso da economia causa problemas e agrava as desigualdades sociais (cf. GS 63). Diz também que o ser humano “é o autor, centro e fim de toda a vida econômico-social” (GS 63). Em si, o Concílio considera que, ao se apregoar a economia como única promotora de uma sociedade de pessoas livres e iguais, pode-se transformar o ser humano em objeto, fazendo dos economistas os especialistas da sociedade, como se fossem os únicos capacitados para orientá-la. Nesse sentido, os discípulos de Jesus, por meio da comunidade cristã, podem empreender uma nova economia desde o Evangelho e, como diz Comblin, mais focada no amor e na caridade.

modo igual, conduzindo ao surgimento de um novo ministério, que foi “um grupo especial de ministros chamados diáconos para supervisionar a distribuição entre [...] os que passavam necessidades”¹⁶⁸. A indagação do jovem rico a Jesus sobre o que fazer para ser salvo, cuja resposta é o desapego dos bens, ou seja, vender tudo e repartir o dinheiro com os pobres, demonstra a necessidade de um sentido para se viver (cf. Mc 10, 17-19). Na Campanha da Fraternidade de 2010, a CNBB expressou que a economia é feita para a vida e seu ideal é a partilha solidária dos bens, de modo que ninguém passe necessidades (CF 2010 n. 94). Na mesma ideia, o Papa Francisco, na Encíclica *Laudato Si'*, faz uma dura crítica ao sistema econômico capitalista, convidando o mundo a procurar novas maneiras de entender a economia e o progresso, através de um estilo de vida solidário (cf. LS 16). Assim, essa nova economia é um elemento que deve ser vivido desde a comunidade cristã. Rahner confirma isso quando diz que os avanços do mundo apontam que uma pessoa não será cristã “por costume e tradição, por causa das instituições e da história, ou por causa da homogeneidade de um ambiente social e opinião pública. [...], mas apenas por causa de seu próprio ato de fé, obtido numa luta difícil e continuamente reconquistada”¹⁶⁹. Ele supõe que a fé nasce das atitudes dos cristãos frente o mundo. Para o teólogo Segundo Galileia, “toda espiritualidade é gerada na comunidade cristã. Aí se manifesta o Espírito, e se traduzem na fé, os dinamismos de nossa sociedade e de nossa história atual”¹⁷⁰. Em si, pelo horizonte da economia, a comunidade vive e age a partir uma economia da solidariedade, formulando uma teologia do real para o ideal do Reino.

Nesse horizonte, o discípulo deve intensificar as relações solidárias, numa sintonia direta com as contingências da realidade. Ao mostrar a possibilidade de uma vida nova, ou diferente, pelas relações humanas desde o Evangelho, a comunidade cristã, através de cada discípulo, poderá ser um oásis àqueles que aspiram libertar-se da corrupção e de um estilo de vida escravo do capitalismo. Ao mostrar a possibilidade de se viver em solidariedade e fraternidade, a vida comunitária projeta uma economia distante da competição e do lucro¹⁷¹. A nosso ver, o horizonte econômico pode levar à conversão para a comunidade porque a

¹⁶⁸ IRVIN, *História do movimento cristão mundial*, 2004, p. 45.

¹⁶⁹ RAHNER, Karl. *O cristão do futuro*. São Paulo: Novo século, 2004, p. 79.

¹⁷⁰ GALILEIA, Segundo. O rosto latino-americano da espiritualidade. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 39, n. 156, p. 563-570, dez. 1979, p. 564.

¹⁷¹ Cf. COMBLIN, *O caminho*, 2005, p. 72.

solidariedade implementa a caridade nas relações, interdita o ciclo de corrupção do mundo e pode suscitar o ser humano a buscar um mundo diferente, regido pela caridade.

2.4.3.4 O horizonte cultural

Uma cultura reúne o conjunto de elementos cognitivos, simbólicos e práticos que constituem o patrimônio da tradição de um povo, como livros, doutrina, conhecimentos, interpretações, códigos rituais, história, religião, etc. Essa dimensão marca a condição de longa duração desse povo. Por isso, toda cultura merece respeito e admiração. Hervieu-Léger, ao estudar a sociologia das religiões, afirma que a religião está em toda parte e faz parte do conjunto sociocultural de um povo¹⁷². No entanto, essa autora reconhece na religião institucionalizada a tendência a perder a identificação com a cultura dos povos que quer evangelizar, principalmente quando almeja incorporar os que creem à uma determinada condição estrutural, no intento de anular aquilo que pertence à sua cultura¹⁷³. Esse alerta mostra que se o cristianismo buscar se impor sobre determinada cultura, poderá criar uma ideologia e, ao invés de libertar, que é o objetivo do Evangelho, como afirma Comblin, poderá sujeitar totalmente essa cultura à sua dinâmica. Ora num mundo plural e diverso, onde as culturas se encontram com mais frequência, impor-se sobre uma cultura pode criar um afastamento das culturas. Por isso, nenhuma comunidade cristã está autorizada a impor sua conduta. Na Declaração *Dignitatis Humanae*, a comunidade religiosa é vista como uma aspiração natural dos que têm uma fé, pois “é a natureza social, tanto do homem quanto da própria religião que reclama comunidades religiosas” (DH 4). Nessa condição, a conversão para a comunidade requer o anúncio do Evangelho para a comunhão com liberdade em relação às culturas, sem impor ou pretender conquistar, esperando que determinado povo responda segundo suas próprias aspirações, desde sua cultura, como sugere a *Gaudium et Spes* (cf. GS 53). A cultura dá sentido ao ser humano em seu modo de ser e de viver, e a ação evangelizadora deve cuidar para que esse sentido seja aperfeiçoad, sem desmerecer o essencial dessa cultura. A nosso ver, se o discípulo e sua comunidade seguem o Evangelho

¹⁷² Cf. HERVIEU-LÉGER, *O peregrino e o convertido*, 2008, p. 24.

¹⁷³ Cf. ibidem, p. 27.

que revela ao ser humano o Deus da liberdade, a fé cristã não pode querer ser uma cultura que busca conquistar outra cultura, pois isso seria contraditório ao Evangelho e à liberdade, como afirma Comblin¹⁷⁴. Com isso, apreendemos que o Evangelho convida os discípulos a acolherem as diferenças culturais sem uniformizar, como assinala o apóstolo Paulo (cf. Gl 3, 28). No entanto, o Evangelho sempre chama à comunhão e, por isso, sempre irá confrontar o individualismo de cada cultura, pois, como diz a primeira Carta de João, todos somos filhos de Deus (cf. 1Jo 3, 2). Inspirado em Hervieu-Léger, podemos dizer que o contexto sócio-cultural atual abre muitos campos à evangelização que preza pela comunitariedade porque a dimensão religiosa da modernidade prega o individualismo, no sentido de que seu objetivo é, em nome da liberdade, fragmentar as instituições e promover a individualização da fé nas religiões¹⁷⁵. Segundo essa autora, a religião promovida pela modernidade impõe e divide. No entanto, o Evangelho anuncia o respeito e a união, promovendo o encontro das culturas, desafiando o discípulo a confrontar, pela vida comunitária, qualquer condição religiosa fragmentadora e individualizante.

A mentalidade individualista da religião promovida pela modernidade pode se agregar à ação evangelizadora do discípulo quando este abdica da comunidade para assegurar sua liberdade própria. Ora, a liberdade individualista pregada pela modernidade é ilusória, pois realizar o que se quer, desde que se preserve a liberdade do outro, causa um conflito de liberdades. Para Comblin, esse tipo de liberdade é ilusória e não liberta o ser humano¹⁷⁶. A vida comunitária não promove a liberdade relativa, onde se vive solitariamente para se fazer tudo que se quer, mas sim para se expor as potencialidades, a originalidade e a criatividade com os outros¹⁷⁷. A *Gaudium et Spes* não aceita o individualismo liberal promovido pela modernidade porque tal prática põe em risco a justiça e a caridade (cf. GS 30). Rahner também não concorda com a mentalidade individualista, que põe a fé cristã numa dimensão de utilitarismo, induzindo que ela somente é fé se for eficiente e útil para o mundo através de experiências palpáveis¹⁷⁸. A nosso ver, Rahner tem razão, pois a fé cristã tem sua faceta de mistério devido a interação entre a ação divina e o ser humano. Assim, evangelizar uma

¹⁷⁴ Cf. COMBLIN, *O Espírito Santo e a tradição de Jesus*, 2012, 36.

¹⁷⁵ Cf. HERVIEU-LÉGER, *O peregrino e o convertido*, 2009, p. 139.

¹⁷⁶ Cf. COMBLIN, *O povo de Deus*, p. 352.

¹⁷⁷ Ver item 1.4.1 desta pesquisa.

¹⁷⁸ Cf. RAHNER, Karl. *La gracia como libertad: breves aportaciones teológicas*. Barcelona: Herder, 1972, p. 163.

cultura consiste somente em anunciar o Evangelho de modo concreto pelo testemunho comunitário de relações humanas, mas em profunda interação com o divino:

As religiões são diversas e apegadas à sua identidade que querem preservar. O evangelho é um para todos os seres humanos, porque não é religioso e tem significado em qualquer contexto cultural. Ele leva a uma transformação de todas as religiões como de todos os aspectos da vida humana. [...] há uma Igreja revelada no Novo Testamento. Ela não tem aspecto religioso. [Seu sentido está] no Reino de Deus. Esta Igreja está presente em todos os lugares que estão os cristãos: está presente nas fábricas, na rua no comércio. Cada cristão traz consigo a Igreja, pois em cada momento está em comunhão com todos os outros e age como membro do corpo de Cristo¹⁷⁹.

Não se pode desmerecer a religião, pois o Evangelho alcança o ser humano pela religião. Para o Concílio, os cristãos, em sua ação evangelizadora desde a vida comunitária devem aperfeiçoar as estruturas do mundo com a esperança do Reino, que cabe em todas as culturas (cf. LG 35). Por isso, na Conferência de Aparecida, os discípulos de Jesus são desafiados a discernir os “sinais dos tempos” para servir o Reino, que significa vida e abundância para todos (cf. DAp 33). Assim, a ação evangelizadora, gerida pelo diálogo, respeito e interação com a realidade cultural pode suscitar em cada cultura a conversão para a comunitariedade, pois confronta o individualismo crescente no mundo atual. Toda cultura pode edificar comunidades de índole cristã movidas pela fraternidade, solidariedade e liberdade sem comprometer sua identidade cultural, pois o Evangelho anunciado por ele mesmo não impõe nem destrói, apenas aperfeiçoa a cultura pela implementação e promoção das relações humanas.

2.5 A ministerialidade da comunidade cristã

Vimos acima sobre a importância de se refletir a conversão para a comunidade. Isso nos faz pensar também na possibilidade de a comunidade gerir seus próprios ministérios. Por isso, entendemos que a ministerialidade comunitária significa a autoridade de cada

¹⁷⁹ COMBLIN, *O Espírito Santo e a tradição de Jesus*, 2012, p. 127-128.

comunidade reger seus próprios ministérios, segundo as necessidades do contexto. A maior liberdade de ação dos ministérios pode suscitar maior interesse em fundar novas comunidades, bem como, em aumentar o número de ministérios para atender outras necessidades do contexto atual, o que pode soar redundante, pois a maioria das comunidades eclesiais no Brasil já regem seus ministérios. De fato, isso acontece, mas não de modo total. A nosso ver, as comunidades católicas do Brasil ainda não têm autonomia para reger o ministério presbiteral e ainda não há liberdade suficiente para que as comunidades acolham ministérios novos sem a permissão do pároco. Também, há uma resistência sobre a possibilidade de se repensar ministérios já consagrados, como é o caso dos ministros ordenados. Essa falta de autonomia demonstra a concentração do poder nas mãos de alguns ministros, dificultando maior ação numa comunidade e pouca reflexão sobre o discipulado de Jesus. Antoniazzi considera que a comunidade ministerial deve “frisar a mudança: de um *ministério* exclusivamente reservado aos padres para *ministérios* assumidos por todos os cristãos”¹⁸⁰.

Comblin não fala diretamente sobre a totalidade dos ministérios como fundamento da ministerialidade da comunidade, como faz Antoniazzi, mas sugere que os ministérios sejam regidos pela comunidade eclesial¹⁸¹. Nessa mesma visão, Dulles diz que o Vaticano II reagiu contra a ênfase excessiva do elemento hierárquico da Igreja sobre a ação do povo quando retomou a noção “povo de Deus”, que preza pelos ministérios como fomento da vida eclesial¹⁸². Basta perceber que a *Lumen Gentium* afirma a existência dos ministérios como modo de nutrir e fazer crescer o povo de Deus (cf. LG 18). Isso remete à uma concepção de ministros que interajam com a sociedade, sem ficarem isolados na dimensão eclesial *ad intra*. A nosso ver, uma comunidade que rege mais livremente seus ministérios pode ganhar a tripla tarefa de estabelecer entre todos as relações humanas de serviço ao próximo, de fazer teologia desde a realidade e de cada comunidade edificar sua própria configuração. Isso não resolve todos os problemas dos ministérios, mas contribui para configurar uma Igreja toda ministerial. Para Comblin, a teologia não pode querer oferecer soluções aos problemas dos ministérios eclesiais, mas pode contribuir para desfazer a impressão de imutabilidade da ação evangelizadora e contribuir para que apareçam novos ministérios pela relação comunidade-

¹⁸⁰ ANTONIAZZI, *Os ministérios na Igreja hoje*, 1977, p. 35.

¹⁸¹ Cf. COMBLIN, *Os ministérios numa sociedade em via de urbanização*, 1970. P. 42.

¹⁸² DULLES, *A Igreja e seus modelos*, 1978, p. 186.

realidade¹⁸³. A autoridade da comunidade sobre os ministérios auxilia também para que as coordenadas da ação sejam dadas pelo Evangelho, e assim os discípulos da comunidade se deixarão guiar mais na força do Espírito. Por isso, uma comunidade que adota tal dinâmica não nutre teorias ou privilégios em relação a nenhum ministro, mas aprimora a liberdade de sua ação e concebe abertura para acolher os novos ministérios que o Espírito poderá suscitar, desautorizando aqueles que não mais condizem com aquela determinada situação eclesial. Para Merlos-Arroyo, essa condição coloca a comunidade como sujeito primordial dos ministérios¹⁸⁴. A nosso ver, isso significa que a comunidade é toda ministerial, evidenciando que o Espírito suscita carismas e ministérios para a comunidade, a fim de que ela possa regê-los conforme as disposições do momento. Os Atos dos Apóstolos mostram como o primeiro conflito na comunidade de Jerusalém deu-se a nível ministerial, em razão da urgente necessidade de atendimento caritativo às viúvas helenistas e como isso provocou a assembleia dos discípulos para discernir e indicar uma solução (cf. At 6, 1-6). A proposta foi aceita e foram escolhidos ministros para exercerem tal serviço, mostrando como, nos primeiros séculos, a comunidade era influente perante os ministérios e seus ministros.

2.5.1 Os ministros ordenados na Igreja

Para Comblin, desde o século III a Igreja aplicou aos ministros ordenados a categoria sacerdotal, produzindo a sacralização desse ministério, tornando-o um elemento mediador principal com Deus e não necessariamente um serviço de amor ao próximo¹⁸⁵. Essa opção deu aos ministros ordenados uma mentalidade de privilégio e de distância em relação aos outros ministérios, interditando a possibilidade de se viver a totalidade dos ministérios na comunidade, pois tal função ficou reservada à hierarquia eclesial e, no caso da paróquia, ao pároco. Contudo, não podemos simplesmente afirmar a ministerialidade da comunidade sem mostrar como entendemos a condição dos ministros ordenados. Na ótica do Vaticano II, todos os ministérios estão voltados para o serviço. Por exemplo, o bispo serve a comunidade para

¹⁸³ Cf. *ibidem*, p. 48-50.

¹⁸⁴ Cf. MERLOS-ARROYO, *Teología contemporánea del ministerio pastoral*, 2011, p. 303.

¹⁸⁵ Cf. COMBLIN, *O caminho*, 2005, p. 214.

edificar sua grei na verdade e na santidade (cf. LG 20 e 27). O presbítero serve o povo de Deus: “Eles [os presbíteros] são consagrados para pregar o Evangelho [...]. Chamados para servir o povo de Deus, formam com seu Bispo um único presbitério, empenhados, porém, em diversos ofícios” (LG 28). Os diáconos servem o povo pelo serviço da caridade (cf. LG 29). Para o Concílio, os ministros não-ordenados têm a incumbência de trabalhar para que o plano divino da salvação atinja a todos, em todos os tempos e em todos os lugares (cf. LG 33). Como todos os ministérios são dados pelo Espírito para servir a comunidade, o nosso autor considera que os ministérios são serviços que transparecem realmente a presença do Espírito e, por isso, eles não são somente uma atividade, mas um modo de ser e de interpretar o modo espiritualizado com que a Igreja age¹⁸⁶. Os ministros ordenados devem servir ensinando, orientando e governando e, por isso, não são encargos feitos para dominação, mas para servir. O Novo Testamento é enfático ao mostrar que a diversidade de ministérios nas primeiras comunidades consistia em atender a pluralidade de necessidades da época. Havia o ministérios de apóstolos (cf. At 14, 4; Rm 1, 1 e 16,7; 1Cor 1, 1; Gl 1,1); de profetas (cf. At 13, 1; Rm 12, 6; 1Cor 12, 28; 14, 29); de mestres e doutores (cf. At 13, 1; 1Cor 12, 28); de epíscopos (At 20, 28; 1Tm 3, 2; Fl 1, 1; Tt 1, 7); de presbíteros (cf. At 11, 30; Tg 5, 14; At 14, 23); de diáconos (cf. 2Cor 6, 4; 11, 23; Ef 6, 21; Fl 1, 1; Rm 16, 1); de colaboradores (cf. Rm 16, 3.21; 2Cor 1, 24; 8, 23; Fl 2, 25; Fm 1, 24); de líderes (cf. Rm 12, 8; 1Ts 5, 12; 1Tm 5, 12; 1Tm 3, 4.5; Tt 3, 8) e de pastores (cf. Ef 4, 11; Hb 13, 20; 1Pd 2, 25).

No caso dos ministérios ordenados, o Decreto *Presbyterorum Ordinis* confirma que os presbíteros participam da missão confiada ao bispo de ensinar, santificar e governar o povo de Deus pelo serviço em prol da comunidade (cf. PO 2). Manoel Godoy observa os presbíteros servem a comunidade como cultivadores da fraternidade comunitária; agem institucionalmente e nunca sozinhos; vivem um justo respeito à autonomia das realidades terrestres e promovem o diálogo, sem impor seu ponto de vista ou a doutrina¹⁸⁷. Nessa mesma perspectiva, pensamos que o presbítero serve a comunidade quando anuncia e ensina o Evangelho, santifica o povo pelos sacramentos e governa esse povo pelo poder-serviço, entendendo a comunidade como um ambiente fraternal de ação solidária, onde todos assumem suas responsabilidades e compromissos com liberdade. Em síntese, o presbítero é convidado a

¹⁸⁶ Cf. idem. O novo ministério de missionário da América Latina. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 40, n. 160, p. 626-655, dez. 1980, P. 635.

¹⁸⁷ Cf. GODOY, Manoel. *Presbyterorum Ordinis*: texto e comentário. São Paulo: Paulinas, 2012.

ser discípulo de Jesus que age pelo seu ministério, orientado pelo Evangelho, na força do Espírito. Desse modo, ele fica desautorizado a agir e a decidir de modo solitário e autoritário. Se o fizer, sua ação carece da força do Espírito, ficando centrado mais no seu interesse próprio e não no do povo de Deus.

2.5.2 A autoridade da comunidade em relação aos ministérios eclesiás

No final da década de 1960, Comblin arenga acerca da necessidade em se repensar a estrutura ministerial eclesiástica, dizendo que isso não depende de pareceres teológicos ou gostos pessoais, senão da boa vontade dos governantes da Igreja. Ele também observa que o problema não é a fé nos ministérios eclesiás, mas o modo como os ministros agem em relação àquilo que seus ministérios exigem¹⁸⁸. A reestruturação eclesiástica depende da reestruturação da ação ministerial. Assim, quando uma comunidade passa a reger seus próprios ministérios, ela pode atualizar melhor seus serviços, reorganizando o modo como se configura.

O esforço da Igreja no Brasil para tornar a paróquia uma “comunidade de comunidades” está relacionada a essa reconfiguração comunitário-eclesiástica, porém, não se tem conjecturado a relação dos ministérios com o sistema paroquial. Transformar a paróquia em uma rede de comunidades é repensar a ação e a configuração da ação, pois as comunidades são suscitadas a partir dos carismas e deles aparecem novos ministérios. Para a própria CNBB, a ação dos discípulos pelos ministérios pode promover a conversão paroquial, pois o “fortalecimento das comunidades supõe a multiplicação dos ministérios e serviços dos discípulos e discípulas missionários” (CNBB 100, n. 192). Todavia, os ministérios não são tratados de modo mais demorado e nem são refletidos como força central na edificação de comunidades cristãs.

As novas Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil apontam para a necessidade de uma ação evangelizadora orgânica e de conjunto, regida pela comunhão

¹⁸⁸ Cf. idem, *O futuro dos ministérios na Igreja latino-americana*, 1969, p. 11; 17.

e participação de todos, desde o planejamento da Igreja particular (DGAE 2015-2019, n. 71-72). Contudo, pensamos que os ministérios devem suscitar a comunitariedade. Criar comunidades pela força da instituição, de cima para baixo, a partir de decretos, pode ser prático e fácil, porém, pode gerar comunidades de tendência burocrática ou autoritária e sem ação, pois a decisão de uma hierarquia pode não condizer com o desejo do povo. Nesse caso, muitas comunidades podem ser suscitadas, mas também podem desaparecer rapidamente se o seu serviço não almejar a evangelização. Para Comblin, uma comunidade não pode se “transformar em museu de instituições que sobrevivem formalmente, sem eficácia”¹⁸⁹. O Espírito age no mundo através do ser humano, que recebe carismas para servir o bem comum. Se a comunidade orientar suas energias para os ministérios, sua ação tende a não se prender às estruturas, mas sim prezar pela ação no seu contexto.

A ministerialidade da comunidade não é uma novidade, pois, segundo Dunn, o apóstolo Paulo possibilitava às comunidades regularem os carismas suscitados pelo Espírito (cf. 1Ts 4, 9)¹⁹⁰. Por exemplo, o apóstolo Paulo, ao dirigir-se à comunidade de Filipos, valoriza a comunhão de todos os cristãos daquela cidade e somente depois engloba seus bispos e diáconos, mostrando que a comunidade, como um todo, é a autoridade e não este ou aquele ministério (cf. Fl 1, 1). Segundo José Ignacio González Faus, nos primeiros séculos da Igreja, os diáconos e bispos tinham de ser aprovados pela comunidade¹⁹¹. Esses dois exemplos mostram a autoridade ministerial de toda a comunidade e desautoriza decisões hierárquicas parciais de um só ministro. Isso mostra que a autoridade da comunidade vem da vivência do Evangelho, onde se faz presente o Espírito. O apóstolo Paulo unia o conceito de carisma (*chárisma*) ao conceito de poder (*exousía*), definindo o carisma como dom de Deus (1Cor 12, 1; Rm 12, 6), usado com o poder de Deus (cf. 1Cor 2, 5; 2Cor 4,7) em prol do bem comum (cf. At 19, 11-12; Ef 4, 11-12; 1Cor 12-14)¹⁹². Desse modo, o poder da comunidade era referido aos carismas (cf. 2Cor 10, 7-8; 13, 10), vindo do Evangelho na força do Espírito.

¹⁸⁹ COMBLIN, *Os ministérios numa sociedade em vias de urbanização*, 1970, p. 49.

¹⁹⁰ Cf. DUNN, *A teologia do apóstolo Paulo*, 2003, p. 669.

¹⁹¹ Cf. GONZÁLES-FAUS, José Ignacio. *Nenhum bispo imposto: as eleições episcopais na história da Igreja*. São Paulo: Paulus, 1996, p. 11.

¹⁹² Cf. CRB. *Viver e anunciar a palavra: as primeiras comunidades: Tua Palavra é vida 6*. São Paulo: Loyola, 1995, p. 242.

A Carta aos Efésios mostra que a autoridade de todos os ministros vem da comunhão (cf. Ef 2, 19-20)¹⁹³.

Ao tratar do *sensus fidei*, a *Lumen Gentium* admite a presença do Espírito em todos os cristãos e propõe a perspectiva de uma Igreja povo de Deus igual e total (cf. LG 12)¹⁹⁴. Assim, a autoridade ministerial da comunidade se enraíza no senso de fé do povo, e na força do Espírito presente no Evangelho, ela age e possibilita que todos discirnam sobre a ação e a regência dos ministérios. No primeiro capítulo desta investigação, averiguamos a retomada do senso da fé do povo pelo Concílio e como isso traduz um aprimoramento do poder-serviço eclesial, lhe dá conotação pneumatológica e lapida a diversidade ministerial e a comunhão das diferenças¹⁹⁵. Na Primeira Carta aos Coríntios, Paulo sugere que a comunidade observe e julgue a ação dos ministérios segundo o amor-serviço e desautoriza o privilégio pessoal, condizendo com os evangelhos, que expressam a prática de Jesus (cf. 1Cor 12, 4-10)¹⁹⁶. Por outro lado, nas duas Cartas a Timóteo, as comunidades precisam guardar os ensinamentos dos apóstolos, pois elas são o depósito da “sã doutrina” (cf. 1Tm 4, 6; 6, 20; 2Tm 1, 12.14). A primeira Carta a Timóteo, por exemplo, diz que o ministério de Timóteo – que provavelmente era um dos líderes cristãos da época – consiste em admoestar e guardar a fé, impedindo que as heresias se propaguem na comunidade (cf. 1Tm 1, 3-7)¹⁹⁷. Em si, vemos que a preocupação é com a ação evangelizadora da comunidade e não com a hierarquia dos ministérios. Na Carta a Tito, o ministro é visto como um líder que deve testemunhar e guiar a comunidade pelo Evangelho, a fim de difundir e formar uma vida responsável e plena para todos (cf. Tt 1, 6-9). Todas essas recomendações buscam aperfeiçoar o serviço ao próximo,

¹⁹³ Para Ivan Havener, “apesar dessa imagem um tanto estática da Igreja como construção já edificada, uma entidade fechada, o autor ainda fala do seu ‘crescimento’, combinando assim a metáfora do ‘Corpo de Cristo’ com a construção edificante. A estrutura toda, tendo se ajustado em Cristo, se eleva para formar um templo santo. Em Cristo, esses leitores gentios também são integrados nesse tempo, a moradia de Deus no Espírito” (HAVENER, Ivan. Efésios. In: BERGANTE, Dianne; KARRIS, Robert (org.). *Comentário bíblico III: Evangelhos e Atos, Cartas, Apocalipse*. São Paulo: Loyola, 1999, 248). Tal afirmação propõe a autoridade da comunidade sobre todos os ministérios.

¹⁹⁴ O Decreto *Presbyterorum Ordinis*, ao citar a relação entre leigos e presbíteros, atenta para o discernimento do Espírito e para a presença de todos os carismas que sustentam a comunhão eclesial (cf. PO 9).

¹⁹⁵ Ver item 1.3 desta pesquisa.

¹⁹⁶ No primeiro capítulo desta pesquisa, tratamos do “poder simbólico” que, segundo Pierre Bourdieu, se apresenta no conjunto dos sujeitos, sendo exercido somente se for reconhecido. Ou seja, sua validade ou autoridade advém da comunidade que o designa a alguém. Esse poder não reside nos sistemas ou nas estruturas, senão entre os que exercem ou estão sujeitos a ele (cf. item 1.3.3 desta pesquisa).

¹⁹⁷ Cf. NEYREY, Jerome H. 1 Timóteo. In: BERGANTE, Dianne; KARRIS, Robert (orgs.). *Comentário bíblico III: Evangelho e Atos, Cartas, Apocalipse*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 284.

sem diferenciar valores entre os ministros, mostrando a importância de a comunidade reunir os ministérios para aprimorar a ação evangelizadora.

A nosso ver, no cerne dessa questão está a preocupação com a presença do Espírito na comunidade para reger os ministros, pois se apenas um ministério reger os outros corre-se o risco de que a força do Espírito seja anulada e a comunidade fique dividida. O Vaticano II retomou a ideia de Igreja como povo de Deus, supondo a ação de todos para que o mundo seja iluminado com a luz de Cristo (cf. LG 1). Por isso, o problema da regência ministerial total e integral da comunidade não está diretamente relacionada às funções hierárquicas, tidas como importantes, mas sim no modo como os ministérios se posicionam e agem. Atualmente, valoriza-se demasiadamente os ministros ordenados, esquecendo-se da diversidade de ministérios da comunidade. Entretanto, se a comunidade tiver autoridade sobre todos os ministérios, sua ação será de igualdade a partir do Espírito, suscitando ministérios conforme a necessidade daquele contexto comunitário, podendo até mesmo desautorizar os ministérios não responsivos às necessidades. Para o teólogo belga, um novo ministério na comunidade é um novo modo de ser, de interpretar e de orientar sua ação¹⁹⁸. Tal panorama somente é possível se esse ministério tiver liberdade para agir. Quando apenas um ministério comanda os outros, a comunitariedade fica prejudicada, podendo perder-se a originalidade da intenção pela qual o Espírito suscitou os ministérios. Por isso, Rahner observa que uma Igreja cheia do Espírito é necessariamente uma Igreja desclericalizada e responsável, podendo destituir ministérios tomados como arrendatários exclusivos e por herança¹⁹⁹. Nesse aspecto, se o discípulo possibilitar um novo modo de ser eclesial pela ação ministerial, como aponta Comblin, então a comunidade será instrumento de renovação ao acolher todos os ministérios de modo igual e total, distanciando-se de qualquer estrutura dominadora. O ministério eclesial é dado ao discípulo pelo Espírito para servir o próximo. Isso torna inadmissível que alguns ministros queiram dominar os outros, em razão de preservar seus privilégios.

É importante observar que a primeira Carta aos Coríntios não se refere a presbíteros, nem bispos, nem à ordenação ou à imposição das mãos, mas somente aos carismas, dados a cada cristão²⁰⁰. Ali, os carismas não são limitados a um certo círculo de

¹⁹⁸ Cf. COMBLIN, *O novo ministério de missionário da América Latina*, 1980, p. 635.

¹⁹⁹ Cf. RAHNER, *Estruturas em mudança*, 1976, p. 53.

²⁰⁰ Segundo Bortolini, a comunidade dos coríntios, composta praticamente de pessoas pobres, marca o rompimento definitivo do apóstolo Paulo com o judaísmo. Outro elemento de destaque foi que, nessa

pessoas, mas dado a todos para desempenharem os diversos serviços necessários ao contexto comunitário (cf. 1Cor 12, 7; 11). Do mesmo modo, a *Lumen Gentium* assinala a distribuição dos carismas a todos (cf. LG 12). Isso nos faz perceber que a comunidade carismática vive sob a autoridade do Evangelho, e todos os ministérios nascem dos carismas para servir à evangelização. Leonardo Boff confirma que a comunidade é um fermento renovador da fé e não uma alternativa global à Igreja-instituição²⁰¹. Essa renovação se dá pela ação dos ministros e, portanto, quanto mais os ministérios forem regidos com liberdade, mais a comunidade agirá na força do Espírito e, consequentemente, se renovará.

Reger os ministérios com liberdade pela ação de todos não significa prescindir da organização ou operacionalizar o caos, mas sim permitir que cada ministério encontre seus próprios meios de agir, sem prescrições burocráticas. A nosso ver, quando a comunidade rege os ministérios, o *sensus fidei* torna-se mais presente e o Espírito pode conduzir tudo de modo mais direto, sem burocracias. Essa dinâmica não tira da hierarquia a função de ensinar, santificar e governar, mas aumenta a possibilidade de errar menos, pois aumenta o diálogo e a interação entre todos, como pretende Comblin, quando fala da necessidade em se intensificar as relações humanas desde o Evangelho.

2.5.3 A importância da *kénosis* para a ministerialidade da comunidade cristã

Quanto mais ministérios mais a comunidade cristã amplia sua ação evangelizadora. No entanto, para o aperfeiçoamento das relações entre seus membros e a contribuição para com a liberdade de todos, faz-se necessário aprimorar a igualdade de direitos entre todos, sem anular as diferenças. Isso é o que entendemos por totalidade dos ministérios. Entretanto, tudo se torna mais fácil quando a comunidade assume a *kénosis*, que significa o esvaziamento do poder-dominação. Mesmo não utilizando diretamente esse

comunidade, houve também a ruptura com o privilégio dos poderosos e sábios, valorizados pelos dons extraordinários, como se os outros dons não fossem importantes para a comunidade. (cf. BORTOLONI, José. *Como ler a primeira carta aos Coríntios*: superar os conflitos em comunidade. São Paulo: Paulinas, 1992, p. 11-13; 16-17). Tal afirmação é repleta de sentido porque Paulo diz que é sempre o mesmo Espírito que age em todos (cf. 1Cor 12-14).

²⁰¹ Cf. BOFF, *Eclesiogênese*, 1977, p. 16.

conceito, Comblin diz que Jesus abdicou dos seus poderes divinos, tomou a condição de escravo, esvaziando-se de poder e, por isso, após a ressurreição, tornou-se Senhor²⁰². Entretanto, a teologia latino-americana não considera muito essa dimensão kenótica. Basta observar que a Conferência de Aparecida se refere somente uma vez à *kénosis* do discípulo quando diz que a prova definitiva do amor de Jesus tem um caráter de esvaziamento radical (cf. DAp 242). O que conduzia e mantinha Paulo na missão era sua gratuidade. Esse é um princípio escasso em muitos ministérios da Igreja atual. A competição por *status* social está na ordem do dia, invadindo as comunidades cristãs.

Ao dizer que a união de todos na comunidade depende do serviço ao outro em nome de Cristo, Bonhoeffer mostra que a comunhão de vida se dá exclusivamente pela fé em Cristo pela relação de gratuidade²⁰³. Inspirado pelo Evangelho e na ideia de Bonhoeffer, cremos que Cristo nos ensina o modo de servir e o Espírito promove a ação para a comunhão, mas isso exige que o discípulo se abra ao Evangelho e à ação do Espírito, se esvaziando de si mesmo²⁰⁴. Tal ideia, condiz com o que Comblin pensa da comunhão em Cristo pela fraqueza que, segundo ele, possibilita libertar-se de tudo. O mesmo pensa Rahner quando diz que a resposta da pessoa à Palavra de Deus precisa ser livre, vindo de um ser humano abandonado a si mesmo²⁰⁵. No entanto, Rahner não cita a ação do Espírito em relação à liberdade, que para Comblin é central. Assim, o teólogo belga diz que a libertação advém da força do Espírito e não do ser humano abandonado a si mesmo, como diz Rahner. Desse modo, Comblin admite que o despertar do Espírito leva o discípulo à ação evangelizadora porque lhe faz reconhecer suas fraquezas e assumir a *kénosis* de modo positivo²⁰⁶.

Com isso, no que tange ao Espírito em relação à liberdade, cremos que a *kénosis* não significa simplesmente despojar-se, mas sim deixar-se guiar livremente pelo Espírito, vivendo a fé em liberdade. Nessa condição, o discípulo de Jesus não realiza atos formais em sua ação, mas sim atos libertadores, frutos do Espírito e vividos de modo livre (cf. Gl 5, 22). Nesse sentido, Rahner admite que os ministros devem estar cientes de que sua credibilidade depende da presença do Espírito nas ações realizadas com o povo, pois se suas ações forem

²⁰² Cf. COMBLIN, José. *Epístola aos filipenses*: comentário bíblico NT. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 42-43.

²⁰³ BONHOEFFER, *Vida em comunhão*, 1997, p. 29.

²⁰⁴ Tratamos sobre a *kénosis* no item 1.4.2.3 desta pesquisa.

²⁰⁵ Cf. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, 2008, p. 55.

²⁰⁶ Cf. COMBLIN, *Teologia da missão*, 1983, p. 50.

carentes do Espírito serão mecânicas e dificilmente evangelizarão²⁰⁷. Comblin observa ainda que a Carta aos Filipenses define a cruz como sinal fundamental de abnegação, afastando o perigo de ações mecânicas²⁰⁸. Ele crê que a cruz é o cume da *kénosis* de Jesus e também deve ser a do discípulo. A *Gaudium et Spes* não cita a *kénosis*, mas considera que o oferecimento de Jesus na cruz nos trouxe um novo sentido de viver, expressando-se do seguinte modo: “se nós o seguirmos, a vida e a morte se santificam e adquirem nova significação” (GS 22). De acordo com Rahner, viver a experiência da cruz põe a pessoa em condição de esvaziamento de si e, consequentemente, em condição de liberdade, pois assim o Espírito poderá agir mais intensamente²⁰⁹. Desse modo, vemos que a comunidade cristã é lugar especial para se viver a experiência da cruz porque ali, junto com os outros, o discípulo pode experimentar o esvaziamento, em razão de a comunhão de vida lhe exigir isso. A experiência da cruz leva o discípulo a agir pela fraqueza e a confiar nos outros, fortalecendo a vida comunitária e o serviço ao próximo. Assim, é na fraqueza e no serviço ao próximo que a ministerialidade da comunidade se apresenta.

Para Dunn, a *kénosis*, expressa pela teologia paulina, indica o distanciamento de Jesus do status e da ambição, revelando, ao mesmo tempo, sua proximidade com o serviço²¹⁰. Retomando o hino cristológico da Carta aos Filipenses, como síntese do Evangelho (cf. Fl 2, 6-11), Comblin observa que a comunidade cristã assume a *kénosis* quando os discípulos superam as velhas tradições, igualam os ministérios em valores, se abrem às mudanças da realidade para atender melhor as urgências do mundo, confrontam os poderes que escravizam, defendem os pobres e primam pela libertação de todos²¹¹. Portanto, a *kénosis* possibilita ao discípulo renovar a si mesmo e sua comunidade. Na percepção do nosso autor, o apóstolo Paulo transparece que todo discípulo é um mensageiro da liberdade porque não se submete a nenhum poder político; porque subsiste do seu trabalho e rejeita uma antiga concepção de vida regida pela segurança pessoal²¹². Pela *kénosis* o discípulo possibilita à comunidade ser um instrumento libertador e de liberdade, pois, como dissemos, ele concebe que a força do Espírito seja mais atuante.

²⁰⁷ Cf. RAHNER, *Estruturas em mudança*, 1976, p. 53.

²⁰⁸ Cf. COMBLIN, *Epístola aos filipenses*, 1985, p. 16.

²⁰⁹ Cf. RAHNER, *Missão e graça I*, 1965, p. 21.

²¹⁰ Cf. DUNN, *A teologia do apóstolo Paulo*, 2003, p. 333.

²¹¹ Cf. COMBLIN, *Epístola aos filipenses*, 1985, p. 18.

²¹² Cf. idem, *Antropologia cristã*, 1985, p. 32-33.

2.5.4 As consequências da ministerialidade da comunidade para a evangelização

Comblin afirma que o Concílio Vaticano II apontou o diálogo e o serviço como um modo de a Igreja tornar-se mais compreensível para a contemporaneidade²¹³. Sem dúvida, o diálogo com o mundo e a liberdade em relação à ação ministerial da comunidade proporcionam maior interação com a realidade. Todavia, em razão das constantes mudanças sociais, os ministérios precisam de permanente atualização, não podendo ficar inertes em sua configuração. Sobre isso, Juan Luis Segundo anota que toda doutrina que se transforma em absoluta torna-se fanática por fechar-se em uma determinada concepção, sacralizando sua verdade²¹⁴. A nosso ver, qualquer concepção fanática, absoluta ou fundamentalista é inacessível à comunicação porque isola-se em si mesma. Nesse sentido, sacralizar alguns ministérios em detrimento dos outros pode causar ministros “donos da verdade” e possibilitar reflexões radicais ou fundamentalistas. Relembremos que a Revelação de Deus não pode sofrer reparos, pois é uma verdade concreta, mas ela também não pode se absolutizada; precisa ser sempre uma verdade inspiradora em busca de novas soluções, conforme as urgências da realidade.

Rahner admite que a Igreja pode e deve ter a coragem de mudar para que testemunhe de modo crível, sendo sinal da graça de Deus diante do mundo²¹⁵. Com isso, ele concorda com Comblin sobre a necessidade de a ação eclesial intensificar a ministerialidade comunitária, que tende a renovar a comunidade. No mesmo juízo, a *Gaudium et Spes* expõe que a Igreja deve aprender do mundo para que o sinal de Cristo brilhe em todos os lugares (cf. GS 43). Assim, apreendemos que a ministerialidade da comunidade sugere o diálogo com a realidade, pois Deus fala através dos acontecimentos, pessoas e situações, facilitando assim o anúncio do Evangelho. Vale lembrar que a Revelação não se dá de modo imediato, mas sim de modo mediato desde a realidade. Na mesma ideia, Leonardo Boff diz que a comunidade

²¹³ Cf. idem, *Vaticano II*, 2012 <http://www.vidapastoral.com.br/ano/2012/vaticano-ii-cinquenta-anosdepois/>> Acesso em 21 de ago. 2015.

²¹⁴ Cf. SEGUNDO, Juan Luis. *Teologia aberta para o leigo adulto*: essa comunidade chamada Igreja. São Paulo: Loyola, 1975, p. 149.

²¹⁵ Cf. RAHNER, *O cristão do futuro*, 1998, p. 33.

cristã deve ser “iluminada pela luz do Espírito Santo e confrontada com as urgências da situação”²¹⁶. Para ele, a comunidade precisa agir focando a Revelação divina e assim adaptar o Evangelho às contingências da história. Por essa razão, Comblin, inspirado pela *Gaudium et Spes*, afirma que o mundo ensina à Igreja a necessidade de adaptar os ministérios à cada contexto, possibilitando novas manifestações do Espírito, impedindo qualquer tendência ao exclusivismo²¹⁷. Adaptar não significa anular o objetivo pelo qual o ministério foi suscitado pelo Espírito, mas sim regê-lo, evitando o isolamento nas estruturas formais, importantes. Comblin reitera que a Igreja evangeliza adaptando seus ministérios ao mundo, pois sua ação não existe para satisfazer os desejos de alguns, mas sim para promover o seguimento do Cristo como servidor²¹⁸. Na *Gaudium et Spes*, a ação evangelizadora da comunidade depende de se interpretar o Evangelho segundo os sinais dos tempos e assim responder de modo atualizado às interrogações sobre o sentido da vida desde a Revelação divina (cf. GS 4).

Ao destacar o diálogo e o serviço como elementos fulcrais da ministerialidade da comunidade, Comblin busca mostrar a intensificação das relações humanas e o perigo de a ação tornar-se fundamentalista, assumindo verdades absolutas. Isso acontece porque a comunhão participativa, promovida pela ministerialidade comunitária, torna-se aberta, em razão de o ser humano estar no centro da ação, resultando em uma teologia mediada pela antropologia, como averiguam Comblin e Rahner²¹⁹. Por isso, Comblin afirma que é a ação comunitária dos discípulos que manifesta o Reino de Deus ao mundo²²⁰. Por outro lado, se a comunidade se isola em seus próprios interesses, ela tende a manifestar a si mesma. Se ela se abre ao mundo, desde sua ministerialidade, edifica-se a partir do serviço pelo Evangelho. Assim, a ministerialidade põe a comunidade em processo de transformação interna e promove uma transformação externa pela ação dos discípulos. A dinâmica ministerial, desde o Evangelho, que necessariamente é regida na força do Espírito, possibilita a mudança de mentalidade e a mentalidade de mudança, chamada na Conferência de Aparecida de “conversão pastoral” (cf. DAp 37).

²¹⁶ BOFF, *Eclesiogênese*, 2008, p. 159-160.

²¹⁷ Cf. COMBLIN, *Os ministérios em uma sociedade em via de urbanização*, 1970, p. 51.

²¹⁸ Cf. *ibidem*, p. 51.

²¹⁹ O Papa João Paulo II, em sua primeira encíclica, publicada em 1979, enfatiza que “todos os caminhos da Igreja conduzem ao homem” (RH 14). Por conseguinte, todos os caminhos da ação evangelizadora conduzem também ao ser humano. Desse modo, tudo deve girar ao redor do ser humano.

²²⁰ COMBLIN, *O futuro dos ministérios na Igreja latino-americana*, 1969, p. 17.

2.5.5 A comunidade ministerial e a totalidade dos ministérios

A Conferência de Aparecida diz que a comunidade cristã reúne diferentes serviços e dons por causa da fé em Cristo (cf. DAp 162). Com isso, ela tem uma índole plural e pode ter contato com todas as realidades que lhe cercam. Se não o fizer, poderá ficar presa somente às suas verdades. Para Comblin, a pluralidade é um valor indispensável à comunidade cristã porque, regida pelo Evangelho, que foca na solidariedade e fraternidade, ela pode interagir com a diversidade de serviços e alcançar todos os contextos²²¹. Diante da pluralidade e das diferenças, os ministérios devem ter relações de igualdade entre si, pois sendo guiados pelo Evangelho na ação do Espírito não podem apresentar ao mundo uma realidade eclesial de separação ou de diferenças de valores. Entretanto, ao analisar o futuro dos ministérios na Igreja latino-americana, no final da década de 1960, Comblin observa que o ministério ordenado adota uma dinâmica de homogeneidade, numa dinâmica de separação dos outros ministérios²²². Essa homogeneidade reflete na sociedade porque os ministros ordenados podem transparecer que são melhores que os outros ministros²²³. A Exortação *Christifideles laici* ratifica essa homogeneidade quando o Papa João Paulo II afirma que a ação dos leigos na Igreja não pode ser considerada um ministério, mas apenas funções provindas do Batismo e do sacramento do Crisma, pois o ministério é dado somente pela ordenação sacramental (cf. ChL 21-25). Com isso, a dimensão ministerial ficou centrada nos ministros ordenados, e não na ação evangelizadora de cada membro da comunidade eclesial. Para Antonio José de Almeida, isso aconteceu porque, nessa Exortação, o Papa opta primeiramente pelos

²²¹ Cf. idem, *Comunidades eclesiais e pastoral urbana*, 1970, p. 791-792.

²²² A homogeneidade está relacionada à ordem do sagrado, apresentado no item 1.3.3 desta investigação (cf. p. 56-59). Comblin vê no clero uma forte tendência em se homogeneizar (uniformizar), fechando-se em seu próprio mundo, exercendo sozinho sua autoridade de poder e de decisão. Nossa autor acredita que o ministério da ordem tende a fechar-se, dispensando a presença e a colaboração dos outros, fazendo da homogeneidade sua regra, uma característica do cristianismo medieval e da cristandade, onde a sociedade vive a partir da religião. A mentalidade homogênea dificulta a integração com a uma sociedade pluralista, que tende a conviver com o diverso e diferente. Na realidade atual, a maioria dos párocos demonstram adotar uma ação homogênea, visto orientarem a pastoral ou ações quase sempre para os próprios católicos, e muito pouco para aqueles que estão fora de seus domínios. Poucas forças, pouco tempo e poucas pessoas se dedicam às dimensões que vão além da realidade ordinária paroquial (cf. idem, *Os sinais dos tempos e a evangelização*, 1968, p. 63).

²²³ Idem, *O futuro dos ministérios na Igreja latino-americana*, 1969, p. 7.

ministérios e somente depois pelos carismas, invertendo a ordem da prática vivida pelas primeiras comunidades cristãs²²⁴. O Papa João Paulo II, por sua vez, põe os ministros leigos a serviço dos ministros ordenados, afirmando uma posição hierárquico-doutrinal e não uma condição de relações humanas. Isso é perigoso porque promove um comportamento ministerial reduzido, sem levar em conta a totalidade dos ministérios. Contudo, o ministério ordenado é importante porque tem a função da unidade dentro da comunidade. A nosso ver, a totalidade dos ministérios, sem menosprezar este ou aquele ministério, depende da ministerialidade da comunidade.

Pensamos que, diferente do ministério ordenado, a maioria dos ministérios laicais se relaciona diretamente com o mundo e com as diferentes dimensões sociais, podendo enriquecer a comunidade cristã com sua pluralidade. São heterogêneos, flexíveis e se adaptam melhor às exigências do ambiente social atual, fluido. Esse ajuste não significa concordar com os erros e pecados do mundo, mas sim promover a inter-relação para que o Evangelho seja melhor anunciado, intervindo consideravelmente no mundo. A pluralidade não é inimiga da fé, nem exclui a individualidade, mas pode confrontar o exclusivismo, a homogeneidade e o reducionismo cultural religioso, desautorizando estruturas que queiram se impor como portadoras exclusivas da verdade ou como elementos acabados e sem possibilidade de aperfeiçoamento. Não estamos propondo a extinção dos ministérios ordenados, que seria uma medida extrema e inconsequente contra a própria pluralidade, podendo causar grande prejuízo à ministerialidade eclesial, pois os ministros ordenados têm a função de ensinar, a santificar e governar a Igreja, como vimos anteriormente. Apenas sugerimos que a comunidade tenha autoridade para administrar todos os ministérios de modo plural, heterogêneo e total, a fim de aumentar a possibilidade de diálogo e de inter-relação com os interlocutores da ação evangelizadora. É o que pede a *Gaudium et Spes* quando da necessidade em se manter o respeito à diversidade e ao diálogo, a fim de reunir o povo de Deus e fazer reinar a caridade (cf. GS 92). Na mesma ótica, a Conferência de Aparecida considera que as divergências ministeriais precisam ser superadas para que a ação evangelizadora seja integral (cf. DAp 100). A Conferência de Medellín observa que a pluralidade ministerial gera uma multiplicidade de serviços e possibilita à comunidade servir melhor o mundo pela ação

²²⁴ Cf. ALMEIDA, *Novos ministérios*, 2013, p. 62.

evangelizadora (cf. *Med* 10, 7-8; 15, 7). Desse modo, a pluralidade e a heterogeneidade condizem com a ação dinâmica e versátil do Espírito.

A ministerialidade da comunidade promove a heterogeneidade ministerial e a totalidade dos ministérios porque sua dinâmica preza pela equiparação de valores de todos os ministérios. A teologia para o laicato desenvolvida por Comblin, averiguada no primeiro capítulo desta investigação, traduz essa ideia²²⁵. Para ele, as urgências pastorais exigem heterogeneidade ministerial, que não significa mudar a composição do ministério presbiteral, senão tomá-lo como serviço para a liberdade, que é uma atitude coerente com o Evangelho²²⁶. Assim, todos os ministérios são referências para o discípulo de Jesus, mas precisam ser configurados e movidos pelo Evangelho para que ajam com e para a liberdade, numa dinâmica de igualdade. Por outro lado, classificar os ministérios entre melhores ou piores, maiores ou menores, superiores ou inferiores, coloca-os na situação de poder dominação e retira deles a possibilidade de assimilarem a liberdade e o serviço, dando-lhes um atributo funcional²²⁷. A nosso ver, enquanto os ministros ordenados, que são animadores dos outros ministérios, expressarem qualquer tipo de superioridade, estarão contribuindo para que os outros ministérios também o façam entre si. Basta lembrar que as atitudes do mensageiro também são mensagem. Por isso, o apóstolo Paulo sugere que a comunidade se configure de modo a reconhecer que os ministérios formam o Corpo de Cristo, em razão de virem da mesma fonte e agirem pelo mesmo objetivo (cf. 1Cor 12, 12-26). Tal afirmação, a nosso ver, é uma referência para se viver a totalidade dos ministérios eclesiás.

No contexto da teologia dos ministérios laicais, Almeida vê o ministério do leigo como um fato eclesial²²⁸. Indubitável, todos os ministérios são fatos eclesiás, nascidos e despertados na força do Espírito e precisam ser tratados em sua especificidade e diferença, mas isso não os autoriza a serem diferenciados em valor. A Conferência de Aparecida diz que

²²⁵ Ver item 1.5.2 desta pesquisa.

²²⁶ Cf. COMBLIN, *O futuro dos ministérios na Igreja latino-americana*, 1969, p. 6.

²²⁷ Ao definir os ministérios em função do bem comum, o Concílio Vaticano II lhes confere a noção de serviço, bem diferente da noção de técnica, para atender todas as dimensões da realidade complexa e diversa (cf. LG 12). O cenário plural do mundo atual exige ações variadas dos ministérios para que a evangelização seja mais integral. Tomado pela técnica, o ministério perde seu teor evangelizador, pois o excesso gerencial e burocrático dificulta sua ação de amor ao próximo. Por outro lado, não é saudável que os ministérios fiquem desligados da instituição, que lhe dá suporte organizacional. A participação de todos e a presença de certas estruturas ajudam a reavaliar e a recompor a missão em todos os seus aspectos (cf. DAp 11; 121).

²²⁸ Cf. ALMEIDA, *Teologia dos ministérios não-ordenados na América Latina*, 1989, p. 13.

as comunidades são “fonte e semente de vários serviços e ministérios [...] e se convertem em um sinal de vitalidade na Igreja particular” (DAp 179). A nosso ver, ao tomarem os ministérios como carismas, as comunidades assumem o Evangelho e empreendem a dinamicidade na ação dos discípulos, revigorando a ação evangelizadora para que todas as realidades sejam atingidas pelo Evangelho. Para Almeida, hoje é possível pensar sobre isso porque a reflexão sobre a teologia das realidades terrestres feita por Gustave Thils abriu possibilidades de se refletir a ação dos ministérios laicais, colocando-os em inteira disposição para servir o mundo²²⁹. Concordamos com isso, pois a teologia de Thils foi um primeiro passo rumo à reflexão sobre a teologia para a ação do laicato pensada por Comblin, entretanto, nosso autor diz que Thils errou no método, pois não considerou a história e parece ter esquecido da prática dessa teologia. Segundo nosso autor, somente há teologia das realidades terrestres “quando ela estudar o homem, quando o escutar e orientar a sua ação, depois de haver compreendido e buscado na revelação o que lhe falta para realizar os desígnios de Deus”²³⁰. Ao criticar a teologia de Thils, Comblin expressa que esta não alcança a realidade. A nosso ver, esse alcance reivindicado por Comblin, se dá pela ação ministerial desde as relações humanas na comunidade. Quando o discípulo assimila uma teologia que preza pelas aspirações humanas e suas relações desde o Evangelho, ele e sua comunidade dificilmente anunciarão o Evangelho de modo teórico ou abstrato, pois, diz a Conferência de Aparecida: “O Senhor despertava as aspirações profundas de seus discípulos e os atraía a si, maravilhados. O seguimento [e a evangelização] é fruto de uma fascinação que responde ao desejo de realização humana, ao desejo de vida plena” (DAp 277).

A proximidade da evangelização com as aspirações humanas se torna palpável quando os discípulos, através da comunidade, prezam pela heterogeneidade da sua ação e pela proximidade com a realidade. Por isso, a Conferência de Medellín pede mais liberdade de ação nas comunidades, a fim de que a Igreja aconteça em todos os ambientes do mundo (cf. Med 10, 4-12). Do mesmo modo, a Conferência de Puebla reconhece a contribuição dos leigos no serviço da evangelização e sua ação ministerial de apresentar ao mundo o rosto de uma Igreja comunidade de fé, comprometida com todos os povos e disposta a servir para promover o ser humano (cf. PB 777; 788; 813; 849). Tais Conferências deixam visível a

²²⁹ Cf. *ibidem*, p. 13. Ver também: THILS, Gustave. *Théologie des réalités terrestres: II théologie de l'histoire*. Bruges: Desclée de Brouwer, 1949.

²³⁰ COMBLIN, *Teologia da ação*, 1967, p. 122.

importância de todos os ministérios atuarem pela igualdade de direitos, mostrando que a Igreja é de todos. Isso não significa destituir os ministérios hierárquicos, senão edificar uma Igreja toda ministerial que reúna um “povo que penetre os outros povos para ajudá-los a irmanar-se e a crescer” (PB 233).

2.6 A ação evangelizadora do discípulo na comunidade cristã

No primeiro capítulo desta investigação, dissemos que a ação dos discípulos através dos ministérios é requisito importante para que a missão aconteça junto ao povo de Deus, pois a teologia do discípulo missionário de Jesus tem como foco principal a ação do Espírito Santo, que rege os carismas e os ministérios²³¹. No entanto, para Comblin, uma das principais condições para evangelizar é assumir o Evangelho; o contrário disso é adotar o poder dominação. Assim, faz-se necessário que os discípulos de Jesus assumam mais intensamente a comunitariedade e vivam melhor as relações humanas. A *Gaudium et Spes* reconhece a importância de a comunidade ser referencial para que a sociedade seja mais humana (cf. GS 40). Na *Evangelii Gaudium*, o Papa Francisco, na mesma ideia do Concílio, cita a comunidade humanizadora e afirma a importância de a comunidade cristã agir como “Igreja em saída”, oferecendo aos afastados e excluídos ações e gestos de misericórdia (cf. EG 24). Em um texto da década de 1980, a Comissão Nacional do Clero do Brasil também reconhece essa importância ao dizer que “não há evangelização sem comunidade evangelizadora e não há evangelização sem comunidade que, por sua própria estrutura e vida, seja anúncio do Evangelho”²³². A Conferência de Aparecida observa que a evangelização precisa acompanhar as mudanças culturais de nosso tempo para promover uma nova mentalidade com novas ações (cf. DAp 44). Nesse aspecto, o Concílio também anota a importância de se respeitar a história, o gênero humano e as culturas (cf. GS 1), mostrando que as estruturas comunitárias dependem das relações humanas para evangelizar as culturas e

²³¹ Ver item 1.2 e 1.6 desta pesquisa.

²³² COMISSÃO NACIONAL DO CLERO DO BRASIL, *O presbítero na Igreja Povo de Deus*, servidora do mundo. Brasília: CNBB, 1985, p. 16.

subculturas²³³. Por isso, a ação evangelizadora anuncia o Evangelho focando o ser humano para formar comunidades de relações humanas, sem a preocupação imediata com as estruturas físicas.

2.6.1 A ação do discípulo de Jesus de fundar outras comunidades

Comblin reconhece que a tarefa do evangelizador consiste em “*descobrir* juntos o Evangelho de Jesus numa determinada situação”²³⁴. E continua: a vida comunitária é um modo de promover essa descoberta e, assim, estender ao mundo inteiro a libertação²³⁵. Assim, suscitar comunidades proporciona relações humanas e, por isso, o apóstolo Paulo se esforçou em organizar e fundar comunidades cristãs para promover relações humanas desde a fé com outros povos (cf. Gl 1, 15-24). Wayne Meeks, ao estudar a sociologia das primeiras comunidades cristãs, diz que o apóstolo Paulo laborava, intensificando suas relações com os trabalhadores da cidade para convocá-los à fé e à vida em comunidade (cf. At 18, 3-4)²³⁶. Ele evangelizava pela convivência, convocando todos a suscitem comunidades, depois seguia em frente, relacionando-se com novas pessoas e motivando à fundação de novas comunidades.

A ação de fundar comunidades realizada por Paulo, trouxe à tona a relevância do conceito “apóstolo” que, segundo Congar, não é evidenciado nos evangelhos, por serem textos redacionais. Este é um termo que ganhou notoriedade através do evangelista Lucas, que

²³³ Esse diálogo cultural e o encontro cultural que acontece na história aproxima a ação evangelizadora do paradigma da missão *inter gentes*, que foi elaborado por Jonathan Tan como um novo modelo de missão na Ásia. Esse paradigma contrasta com o clássico paradigma da missão “*Ad Gentes*”, que especifica a saída de si mesmo em direção ao outro. Para esse paradigma, a saída consiste em viver o diálogo com as culturas desde as situações particulares de cada comunidade. A missão acontece entre as pessoas e suas comunidades. Tan repensa a tarefa da evangelização explorando as mudanças da missão cristã no contexto sociocultural, plural e diverso da Ásia. (cf. TAN, Jonathan Y. *Christian mission among the peoples of Asia*. New York: Orbis Book, 2014). Mais considerações sobre a missão inter gentes, no prólogo desta pesquisa, como uma possibilidade de implicação do discípulo missionário de Jesus na paróquia.

²³⁴ COMBLIN, *Evangelizar*, 2010, p. 8.

²³⁵ Cf. *ibidem*, p. 75.

²³⁶ Para Paulo, a ação evangelizadora supunha compromisso de “pregar entre os gentios”, e além disso de reunir os convertidos em comunidades (cf. MEEKS, Wayne A. *Os primeiros cristãos urbanos: o mundo social do apóstolo Paulo*. São Paulo, Paulinas, 1992, p.199).

identificou os Doze como apóstolos após a experiência do Pentecostes²³⁷. Por outro lado, a teologia paulina não utiliza essa denominação de forma restritiva a somente os Doze, mas a amplia a outras pessoas (cf. 1Cor 12, 28; 2Cor 8, 23; Fl 2, 25; Ef 4, 11). Ao citar Santo Agostinho, o Decreto *Ad Gentes* afirma que o termo “apóstolo” designa pregar o Verbo e gerar igrejas (cf. AG 1). Na mesma ótica, Dunn observa que “Paulo tinha uma elevada ideia da autoridade apostólica, como missão específica recebida de Cristo ressuscitado de pregar o evangelho e fundar igrejas”²³⁸. Comblin também entende o apóstolo como fundador de comunidades e diz que “o apóstolo é o fundador. Em si, a ação do apóstolo é fundar comunidade pelo ministério proporcionado pelo seu carisma, orientado pelo Evangelho, na força do Espírito Santo. Ele é a pessoa que veio anunciar o Evangelho e criar, entre os que aceitam a sua palavra, o primeiro núcleo de uma comunidade”²³⁹. Desse modo, nosso autor também coloca a ação evangelizadora pelos ministérios como intrínseca à missão de fundar comunidades. Contudo, essas afirmações não falam da necessidade de se suscitar comunidades tendo outra comunidade como referência. Sobre isso, Comblin apenas diz que o discípulo missionário sai de sua comunidade para fundar outras comunidades²⁴⁰. Sair de sua comunidade para a missão pressupõe que o discípulo participa desta comunidade e quando age em outros contextos leva consigo elementos referenciais da comunidade de onde partiu, mostrando que a vida comunitária é parte da mensagem que ele carrega consigo. Ao predizer que o cristianismo será feito de comunidades pequenas e que só haverá cristãos por decisão pessoal, pois serão poucos e viverão como irmãos e irmãs²⁴¹, Rahner intui que o futuro do cristianismo será configurado por pessoas que vivem a fé de modo livre em comunidades pequenas²⁴². Nesse sentido, Tillard observa que o Espírito chama e dá competência para que cada cristão suscite comunidades e especifica que o cristianismo só perderá forças, como afirma Rahner, se não investir em comunidades desde agora²⁴³. Por outro lado, a afirmação de Tillard também nos remete a refletir que somente haverá comunidades se a Igreja investir em discípulos de Jesus, confirmado, de certa forma, a observação de Comblin.

²³⁷ Cf. CONGAR, Yves. A Igreja é apostólica. In: *Mysterium Satulis IV/3: compêndio de dogmática históricosalvífica, a Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1986, p. 157-158.

²³⁸ DUNN, *A teologia do apóstolo Paulo*, 2003, p. 654.

²³⁹ COMBLIN, *A profecia na Igreja*, 2009, p. 78.

²⁴⁰ Cf. idem, *O novo ministério de missionário da América Latina*, 1980, p. 636.

²⁴¹ Cf. RAHNER, *O cristão do futuro*, 2004, p. 79-80.

²⁴² Ver item 1.4.1 desta pesquisa.

²⁴³ TILLARD, Jean Marie R. *Église d'églises: l'eclésiologie de communion*. Paris: Cerf, 1987, P. 272.

Para o Papa Francisco, “nas grandes cidades, observa-se uma trama em que grupos de pessoas compartilham as mesmas formas de sonhar a vida e ilusões semelhantes [...], constituindo territórios culturais. Na realidade, convivem variadas formas culturais...” (EG 74). Traduzindo: a ação evangelizadora eclesial deve promover e fortalecer os vínculos interpessoais e culturais em cada contexto e, a partir disso, suscitar comunidades entre os interessados, segundo as necessidades da realidade cultural de cada lugar. A valorização das relações culturais possibilita reunir todos como povo de Deus, sem ferir a diversidade cultural (cf. Mt 28, 19). Todavia, as comunidades também não podem se tornar “comunidades-cabide”, reunindo-se por um curto período de tempo, deixando cada um viver por si mesmo²⁴⁴. A comunidade é um lugar onde a fé deve auxiliar no enfrentamento dos problemas e na busca conjunta de soluções de determinado contexto, promovendo relações humanas desde o Evangelho.

2.6.2 A ação evangelizadora do discípulo para reunir o povo de Deus em comunidades

Para Comblin, a noção teológica “povo de Deus” é identificada na América Latina com os pobres, mas o Concílio Vaticano II não tratou disso de modo direto, em virtude da necessidade de o aparato cultural de cada contexto mediar esse assunto. Em relação a isso, ele especifica que no continente latino-americano houve uma irrupção dos movimentos sociais, que conscientizou as massas populares a serem agentes de sua própria libertação. Assim surgiram presbíteros, religiosos e bispos proféticos que buscaram conhecer a realidade humana de suas paróquias e dioceses, descobrindo a realidade da pobreza²⁴⁵. A noção “povo de Deus” advém do antigo Israel e constitui o tema fundamental da teologia de Israel. Para

²⁴⁴ Em Bauman, as comunidades cabides se reúnem enquanto dura o espetáculo e se desfazem quando os espectadores apanham seus casacos nos cabides e vão embora, sem nenhum compromisso com o outro. São comunidades de curta duração em seu ciclo de vida e precariedade de compromisso. Para ele, esse termo capta bem alguns dos traços mais característicos das comunidades em tempos de modernidade líquida, pois seu caráter de espetáculo e sua brevidade apela para interesses semelhantes em indivíduos diferentes, mas não cria laços entre eles. Os espetáculos substituem a “causa comum” da modernidade sólida, retirando o sentido de engajamento coletivo e duradouro, saciando o indivíduo solitário que precisa despende pouco tempo para dizer-se comunitário, mas que volta logo para seu ambiente individual (cf. BAUMAN, *Identidade*, 2005, p. 37).

²⁴⁵ Cf. COMBLIN, *O povo de Deus*, 2002, p. 88-89.

Comblin, a ideia de Deus em Israel surge dessa noção e tudo parte disso: o culto, a lei, a política, a economia, etc²⁴⁶. Essa mesma teologia foi retomada pelo Vaticano II e inspirou as Conferências de Medellín e de Puebla e a Teologia da Libertação, que tem profunda ligação com essa noção²⁴⁷. Ao comentar o relato do evangelista Mateus sobre a observação de Jesus em relação ao povo que parece ovelha sem pastor (cf. Mt 9, 36), Comblin diz que “Jesus se oferece como verdadeiro guia, o guia que ensina o verdadeiro caminho ao povo de Deus”²⁴⁸. Isso expressa uma profunda relação de Jesus com o povo, que precisa ter alguém que o guie e o auxilie a encontrar a almejada liberdade. Contudo, o evangelista João diz que Jesus é o caminho verdadeiro e não o guia (cf. Jo 14, 6). Em outras palavras, ao anunciar o Evangelho, o discípulo de Jesus se encontra com a verdade. Ao formarem uma comunidade, que viva a partir do Evangelho, os discípulos transparecem a pessoa de Jesus, tornando-se não somente guias do povo, mas fazem da comunidade o caminho para que todos se libertem e assim sejam povo de Deus²⁴⁹. A comunidade é lugar de relação, pois, segundo Comblin, o povo de Deus não vive simplesmente a “comunhão de fé, de sacramentos e de administração, que são funções que podem até gerar uma comunhão espiritual, mas faz-se necessário encarnar a comunhão humana”²⁵⁰. Por isso, o investimento nas relações entre os discípulos desde o Evangelho e destes para com o povo, contribui para que a fé seja vivida por todos nas contingências históricas locais e globais.

Para Rahner, a categoria “povo de Deus” ultrapassa as denominações religiosas e exige que o cristianismo seja mais aberto, em razão do cristão ser chamado a tomar como

²⁴⁶ Cf. *ibidem*, p. 28.

²⁴⁷ Gibellini diz que a Teologia da Libertação nasce primeiramente da Conferência do Episcopado latino-americano em Medellín e inspira alguns de seus documentos, particularmente o primeiro deles, sobre a justiça, e o segundo, sobre a paz (cf. GIBELLINI, *A teologia do século XX*, 2002, p. 349). Gibellini se engana, pois a Teologia da Libertação já se encontrava entre alguns teólogos como, por exemplo, Gustavo Gutiérrez, um ano antes dessa Conferência, já tinha escrito seu primeiro texto sobre esse assunto. Medellín foi como uma caixa de ressonância, pois ali estavam Gustavo Gutiérrez, assessorando o Card. Landázuri; José Comblin, assessorando Dom Helder, entre outros.

²⁴⁸ Idem, *Evangelizar*, 2010, p. 17.

²⁴⁹ Segundo Pedro Ribeiro de Oliveira, a categoria sociológica de “povo” se remete a grupos e classes de condições humildes, socialmente situados no polo oposto ao da elite dirigente, e engloba forças em torno de um projeto comum. Segundo ele, quanto melhor definido esse projeto, melhor se elucida a identidade de povo, mostrando como o povo é constituído por aquilo que o identifica de modo comum e não como um agrupamento de indivíduos, onde cada um cuida de si mesmo. Na situação de povo, tudo é feito a partir do trabalho, de interesses relacionados, de habitação e de reivindicações comuns. A coexistência física e corporal, os problemas ou situações comuns, a troca de bens materiais, a adoção de comportamentos e de reações semelhantes dão a identidade de um povo. (cf. OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. *O que significa analiticamente “povo”?*. *Concilium*, v. 6, n. 196, p. 104-126, nov. 1984, p. 104).

²⁵⁰ COMBLIN, *O povo de Deus*, 2002, p. 147.

irmão aquele que não deseja ser seu irmão, pois o Espírito pode agir em todos, mesmo naqueles que nunca o invocaram²⁵¹. Sobre essa abertura do cristianismo apontada por Rahner, Comblin diz que todos, mesmo aqueles que nunca ouviram falar do Cristo, podem participar do povo de Deus. Segundo ele, “Jesus vê as massas abandonadas, sabendo que são chamadas à condição de povo. Sua intenção foi fazer delas o povo de Deus: refazer o povo de Deus”²⁵². Essa afirmação, assim como em Rahner, supõe uma Igreja aberta e capaz de tratar todos do mesmo modo, valorizando positivamente os limites, a instabilidade e a indefinição própria do ser humano. No entanto, para identificar a ação em prol da reunião do povo de Deus, os discípulos precisam edificar a comunidade como sinal do povo messiânico, como anota a *Lumen Gentium*, a saber: “Este povo messiânico [...] tem por condição a dignidade e a liberdade dos filhos de Deus, em cujos corações habita o Espírito Santo [...]. Sua lei é o mandamento novo de amar [...]. Sua meta é o Reino de Deus” (LG 9). Dignidade, liberdade, presença do Espírito, amor e Reino de Deus são elementos importantes para toda ação evangelizadora comunitária, pois são condições para reunir o povo de Deus. Na parábola do banquete, vemos que a convocação para o povo de Deus é feita a todos, até para os que não querem (cf. Lc 14, 15-24). Isso quer dizer que, em sua ação, a comunidade dos discípulos encontrará aqueles que não querem fazer parte desse banquete, mas precisam ser tratados com respeito e dignidade, pois o Reino de Deus, que é o Reino da liberdade, deixa livre até para se dizer não a ele.

2.6.3 A ação de evangelizar os pobres desde os pobres

É pela ação que o povo de Deus vive seu sacerdócio régio. Na sua primeira Carta, Pedro confirma essa ação pela participação no martírio, ao exortar todos a oferecer a própria vida como sacrifício (1Pd 2, 5). Esse sacrifício é dar a vida pelo anúncio do Evangelho, sugerindo que viver a fraternidade e a solidariedade é uma atitude nova diante da sociedade capitalista. O apóstolo Paulo diz aos hebreus que esse serviço forma um corpo: “Por isso, ao entrar no mundo, ele afirmou: *Tu não quiseste sacrifício e oferenda. Tu porém, formaste-me*

²⁵¹ Cf. RAHNER, *O cristão do futuro*, p. 81.

²⁵² COMBLIN, *O Espírito no mundo*, 1978, p. 13.

um corpo. *Holocaustos e sacrifícios pelo pecado não foram do teu agrado*” (Hb 10, 5-6). Esse corpo detém em si a capacidade de anunciar o Reino de Deus aos pobres, como afirmam os evangelhos (cf. Mt 11, 5; Lc 4, 18ss). Mas, se o sacerdócio é dado a todos, como afirma Pedro, os pobres também evangelizam desde sua cultura que, segundo Comblin, está ligada à fome, à miséria, às carências e inseguranças, à violência, às drogas e tantas outras dificuldades. Assim as realidades negativas da vida são elementos evangelizadores porque são um modo de se denunciar aquilo que não edifica a vida. No entanto, segundo o teólogo belga, é preciso conhecê-la de perto²⁵³. Na mesma visão, Moltmann observa que o “Evangelho não apenas leva o reino de Deus aos pobres, mas também descobre o reino dos pobres, que é o reino de Deus”²⁵⁴. Do mesmo modo, Rahner diz que se não “existisse a pobreza da comunidade, também não se poderia falar da pobreza do indivíduo”²⁵⁵. Em outras palavras, quando os discípulos constroem uma comunidade pobre, ela torna-se interlocutora do Evangelho aos pobres, pois além de ser mensageira é também mensagem aos pobres. Mas, como edificar uma comunidade cristã pobre? Segundo o nosso autor, isso só é possível quando ela se coloca a serviço dos pobres²⁵⁶. Rahner concorda com essa visão e diz que uma comunidade cristã mostra-se pobre quando não defende os bens materiais, ou as estruturas, mas sim o Evangelho²⁵⁷. Isso significa que ela não guarda bens de forma egoística ou para sua autodefesa, mas ela os dá para que todos usufruam destes, colocando o Evangelho como sua prioridade total. A ação de Jesus na Galileia, retratada pelos evangelhos de forma prolongada, mostra que ele edificou uma comunidade pobre, fazendo-se pobre e vivendo em comunhão com a cultura dos pobres. Desse modo, o anúncio aos pobres não consiste em assistencialismos materiais, mas sim em identificar-se com eles, contribuindo para mostrar sua dignidade e os valores próprios de sua cultura. A ação conjunta de encontrar o Evangelho em meio aos pobres torna a comunidade pobre e, por isso, além de evangelizar os pobres, ela também é evangelizada por eles, no sentido de aprender de seus valores e evangelizá-los, suscitando comunidades entre eles para que vivam melhor sua dignidade e seus valores, sem tirá-los da sua própria cultura.

²⁵³ Cf. idem, *Desafios dos cristãos no século XXI*. São Paulo : Paulus, 2004, p. 20.

²⁵⁴ MOLTmann, *O caminho de Jesus Cristo*, 2014, p. 162.

²⁵⁵ Cf. RAHNER, Karl. *Teologia da pobreza*. São Paulo: Paulinas, 1969, p. 17.

²⁵⁶ Cf. COMBLIN, *O caminho*, 2005, p. 74.

²⁵⁷ Cf. ibidem, p. 44.

No primeiro capítulo desta investigação, dissemos que a ação evangelizadora do discípulo acontece pelo diálogo com as culturas²⁵⁸. Comblin ressalta que muitas culturas e subculturas são geralmente subjugadas e tomadas como pecadoras, subversivas e corruptas pelos que defendem a doutrinação, o moralismo e a ação de conquista para a fé. No entanto, a posição do Evangelho diante delas é sempre de compreensão e de respeito²⁵⁹. Da mesma maneira, Brightenti diz que o Evangelho abala o conceito reducionista de cultura, que preza pela divisão entre cultos e incultos, causando a marginalização de muitos²⁶⁰. A Conferência de Aparecida ressalta que a ação evangelizadora deve ser orgânica e integral, cujo centro seja cada pessoa a ser acolhida e servida com cordialidade cristã, pois a cultura atual tende a propor estilos de ser e de viver contrários à dignidade do ser humano (cf. DAp 307; 401). Assim, a organicidade e a integração cultural de uma comunidade cristã que assume verdadeiramente o Evangelho condiz com o respeito às diferenças e pluralidades e com a necessidade em se evangelizar os pobres, partindo de sua própria cultura de pobreza. Isso provoca o encontro dialético entre o Evangelho e os valores culturais, dando razão a Brightenti quando afirma que a evangelização não é algo extrínseco, mas sim um processo que acontece desde dentro da própria cultura, pela interação de todas as particularidades e da resposta dos envolvidos na evangelização²⁶¹. Nesse sentido, o nosso autor vê a necessidade de se reconhecer a dimensão cultural dos povos, na qual o Espírito age e conduz à liberdade²⁶². Assim, a valorização dos pobres em sua dignidade pela comunidade significa auxiliá-los a se reunirem para que se libertem daquilo que os opõe e ajam desde sua cultura, pois a liberdade se edifica quando há consciência da capacidade que cada um tem, iniciando um novo humanismo, definindo-se pela responsabilidade perante a história e as comunidades (cf. GS 375). No entanto, é preciso tomar cuidado com a falsa autonomia, sustentada pelo pensamento de que o ser humano é o único autor de sua história, afirmando uma teologia que conduz ao individualismo. A isso, a Conferência de Aparecida diz que investir na ação evangelizadora dos pobres consiste em criar uma Igreja com rosto próprio, na qual todos se sintam acolhidos e vivam em comunhão como que em sua própria casa (cf. DAp 188). Isso

²⁵⁸ Ver item 1.6.2 desta pesquisa.

²⁵⁹ Cf. COMBLIN, *Evangelizar*, 2010, p. 18.

²⁶⁰ Cf. BRIGHENTI, Agenor. *Por uma evangelização inculturada: princípio pedagógicos e passos metodológicos*. Paulinas, São Paulo, 1998, p. 25.

²⁶¹ Cf. ibidem, p. 37-38.

²⁶² Cf. COMBLIN, *Comunidades eclesiais e pastoral urbana*, 1970, p. 818.

significa que os discípulos precisam criar comunidades cristãs acolhedoras, segundo o rosto dos pobres e não comunidades segundo o gosto do evangelizador.

2.6.4 A ação de evangelizar a cidade

Para Comblin, a ação evangelizadora na cidade deve focar a dimensão humana. Ele destaca isso muito bem em sua obra “Teologia da cidade”²⁶³. Essa ação ressalta a vivência cristã na cidade, sugerindo que os ministros testemunhem sua fé e ajam com caridade para a liberdade desde suas comunidades. Em uma outra obra, ele volta a sublinhar o lado humano da cidade, sugerindo que isso incita a ação evangelizadora do século XXI a promover uma vida comunitária intensa²⁶⁴. Quando dá pistas para a pastoral na cidade, ele volta a frisar o lado humano: “a cidade é centro das relações, porque é, antes de mais nada, uma comunidade de pessoas. E as pessoas humanas existem nas suas relações”²⁶⁵. De modo diferente, o documento da CNBB, sobre a conversão pastoral da paróquia, trata da comunitariedade da paróquia, mas não das relações humanas. A nosso ver, isso significa prender-se às estruturas²⁶⁶. As novas Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil também não se referem a esse assunto²⁶⁷. A preocupação da Igreja institucional são as estruturas comunitárias, enquanto a de Comblin são as relações humanas. Ele tem razão em priorizar a dimensão humana da cidade, pois a ação evangelizadora pelas relações humanas é sempre um serviço que busca salvaguardar o humano: a liberdade, a dignidade, o amor, a esperança e a fé. Na mesma perspectiva, Rahner mostra que a ação precisa servir o ser humano para que se abra para Deus²⁶⁸. No entanto, observamos que a Igreja também é feita de estruturas e isso não pode ser esquecido, pois do contrário, pode-se incorrer no caos organizacional.

²⁶³ Ver a seguinte obra: idem. *Teologia da cidade*. São Paulo: Paulinas, 1991.

²⁶⁴ Cf. idem, *Os desafios da cidade no século XXI*, 2003, p. 26-28.

²⁶⁵ Idem, *Viver na cidade*, 1996, p. 46.

²⁶⁶ CNBB. *Comunidade de comunidades: uma nova paróquia: a conversão pastoral da paróquia: documentos da CNBB 100*. Brasília: CNBB, 2014.

²⁶⁷ Ver o seguinte documento: CNBB, *Diretrizes gerais da ação evangelizadora da Igreja no Brasil: 2015-2019: Documentos da CNBB 102*. São Paulo: Paulinas, 2015.

²⁶⁸ Cf. RAHNER, *Missão e Graça I*, 1965, p. 186.

Não podemos ter aversão às estruturas, pois elas também auxiliam a ação evangelizadora. Contudo, não podemos agir somente a partir das estruturas. Concordamos com Comblin que evangelizar a cidade consiste em criar comunidades de relações humanas desde a fé e para a liberdade, mas cremos que isso exige certas estruturas²⁶⁹. Não vemos que nosso teólogo desautoriza as estruturas, mas indica que as comunidades não são suas estruturas, senão as relações que acontecem dentro delas e a partir delas. Se o centro da comunidade são as relações, então Brightenti tem razão quando diz que a evangelização acontece de dentro para fora e não de fora para dentro. Por certo, esse é o motivo pelo qual a preocupação da Conferência de Aparecida não seja as grandes estruturas ou os grandes programas, mas sim suscitar homens e mulheres de fé que encarnem o Evangelho na força do Espírito (cf. DAp 11). Se houver alguma estrutura, é para auxiliar à conversão para a comunidade, cujo caráter principal está na vivência de um novo tipo de vida, que é altamente baseado nas relações humanas, como vimos anteriormente²⁷⁰.

2.7 Considerações conclusivas

Ao considerarmos a importância da *kénosis* para a ação do discípulo na comunidade cristã, buscamos mostrar como os discípulos de Jesus não têm nenhuma superioridade sobre os outros quanto às suas relações com Deus. A sua autoridade vem do Evangelho, que desperta o outro para a ação; e da comunidade, pela qual ele anuncia o Evangelho com segurança. Isso, a nosso ver, requer o esvaziamento da pessoa diante dos interesses próprios e maior responsabilidade para com todos (cf. Mt 18, 1-11). No primeiro capítulo desta investigação, Comblin não contempla a *kénosis* de modo explícito em sua teologia²⁷¹. Vemos que tal explicitação é condição importante, pois distancia os discípulos e sua comunidade dos interesses próprios, aproximando-os do Evangelho. Uma comunidade ensimesmada pode não assumir novos rumos, nem suscitar novas comunidades e nem se aproximar dos pobres, pois se distancia do Evangelho. A *kénosis*, portanto, possibilita à

²⁶⁹ Cf. COMBLIN, *Antropologia cristã*, 1985, p. 17.

²⁷⁰ Ver item 2.4.1 desta pesquisa.

²⁷¹ Ver item 1.7 desta pesquisa.

comunidade edificar uma nova ordem, marcada pela simplicidade e pelo serviço responsável ao próximo²⁷². Sem isso, seus discípulos não serão reconhecidos livres, não confessarão a fé de modo concreto e poderão ceder às tentações que lhe impedem de viver o Evangelho²⁷³. Essa prática depende do processo de esvaziamento de si mesma, que promove o serviço gratuito. O Novo Testamento mostra que Jesus agia de modo livre, esvaziado de si mesmo e de qualquer tipo de poder dominador ou de superioridade. Sua relação com os pescadores que conclama para serem seus discípulos mostra um modo simples e direto de agir (cf. Mc 1, 16.19). O mesmo pode se perceber quando se relaciona com publicanos (cf. Mc 2, 14), homens e mulheres (cf. Lc 8, 203; Mc 15, 40-41) e alguns ricos (cf. Lc 8, 3; Jo 3, 1-2; 19, 38). Jesus fascinou e seduziu por ações simples, concretas e não idealizadas, provindas de seu esvaziamento kenótico (cf. Fl 2, 5-6). O evangelista Mateus afirma que somente os mais simples conseguem entender essa novidade, pois também são esvaziados de qualquer poder (cf. Mt 11, 25-27). Assim, Jesus vincula a pobreza aos fundamentos do cristianismo e às comunidades cristãs: “Se alguém, possuindo os bens deste mundo, vê seu irmão na necessidade e lhe fecha as entradas, como permaneceria nele o amor de Deus?” (1Jo 3, 17). Comblin ratifica que os pobres são os privilegiados de Jesus porque são esquecidos e desprezados pela sociedade, devendo ser considerados como membros de honra de uma comunidade cristã²⁷⁴. No entanto, como dissemos, ele não cita a condição kenótica da comunidade para se alcançar os pobres de modo mais intenso. Para Durrwell, a pobreza é central no ministério de Jesus, possibilitando dizer que a condição da *kénosis* começa pela condição da pobreza, pois a essas duas realidades se contrapõe o apego²⁷⁵. Pela *kénosis*, em sua ação evangelizadora, a comunidade cristã torna-se pobre e volta-se para os pobres, auxiliando-os a agirem e a reagirem com dignidade, saindo da condição de vítimas.

Uma segunda consideração é a conversão do discípulo para a comunidade cristã, que não está desligada da conversão da fé em Cristo. Uma implica na outra. A conversão significa viver concretamente a fé, algo não inventado pela pessoa, mas sim um dom de Deus se for assumido com liberdade. Ela é despertada pelo anúncio do Evangelho, como afirma São Paulo: “a fé vem da pregação e a pregação é pela palavra de Cristo” (Rm 10, 17). Comblin

²⁷² Cf. COMBLIN, *As comunidades de base como lugar de experiências novas*, 1975, p. 80.

²⁷³ Cf. MOLTMANN, Jürgen. *Nuovo stile di vita: piccoli passi verso la ‘comunità’*. Brescia: Editrice Queriniana, 1979, p. 9.

²⁷⁴ Cf. COMBLIN, *A sabedoria cristã*, 1986, p. 82.

²⁷⁵ Cf. DURRWELL, *A pauperibus evangelizari*, 1995, p. 63.

toma a conversão como algo que se dá pela relação entre Deus e o ser humano. Nesse processo, entendemos que a conversão exige viver a fé concretamente e isso somente se dá quando há ação e uma intensa vida de comunhão. Bauman observa que isso é uma tendência humana de se buscar uma comunidade para obter segurança e confiança, vivendo na constante tensão entre a comunidade sonhada e a comunidade real²⁷⁶. Assim, converter-se para a comunidade cristã é ir da comunidade real para a comunidade ideal, fazendo o caminho inverso da utopia. Essa participação na comunidade configura a busca pela liberdade e expõe a conversão para a comunidade, quando a pessoa sai da segurança de si mesma e passa a viver a esperança da plenitude do Reino, interagindo conscientemente entre o “já, mas ainda não”. Edificar o real na vida comunitária, esperando a plenitude do Reino, cria uma ponte entre a vida de fé e a plenitude do Reino. Para Leonhard Goppelt, o conteúdo querigmático das primeiras comunidades cristãs tinha como centro o testemunho pascal, que chamava todo o Israel a voltar para Deus, e a esperança de um fim eminente do mundo, pautado pelo evento escatológico, que havia se iniciado na comunidade de fé²⁷⁷. Portanto, o testemunho de fé e a esperança da salvação em Cristo eram elementos da teologia que chamava à conversão para a fé e para a comunidade cristã nos primórdios cristãos. Portanto, faz-se necessário que a teologia reflita mais a conversão para a comunidade, dimensão essa faltante na reflexão de Comblin e que poderia ter aperfeiçoado melhor a teologia das CEBs, que foi o modelo de comunidade cristã sobre o qual ele mais refletiu. Esse assunto é latente quando se trata da noção de Igreja como povo de Deus, em especial porque, como vimos, Jesus pensou o Reino de Deus pela reunião desse povo em comunidades. O evangelista Lucas referenda: “Não tenhais medo, pequenino rebanho, pois foi do agrado do vosso Pai dar-vos o Reino” (Lc 12, 32). Em si, o Reino de Deus perfaz a teologia da comunidade, pois se manifesta nas relações comunitárias dos discípulos. Portanto, as ações proporcionam modos do Reino se manifestar, como ratifica Leonardo Boff ao dizer que a Igreja “não está condenada a ir até o fim do mundo com a atual estrutura, criada ao longo dos séculos, baseada na hierarquia composta só de homens, reservando só para si o uso da palavra e a tomada de decisões sobre todos os assuntos referentes a ela”²⁷⁸. Para Comblin, é preciso elaborar um conceito teológico de comunidade, e não apenas se supor, pois a comunitariedade eclesial permite maior

²⁷⁶ Cf. BAUMAN, *Comunidade*, 2003, p. 9.

²⁷⁷ Cf. GOPPELT, Leonhard. *Teologia do novo testamento*: Vol. I: Jesus e a comunidade primitiva. Petrópolis: vozes, 1976, p. 261.

²⁷⁸ BOFF, *Eclesiogênese*, 2008, p. 11.

participação nas decisões e na interação entre todos²⁷⁹. Moingt também assinala para a necessidade dessa teologia por ver que a comunitariedade eclesial é imprescindível, mas precisa condizer com as aspirações das pessoas, caso contrário, serão estruturas sem vida²⁸⁰. Este processo exige aliados decisivos que contribuam com a pluralidades das ações e das estruturas necessárias às comunidades. Elas necessitem de intelectuais orgânicos, bispos, presbíteros e movimentos sociais que garantam a articulação de todos (cf. LG 8). A inclusão de todos na edificação da comunitariedade eclesial desautoriza a legitimação de interesses pessoais ou de grupos. Assim, a opção pela comunitariedade favorece construir uma Igreja em movimento e não um movimento na Igreja. Isso significa edificar a Igreja na força do Espírito, que se faz presente no Evangelho anunciado e vivido.

A terceira consideração ressalta a ausência de uma reflexão explícita e aprofundada sobre a ministerialidade da comunidade na teologia de Comblin. É corrente a afirmação de que o sacerdócio comum dos fiéis, discutido pelo Concílio Vaticano II, não saiu do papel²⁸¹. A ênfase exagerada de muitos setores eclesiais na formação e ação do clero, em detrimento da formação e ação do laicato, prova que ainda há muito a ser discutido sobre esse assunto. Para Antoniazzi, nos anos posteriores ao Concílio Vaticano II falou-se muito em crise do ministério presbiteral, utilizando-se um tom unilateral, reduzindo essa crise aos presbíteros²⁸². Esse tom ministerial reducionista repercutiu na formação do clero em seminários, investindo-se consistentemente no aprimoramento do ministério de pastor, mas demonstrou-se pouco interesse aos ministérios dos leigos. Investir somente no ministério presbiteral pode causar a perda da ótica de carismas do Espírito entre o povo de Deus, induzindo os ministérios laicais a viverem fora da estrutura eclesial hierárquica e reduzidos à periferia eclesial. Contudo, a reflexão conciliar mostra que a ministerialidade comunitária não é um adendo feito por alguns teólogos, senão uma necessidade eclesial para animar a ação evangelizadora de modo autóctone e uma resposta ao próprio contexto das comunidades, desautorizando que se copie ou se importem modelos. Para Antoniazzi, a expressão de uma Igreja toda ministerial frisa a mudança de “um *ministério* exclusivamente reservado aos

²⁷⁹ Cf. COMBLIN, *O conceito de comunidade e a teologia*, 1970, p. 290-291.

²⁸⁰ Cf. MOINGT, Joseph. *La transmission de la foi*. Paris: Fayard, 1976, p. 56.

²⁸¹ O Concílio trata sobre esse assunto na *Lumen Gentium* 10-11.

²⁸² Cf. ANTONIAZZI, *Os ministérios na Igreja hoje*, 1977, p. 25.

padres para *ministérios* assumidos por todos os cristãos”²⁸³. Esse autor não despreza o ministério ordenado, pois todos os ministérios são importantes para a comunidade e não se pode subestimar ou desprezar nenhum deles, pois feriria a totalidade dos ministérios, mas os ministros devem superar a visão sobre “o que o padre pode fazer” ou o que “os leigos podem fazer” para a perspectiva do que “toda a comunidade pode fazer”. Nessa reflexão, alguns podem perguntar sobre como a comunidade deve organizar os ministérios e quais os critérios e prioridades dessa dimensão. É evidente que a teologia não pode responder a todas essas questões, mas ela pode apontar alguns caminhos para que novas experiências sejam realizadas. Isso é o que pretendemos fazer no epílogo desta investigação, quando discorreremos sobre a implicação do discipulado de Jesus na paróquia.

²⁸³ Ibidem, p. 35.

3 A AÇÃO DO DISCÍPULO MISSIONÁRIO E A PARÓQUIA

3.1 Introdução

Neste capítulo, não pretendemos sugerir modelos paroquiais, pois cremos que estruturas paroquiais pré-concebidas podem gerar paróquias que ignoram a pluralidade e a diversidade, distanciando-se de uma teologia próxima da realidade. Tais estruturas podem ser úteis para aqueles que querem amenizar o trabalho dos que pretendem manter ou conservar os mesmos padrões paroquiais pré-conciliares; ou dos que simpatizam com uma pastoral marcada pela dimensão administrativo-burocrática, de conservação e de manutenção de estruturas que não evangelizam. Ao contrário disso, a Conferência de Aparecida alega ser necessário buscar novas formas de evangelizar, pois vivemos uma realidade de novas circunstâncias (cf. DAp 369). Pela ação evangelizadora, a Igreja entra em relação direta com o ser humano, como explica a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, ao afirmar que a ação eclesial precisa salvar o ser humano e restaurar a sociedade humana. O ser humano é o centro dessa ação, que precisa vê-lo de modo único, integral: corpo/alma, coração/consciência, inteligência/vontade (cf. GS 3). O Papa João Paulo II repetia frequentemente que todos os caminhos da Igreja levam ao homem (cf. RM 14). Desse modo, a ação eclesial está profundamente relacionada ao ser humano, e essa relação só se dá desde o Evangelho. A centralidade no ser humano e no Evangelho foi a grande inovação epistemológica que o Vaticano II trouxe à ação evangelizadora (cf. GS 3, 4, 43, 46, 50, 63).

Vimos anteriormente que os discípulos que agem para conservar as mesmas ações e as mesmas estruturas carecem da presença do Evangelho e não agem na força do Espírito, que é dinâmica e criativa, e podem levar a paróquia a isolar-se, interditando a inter-relação entre todos¹. Esse paradigma exposto pela *Gaudium et Spes* exige uma nova ação evangelizadora. Por isso, observamos a necessidade de investigar a ação do discípulo

¹ Cf. COMBLIN, *Os desafios da cidade no século XXI*, 2003, p. 7.

missionário na paróquia a partir da ação ministerial de todos os cristãos. Uma ação humano-evangélica. Se, como dissemos, o discípulo missionário age desde a Igreja através dos ministérios eclesiás, orientado pelo Evangelho, na força do Espírito Santo, então nossa reflexão sobre a paróquia deve partir da noção “povo de Deus”, haja vista que essa noção diz respeito às relações humanas e às contingências do mundo. Se averiguássemos o discipulado somente como sendo o ministro ordenado, poderíamos ficar presos somente à institucionalidade, distanciando-se da noção de paróquia como comunidade aberta e includente, como pensa Comblin. Esse paradigma inova porque dá à paróquia uma conotação nova, mais próxima da pessoa humana e mais flexível às estruturas que a cercam. Comblin afirma que a noção “povo de Deus”, desconsiderada pela eclesiologia tradicional pré-conciliar, preza menos pela estrutura hierárquica da Igreja e mais pela sua dimensão humana². A nosso ver, prezar mais pela comunitariedade e menos pela institucionalidade autoriza ressaltar as relações humanas.

A *Lumen Gentium* tenta superar a eclesiologia tradicional, focada na institucionalidade eclesial, tratando da noção “povo de Deus” antes do tema sobre a constituição hierárquica da Igreja (cf. LG 9). Por isso, entendemos que tal Constituição sobreleva as relações humanas e aponta para a liberdade, em detrimento do poder de mando. Com isso, pensamos a paróquia pela promoção da dignidade do ser humano. Além do mais, pensamos que isso nos auxilia a retomar a reflexão sobre a dimensão comunitária da Igreja dos primeiros séculos, definindo a comunidade como lugar onde o Evangelho é vivido para que o Reino de Deus se manifeste na história (cf. LG 9). Ao mesmo tempo, quando considera que a comunidade cristã é servidora da humanidade, devido ao sacerdócio comum dos fiéis, a *Lumen Gentium* evidencia o protagonismo de todos na ação evangelizadora eclesial, confirmando a Igreja como aquela que serve o mundo pelo Evangelho, pois Cristo veio para servir (cf. LG 10). No entanto, ao expressar que os ministros ordenados *regem* a Igreja e os

² Cf. idem, As sete palavras-chave do concílio Vaticano II <<http://www.vidapastoral.com.br/artigos/documentos-e-concilios/as-sete-palavras-chave-do-concilio-vaticano-ii/>> Acesso em 27 de ago. 2015. Para Codina, a eclesiologia tradicional esteve vigente desde o século IV até o Vaticano II. Alcança forma definitiva com Gregório VII e seu apogeu são as reflexões do Concílio Vaticano I e a época dos bispos Pios, culminando com Pio XII. Tal eclesiologia centra sua perspectiva no poder eclesial e sua nota especial é o clericalismo, jurisdicionismo e triunfalismo. Possui forte apelo apologético e defensivo. Seu sujeito social é o ser humano pré-moderno, ou seja, rural, pré-capitalista, pré-democrático e de pensamento medieval. Essa eclesiologia foi bastante contestada pelo monacato, leigos e teólogos que defendem a proximidade com as realidades terrestres e com a modernidade (cf. CODINA, *Para compreender a eclesiologia a partir da América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1993, p. 214).

ministros leigos *recebem* os sacramentos, o Concílio ainda sugere uma divisão de valores entre os ministérios da comunidade, pois a *regência* insinua o ato de dominar a ação e a *recepção* instila uma condição passiva, contrariando a ideia da totalidade dos ministérios, evocada pela noção “povo de Deus” (cf. LG 10). O Decreto *Apostolicam Actuositatem* tenta superar isso ao refletir a ação dos leigos na Igreja, dizendo que todos são responsáveis pela missão, sem que haja membros passivos (cf. AA 2). Todavia, na prática, a afirmação da *Lumen Gentium* acabou sendo a mais utilizada, retirando certa liberdade da ação dos leigos nas paróquias. Nesse sentido, Congar considera a importância da noção “povo de Deus” para a Igreja, mas afirma que ela precisa ser complementada pela categoria “Corpo de Cristo”³, a fim de que tenha um aspecto teológico-pastoral, permitindo maior ação e maior identificação cristã com todos os povos⁴.

Atualmente, a paróquia está envolvida pela dimensão institucional, que dificulta tomá-la como comunidade que reúne o povo de Deus em comunidades. Ao primar pelas CEBs, edificadas pelas relações humanas e pela Palavra, Comblin distancia-se da institucionalidade⁵. Nessa perspectiva, pensar uma paróquia como comunidade de comunidades exige prezar pelas relações e confrontar as estruturas que dificultam a ação dos discípulos. Marcelo Barros vê a instituição como negativa, devido sua tendência a existir em função de si mesma, fortalecendo-se pelo poder dominador⁶. Se isso confere, há nela um esvaziamento do Evangelho e da dinâmica do Espírito, que não conjugam esse tipo de poder. Entretanto, mesmo que Comblin pregue que as CEBs precisam se distanciar da institucionalidade para agirem de modo mais livre, ele não rejeita a Igreja institucional, anotando a importância de ela agir na força do Espírito e abandonar o poder dominador, uma tendência da instituição, como afirma Barros⁷. No entanto, a institucionalidade favorece a estabilização funcional do sistema de uma instituição. Por isso, Otwin Massing acredita na possibilidade de uma comunidade de base popular interagir entre a instituição e a

³ Ver item 2.2.4 desta pesquisa.

⁴ CONGAR, Yves. *La Iglesia como pueblo de Dios. Concilium*, n. 1, ano 1, 1965, p. 31-32.

⁵ Na década de 1970, para Comblin, tratar sobre comunidades de base não significa modificar ou melhorar as instituições existentes, pois isso não dá resultado. Trata-se de substituir as instituições obsoletas por outras mais adaptadas à evolução contemporânea urbanas. O problema é que tal mudança pode suprimir a função do pároco (cf. COMBLIN, *Comunidades Eclesiais e Pastoral Urbana*, 1970, p. 819-820).

⁶ Cf. BARROS, Marcelo. *Evangelho e instituição*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 19.

⁷ Cf. COMBLIN, *O Espírito Santo e a tradição de Jesus*, 2012, p. 166.

comunitariedade⁸. Também cremos nessa possibilidade, porém, a relação é inicialmente um tanto conflituosa, pois a instituição age pelas estruturas hierárquicas e a comunidade age pelos ministérios e acontece pelas relações humanas. Unir esses elementos pode criar uma tensão teológica, em razão de a instituição sempre temer pela desestabilidade estrutural do seu sistema e a comunidade, em suas relações humanas, sempre temer ser aprisionada pelas estruturas. No entanto, é possível teologizar a instituição, tomando-a a partir de uma dimensão igualitária e de comunhão, mas não como algo somente sagrado. Já afirmamos isso quando averiguamos a necessária totalidade dos ministérios⁹. Se as estruturas hierárquicas e os ministérios forem tomados pelo poder serviço, desde as relações humanas, é possível que haja uma convivência respeitosa e interativa entre elas. Portanto, a convivência entre instituição e comunidade depende da intensificação das relações humanas que prezem pela igualdade, a fim de que uma dimensão não absorva a outra. É por essa via que pretendemos averiguar a paróquia como comunidade que reúne discípulos, como porção do povo de Deus.

3.2 A paróquia segundo a ótica do Concílio Vaticano II

Comblin refere-se poucas vezes de modo direto à paróquia¹⁰. Entretanto, no fim da década de 1960, ele afirma que tudo aquilo que “o Concílio disse sobre a Igreja aplica-se à paróquia”¹¹. Para ele, a paróquia contém todos os atos constitutivos da Igreja e, em cada cidade, deveria haver somente uma paróquia, aos moldes da Igreja dos primeiros séculos. Isso facilitaria congregar todas as variedades humanas da cidade no mesmo corpo místico de Cristo¹². Essa afirmação não respalda a prática eclesial atual que pensa a paroquialização

⁸ Cf. MASSING, Otwin. Reflexões sociológicas sobre a “religião” como instituição (Igreja), Igreja popular (base) e os “grupos expressivos”. *Concilium*, Petrópolis, n. 104, p. 37-49, 1975, p. 45.

⁹ Ver item 1.4.1 desta pesquisa.

¹⁰ As seguintes obras de Comblin são as que mais se referem à paróquia: idem. A paróquia ontem, hoje e amanhã. In: *A paróquia ontem, hoje e amanhã*, CERIS, Vozes, Petrópolis, 1967, p. 7-16; idem. *Teologia da cidade*. São Paulo: Paulinas, 1991, p. 189-231.

¹¹ Cf. idem, *A paróquia ontem, hoje e amanhã*, 1967, p. 12.

¹² Cf. ibidem, p. 13. O princípio de uma paróquia por cidade faz parte da legislação da Igreja antiga. Esse princípio foi destacado pelo Concílio de Calcedônia, que subordina a formação de uma nova paróquia à

como uma das saídas para a evangelização na cidade. A paroquialização multiplica as estruturas paroquiais, implementando a ação evangelizadora de modo estrutural. Nosso teólogo não comunga com essa ideia e sugere que a paróquia seja uma comunidade capaz de congregar toda dimensão humana da cidade como um só “Corpo de Cristo”. No segundo capítulo desta investigação, vimos que o conceito “Corpo de Cristo” significa unir todas as diferenças ao redor de Cristo pelo Evangelho¹³. No entanto, alguns podem dizer que esse ideário não condiz com o ecumenismo da cidade. A nosso ver, pensar a cidade como “Corpo de Cristo” não significa impor a fé cristã a todos os habitantes daquela cidade, senão servir a todos a partir da fé cristã. Portanto, congregar o povo de Deus por cidades, como aponta Comblin, significa criar o mesmo plano de ação para toda cidade, numa só paróquia em Cristo. Isso não seria viável no momento atual, pois a maioria das cidades do Brasil já possuem diversas paróquias e modificar isso seria desgastante e, ao invés de integrar todos, pode fragmentar a unidade paroquial na cidade. Essa dinâmica modificaria as estruturas sem assimilar o problema crucial da paróquia, que é o modo como o pároco age. É certo que o pároco age conforme as estruturas, mas ele também cria estruturas para orientar seu modo de agir. O ideal é que agisse somente a partir e em prol das relações humanas.

Por isso, no final da década de 1960, Comblin imaginou a paróquia a partir da dimensão humana¹⁴. Segundo Júlio Ramos Guerreira, a paróquia começou a ser refletida de modo mais humano quando, no início do século XX, a industrialização passou a promover a urbanização, trazendo o influxo da Igreja urbana e de massas¹⁵. Diante da realidade de aglomeração das cidades, a paróquia foi abalada em algumas de suas formas estruturais herdadas dos séculos anteriores, em especial das decisões do Concílio de Trento, assinalando à necessidade de se repensar o sistema paroquial¹⁶. A teologia da paróquia tridentina, que é a

construção de uma nova cidade. Para Comblin, a estrutura da Igreja antiga é bem concreta em relação a isso: “Uma cidade – uma paróquia – um bispo” (Idem, *Teologia da cidade*, 1991, p. 200).

¹³ Ver item 2.2.4 desta pesquisa, p. 125-127.

¹⁴ Cf. COMBLIN, *A paróquia ontem, hoje e amanhã*, 1967, p. 14.

¹⁵ Cf. RAMOS GUERREIRA, Julio. *Teología pastoral*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004, p. 332.

¹⁶ Trento não se preocupa em reestruturar a paróquia, senão em reajustá-la para ser instrumento de combate às ideias teológico-pastorais-filosóficas presentes no novo mundo que se configurava. O objetivo foi readequar a paróquia, mas segundo os moldes do passado, com estruturas fixas e sem contato com as pessoas situadas fora do seu raio de ação. Trento ostenta o parâmetro doutrinal como certeza da evangelização. A paróquia, ao invés de ser uma comunidade evangelizadora, torna-se um dos instrumentos para purificar a Igreja das ideias disseminadas pela Reforma Protestante e pelo advento da Modernidade, fechando-se numa espiritualidade devocional e individual (cf. MIKUSZKA, *Por uma paróquia missionária*, p. 79).

estrutura atual, opta por uma configuração altamente hierárquica, pois isola a paróquia no poder do pároco, intensifica sua independência em relação ao resto da vida diocesana e enfatiza o sentido de vida própria paroquial: economia, livros e registros. Essa estrutura centraliza a ação em si mesma, preza pela dimensão administrativa e fecha a ação evangelizadora ao âmbito burocrático. Na realidade contemporânea, dinâmica e carente de modelos comunitários inspiradores, essa teologia promove uma ação paroquial que pouco evangeliza, pois não implementa o diálogo nem as relações humanas. Essa ação se distancia das contingências e mudanças sociais; atua como se estivesse no ambiente rural, expressando o paradigma do cura D'Ars¹⁷. Comblin observa que, ainda na primeira metade do século XX, alguns sociólogos já haviam detectado esse problema e começaram a defender um novo conceito de paróquia, que consistia em animar grupos, movimentos ou aldeias pela fé, sem prenderem-se à delimitação geográfica. Esse projeto foi acatado por alguns teólogos como Rahner e Congar¹⁸, mas foi desestimulado porque não estabelecia firmeza e consistência em sua estrutura diante das mudanças rápidas e constantes da realidade. Na década de 1950, a paróquia passou a ser definida pela dimensão estritamente sobrenatural, fazendo dela uma assembleia eucarística e sacramental, porém, distante da realidade concreta do povo¹⁹. Essas duas tentativas abriram um caminho para se pensar a paróquia como Igreja local, intento assumido pelo Vaticano II, ao retomar a noção de Igreja como povo de Deus, possibilitando comunidades de relações humanas e não fundamentalmente hierárquicas, como foi instituído pelo Concílio de Trento. Para Comblin, a paróquia é, em si, “comunidade sobrenatural cujos vínculos são invisíveis, mas necessita [...] de estrutura visível”²⁰. Nesse aspecto, ele une a noção “Corpo de Cristo” à comunidade de discípulos, pensando a paróquia como comunidade

¹⁷ Esse paradigma não estabelece comunitariedade na paróquia, pois tem sentido missionário individualizado, definindo-se pela ação heroica e sobre-humana do pároco em cuidar de cada um dos seus fiéis. Esse paradigma é regido pela relação direta e fechada do pároco para com cada um dos fiéis, mas com o mínimo de contato entre os fiéis. Para Aubry, a desfuncionalidade da paróquia é causada pelo fechamento ao ser humano e ao mundo como um todo (Cf. AUBRY, André. *Una Iglesia sin parroquias*. México: Siglo Vientiuno, 1974, p. 79).

¹⁸ Cf. COMBLIN, Teologia da cidade, 1991, p. 229.

¹⁹ No fim da década de 1960, Rahner publica uma obra sobre a Eucaristia, onde investiga como ela responde aos apelos da condição humana e como ela pode contribuir com um mundo melhor. Rahner é enfático ao dizer que a reforma litúrgica decidida pelo Concílio Vaticano II somente atingirá seu fim se tocar o coração do ser humano. Por isso, ele fala da Eucaristia como graça do cotidiano. Cremos que essa é uma tentativa de ligar a Eucaristia à paróquia, aproximando esses dois elementos das realidades terrestres. Referimo-nos à seguinte obra: RAHNER, Karl. *A eucaristia e os homens de hoje*. São Paulo: Edições Paulistas, 1968.

²⁰ COMBLIN, *Teologia da cidade*, 1991, p. 241.

que promove relações humanas libertadoras, sem deixar de ter uma dimensão de mistério²¹. A Constituição *Gaudium et Spes* se apoia no humanismo cristão ao dizer que o “homem se define, em primeiro lugar, por sua responsabilidade perante seus irmãos e a história” (GS 55). Mas também diz que não se pode esquecer das “coisas do alto” (GS 57). Evidencia-se, portanto, a união do mistério divino com o humano. Por outro lado, Congar lembra que esse humanismo exige um contato direto com a realidade²². Nessa visão, as estruturas devem servir às relações humanas e conduzir para a liberdade, dando à paróquia um sentido concreto de ser uma comunidade para reunir discípulos, incorporados ao povo de Deus.

Segundo Comblin, a paróquia se aproxima da realidade e se torna um serviço à humanidade quando assume o Evangelho e admite que Cristo optou pelos pobres. Sobre isso, ele diz: “o povo de pobres, e o privilégio dos pobres é formar o povo de Deus: eles são chamados e o integram. Os ricos são admitidos se põe a sua riqueza à disposição dos pobres”²³. Se assim o fizer, o sistema paroquial mostra-se coerente com o Evangelho e rumar em direção à noção de Igreja como povo de Deus, ou Igreja dos pobres²⁴. Isso faz com que todo o sistema paroquial preze primeiramente pelo Evangelho, que orienta para a dimensão humana, gerida pela fraternidade e solidariedade, e não pelas estruturas hierárquico-institucionais.

3.2.1 A paróquia como comunidade eclesial local

Assim como a Igreja particular, a paróquia é uma instituição eclesial jurídica, bem contemplada pelo Direito Canônico. Contudo, a maioria dos bispos das Igrejas particulares dá

²¹ No segundo capítulo desta investigação, dissemos que Comblin prefere utilizar o termo “definitivo”, em detrimento de transcidente e, neste caso, ao invés de usar o termo “sobrenatural”, seria interessante também citar realidade “definitiva”, pois dá um sentido de encarnação na realidade sem cair no materialismo (ver item 2.4.3 desta pesquisa).

²² Cf. CONGAR, *La Iglesia como pueblo de Dios*, 1965, p. 17.

²³ COMBLIN, *O povo de Deus*, 2002, p. 281.

²⁴ O II Encontro Nacional de Presbíteros diz que o ministério presbiteral deve garantir a apostolicidade e catolicidade da vida eclesial (cf. ENP 1987, n. 3.3). O objetivo é expressar a convivência fraterna do presbítero com o povo e manter a comunhão entre todos, confirmado o pároco como discípulo da unidade paroquial.

liberdade para que os párocos ajam de modo mais autônomo. Isso prova como a questão difícil da ação em relação ao sistema paroquial não é o jurisdicionismo, mas sim o modo como o pároco e os outros ministérios agem em relação ao povo²⁵. Atitudes fechadas e autoritárias promovem ações isoladas ou individuais. Atitudes abertas e integrais, por sua vez, contribuem para a ação de todos, pois consideram o ser humano, que é o objetivo do Evangelho, como afirma Comblin²⁶.

O Concílio Vaticano II vê a Igreja como uma comunidade que congrega as diferenças humanas (cf. AA 10). Na mesma visão, Comblin argumenta que uma Igreja local plenamente formada é definida pelas pessoas e suas contingências históricas²⁷. E complementa: o sistema paroquial precisa fazer da paróquia uma Igreja feita de e para as pessoas, direcionando a ação para elas, confiando responsabilidades a todos, sem restringir-se somente ao pároco²⁸. Comblin pensa na totalidade da ação e, na mesma ideia, Brightenti diz que uma Igreja local constitui “a universalidade da Igreja – sua catolicidade. Nela acontece a Igreja local, em comunhão com as demais igrejas, pois a Igreja de Jesus Cristo, constituída no Pentecostes, é a ‘Igreja das igrejas’”²⁹. Nesse sentido, a Igreja tem por objetivo viver as relações humanas, e para seguir essa índole a paróquia deve valorizar os carismas e ministérios, criando unidade entre todas as diferenças. Schillebeeckx defende que a paróquia é uma Igreja local ao dizer o seguinte:

Originalmente, [...] as pessoas falavam de “*ekklesia que fica em Corinto, em Éfeso e em Roma*” etc. Em um estágio primitivo, o termo *paroikia* era usado para isto: *he ekklesia he paroikusa Romen*, a igreja que se encontra em Roma. Por causa disso, o povo começou a chamar de *paroikia* a própria Igreja que existia na localidade. Assim *paroikia* é a Igreja local. No entanto, do século IV em diante, *parochia* foi usada para indicar a área sob o controle de um bispo, em outras palavras, “diocese” no seu uso atual. Durante séculos a fio, *paroikia* e diocese foram usadas lado a lado, aparecendo até em textos

²⁵ O VI Encontro Nacional de Presbíteros sugere que o pároco seja um suscitador de missionários entre o povo para que tenha um grupo dinâmico de evangelizadores. O referido documento reconhece que geralmente os leigos se queixam de ser colocados de lado na ação evangelizadora pelo presbítero, que lhe retira todo incentivo e apoio (cf. ENP 1996, p. 290). Para o Vaticano II, o presbítero tem por finalidade educar os leigos para a ação (cf. PO 6).

²⁶ Cf. COMBLIN, *O Espírito Santo e a tradição de Jesus*, 2012, p. 217.

²⁷ Cf. idem, *Teologia da cidade*, 1991, p. 192-193.

²⁸ Cf. ibidem, p. 232.

²⁹ BRIGHENTI, *A pastoral dá o que pensar*, 2006, p. 140.

medievais. [...] Em 517, no Sínodo de Epaone, canône 8 [...] diocese e paróquia ainda são sinônimos...³⁰.

Comblin também admite que a paróquia é uma Igreja local, desde que abarque as pessoas de uma cidade e promova as relações humanas entre todos³¹. Isso significa que a paróquia é Igreja, ou porção do povo de Deus e, diante desse pressuposto, basta dizer Igreja e se entende paróquia; basta dizer paróquia e se entende Igreja. O Código de Direito Canônico de 1983 expressa que a paróquia é uma “determinada comunidade de fiéis, constituída estavelmente na Igreja particular e seu cuidado pastoral é confiado ao pároco como seu pastor próprio, sob a autoridade do bispo diocesano” (CDC 515). A nosso ver, mesmo que o Direito Canônico defina a paróquia pela constituição hierárquica eclesial, as afirmações conciliares permitem tomá-la como comunidade cristã, feita pelas relações entre seus membros, indo bem além da definição hierárquica e estática. Há duas razões especiais para afirmar isso. Primeiro, a paróquia é uma comunidade porque congrega o povo de Deus pela fé em Cristo e está inserida num conjunto eclesial universal. Basta observar que a *Lumen Gentium* não descreve a Igreja como sociedade perfeita, como se fazia antes do Vaticano II, mas sim como povo concreto que expressa a presença de Deus no mundo. Assim, a paróquia é Igreja que pleiteia o definitivo porque reúne o povo de Deus através de elementos concretos que são: sua

³⁰ SCHILLEBEECKX, *Por uma Igreja mais humana*, 1989, p. 63.

³¹ Ao afirmar que a paróquia é uma Igreja local, Comblin segue a ótica da Igreja do primeiro milênio que, segundo Brighenti, foi uma Igreja constituída a partir da Igreja local, em unidade não pelo templo, nem pelo território, mas sim pelo presbitério, presidido pelo bispo numa cidade, que estava unido à Igreja universal (cf. BRIGHENTI, Agenor. *Igreja comunidade e Igreja local*. In: Igreja comunidade e Igreja local. Brasília: Edições CNBB, 2009, p. 1150-161, p. 152). A Igreja do segundo milênio sacrificou o caráter de Igreja local quando o Papa Gregório VII – papado: 1073-1085 – reformulou a Igreja para um modelo burocratizado, uniformizado e piramidal, projetando uma hierarquia eclesiástica. Desse modo, o segundo milênio conviveu com a ausência de uma eclesiologia da Igreja local, de dinâmica ativa e de corresponsabilidade entre todos. Isso contribuiu para eliminar a possibilidade de uma Igreja local configurada como “comunidade de comunidades”. Pela paróquia, em seu modelo hierarquizado, a comunitariedade perdeu força e o aspecto administrativo e hierárquico da Igreja foi potencializado. O Concílio Vaticano II resgatou a importância da comunitariedade e da catolicidade do cristianismo na particularidade das Igrejas locais. O Concílio mostra que a mediação na comunidade contribui largamente com a fé de todos. No rastro do Concílio, a Conferência de Medellín diz que o cristão é chamado à vivência de comunhão e precisa encontrá-la na comunidade de base, comunidade local ou ambiental, que permita a convivência pessoal fraterna entre seus membros (cf. Med 15, 10). O Código de Direito Canônico diz que a Igreja Particular é uma porção do povo de Deus presidida por um bispo (CDC 11) e que a paróquia é uma comunidade da Igreja Particular que o bispo confia a um pároco (CDC 515). O Direito Canônico não fala em Igreja local, somente de Igreja Particular e de comunidade. No entanto, Medellín diz que a paróquia é um conjunto pastoral vivificador de comunidades de base e pode congregar as diferenças humanas inserindo-as na universalidade da Igreja (cf. Med 15, 13). Medellín entende que uma comunidade local é onde estão presentes todos os meios de salvação que a Igreja dispõe e nos autoriza a dizer que a paróquia, desde que promova a comunhão eclesial pela interação entre todos, como aconteceu no primeiro milênio da Igreja, é uma Igreja local.

identidade comunitária, sua dimensão contextual e sua ação evangelizadora³². Para Ivo José Kreutz, os canonistas sempre temeram definir a paróquia sem o elemento hierárquico-pastoral por causa da concepção protestante de comunidade eclesial, que visa a autoridade da Palavra e não a hierarquia dos pastores. O medo dos canonistas, na verdade, é que o ministério ordenado seja distanciado da sua importante relação com a paróquia e esta deixe de ter uma organização³³. No entanto, o Concílio Vaticano II antepõe reflexão sobre o povo de Deus à reflexão sobre a hierarquia e rompe com esse medo dos canonistas.

Esse receio descrito acima mostra que o Direito Canônico tem uma visão institucional da paróquia, dispondo ao pároco à funções individualistas de cuidar dos fiéis, acompanhar todas as pastorais, reger a celebração da missa e a homilia, atender confissões, visitar as famílias e os doentes, celebrar as exéquias e atender as comunidades paroquiais (cf. CDC 528-530; 534-535). Acreditamos que essa visão não preza pela comunhão entre todos, pois pensa mais na administração burocrática e dos sacramentos. Dar ao pároco a função de “faz tudo” inibe, em grande parte, a possibilidade de o povo atuar na ação evangelizadora e no governo da paróquia. Além do mais, interdita a possibilidade de relações humanas mais estreitas entre todos. Tais atitudes podem colocar o pároco como discípulo por excelência e dissolver a possibilidade de discípulos entre os leigos, anulando as relações humano-comunitárias, pois a ação fica concentrada no pároco. A Conferência de Aparecida, ao contrário, diz que o pároco é um animador da comunidade e não um governante (cf. DAp 201-202), contrastando com o caráter homogêneo-individualizante das relações propostas pelo Direito Canônico. Assim sendo, em sua versão institucional, como a determinada pelo Direito Canônico, a paróquia se identifica, de certo modo, com a “comunidade estética”, descrita por Bauman, que é uma comunidade sem relações humanas entre seus membros³⁴. Comblin observa que essa posição hierárquico-institucional visada pelo Direito Canônico pode ter aparecido na atualidade porque o Concílio restaurou a noção de Igreja como “povo de Deus”, mas não contemplou o agir conjunto da ação, esquecendo-se que o agir da Igreja é

³² Para Comblin, podemos assimilar o lugar de Deus no mundo seguindo dois eixos referenciais que são complementares, pois um não dispensa o outro. O eixo vertical, que liga Deus a cada pessoa que vive no provisório e o eixo horizontal que liga as pessoas com Deus pelas contingências da história e a sucessão das gerações. Portanto, citar comunidade eclesial sobrenatural e concreta não é sair da história, senão encontrar Deus nas realidades terrestres (cf. COMBLIN, *O provisório e o definitivo*, 1968, p. 112).

³³ Cf. KREUTZ, Ivo José. *A paróquia*: lugar privilegiado da pastoral da Igreja. São Paulo: Loyola, 1989, p. 62.

³⁴ Cf. BAUMAN, *Comunidade*, 2003, p. 62-63.

o agir de todo o povo e não de categorias separadas³⁵. Sobre isso, já citamos a *Lumen Gentium*, mostrando que ali se fala da diferença do grau de ordenação do sacerdócio comum dos fiéis e do sacerdócio ministerial ou hierárquico (cf. LG 10). Ponderamos que essa delimitação suprime a noção de povo, pois não realça a dignidade de todos, interpõe o aspecto de estrutura de poder hierárquico universalizado à relação comunitário-ministerial do povo. Já dissemos também que esse equívoco foi superado pelo Decreto *Apostolicam Actuositatem*, ao afirmar que todos são responsáveis pela ação evangelizadora eclesial (cf. AA 2), e pela consciência sobre a presença renovadora do Espírito em todos (cf. LG 9), contudo, julgamos que essa supressão da noção “povo de Deus”, assinalada por Comblin, ainda sobrevive em grande parte na prática eclesial atual. Concordamos que o sistema paroquial precisa dar a todos a responsabilidade de agir, pois assim tomará uma dinâmica de ação orgânica, que preza pelo binômio comunidade-ministérios e que poderá suplantar o paroquialismo da ação conservadora e o universalismo da ação coletiva, que nem sempre geram compromissos com a Igreja local, segundo pensa Brighenti³⁶. Consideramos também que, para ser uma comunidade toda ministerial, a paróquia precisa investir em discípulos de Jesus. Contudo, a valorização da institucionalidade, como faz o novo Código de Direito Canônico, pode interditar as relações humano-eclesial e dificultar a ideia de a paróquia ser tomada como comunidade de discípulos de Jesus, comunidade que reúne o povo de Deus ou comunidade de irmãos que coexistem na mesma fé, segundo aquilo que pensa nosso autor. Contudo, já dissemos que isso depende mais de como o pároco e o bispo assimilam e agem a partir disso em cada contexto.

3.2.2 A paróquia e o mistério divino

Para o Decreto *Ad Gentes*, os ensinamentos do Concílio sobre o mistério da Igreja estão marcados pela sua natureza missionária provinda da Trindade: “A Igreja peregrina é por sua natureza missionária. Pois ela se origina da missão do Filho e da missão do Espírito,

³⁵ Cf. COMBLIN, *O povo de Deus*, 2002, p. 320.

³⁶ Cf. BRIGHENTI, Agenor. Modelos de pastoral e eclesiológicos. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 75, n. 298, p. 280-302, abr./jun. 2015, p. 289.

segundo o desígnio de Deus Pai” (AG 2). A convocação de Jesus aos discípulos e seu envio ao mundo estende o mistério divino até as extremidades da terra (cf. Mt 28, 18). A ação de convocar e de enviar os discípulos como povo e para o povo faz da Trindade um mistério que edifica comunidades, se estendendo para o mundo, como afirma a *Lumen Gentium* (cf. GS 45). Desse modo, a comunidade cristã reúne o povo de Deus porque a comunhão trinitária a envolve. Para Comblin, a Igreja mistério condiz com o Evangelho ao ser definida como a realidade do povo de Deus, que nasce pela fé, vive o amor e busca envolver toda a humanidade³⁷. Rahner considera que as verdades anunciadas pelo cristianismo “são mistérios absolutos que se conhecem somente pela revelação divina e continuam a ser mistérios para a inteligência humana, mesmo depois de revelados”³⁸. Assim, segundo Comblin, o mistério divino envolve o mundo desde a comunidade e, segundo Rahner, a vida cristã está sempre aberta para o mistério de Deus, pois Deus está sempre pronto a revelar seu mistério ao ser humano. Por isso, é relevante a observação de Almeida, quando diz que o Concílio pensa a Igreja pela eclesiologia trinitária para manifestar o fundamento divino de sua natureza existencial e de sua finalidade missionária à humanidade³⁹. Isso quer dizer que o mistério impulsiona a ação humana sem perder a dimensão do definitivo. Assim sendo, reunir e formar o povo de Deus desde cada comunidade é envolver toda a humanidade com o mistério divino. No entanto, Comblin observa que a Igreja institucional, sobretudo depois de Trento, atrelou o conceito de mistério aos poderes da hierarquia, colocando-a como guardiã da doutrina sagrada⁴⁰. Se o poder hierárquico for exercido como poder de mando e não de serviço, o mistério divino pode perder seu sentido positivo de envolver a todos, pois ele não se atrela à dominação. Leonardo Boff diz que o mistério divino não pode perder seu sentido de absoluto, em razão dele conter a verdadeira sabedoria⁴¹. No entanto, se, ideologicamente, ele for relacionado somente à hierarquia, os outros ministérios não serão reconhecidos como sábios e tudo o que sugerirem ou opinarem terá pouca ou nenhuma validade. Por conseguinte, reconhecer que o mistério envolve a comunidade como um todo consiste em valorizar as decisões, sugestões e ações de todos por igual.

³⁷ Cf. COMBLIN, *O Espírito Santo e a tradição de Jesus*, 2012, p. 130; 151.

³⁸ RAHNER, *Missão e graça I*, 1965, p. 124.

³⁹ Cf. ALMEIDA, Antonio José de. *Lumen Gentium*: a transição necessária. São Paulo: Paulos, 2005, p. 61; 64.

⁴⁰ Cf. COMBLIN, *O Espírito Santo e a tradição de Jesus*, 2012, 152-152.

⁴¹ Cf. BOFF, Leonardo. *A ressurreição de Cristo*: a nossa ressurreição na morte. Petrópolis, Vozes, 1973, p. 90-91

O Decreto *Ad Gentes* une a evangelização ao mistério divino quando diz que todos participam “plenamente no mistério de Cristo” (AG 5). Se a paróquia é comunidade de discípulos capaz de reunir o “povo de Deus”, ela precisa ser pensada desde o mistério, pois ela não é feita somente de estruturas e de relações humanas, mas é também edificada pela Trindade Santa, que lhe dá a dimensão do definitivo. Isso não tira dela sua historicidade, mas indica que está envolta por uma força maior, que é a força divina. O mistério da Trindade Santa, que fundamenta a *Missio Dei* – o Pai envia o Filho, que envia o Espírito aos discípulos – é profundamente missionário pela sua dinâmica de envio e pela sua índole comunitária, que testemunha a união das três pessoas trinitárias. Ao suscitar discípulos de Jesus, o sistema paroquial tende a anunciar a mensagem do Reino para tornar a realeza de Deus manifesta ao mundo. A paróquia não tem a posse do Reino, mas a comunitariedade dos discípulos pode manifestá-lo. Para Moltmann, tomar o mistério da Trindade por esse viés é fazer a ação eclesial repercutir em Deus e a relação trinitária repercutir no mundo⁴². Deus, em todo seu mistério, repercute no mundo pela ação do Espírito no ser humano e a ação humana repercutem em Deus porque manifesta o Reino de Deus pelos discípulos e sua comunitariedade desde a paróquia. Assim, tanto Deus afeta o mundo pela ação do Espírito quanto o mundo afeta Deus ao buscar manifestar o Reino⁴³. Paulo Suess diz que a natureza missionária da Igreja têm sua origem no amor trinitário de Deus e, portanto, é Deus que estende para a humanidade suas duas mãos: o Filho e o Espírito Santo⁴⁴. A ação evangelizadora da paróquia, entendida desde a *Missio Dei*, condiz com o mistério porque não é a paróquia que salva o mundo, mas sim Deus, que inclui toda a Igreja em seu mistério de salvação.

Comblin observa que o “plano de Deus de reunir tudo em Cristo, todos os valores e todas as realidades que são, ao mesmo tempo, a herança de Israel e a herança das nações pagãs, é o que Paulo chama de mistério de Deus (Cl 1, 26-27; Ef 1, 9; 3, 3)”⁴⁵. Desse modo,

⁴² Cf. MOLTMANN, *Trindade e Reino de Deus*, 2011, p. 110.

⁴³ Bosch define que a *Missio Dei* é “a autorrevelação de Deus como Aquele que ama o mundo, o envolvimento de Deus no e com o mundo, a natureza e atividade de Deus” (BOSCH, *Missão transformadora*, 2002, p. 28).

⁴⁴ Cf. SUESS, Paulo. *Introdução à Teologia da Missão*: convocar e enviar: servos e testemunhas do reino. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007, p. 47-68. A imagem das duas mãos é de Santo Irineu de Lião (cf. *Adversus Haereses*, V, 6,1-e-28, 4). Comblin utiliza essa mesma imagem para reforçar a centralidade da ação: “Nosso Deus é um Deus que age com as duas mãos, retomando uma expressão de S. Irineu. Se falamos apenas de uma de suas mãos, expomo-nos a uma deformação da ação cristã. Deus age para libertar seu povo, por meio de suas duas mãos, que são o Filho e o Espírito Santo. As duas missões, a do Cristo e a do Espírito, têm o mesmo valor” (COMBLIN, *O tempo de ação*, 1982, p. 21).

⁴⁵ Idem, *Evangelizar*, 2010, p. 140.

quando a paróquia age como comunidade para reunir o povo de Deus suscitando comunidades de discípulos, ela pode unificar tudo em Cristo, pois Deus se faz presente nela para criar, redimir e santificar, como observa a *Lumen Gentium* (cf. LG 1-8)⁴⁶. Sua ação evangelizadora, que preza pelas relações humanas; e sua meta, que é o Reino, fazem dela uma comunidade do mistério divino porque, regida pelos discípulos que agem pelos seus ministérios desde as comunidades, inspira o povo a viver a comunhão divina. Foi pensando nisso que Leonardo Boff deu à Santíssima Trindade o título de “a melhor comunidade”⁴⁷, mostrando que o mistério “ganha corpo na história, pois se organiza em grupos e comunidades”⁴⁸. Em outras palavras, o mistério da Trindade, vivido pela comunidade cristã, auxilia os discípulos a manterem suas relações em comunhão de fé e como povo de Deus. Ao dizer que as comunidades cristãs precisam ser do tamanho humano para que sejam família de Deus e foco da evangelização, a Conferência de Medellín mostra a importância das comunidades para a fé (cf. Med 15, 10). Isso expõe a necessidade de a paróquia congregar pequenas comunidades, tornando-se uma rede de comunidades, ou eclesiogênese, cuja índole é a comunhão que acontece pelo mistério da Trindade desde o Evangelho⁴⁹.

Para Comblin, evangelizar é o “centro da missão da Igreja [...]. Evangelizar é anunciar e publicar a mensagem dos evangelhos”⁵⁰. Evangelizar consiste, portanto, em anunciar o Evangelho, auxiliar em sua compreensão e vivência, pois, “compreender o Evangelho é vivê-lo de novo, reinventá-lo a cada situação que surge, recebê-lo como resposta a uma interrogação da vida no presente”⁵¹. Assim sendo, ao reunir comunidades de discípulos, a paróquia traduz o mistério trinitário desde o anúncio do Evangelho, tornando Deus presente e conhecido no mundo. Por sua vez, a comunhão das comunidades pela fé, feita pela paróquia,

⁴⁶ Na definição de Clodovis Boff, uma Igreja misteriosa está impregnada do Espírito Santo. Ela vive e age pela mensagem e presença do Cristo, e fundamentalmente pela força do Espírito. Assim, ela será mais sopro que eficácia, mais inspiração que instituição, mais carisma que poder, mais amor que lei, mais comunhão que organização, mais comunidade que sociedade. Será militante, orante, adorante, discípula capaz de escutar a Palavra de Deus a toda hora, celebrante da eucaristia, expandindo festivamente a graça e o amor de Deus entre seu povo (cf. BOFF, Clodovis. *Uma Igreja para o novo milênio*. Paulus, São Paulo, 200, p. 9-10).

⁴⁷ Ver BOFF, Leonardo. *A Santíssima Trindade é a melhor comunidade*. Petrópolis: Vozes, 2009.

⁴⁸ Ibidem, p. 111.

⁴⁹ Segundo Boff, a expressão “eclesiogênese” descreve a gênese da Igreja a partir da fé do povo e das bases da Igreja e da sociedade, em si, um Igreja toda comunitária em sua ação e organização (cf. idem, *Eclesiogênese*, 2008, p. 11).

⁵⁰ COMBLIN, *Evangelizar*, 2010, p. 5.

⁵¹ Ibidem, p. 5-6.

transparece a Trindade no mundo, possibilitando que todos participem desse mistério. Portanto, sob a ótica de Comblin, podemos dizer que fazer da paróquia uma comunidade de comunidades não significa agir para trazer pessoas para a Igreja, mas sim evangelizar mostrando a importância de se viver em comunhão com todos desde o Evangelho.

3.2.3 A paróquia reúne o povo de Deus como comunidade

O segundo capítulo da *Lumen Gentium* define a Igreja como povo de Deus ao dizer que Cristo reúne esse povo chamando todos à unidade na força do Espírito Santo, pois a condição desse povo é a liberdade, seu mandamento é o amor e sua meta é o Reino de Deus (cf. LG 9). Inspirado no Concílio, Comblin diz que a reunião do povo de Deus é central para a ação evangelizadora, porém, ele considera que a Igreja dos tempos atuais tem vivido distante da realidade do povo ao priorizar as estruturas institucionais. Isso a torna um gueto, ou um refúgio de fé no mundo e não um instrumento de relações entre todos e com todos⁵². Tal observação mostra que tomar a paróquia como comunidade que reúne o povo de Deus em comunidades sugere liberdade das estruturas e foco no Evangelho. Também, é possível que a insistência em se estruturar de modo geográfico e territorialmente tem contribuído para com esse isolamento, levando a paróquia a fechar-se territorialmente em si mesma, impedindo-a de relacionar-se com a realidade e sacralizar suas estruturas, anulando a possibilidade da comunitariedade. As Conferências de Medellín e de Aparecida combatem isso, pois veem aí uma tendência à conservação (cf. Med 6, 1; DAp 370). É certo que a dimensão territorial vivida pela Igreja não é negativa, pois uma comunidade não pode perder-se em extensão, devido necessitar de relacionamentos horizontais para aproximar as pessoas. Mas, é preciso evitar que a pastoral de conservação, que representa o sistema paroquial do Concílio de Trento, seja uma realidade eclesial atual, onde o poder fica centralizado na pessoa do pároco, que exerce o ministério da ordem⁵³. Esse sistema promove entre seus membros a passividade,

⁵² Cf. idem, *O povo de Deus*, 2002, p. 152.

⁵³ Entendemos por clericalismo, quando o presbítero centra a ação em si mesmo e na matriz paroquial. Sua prática de fé é devocional, centrada no culto aos santos e em outros meios espiritualistas. Pressupõe que os cristãos já estejam evangelizados e, por isso, não promove processo de evangelização, pois os sacramentos salvam por si só. O administrativo predomina sobre a ação evangelizadora e os eventos de massa sobre a comunidade. O VI Encontro Nacional de Presbíteros diz que esse é o tipo de presbítero

pois coloca as forças somente no ministério ordenado. Essa inércia da ação enfraquece as forças que poderiam auxiliar a renovar o modo de evangelizar na atualidade que, segundo a Conferência de Aparecida, tem uma cultura urbana híbrida, dinâmica, mutável e mesclada de múltiplas formas, valores e estilos de vida que podem ser transformados pelas relações humanas (cf. DAp 58).

Rahner crê que a paróquia pode ser definida como uma instituição de decisão pessoal, ou uma “paróquia pessoal”⁵⁴. Esse conceito de “paróquia pessoal” nos remete a vê-la como uma comunidade pequena e contextual, que é importante, porém, também pode levar a pensá-la como uma instituição que tem um dono, transformando-se em algo privado do pároco, tirando-lhe o sentido de comunidade cristã, livre, que motiva todos a agirem na força do Espírito, em interação com tudo e entre todos. A nosso ver, acompanhando o pensamento de Comblin, preferimos que ela seja vista como comunidade de comunidades que reúne discípulos que a formam desde a fé como porção do povo de Deus⁵⁵. As relações humanas, lutas, dramas, esperanças e contingências da realidade histórica compõem a conjuntura dessa comunidade. Tomar a paróquia de modo pessoal, como faz Rahner, desautoriza pensá-la em sua relação direta com o mundo, isolando-a somente a quem lhe mantém. Segundo o Concílio, a ação da Igreja consiste em encarnar o Evangelho de Cristo, anunciando-o em todos os contextos pelo serviço de caridade, principalmente aos mais pobres. Isso exige inculturação às realidades dos diversos contextos, culturas e grupos de pessoas (cf. SC 37). Tudo precisa ser feito com o objetivo de promover a dignidade pelas relações humanas em todos os campos sociais, pondo a paróquia em profunda relação com a realidade, de modo que encontre novas alternativas para agir entre as culturas e subculturas do seu contexto (cf. DAp 480).

Para a Conferência de Aparecida, a ação evangelizadora atual depende dos leigos que, em sua ação heterogênea, podem dialogar e compreender melhor as realidades culturais do mundo atual, sendo capazes de promover a interlocução entre a Igreja e a sociedade (cf. DAp 497). Seguindo Comblin, pensamos que a paróquia deve ser vista como comunidade de comunidades que reúne o povo de Deus e pode ser edificada por todos, desde as relações de

idealizado, ou padre *light*, cujo caráter é de reforçar somente o que ele é, já sabe e já faz, não o que poderia vir a ser, a saber e fazer (cf. ENP 1996, p. 316).

⁵⁴ Cf. RAHNER, *La gracia como libertad*, 1972, p. 190.

⁵⁵ Cf. COMBLIN, *O povo de Deus*, 2002, p. 32.

igualdade, prezando pela unidade da diversidade do povo. Essa seria a índole do Batismo que, segundo Francisco Taborda, cria a Igreja como comunidade de iguais: “*há uma igualdade fundamental de todos que se revestiram de Cristo, e assim constituem a Igreja. Nela se superam – ou se deveriam superar todas as diferenças sociais, culturais, religiosas, nacionais, raciais e de gênero*”⁵⁶. No entanto, uma comunidade de iguais não significa uma instituição uniforme, pois o Batismo é um sinal de Cristo que dá identidade a todos, mas não uniformiza. Para Comblin, o Batismo identifica todos com a missão e sempre leva à cruz, pois o Espírito levou Jesus até a cruz e viver a mesma missão de Jesus é sinal de igualdade, porém não de uniformidade⁵⁷. A igualdade a partir do Batismo, da qual fala Taborda, se refere aos valores e à dignidade de cada pessoa, não à homogeneização ou uniformização, propiciando que a vivência do sacerdócio comum dos fiéis seja realizada de modo concreto e alcance a todos (cf. LG 10). Portanto, o Batismo é dado para a ação evangelizadora e pode tornar a paróquia uma comunidade de discípulos que agem para reunir o povo de Deus como um todo, mas a paróquia não pode isolar-se somente na dimensão dos batizados, podendo perder o contato com o todo do povo de Deus, que também está naqueles que não são batizados nem discípulos. Vale lembrar que os sinóticos citam o Batismo de Jesus não como um arquétipo para pertencer ao povo de Deus, mas sim como ponto inicial da missão de Jesus, que começou a reunir sua comunidade depois do Batismo (cf. Mt 3, 13-15; Mc 1, 9-11; Lc 3, 19-20). A ideia da vinculação à comunidade eclesial pelo Batismo é coerente, mas é preciso observar que, no batismo efetuado por João Batista, há uma teofania, no sentido de que Jesus abriu o tempo escatológico, vinculando esse sacramento à proclamação da Boa Nova para reunir o povo de Deus e desse processo fazem parte a suscitação de comunidades de discípulos.

3.2.4 A paróquia como comunidade unificadora dos ministérios

A reflexão do Concílio Vaticano II em relação à noção “povo de Deus”, levou a Igreja a recuperar a força dos ministérios eclesiais. A *Evangelii Nuntiandi* lembra muito bem disso quando afirma a importância de se resgatar a experiência dos ministérios “que se

⁵⁶ TABORDA, *Nas fontes da vida cristã*, 2001, p. 227. (O itálico é do próprio do autor.)

⁵⁷ Cf. COMBLIN, *O Espírito Santo e a tradição de Jesus*, 2012, p. 220.

apresenta válida, dado que permitiu à Igreja consolidar-se, crescer e expandir-se” (EN 73). Essa recuperação da força ministerial possibilita pensar melhor a ação eclesial e a investir em discípulos missionários, pelos quais os ministérios acontecem. Mas, isso não é uma novidade, pois as Igrejas paulinas testemunhavam uma exuberância de carismas e ministérios (cf. 1 Cor 12). Essa visão nos auxilia a dizer que todos os ministérios são serviços para se construir o Reino de Deus e, por isso, devem estar impregnados pelas características do ministério de Jesus, que, segundo Sobrino, são as ações desde a pobreza e pela caridade em cada contexto⁵⁸. Isso nos remete a afirmar que o discípulo de Jesus é aquele que age pelos ministérios eclesiais, seguindo a teologia adotada pela Igreja naquele momento. Assim, quando a teologia eclesial reflete o Reino de Deus como o paraíso celeste e distante do mundo, os ministérios agem para levar ao paraíso. Quando o Reino de Deus é confundido com a Igreja, então os ministérios tomam a Igreja como realidade última de sua ação. Quando a teologia eclesial explicita que o Reino é manifestado desde as ações dos discípulos em comunidade, então os ministérios agem para manifestar o Reino no mundo, preparando um futuro melhor. E, quando a teologia não valoriza os ministérios, eles se perdem na vastidão das estruturas eclesiais. Equivale que a ação evangelizadora dos ministérios depende da teologia que a Igreja, ou a paróquia adotam⁵⁹.

Comblin observa que os diversos ministérios laicais integram o povo de Deus e os ministros leigos são convidados a assumirem as responsabilidades desse povo nas Igrejas locais⁶⁰. No entanto, para isso, a teologia adotada pela paróquia precisa contemplar a ação ministerial em sua totalidade. Tillard afirma que “não há Igreja local sem ministério; não há ministério sem Igreja. [...] O ministério se encontra abraçado pela comunidade: é seu bem, um dom que o Espírito lhe faz em função de sua natureza de nova humanidade reconciliada e recriada”⁶¹. Isso é certo, desde que a teologia auxilie os ministros a agirem em prol do Reino e não da Igreja. Para tanto, segundo esse autor, é preciso destacar que a ação do Espírito

⁵⁸ Cf. SOBRINO, Jon. *O fundamental de todo ministério*: serviço aos pobres e vítimas num mundo norte-sul. *Concilium*, n. 334, v. 1, 2010, p. 11-22, p. 14; 19.

⁵⁹ O II Encontro Nacional dos Presbíteros alega que todo presbítero deve ser discípulo e irmão de todos e, por isso, a espiritualidade cristã é eminentemente do seguimento (cf. ENP 1987, n. 3.1). Portanto, todos os discípulos que agem ministerialmente numa paróquia comunidade do povo de Deus seguem Cristo na força do Espírito sendo discípulos que vivem em comunidade e para serem irmãos de todos.

⁶⁰ Cf. COMBLIN, *O povo de Deus*, 2002, p. 47.

⁶¹ TILLARD, *La iglesia local*, 1999, p. 175

possibilita criar a sintonia entre os ministérios e a comunidade⁶². A *Lumen Gentium* confirma isso ao dizer que a paróquia, em cada comunidade, tem a incumbência de promover a unidade ou a comunhão dos ministérios. Contudo, como diz Tillard, isso só acontece se o sistema paroquial unir a diversidade das diferenças do povo de Deus, cuja força está na vida fraterna e solidária, como já averiguamos no primeiro capítulo desta investigação⁶³. Do mesmo modo, Brightenti diz que, ao valorizar as diferenças entre os ministérios, prezando pela igualdade de valores entre eles, a paróquia evita a “contraposição ou separação entre os carismas que o Espírito confere a todos os ministérios”⁶⁴. Prezar pelas diferenças dos ministérios, sem classificá-los em maior ou menor importância, pode afirmar a comunitariedade da paróquia, mas exige uma teologia que preze pela unidade comunitária, não anule as diferenças e nem uniformize. Desse modo, esse autor afirma a necessidade de se reconhecer o ministério dos leigos, evidenciado a importância da teologia para o leigo, e de se pensar os ministros ordenados desde a ação evangelizadora e voltados para orientar e unir a comunidade, embora os ministérios ordenados e laicais tenham funções diferentes⁶⁵. Portanto, uma paróquia que se pretende missionária investe em uma teologia que prima por discípulos missionários de Jesus que agem pelos ministérios, sem classificá-los em maior ou menor importância, pois sabe que a igualdade e a totalidade são importantes para ampliar sua ação evangelizadora, condizendo com a participação no sacerdócio comum de Cristo, como afirma o Concílio Vaticano II (cf. LG 10).

O exercício unificado dos ministérios na paróquia gera a comunhão eclesial e contribui para com a ação concreta de todos. Dissemos anteriormente que Comblin critica o Vaticano II por ter resgatado a noção “povo de Deus”, mas não ter contemplado o plano de ação conjunta entre todos os ministérios⁶⁶. Esse lapso do Concílio retarda a possibilidade de se viver a totalidade dos ministérios e interdita definir a paróquia como comunidade de comunidades porque mantém a divisão dos ministérios, sem levar em conta a importância do discipulado cristão, reduzindo a ação de ensinar, santificar e governar somente ao ministério

⁶² Cf. *ibidem*, p. 163.

⁶³ Ver item 1.3.3 desta pesquisa.

⁶⁴ BRIGHENTI, Agenor. *A pastoral dá o que pensar: a inteligência da prática transformadora da fé*. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 20.

⁶⁵ Cf. COMBLIN, *O novo ministério de missionário na América Latina*, 1980, p. 635.

⁶⁶ Cf. *idem*, *O povo de Deus*, 2002, p. 320.

ordenado⁶⁷. Comblin preza pela totalidade dos ministérios, pois crê que uma verdadeira teologia da ação evangelizadora não fica presa a um grupo específico, mas busca a participação de todos, cuja principal força é o Evangelho, onde está presente o Espírito, que age e move os discípulos através dos ministérios⁶⁸. A totalidade ministerial regida pelo Evangelho na força do Espírito promove mais interação e participação de todos. A *Lumen Gentium* ratifica isso quando diz que os leigos também são dignos membros do povo de Deus e chamados a tornarem a Igreja presente em todos os contextos e situações, pois consagram o mundo a Deus ao agirem para que todos tomem conhecimento do plano divino, desde as famílias até os mais longínquos confins missionários (cf. LG 30-38). Comblin tem razão quando enaltece os ministérios laicais, pois, a nosso ver, daí vem a ação conjunta de todos os ministérios, que pode ser promovida pela comunitariedade, superando o sistema paroquial hierárquico-individual, bem presente em grande parte das paróquias do Brasil.

3.2.5 A paróquia como comunidade chamada a santificar o mundo

Nas considerações finais do primeiro capítulo desta investigação, dissemos que a santidade não é bem refletida nos escritos de Comblin. Observamos também que a ação é uma experiência de santidade, pois Deus é Espírito, é Santo, agindo no ser humano com sua força. Falamos ainda que as pessoas utilizam o termo santidade com frequência e, por isso, faz-se necessário aplicá-lo à teologia e à fé⁶⁹. Embora não fale muito de santidade, Comblin opta por uma perspectiva de santidade que sugere contato com a humanidade total em relação com a realidade. Para tanto, ele cita São Francisco de Assis como um pregador itinerante que vê a santidade no mundo⁷⁰. Leonardo Boff diz que Francisco de Assis seguiu a estratégia de santidade pela integração, com ternura, sem ficar enrijecido pela racionalidade e pelo controle⁷¹. Por isso, nosso autor não concorda que a santidade seja um elemento exclusivamente subjetivo e individual, mas sim que ela acontece desde a comunidade, na ideia

⁶⁷ Cf. DULLES, *A Igreja e seus modelos*, 1978, p. 37.

⁶⁸ Cf. COMBLIN, *Teologia da missão*, 1983, p. 50.

⁶⁹ Ver item 1.7 desta pesquisa.

⁷⁰ Cf. COMBLIN, *A profecia na Igreja*, 2009, p. 140.

⁷¹ Cf. BOFF, Leonardo. *Francisco de Assis: ternura e vigor*. Petrópolis: Vozes, 1981, p. 159.

de santificação integral. Assim, a santidade acontece pelas relações humanas e não a partir de estruturas fixas e impositoras. Brenda Carranza nos diz que os novos movimentos e as novas comunidades eclesiais pregam uma teologia de santidade individual, utilizando como instrumento a obediência irrestrita às regras⁷². Essa teologia ignora a possibilidade de a santidade ser promovida na realidade profana. Diferente dessa teologia, Rahner vê que a santificação que se orienta pelas estruturas não é saudável, pois pode ser ilusória. Em sintonia com a posição de Comblin, Rahner pensa que a santificação acontece pela relação entre a fé e a realidade, pois a dimensão cristã se desenvolve nas realidades terrestres e não fora delas⁷³. A *Lumen Gentium* também entende a santidade em sua dimensão integral, dizendo que ela se dá pela unidade entre o humano e o divino e é manifestada pelas ações coerentes com os conselhos evangélicos (cf. LG 39). A Conferência de Aparecida entende a santidade pela dimensão concreta da vida, não como uma fuga para o intimismo religioso ou espiritual, mas próxima dos grandes problemas econômicos, sociais e políticos da realidade. Desse modo, podemos dizer que o discípulo de Jesus se torna santo quando age na realidade e se coloca em comunhão com todo o povo de Deus, acolhendo cada vocação e convocando à santidade (cf. DAp 148; 163). Assim, é pela ação que a santidade acontece na vida do discípulo.

Desse modo, a ação evangelizadora, desde a vida comunitária pautada pelo Evangelho e o contato com a realidade promovem a santificação do discípulo, que é chamado a agir para santificar o mundo. Em síntese, ser santo é agir na realidade na força do Espírito, anunciando o Evangelho, vivendo em comunidade. Essa vida nova não consiste necessariamente em expandir a Igreja, mas sim em reunir o povo de Deus e agir para que o Reino seja manifesto. Em síntese, a ação evangelizadora da paróquia pode santificar o mundo desde que reúna o povo de Deus em comunidades de discípulos, descobrindo o Evangelho na realidade de cada cultura ou subcultura do seu contexto, sem ficar preocupada com sua

⁷² Para Carranza, as novas comunidades germinam a partir das experiências de decisões e práticas racionais. O discurso é sempre voltado para a radicalidade em busca da santificação pessoal. Esse tipo de santificação motiva a radicalidade de vida comunitária e conduz os membros de uma comunidade a quebrarem as regras tradicionais, localizando-se no mundo para responder às suas ambições pessoais através de mandatos divinos. Em si, veem que obedecer às regras é um mandato divino, visto sempre como libertação do mundo. No entanto, isso pode ter um preço alto no futuro, já que os adeptos dessas comunidades podem acusar a Igreja de manipulação e abuso de poder. Outrossim, a pessoa nunca chegará a ser livre, pois vive a partir do medo de Deus ou crendo que pode controlar a divindade através de suas atitudes. (cf. Brenda; MARIZ, Cecília; CAMURÇA, Marcelo [org.]. *Novas comunidades católicas*: em busca do espaço pós-moderno. Aparecida: Ideias & Letras, 2009, p. 155-161).

⁷³ Cf. RAHNER, *Missão e graça I*, 1965, p. 81.

própria sobrevivência⁷⁴. Agir na realidade na força do Espírito, presente no Evangelho, pode levar a uma vida de santidade integral.

No segundo capítulo desta pesquisa, dissemos que a comunidade é o lugar onde a ação cristã flui, pois nela se estabelecem relações de liberdade e de dignidade entre todos⁷⁵. Portanto, para ser uma comunidade de comunidades, a paróquia deve prezar pela comunhão de vida entre todos, sendo “casa de irmãos” que vivem como “Corpo de Cristo” e não lugar onde se criam divisões. Esse movimento tem como ideia-chave a fraternidade entre todos pela fé em Cristo e confronta o pensamento individualista da sociedade atual, pois traduz uma vida de comunhão pela fé. A nosso ver, se a santidade consiste em agir e viver o Evangelho desde a realidade, então, a motivação para o serviço gratuito e para a vivência fraterna dá ao sistema paroquial a possibilidade de contribuir largamente para com a santificação de todos.

3.2.6 A paróquia como comunidade escatológica do povo de Deus

Brightenti, inspirado em Oscar Cullmann, afirma que a escatologia cristã pode ser compreendida como uma “tensão entre o já e o ‘ainda não’”⁷⁶. A *Lumen Gentium* considera que a dimensão escatológica define a Igreja como uma comunidade das promessas bíblicas, possibilitando pensar a paróquia como comunidade de fé que age no presente para contribuir com a edificação do futuro (cf. LG 48-51). Esse futuro, do qual fala tal Constituição, é o que entendemos como plenitude do Reino de Deus. Do mesmo modo, a *Gaudium et Spes* sinaliza que a escatologia pode ser definida com o ato de viver a história pela fé em Cristo para transformar o presente em vista do futuro (cf. GS 1; 20-21)⁷⁷. Da mesma maneira, o apóstolo Paulo vê que a edificação do futuro somente é possível quando se tem esperança, pois crer que Deus realiza suas promessas é esperar pela realização do que foi prometido (cf. Rm 5, 13). Assim, a fé cristã nos faz filhos da promessa, como assinala o livro dos Números (cf. Nm

⁷⁴ Cf. COMBLIN, *O Espírito Santo e a tradição de Jesus*, 2012, p. 154.

⁷⁵ Ver os itens 2.2.1 até 2.2.4 desta pesquisa, onde definimos o que é a comunidade cristã.

⁷⁶ BRIGHENTI, *A pastoral dá o que pensar*, 2006, p. 21.

⁷⁷ Para saber mais sobre a esperança, ver item 1.6.1 desta pesquisa.

23, 19), e nos convoca a viver uma profunda transformação de vida⁷⁸. A partir disso, pensamos que a dimensão escatológica da paróquia faz dela uma comunidade de esperança e de transformação pela fé, pois é regida pela ação desde as promessas de Deus. Para Dulles, a convocação dos santos, enunciada pelo Novo Testamento, está relacionada à essa ação que leva à mudança de vida e que só será plenamente realizada no *eschaton*⁷⁹. Como comunidade escatológica, o sistema paroquial é convidado a viver desde o Evangelho, desautorizando seus membros a agirem para si mesmos, pois somente assim esse sistema pode inspirar outros a viverem melhor as relações humanas. Rahner diz que o cristianismo é uma religião de fundo escatológico porque faz do futuro seu marco referencial para agir no presente⁸⁰. E, certamente, inspira os cristãos a viverem de modo novo, em comunhão de vida, contribuindo para com a manifestação do Reino no mundo e pela busca de um futuro melhor. Assim, a nosso ver, o sentido escatológico da paróquia objetiva o Reino em proximidade direta com a realidade histórica, na mesma visão de Comblin, que pensa a escatologia cristã relacionada com a realidade. Contudo, essa não era a ideia da Igreja do século XVI, quando orientava sua ação a concentrar-se na vida depois da morte pela ideia de salvar as almas, através de uma teologia distante das ciências e dos movimentos sociais, assegurando que a salvação estava na Igreja e não no Evangelho. Segundo nosso teólogo belga, a recuperação da escatologia com dimensão mais próxima do concreto e do real exige que a paróquia volte-se para o Evangelho, pois ali se faz presente o Espírito de Jesus e a possibilidade de se manifestar o Reino no mundo, cuja plenitude se dará somente no futuro⁸¹. Alguns relatos do Novo Testamento mostram a presença dessa dimensão, pois citam o povo de Deus como uma nova criação, que vive numa cidade escatológica presente neste mundo, porém, ainda não plena (cf. Hb 12, 22ss; Gl 4, 26ss; Ap 21, 1-22,5). Desse modo, em sua dimensão escatológica, a paróquia passa a ser vista como se tivesse um “pé” na realidade e o outro “pé” no futuro, podendo contribuir para que o Reino seja manifestado na história, mas ciente de sua realização plena somente no futuro. Essa dimensão escatológica é importante à paróquia porque dá aos discípulos o sentido de mistério, em razão do cumprimento da promessa do Reino, evitando que vivam e a construam através de um sistema marcado exclusivamente pelo mundo. Por

⁷⁸ No primeiro capítulo desta investigação, vimos que a ação evangelizadora é transformadora. Ver item 1.4.2 desta pesquisa.

⁷⁹ Cf. DULLES, *A igreja e seus modelos*, 1978, p. 116.

⁸⁰ Cf. RAHNER, *A caminho do “homem novo”*, 1964, p. 3.

⁸¹ Cf. COMBLIN, *O caminho*, 2005, p. 21.

outro lado, essa dimensão possibilita ao discípulo reavaliar constantemente sua ação, pois o futuro ainda não está plenamente realizado, devendo rumar para a plenitude desde sua edificação no presente. Tal dimensão estimula que o sistema paroquial invista em discípulos que ajam para um futuro melhor e não simplesmente busquem manter certo poder ou status. Sobre isso, Comblin diz:

Há sempre em Paulo uma ideia subjacente de Igreja universal que está ligada a herança de ‘qahal’ do Antigo Testamento, a assembleia da totalidade do povo. [...] A ideia de uma reunião universal se projeta no futuro escatológico e está sempre associada à noção de Igreja. Por outro lado, essa Igreja universal que não pode reunir-se ainda hoje, mas um dia se reunirá em sua totalidade, está atualmente presente em cada Igreja particular, em cada reunião⁸².

Como a reunião da totalidade do povo não pode acontecer plenamente no mundo, a paróquia é uma comunidade que possibilita começar a fazê-lo, mostrando que a ação evangelizadora deve buscar isso. Para a *Gaudium et Spes*, a esperança escatológica não diminui a importância das tarefas terrenas, mas as reforça, dando novos motivos para executá-las. A esperança é um elemento da evangelização, pois a ausência dela lesa gravemente a dignidade humana, deixando os enigmas da vida e da morte, do pecado e da dor sem solução, podendo levar o ser humano ao desespero (cf. GS 21). Portanto, a esperança cristã é escatológica e necessária para a fé, pois faz o discípulo ser uma pessoa do futuro, agindo no presente, como diz Rahner. Entretanto, se a paróquia é comunidade que reúne o povo de Deus ela não pode adotar uma concepção escatológica distante da realidade e baseada somente no futuro, pois poderá anunciar uma salvação abstrata, deslocando o Evangelho somente para a ordem do definitivo, arriscando cair no idealismo ou no espiritualismo, condição essa que tende a revogar a afirmação do evangelista Lucas, que expõe o Reino de Deus acontecendo no mundo desde agora, quando cita a ação de libertar os oprimidos, os pobres e os rejeitados (cf. Lc 4, 14-22). Por outro lado, se sua índole escatológica fica presa somente à realidade, ou à ordem do provisório, ela periga perder o sentido do mistério. O desequilíbrio dessas dimensões desajusta a ação evangelizadora. Os evangelhos mostram que a dimensão escatológica da ação de Jesus era equilibrada entre o presente e o futuro, pois ele concentrava-se nos problemas de sua época, mas sempre anunciava a presença da vida futura (cf. Mt 24, 29.36; Mc 13, 32; Lc 21, 25-26.36). Moltmann define a missão cristã como escatológica e evangélica quando traz presente a ressurreição de Cristo crucificado, que expõe o futuro, mas,

⁸² COMBLIN, *A Igreja na casa*, 1987, p. 323.

ao mesmo tempo, mostra a importância da ação para se viver a fé no mundo, preparando a salvação de todos⁸³. Portanto, seguindo a ótica de Comblin, tomamos a paróquia como comunidade escatológica quando inspira os discípulos a viverem e a testemunham, desde as relações humanas, a dinâmica do povo de Deus em busca da meta principal que é o Reino, manifestado ao mundo pelas ações coerentes com o Evangelho, sabendo que isso só se consumará ou se plenificará no futuro escatológico. Portanto, a importância da dimensão escatológica da paróquia está no reforço de investir em discípulos que vivam no presente desde o Evangelho e na motivação para levá-los a agirem pela fé pensando no futuro. A esperança de um futuro melhor motiva à ações mais intensas, que condiz com a formação dos discípulos.

3.3 A crise do sistema paroquial

No final da década de 1960, Comblin observa que a crise na ação evangelizadora da paróquia foi deflagrada pela persistência de o sistema paroquial viver a teologia da cristandade, conservando uma estrutura teológico-evangelizadora que anuncia a salvação individual dos fiéis com uma ação centralizada no presbítero⁸⁴. André Aubry também observou, ainda na década de 1970, uma crise do sistema paroquial, mas, diferente de Comblin, ele relaciona tal crise às mudanças no mundo, em especial no que se refere à urbanização⁸⁵. A nosso ver, tanto Comblin concordam que a crise paroquial afeta a Igreja. Se olharmos a realidade do Brasil pelos dados do último senso do IBGE, confirmaremos a nota de Aubry, pois o fenômeno da urbanização se fortaleceu no início da década de 1940⁸⁶. Por outro lado, a dimensão teológica também influencia a Igreja, pois em um ambiente urbanizado e de poucas relações humanas, a paróquia precisa adotar uma teologia que intensifique tais

⁸³ Cf. MOLTMANN, *Teologia da esperança*, 2005, p. 378.

⁸⁴ Cf. COMBLIN, *A paróquia ontem, hoje e amanhã*, 1967, p. 11.

⁸⁵ Cf. AUBRY, *Una Iglesia sin parroquias*, 1974, p. 9.

⁸⁶ Para o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), a população rural em 1940 era estimada em 69%, contra 31% da urbana. No ano 2000, a população rural baixou para 19% e a urbana subiu para 81%; atualmente é de 85%. Construídos para demandas capitalistas, os centros urbanos suscitarão grandes cidades, conglomerando diversas culturas, etnias e ambientes distintos em espaços muito próximos. É um pluralismo segregador, capaz de massificar e reduzir valores humanos ao menor denominador comum.

relações. Sobre isso, ao refletir sobre a pastoral na cidade, Comblin diz que “a cidade é antes de mais nada uma comunidade de pessoas. E as pessoas humanas existem em suas relações”⁸⁷. Portanto, fica claro que, no mundo atual, a paróquia precisa ser uma comunidade que auxilia a criar relações humanas concretas desde o Evangelho.

Na Campanha da Fraternidade de 1965, a CNBB refletiu sobre a necessidade de a paróquia ser uma comunidade de fé, culto e amor (cf. CF 1965)⁸⁸. Ali, pode-se perceber a necessidade de a paróquia evangelizar em um ambiente urbanizado pela criação de comunidades, mas não falou em aprimorar as relações humanas, como pensa Comblin. Nos dias atuais, a CNBB ainda não cita diretamente as relações humanas na evangelização, mas reconhece a continuidade da crise da paróquia e continua sugerindo a criação de comunidades capazes de superar o anonimato e criar vínculos de pertença (cf. CNBB 100, n. 256). Libanio anota a necessidade de a paróquia viver a comunitariedade, porém, sugere uma reestruturação ministerial, oferecendo às comunidades paroquiais mais autonomia para promoverem as possíveis mudanças⁸⁹. A nosso ver, motivar as relações humanas consiste em suscitar discípulos, mas exige uma reestruturação ministerial, como sugere Libanio, pois os ministérios não podem existir sem relações humano-comunitárias. Assim, ao intensificar as relações humanas, a paróquia pode suscitar discípulos capazes de promoverem novas ações evangelizadoras e novas comunidades. Desse modo, afirmamos que não são os decretos impostos de cima para baixo que suscitam tais relações, mas sim o investimento em uma teologia promotora de relações. O conceito de “*aggiornamento*” que acompanhou o Vaticano II foi, segundo nosso autor, melhor explicado pelo “Papa Paulo VI, na encíclica *Ecclesiam Suam*, quando diz: ‘provar tudo e ficar com o que é bom’ (cf. 1Ts 5, 21)”⁹⁰. Com isso, entendemos que o enfrentamento da crise paroquial exige humildade para observar as experiências boas que a paróquia tem e prescindir daquelas que não respondem mais aos

⁸⁷ COMBLIN, *Viver na cidade*: pistas para a pastoral urbana. São Paulo: Paulus, 1996, p. 46.

⁸⁸ O objetivo geral dessa Campanha é estimular o anúncio da Palavra de Deus na catequese, nas pregações, nas Conferências e pelo testemunho dos cristãos que atuam na paróquia, mostrando que a paróquia é um instrumento importante de evangelização para o mundo.

⁸⁹ Cf. LIBANIO, João Batista. *Vaticano II: tarefas pendentes para a Igreja do Brasil hoje*. 2015 < <http://www.familiamissionaria.com.br/artigo.asp?area=3&cat=23&sub=15&catsub=14&artigo=1286> > Acesso em 30 jul. 2015.

⁹⁰ COMBLIN, José. *Vaticano II ontem e hoje*. <http://vidapastoral.com.br/vaticano-ii-ontem-e-hoje.html> > Acesso em 28 de ago. 2015. Ver também a Encíclica *Ecclesiam Suam*, n. 27.

problemas atuais, assumindo uma teologia que contemple a ação evangelizadora de todos, que compreende a totalidade dos ministérios e a suscitação de novos discípulos.

3.3.1 O enfrentamento da crise paroquial e a teologia

Para Comblin, o que constitui um povo é, em primeiro lugar, a vida sofrida e assumida em comum, pois um povo não é um agrupamento de indivíduos onde cada um age, vive e cuida de si mesmo⁹¹. Com isso, pensamos que uma paróquia como comunidade que reúne o povo de Deus pela comunitariedade não existe simplesmente para reunir pessoas, senão para promover a comunhão humano-espiritual. Sem isso, as relações entre seus membros serão vazias, sem conteúdo e sem sentido. Rahner observa que é necessário perguntar-se sempre sobre se queremos uma Igreja de massa ou uma Igreja de pessoas⁹². Uma Igreja de massa, a nosso ver, está mais preocupada com as estruturas que evangelizam as massas e não com discípulos de Jesus que evangelizam pessoas. Embora Jesus também falasse às multidões, os evangelhos mostram que ele se aproximava de todos e sua opção era pelas pessoas (cf. Mt 13, 36-51; Mc 4, 10-34; Lc 8, 9-18). A Igreja de massa tende em não se preocupar com a reunião do povo de Deus, senão em manter seu poder de persuasão e, por isso, não promove relações de proximidade entre as pessoas. Contudo, como comunidade cristã, a paróquia precisa evangelizar de modo integral. Para tanto, segundo Comblin, há milhões de missionários disponíveis, mas que precisam ser motivados para a ação, induzindo a paróquia a ser uma Igreja de pessoas e não de estruturas⁹³. Essa dinâmica exige uma teologia que envolva todos de modo mais intenso na ação evangelizadora, assumindo a ação do poder-serviço do Evangelho em todos os ministérios. A ação livre e total dos ministros prioriza pelas pessoas, pois, desse modo, eles assumem a dinâmica carismática, e tomam as estruturas burocrático-administrativas como auxílio e não como o principal elemento da Igreja. É certo que a autoridade do pároco também agrega pessoas, porém, se sua ação for

⁹¹ Cf. COMBLIN, *O povo de Deus*, 2002, p. 147.

⁹² Cf. RAHNER, *Missão e graça I*, 1965, p. 116.

⁹³ Cf. COMBLIN, Se a Igreja não mudar de modelo, será abandonada pelas massas. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*. Petrópolis, Vozes, v. 53, n. 212, p. 515-543, out/dez, 1993, p. 923.

regida pelo poder dominador, dificilmente promoverá relações, trabalhando isolado e sozinho. É fácil observar que o cristianismo perpassou seus vinte séculos de existência porque a fé foi transmitida pela herança familiar e de modo discreto, mostrando a importância em se edificar paróquias de relações humanas e de interação com a realidade. Contudo, neste mundo fluido e diferente, onde a família vive uma crise cultural, de vínculos distorcidos e enfraquecidos, como assinala o Papa Francisco (cf. EG 66-67), é preciso observar que a ação evangelizadora da paróquia requer investir nas relações humanas, sempre promovidas pela comunidade de fé, pois a comunidade é o lugar onde o Evangelho é vivido na força do Espírito de Jesus, e onde os discípulos se desenvolvem a partir dos ministérios.

Isso condiz com a afirmação da Conferência de Aparecida sobre a importância de a comunidade promover uma ação evangelizadora de mudança de vida integral (cf. DAp 226). Em Comblin, a ação evangelizadora coloca a pessoa em processo de conversão quando a inspira a construir um mundo melhor desde o Evangelho⁹⁴. Dissemos isso no primeiro capítulo desta investigação, quando afirmamos que Deus se revela na ação do ser humano que age para se libertar e que auxilia na libertação dos outros objetivando um mundo melhor⁹⁵. Se o discípulo de Jesus age em prol do outro pelo ministério desde o Evangelho, a paróquia pode superar sua crise ao empreender a ação ministerial de todos, buscando ser uma Igreja que preza pela ação que edifica relações humanas e suscita novos discípulos, e não uma Igreja que somente preza pelas estruturas. Para tanto, o sistema paroquial precisa promover novas ações, a fim de que todos ajam com liberdade, superando as estruturas inertes. Faz-se, então, necessário assimilar uma teologia capaz de refletir o discipulado e sua ação desde a realidade. Contudo, concordamos com Gutiérrez quando diz que a teologia não gera a ação evangelizadora, mas é ato segundo que reflete a vida e a ação de fé do povo, buscando ali a presença e a voz do Espírito⁹⁶. A teologia observa o ato de fé e, a partir disso sugere novas atitudes, mas, é observável que isso ainda não foi assimilado pela maioria das paróquias. Para Nicolau Bakker, é lamentável que a criação de novas comunidades de base tenha estancado no Brasil desde a década de 1990, em razão de não se intensificar a reflexão teológica sobre elas⁹⁷. A Conferência de Aparecida vê a importância de a teologia auxiliar a Igreja a superar a

⁹⁴ Cf. idem, *O tempo da ação*, 1982, p. 62.

⁹⁵ Ver item 1.2.1 desta pesquisa.

⁹⁶ Cf. GUTIÉRREZ, *Teologia da libertação*, 1975, p. 24.

⁹⁷ Cf. BAKKER, Nicolau João. A “nova paróquia” na “análise institucional” da Igreja. *Revista Eclesiástica Brasileira*, n. 291, julho, p. 678-6872013, p. 685.

ação burocrática e a valorizar todos os ministérios, intensificando a evangelização (cf. DAp 201-204; 209-215; 284-285). Com isso, aponta-se para a urgência de uma teologia voltada para a realidade. A CNBB também compactua dessa necessidade (cf. DGAE 2011-2015, n. 26). Tais afirmações apontam para a precisão de a Igreja assumir uma teologia que reflita desde a ação de todos, contemplando a realidade de fé do povo, sendo capaz de conjugar a teoria com a prática. Se a paróquia assumir isso, cremos que a crise paroquial pode ser enfrentada com mais lucidez, pois o sistema paroquial investirá mais na ação de todos, contribuindo para gerar novas comunidades de discípulos de Jesus. A partir de uma nova reflexão teológica aparecerão novas possibilidades de ação um novo modo de viver a fé na Igreja. É observável que a maioria das estruturas “consagradas”, que não se adequam aos contextos, nem consideram os “sinais dos tempos”, tendem a edificar comunidades distantes das necessidades reais dos contextos. A *Evangelii Nuntiandi* diz que “a Igreja nasce da ação evangelizadora de Jesus e dos doze. Ela é o fruto [...] dessa evangelização: ‘Ide, pois, ensinai todas as gentes’” e de todos os que acolheram a Palavra (EN 15). No pensamento de Comblin, a ação evangelizadora deve ter estruturas, mas elas precisam colaborar para com a ação, a fim de responder às necessidades do contexto em que serão vividas. É costume no Brasil criar paróquias ou dioceses com projetos e estruturas pré-determinados, desprezando as realidades contextuais. A nosso ver, isso leva à homogeneização das estruturas e das ações. Para Rahner, a teologia precisa auxiliar a Igreja a planejar de modo simples, “contando com elementos não tão expressamente definidos”⁹⁸. A sugestão é que a teologia auxilie a paróquia a construir ações junto com o povo, a partir de planejamentos, espinhas dorsais da ação, sem engessar ou sacralizar⁹⁹.

No final da década de 1960, Comblin observou que o sistema paroquial era homogêneo, isto é, possuía a mesma estrutura para todos os contextos. Segundo ele, isso se tornou uma regra das paróquias no mundo, causando a dificuldade de integração com uma sociedade pluralista¹⁰⁰. Tal homogeneidade criticada por Comblin nasceu no contexto do Concílio de Trento, onde a Igreja estava preocupada consigo mesma em relação à Reforma Protestante e despreocupada em acompanhar as transformações da sociedade, buscando

⁹⁸ RAHNER, *A caminho do homem novo*, 1964, p. 10. No item 1.5.3 desta pesquisa, dissemos que o planejamento é importante porque estabelece oriente e preserva o foco da ação evangelizadora, sem determinar o final, determinado conforme o fluxo do processo.

⁹⁹ Sobre o que entendemos por planejamento da ação, ver o item 1.5.3 desta pesquisa.

¹⁰⁰ Cf. COMBLIN, *Os sinais dos tempos e a evangelização*, 1968, p. 63.

sobreviver num mundo que já apresentava grandes mudanças¹⁰¹. A *Evangelii Nuntiandi* distancia-se dessa homogeneidade ao considerar que o objetivo principal da ação evangelizadora é levar o Evangelho a todos os seres humanos de todos os tempos, sem exceção (cf. EN 13). Em nenhum momento tal documento cita a necessidade de a Igreja evangelizar para sobreviver. Cremos que a garantia da sobrevivência da Igreja é o anúncio do Evangelho e não as estruturas hierárquico-doutrinais. Por isso, as Conferências de Medellín e de Aparecida criticam a autopreservação da Igreja, que pode homogeneizar as estruturas e comprometer a vivência do Evangelho (cf. Med 6, 1; DAp 370).

Acompanhando a reflexão de Comblin, podemos dizer que a superação da crise paroquial depende de a Igreja adotar uma teologia pautada no Evangelho, implementando as relações humanas e a liberdade da ação. A *Evangelii Nuntiandi* admite que todos precisam evangelizar em nome da Igreja, “pois nenhum evangelizador é o senhor absoluto da sua ação evangelizadora, dotado de um poder discricionário para realizar segundo critérios e perspectivas individualistas tal obra, mas em comunhão com a Igreja e com os seus Pastores” (EN 60). A centralidade no Evangelho implementa a liberdade e pode intensificar o surgimento de novos ministérios e de maneiras criativas e inovadoras de agir, auxiliando no enfrentamento da crise. Isso não exige a criação de grandes estruturas, mas somente de se assumir o Evangelho para liberdade, valorizando a ação de todos e as relações humanas, tornando a paróquia uma comunidade de comunidades de discípulos de Jesus.

3.3.2 A crise paroquial e o êxodo dos pobres

¹⁰¹ Elias Della Giustina observa que os padres do Concílio de Trento colocaram a esperança da reforma da Igreja, a fim de conter os protestantes, na renovação das dioceses e paróquias. As paróquias se tornaram estruturas fortalecidas e autônomas e altamente jurídicas. Portanto, concebidas a partir de um mesmo modelo. O pároco ganhou autoridade para condicionar a pastoral a seu modo, porém, dentro de um mesmo modelo pré-definido por Trento. A partir do século XIX, devido às mudanças na sociedade, provindas dos primeiros confrontos com a secularização promovidos pelo iluminismo, tenta-se criar um novo modelo paroquial com escola, obras assistências, etc. Isso deu à paróquia um padrão empresarial e o pároco tornou-se um gerente-administrador desse complexo (cf. DELLA GIUSTINA, Elias. *A paróquia renovada: participação do conselho de pastoral paroquial*. São Paulo: Paulinas, 1986, p. 47-49).

Comblin não discursa sobre êxodo dos pobres da Igreja, mas quando alude sobre a necessidade de uma Igreja profética, ele diz que ela pode separar, causando a evasão de muitos, em especial dos que tem uma visão negativa do mundo e pensam a fé pela dimensão espiritualista¹⁰². Ele é enfático sobre esse assunto quando diz que o “profeta denuncia a dominação que alguns exercem sobre os outros [...], denuncia os que põe todo esse trabalho a serviço de suas ambições individuais”¹⁰³. Sem falar em profecia, Rahner, na década de 1960, observou que a Igreja pós-conciliar tendia a viver uma situação de diáspora, em razão de contradizer os interesses daqueles que pretendem comandar o mundo pela ideia de dominação¹⁰⁴. Comblin e Rahner concordam: o problema de evasão eclesial, causado pela crise da ação evangelizadora, também reside na questão da exaltação do poder-dominação. Voltando à questão da profecia, pensamos que o profeta age para denunciar os que querem dominar a cultura do outro, em especial dos pobres, e isso causa rupturas. Por sua vez, a condição de diáspora eclesial anunciada por Rahner pode ser causada pela falta de profecia porque os dominadores não aceitam uma Igreja que preza pela igualdade de valores e tendem em perseguir os que defendem tal posição¹⁰⁵. A profecia assusta alguns porque ela é sempre uma presença incômoda em relação àqueles que tomam o poder-dominação como foco de vida. O profeta cristão é livre e tem como fundamento de sua ação o Evangelho, sendo que sua autoridade vem da comunidade à qual pertence. Por ser livre, o profeta cristão é perigoso para os regimes hierárquicos autoritários porque ele motiva os outros à liberdade. Sobre isso, nosso autor afirma que houve um arrefecimento da profecia na segunda metade do século XVI, quando Felipe II, rei da Espanha e de Portugal, obrigou os frades que defendiam os índios dos colonizadores a ficarem em seus conventos, promovendo uma forma de impor a religião cristã sobre as culturas indígenas. No entanto, cremos que a profecia sempre esteve presente na ação daqueles que agiram pelo Evangelho e prezaram pelas relações humanas. A nosso ver, se o sistema paroquial investir em discípulos, aprimorando entre eles as relações humanas, terá uma atitude profética em relação ao mundo e poderá enfrentar sua crise de evangelização. Como vimos anteriormente, a comunidade paroquial reúne o povo de Deus quando se atualiza e se reestrutura a partir do Evangelho. No entanto, tal condição pode levá-la a ser perseguida ou abandonada pelos dominadores. Por outro lado, se não confrontar esse

¹⁰² Cf. COMBLIN, *A profecia na Igreja*, 2009, p. 24-25.

¹⁰³ Ibidem, 2009, p. 280.

¹⁰⁴ Cf. RAHNER, *Missão e graça I*, 1965, p. 25; 29.

¹⁰⁵ Cf. ibidem, p. 29.

tipo de poder, ela tende em ser cada vez mais abandonada pelos pobres, em razão de perder a relação com eles, distanciando-se da opção feita por Jesus. Contudo, assumir o Evangelho não significa abandonar aqueles que optam pela dominação, mas sim denunciar seu pecado e agir para que entendam que esse não é o caminho da fé. Afirmamos acima que a ação evangelizadora, exposta pelos Atos dos Apóstolos, era de acolhimento a todos, buscando reduzir a distância entre ricos e pobres e, a nosso ver, esses são traços de uma paróquia profética.

Atualmente, observamos que as culturas e subculturas da sociedade atual vivem em situação de secularização¹⁰⁶. Nossa autor afirma que a ideia de secularização substituiu a ideia de deschristianização, sendo entendida como uma realidade vivida fora das Igrejas. No entanto, ele entende que a secularização é a evolução do mundo que caminha em muitas dimensões¹⁰⁷. A nosso ver, nessa visão, a secularização confirma que a Igreja não mais recebe o mundo, mas sim que ela deve buscar o mundo. Referimo-nos a isso porque a crise da paróquia exige ações que apresentem ao mundo uma nova possibilidade de vida e que seja capaz de acolher a todos, defendendo a dignidade humana em todas as dimensões. Equivale que a paróquia não pode agir para criar uma cultura própria, mas sim apresentar um novo modo de viver capaz de defender as culturas frágeis e ameaçadas de serem massacradas pelos que tentam dominá-las. Se não o fizer, poderá contribuir para a intensificação do êxodo dos pobres da Igreja¹⁰⁸. Para o nosso autor, esse afastamento é negativo para a fé cristã porque

¹⁰⁶ Ver item 1.3.3 desta pesquisa.

¹⁰⁷ Cf. COMBLIN, *Mitos e realidades da secularização*, 1970, p. 143.

¹⁰⁸ Quando a Igreja se distancia das culturas para implementar sua própria cultura, ela provoca o que chamamos de “êxodo cultural”. Pois, ao invés de anunciar o Evangelho, que vale para todas as culturas, a partir da realidade e da especificidade de cada cultura ou subcultura, a Igreja passa a fornecer o itinerário de sacramentos, crenças, orações espiritualistas, preceitos morais e ritos de participação. Essa ação de seguir o itinerário para assegurar a salvação afasta aqueles que estão mais desenvolvidos em sua busca pela liberdade, em especial os jovens. Distancia porque a imposição de uma cultura católica por esses dados e a possibilidade de ficar preso à uma doutrina específica, transmite a ideia de tolhimento da liberdade, tirando a credibilidade dessa prática. Quanto mais o pensamento se desenvolve em prol da liberdade, menos as pessoas aderem a esse tipo de sistema. Quem ainda aceita essa situação são, geralmente, os frequentadores das paróquias, que não tem a menor preocupação com a liberdade. Comblin chama isso de infantilização e anota que confrontar tal situação é o grande desafio da ação evangelizadora atual (cf. idem, *Vocação para a liberdade*, 1998, p. 280). Ao citar a opção pelos pobres, nosso autor diz que a opção é a inculcação, isto é, não é retirar os pobres de sua cultura, mas sim ajudá-los a melhorar na sua cultura. Por isso, a ação evangelizadora precisa respeitar as culturas, pois impor algo sobre alguém pode provocar o corte de suas raízes humanas mais sagradas (cf. idem, *O caminho*, 2006, p. 156). Com isso, o “êxodo cultural religioso” tem dois momentos. Primeiro, é o afastamento que a religião cristã pode ter em relação às culturas, ao tentar implantar suas próprias condições, sem levar em conta o Evangelho. Segundo, é o afastamento que a pessoa faz em relação à religião cristã, pelo receio de perder sua liberdade.

sempre é nas regiões pobres que mais fermenta o discipulado de Jesus e, por isso, os pobres são os que mais edificam a Igreja¹⁰⁹. A nosso ver, se a paróquia perder os pobres, ela perderá sua principal força de subsistência, pois, segundo as Conferências de Medellín e de Puebla, a Igreja opta pelos pobres. Em sua maioria, a situação de pobreza sempre está acompanhada de esperança, solidariedade e fraternidade, que são valores presentes no Evangelho. Sem contato com os pobres, a paróquia pode agravar sua crise, pois perderá sua identidade cristã de se aproximar da realidade sofrida, podendo assim assimilar um discurso ideológico, sem sintonia com o Evangelho e com o mundo. Isso mostra que a paróquia precisa investir em discípulos próximos dos pobres para enfrentar a realidade de secularização, auxiliando o sistema paroquial a sair de si mesmo para encontrar o Evangelho. Num ambiente secularizado, essa Igreja de saída sugere que o Evangelho seja anunciado em todos os lugares de modo dialogal e condizente com os acontecimentos e necessidades da realidade¹¹⁰. Se o Evangelho for assimilado na vida, auxiliará o discípulo a responder aos problemas de sua época, como diz Comblin¹¹¹. A nosso ver, isso exige aproximar-se das pessoas e valorizá-las em sua cultura e ações, defendendo-as em sua dignidade. Isso tende a provocar o trânsito da mensagem entre os mensageiros e os interlocutores. Com isso, o Evangelho precisa ser apresentado aos interlocutores de modo sempre novo, tanto na família como em toda a sociedade. Faz-se necessário, portanto, diálogo com a realidade, pois atitudes autoritárias podem agravar o êxodo não só dos pobres, mas também das novas gerações.

Ao refletir sobre a condição pós-moderna, David Harvey nos faz entender que a sociedade atual cria suas próprias marcas e expressa uma visão monótona de mundo¹¹². No entanto, quando dissemos acima que Comblin prefere a ação evangelizadora que preze pelas relações humanas, dinamizando a vida. Sua reflexão intui uma teologia profundamente arraigada na condição humana, que deve ser, segundo nosso ponto de vista, a principal condição cristã para a pós-modernidade. Por isso, a paróquia não pode deixar de ser solidária

¹⁰⁹ Cf. COMBLIN, *Antropologia cristã*, 1985, p. 32.

¹¹⁰ Não queremos dizer que precisamos transmitir a fé aos jovens. O ato de transmitir remete a pensar que a fé não seria fruto de uma decisão livre e autêntica. Se a fé é adesão e conversão, ela não pode ser transmitida. Mas, então, de que serve a ação evangelizadora? Para Moingt, a transmissão da fé não se trata de buscar resultados a serem avaliados, ou de estratégias a serem desenvolvidas, mas sim da obrigação de mantê-la num estado de ser comunicável (cf. MOINGT, *La transmission de la foi*, 1976, p. 12). A afirmação desse autor certifica a importância de a ação evangelizadora ser um testemunho de fé e vida da comunidade e de cada discípulo de Jesus para comunicá-la como uma possibilidade ao mundo.

¹¹¹ Cf. COMBLIN, *Teologia da missão*, 1983, p. 54.

¹¹² Cf. HARVEY, *Condição pós-moderna*, 2013, p. 19.

com os pobres, que são os que mais precisam de relações solidárias. Não cremos que as marcas pós-modernas adotadas pela sociedade atrapalham a fé, mas são um desafio para que a paróquia se afirme cada vez mais pelas relações humanas e marque o mundo com a fraternidade e a solidariedade. Moingt nos faz perceber que a ação evangelizadora precisa ser um processo de aprendizagem livre e constante de fé, não podendo fechar-se em si mesma¹¹³. Cremos que Comblin concorda com Moingt ao dizer que a evangelização exige viver a prática da *agape*, que é regida pelas relações de serviço entre todos, pode inspirar os chefes e convencer as massas, pois ela move as energias humanas a partir de dentro de cada pessoa¹¹⁴. Isso é certo, pois, quando a pessoa decide sair de si mesma em direção ao outro, lhe são exigidas ações de solidariedade e fraternidade. Portanto, ao agir pela paróquia, os discípulos não podem ficar preocupados com as massas, mas sim com as relações humanas, suscitando novos discípulos capazes de implementar a ação evangelização na realidade concreta dos pobres, como pede Comblin.

Outro elemento importante desse êxodo está diretamente relacionado à paróquia, que é o crescente número de pessoas ativas, leigos e leigas, sujeitos responsáveis que nem sempre se deixam cooptar pela tutela do pároco. Isso indica que muitos cristãos conseguem viver melhor sua liberdade desde a fé. Por isso, a grande preocupação de Comblin em relação ao poder-dominador e centralizador da Igreja e da paróquia é a falta da liberdade na ação evangelizadora. Quanto mais os leigos forem livres para isso, mais se exige que a paróquia ajude pelo poder-serviço e pela solidariedade. Portanto, a sobrevivência da paróquia depende de apoiar-se cada vez mais na ação de todos pelo Evangelho. Isso nos faz entender a preocupação de Comblin pelo anúncio da fé cristã focada no Evangelho, onde está a Tradição de Jesus¹¹⁵. Assim, o êxodo dos pobres em relação à Igreja tem duas faces. De um lado, esse é um fato lamentável, pois a prática eclesial não deveria chegar a esse ponto, em razão de o Evangelho orientar para os pobres. Por outro lado, isso nos faz observar a necessidade de que os discípulos de uma paróquia tenham mentalidade de mudança, para que façam uma síntese e recriem constantemente a ação evangelizadora. Pensamos que tal situação aumenta a responsabilidade evangelizadora da paróquia para que o Evangelho seja anunciado de modo novo e atualizado.

¹¹³ Cf. MOINGT, *La transmission de la foi*, 1976. P. 28.

¹¹⁴ Cf. COMBLIN, *Teologia da cidade*, 1991, p. 236.

¹¹⁵ Cf. idem, *O Espírito Santo e a tradição de Jesus*, 2012, p. 50.

Do nosso ponto de vista, os discípulos que agem com seus ministérios na paróquia devem prezar pela solidariedade e pela fraternidade, inclusive com os que não participam da Igreja, pois o povo de Deus é aberto a todos. Isso constrói a comunitariedade que, segundo Comblin, nasce “pela reciprocidade das relações humanas: aí se manifesta o Espírito Santo”¹¹⁶. Essa reciprocidade se dá entre seus membros e toda a sociedade. Cremos que é nesse sentido que Rahner reconhece os cristãos anônimos, ou seja, aqueles que vivem o cristianismo implícito¹¹⁷. Equivale que a ação evangelizadora da paróquia consiste em reconhecer todas as situações e, em especial, a dos pobres, que necessitam muito da aplicação do Evangelho para que tenham mais dignidade.

3.4 A paróquia e a realidade atual

A nosso ver, a crise do sistema paroquial assinalada no item anterior está profundamente relacionada ao pouco investimento em discípulos missionários, que dificulta a ação evangelizadora de todos. Assim, para dialogar com o mundo a Igreja precisa promover a interação entre todos os ministérios e estar aberta às mudanças, orientando-se por uma teologia que foque diretamente o Evangelho e lhe auxilie a aperfeiçoar e atualizar sua ação¹¹⁸. Sobre isso, nosso autor diz que, quando a ação paroquial fica centralizada somente no culto, a teologia tende a seguir a ótica espiritualista, fazendo do “clero um corpo sagrado dedicado ao culto”¹¹⁹. Cremos que isso se intensifica quando a paróquia persiste em manter-se somente pela estrutura hierárquica e individualizante, centralizando sua ação somente no pároco e ampliando com isso o poder hierárquico-dominador. Se isso acontecer, a crise da paróquia fica ainda mais grave, pois ela deixa de orientar os discípulos para ações que intensifiquem as relações comunitárias. Moltmann certifica essa nossa visão quando diz que a Igreja precisa agir no horizonte do Reino, que é a meta do povo de Deus e, para tanto, deve manter

¹¹⁶ Idem, *Antropologia cristã*, 1985, p. 265.

¹¹⁷ Cf. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, 2008, p. 360.

¹¹⁸ Cf. COMBLIN, *Cristãos rumo ao século XXI*, 1996, p. 7-8.

¹¹⁹ Idem, *O Espírito Santo e a tradição de Jesus*, 2012, p. 155.

profundas relações com os acontecimentos da história e perguntar pelo futuro dessas relações¹²⁰. Desse modo, vemos que, se a ação paroquial focar nas relações humanas, tendo como meta o Reino de Deus, estará em coerência com o Evangelho para a liberdade e viverá na força do Espírito de Jesus, contribuindo profundamente com a evangelização. Entretanto, não cremos que Comblin desmereça o culto litúrgico, pois a fé precisa ser expressada pelo louvor segundo o drama humano. Segundo ele, “a vida não é só o destino individual, nem a sorte das ‘almas’, mas o homem em sua totalidade, em todo o contexto concreto que dá à sua existência sentido determinado”¹²¹. Sobre isso, a Constituição *Sacrossanctum Concilium* diz que a “liturgia é o cume para o qual tende a ação da Igreja e, ao mesmo tempo, é a fonte de onde emana toda sua força” (SC 10). No entanto, a mesma Constituição diz que a liturgia não esgota toda a ação da Igreja (cf. SC 9). Diante disso, Comblin tem razão quando diz que a ação paroquial reduzida somente ao culto pode isolar os discípulos da paróquia a uma ação ensimesmada, impedindo contemplar a realidade concreta do povo, levando-os a tomarem o caminho econômico-individual, buscando pelos favores divinos, sem promover as relações humanas. Esse não parece ser o melhor modo de agir na evangelização atual, em que a sociedade fluida muda de forma sob a menor força¹²². Assim, pensamos que o sistema paroquial precisa valorizar o culto, mas prezar pela simbiose entre a fé e a vida desde o Evangelho, edificando uma liturgia libertadora, epochal e contextual.

Descentralizar a fé do culto, como pensa Comblin, consiste em prezar pela relação com o concreto da história, que é provisória¹²³. Se as relações humanas são o centro dessa vivência e da ação evangelizadora, então é preciso saber que o movimento das gerações faz acontecer a relação entre a humanidade, a história e Deus. Isso é confirmado pela *Gaudium et Spes* quando diz que o “povo de Deus e a humanidade, na qual ele se insere, prestam-se serviços mútuos” (GS 11). A partir disso, pensamos que o povo de Deus está profundamente ligado com a história, assim como a genealogia bíblica apresenta Deus ligado à história e à humanidade, promovendo a aliança com Deus de geração em geração. Por essa razão, Jesus buscou reunir o povo de Deus a partir da comunidade dos doze, mostrando a relação direta da realidade humana com a fé. Segundo Bosch, foi essa relação com a realidade que fez Jesus

¹²⁰ Cf. MOLTMANN, *A Igreja no poder do Espírito*, 2013, p. 181.

¹²¹ Idem, *Teologia da cidade*, 1991, p. 237.

¹²² Cf. BAUMANN, *Identidade*, 2005, p. 57.

¹²³ Cf. Idem, *O provisório e o definitivo*, 1969, p. 48.

interagir com todos e de onde ele buscava argumentos para criticar as autoridades judaicas¹²⁴. Não há dúvida que a realidade muda e pode ser transformada pela Palavra, pois, nosso autor diz que a Palavra “provoca uma ruptura na vida. O Evangelho contém a rejeição de um sistema de vida feito até então e a adoção de um novo sistema de vida”¹²⁵. No entanto, a realidade não provoca ruptura no Evangelho, mas mostra onde e como ele deve ser atualizado para contribuir melhor com a liberdade. Por isso, Comblin tem razão ao afirmar que sem o Evangelho na ação evangelizadora é difícil de se garantir a “continuidade histórica entre o cristianismo e as aspirações modernas à liberdade e a permanente ‘atualidade’ da mensagem cristã”¹²⁶. Inspirado nisso, pensamos que a ação evangelizadora da paróquia para a liberdade consiste em suscitar discípulos, ampliar as relações humanas, promover comunidades e assim implementar a ação de todos em profunda coerência com o Evangelho.

3.4.1 A realidade questiona o sistema paroquial

Comblin impõe à paróquia na realidade urbana atual que a evangelização na cidade depende de “uma vida comunitária intensa, sem a qual não haverá verdadeira educação cristã” e que a pouca transmissão da fé nas famílias provocará cada vez mais a conversão adulta¹²⁷. Isso mostra que a catequese e as estruturas paroquiais deverão ser repensadas cada vez mais e que se isso não acontecer, os jovens tenderão a participar cada vez menos na Igreja. Se a transmissão da fé cristã pela família tem enfraquecido, então a fé cristã tende a ser cada vez menos acolhida. Para a Conferência de Aparecida o individualismo é o espírito de nossa época. Ele enfraquece os vínculos comunitários e propõe uma radical transformação do tempo e do espaço (cf. DAp 37). Isso mostra a urgência de se intensificar a vida comunitária eclesial para se contrapor ao individualismo no mundo. Harvey também sustenta a tese de nossa época ser altamente individualista quando afirma que as mudanças nas relações culturais movidas pelo capitalismo tentam desconstruir as instituições tradicionais da classe

¹²⁴ Cf. BOSCH, *Missão transformadora*, 2002, p. 39.

¹²⁵ COMBLIN, *Cristãos rumo ao século XXI*, 1996, p. 56.

¹²⁶ Ibidem, p. 57.

¹²⁷ Idem, *Os desafios da cidade no século XXI*, 2003, p. 26.

trabalhadora (sindicatos, partidos de esquerda), mascarando os efeitos sociais¹²⁸. Em si, ele afirma que o espírito da época, desde o auge do capitalismo, provoca uma dinâmica individualista na sociedade em prol da classe dominante. A economia capitalista concorre para individualizar. Na mesma visão de Harvey, Bauman observa que esse é o maior desafio que o sagrado já enfrentou em sua história, pois os sábios viviam relembrando que o verdadeiro sentido da vida só poderia ser obtido em associação com coisas de duração maior que a vida corpórea do indivíduo, que pode ser lido com os laços de fé na família¹²⁹. O profundo individualismo de nossa época edifica o pensamento de que a comunitariedade é dispensável, por acharem que essa é uma filosofia de fracos¹³⁰. Quando Comblin fala da necessidade de evangelizar a cidade desde as comunidades, ele aponta o individualismo como um fenômeno negativo e a comunitariedade como uma saída eclesial para o mundo atual¹³¹. O mesmo fazem as últimas Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil, ao afirmarem que as mudanças atuais afetam os critérios de compreensão dos “valores mais profundos, a partir dos quais se afirmam as identidades e se estabelecem ações e relações” (DGAE 2015-2019, n. 21). Assim, se o espírito de nossa época está profundamente marcado pelo individualismo, o desafio do sistema paroquial é intensificar a dimensão comunitária dos discípulos para que vivam a solidariedade e a fraternidade, segundo o Evangelho, que expressa a vida pela *agape*.

Ao refletir sobre a pastoral na cidade, Comblin conclui que a grande maioria da população urbana sofre com a “implantação crescente do capitalismo”¹³². Vimos que para Harvey o capitalismo é responsável direto pelo individualismo e, segundo o Papa Francisco, isso traz desigualdade social e gera a pauta da economia de mercado, que é uma “raiz dos males sociais” (EG 202). A ótica do Papa, da Conferência de Aparecida e de Harvey é que a absolutização do lucro e da competitividade marginalizam o ser humano e anulam os valores universais como: verdade, justiça, amor, dignidade dos que vivem à margem social (cf. DAp 61). Isso causa grande impacto à realidade porque relativiza as relações em prol do hedonismo¹³³. Há razão nisso, pois revogar os direitos de todos e pautar-se pelo

¹²⁸ Cf. *ibidem*, p. 301.

¹²⁹ Cf. BAUMAN, *Identidade*, 2005, p. 81.

¹³⁰ Cf. *idem*, *Comunidade*, 2003, p. 57.

¹³¹ Cf. COMBLIN, *Vocação para a liberdade*, 1998, p. 220.

¹³² *Idem*, *Viver na cidade*, 1996, p. 36.

¹³³ Palavras do papa Bento XVI em seu discurso inaugural, na Conferência de Aparecida em 2007.

individualismo provoca conflitos na política, religião, sociedade e cultura, em razão de produzir novos modos de relação e de pensar o mundo. Tal realidade muda valores e padrões relacionais, sociais e espirituais até então tidos como autênticos, intensificando a secularização¹³⁴. A Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Ecclesia in Europa*, do Papa João Paulo II, reconhece que a situação do mundo atual põe a mensagem cristã em conflito, contribuindo para aumentar entre o povo europeu o número de agnósticos. Essa Exortação diz que os ensinamentos cristãos, que prezam pelos valores do amor, da comunhão e da dignidade humana estão sendo apagados do coração do povo europeu (cf. EEr 7); diz ainda que os conceitos de família e de comunidade perdem o sentido quando cresce o egocentrismo, que leva a criar grupos fundamentalistas e de comportamentos racistas, em razão da preocupação obsessiva pelos próprios interesses, provocando o enfraquecimento da solidariedade (cf. EEr 8). O risco disso é uma profunda crise de sentido existencial. Por essa razão, Comblin reflete a evangelização desde comunidades pequenas, buscando reconstruir o *ethos* social¹³⁵. Esse *ethos*, regido pelas relações humanas de proximidade, e não pelo mercado econômico, é de grande importância para a vida comunitária.

Para Comblin, a falta desse *ethos* produz a desorganização social e leva “as pessoas a viverem como indivíduos solitários, isolados, sem confiança nos outros, sem relação humana firme: às vezes, nem sequer entre esposos”¹³⁶. A Conferência de Aparecida certifica isso quando diz que as relações humanas se tornaram complexas (cf. DAp 41; 58). A nosso ver, essa dinâmica leva os jovens a não aceitarem mais os padrões hierarquizados e os moldes doutrinais tradicionais dos sistemas religiosos, promovendo, segundo alguns pesquisadores, o “êxodo cultural religioso”¹³⁷. Comblin vê que esse ambiente contribui para que as pessoas busquem a fé que mais convém, desafiando as instituições que tendem ao fechamento em si mesmas¹³⁸. Libanio observa que a concentração demográfica territorial

¹³⁴ Secularismo e secularização indicam uma teoria ou processo pelo qual coisas ou pessoas são atribuídas em relação ao reino do mundo. Secularização, em sua maior parte, é um termo utilizado para representar o confisco de bens da Igreja para fins “mundanos”. Também é entendida como elementos da vida humana que deixam de ser determinados pela religião. Quando a secularização é tomada como mola mestra de uma visão de mundo, aparece o termo secularismo, ou a secularização que se transformou em uma doutrina de salvação ou uma ideologia (cf. RAHNER, *Secularization*, 1971, p.1154).

¹³⁵ Cf. COMBLIN, *As grandes incertezas na Igreja atual*, 2007, p. 40-41.

¹³⁶ Cf. ibidem, p. 39.

¹³⁷ Cf. BENNICÁ; BALBINOT, Rodinei. *Metodologia pastoral: mística do discípulo missionário*. São Paulo: Paulinas, 2009, p. 15.

¹³⁸ Cf. COMBLIN, *Os desafios da cidade no século XXI*, 2003, p. 13-18.

urbana contribui para o individualismo porque desestrutura a ação evangelizadora e apaga a herança religiosa dos que vem das áreas rurais¹³⁹. A nosso ver, a ação evangelizadora da paróquia depende da comunitariedade, como afirma Comblin, mas também do modo com que o Evangelho é assumido e anunciado no mundo atual. Em outras palavras, é preciso que a ação evangelizadora paroquial edifique processos interativos de relações humanas que prezem pela coexistência da fé em comunidades que acolham a diversidade de culturas da realidade urbana e busquem novas maneiras de enfrentar os desafios que ela impõe. A comunitariedade aproxima a paróquia da realidade, no entanto, são os discípulos de Jesus que, orientados pelo Evangelho, promovem a ação evangelizadora paroquial. Assim, é preciso investir em comunidades, como afirma Comblin, mas antes é preciso ter discípulos que vivam e ajam na realidade a partir da fé no Evangelho¹⁴⁰. Não há comunidades sem discípulos, pois reunir discípulos foi a primeira ação de Jesus antes de começar sua ação entre os pobres e, segundo esse mesmo princípio, os discípulos precisam da comunidade para agirem.

3.4.2 A importância do *sensus fidelium* para a paróquia¹⁴¹

Comblin diz que a fé no Evangelho é o motor que fornece energia a todas as conquistas de liberdade, mas a mentalidade doutrinal rigorosa, que nasceu com o sistema

¹³⁹ Cf. LIBANIO, *A Igreja na cidade*, 1996, p. 22.

¹⁴⁰ Para o VIII Encontro Nacional de Presbíteros do Brasil, tarefa do presbítero nas paróquias é grande demais e precisa ser repartida. Nenhum presbítero deve trabalhar sozinho porque a ação cristã é sempre comunitária. Essa é a natureza da Igreja e a exigência do Evangelho, que sugere a participação de corresponsabilidade na missão. O presbítero não trabalha sozinho porque a Trindade Santa vai na frente. Por isso, é preciso superar a tentação de cada uma agir a seu bel-prazer, sendo estrela que pretende brilhar sozinha. Quem busca isso, age para si mesmo, e não em prol da obra de Deus (cf. ENP 2000, p. 456).

¹⁴¹ O *sensus fidei* tem duas dimensões. A dimensão do sujeito, ao qual o Espírito confere a capacidade de perceber a fé e de discernir o que lhe é contrário. Tal dimensão foi cunhada pela escolástica do século XIII (Guilherme de Auxerre, Alberto Magno e Tomás de Aquino). A outra dimensão é a capacidade objetiva de os fiéis crerem e professarem a fé. Essa dimensão, denominada de *sensus fidelium*, vem dos teólogos do século XVI (Melquior Cano, Roberto Belarmino, Suárez), e é proveniente de um estudo de criteriologia doutrinal. Como desenvolvimento do *sensus fidelium*, nasce o *consensus fidelium* que, segundo Trento, é o senso universal da Igreja (DS 1637). Essa é a situação na qual o corpo inteiro dos crentes (bispos, presbíteros e leigos) afirma a mesma fé. É nessa condição que o Concílio admite a infalibilidade da fé da totalidade do povo de Deus. Tal infalibilidade acontece quando são cumpridas as seguintes condições: exprimir um consenso universal; referir-se à Revelação; ser obra do Espírito e ser reconhecida pelo magistério (DV 8 e 10; LG 12; 25) (cf. PIÉ-NINOT, Salvador. *Sensus fidei*. In: FISICHELLA, Rino; LATOURELLE, René. *Dicionário de teologia fundamental*. Aparecida: Santuário; Petrópolis: Vozes, 1994, p. 884-886, p. 884).

gregoriano e ainda subsiste na maioria das paróquias do Brasil, impõe obstáculos à liberdade¹⁴². Nossa autor afirma que todo sistema autoritário e centralizado interdita a liberdade porque envolve a pessoa em um modelo hierárquico piramidal, justificando-se pelo modo institucionalista de ensinar, santificar e governar, cujas justificativas vem do catecismo e da autoridade do pároco. A Constituição *Dei Verbum* sugere que “toda pregação eclesiástica, como a própria religião cristã, seja alimentada e regida pela Sagrada Escritura” (DV 21), exortando todo povo cristão a orientar a ação pela Palavra de Deus, a fim de edificar a liberdade. Inspirado nessa Constituição, reiteramos o que diz Comblin de que a falta de liberdade subsiste na Igreja porque o Evangelho ainda não é vivido de modo mais profundo, e a superação disso não depende necessariamente da estrutura, mas sim do modo como o Evangelho é assumido. A distância do Evangelho pode gerar discípulos da instituição que seguem as doutrinas, mas que não agem de modo livre pelos ministérios. A concepção de liberdade promovida pela modernidade e assimilada pelo povo pode diminuir o número dos discípulos da instituição e aumentar o número dos que abraçam o êxodo eclesial porque busca a libertação da pessoa de uma rigidez institucional¹⁴³. Ao dizer que a fé não significa crer em todas as fórmulas definidas pelo magistério eclesial, mas sim em crer na Palavra desde a reflexão em pequenas comunidades, Comblin afirma que a instituição é importante, mas não o principal na vida do discípulo¹⁴⁴. Isso é correto, pois as estruturas paroquiais auxiliam o povo a purificar sua fé e a viver em comunidade, mas, a nosso ver, elas devem voltar-se para as relações humanas. Por isso, cremos na importância da ministerialidade da comunidade para que os ministérios sejam desenvolvidos de modo mais satisfatório e o Evangelho seja anunciado de modo mais abrangente. Isso exige que a paróquia se torne cada vez mais uma Igreja de relações humanas, saindo e acolhendo quem encontra pelo caminho. Ao se contrapor ao isolamento do sistema paroquial em si mesmo e distante do Evangelho, Comblin quer evitar o enfraquecimento da Igreja, que pode ficar reduzida à alguns grupos de fanáticos¹⁴⁵. Assim, sem anunciar o Evangelho para a liberdade na força do Espírito, o êxodo eclesial pode aumentar cada vez mais.

¹⁴² Cf. COMBLIN, *Vocação para a liberdade*, 1998, p. 284-285.

¹⁴³ Para Comblin, as sociedades tradicionais são religiosas, pois Deus, ou os deuses, estabelecem as leis e as pessoas vivem e as cumprem em todas as relações. Numa sociedade individualista, as leis divinas não são importantes e, por isso, há uma dessacralização. O desafio da ação evangelizadora da paróquia é, portanto, evangelizar sem sacralizar (cf. *ibidem*, p. 144).

¹⁴⁴ Cf. *idem*, *A força da palavra*, 1986, p. 52.

¹⁴⁵ Cf. *idem*, *Vocação para a liberdade*, 1998, p. 291.

Para que a ação evangelizadora na paróquia seja vivida em sua totalidade e todos se sintam parte do processo, o Vaticano II recomenda prezar pelo senso da fé de todo o povo de Deus. A *Lumen Gentium* exprime que através desse senso o povo de Deus não se engana na fé. A *Dei Verbum* também afirma que a voz do Espírito mantém vivo o Evangelho, encaminhando todo o povo à verdade plena (cf. DV 8). Assim, o Espírito de Jesus, presente no Evangelho, conduz a ação do povo, dificultando que haja erro nessa dimensão. Para Libanio, esse *sensus* “se chama ‘sensus fidei – sensus fidelium’ Os padres da Igreja afirmaram com ênfase tal sentido”¹⁴⁶. Para a *Lumen Gentium*, esse senso diz respeito a tudo que se refere à fé do povo de Deus (cf. LG 12)¹⁴⁷. Esse autor entende que a forma ideal do *sensus fidei* é o *consensus fidei* e diz que Congar resumiu isso em duas teses principais. Primeira tese: “se se recusa a crer como creem os católicos, torna-se vã a fé de todo um povo, o que é impossível”. Segunda tese: “argumentação em favor de uma doutrina a partir do uso e da crença das comunidades”¹⁴⁸. Essas duas teses mostram que o senso da fé é construído na Igreja pelo Espírito e resulta numa verdade clara assimilada pelo povo. Essa infalibilidade do povo em termos de fé acontece porque, sustentado pelo Espírito, o povo forma o consenso da fé. Por isso, o *sensus fidei* não é um puro sentimento, mas sim uma dimensão da fé que não pode ser toda absorvida como um privilégio da hierarquia. Dizemos isso porque esse *sensus* envolve a todos, para que vivam na mesma fé. Assim, ele é o senso da totalidade da Igreja em termos de fé e é a voz do Espírito à Igreja (cf. Ap 2, 7; 3, 6.13.22; 11, 17.29). Como uma espécie de carisma coletivo, outorgado a todos, ele dá autoridade à comunidade em termos de fé. Assim, o *sensus fidei* reconhece a presença do Espírito em todos e indica a união entre o sacerdócio comum dos fiéis e a missão de todos os cristãos. Ao acolher o *sensus fidei*, os discípulos que atuam na paróquia concebem a influência do Espírito no povo e abrem as portas para a ação de todos. A nosso ver, o Concílio resgata o *sensus fidei* para valorizar a ação e as decisões de todo o povo. Isso contradiz Comblin, quando afirma que o Concílio não levou em conta o agir do povo¹⁴⁹. Mas, é possível que a ação do povo de Deus tenha sido débil na realidade pós-conciliar porque o *sensus fidei* foi preterido pela hierarquia. Comblin critica a publicação do Novo Catecismo, no ano de 1992, dizendo que este dá a mesma interpretação de fé para todas

¹⁴⁶ Cf. LIBANIO, João Batista. *Teologia da revelação a partir da modernidade*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 425.

¹⁴⁷ Sobre o *sensus fidei*, ver também as páginas 21, 46 e 168 desta investigação.

¹⁴⁸ LIBANIO, João Batista. *Teologia da revelação a partir da modernidade*, 1992, p. 425, 427.

¹⁴⁹ Ver item 3.2.1 desta pesquisa.

as realidades, esquecendo-se da ação do Espírito Santo. Ele considera que o Catecismo pretende assegurar a síntese de todas as verdades da fé, sem levar em conta as contingências históricas¹⁵⁰. A nosso ver, sem o devido cuidado, o Catecismo pode absolutizar a fé e anular o senso da fé do povo diante dos contextos.

Mas, se o sistema paroquial prezar pelo senso da fé do povo de Deus, abrindo a possibilidade de todos participarem, isso não criaria um caos na organização eclesial? Não acreditamos nisso, pois, como diz nosso autor, a ação evangelizadora depende do Evangelho e não da religião cristã¹⁵¹. O caos pode aparecer se houver um rompimento com o sentido da fé do povo, pois tudo seria decidido por poucos, criando assim um rebanho de “fanáticos”, sem ação própria, como pensa Comblin¹⁵². Ainda sobre esse assunto, Bingemer analisa o censo de 2010 e diz que no Nordeste do Brasil – Piauí, Ceará e Paraíba – ainda se encontra um catolicismo tradicional, diferente do catolicismo romanizado, e que é vivido em família e em comunidade, mantendo a fé e se reproduzindo no quotidiano das pessoas, sem a presença do padre. A prática de fé nesse tipo de catolicismo é devocional e animada por uma série de agentes populares de ambos os sexos – benzedores e rezadeiras –, que são responsáveis por capelas onde os fiéis põem a fé em movimento, pois se reúnem para as procissões, romarias, e recebem a visita do padre de tempos em tempos. Essa autora não especifica se as pessoas dessa região utilizam do Evangelho em suas orações, mas fica claro que elas vivem um consenso em relação à fé. Nessa ótica, Bingemer reflete que a procura dos católicos pelas pequenas comunidades pentecostais nos centros urbanos pode ser um modo inconsciente de se recuperar esse catolicismo tradicional, pois pretendem manter a fé viva pela presença constante da oração e das bênçãos e, por conseguinte, buscam a liberdade na prática da fé¹⁵³. De certo modo, Bingemer está dizendo que o senso da fé dos católicos hodiernos no Brasil pode estar relacionado à uma vida de fé voltada para a oração, para a comunitariedade e para uma ação mais livre, feita pelos leigos. Quando Comblin reflete que o católico pode viver a fé de modo livre, buscando inspiração diretamente no Evangelho, e que pode agir livremente em nome dessa fé, de acordo com sua consciência, ele destaca a importância da liberdade dos

¹⁵⁰ Cf. COMBLIN, *O Espírito Santo e a tradição de Jesus*, 2012, p. 116.

¹⁵¹ Lembramos que Comblin distingue religião cristã do Evangelho. Ele diz que a religião cristã é a atitude do ser humano buscar a Deus e o Evangelho é Deus se revelando ao ser humano (cf. *ibidem*, p. 36).

¹⁵² Cf. COMBLIN, *O Espírito Santo e a tradição de Jesus*, 2012, p. 35.

¹⁵³ Cf. BINGEMER, Maria Clara Lucchetti, A carismatização da religião: uma consideração da diversidade religiosa por parte da teologia no Brasil. *Concilium*, n. 354, v. 1, 2014, p. 53-69, 63-64.

fiéis em termos de ação a partir do Evangelho¹⁵⁴. No entanto, a nosso ver, ele não destaca a importância do senso da fé, que é a voz do Espírito na comunidade. Cremos que, se o senso da fé for valorizado pela paróquia, é possível que apareçam ações de leigos que jamais foram demonstradas.

Para José González-Faus, manter a parcialidade em relação ao sentido da fé não significa absolutizar a verdade em si mesma, nem manter um sistema que não condiga com o sentido da fé do povo, mas sim ampliar as possibilidades de ação¹⁵⁵. Se houver absolutização, a parcialidade irá traduzir a vontade de somente um grupo da Igreja e não de sua totalidade, afirmindo a mentalidade gregoriana, que é centralizadora e de pouca liberdade, como aponta Comblin. Se isso acontecer, pode-se privar a criatividade e a pluralidade das ações, levando à passividade de muitos. Nesse sentido, Felix Wilfred comenta que no hinduísmo não existe um método de fé prescrito para todos e que a pessoa pode escolher o caminho da devoção ou da ação como sua opção fundamental da vida. Segundo ele, há uma concepção de liberdade bem diferente da prática religiosa ocidental, porque a liberdade do indivíduo produz uma harmonização da sua diferença com a diferença do outro, sem que isso tire a parcialidade das verdades fundamentais da tradição hinduista¹⁵⁶. Esse autor ainda diz que a tradição iluminista, que influi grandemente na prática religiosa do Ocidente, deu origem ao secularismo, liberalismo e individualismo, baseando a religião numa teoria contratual social, com regime de direitos jurídicos, como é o caso da paróquia. Segundo ele, esse pensamento induz a romper as relações com o “outro” porque tudo acaba sendo vivido pela dimensão jurídica. E conclui dizendo que só haverá um retorno ao *ethos* da convivência quando a sociedade voltar a considerar os valores do verdadeiro cristianismo¹⁵⁷. Isso mostra que a fé não se desfaz e nem perde seus fundamentos se for vivida fora dos padrões uniformizados, diferente daqueles que a paróquia traduz no momento atual, que tem caráter gregoriano e tridentino. Se o cristianismo for vivido desde o Evangelho, cujo centro é a mensagem de Cristo, que fala do Reino de Deus e envia o Espírito, todas as estruturas podem ser mudadas, mas o coração da fé cristã não sofre abalos. Nesse sentido, Rahner intui uma Igreja que precisa ter orientações

¹⁵⁴ Cf. COMBLIN, *Vocação para a liberdade*, 1998, p. 277, 288, 303.

¹⁵⁵ Cf. GONZÁLES-FAUS, José Ignacio. *As 10 heresias do catolicismo atual*. Petrópolis: Vozes, 2015, p. 10.

¹⁵⁶ Cf. WILFRED, Felix. Diversidade, reconhecimento e coexistência: para além do liberalismo e secularismo. *Concilium*, n. 354, v. 1, p. 40-52, 2014, p. 46.

¹⁵⁷ Cf. ibidem, p. 51.

concretas para que viva a fé desde os apelos que vem da realidade¹⁵⁸. Pensamos que os apelos são importantes, mas eles precisam estar conectados ao Evangelho e ao senso de fé do povo, evitando que a paróquia fique a serviço de si mesma e não da evangelização¹⁵⁹. Comblin diz que a *Gaudium et Spes* traz uma nova proposta de evangelização, que é partir do sentido da fé do povo de Deus para melhor evangelizar o mundo de hoje. Segundo ele, essa reflexão significa que o magistério, ou a hierarquia, deve orientar e conduzir o agir do povo de Deus, mas não deve se antecipar, nem substituir a ação desse povo¹⁶⁰. Assim sendo, a valorização do senso da fé do povo possibilita ao sistema paroquial encontrar melhores respostas para a ação evangelizadora, pois as decisões serão atualizadas segundo a fé do povo, e não a partir de um pequeno grupo.

3.4.3 A paróquia e a economia que liberta

A economia faz parte da vida do povo e, por isso, ela está presente na ação evangelizadora da paróquia. Na *Evangelii Nuntiandi*, o Papa Paulo VI afirma que a Igreja não pode assumir uma missão econômica, voltada para o financeiro e o lucro, mas somente para evangelizar (cf. EN 14). Nessa mesma percepção, a Igreja no Brasil vê a economia como um elemento a ser considerado pela ação evangelizadora¹⁶¹. No entanto, segundo Comblin, a economia precisa anunciar uma nova missão para a Igreja¹⁶². Ele diz que o acento da economia, em contrapartida à produção, deve ser a distribuição¹⁶³. Há razão no que ele diz, pois a partilha é a índole do Evangelho. A Conferência de Aparecida também afirma uma economia justa (cf. DAp 406), e condiz com o que Comblin pensa sobre uma economia guiada pela igualdade social e subentendida como partilha, ou distribuição justa. A nosso ver,

¹⁵⁸ Cf. RAHNER, *Estruturas em mudança*, 1976, p. 69-73.

¹⁵⁹ Cf. COMBLIN, *O Espírito Santo e a tradição de Jesus*, 2012, p. 97.

¹⁶⁰ Cf. idem. *Vaticano II ontem e hoje*, 1985 <<http://vidapastoral.com.br/vaticano-ii-ontem-e-hoje.html>> Acesso em 20 de out. 2015.

¹⁶¹ Para o VIII Encontro Nacional de Presbíteros do Brasil, o contexto atual é totalmente diferente das sociedades tradicionais e, de modo mais acirrado, exclui grande parte da população dos benefícios de uma economia à serviço do lucro e não da pessoa humana, gerando uma massa de excluídos que procura na paróquia a *diakonia*, o serviço, a atitude do bom samaritano (cf. ENP 2000, p. 438).

¹⁶² Cf. COMBLIN, *Teologia da missão*, 1983, p. 76.

¹⁶³ Cf. idem, *Cristãos rumos ao século XXI*, 1996, p. 190.

se o sistema paroquial assumir o Evangelho como orientação básica de sua ação, ele tem condições de se contrapor ao sistema capitalista e reagir para que haja uma economia igualitária. Falamos disso porque não concerne apenas afirmar a necessidade da distribuição, senão em apresentar à sociedade um modelo de economia diferente, regido pelo Evangelho. A ação evangelizadora precisa adotar e anunciar uma economia pela igualdade e pela dignidade de todos, significando que evangelizar não consiste em cristianizar o mundo com teorias, mas sim em viver o Evangelho de modo que a partilha seja concreta. Comblin assegura que a economia tem sido utilizada de modo negativo no mundo atual e “aparece como síntese de todas as ciências”¹⁶⁴. O desafio é fazer com que a paróquia tome a economia pela dimensão solidária¹⁶⁵. Como comunidade cristã, a paróquia não existe para acumular bens materiais, construir monumentos arquitetônicos, mas sim para evangelizar e auxiliar os mais necessitados a se levantarem. A prática das primeiras comunidades sobre a economia aparece nos Atos dos Apóstolos, onde os cristãos “vendiam suas propriedades e bens, e dividiam-nos entre todos, segundo as necessidades de cada um” (At 2, 45).

No segundo capítulo desta pesquisa, dissemos que a economia solidária é um dos horizontes da conversão para a comunidade¹⁶⁶. Em coerência com nosso autor, pensamos que a economia, em termos cristãos, está associada à liberdade, pois ser livre economicamente, segundo Comblin, não “consiste em adquirir bens materiais. A liberdade está na atividade do sujeito mais do que no produto”¹⁶⁷. Ao edificarem uma paróquia cuja economia não se funda no mercado, mas sim na partilha e na atividade criativa de cada trabalhador, os discípulos de Jesus mostram-se profundamente voltados para o ser humano. Em si, priorizam as relações humanas e não o mercado financeiro. Em seu evangelho, Lucas fala do episódio de Zaqueu e de sua disposição em ser justo a partir dos bens que possuía (Lc 19, 1-10), mostrando que a fé se afasta de uma mentalidade de lucro, cuja maior tendência é excluir. Para Comblin, entender a economia por esse viés causa uma confusão cultural, pois tal mentalidade produz uma

¹⁶⁴ COMBLIN, *Cristãos rumo ao século XXI*, 1996, p. 258.

¹⁶⁵ O III Encontro Nacional dos Presbíteros do Brasil, realizado em 1989, refletiu a fraternidade e o serviço do padre na paróquia. Em tal evento, ficou evidente que o ministério precisa consolidar os valores do Evangelho e derrubar os ídolos que alentam o momento histórico, e um deles é a ideologia consumista e individualista (cf. ENP 1989, n. 53). O mesmo evento diz que a fraternidade presbiteral não consiste somente no agir, mas também em ser. Só há uma ação evangelizadora coerente se o presbítero testemunha sua fé e age a partir dela (cf. ENP 1989, n. 93-95).

¹⁶⁶ Ver item 2.4.3.3 desta pesquisa.

¹⁶⁷ COMBLIN, *Vocação para a liberdade*, 1998, p. 182.

cultura subordinada ao lucro e, por isso, põe a economia no centro da cultura e não a religião. “A cultura entrou ela própria no mercado e tornou-se um bem econômico. Cada vez mais intensivamente a cultura subordina-se à economia”¹⁶⁸. Como centro da cultura, a economia de mercado pode reger a pessoa somente para o capital e para a produção, visando o lucro. Esse é modelo de sociedade firmada pelo capitalismo, afirma Harvey, ao estudar a pós-modernidade¹⁶⁹. A economia de mercado tende a uniformizar a cultura, condicionando-a a distanciar-se dos contextos, tornando-a escrava da reprodução. Para Comblin, a ação evangelizadora precisa prezar pela economia solidária que, a nosso ver, deve ser desenvolvida pela paróquia através de atitudes includentes e resistir à uniformização e à padronização cultural, valorizando e preservando as relações humanas e as culturas do seu contexto¹⁷⁰.

Na Encíclica *Laudato Si'*, o Papa Francisco observa que um dos problemas fundamentais do mundo atual é o paradigma tecnocrático que toma conta da cultura e gera um sujeito movido pela economia, que pensa somente em posse do objeto e em dominar e extrair o máximo possível das coisas, sem preocupar-se com as consequências disso para a humanidade e para o planeta (cf. LS 106; 109). O Papa se queixa da debilidade das relações humanas na atualidade e diz que isso tem causado grandes estragos no mundo, principalmente em relação ao cuidado com a “casa comum”. Ele anota a urgência em se buscar um novo modelo econômico para se chegar a um novo estilo de vida, ou a um novo paradigma existencial que implique em uma cultura da solidariedade e não da competição e do lucro (cf. LS 16; 189). Faz-se necessário uma corajosa revolução econômica, que recolha os avanços positivos e sustentáveis e recupere os valores arrasados para se edificar uma nova realidade (cf. LS 114). Portanto, tanto Comblin quanto o Papa apontam que o discípulo de Jesus, em sua ação evangelizadora na paróquia, precisa optar por uma economia humanizada e não de mercado. Segundo, a *Gaudium et Spes*, a dominação da economia mercadológica despreza o ser humano e foca somente o lucro e a competição (cf. GS 63).

Assim, iluminado por Comblin, pensamos ser necessário que a paróquia supere a ação gerida pela economia capitalista e adote a economia solidária e comunitária. Para Moltmann, a “verdadeira alternativa tanto para a riqueza quanto para a pobreza é a

¹⁶⁸ Idem, *Cristãos rumo ao século XXI*, 1996, p. 262.

¹⁶⁹ Cf. HARVEY, *Condição pós-moderna*, 2013, p. 166.

¹⁷⁰ Cf. COMBLIN, *Cristãos rumo ao século XXI*, 1996, p. 360.

comunidade”¹⁷¹. Nas primeiras comunidades cristãs havia a prática de unir o rico e o pobre, uma prática oposta à economia do lucro. Assim, como comunidade de comunidades, a paróquia precisa investir em discípulos de Jesus que ajam para defender a dignidade humana, prezem pelas relações humanas e implementem em suas ações a justiça social, promovendo a comunhão das diferenças, o respeito às individualidades e instruindo para que aconteça a libertação da escravidão econômica. Os Atos dos Apóstolos inspiram essa busca quando diz que o discípulo de Jesus atua e vive nas comunidades tendo “um só coração e uma só alma. Ninguém considerava exclusivamente seu o que possuía, mas tudo entre eles era comum” (At 4, 32). Essa experiência de economia humano-solidária leva à justiça social que, para Moltmann, é o “fator mais importante para o desenvolvimento de uma sociedade que pretenda ser chamada de ‘humana’”¹⁷². Esse autor assegura que o “oposto da pobreza não é a riqueza, senão a comunidade”¹⁷³. Nesse sentido, a justiça social exige que a paróquia seja comunidade de comunidades, tornando rico aquilo que o dinheiro não compra, isto é, a comunitariedade regida pelos valores morais, a fé, o amor, a solidariedade, as relações humanas de confiança, etc. Para o Concílio Vaticano II, essa situação requer “reformas na vida econômico-social e uma conversão de mentalidade e de modo de ser” da Igreja (GS 63).

Assim, a paróquia reúne o povo de Deus suscitando comunidades que vivem a justiça social pela partilha. A nosso ver, isso contribui para transformar a realidade porque cria um ritmo de vida pelas relações e não pelo mercado econômico. No entanto, a maioria das dioceses e paróquias do Brasil ainda não acordou para a importância de se edificar uma cultura comunitária, geralmente vivida por movimentos sociais. Paul Singer comenta que o apoio da Igreja no Brasil foi fundamental para a reestruturação da economia solidária ao longo do século XX, especialmente na edificação de associações que incentivaram a origem do Movimento Sem Terra, dentre outros¹⁷⁴. Desse modo, a economia solidária sugere à paróquia envolver-se mais com os movimentos sociais. Para a Conferência de Aparecida, os discípulos de Jesus devem assumir os novos excluídos da sociedade e, com sua ação social, acompanhá-los nas esferas que correspondam (cf. DAp 402). Por isso, pensamos que a

¹⁷¹ MOLTMANN, *Há esperança para a criação ameaçada*, 2014, p. 70.

¹⁷² Idem, *A Igreja no poder do Espírito*, 2013, p. 230.

¹⁷³ Idem, *Ética da esperança*, 2012, p. 189.

¹⁷⁴ SINGER, Paul. Economia Solidária. In: CATTANI, Antonio David (org.). *A outra economia*. Porto Alegre: Veraz Editores, 2003, p. 11-21.

paróquia tem importante papel na libertação da economia e precisa assumir uma economia libertadora e solidária, suscitando comunidades preocupadas com a partilha entre todos.

3.4.4 A paróquia diante do individualismo político

Em relação aos profetas do Antigo Testamento, nosso autor diz que eles lutavam para denunciar a falsa religião, que sacraliza o poder e domina as massas. Desse modo, sua ação consistia em promover uma mudança radical na sociedade e, por isso, sua mensagem religiosa era também política. Para Comblin, Jesus agia politicamente, pois os questionamentos que fez às estruturas da sociedade revelam esse cunho político¹⁷⁵. Nessa mesma direção, o Concílio Vaticano II vê o cristão como um sujeito eclesial e político, pois viver a fé no mundo é contribuir para com a construção de uma nova ordem sócio-política adequada aos valores do Evangelho (cf. GS 75). A Campanha da Fraternidade de 1996, versou sobre a política com o tema “Justiça e paz se abraçarão”, e propôs que todas as paróquias do Brasil auxiliem o cidadão a conhecer seus direitos e deveres para uma consciência condizente com a dignidade da pessoa humana em todas as suas dimensões (cf. CF 1996, n. 1)¹⁷⁶. Mais adiante, infere que a política é mediação necessária para a evangelização (cf. CF 1996, n. 5). No entanto, a mediação política pela fé exige que a paróquia aja para o bem comum, implementando em sua ação e estruturas a justiça social e o compromisso entre todos¹⁷⁷. Para isso, é preciso instruir para a liberdade política que, segundo, Comblin, significa motivar para a ação: “a liberdade política é um meio necessário para o desenvolvimento da personalidade humana: sem liberdade política predomina o reino

¹⁷⁵ Cf. COMBLIN, *A profecia na Igreja*, 2009, p. 51; 58.

¹⁷⁶ Nos referimos ao texto base da Campanha da Fraternidade: CNBB. *Justiça e paz se abraçarão*: texto base. São Paulo: Salesiana, 1996.

¹⁷⁷ O Papa Francisco diz que a justa ordem da sociedade e do Estado é um dever da política, mas que a Igreja não pode, nem deve ficar à margem da luta pela justiça, pois todos os cristãos, incluindo os pastores, são chamados a preocupar-se com a construção de um mundo melhor. O Papa também diz que a política é uma sublime vocação humana e, por meio dela, é possível viver as formas mais preciosas da caridade, porque ela deve buscar o bem comum. Isso acontece porque a caridade não é um princípio das microrrelações – entre amigos, família e pequeno grupo –, mas também das macrorrelações, que acontecem nos relacionamentos sociais, econômicos e políticos. Por isso, termina, o Papa, a participação na vida política é uma obrigação moral de toda pessoa (cf. EG 183; 205; 220).

do medo [...] que paralisa o pensamento”¹⁷⁸. Mais do que relativizar a política como algo permanente, nosso autor a entende como uma dimensão prática, profética, comunitária e necessária da paróquia, pois é um modo de promover a participação de todos nas mudanças necessárias de cada contexto¹⁷⁹. No entanto, ele não dá receitas prontas para se fazer isso. Sua sugestão é retornar ao Evangelho para se aprender a agir sem nenhum poder¹⁸⁰. Para o teólogo belga, o cristão age politicamente quando busca as mudanças no mundo sem almejar o poder. Contudo, o Evangelho nos remete ao poder-serviço, como já assinalamos. Para o Decreto *Apostolicam Actuositatem*, além de se superar o poder-dominação, é preciso agir para renovar a ordem temporal (cf. AA 7), colocando a comunidade em relação direta com a busca pela cidadania ativa em prol do povo, conclamando todos à ação. Isso condiz com o que Comblin pensa sobre a política desde o Evangelho e sugere que a paróquia não apenas trate de política, mas aja de modo democrático e participativo.

Desse modo, inserir a dimensão política da paróquia deve voltar-se para o poder-serviço, promovendo mudanças na sociedade, como afirma Comblin. No entanto, isso começa no modo de agir do pároco. Como ministro, o pároco deve assumir seu papel profético e auxiliar todos os ministérios a assumirem a dimensão político-democrática da paróquia. A respeito disso, o terceiro Encontro Nacional de Presbíteros do Brasil afirma que o grande desafio para o ministério ordenado na atualidade é superar a dicotomia fé/política e conciliar as exigências éticas com aquilo que é próprio da política partidária (cf. ENP 1989, n. 46). Mesmo que a fé e a política sejam elementos relacionados e contribuam para um mundo melhor, pois induzem ao serviço altruísta, muitos presbíteros não entendem que esse modelo político se enquadra na proposta do Evangelho e deve ser referência para as estruturas paroquiais, em especial no sentido de assumir o poder-serviço, como afirma o evangelista Marcos: “entre vós não será assim: ao contrário, aquele que quiser ser grande, seja o vosso servidor” (Mc 10, 43). Para Rahner, uma Igreja democratizada supõe sempre uma “síntese de espírito, amor, esperança e humildade, que não poderá ser forçada nem substituída por normas legais, sejam elas autoritárias ou democráticas”¹⁸¹. De fato, supõe uma síntese do Evangelho e exige a implementação da democracia nas estruturas paroquiais para que todos ajam. Isso não

¹⁷⁸ COMBLIN, *Vocação para a liberdade*, 1998, p. 269.

¹⁷⁹ Ibidem, p. 270.

¹⁸⁰ Idem, *O Espírito Santo e a tradição de Jesus*, 2012, p. 34-35; 40.

¹⁸¹ RAHNER, *Estruturas em mudança*, 1976, p. 106.

significa cristianizar a política, senão vivê-la desde o Evangelho. A nosso ver, Moltmann tem razão quando diz que a ação de priorizar os direitos humanos são subsídios políticos que humanizam e unificam a humanidade¹⁸². Essa afirmação é certificada pela Conferência de Aparecida quando diz que a ação evangelizadora da paróquia depende de pessoas que encarnem a novidade do Reino de Deus, para serem protagonistas de uma vida nova e de um mundo mudado e em constantes mudanças (cf. DAp 11). Portanto, assim como pensa Comblin, o poder é importante na dimensão paroquial, mas deve ser assumido pelos discípulos como serviço, a fim de se edificar uma nova ordem social.

3.5 A conversão da paróquia para a comunitariedade

No segundo capítulo desta investigação, anotamos a necessidade da conversão do discípulo para a comunidade¹⁸³. Quando, nesse capítulo, averiguamos a conversão da paróquia para a comunitariedade, nos inspiramos na CNBB, que tem buscado reestruturar a paróquia pela dinâmica de “comunidade de comunidades”. No entanto, sabemos que a CNBB tem dificuldades em fazer com que os paroquianos se sintam participantes de uma autêntica comunidade cristã (cf. CNBB 100, n. 1). Isso mostra que não basta criar documentos eclesiais, recorrer aos argumentos pastorais ou aos raciocínios teológicos para induzir à comunitariedade. Simplesmente decretar a necessidade da comunitariedade ou impô-la sobre os cristãos pode promover uma ação ideológica e pouco evangelizadora. Pensamos que a conversão para a comunitariedade paroquial não depende de projetos elaborados em gabinetes de intelectuais, nem de processos minimamente delineados por ações burocráticas. Todas as ciências são mediações importantes, mas a conversão para a comunitariedade depende de a paróquia promover a participação e a ação de todos. Quanto a isso, concordamos com Comblin: “nenhuma pressão, nenhuma propaganda conseguirá forçar os católicos a gostar de

¹⁸² Cf. MOLTMANN, *A Igreja no poder do Espírito*, 2013, p. 240.

¹⁸³ Ver item 2.4 desta pesquisa.

uma vida comunitária que não cabe em seus interesses”¹⁸⁴. É preciso que todos se sintam protagonistas da fé na paróquia. Isso demonstra que nem a hierarquia pode forçar as paróquias a serem redes de comunidades nem a paróquia pode forçar seus membros a assumirem a comunitariedade. As atitudes forçadas podem criar uma resistência à comunitariedade. Assim, a comunitariedade da paróquia não pode sustentar-se por argumentos ideológicos, senão pelo Evangelho, que propõe uma vida nova para todos, baseada no serviço pelo amor e pela fé¹⁸⁵. Desse modo, tal conversão parte da ação de todos aqueles que almejam uma vida nova, cujo centro é o Reino.

De um lado, a conversão da paróquia para a comunitariedade significa a conversão da instituição para o poder-serviço. Por outro, essa conversão necessita de que a Igreja dê mais liberdade para a ação evangelizadora de todos. Se uma paróquia age melhor quando se torna comunidade do povo de Deus, as comunidades suscitadas dentro do seu sistema precisam nascer no coração do próprio povo, conforme os princípios de uma comunidade cristã enunciados no segundo capítulo desta investigação¹⁸⁶. Para Comblin, essa ação total do povo exige liberdade para que todos opinem e decidem, vivendo o planejamento participativo. Segundo ele, muitas iniciativas generosas fracassaram porque foram inspirações vindas de fora, e não condiziam com a realidade dos envolvidos no processo¹⁸⁷. Para Rahner, almejar uma Igreja para a liberdade significa pensá-la de modo democratizado, de corresponsabilidade nas decisões entre a hierarquia e os leigos, vivendo uma participação ampliada¹⁸⁸. Desse modo, mesmo que Comblin não cite a conversão da paróquia para a comunitariedade, sua ideia de ação total nos inspira a dizer que essa conversão depende da democratização do poder, da vivência do poder como serviço e do envolvimento de todos. A partir disso, apresentaremos abaixo três possibilidades¹⁸⁹.

¹⁸⁴ COMBLIN, *Comunidades eclesiais e pastoral urbana*, 1970, p. 788.

¹⁸⁵ O VIII Encontro Nacional de Presbíteros afirma que não basta simplesmente servir, ser solidário, ter respeito e diálogo com todos sem mostrar que a comunidade cristã consiste em viver uma vida nova. Uma vida que age concretamente no presente, mas que tem a esperança do futuro, o Reino de Deus. Uma vida cujo destino está no futuro e a isso a paróquia, em sua ação, está totalmente subordinada (cf. ENP 2000, p. 454).

¹⁸⁶ Ver item 2.3 desta pesquisa.

¹⁸⁷ Cf. COMBLIN, *Comunidades eclesiais e pastoral urbana*, 1970, p. 784.

¹⁸⁸ Cf. RAHNER, *Estruturas em mudança*, 1976, p. 107-108.

¹⁸⁹ Vimos no segundo capítulo que a ação é o imperativo para a conversão à comunidade (ver item 2.4.2 desta pesquisa).

3.5.1 A ação para a liberdade e a comunitariedade desde os ministérios

Ao defender o projeto das CEBs, nosso autor diz que, em comunidades cristãs pequenas, o anonimato é confrontado, pois as relações e aproximam¹⁹⁰. Em si, Comblin critica o lado da institucionalidade eclesial que, quase sempre, tende em criar comunidades burocratizadas e de relações distantes entre seus membros. A nosso ver, o sistema paroquial burocrático dificulta a intensificação das relações humanas porque preza demasiadamente pelas estruturas hierárquico-burocráticas. Dissemos também que as estruturas são importantes, mas não podem ser colocadas em primeiro plano. Averiguamos ainda que a ação evangelizadora para a liberdade não depende de grandes e complexas estruturas, mas sim da valorização da pessoa e suas relações. Portanto, somente há conversão paroquial para a comunitariedade se houver a valorização dos carismas e dos ministérios na comunidade. Os ministérios já fazem parte das estruturas paroquiais, mas faz-se necessário que se aprimore neles as relações humanas. Isso significa assumir a dimensão carismática e superar a institucionalidade, tomada como obstáculo para a comunitariedade. Quando cada ministério se edifica como pequenas comunidades dentro das estruturas paroquiais, é possível que ele próprio comece a anular o anonimato de muitos no interior da Igreja. No entanto, os ministérios precisam ter liberdade e motivação para edificarem a comunitariedade e si mesmos. A nosso ver, quanto mais liberdade para os ministros agirem em seus ministérios e se relacionarem, mais intensa será a conversão da paróquia para a comunitariedade, em razão de cada discípulo necessitar mais do outro. A liberdade é importante porque, segundo Comblin, o ser humano urbano tende em rejeitar os grupos que querem controlar ou fiscalizar o conjunto de suas atividades¹⁹¹. A mesma coisa diz Hervieu-Léger ao afirmar que a tendência no Ocidente é a dos indivíduos construírem sua própria identidade religiosa, desde as experiências em que estão implicados¹⁹². A esse respeito, Bourdieu anota que a vigilância sobre as atividades é algo próprio da institucionalização, devido a manutenção do poder¹⁹³. Se o pensamento moderno busca a desinstitucionalização e resiste ao controle das suas

¹⁹⁰ Cf. COMBLIN, *Questões a partir da prática das CEBs no Nordeste*, 1990, p. 373-374.

¹⁹¹ Cf. idem, *Comunidades eclesiais e pastoral urbana*, 1970, p. 791.

¹⁹² Cf. HERVIEU-LÉGER, *O peregrino e o convertido*, 2008, p. 64.

¹⁹³ Cf. BOURDIEU, *O poder simbólico*, 2012, p. 195.

atividades, como diz Comblin, então também há relutância ao poder-dominação. Numa paróquia em que se tenta controlar as pessoas com moralismos, espiritualismos, ritualismos, ideologismos, fundamentalismos, etc, há preponderância do poder dominador e pouca possibilidade de conversão para a comunitariedade. Para Comblin, há o crescimento das Igrejas pentecostais porque os seus membros sentem-se ativos e participantes, desde a Palavra de Deus. Segundo ele, a Renovação Carismática Católica adotou esse caráter do pentecostalismo, agindo, muitas vezes, de modo paralelo ao sistema paroquial, que tende a querer dominar¹⁹⁴. A nosso ver, isso mostra que a comunitariedade depende das relações que o sistema paroquial tem com o povo, pois toda comunidade deve ser o seu povo e não o seu sistema. Quanto mais promover a comunitariedade dos ministérios, mais comunidades haverão desde dentro da paróquia, pois mais intensa serão as relações humanas e mais profunda será a dimensão carismática. No entanto, as comunidades edificadas desde os ministérios não podem fechar-se em si mesmos ou agirem aleatoriamente, mas sempre a partir do Evangelho, tendo a paróquia como ponto referencial para a sua comunhão. Nesse sentido, a conversão da paróquia para a comunitariedade demanda que ela seja uma comunidade carismática, propensa à liberdade e à totalidade dos ministérios. Assim sendo, a conversão da paróquia para a comunitariedade depende de que ela promova comunidades entre os ministérios dos discípulos.

Na primeira Carta aos Coríntios, o apóstolo Paulo diz que o Espírito dá vitalidade à Igreja pelos diversos dons e carismas (cf. 1 Cor 12, 1-11), e pelos variados serviços que a edificam e servem à evangelização (cf. 1 Cor 12, 28-29). Esse é o modo da Igreja propagar o ministério de salvação em Jesus (cf. 1 Cor 1, 6-7). Os Atos dos Apóstolos indicam que o Espírito forja missionários (cf. At 4, 13; 13, 9), indica os lugares que devem ser evangelizados e escolhe aqueles que devem fazê-lo (cf. At 13,2). Assim, deixar-se orientar pelo Espírito faz da paróquia uma comunidade ministerial e de ação. A nosso ver, promover a comunitariedade dos ministérios intensifica as relações humanas e promove a comunitariedade na paróquia. No segundo capítulo desta investigação, dissemos que a comunhão de vida define a comunidade cristã e confronta o mundo individualista, pois a ideia-chave dessa comunhão é a fraternidade, que traduz a possibilidade de uma nova criação, ou de um novo modo de viver a partir da

¹⁹⁴ Cf. COMBLIN, *Cristãos rumo ao século XXI*, 1996, p. 300.

fé¹⁹⁵. Portanto, pensamos que a comunhão dos ministérios edifica a fraternidade na comunidade e desautoriza os privilégios sociais, culturais, raciais e de gênero, “pois todos vós são um em Cristo Jesus. E se vós sois de Cristo, então sois descendência de Abraão, herdeiros segundo a promessa” (Gl 3, 28).

Desse modo, seguimos a reflexão de Comblin sobre a necessidade das relações humanas, mas anotamos que a paróquia precisa fazer isso a partir de dentro dela mesma. Essa necessidade é certificada pela *Gaudium et Spes* quando diz que o Cristo é o centro da comunhão de uma comunidade, pois o seu amor nos une (cf. GS 78). Se há amor, há liberdade. No segundo capítulo desta investigação, seguindo a reflexão de Rahner, dissemos que a comunidade cristã aberta é capaz de valorizar todos os limites e as indefinições humanas¹⁹⁶. Dissemos isso porque Rahner considera que uma Igreja aberta se aproxima da sociedade, se interessa pelos problemas do mundo e desautoriza os tabus, priorizando a relação entre todos¹⁹⁷. Tomar a paróquia como uma Igreja aberta significa valorizar o pluralismo, que não é uma ameaça à consistência da fé, mas sim uma abertura para o diferente, possibilitando o surgimento de novas e diferentes ações e novas experiências de comunidades. A nosso ver, o acolhimento das diferenças e das diversidades numa comunidade paroquial só acontece pelas relações próximas, criando comunidades específicas a partir daquilo que lhes une, em especial, desde os ministérios.

Ao suscitar discípulos que agem pelos ministérios e promovem comunidades, a paróquia se converte à comunitariedade, pois passa a acolher as diferenças e as pluralidades dos próprios ministérios que agem em seu interior. Isso sugere que antes de suscitar comunidades no seu limite geográfico, a paróquia precisa promover a comunitariedade ministerial. Essa dinâmica inicia a abertura para que a ação aconteça em todas as circunstâncias, como ensina o evangelista Marcos: “Mestre, vimos alguém que não nos segue, expulsando demônios em teu nome, e o impedimos porque não nos seguia. Jesus, porém, disse: ‘não o impeçais [...] porque quem não é contra nós é por nós’” (Mc 9, 38-40). Encontrar meios para promover tal abertura para que os ministros componham pequenas comunidades é uma tarefa que exige intensificar as relações entre todos, como pensa nosso autor.

¹⁹⁵ Ver item 2.2.4 desta pesquisa.

¹⁹⁶ Ver item 2.2.2 desta pesquisa.

¹⁹⁷ Cf. RAHNER, *Estruturas em mudança*, 1976, p. 85.

3.5.2 O agir da paróquia na realidade e sua conversão à comunitariedade

Para Comblin, o espiritualismo religioso triunfa em muitas alas do pentecostalismo e da Renovação Carismática da Igreja católica, impedindo a Igreja de se envolver com as dimensões políticas e sociais¹⁹⁸. Desse modo, a condição espiritualista separa a fé do mundo material, prioriza a emoção, os sentimentos e as ideias puramente religiosas, distanciando a pessoa dos problemas e dificuldades reais. Para Bourdieu, assumir a condição espiritualista leva a separar o sagrado do profano, fixando regras para si e para os outros¹⁹⁹. Por isso, além do distanciamento da realidade, apontado por Comblin, o espiritualismo faz seu próprio mundo religioso, como afirma Bourdieu. Do mesmo modo, ao refletir sobre a paróquia como comunidade de comunidades, a CNBB mostra-se contrária ao espiritualismo, definindo-o como dimensão descompromissada com a realidade²⁰⁰. A nosso ver, o espiritualismo está relacionado ao subjetivismo. Contudo, a subjetividade é importante para a conversão, pois a fé começa por ela, entretanto, Libanio diz que “a subjetividade [...] tem aprisionado e alienado as pessoas diante do escândalo da realidade social”²⁰¹. Em si, cremos que a subjetividade é positiva para a fé, mas o subjetivismo é nocivo. Dizemos isso porque, ao promover uma virada antropocêntrica na reflexão teológica, tomando a teologia pela dimensão antropológica, partindo dos desejos mais profundos do ser humano, Rahner coloca a subjetividade na dinâmica da história, mostrando que a Revelação divina começa no subjetivo, mas ela só acontece em contato direto com o mundo concreto, que é objetivo²⁰². A união dessas duas dimensões em relação à fé coloca a teologia em relação direta com o mundo. Assim como Rahner, Libanio confirma a subjetividade como parte da antropologia e sua importância para a reflexão teológica, pois a “experiência pessoal é categoria central de

¹⁹⁸ Cf. COMBLIN, *Cristãos rumo ao século XXI*, 1996, p. 364.

¹⁹⁹ Cf. BOURDIEU, *O poder simbólico*, 2012, p. 114.

²⁰⁰ CNBB. *Comunidade de Comunidades: uma nova paróquia: Documento de reflexão 102*. Brasília: Edições CNBB, 2013.

²⁰¹ LIBANIO, *Eu creio nós cremos*, 2004, p. 34.

²⁰² Ver a seguinte obra: RAHNER, Karl. *Teologia e antropologia*. São Paulo: Paulinas, 1969.

intelecção e de decisão”²⁰³. Comblin diz que a fé cristã é entrega de si, compromisso, seguimento de Jesus, que não é puramente subjetivo, mas consiste em adotar o modo de ser de Jesus e exige contar com a vivência numa comunidade, que auxilia no seguimento²⁰⁴. Nesse sentido, reiteramos a interação da subjetividade com a realidade, como afirma Comblin, para que a fé não crie um mundo abstrato nem esqueça do mundo real.

Se a conversão significa assumir o Evangelho, então a ação na realidade desde o Evangelho promove a conversão da paróquia para a comunitariedade. Isso implica viver uma espiritualidade inteirada com as contingências históricas e promover uma fé de expressão concreta e prática em relação ao próximo. Se a paróquia age para si mesma, sem a presença do Evangelho, poderá prescindir da realidade e incorporar uma fé fantasiosa, mágica e milagreira, enfraquecendo os vínculos comunitários e a ação solidária no mundo. Para Comblin, o caráter da fé cristã explicitado por Jesus é agir na realidade sem subjetivismos²⁰⁵. Ele afirma que o Papa João Paulo II propôs a nova evangelização para combater o subjetivismo, publicando “o novo Catecismo da Igreja Católica [como] resposta às tentativas da nova evangelização”²⁰⁶. No entanto, segundo ele, o Catecismo traz uma doutrina pronta e desautoriza a se construir o próprio caminho de fé na realidade, interditando o processo evangelizador desde os contextos. Assim, o Catecismo expressa uma teologia descontextualizada da realidade e capaz de imprimir uma fé individual. Bosch observa que a Reforma Protestante também enfatizou a dimensão subjetivista da salvação quando Lutero, ao tentar contradizer Tomás de Aquino sobre a ciência argumentativa da salvação, assumiu uma teologia que preza pela espiritualidade individualista²⁰⁷. A Reforma Católica tomou o mesmo rumo de Lutero ao fomentar a missão pela salvação individual, tendo a salvação da alma como lema principal. Assim, pela observação de Comblin, o Papa João Paulo II apenas reproduziu as ideias teológicas do século XVII sobre o subjetivismo ao confirmar o individualismo da fé.

²⁰³ LIBANIO, *Eu creio nós cremos*, 2004, p. 34.

²⁰⁴ COMBLIN, *O Espírito Santo e a tradição de Jesus*, 2012, p. 219.

²⁰⁵ Cf. COMBLIN, *Cristãos rumo ao século XXI*, 1996, p. 304.

²⁰⁶ Ibidem, p. 38. O papa João Paulo II fez um discurso na Assembleia Episcopal Latino-americana no Haiti, em 1983, e pediu aos bispos uma evangelização realmente nova e entusiasmada, com métodos e expressão (cf. JOÃO PAULO II, *Discurso do papa João Paulo II na abertura da XIX assembleia do CELAM*. In: <http://w2.vatican.va/content/john-paulii/pt/speeches/1983/march/documents/hf_jpii_spe_19830309_assemblea-celam.html> Acesso em 09 de Mar. 2015).

²⁰⁷ Cf. BOSCH, *Missão transformadora*, 2002, p. 296.

Concordamos com o nosso autor de que o espiritualismo é perigoso ao cristianismo porque pode criar uma fé de relações superficiais e não concretas. Essa afirmação condiz com o que fala Hervieu-Léger sobre a religiosidade moderna. Para essa autora, tal religiosidade induz à construção de um sistema de fé próprio, conforme aquilo que mais lhe convém²⁰⁸, como afirmado por Bourdieu, logo acima. Em si, as relações humanas de uma comunidade cristã são um constante e positivo confronto de verdades capaz de levar à verdade comum, a uma religiosidade comunitária e não construída de modo individual. Inspirado no evangelho de João, sobre o momento em que Jesus revela a Pilatos que ele é o caminho, a verdade e a vida, Comblin diz que a verdade está entre o caminho e a vida e, por isso, ela é o caminho que leva à vida²⁰⁹. Sendo assim, viver a comunitariedade na paróquia significa expor as verdades pessoais para encontrar uma verdade comum, sempre a partir do Evangelho. Isso exige assumir o compromisso e a responsabilidade, criando relações que levam à vivência dos direitos sociais, culturais e solidários. Também possibilita edificar a comunidade cristã como povo de Deus e a assumir uma dinâmica diferente daquela exposta pela comunidade estética, que Bauman define como prezadora do individualismo e sem laço relacional sensível e concreto²¹⁰. A nosso ver, a ação pelo Evangelho promove a conversão da paróquia para a comunitariedade porque se orienta desde a realidade para o bem comum, sem ferir as diferenças. A ação pelo Evangelho leva à conversão para a comunitariedade porque não se dá pela barganha por milagres e prodígios particulares, como faz o espiritualismo, mas sim pelo serviço de cada um em conjunto com o todo e com todos, evitando colocar Deus a serviço de cada um. Brighenti afirma que a Igreja latino-americana tem visto sua militância deslocar-se para a esfera do subjetivismo e do vazio teológico, sobretudo em certos movimentos eclesiás, com traços de niilismo ou fundamentalismo²¹¹. Pensamos que essa mentalidade exige ser confrontada com uma teologia que edifique comunidades livres e libertadoras, levando a conversão da paróquia à comunitariedade. Contudo, a conversão da paróquia à comunitariedade depende da teologia que o pároco e o povo que participa dela assumem. O VIII Encontro Nacional dos Presbíteros convida os presbíteros a porem a paróquia em condição de instituição comunitária, pois a vocação presbiteral consiste em

²⁰⁸ Cf. HERVIEU-LÉGER, *O peregrino e o convertido*, 2008, p. 42-43.

²⁰⁹ Cf. COMBLIN, José. *O que é a verdade?* São Paulo: Paulus, 2005, p. 7.

²¹⁰ Cf. BAUMAN, *Comunidade*, 2003, p. 66-67.

²¹¹ Cf. BRIGHENTI, Agenor. *A Igreja perplexa: as novas perguntas, novas respostas*. São Paulo, Paulinas, 2004, p. 108.

formar comunidades (cf. ENP 2000, p. 389). De fato, o Decreto *Presbyterorum Ordinis* diz que a formação de comunidades autenticamente cristãs é tarefa própria do presbítero (cf. PO 6). No segundo capítulo desta investigação, vimos que o apóstolo é aquele que funda comunidades²¹². Também vimos que para Taborda o ministro recebido na “ordem” não pode viver seu ministério de modo individual, mas sim de modo coletivo ou colegial, em articulação com a comunidade eclesial²¹³. Isso mostra que o primeiro passo para que a institucionalidade da paróquia conviva com a comunitariedade deve ser dado pelo pároco. Contudo, a comunitariedade não pode ser algo imposto, mas sim construído através de um processo refletido e vivido por todos.

Desse modo, como pessoa de comunhão e de unidade, o presbítero não pode querer agir sozinho, pois estaria negando a índole do seu ministério. Assim, sua ação desautoriza suscitar comunidades regidas pelo espiritualismo, confirmando-o como um modelo de unidade e de caridade para que todos se sintam atraídos à vida comunitária, que é uma condição expressa pelo Vaticano II (cf. PO 9). Isso faz do pároco uma ponte importante na conversão da paróquia para a comunitariedade. Contudo, suscitar comunidade é uma ação orgânica, que exige investir em discípulos, pois Jesus chamou discípulos para estarem com ele em comunidade. Nesse sentido, se a fé for vivida de modo individualizado, como é o caso do espiritualismo, dificilmente haverá comunidades, pois, os indivíduos só pensam em si mesmos, sem pensar em edificar a comunitariedade. Assim, a comunitariedade paroquial exige discípulos cuja teologia auxilie a pensar a fé desde a realidade, que instrua à comunhão pelo diálogo entre todos e que valorize os carismas e os ministérios na paróquia. Quanto mais intensa for a comunhão de vida e a valorização da ação de todos, mais a paróquia estará propensa à conversão para a comunitariedade. Isso significa que a conversão da paróquia para a comunitariedade começa nas relações que o pároco e os leigos mantém entre si. Portanto, sem relações humanas solidárias e fraternas, que condigam com o Evangelho, e sem o investimento na dimensão do discipulado, dificilmente haverá conversão da paróquia à comunitariedade²¹⁴.

²¹² Ver item 2.6.1 desta pesquisa.

²¹³ Cf. TABORDA, *A Igreja e seus ministros*, 2012, p. 24.

²¹⁴ Por isso, afirmamos a importância em se superar a teoria dos dois gêneros, como averiguamos no primeiro capítulo. Sem essa superação, o presbítero pode manter relações distantes dos ministérios laicais da paróquia, sem diálogo e auxílio mútuo (ver item 1.3.3 desta pesquisa).

3.5.3 A conversão da paróquia para a comunitariedade e o *ethos* da convivência

Acerca do *ethos*, Bonhoeffer indaga: se a tarefa da Igreja é praticar o amor dentro das estruturas seculares existentes, então a comunidade cristã deve confrontar os sistemas que causam vítimas, ou deve simplesmente recolher as vítimas dessa situação?²¹⁵ A indagação desse autor nos faz perguntar se a instituição deve viver a prática do Evangelho para transformar a realidade ou deve apenas ficar numa posição assistencialista. Ao apontar que o Evangelho deve implicar na história, Comblin afirma que o Evangelho vivido e praticado é elemento de transformação social e que a sociedade atual, tida como secular, necessita disso, pois dá sinais de que houve uma profunda ruptura no *ethos* social, que dificulta a convivência entre os diferentes²¹⁶. Em si, nosso autor indica que é preciso reconstruir o *ethos* social desde o Evangelho. Tal afirmação condiz com a necessidade de se intensificar as relações humanas pelo serviço gratuito ao próximo. Desse modo, o *ethos* social, que é a base do consenso da sociedade, põe a ação da Igreja em relação direta com a realidade humano-social, levando a entender que o Evangelho tem muito a contribuir com isso²¹⁷. Do nosso ponto de vista, a indagação de Bonhoeffer é pertinente, pois uma comunidade cristã tanto deve transformar as estruturas sociais quanto recolher as vítimas, em razão de trazer consigo o *ethos* do Evangelho. Nesse sentido, Rahner mostra que o imperativo ético do Evangelho é amplo, pois vale para todos e as ações pautadas nessa condição aproximam a realidade humana da

²¹⁵ Cf. BONHOEFFER, Dietrich. *Ética*. São Lepoldo: Sinodal/EST, 2009, p. 203.

²¹⁶ Leonardo Boff diz: “para os gregos, *ethos* significava fundamentalmente a morada humana, não em sua materialidade, mas em seu sentido existencial, como aquela porção da natureza (*physis*) que reservamos para nós, a organizamos e cuidamos de tal modo que se transforma em nosso *habitat*, o lugar onde “nos sentimos em casa”, protegidos e vivendo em harmonia com todos os que nela habitam, com os vizinhos e com a natureza circundante. A diligência com a qual cuidamos da casa, a forma dos relacionamentos dentro dela e para fora, constroem concretamente aquilo que significa ética” (BOFF, Leonardo. A busca de um ethos planetário. *Perspectiva Teológica*, v. 40, n. 11, p. 165-179, 2008, p. 166). Para Marciano Vidal, se pode entender o *ethos*, sem os rigorismos etimológicos, como “o conjunto de normas e valores aceitos por uma civilização, por um povo, por uma classe social, por um grupo, ou por uma pessoa” (VIDAL, Marciano. *Dicionário de moral*: dicionário de ética teológica. Aparecida: Santuário, 1999, p. 242). Em si, Vidal define o *ethos* como normas e valores comuns bem aceitos por todos; Boff, por sua vez, define como uma condição onde todos se sentem bem, ou “em casa”. Desse modo, podemos dizer que o *ethos* é a base de consenso de uma sociedade e sua base principal é ser aceito por todos, pois isso mantém aquele determinado povo em harmonia.

²¹⁷ Cf. COMBLIN, La ética que desaparece y la nueva ética que vendrá < <http://www.envio.org.ni/articulo/286>> Acesso em 09 de Mar. 2015.

realidade divina²¹⁸. Assim, mais importante do que perguntar se tais ações são lícitas ou não, como faz Bonhoeffer, o discípulo age pela comunidade cristã para transformar o mundo desde o Evangelho. Isso tudo, relacionado ao que diz Comblin sobre o *ethos* da convivência, nos faz observar que o sistema paroquial, ao viver focado no Evangelho, pode transformar o mundo desde as relações de fraternidade e de solidariedade.

Comblin também afirma que as mudanças atuais da sociedade brasileira provocam a ruptura do *ethos* social porque as relações estão se rompendo e dando lugar ao individualismo e ao subjetivismo espiritualista²¹⁹. Tal observação é pertinente porque, segundo a CNBB, a realidade brasileira atual sofre com a competição, que causa o distanciamento da ética cristã da convivência, anulando a relação de alteridade²²⁰. Le Goff adverte que, quanto mais a religião fica encerrada em si mesma e sem comunicação com a classe dos *laboratores*, mais ela contribui para que se rompa o pacto social, criando a luta de classes²²¹. Se pensarmos a luta de classe como confronto entre classes devido à injustiça, podemos dizer que os valores da convivência, promovidos pela ética, estão enfraquecidos. Assim, se a paróquia promove ações que suscitam a convivência fraterna e a solidariedade estará contribuindo para com o restabelecimento do *ethos* social da convivência em seu contexto. Mesmo que Bonhoeffer não fale sobre a ruptura do *ethos* social, como faz Comblin, ele diz que, quando a sociedade está em conflito o *ethos* está em ação e quando a sociedade está em calmaria, o *ethos* dormita. Ou seja, somente quando a comunhão se destroça o *ethos* acorda para que se promova uma nova síntese na sociedade, fazendo com que todos se entendam e se respeitem desde as diferenças²²².

Tais afirmações nos levam a refletir que as constantes mudanças e crises atuais da sociedade requerem da paróquia um esforço maior para viver a comunitariedade, intensificando as relações desde o Evangelho. Seguindo o que diz Comblin sobre a

²¹⁸ Cf. RAHNER, Karl. *Pregações bíblicas*. São Paulo: Herder, 1968, p. 176.

²¹⁹ COMBLIN, *Cristãos rumo ao século XXI*, 1996, p. 5.

²²⁰ As Diretrizes Gerais da CNBB denunciam a concentração de poder assumida pelo sistema neoliberal: “A dinâmica do mercado absolutiza com facilidade a eficácia e a produtividade como valores reguladores de todas as relações humanas dentro do capitalismo neoliberal e, conduzida por uma ideologia que privilegia o lucro e estimula a concorrência, a globalização segue uma dinâmica de concentração de poder e de riqueza em mãos de poucos. Leva à concentração de recursos físicos, monetários e de informação, produzindo a exclusão de todos aqueles não suficientemente capacitados e informados, aumentando as desigualdades e mantendo na pobreza uma multidão de pessoas” (CNBB, DGAE 2010, n. 24)

²²¹ LE GOFF, *As raízes medievais da Europa*, 2007, p. 26-27.

²²² Cf. BONHOEFFER, *Ética*, 2009, p. 168.

necessidade de se reconstruir o *ethos* social, e o que diz a CNBB sobre as dificuldades provindas da quebra desse *ethos* para a convivência, reiteramos que a convivência deve começar na própria paróquia. Se o sistema paroquial acolher a todos e edificar a comunhão entre as diferenças, então poderá restabelecer o *ethos* social que foi rompido e promover a vida entre todos desde ela mesma. Franz Hinkelammert diz que “somos parte de uma comunidade de vida, realidade que a nossa espiritualidade da morte nega, quando afirma: ‘Eu sou se te derroto’”²²³. Edificar a vida pelas relações humanas, promovendo a convivência fraterna e solidária numa realidade que produz morte é, certamente, uma ação transformadora e profética. Bosch afirma que a razão do apóstolo Paulo ter edificado comunidades de fé que praticassem um novo *ethos* social para a liberdade, vem da certeza de que Deus reconciliou o mundo²²⁴. Tais afirmações mostram que, para os discípulos restabelecerem através da paróquia o *ethos* social de convivência, eles precisam viver a comunitariedade e influir na sociedade com sua ação. No entanto, a reconstrução do *ethos* social da convivência demanda que o sistema paroquial intensifique as relações humanas de igualdade, de proximidade, de respeito, de caridade e de solidariedade entre todas as diferenças, pluralidades e diversidades. Além do mais, reivindica a valorização da totalidade dos ministérios, pois, sem a ação total e de igualdade, a paróquia terá dificuldades em testemunhar o Evangelho. A vida comunitária e a promoção de trabalhos sociais voluntários que a paróquia realiza contribuem largamente para com o resgate das relações interpessoais de gratuidade, motivando à dignidade para com o outro. Comblin diz que os serviços mútuos edificam uma comunidade cristã porque eles suscitam relações humanas²²⁵. A nosso ver, a quebra do *ethos* social de convivência decorre da falta dessas relações pautadas pelo amor para com o próximo. Não vemos isso como um problema, mas sim como um desafio do espírito da época, fazendo-nos perceber a necessidade de a paróquia investir em discípulos que prezem pela comunitariedade, intensificando as relações e as ações de todos. Essa dinâmica faz com que sua institucionalidade auxilie a nutrir a ação dos discípulos em vista do restabelecimento do *ethos* da convivência, promovendo um ambiente de profunda comunitariedade.

²²³ HINKELAMMERT, Franz J. *Mercado versus direitos humanos*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 232.

²²⁴ Cf. BOSCH, *Missão transformadora*, 2002, p. 194.

²²⁵ Cf. COMBLIN, *Antropologia cristã*, 1985, p. 265.

3.6 A ação evangelizadora do discípulo na paróquia

O apóstolo Paulo entendeu que o melhor modo de anunciar o Evangelho seria suscitar comunidades cristãs em todos os contextos urbanos da época. Essa mesma dinâmica é utilizada agora pela CNBB, ao desafiar as paróquias a se reestruturarem em pequenas comunidades²²⁶. No entanto, a nosso ver, essa demanda consiste em reunir o povo de Deus em comunidades e, ao mesmo tempo, exige edificar comunidades de baixo para cima²²⁷. Entendemos que a ação evangelizadora não consiste em simplesmente suscitar comunidades, mas sim em erigir comunidades evangelizadoras que prezem pela liberdade. Equivale que a suscitação dessas comunidades deve ser fruto da suscitação de discípulos que interajam com seus interlocutores. Bosch observa que as comunidades cristãs dos primeiros séculos viviam pelo modo “*inter alia*, nos novos relacionamentos que surgiram nas comunidades. Judeus e romanos, gregos e bárbaros, livres e escravos, ricos e pobres, mulheres e homens aceitavam uns aos outros como irmãos e irmãs”²²⁸. Em si, construíam relações intensas e diretas que, segundo Bosch, se apresentava na época como uma impossibilidade sociológica. Bosch diz que foi isso que assombrou o Império Romano. Para ele, essas relações tinham tensões, mas se mantinham pela fé. Quando Comblin fala que a missionariedade da paróquia depende de uma volta à simplicidade das origens²²⁹, ele alude a uma refontização, que não significa voltar

²²⁶ Para Brighenti, a história do cristianismo, com exceção do período patrístico, em que reinou o pluralismo teológico, a Teologia da Libertação é a primeira teologia elaborada fora do centro hegemônico de uma única teologia cristã, que se pretendia universal. Precedida por uma prática, a Teologia da Libertação se constitui como inteligência da fé de maneira deliberada, intencional e reflexa em, desde e para o contexto dessa experiência de fé e, portanto, é uma teologia contextual (cf. BRIGHENTI, Natureza, lugar e função da teologia. In: PANASIEWICZ, Roberlei; VITÓRIO Jaldemir. *Espiritualidades e Dinâmicas Sociais: memória e perspectivas*. São Paulo: Paulinas, 2014, p. 165). Entretanto, adotar uma teologia voltada para a contextualização não significa tomar a salvação de modo individualista, senão valorizar as situações e as pessoas do ambiente em que está situada, distanciando-se de uma teologia indiferente para com a realidade. Essa ideia é sugestiva para a ação da paróquia, pois o mundo marcado pelo pluralismo e pela diversidade exige que a evangelização assuma referenciais teológicos que condigam com a situação e o ambiente do momento. Em sua proposta, a Teologia da Libertação tenta refletir e responder de modo contextual aos desafios da realidade, em especial das maiorias empobrecidas e marginalizadas pelos processos socioeconômicos existentes nos países latino-americanos.

²²⁷ Bosch afirma que “a teologia contextual é teologia ‘a partir de baixo’, do reverso da história e sua principal fonte (além da Escritura e da tradição) são as *ciências sociais* e seu interlocutor mais importante é o *pobre* ou o *culturalmente marginalizado*” (BOSCH, *Missão transformadora*, 2002, p. 506).

²²⁸ Ibidem, p. 71.

²²⁹ Cf. COMBLIN, *O Espírito Santo e a tradição de Jesus*, 2012, p. 41.

ao passado, mas sim resgatar as riquezas que a ação do passado utilizou para anunciar o Evangelho. Contudo, cremos que refontizar também significa intensificar a fé entre os discípulos. É pela fé que se pode congregar as diferenças em uma só comunhão, que Bonhoeffer chama de antecipação das coisas derradeiras²³⁰. Sem a intensificação das relações humanas pela fé dos discípulos não há comunidade de fé em Cristo. Assim, a ação evangelizadora não pode esquecer de anunciar a fé no Cristo pelo Evangelho. Em síntese, a ação deve auxiliar os mensageiros e interlocutores a superarem a noção de institucionalidade tradicional, movida pela centralização do poder, e assimilar o poder-serviço, que prioriza a participação de todos, pois age para tornar as pessoas mais livres.

Neste item, utilizaremos como referência um texto escrito por Comblin em 1970 sobre comunidades e pastoral urbana. Embora o texto fale das comunidades de base, ele contribui com nossa reflexão sobre a ação da paróquia na realidade urbana que é um desafio para a ação evangelizadora dos dias atuais.

3.6.1 Desafios da ação evangelizadora da paróquia

Observando a paróquia como instituição, o Código de Direito Canônico diz que ela “é uma determinada comunidade de fiéis, constituída estavelmente na Igreja particular, e seu cuidado pastoral é confiado ao pároco como seu pastor próprio, sob a autoridade do bispo diocesano” (CDC 515). Assim, o Código deixa claro que ela tem um território delimitado e um pároco. Esses três elementos – comunidade institucional, territorialidade e o pároco – são os desafios para a ação dos discípulos, pois apresentam a paróquia como um centro geográfico de poder. A seguir veremos cada um desses elementos, buscando entender a ação evangelizadora do discípulo diante deles.

3.6.1.1 A comunidade institucional e a ação ministerial

²³⁰ Cf. BONHOEFFER, *Vida em comunhão*, 1997, p. 10.

Assim como Brighenti, entendemos que a Igreja particular se refere à especificidade cultural e geográfica da Igreja em cada contexto. Entendemos também que a Igreja local é a Igreja acontecendo em um determinado lugar, como porção do povo de Deus, podendo ser definida como paróquia, realizando-se em cada comunidade²³¹. No caso da paróquia e das comunidades, mesmo envoltas pela institucionalidade, que é regida pela figura hierárquica do bispo e do presbítero, elas podem, através dos ministérios e do senso de fé do povo, romper com o modelo eclesial centralizado. No entanto, esse é um desafio a ser enfrentado pela paróquia, ao buscar ser comunidade de comunidades, pois, em seu modelo jurídico-canônico, ela é uma Igreja local dentro da Igreja particular²³².

No início da década de 1970, Comblin observou que a grande maioria das paróquias do Brasil mantinham o povo em regime de passividade, sem motivação para agir, sem possibilidade de decisões conjuntas. Ao invés de a paróquia ser uma comunidade cristã de partilha, fraternidade e serviços mútuos, que é uma das principais características das primeiras comunidades cristãs, ela se parecia com um grupo que se reúne simplesmente para o culto e com a obrigação de pagar uma quota – dízimo – para concretizar sua adesão e ter direito aos serviços religiosos²³³. Essa mentalidade fortalece a centralização eclesial e é observada pelo nosso autor, citando o cânones 216 do antigo Direito Canônico, que enuncia cinco elementos essenciais da paróquia: um território, um edifício chamado igreja, um povo, um pároco ou reitor, uma “*cura animarum*”, que é um conjunto de responsabilidades ou tarefas do pároco²³⁴. Assim, a partir dessa observação, pensamos que o Direito Canônico não expressa a comunitariedade da paróquia, mas sim sua institucionalidade e toda a passividade desse sistema fica direcionada para a institucionalidade e não para a ação das pessoas. Em outras palavras, se o sistema institucional não for ágil, a ação evangelizadora não o será. No entanto, o sistema institucional está praticamente voltado para estruturas e não para a liberdade de ação de todos. O novo Código de Direito Canônico, promulgado em 1983, mostra-se menos dado ao centralismo institucional quando diz que a paróquia é uma comunidade de fiéis da Igreja particular (cf. CDC 515). No entanto, esse mesmo Código define a paróquia como territorial (cf. CDC 518), dá ao pároco o direito de pastoreio central

²³¹ Cf. BRIGHENTI, *Igreja comunidade e Igreja local*, 2009, p. 151, 156.

²³² Lembramos que definimos a paróquia como igreja local. Ver itens 3.2 e 3.2.1 desta pesquisa.

²³³ Cf. idem, *Comunidades eclesiais e pastoral urbana*, 1970, p. 804.

²³⁴ Cf. ibidem, p. 803.

da paróquia, especifica que ele precisa ter a ordem sacra do presbiterado e que sua tarefa consiste em ensinar, santificar e governar o povo, que são dados específicos da institucionalidade tradicional, como afirma Dulles (cf. CDC 519; 521)²³⁵. Assim sendo, o novo Código não anula a índole institucional nem afirma a liberdade de ação na paróquia, mas faz uma mescla entre o modelo hierárquico paroquial do Concílio de Trento, que é centralizador, com a noção de Igreja povo de Deus, prezando pela sua condição local²³⁶. No entanto, não destaca a ação total dos ministérios.

Para Comblin, a paróquia pode optar entre administrar ou evangelizar; ele aponta que o modo da ação evangelizadora da paróquia depende de como os ministérios evangelizam²³⁷. No entanto, se a administração tiver como objetivo a ação evangelizadora, estará agindo pelo Evangelho. O problema é se a administração for realizada somente para manter o poder da paróquia, no sentido de aumentar o número de pessoas e sua extensão frente à sociedade, pois agirá contra os princípios do serviço gratuito, elencados pelo Evangelho. Mas, se os ministérios agem para servir o povo, defender a vida e a liberdade, segundo o Evangelho, então se orientam para o poder-serviço. Pela lógica do nosso autor, podemos dizer que os ministérios são instrumentos principais da ação evangelizadora e definem o discípulo de Jesus, contribuindo para que a paróquia se reestuture como comunidade de comunidades quando age pelo Evangelho servindo com e para a liberdade²³⁸. Nessa mesma ideia, o quarto Encontro Nacional de Presbíteros reflete a ação evangelizadora da paróquia a partir de três níveis, a saber: o nível da pessoa e sua experiência subjetiva, o nível da comunidade e o nível da sociedade (cf. ENP 1992, n. 50). Esse ENP diz também que a paróquia precisa ser “construída” (cf. ENP 1992, n. 72). Em si, o referido estudo distanciase da mentalidade institucional e fica centrado na hierarquia, buscando uma ação mais voltada para a realidade em geral. O mesmo faz a *Lumen Gentium* quando afirma que evangelizar e administrar no nível de pessoa, significa valorizar o *sensus fidei* e o sacerdócio comum dos fiéis (cf. LG 10-12). O serviço, as relações e o senso comum de fé presente na ação, como

²³⁵ Cf. DULLES, *A Igreja e seus modelos*, 1978, p. 37.

²³⁶ A *Lumen Gentium* confirma a noção particular da Igreja quando diz que a Igreja de Cristo está presente legitimamente em todas as comunidades eclesiais locais dos fiéis e unidas aos seus pastores (cf. LG 26). A compreensão de Igreja passa de uma visão estritamente “universalista”, ou seja, a partir de um centro pensado como universal, para uma visão de Igreja local, ou particular, regida pelo bispo. Essa visão promove o acontecer da Igreja como povo de Deus que se reúne em comunidades paroquiais.

²³⁷ Cf. COMBLIN, *O povo de Deus*, 2002, p. 326.

²³⁸ Cf. idem, *Antropologia cristã*, 1985, p.

afirmado acima, nos faz observar que a reestruturação paroquial começa pelo reconhecimento dos carismas e ministérios, pela centralidade no Evangelho e pela vida de comunhão. Essa é a ideia do Concílio (cf. LG 26; SC 41; CD 11). Comblin completa isso quando diz que assimilar tais elementos auxiliam a Igreja a superar as estruturas de autoridade de domínio, quase sempre regidas pela institucionalidade hierárquica e, em troca, assimilar estruturas de e para a liberdade em cada comunidade²³⁹. Contudo, esse não é um processo tranquilo, pois há sempre na Igreja o conflito de ideias, que é sadio, porém nem sempre contribui para com as necessárias mudanças na ação. Sobre essa mudança, Hervieu-Léger insinua que nos últimos séculos a fé cristã enfraqueceu porque a mentalidade técnica mudou no Ocidente o foco da confiança do ser humano de uma ordem escatológica para uma ordem puramente mundana²⁴⁰. Essa autora fala de uma realidade europeia, que não condiz totalmente com a realidade brasileira. O que está em crise em nossa realidade não é a fé, mas sim o modo de transmiti-la e isso depende do modo como ela é assimilada. Como porção da Igreja inserida em cada contexto, o desafio da paróquia é refletir sobre como transmitir a mensagem do melhor modo possível na realidade atual.

Diante disso, o Vaticano II chama a Igreja a ser sinal de salvação para a humanidade (cf. LG 1; GS 76). Nessa condição, mesmo que o sistema paroquial não deixe de prezar pela sua institucionalidade, ele é chamado a distanciar-se do poder-dominação e a assumir o poder-serviço, tomando para si a imagem do Cristo servidor, que deve refletir em toda a humanidade, como deseja Comblin. Para tanto, a nosso ver, faz-se necessário intensificar a ação ministerial, que é a força da ação eclesial através dos discípulos. Por um lado, isso contribui para superar o paroquialismo, desafiando a paróquia e suas comunidades a abrirem-se para a dimensão pneumatológica e a assimilar melhor a comunitariedade desde cada ministério; e, por outro lado, coopera para se valorizar a liberdade de ação ministerial, presente em cada paróquia, pois, como dissemos, a vivência da totalidade dos ministérios pode orientar a ação evangelizadora da paróquia para a comunitariedade.

²³⁹ Cf. idem, *Vocação para a liberdade*, 1998, p. 17.

²⁴⁰ Cf. HERVIU-LÉGER, *O peregrino e o convertido*, 2008, p. 37-39.

3.6.1.2 A comunitariedade pelo significado da fé

Brightenti diz que uma evangelização inculturada no mundo urbano tem como primeiro requisito conhecer a cidade, que não é simplesmente um espaço físico, mas, sobretudo, um horizonte cultural²⁴¹. Comblin não fala diretamente da cultura, como faz Brightenti, mas sim do lado humano da cidade²⁴². Pensamos que essas duas afirmações não se referem à territorialidade geográfica, mas sim às relações humano-culturais e valorizam a comunitariedade pelo lado significante. O Direito Canônico não leva em conta as relações humanas, pois vê a paróquia como unidade territorial geográfica e supõe que a criação de novas paróquias sempre acontece pela ótica territorial, advertindo que só não o será com exceções (cf. CDC 518)²⁴³. A CNBB também insiste em definir a paróquia pela territorialidade geográfica²⁴⁴, mas dá um passo à mais do que o Direito Canônico quando fala da importância do sentido de pertença e não somente da territorialidade geográfica (cf. CNBB 100, n. 40). Entendemos que a noção de territorialidade geográfica paroquial ganhou ênfase com a Reforma Gregoriana, sendo, portanto, amplamente institucional e bastante utilizada no ambiente de urbanização, pois pressupõe um modelo eficaz para a ação na urbanidade em razão de ser um sistema organizado e fixo. No entanto, o contexto urbano é plural, e pode até aceitar certa ordenação, mas dificilmente será fixo, pois, como diz Bauman, vivemos em tempos líquidos que promovem mudanças constantes em todo planeta²⁴⁵. Para confrontar esse modelo eclesial geográfico, que tende em ser estático, Joel Portela Amado afirma ser possível pensar em um território socialmente significado pela fé²⁴⁶. Mas, pensamos que afirmar esse tipo de território, como faz esse autor, pode não ser viável, pois o significado não se mede pelo lugar, mas sim pela reunião ou comunhão a partir daquilo que ele significa. Maria Monica Arroyo lembra que o território sempre é definido como lugar ou espaço físico²⁴⁷.

²⁴¹ Cf. BRIGHENTI, Agenor. Evangelização inculturada e mundo urbano. In: CNBB. *Pastoral urbana: categorias de análise e interpelações pastorais*. Brasília: CNBB, 2010, p. 9.

²⁴² Ver item 3.2 desta pesquisa.

²⁴³ Nesse sentido, só não será territorial a partir da diferença de ritos, língua, etc.

²⁴⁴ Cf. CNBB, *Comunidade de comunidades*, 2014, n. 175.

²⁴⁵ Cf. BAUMAN, *Tempos líquidos*, 2007, p. 8-10.

²⁴⁶ Cf. AMADO, Joel Portela. Cidade, Território e Evangelização: desafio de gerar comunidades em ambientes de mobilidade, individualidade e adesão seletiva. In: Agenor Brightenti. (org.). *Pastoral Urbana: categorias de Análise e Interpelações Pastorais*. Brasília: CNBB, 2010, p. 72.

²⁴⁷ ARROYO, Maria Monica. *Dinâmica territorial, circulação e cidades médias*. In: Cidades Médias: produção do espaço urbano e regional, São Paulo: Editora Expressão Popular, 2006, p. 74-76.

Assim sendo, falar em território significante remete à comunidade geográfico-territorial, no entanto, falar em reunião de pessoas pelo significado que a fé tem para elas é algo mais abrangente e aberto, pois a abertura significa aceitar a imperfeição e limitação. Na prática dos três primeiros séculos do cristianismo, vemos que os discípulos se reuniam em comunidades pelo sentido que a fé tinha para eles. Nem Brightenti nem Comblin falam em território significante, mas sim do significado cultural e humano da fé e, de certo modo, aludem à comunhão desde aquilo que a fé significa. As Cartas do apóstolo Paulo aduzem a essa ideia quando falam da relação de todos pela fé. É verdade que as comunidades do Novo Testamento estavam localizadas em certos territórios, mas o principal era o significado da fé em Jesus que suscitava a comunhão de vida.

É certo que essa comunhão tinha como força a esperança da iminente volta de Jesus, dando aos primeiros cristãos uma visão escatológica pela espera, no caráter de paroquianos, ou estrangeiros sem posses, peregrinos no mundo, como afirma Cerfaux²⁴⁸. Franz Xaver Arnold certifica isso quando diz que a origem da palavra paróquia vem do grego *paroikia*, aceitando a ideia de que esse conceito remete a “estrangeiros” que vivem no mundo como habitantes temporários²⁴⁹. A “Carta” a Diogneto também se refere à paróquia pela expressão “viver como estrangeiro”²⁵⁰. A carta aos Hebreus utiliza essa mesma expressão ao afirmar que todos os que se reconhecem como estrangeiros e peregrinos nesta terra “demonstram claramente que estão à procura de uma pátria. [...] Eles aspiram, com efeito, a uma pátria melhor, isto é, uma pátria celeste” (Hb 11, 14-16). Antonio José de Almeida diz que *paroikia* não é uma forma ou delimitação de Igreja, mas sim um estado de comunidade que se sente “estrangeira” neste mundo à espera de outro mundo²⁵¹. A noção de paróquia, portanto, nasceu do significado escatológico da fé e não necessariamente da territorialidade fixa, pois os discípulos esperavam a volta de Jesus em breve. Seu anúncio não consistia em acrescer o número de cristãos entre os que viviam nos territórios geográficos da ação, mas sim

²⁴⁸ Cerfaux observa que nos escritos de Paulo e do Novo Testamento “a fé [...] e a moral existem em função da esperança escatológica” (CERFAUX, *O cristão na teologia de São Paulo*, 1976, p. 9).

²⁴⁹ ARNOLD, Franz Xaver *Proclamation de la foi et communauté de foi*. Bruxelles : Éditions de Lumen Vitae, 1957, p. 52.

²⁵⁰ O “*A Diogneto*” é uma obra escrita provavelmente no fim do século II ou no início do século III, de autor desconhecido e de caráter apologético, pois busca fundamentar a novidade e o valor da proposta cristã e exortar a fé. Tal obra possui dez capítulos, sendo o sexto o mais destacado. Nele, o autor descreve a presença paradoxal dos cristãos no mundo.

²⁵¹ ALMEIDA, *Paróquia, comunidades e pastoral urbana*, 2009, p. 26.

em fazer com que todos fossem salvos. A questão não era o aumento da Igreja, mas sim a salvação de todos. O que os unia era o elemento teológico da fé em um mundo prestes a ser julgado por Deus. A ideia de comunidades pelo significado da fé começou a ser alterada para a noção geográfica a partir do século IV, quando a liturgia foi introduzida nos templos, que se tornaram centros identificadores da fé, fixando a reunião do povo em territórios ou lugares específicos²⁵². A noção de territorialidade geográfica intensificou-se com o aumento do número de pessoas que adentraram no cristianismo pelo favorecimento do império romano aos cristãos.

Voltando ao que dissemos no início deste item, Comblin diz que a Igreja não foi feita para cobrir um território ou fazer divisão administrativa, mas sim para estabelecer-se em um centro de população, independente do território²⁵³. Com isso, ele confirma a possibilidade de a comunhão dar-se pelo significado da fé e anota que a noção de Igreja como “povo de Deus” não precisa de sinais ou de marcas materiais, nem de vestimentas próprias, nem de uma língua, nem de território, nem de objetos sagrados, mas somente de unir-se pela fé²⁵⁴. No entanto, é um desafio suscitar e edificar comunidades pelo significado da fé, pois isso depende da intensificação das relações humanas desde o Evangelho, que leva à prática do poder-serviço. Contudo, pensar em paróquias pelo significado da fé é possível porque a Igreja é feita de ministérios, que são a base de ação de uma comunidade que vive desde a fé. Não queremos dizer que a comunitariedade fique reduzida somente aos ministérios, mas sim que todo processo de ação para a comunitariedade paroquial pode iniciar-se pela comunitariedade dos ministérios, que já traz consigo o significado da fé. Contudo, isso não acontece se não se aprimorar a comunitariedade entre os ministérios desde o Evangelho.

²⁵² Pierre Jounel diz que, a partir do século IV, as comunidades pequenas, ou “Igrejas das casas”, não foram suficientes para conter a multidão dos novos fiéis e que até o século VI quase todas as províncias do Império Romano, que se tornaram cristãs, viram florescer os templos arquitetonicamente construídos, que passaram a ser chamados de basílicas, cujo conceito deriva dos palácios reais da Pérsia, que eram salas de audiência do rei, ou “basileus” (cf. JOUNEL, Pierre. *Lugares da celebração*. In: *Dicionário de liturgia*. São Paulo: Paulinas, 1992, p. 695-696). Mircea Eliade relembra que os templos cristãos buscam traduzir a Jerusalém celeste, criada por Deus, a exemplo do paraíso, portanto *in aeternum*. Para ele, o judaísmo tem a cidade de Jerusalém como uma reprodução aproximativa desse modelo transcendente. A construção de templos pelo cristianismo retoma e prolonga esse simbolismo. Assim, por um lado, o templo dá à Igreja a ideia de imitar a Jerusalém celeste; por outro lado, reproduz igualmente o paraíso ou o mundo celeste e, por outro lado ainda, torna-se um lugar de reunir pessoas para celebrar a fé (cf. ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 35).

²⁵³ Cf. COMBLIN, José. *Teologia da cidade*. São Paulo: Paulinas, 1991, p. 205.

²⁵⁴ Cf. idem, *A Igreja e sua missão no mundo*, 1985, p. 53.

3.6.1.3 O pároco

O nosso autor diz que o sistema paroquial atual, nascido no regime gregoriano do século XI, é uma estrutura que funciona de cima para baixo. Seu principal caráter é centralizar a vida paroquial na autoridade do pároco e, através dele, o cristão vincula-se à Igreja. Isso dificulta suscitar comunidades de base na paróquia, pois a centralidade está na pessoa do padre e não na comunhão de comunidades, promovida pelo Espírito²⁵⁵. Se o pároco é a autoridade central da comunidade, como aponta o novo Código de Direito Canônico, então essa dinâmica comunitária tende a se arrefecer, pois tudo centraliza-se na sua pessoa. Comblin anota que, desde Constantino, a ação da Igreja funciona pelo poder dos bispos e do clero, que ensinavam, administravam os sacramentos para a santificação de todos e governavam as comunidades. A partir da Reforma Gregoriana essa configuração fica mais intensa, sendo confirmado no Concílio de Trento, pois o pároco tornou-se o centro da sua paróquia, sendo determinante em termos de jurisdição²⁵⁶. Essa estrutura hierárquica indica uma ação centralizadora e põe o sistema paroquial a serviço de si mesmo. No entanto, não se pode negar que muitos párocos, com excelentes intenções, buscam fazer com que a ação paroquial vá além de si mesma, numa dinâmica *ad extra*. Vale lembrar que, segundo Taborda, o ministério ordenado não pode ser exercido de modo individual, mas sim coletivo e colegial. Sobre isso, esse autor diz: “Não se pode conceber cada ministro pensando e agindo por si, no isolamento de sua individualidade. A colegialidade do ministério expressa a dialética entre o exercício pessoal do ministério e a articulação com a comunidade eclesial”²⁵⁷. Com isso, pensamos que o ministério ordenado precisa servir a comunidade ensinando, santificando e governando, mas agir sempre de modo coletivo ou comunitário. Assim, o pároco é um instrumento de unidade e não pode depender tanto da questão jurídico-estrutural, mas sim da coerência de serviço proposto pelo Evangelho. Para tanto, há a necessidade de a Igreja assimilar uma mentalidade de mudança, mais aberta ao Espírito e que seja capaz de ouvir os sinais dos tempos para ser e agir de modo novo, diz Brighenti²⁵⁸.

²⁵⁵ Cf. idem, *Vocação para a liberdade*, 1998, p. 298.

²⁵⁶ Cf. idem, *As grandes incertezas na Igreja atual*, 2007, p. 38.

²⁵⁷ Cf. TABORDA, *A Igreja e seus ministros*, 2012, p. 24.

²⁵⁸ Cf. BRIGHENTI, *Reconstruindo a esperança*, 2000, p. 44.

É verdade que cada época pensa as mudanças conforme seu contexto. Victor Codina, por exemplo, assinala que as resoluções do Concílio de Trento centram a pessoa do presbítero na celebração eucarística, enquanto que o Vaticano II “situa o ministério presbiteral dentro da tríada: Palavra, sacramento e governo pastoral da comunidade, dando uma certa prioridade ao ministério da Palavra (PO 4-6)”²⁵⁹. São dois modos de assimilar a mesma situação. Para Codina, a visão conciliar atual considera ser necessário recuperar a identidade carismática do ministério presbiteral, tornando o Evangelho, no qual se faz presente o Espírito, mais presente na ação da comunidade. No entanto, a *Lumen Gentium* e o Decreto *Presbyterorum Ordinis* afirmam que somente o sacerdote pode realizar a Eucaristia (cf. LG 10; 28; PO 2). Também o Papa João Paulo II, na Encíclica *Ecclesia de Eucharistia*, afirma essa centralidade (cf. EE 28-29). Isso prova que a Eucaristia é essencial e básica para a Igreja e que o ministério ordenado é imprescindível. No entanto, nenhum ministério dado pelo Espírito deve promover divisão ou ter privilégios em relação aos outros, pois o Espírito concede ministérios à comunidade para a ação evangelizadora e, por isso, ele é um serviço, como especificado no episódio do lava-pés, quando se ensina a importância do serviço ao próximo (cf. Jo 13, 1-30). Portanto, o ministro que preside a Eucaristia deve servir e unir, nunca separar ou dividir, pois a classificação dos ministérios entre mais ou menos importantes faz persistir a teoria dos dois gêneros, intensifica o dualismo entre sagrado e o profano, aumentando a dificuldade em se viver a totalidade dos ministérios. Ao dizer que Jesus é o único mediador, que é sacerdote fiel e compassivo, igual a nós em tudo, menos no pecado, o autor da Carta aos Hebreus busca diminuir a diferença entre o sagrado e o profano (Hb 2,17-18; 4, 14-15). Os evangelhos falam em poder-serviço, que iguala e une a todos, e se distancia do poder-dominação, que diferencia e divide²⁶⁰. Nesse sentido, para ser coerente com o Evangelho, o sistema paroquial precisa superar a mentalidade classificatória acerca dos ministérios. Nessa mesma reflexão, Comblin observa que centralizar a paróquia no pároco não é saudável, pois a dimensão demográfica das paróquias no Brasil e a força da urbanidade desautorizam os párocos a guiarem-se pelo paradigma do Cura D’Ars, querendo cuidar pessoalmente dos paroquianos, desde o nascimento até a morte.

²⁵⁹ CODINA, Victor. Pacíficas considerações sobre a vida dos presbíteros. *Perspectiva Teológica*, v. 42, n. 116, 2010, p. 92.

²⁶⁰ Ver item 1.3 desta pesquisa.

Comblin pensa que para o pároco ser instrumento da unidade paroquial, faz-se importante valorizar a totalidade dos ministérios, que significa estar consonante com a ação carismática do Espírito. Rahner acredita que o elemento carismático nunca será plenamente regulamentado, pois a ação ministerial se dá pela ação do Espírito²⁶¹. Assim sendo, as relações humanas desde os ministérios promovem a ação evangelizadora, pois consistem em que os discípulos se relacionem entre si e com o povo desde o Evangelho na força do Espírito. Comblin diz que não adianta querer combater a falta de espírito comunitário e missionário na paróquia se não atentar para a relação entre aqueles que evangelizam e seus interlocutores. Segundo ele, as mudanças na Igreja dependem do modo como ela se relaciona com o povo. O movimento mendicante, que surgiu no século XIII, é exemplo disso, pois esse movimento intensificou a relação com os pobres²⁶². A nosso ver, todo esse processo pode começar pelo ministério ordenado que, segundo Rahner, é um modo de Deus se comunicar com este mundo porque o ministro é alguém que serve por amor²⁶³. Essa observação vale para todos os ministérios da Igreja e, como diz Küng, desde os primórdios cristãos as comunidades eram edificadas pelos ministérios, mas a autoridade era fundamentada no serviço e não no poder de mando unilateral, pela noção de *misterium* e não de *dominium*²⁶⁴. Assim, a visão do ministério dominador ou dominante é incoerente com a reflexão da Igreja iniciante e não saudável para os dias atuais, em razão da crise das instituições. Para Comblin, Jesus priorizou as relações humanas desde a fé em Deus, buscando resgatar aquilo que era mais humano em cada pessoa²⁶⁵. A respeito disso, nosso autor ainda afirma que “qualquer tentativa de separar evangelização e humanização destrói o que faz o núcleo do cristianismo”²⁶⁶. Contudo, a nosso ver, a importância em se viver a ação desde as relações humanas na paróquia, como sugere Comblin, necessita de se assumir a totalidade dos ministérios, em razão de ser uma prática que condiz com a dignidade de todos, pois há o respeito e a igualdade, sendo assim humanizante. Desse modo, o ministro ordenado, que exerce sua ação na paróquia, tem condições de motivar para a liberdade desde a ação. Assim, o serviço ministerial do pároco

²⁶¹ Cf. RAHNER, *Estruturas em mudança*, 1976, p. 53.

²⁶² Cf. COMBLIN, *Teologia da cidade*, 1991, p. 215-218.

²⁶³ Cf. RAHNER, Karl. *Existence presbiteral: contribution à la théologie du ministère dans l’Église*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2011, p. 51.

²⁶⁴ Cf. KÜNG, Hans. *A Igreja tem salvação*. São Paulo: Paulus, 2012, p. 214.

²⁶⁵ Cf. COMBLIN, *Antropologia cristã*, 1985, p. 256.

²⁶⁶ Idem. Atualidade da teologia da missão. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 33, n. 129, Jan./Fev./Mar. 1973, p. 7.

não pode ser um aparato de poder-dominação, que se contrapõe ao Evangelho, mas sim um instrumento que contribui para que a paróquia seja comunidade de comunidades pelo serviço ao Evangelho de todos os ministérios.

3.6.2 A ação evangelizadora da paróquia e o discipulado de Jesus

Diante dos desafios da ação evangelizadora da paróquia atual, em especial no que concerne à sua comunitariedade, territorialidade e ação do pároco e do povo, pensamos que ela não pode ser uma comunidade exclusivamente religiosa, mas sim evangelizadora. Essa afirmação parece um pouco contraditória com a fé, mas baseia-se na distinção que Comblin faz entre religião e Evangelho, e naquilo que ele comenta sobre o padre Ibiapina, que tinha uma espiritualidade encarnada, feita de obras e voltada para o bem de todos, ou seja, tinha uma “vida interior feita obra e realidade”²⁶⁷. Segundo ele, o objetivo da religião é auxiliar o ser humano a buscar Deus enquanto que o centro do Evangelho é mostrar que Deus se revela ao ser humano²⁶⁸. Ele também diz que o básico no cristianismo não é a religião, mas sim o Evangelho, que proclama à humanidade uma mudança radical pela mensagem do Reino²⁶⁹. Há razão nisso, pois a religião se realiza num espaço sagrado – templo, púlpito, sacristia e sacerdote –, o Evangelho acontece pela ação do Espírito na vida concreta diária – praça pública, famílias, culturas e subculturas, trabalho, etc. Assim, destacamos que a ação evangelizadora da paróquia, movida pelos ministérios desde o Evangelho, deve partir sempre da realidade, observando as urgências que o espírito da época lhe propõe.

3.6.2.1 A ação evangelizadora da paróquia deve partir da realidade

Na *Evangelii Nuntiandi*, o Papa Paulo VI diz que a missão da Igreja não se restringe à dimensão religiosa, como se os campos da economia, da política e da cultura não

²⁶⁷ Idem, *Instruções espirituais do padre Ibiapina*. São Paulo: Paulinas, 1984, p. 14.

²⁶⁸ Cf. idem, *O Espírito Santo e a tradição de Jesus*, 2012, p. 36.

²⁶⁹ Cf. ibidem, p. 174.

lhe dissessem respeito (cf. EN 34). É verdade, pois vimos acima que as medidas econômicas não solidárias podem promover uma política de poucos e marginalizar a ação do povo. No entanto, o Papa também diz que a Igreja não pode ficar reduzida somente ao campo político, econômico e social, como se ela fosse um projeto simplesmente temporal, de visão unicamente antropocêntrica, esquecendo todas as preocupações espirituais e religiosas, e assinala que a missão especial da Igreja é a evangelização (cf. EN 32). Em outras palavras, a ação da Igreja é aplicar o Evangelho na realidade como um todo, fazendo-o ser fermento na massa e luz para o mundo (cf. Mt 5, 14; 13, 33). Nossa autor considera que evangelizar é anunciar o Evangelho para a libertação do medo de agir, dos desejos e interesses pessoais. Ao citar o padre Ibiapina, ele mostra que a ação evangelizadora deve encarnar a fé no mundo através de obras concretas em prol do povo e que despertem vocações para isso²⁷⁰. Em outras palavras, ele afirma que a evangelização acontece desde a ação. Esse é o elemento principal quando se fala em paróquia que evangeliza para a libertação, pois agir é libertar-se e, segundo nosso autor, “Deus é ação. Nossa Deus é um Deus que age: que liberta, constrói, transforma [...]. Agir é hoje, primeiro do que tudo, fazer ou refazer a sociedade humana”²⁷¹. Entretanto, como instituição, a paróquia tende a agir como instituição, edificando estruturas que tendem a isolar ou controlar as pessoas. Elas tendem a privar a liberdade, mas, necessariamente, não impedem a liberdade. Pensamos assim que a liberdade é uma conquista da própria pessoa, pois, como diz Comblin, quem age mostra que está sob a ação divina, mesmo que esteja dentro da mais severa instituição. Ou seja, não é a instituição e suas estruturas que privam a liberdade, mas é a pessoa que se torna prisioneira delas, perdendo toda sua iniciativa e criatividade. Assim, a inércia e a passividade são, na verdade, a falta de consciência da presença de Deus. Se a ação da paróquia prezar pela libertação da pessoa desde as relações humanas, poderá promover uma reestruturação espiritual e institucional. Para isso, precisa investir em discípulos que vivam em comunidade e estabeleçam relações humanas desde o Evangelho.

Na ótica de Comblin, as ações do Padre Ibiapina extrapolaram qualquer esquema territorial de paróquia e, portanto, eram ações extra institucionais²⁷². Isso inspirou Comblin a refletir que uma paróquia urbana pode ser libertadora se estiver próxima dos pobres – que

²⁷⁰ Cf. idem, *Vocação para a liberdade*, 1998, p. 262-263.

²⁷¹ Cf. idem, *O tempo da ação*, 1982, p. 11-14.

²⁷² Cf. idem, *Instruções espirituais do padre Ibiapina*, 1984, p. 5-6.

vivem nas ruas, favelas, subúrbios e periferias das grandes cidades – para auxiliá-los a terem contato com o Evangelho, a falarem e a agirem como seres humanos livres. A ação da paróquia desde a realidade pode contribuir para com a liberdade quando cria maneiras simples de fazer com que todos ajam a partir do Evangelho. O objetivo é buscar o Evangelho presente no mundo do trabalho, na vida social e nas lutas do dia a dia. Comblin reclama que os missionários vindos da Europa, no início do século XX, tinham uma vontade reformadora arrasadora, no entanto, não conseguiram despertar uma fé com obras, ficando na superfície, pois não auxiliaram o povo a agir²⁷³. Segundo ele, a maioria dos missionários europeus dos séculos posteriores às colonizações latino-americana trouxeram esquemas pastorais reclusos em si mesmos, sem muita interação com o povo²⁷⁴. Contudo, a nosso ver, muitas congregações construíram escolas, hospitais e orfanatos para auxiliar o povo em suas necessidades básicas e mostraram interação e leitura da realidade. Talvez a índole teológica de tais missionários não foi a mesma do Padre Ibiapina, cujo objetivo era construir junto com o povo, mas os missionários estrangeiros fizeram muitas obras em prol do povo. A visão teológica dos missionários europeus não previa a colaboração das multidões para edificarem obras comuns, como fez o Padre Ibiapina e, portanto, não souberam fazer com que o Evangelho surgisse do próprio povo. Talvez isso tenha gerado as dificuldades em despertar vocações para a ação.

Por isso, uma paróquia que se pretende missionária precisa, antes de mais nada, promover o diálogo direto com o povo e prezar pelo serviço e pela experiência comunitária de todos, buscando extrair o Evangelho da ação na realidade. Essa espiritualidade feita obra e realidade pelo serviço concreto ao próximo, a exemplo do Padre Ibiapina, significa edificar uma Igreja do povo e para o povo. A nosso ver, essa é uma noção de Igreja pensada a partir do povo, sempre ligada a Deus e em intensa relação com o mundo. Por isso, a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* salienta que, embora se dirija a todo homem concreto de boa vontade, a ação não pode prescindir da fé (cf. GS 11; 23; 41).

3.6.2.2 A ação evangelizadora da paróquia no mundo atual

²⁷³ Cf. *ibidem*, p. 10.

²⁷⁴ Cf. *ibidem*, p. 15.

Rahner considera a paróquia como uma Igreja que leva seus membros à ação, que está sempre aberta, que é feita desde a base e que tem estrutura democratizada, sendo capaz de elaborar livremente sua crítica à sociedade²⁷⁵. Para Comblin, esse é o caráter da Igreja povo de Deus e não desmerece sua institucionalidade, contudo, pensa que ela precisa se projetar para o futuro. Segundo ele, o Concílio Vaticano II não aprofundou essa visão.

Na América Latina veio Medellín. Mas nem na Europa, nem na Ásia, nem na África houve encontros com resultados semelhantes ao de Medellín. Isso permitiu desmontar facilmente as utopias, as esperanças e as aspirações, inclusive as decisões do Vaticano II²⁷⁶.

A nosso ver, é preciso indagar sobre o que a paróquia tem a oferecer ao mundo atual em sua ação e, como diz Comblin, projetar-se para o futuro, em direção à plenitude do Reino. Sobre isso, ele mesmo diz que, em termos de América Latina, o objetivo da paróquia deve ser a libertação dos pobres²⁷⁷. De tudo que já refletimos, pensamos que isso depende de o sistema paroquial assumir duas urgências importantes e que estão profundamente relacionadas à ação, a saber: a participação do povo na liturgia e a participação do povo no governo da Igreja.

Em relação à liturgia, a Constituição *Sacrosanctum Concilium* foi o primeiro documento publicado pelo Concílio Vaticano II – 04 de dezembro de 1963. Isso aconteceu porque as reflexões desse Concílio sobre a liturgia estavam bem amadurecidas. Assim, a liturgia mostra-se como assunto de grande importância para a Igreja e profundamente unida à ação evangelizadora. Observa-se que uma conquista em relação a essa reflexão foi o resgate da participação ativa do povo de Deus que, pelo Batismo, pode participar do múnus sacerdotal de Cristo (cf. SC 28; 48). É certo que essa Constituição foi publicada antes que o Concílio refletisse sobre a noção de Igreja como luz de todos os povos, que é o que fez a *Lumen Gentium*, publicada onze meses depois e antes de se definir a Igreja em relação com o mundo, como foi feito na *Gaudium et Spes*, publicada dois anos depois. Segundo o nosso autor, a ausência dessas reflexões colocou a liturgia como algo acima da existência humana, sem levar em conta a interação com o povo de Deus²⁷⁸. Essa observação é pertinente, pois, se a liturgia não tem interação com a realidade eclesial em cada contexto, ela não leva em conta a situação

²⁷⁵ Cf. RAHNER, *Estruturas em mudança*, 1976, p. 81-116.

²⁷⁶ COMBLIN, *O povo de Deus*, 2002, p. 361.

²⁷⁷ Cf. ibidem, p. 364.

²⁷⁸ Cf. ibidem, p. 367.

cultural dos povos de cada época e carece de uma relação direta com as contingências da realidade humana, tornando-se ritualista e não vivencial. Nessa dinâmica, os leigos são pouco contemplados, pois tudo se concentra no presbítero e os leigos só assistem. Essa versão é perigosa porque os leigos são responsáveis pela evangelização no mundo, isto é, em todos os lugares da sociedade, como o próprio Concílio afirma (cf. AG 15; 19; 21). Comblin entende que a liturgia deveria aprofundar melhor a interação entre o ser humano e Deus²⁷⁹. No entanto, a nosso ver, Comblin não atentou que a Constituição *Sacrossanctum Concilium* traz avanços, em especial no que se refere à presença do Espírito Santo nos atos litúrgicos e propõe a interação entre a ação terrena e a ação celeste pela liturgia (cf. SC 6-8). Essa proposta teológica relacionada à pneumatologia é primordial para que tal interação aconteça. Nesse sentido, Taborda diz que a maior contribuição dessa Constituição conciliar não é a inovação litúrgica, mas sim a sua concepção teológica de liturgia, definindo-a como comunidade de irmãos e comunhão verdadeira quando todos participam em todas as decisões. Isso não significa anular a autoridade do pároco, pois o ministério presbiteral é sempre desejado e valorizado pelo povo, no entanto, consiste em auxiliá-lo a tomar sua posição de ensinar, governar e santificar esse povo de modo compartilhado, como discípulo missionário de Jesus e suscitador de discípulos. Por isso, o ministério ordenado tem a responsabilidade de conduzir a paróquia à comunitariedade para que evangelize com a para a liberdade, reunindo o povo de Deus em comunidades, desde o Evangelho.

3.7 Considerações Conclusivas

Na realidade latino-americana, a paróquia quase sempre foi uma instituição sólida e permanente, mas, diante da realidade urbana instável e fluida, que se compõe e se decompõe com extrema rapidez, ela entrou em crise. Essa situação fez com que sua ação evangelizadora perdesse força. Para aprimorar a ação evangelizadora, o Concílio Vaticano II opta pela noção de Igreja “povo de Deus”, cujos principais objetivos são: observar os sinais dos tempos;

²⁷⁹ Cf. ibidem, p. 369.

desenvolver mais a reflexão sobre a pneumatologia para agir melhor; assumir a fé como serviço ministerial e não como poder-dominação; incrementar a comunitariedade; comprometer-se com os pobres; preocupar-se menos com a administração dos bens materiais e mais com as relações humanas.

A partir disso, a nossa primeira consideração se remete à flexibilidade das estruturas paroquiais para se chegar à comunitariedade. Se a crise da paróquia atual está relacionada à ação evangelizadora na realidade urbanizada²⁸⁰, que tende ao individualismo, a persistência em viver a teologia da cristandade, que traduz uma salvação individual e não motiva à comunitariedade, pode intensificar essa crise. Portanto, há urgência em se investir numa ação evangelizadora paroquial que pense em discípulos de Jesus e que intensifiquem as relações humanas para que surjam comunidades de fé. No entanto, as relações exigem uma profunda ação para liberdade desde o Evangelho. O Espírito concede carismas para que a ação seja sempre para a libertação. Ao invés de manter estruturas consagradas, a paróquia precisa de estruturas que se adequem ao espírito da época. As novas estruturas para a Igreja, defendidas por Comblin, são as CEBs, no entanto, esse modelo de comunidade tem dificuldades no relacionamento com a instituição paroquial, pois, segundo Leonardo Boff, as CEBs nasceram como uma nova experiência eclesial de vida comunitária, movida pela fraternidade, aos moldes da tradição dos primeiros séculos²⁸¹. No entanto, as CEBs esbarram na dificuldade institucional, em razão de não se organizarem pelo esquema hierárquico. A nosso ver, elas podem ser uma força na paróquia, devido ao seu alto grau de comunitariedade, de fraternidade e de igualdade. Contudo, as CEBs não refletiram o discipulado de Jesus. Discipulado e comunidade cristã são dois elementos conexos, que não se enrijecem diante das estruturas institucionais e, por isso, um não subsiste sem o outro. No primeiro capítulo desta investigação, observamos que Comblin deveria ter explicitado mais o assunto do discipulado na vida da comunidade e na paróquia. Insistimos nisso porque, segundo os evangelhos, esse foi o principal instrumento da ação de Jesus. Portanto, conceber uma paróquia como comunidade de comunidades requer investir no discipulado de Jesus e na comunitariedade. Cremos que esse assunto não foi bem refletido por Comblin.

²⁸⁰ Ver item 3.3 desta pesquisa.

²⁸¹ Cf. BOFF, *Eclesiogênese*, 1977, p. 9.

A segunda consideração refere-se aos ministérios. Neste capítulo, tentamos mostrar que, para Comblin, tudo aquilo que o Vaticano II versou sobre a Igreja aplica-se à paróquia²⁸². E, de modo geral, o Concílio expressou a necessidade de se aprimorar a ação evangelizadora em todos os níveis (cf. LG 17). Ministérios que anunciam o Evangelho para a liberdade certamente serão sal e luz na sociedade (cf. Mt 5, 13-14). Nas considerações do primeiro capítulo desta investigação, já havíamos indicado que nosso autor não dedicou especial atenção aos ministérios eclesiás, em especial quando trata da ação²⁸³. Isso é bem nítido quando, em sua obra sobre a ação, ele não se refere aos ministérios²⁸⁴. Alberigo afirma que o Novo Testamento liga os ministérios aos carismas do Espírito e às atividades da Igreja (cf. 1Cor 12, 4-6; 8-11; 28-30)²⁸⁵. Por isso, é difícil mensurar a ação da comunidade e da paróquia sem valorizar os ministérios em sua totalidade. Na *Lumen Gentium*, todos os membros da Igreja, ou da paróquia, são chamados a evangelizar (cf. LG 16). Entendemos que agir pelos ministérios, com responsabilidade e compromisso, é ser discípulo de Jesus. É possível que, no uso de sua autoridade, o pároco pode coordenar e animar os ministérios para serem pequenas comunidades. Cremos que, desse modo, haverá muitos novos discípulos, capazes de suscitar novas comunidades e assim intensificar a ação paroquial. A comunitariedade da paróquia começa na suscitação de discípulos que ajam pelos ministérios e isso depende grandemente do incentivo do pároco.

²⁸² Ver item 3.2 desta pesquisa.

²⁸³ Ver item 1.7 desta pesquisa.

²⁸⁴ Cf. COMBLIN, *O tempo da ação*, 1982, p. 5-8.

²⁸⁵ Cf. ALBERIGO, *Os ministérios na Igreja hoje*, 1977, p. 22.

4 EPÍLOGO

4. 1 Introdução

Para Comblin, os evangelizadores da Igreja são “...as comunidades e os missionários que mostram em si próprios o advento de um homem novo”¹. Ora, as comunidades somente evangelizam se nelas houver discípulos de Jesus que, na força do Espírito Santo anunciam o Evangelho para manifestar o Reino de Deus ao mundo. Portanto, a ação evangelizadora da paróquia depende dos discípulos de Jesus que agem pelos ministérios eclesiais desde as comunidades. No decorrer do terceiro capítulo desta investigação, averiguamos a paróquia como comunidade do povo de Deus. Sem idealismos, dissemos que sua dinâmica depende das relações humanas entre os discípulos e seus interlocutores, que vivem e agem na realidade e suas contingências. Por isso, quanto mais o sistema paroquial investir nas relações humanas entre todos e na ação ministerial do discípulo, promovendo o serviço fraterno e solidário, mais dinâmica ela será. Os relacionamentos e os serviços contribuem para que a paróquia seja comunidade cristã, aumentam o número de discípulos e aprofundam o anúncio do Evangelho. Comblin considera que as “comunidades são feitas pelos serviços mútuos. Elas não nascem nem pela lei, nem pela vontade das pessoas que estão alheias a ela. Elas nascem pela reciprocidade das relações humanas: aí se manifesta o Espírito Santo”². As relações humanas e o serviço mostram a ação do Espírito no sistema paroquial. Em sua definição de paróquia, a CNBB afirma ser ela um lugar onde se criam laços de fraternidade, amizade e comunhão (cf. CNBB 100, n. 163). Nesse sentido, a CNBB realça mais a noção de Igreja como “povo de Deus” e reluta contra a noção tradicional de paróquia, que foca mais as estruturas e dá pouca atenção à dimensão humana.

¹ COMBLIN, *Antropologia cristã*, 1985, p. 42.

² Ibidem, p. 265. A Conferência de Puebla afirma: “O cristão vive em comunidade sob a ação do Espírito Santo, princípio invisível de unidade e comunhão, como também da unidade e variedade de estados de vida, ministérios e carismas” (PB 638).

Entendemos que a paróquia é uma comunidade cristã e deve suscitar discípulos que se reúnem em comunidade e ajam pelos ministérios. Para tanto, a paróquia precisa ter o Evangelho como principal referência de sua ação. Quanto mais intensa for a vivência do Evangelho, mais o Espírito pode agir na realidade paroquial. Nessa perspectiva, a lógica da ação evangelizadora obedece à seguinte dinâmica: os discípulos de Jesus agem com seus ministérios na paróquia para que esta anuncie e viva o Evangelho, suscitando comunidades de discípulos que ajam e despertem outros à fé e à ação. O desenvolvimento e a aplicação disso dependem de cada contexto e de cada época, mas devem ser sempre focados no Evangelho. Se houver um projeto eclesial global que tente abarcar todos os contextos e épocas para a aplicação dessa lógica, desconsiderando a realidade e as culturas locais, a ação certamente carecerá de liberdade e poderá ficar incapacitada de promover relações entre seus interlocutores. Projetos globais tendem a ser genéricos e inférteis, pois nem sempre condizem com a conjuntura do momento³. Em suma, os discípulos de cada paróquia precisam planejar sua ação a partir do seu contexto. Por conseguinte, precisam formar comunidades abertas, para que possam acolher todos que queiram viver o Evangelho e agir a partir disso. Com base nessa lógica, exporemos abaixo quatro possíveis implicações do discípulo de Jesus para a missionariedade da paróquia.

4.2 Primeira implicação: a formação para o discipulado de Jesus

A nosso ver, a longa reflexão de Comblin sobre a teologia para o leigo, citada no primeiro capítulo desta investigação, traduz uma preocupação com o discipulado⁴. Seu comentário à Conferência de Aparecida, quando alega que a reflexão sobre o discípulo de Jesus não se deu a partir de sua humanidade, mas sim de modo abstrato, mostra sua

³ É o que tem acontecido com o modelo de paróquia estabelecido por Trento, baseado no sistema hierárquico piramidal, centralizado no pároco, e que ainda insiste em subsistir nesta realidade contemporânea, plural e fluida.

⁴ Ver item 1.5.1 desta pesquisa.

inquietação para com esse assunto⁵. Dessa forma, ele demonstra crer que tal Conferência esqueceu o lado humano, concreto e prático do discípulo. No entanto, embora cite Jesus e o “homem renovado”, Comblin também não aprofundou esse tema⁶. Diferente de Comblin, pensamos que, ao apresentar o discipulado de Jesus como proposta fundamental de ação de todos pelo Batismo, essa Conferência deu um passo fulcral perante essa perspectiva olvidada na Igreja contemporânea (cf. DAp 10). Por sua vez, a CNBB afirma que o discípulo de Jesus precisa ter atitudes de gratuidade e de alteridade, mostrando a importância da iniciação cristã, quase sempre pensada a partir do Batismo (cf. DGAE 2015-2019). No entanto, pensamos que a Igreja no Brasil ainda carece de uma reflexão mais aprofundada sobre o que é ser discípulo missionário de Jesus. Cremos que há na Igreja muitos discípulos de Jesus, entretanto, a maioria não está ciente de sua missão. Por outro lado, há também pessoas de boa índole, com excelente formação bíblica, com profunda experiência de liderança e forte tino administrativo, mas ainda não são discípulas de Jesus, pois, em sua maioria, agem para servir a si mesmas, buscando privilégios pessoais. No primeiro capítulo desta investigação definimos o discípulo pela ação nos ministérios desde a vivência do Evangelho na vida comunitária. Desse modo, concordamos com o nosso autor que seguir Jesus exige agir pelo Evangelho na força do Espírito. Essa dinâmica pode ser vivida por todos aqueles que foram despertos pelo Espírito desde o Evangelho, confirmado sua reflexão sobre a necessidade de uma teologia *para* o leigo e não somente para ministros ordenados. Além do mais, vemos que a evangelização pelo serviço fraternal e solidário e pelo despertar missionário de todos está profundamente centrada no Evangelho e, por isso, exige uma teologia que preze pela realidade contextual do momento, a fim de alcançar a todos. Por essa razão, insistimos que o discípulo de Jesus anuncia o Evangelho ao mundo através da Igreja pelo testemunho e pelas palavras. Nos tempos atuais, a CNBB tem dado passos firmes nessa direção, pois tem afirmado a necessidade de os cristãos terem uma formação interativa que vá além dos conteúdos e temas, na qual a pessoa não “é apenas informada, mas aprende a formar-se junto com os outros” (CNBB 102, n. 302).

Consideramos que ao optar pelo discipulado de Jesus, a Igreja tende a superar todo aparato hierárquico-burocrático que a envolve e que, muitas vezes, a impede de viver a

⁵ Ver COMBLIN, José. *Disciples* <http://www.cultureet/foi.com/texteliberateur/joseph_comblin_disciple.htm> Acesso em 10 de out. 2015.

⁶ Ver as seguintes obras de Comblin: *O caminho*: ensaio sobre o seguimento de Jesus. São Paulo: Paulus, 2005. *O homem renovado*: Curso de formação cristã 18. São Paulo: Paulinas, 1991.

liberdade. Em si, tal opção proporciona adentrar em uma dimensão da fé profundamente relacionada com a vida desde o Evangelho, e não a de simplesmente viver da transmissão de doutrinas. Para Comblin, a ação é elemento primordial na formação do discípulo de Jesus, pois, ao agir, a pessoa toma partido e pode decidir entre as diversas possibilidades que lhe são apresentadas⁷. Nesse viés, ser discípulo de Jesus é uma condição amplamente relacionada com uma teologia que preze pela ação desde o Evangelho na realidade. O discipulado não consiste em treinar pessoas para o exercício de funções, senão possibilitar sua interação na comunidade e com seus interlocutores a partir da vida de fé em Cristo desde o Evangelho. As leituras sobre a teologia, os cursos bíblicos e as formações oferecidas pela paróquia são essenciais para a formação do discípulo. Entretanto, a ação em e pela comunidade é imprescindível, pois é simples, direta, contextual e de interação humana. Comblin propõe esse tipo de formação na sua obra “Teologia da Enxada” que, numa primeira consideração, se apresenta como um método para se pensar um novo modo de formação para o clero. No entanto, Comblin insiste na importância em se manter o contato com a vida religiosa do povo, a fim de preparar todos para a ação evangelizadora a partir da comunidade e da ação ministerial⁸. Quando Jesus pergunta aos discípulos sobre o que o povo e eles próprios pensam dele, ele se propõe a observar suas atitudes e valores em relação a sua missão (cf. Mt 16, 13; Mc 8, 27.29; Lc 9, 18.20).

Na visão do nosso autor, a formação do discípulo missionário de Jesus utiliza uma teologia feita como ato segundo, cuja mediação é a ação na realidade a partir do Evangelho. Rosino Gibellini entende que a mediação hermenêutica interpreta a Escritura e as fontes da tradição cristã a partir de uma realidade político-social determinada⁹. Assim, esse autor nos auxilia a entender que a formação do discípulo começa pela ação da pessoa na comunidade, que é sempre contextual, possibilitando a mediação hermenêutica. Entendemos que isso evita a dicotomia entre vida e fé, teoria e prática e acende a possibilidade de uma ação integral, que diz respeito a Deus, ao mundo e à pessoa. Neste ambiente, afirma o Decreto *Ad Gentes*, a ação manifesta Deus e perfaz aquilo que Jesus fez e testemunhou para alcançar a todos (cf. AG 3). A partir disso, o discípulo de Jesus deve atuar no sistema paroquial e auxiliar na libertação dos que são oprimidos pela falta de conhecimento; possibilitar aos desamparados recobrarem

⁷ Cf. COMBLIN, *O tempo da ação*, 1982, p. 76.

⁸ Cf. idem, *Teologia da enxada*, 1977, p. 11-13.

⁹ Cf. GIBELLINI, *A teologia do século XX*, 2002, p. 355.

suas forças para assumirem o controle de suas vidas; devolver a voz aos que são silenciados pelas estruturas sociais, políticas e religiosas e animar os que esmoreceram na fé em razão de serem desprezados culturalmente pela sociedade capitalista e consumista. Todas essas dimensões tendem a resultar da ênfase nas relações humanas. Portanto, são as relações que orientam e intensificam a paróquia a ser comunidade de comunidades, agindo para “construir o mundo e levá-lo ao seu fim” (GS 93). Na mesma ideia, a CNBB diz que a paróquia precisa ser uma Igreja a serviço da vida plena (cf. DGAE 2015-2019, n. 109-127).

O planejamento das ações é parte importante da formação do discípulo e precisa ser realizado com o envolvimento de todos os interessados, mas isso depende do modo como os discípulos de uma comunidade paroquial agem¹⁰. Disso decorre que planejar é agir e a ação é formação constante e permanente. Planejar de modo participativo auxilia o discípulo a viver a noção “Corpo de Cristo”, firmando sua identificação com Cristo e com todos aqueles pelos quais Jesus agiu e serviu, como foi averiguado no segundo capítulo desta investigação¹¹. Entretanto, tal ação só é possível quando há pessoas dispostas a ouvir e a participar com os outros. Acreditamos que esse não é um processo fácil, pois exige abertura para relacionar-se com os outros, esforço para se assumir a *kénosis*, ímpeto para se superar os preconceitos e os desejos próprios e forças para se viver aquilo que a comunidade considera importante naquele determinado contexto¹². A esse processo o Vaticano II denomina espiritualidade missionária (cf. AG 24), que é uma experiência prática de Deus vivida a partir dos acontecimentos da vida. Para Juan Esquerda Bifet, todos os temas de teologia cristã apontam para a evangelização e suscitam a vivência do mistério divino, pois a teologia deve dedicar atenção especial ao dado da Revelação e evangelizar a partir disso¹³. A *Gaudium et Spes* observa que se a ação evangelizadora não chegar ao coração do ser humano por uma espiritualidade profundamente enraizada na realidade, jamais alcançará suas tristezas, angústias, alegrias e esperanças (cf. GS 1). Em outras palavras, será uma ação fria a abstrata. Portanto, o processo de formação para o discipulado requer vivência comunitária e ação orgânica a partir dos contextos. Se nesse processo o sistema paroquial prezar mais pelo Evangelho e menos pelas estruturas, cremos que a paróquia suscitará discípulos para atuarem na realidade e

¹⁰ Discorremos sobre o planejamento da ação no item 1.5.3 desta pesquisa.

¹¹ Ver item 2.2.4 desta pesquisa.

¹² Ver itens 1.4.2.3 e 2.5.2 desta pesquisa.

¹³ BIFET, Juan Esquerda. *Teología de la Evangelización*: curso de missionologia. Biblioteca de autores cristianos. Madrid, 1995, p. 3.

intensificará as relações humanas, como vimos no terceiro capítulo desta investigação¹⁴. Assim, a ação evangelizadora de uma paróquia precisa partir sempre da decisão conjunta dos discípulos e condizer com a realidade, para que todos decidam pelo melhor modo de agir, aprendam uns com os outros e confrontem com o Evangelho as necessidades e as urgências de cada contexto.

4.3 Segunda implicação: o discípulo e o ministério ordenado

Creamos que a formação para o discipulado implica diretamente no ministério presbiteral porque, segundo Comblin, o ministério presbiteral é importante, mas o que realmente importa é uma comunidade que funcione desde todos os ministérios¹⁵. Entretanto, no momento atual o ministério ordenado atua diretamente na paróquia e tende a influir sobre todos os outros ministérios, fazendo-nos refletir que a ação do discípulo de Jesus na paróquia tende a repensar a ação desse ministério, em especial no que tange à ação de todos os outros ministérios e à superação da teoria dos dois gêneros¹⁶. Ainda no final da década de 1960, nosso autor observou que a crise do ministério ordenado nasceu de um problema social iniciado na modernidade. Segundo ele, o avanço da modernidade trouxe a evolução econômica, social e cultural e isso foi destruindo gradualmente os restos de cristandade e transformando a sociedade institucionalizada, rural, aristocrática e sacral, em uma sociedade urbana, secular e fluida¹⁷. Na continuidade, ele diz que essa crise ficou mais intensa com a subsistência da estrutura presbiteral edificada pelo Concílio de Trento. Essa estrutura tridentina confronta os avanços modernos, motivando os ministros ordenados a buscarem

¹⁴ Ver item 3.6.1.2 desta pesquisa.

¹⁵ Cf. COMBLIN, *O futuro dos ministérios*, 1969, p. 62.

¹⁶ Ver item 1.3.3 desta pesquisa.

¹⁷ Em 1982, a CNBB citou essa crise quando tratou da vida e ministério do presbítero (cf. CNBB. *Vida e ministério do presbítero*: documento aprovado pela 19^a assembleia da 1981, n. 16; 23; 24; 30; 77 < <http://www.pscjms.org.br/documentos-cnbb/290-doc-20-cnbb-vida-e-ministerio-do-presbiter> o> Acesso em 10 de dez. 2015).

privilégios pessoais e a manterem posições autoritárias na dimensão eclesial. Na visão do teólogo belga, essa estrutura provocou uma permanente defesa da Igreja em relação à modernidade, levando o ministro ordenado a fechar-se em si mesmo e a evitar o contato com o mundo¹⁸. Essa defesa se prolongou durante o século XX pela insistência em se manter os seminários para a formação dos presbíteros, distanciando-os da realidade. Na mesma visão de Comblin, o primeiro Encontro Nacional dos Presbíteros do Brasil, realizado em 1985, mostrou que os seminários tendem a promover presbíteros quase sempre voltados para funções meramente cultuais, sem a preocupação de dialogarem com o mundo plural e diverso¹⁹. A solução para superar essa mentalidade, afirma Comblin, é suscitar ministros de base que atuem pela pastoral de conjunto no nível da cidade, ou seja, ministros missionários próximos da realidade²⁰. Do mesmo modo, ainda na década de 1970, Rahner crê que a reestruturação eclesial deve assumir a dinâmica das comunidades de base e propensar a democratização do poder decisório na Igreja²¹. A solução para o fechamento paroquial em si mesmo, que é uma realidade ainda presente nos dias atuais, e bem confrontada pela CNBB, não está apenas nas estruturas jurídicas da Igreja, mas também na suscitação de discípulos de Jesus que ajam pelos ministérios e no cultivo do amor, esperança, humildade, fraternidade e solidariedade, que é uma dinâmica expressa pelo Evangelho. Antes do Concílio Vaticano II era possível dizer que essa missão era somente do pároco, cujo compromisso era promover e atender todos os paroquianos em suas necessidades espirituais. No entanto, cremos que tal quadro não se aplica mais para o mundo contemporâneo, que está em constante mudança. Mas se aplica a todos os que se sentirem chamados a contribuir com a evangelização.

Mesmo que o Concílio tenha apontado a renovação do ministério presbiteral mais centrado no culto (cf. LG 28, PO 7-8; CD 11; 15 e 28), também podemos pensar no ministério ordenado como um serviço conjunto e capaz de partilhar sua responsabilidade com toda a comunidade cristã. Acreditamos ser viável considerar a possibilidade de presbíteros comunitários, que seriam presbíteros ordenados para viverem seu ministério a partir de cada comunidade. A esse respeito, Fritz Lobinger diz que na “tradição mais antiga da Igreja, quem

¹⁸ Ver item 2.4.3.3 desta pesquisa.

¹⁹ O I Encontro Nacional dos Presbíteros, ao citar a crise do presbiterado, define que a condição de centralidade do culto e do poder são resquícios fortes da teologia tridentina, cujas raízes se confundem com a Idade Média. É preciso buscar uma espiritualidade dinâmica, missionária, de relação com as pessoas, marcada pelo amor aos pobres, de profundo serviço, comunitária e fraternal (cf. ENP 1985, n. 3.2).

²⁰ Cf. COMBLIN, *O futuro dos ministérios*, 1969, p. 51.

²¹ Cf. RAHNER, *Estruturas em mudança*, 1976, p. 106.

preside a comunidade preside também ao seu culto, particularmente a celebração da Eucaristia”²². Lobinger mostra que na Igreja dos primeiros séculos há dois tipos de presbíteros: os paulinos, celibatários, que vivem seu ministério em tempo integral, como o modelo conhecido atualmente; e os presbíteros coríntios, formados desde a comunidade e que estão a serviço da Igreja particular. Para esse autor, o presbítero coríntio não substitui o modelo atual de presbítero, mas o complementa, pois os dois viveriam lado a lado²³. A chave da proposta de Lobinger é que as comunidades aprovem seu próprio candidato ao presbiterado. Essa é a nossa visão sobre o presbítero comunitário. Quanto ao bispo, este continuaria com sua jurisdição na Igreja particular, inclusive na questão de aprovar ou não candidatos a esse tipo de ministério ordenado. Entretanto, a comunidade seria responsável por apontar candidatos ao presbiterado comunitário. Essa possibilidade deixa os ministros ordenados sistematicamente atrelados à hierarquia do bispo, mas significa um grande avanço de renovação do ministério presbiteral.

Preocupado com a falta de presbíteros para celebrar a Eucaristia e inspirado nas reflexões de Fritz Lobinger sobre os presbíteros para Comunidades sem Eucaristia, Almeida diz ser necessário buscar outros caminhos e outros projetos para se suscitar e formar presbíteros casados, pois o modo tradicional não tem sido eficaz²⁴. Em relação ao celibato e à família do então presbítero comunitário, Almeida diz que a Igreja precisa aprender a lidar com cada situação. Segundo ele, tais presbíteros serviriam a comunidade local e seriam um outro ministério na Igreja, diferente do diaconato permanente. A nosso ver, presbíteros comunitários não deveriam ser remunerados pelo exercício do seu ministério, pois isso causaria um certo privilégio diante de outros ministérios. Nesse sentido, concordamos com Almeida de que esse presbítero não deixaria a profissão que exerce e do qual tira seu sustento. Outro elemento do presbítero comunitário, que não é colocado por Almeida, é a provisoriação desse ministério. Sobre isso, vemos que esse presbítero deveria ser ordenado por tempo demarcado, conforme a determinação da própria comunidade para a qual o Espírito deu esse ministério. A não remuneração e a limitação temporal do exercício ministerial é

²² LOBINGER, Fritz; ZULEHNER, Paul M. *Padres para amanhã: uma proposta para comunidades sem eucaristia*. São Paulo: Paulus, 2007, p. 9.

²³ Ibidem, p. 12.

²⁴ Cf. ALMEIDA, José. *Presbíteros comunitários para comunidades sem Eucaristia*, 2016 <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/554044-presbiteros-comunitarios-para-comunidades-sem-eucaristia-artigo-de-antonio-jose-de-almeida>> Acesso em 24 Abr. 2016.

imprescindível para se assumir o poder-serviço, que confronta a ação do poder dominador, como relatado no primeiro capítulo desta investigação²⁵. Atentamos ao possível ministério do presbítero comunitário pela importância que damos ao ministério ordenado em relação à relevância do sacramento da penitência, do sacramento dos enfermos e do sacramento da Eucaristia.

No contexto europeu, do qual reflete Lobinger, a preocupação é com a falta de presbíteros. Na reflexão de Almeida, a preocupação é a mesma. Em nossa visão, embora haja necessidade de presbíteros na Igreja do Brasil, sugerimos o ministério do presbítero comunitário como um modo de alargar a ministerialidade da comunidade na paróquia. Isso não seria muito difícil, pois a prática da Igreja no Brasil em buscar lideranças que coordenam as comunidades paroquiais mostra que houve significativo crescimento nos últimos anos a respeito disso. Nesse sentido, o terceiro Encontro Nacional de Presbíteros do Brasil, realizado em 1989, expressa a possibilidade da ordenação de homens casados, retratando a possibilidade desse alargamento do ministério ordenado tanto em termos bíblicos quanto em termos teológicos, mas não cita os presbíteros comunitários:

Reafirmamos a urgência da ordenação de homens casados para o ministério presbiteral, diante dos milhares de comunidades eclesiais privadas de um atendimento pastoral e sacramental, mormente da celebração da eucaristia e do sacramento da penitência. Não há, a nosso ver, convincentes razões bíblicas e teológicas que justifiquem a protelação dessa decisão diante do insuficiente número de candidatos a assumirem o presbiterado na condição do celibato. Nem o magistério da Igreja considera como necessariamente vinculados o ministério presbiteral e o celibato. O magistério reconhece que se trata de vínculo de conveniência (cf. PO 16). Tanto a teologia quanto a práxis eclesial valorizam hoje o estado matrimonial como dom de Deus e não o consideram impedimento à doação e ao serviço eclesial (ENP 1989, n. 116).

A preocupação apresentada na citação acima é a falta de presbíteros, em especial devido à exigência do celibato. Do contrário, como dissemos, a nossa preocupação também é ministerial e, a nosso ver, é mais condizente com a condição da ação do discípulo de Jesus. No entanto, a afirmação acima denota que na realidade eclesial brasileira a possibilidade de presbíteros comunitários não é um sonho tão distante. O Novo Testamento apresenta essa possibilidade no episódio da “eleição dos Sete”, exposta pelos Atos dos Apóstolos (cf. At 6, 1-7). Ao comentar esse texto, Comblin vê que ali se contempla o nascimento do ministério

²⁵ Ver item 1.3 desta pesquisa.

diaconal, porém, também denota a maior revolução do cristianismo de todos os tempos. Isto é, trata-se do momento em que o cristianismo assumiu de vez a cultura grega, cuja consequência foi a mudança total da mentalidade cristã²⁶. O referido texto diz que os novos ministros irão administrar o serviço material somente das viúvas helenistas (cf. At 6, 1). Esse episódio demonstra uma novidade porque supõe o início de um trabalho distinto, em razão de ter uma economia separada, promover reuniões diferentes e criar regulamentos próprios, configurando-se como uma comunidade distinta da comunidade dos Doze. Para o nosso autor, a separação da economia da comunidade supõe dois caixas e duas configurações de Igreja. Isso traduz a ação do Espírito, no sentido de que, para qualquer instituição, é difícil desfazer-se de uma parte das economias²⁷. Outro sinal que evidencia a abertura cristã para a novidade é que os helenistas, mesmo separados, continuam a exercer o ministério dos apóstolos, que é o de anunciar a Palavra, respeitando a autoridade dos Doze. Os Doze são estabelecidos como os antigos patriarcas, mas há uma visível autonomia da comunidade helenista em relação à comunidade hebraica. A nova comunidade surgida a partir dos helenistas é inovadora e, segundo Comblin, constitui a “primeira Igreja local ou particular. Foi-lhes permitido reunir-se à parte e formar uma organização própria. Essa primeira Igreja local recebe um grupo para dirigi-la, diferente do grupo dos Doze”²⁸. Ainda sobre esse episódio, pouco se afirma acerca do modo como foi feita a eleição dos diáconos, mas somente que os apóstolos intervieram de modo coletivo. No entanto, os critérios utilizados lembram a escolha dos bispos e diáconos relatados na primeira Carta a Timóteo, a saber: boa fama, Espírito Santo, sabedoria (cf. 1Tm 3). A oração para a escolha e para a bênção não é litúrgica, senão uma oração pessoal. A multidão é participativa. Mas, o que nos interessa dessa experiência é a necessária abertura para se pensar e se repensar o ministério presbiteral na Igreja.

Voltando à proposta dos presbíteros comunitários, observamos que, segundo Lobinger, o principal objetivo dos presbíteros comunitários seria o de unir os ministérios ordenados ao redor do bispo, desde as comunidades da paróquia, sendo que os padres diocesanos e celibatários seriam vocações próprias, serviriam como emissários dos bispos e arautos da unidade e da formação desse novo modelo de presbítero²⁹. A nosso ver, a realidade

²⁶ Cf. COMBLIN, José. *Atos dos apóstolos*: vol I: 1-12. Petrópolis: Vozes, 1988, p. 142.

²⁷ Cf. *ibidem*, p. 143.

²⁸ *Ibidem*, p. 143.

²⁹ Cf. LOBINGER, *Padres para amanhã*, 2007, p. 99.

latino-americana atual não teria muitas dificuldades em relação ao exercício desse ministério, pois os diáconos permanentes e a ação dos leigos em celebrações da Palavra preparam a Igreja para essa realidade. No entanto, esse ministério não seria vitalício, como acontece com o presbiterado tradicional, mas seria compreendido como um serviço por tempo determinado. Sua unidade estaria centrada no bispo e no pároco, como tem acontecido atualmente em relação ao ministério do presbiterado e do diaconato, mas sua autoridade vem da comunidade que o suscitou. O “clero tradicional”, continuaria sendo celibatário e tendo o ministério vitalício, com dedicação integral à paróquia, pois seria uma vocação específica dentro do presbiterado. Ele teria a função de pároco e seria o responsável pela unidade dos presbíteros comunitários daquela paróquia. Os presbíteros comunitários seriam ordenados pelo bispo, teriam uma ordenação por tempo determinado, a ser decidido pelo conjunto da Igreja particular, atuariam na comunidade que o elegeu, celebrariam as missas e atenderiam o povo na questão dos sacramentos da confissão e da unção dos enfermos. Se houvesse problemas em relação a ele, a resolução deveria ser buscada em conjunto: bispo, pároco, o referido presbítero e a comunidade. A nosso ver, os presbíteros comunitários evitariam a constante criação de novas paróquias e a ansiedade dos bispos em produzir presbíteros para cuidar delas, pois se a paróquia tivesse sessenta comunidades, por exemplo, teria também cinquenta e nove presbíteros comunitários, mais o pároco.

Essa possibilidade dá mais força para a Igreja particular – diocese – e para a Igreja local, entendida aqui como a paróquia. Contudo, essa dinâmica deve ocasionar algumas mudanças na paróquia. Primeiro, o papel do pároco continuaria sendo o mesmo, embora agora tivesse os presbíteros comunitários que iriam presidir a missa e atender o povo em sua referida comunidade. O pároco ficaria com a função de administrar o todo da paróquia, atender uma das comunidades e promover reuniões mensais com todos os presbíteros comunitários e os diáconos da paróquia, a fim de debater assuntos da ação evangelizadora e eventuais problemas que surgem nas comunidades. Seguindo as orientações das novas diretrizes da Igreja no Brasil, que pedem ao discípulo o estabelecimento de um vínculo efetivo e afetivo com a comunidade pelo testemunho da alteridade, unidade e eclesialidade, o presbítero comunitário facilitaria a proximidade com o povo. O pároco, por sua vez, teria a função de reunir-se com cada comunidade para avaliar a caminhada pastoral de todos os presbíteros junto ao povo (cf. DGAE 2015-2019, n. 13; 15). Esse seria um testemunho de unidade que, segundo a CNBB, é de grande importância, dado que o “testemunho é anterior ao discurso e às palavras, pois é uma proclamação silenciosa” (CNBB 100, n. 185). Os líderes

de movimentos e pastorais continuariam desenvolvendo seu papel normalmente. O objetivo não é suprimir ministérios, é ampliá-los e desenvolver a comunitariedade. Nesse aspecto, o pároco precisaria aprimorar cada vez mais a sua formação permanente e a dos presbíteros comunitários. A ideia é que cada um contribua com o outro. Os presbíteros comunitários não seriam necessariamente os pregadores, sendo possível revezar a pregação entre todas as lideranças da comunidade. Isso condiz com a visão da CNBB, ou seja, da necessidade de a paróquia incentivar e formar ministros da Palavra, como autênticos animadores de comunidades (cf. CNBB 100, n. 307-308). O trabalho dos diáconos permanentes também continuaria sendo realizado dentro da normalidade, pois eles são “como um sinal da unidade eclesial” (CNBB 100, n. 206). As reuniões permanentes dos presbíteros comunitários com o pároco e com o bispo dariam força para que as decisões não fossem arbitrárias e isoladas, mas sim comunitárias.

Diz-se, em certos casos, que a ordenação de tantos ministros produziria desordem na paróquia ou na comunidade. Não vemos esse perigo, pois o pároco e os diáconos dão unidade e a comunidade administra os ministérios. Ademais, o presbítero comunitário não terá poder de domínio sobre a comunidade; ele simplesmente exerce um serviço ministerial. Por isso, sua autoridade vem da própria comunidade e do Evangelho, e não de fora. Alguns podem justificar que isso relativiza o sacramento da Eucaristia, pois o presbítero não teria formação mais aprimorada. Ora, a nosso ver, bastaria apenas que o presbítero vivesse o processo de discipulado. A relativização da Eucaristia não ocorreria porque esse sacramento é um dom de toda a comunidade, presidido pelo presbítero ou bispo. Relembreamos que a proposta de presbíteros comunitários não retiraria as funções dos outros ministérios, apenas acrescentaria mais um ministério à paróquia. Outros podem ainda dizer que tal possibilidade sobrecarrega o presbítero comunitário, pois este teria de atender a comunidade e ao mesmo tempo trabalhar para sustentar a sua família. A nosso ver, se os ministérios forem bem organizados, os presbíteros comunitários teriam praticamente a mesma atuação dos outros ministérios, visto que a função integral seria do pároco. Nesse sentido, é importante que o presbítero comunitário não assuma outros serviços ministeriais.

Como foi dito no primeiro capítulo desta investigação, o discípulo missionário de Jesus, na perspectiva de Comblin, é livre porque orienta-se pelo Evangelho, age na força do Espírito e vive em comunidade, como membro do povo de Deus. Isso mostra que, antes de se pensar em presbíteros comunitários, faz-se necessário investir em discípulos missionários.

Essa dinâmica depende da mediação da Igreja e se concretiza em cada contexto e realidade (cf. DGAE 2015-2019, n. 9). Sem investimento no discipulado não há renovação de atitudes em relação aos carismas e ministérios. A autoridade desse ministério é da comunidade que o recebeu do Espírito³⁰. O Espírito concede carismas a todos para que sirvam a comunidade pelos ministérios em um contexto de novos tempos e épocas. Essa nova configuração pode auxiliar na reunião do povo de Deus e condiz com o que afirma Comblin sobre a reestruturação ministerial³¹. É importante rememorar o que a CNBB ensina sobre a conversão da paróquia: “Não basta alterar a nomenclatura da paróquia denominando-a comunidade de comunidades, o que indicará a novidade missionária será o tipo de relacionamento que se estabelecerá nas comunidades” (CNBB 100, n. 322). Em outras palavras, mais do que mudar nomes ou discursos, a renovação paroquial exige refletir novos modos de ação ministerial.

4. 4 Terceira implicação: A comunitariedade dos ministérios

Dissemos acima que o discípulo implica diretamente no ministério ordenado que, na configuração eclesial atual, é o regente da paróquia, e sugerimos a possibilidade de se refletir sobre o ministério do presbítero comunitário. Não que o pároco tenha de perder sua função, que continua sendo a de unir todos os ministérios da paróquia. A partir disso, buscaremos mostrar que a paróquia, vista como comunidade eclesial, é uma realidade que existe exclusivamente para a evangelização e, por isso, precisa investir mais nos ministérios, que é o modo de o discípulo agir no mundo. Pensamos que esse investimento possibilita a suscitação de novos discípulos que, pelo Evangelho, sirvam melhor à humanidade. Essa ideia conduziu o Papa Paulo VI a dizer, no discurso da última sessão pública do Vaticano II, que o cunho central de todas as reflexões conciliares foi a opção em servir o ser humano. O Papa admite: “em todas as circunstâncias da sua vida, em todas as suas fraquezas, em todas as suas

³⁰ Refletimos sobre a ministerialidade da comunidade no item 2.5 desta pesquisa.

³¹ Ver item 1.3.2 desta pesquisa.

necessidades, a Igreja declarou-se quase a escrava da humanidade”³². O serviço à humanidade ocupou lugar central no Concílio, mas evangelizar servindo o ser humano neste ambiente de pós-modernidade é um desafio grandioso³³. No primeiro capítulo desta investigação, observamos que os ministérios são serviços que provêm dos carismas suscitados na comunidade pelo Espírito Santo³⁴. No mesmo capítulo, reclamamos a falta de uma investigação mais vasta de Comblin sobre esse assunto, e assinalamos que isso depende da totalidade da ação eclesial, inclusive dos leigos³⁵. O objetivo dessa ação total do discípulo é manifestar o Reino em todas as dimensões necessárias. Por isso, todo ministério é dado à comunidade para evangelizar, pois através dele o discípulo anuncia o Evangelho, servindo e dialogando com os interlocutores em cada contexto da realidade. Assim, os ministros precisam dialogar com as pluralidades culturais urbanas para explanar o Evangelho. No entanto, vimos que, no decorrer da história, o ministro ordenado assumiu valores homogêneos³⁶. Em confronto a isso, o Concílio Vaticano II, na *Lumen Gentium*, tentou valorizar os ministérios laicais, dizendo que há um só povo, um só Senhor, um só Batismo e uma só fé (cf. LG 32, citando Ef 4, 5). Nesse ideário, a Igreja passou a dialogar com o mundo e a reconhecer que Deus se comunica pelos povos e culturas em todos os tempos (cf. GS 34; 92-93; SC 43; UR 4; AG 11; PO 9; 18; AA 14; DH 15). Por sua vez, a Conferência de Aparecida definiu o discipulado de Jesus como um modo de se valorizar a totalidade dos ministérios, pois a ação evangelizadora é feita desde a comunidade, “onde todos os seus membros adquirem igual dignidade e participam de diversos ministérios e carismas” (DAP 184). Destarte, a ação evangelizadora ganha dimensão ampla, permanente e integral na Igreja, e é realizada desde a diversidade dos ministérios presentes na comunidade paroquial. Essa percepção supõe a participação da totalidade dos carismas e ministérios e faz da paróquia uma comunidade ministerial. Leornado Boff, inspirado na Tradição eclesial, diz que a Igreja é *communitas fidelium*³⁷, mostrando que a paróquia pode ser uma comunidade de pessoas que

³² PAULO VI, Papa. *Discurso do Papa Paulo VI na última sessão do Concílio Vaticano II* < https://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651207_epilogo-concilio.html > Acesso em 16 de jun. 2015.

³³ O Papa Francisco aponta que, entre os grandes desafios da evangelização atual, estão os ataques à liberdade religiosa, a indiferença religiosa relacionada à crise das ideologias, a supervalorização do provisório e do aparente, o processo de secularização da sociedade, o individualismo pós-moderno, as dificuldades em termos de inculcação da fé, os desafios diante das culturas e subculturas urbanas (cf. EG 61-73).

³⁴ Ver item 1.3 desta pesquisa.

³⁵ Ver item 1.7 desta pesquisa.

³⁶ Ver item 1.3.2 desta pesquisa.

³⁷ Cf. BOFF, *Eclesiogênese*, 2008, p. 131.

tentam viver a fé servindo ao próximo desde o Evangelho na força do Espírito, em vista do Reino de Deus. Essa compreensão ressita a paróquia como comunidade fundacional de todos os ministérios, pois, como ensina o apóstolo Paulo, o Espírito se manifesta pelos dons e carismas suscitados na comunidade (cf. 1Cor 14). Para Moltmann, a dimensão dos carismas expressada por Paulo trata da determinação do “ser” e não do “dever” do discípulo e, ao invés de falar do domínio sagrado, ele fala da *diakonia*, pois os carismas edificam a comunidade pela ação, ou serviço (cf. 1 Cor 7, 17)³⁸. Moltmann considera que uma comunidade surge da comunhão concreta feita pela Palavra, pela confissão da fé e pela organização hierárquica dos cristãos³⁹. Da mesma forma, Tertuliano diz que a comunidade cristã é um corpo que se reúne pela mesma crença, mesma disciplina e mesma esperança⁴⁰. Tais afirmações indicam que a comunhão dos discípulos está centrada naquilo que a fé significa para eles. Comblin também considera a importância do significado da fé na vida de cada pessoa, mas também afirma que a ação é elemento central da comunhão⁴¹: “não se trata apenas de compartilhar bens, mas de compartilhar o agir. O que faz a comunidade é a ação pública em conjunto”⁴². Tal afirmação lembra que as primeiras comunidades cristãs prezavam pela participação de todos, e a ação conjunta dos diversos ministérios era o que realmente importava, pois todos colocavam seus dons em comum e agiam de modo integral (cf. Rm 12, 3-8; 1Cor 12, 4-30; Ef 4, 11-13).

Para a CNBB, mesmo que o Código Canônico estipule a territorialidade como elemento designador da paróquia, é preciso aprofundar a noção de paróquia não territorial, isto é, configurada pelo significado da fé ou por afinidades (cf. CNBB 100, n. 43). Investigando a realidade da Igreja na Europa, Moltmann afirma que a mobilidade da população e as migrações de massa para as grandes cidades mostram a ineficácia da Igreja territorial⁴³. No segundo capítulo desta investigação, averiguamos a possibilidade de haver comunidades cristãs ministeriais, ou capazes de reger seus próprios ministérios, sem estarem

³⁸ Cf. MOLTMANN, *A Igreja no poder do Espírito*, 2013, p. 375.

³⁹ Cf. ibidem, p. 400.

⁴⁰ Cf. TERTULIANO DE CARTAGO. Sobre a vida comunitária dos cristãos: por volta do ano 200. In: COMBLIN, José. *A comunidade*: curso popular de história da Igreja 3. São Paulo: Paulus, 1993, p. 37.

⁴¹ Ele diz que o Espírito gera a comunidade desde os pobres pela relação de afetividade, formada por pessoas que unem pela causa da fé e se tornam ligadas umas às outras (cf. COMBLIN, *O Espírito Santo e a libertação*, 1987, p. 123-124).

⁴² Ibidem, p. 47.

⁴³ Cf. MOLTMANN, *A Igreja no poder do Espírito*, 2013, p. 410.

atreladas ao pároco⁴⁴. A CNBB abre a possibilidade de os ministérios formarem pequenas comunidades ao dizer que uma Igreja comunidade de comunidades exige a participação de todos, e que é possível edificar diversas formas válidas de pequenas comunidades entre todos (cf. DGAE 2015-2019, n. 105; 107). Essas pequenas comunidades edificadas dentro de cada ministério nasceriam de dentro da própria configuração paroquial, possibilitando assim uma comunitariedade concreta⁴⁵. Quando a Conferência de Puebla descreve a paróquia renovada como “centro de coordenação e de animação de comunidades, de grupos e movimentos” (PB 644), parece visualizar a comunitariedade ministerial (cf. PB 631). No entanto, na atualidade, a maioria das paróquias rege seus ministérios através de encontros para reuniões organizacionais, não para que construam e vivam a comunitariedade pela oração, reflexão da Palavra e ações conjuntas pela fé. Acreditamos que a comunitariedade edificada desde dentro dos ministérios pode ser real quando aplicamos a eles os princípios de uma comunidade eclesial, tais como foram averiguados no segundo capítulo desta investigação⁴⁶.

Esses referidos princípios auxiliam a edificar pequenas comunidades desde os ministérios porque mostram que toda comunidade precisa viver o intercâmbio de relações humanas na dimensão material, espiritual e de serviço. Para o nosso autor, as ações renovadas possibilitam a uma comunidade viver o compromisso renovado e permanente dos seus membros⁴⁷. Entretanto, uma comunidade cristã se fundamenta também na decisão dos seus membros em viver sua própria trajetória, em determinar suas próprias ações, em viver a dignidade com os outros desde suas próprias convicções. Para Leonardo Boff, a comunidade cristã é, antes de tudo, um espírito na Igreja que, pela decisão de todos, busca viver o perdão, a fraternidade, a renúncia ao poder dominador e a acolhida ao outro⁴⁸. De nossa parte, pensamos que, se os ministérios promovem pequenas comunidades a partir de si mesmos, eles têm plena condição de elaborarem uma reforma paroquial pela ação de todos. Para Moltmann, essa seria uma estratégia dupla, pois uniria o estático, a institucionalidade, o dinâmico e a

⁴⁴ Ver item 2.5.1 desta pesquisa.

⁴⁵ Embora haja ministérios que tenham certo caráter comunitário como, por exemplo, os grupos de jovens, o Apostolado da Oração, os grupos componentes da Congregação Mariana, dentre outros, dificilmente são tomados como pequenas comunidades, senão como grupos pastorais. Essa linguagem não auxilia a vivência comunitária paroquial.

⁴⁶ Ver item 2.3 desta pesquisa.

⁴⁷ Cf. COMBLIN, *A sabedoria cristã*, 1986, p. 77.

⁴⁸ Cf. BOFF, *Eclesiogênese*, 2008, p. 27; 29.

ação ministerial⁴⁹. A Teologia da Libertação debateu consideravelmente sobre a necessidade da institucionalização ou não das CEBs. Todavia, quando sugerimos a comunitariedade pelos ministérios, já partimos de algo que vem de dentro da própria instituição, pois os ministérios agem e se desenvolvem na paróquia. Assim sendo, a comunitariedade desde dentro dos ministérios objetiva criar comunidades a partir do ambiente institucional, sem a preocupação que tiveram as CEBs de se institucionalizar ou não. A dinâmica da comunitariedade ministerial pode criar aquilo que a Conferência de Aparecida e a CNBB chamam de Igreja em “comunhão e participação” (cf. DAp 213, 368; CNBB 100, n. 72). Como já assinalamos acima, criar pequenas comunidades dentro dos ministérios sugere que a comunitariedade paroquial inicia de dentro para fora. Moltmann diz que “sem reunião não há comunhão, sem comunhão não há liberdade, sem liberdade não há capacidade de ação”⁵⁰. Nessa mesma ideia, pensamos que as pequenas comunidades formadas pelos ministérios promovem a comunhão na paróquia, mas precisam de liberdade e motivação para existirem e suscitarem melhor sua ação evangelizadora, edificando uma Igreja aberta, segundo a perspectiva de Rahner⁵¹. Cremos que a comunitariedade desde os ministérios eclesiais pode levar a uma participação maior na ação evangelizadora, criando um ambiente livre e inclusivo a partir da fé. Isso também vem ao encontro daquilo que se reflete sobre a reestruturação das CEBs, que foi a opção de comunidade feita por Comblin⁵². Cremos que as pequenas comunidades suscitadas nos ministérios envolvem o povo de Deus, promovem a proximidade das relações, possibilita mais ação e supera a dificuldade da convivência comunitária com a institucionalidade paroquial.

4.5 Quarta implicação: A paróquia como comunidade de comunidades

⁴⁹ Cf. MOLTMANN, *A Igreja no poder do Espírito*, 2008, p. 418.

⁵⁰ Ibidem, p. 420.

⁵¹ Ver itens 2.5.2 e 3.5.1 desta pesquisa.

⁵² Ver item 2.1 desta pesquisa.

A CNBB pensa que o sistema paroquial, visto como comunidade de comunidades, intensifica a conversão paroquial no momento atual. Não encontramos nos estudos de Comblin algo referente a isso. Ele apenas afirma que a renovação paroquial só pode acontecer pelas ações voluntárias dos cristãos, pois ninguém pode induzir as pessoas a fazerem o que não querem, deixando claro que nada pode ser feito por imposição, de cima para baixo⁵³. A CNBB passou a refletir mais diretamente sobre esse assunto a partir de 2008, quando o Instituto Nacional de Pastoral (INP) realizou um Seminário no Centro de Pastoral Santa Fé, em São Paulo, cuja temática versou sobre a Igreja como comunidade de comunidades⁵⁴. Para Brightenti, a reflexão desse Seminário foi inspirada pela Conferência de Aparecida e tomou como imperativo o “estado permanente de missão”⁵⁵. No entanto, o assunto sobre a comunitariedade da paróquia é gestado na Igreja desde a década de 1960, com o Plano Pastoral de Conjunto e a Campanha da Fraternidade⁵⁶. Ademais, as CEBs são frutos dessa reflexão eclesial que, segundo Frei Betto, nasceu antes do Concílio, objetivando ser verdadeiras comunidades paroquiais para aproximar o Evangelho de todos⁵⁷. Ao realizar uma breve conclusão sobre esse tema, Brightenti considera que a dinâmica eclesial de “ser comunidade de comunidades” faz parte da essência da Igreja, mas é um elemento que precisa ser reinventado constantemente, cabendo à Igreja olhar para si mesma, revisar seu ser e sua ação, pois ela é um fator cultural e sua configuração se manifesta conforme as contingências históricas⁵⁸. De per si, tanto a observação de Brightenti sobre a Igreja estar atenta a si mesma e às mudanças no mundo, quanto a de Comblin sobre a importância do serviço gratuito de todos os cristãos, nos leva a observar que a paróquia necessita investir em discípulos missionários de Jesus, criando circunstâncias atuais para reinventar o modo de viver a fé. Ao dizer que a comunhão cristã só acontece por meio da fé em Jesus Cristo, Bonhoeffer considera que sem investir na fé em Cristo não há Igreja e reafirma a importância em se reinventar a fé desde o Evangelho⁵⁹. Para a Conferência de Aparecida, o encontro com Cristo é fundamental para que o discípulo amadureça e sirva com alegria (cf. DAp 167). Comblin considera que o encontro

⁵³ Cf. COMBLIN, *A sabedoria cristã*, 1986, p. 77.

⁵⁴ Os textos referentes a esse seminário foram publicados na seguinte obra: CNBB. *Igreja, comunidade de comunidades: experiências e avanços*. Brasília: Edições CNBB, 2009.

⁵⁵ Cf. *ibidem*, p. 11.

⁵⁶ Ver o item 3.3 desta pesquisa.

⁵⁷ Cf. BETO, Frei. *O que é comunidade eclesial de base*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981, p. 16; 18.

⁵⁸ Cf. BRIGHENTI, Agenor. Considerações finais: ressonância. In: *Igreja comunidade e Igreja local*. Brasília: Edições CNBB, 2009, p. 162-163.

⁵⁹ Cf. BONHOEFFER, *Vida em comunhão*, 2009, p. 13; 29.

com Cristo acontece pelo Evangelho vivido e praticado em comunidade. Segundo ele, o Evangelho não tem receita própria, mas exige que cada geração crie o seu próprio caminho⁶⁰. O teólogo belga não acredita que a reinvenção da fé passe por projetos pré-concebidos, senão que tudo seja construído desde o contexto e a realidade de cada comunidade, em coerência com o Evangelho.

No segundo capítulo desta investigação, dissemos que a comunidade cristã é a guardiã daquilo que é primordial para o cristianismo. Para Comblin, o imperativo é a ação do cristão para a liberdade desde a fé em Cristo, concretizando-se em comunidades cristãs que vivam intensas relações humanas desde o Evangelho⁶¹. Desse modo, a renovação da paróquia como comunidade de comunidades consiste em motivar para que cada comunidade faça seu próprio caminho evangelizador. Comblin não dá orientações básicas a respeito desse caminho a ser planejado pela comunidade, mas, ao citar a evolução da paróquia para viver a partir das comunidades de base, ele anota seis possíveis etapas a serem seguidas, a saber: criar zonas ou áreas experimentais, apelo à conversão para as comunidades, formação de comunidades, institucionalização das comunidades de base, extensão das comunidades e universalização do esquema novo⁶². Para averiguar a comunitariedade da paróquia, não seguiremos esse esquema proposto por Comblin, pois ele pensa somente a partir do modelo das CEBs. Desde o início, optamos em não assinalar este ou aquele modelo de comunidades como preferencial, mas somente investigar as possibilidades para se edificar comunidades cristãs. Contudo, inspirado por Comblin, destacamos três elementos centrais na implicação do discípulo de Jesus para renovar uma paróquia pela dinâmica “comunidade de comunidades”: a conversão para a comunidade, a preservação da comunidade e a sua ação.

4.5.1 A Conversão para a comunidade

⁶⁰ Cf. COMBLIN, *O Espírito Santo e a tradição de Jesus*, 2012, p. 34.

⁶¹ Ver item 2.2.1 desta pesquisa.

⁶² Cf. COMBLIN, *Comunidades eclesiais e pastoral urbana*, 1970, p. 822-825.

A conversão para a comunidade consiste em se assumir um modo de vida voluntário regido pelas relações de amor ao próximo, de compromissos e de responsabilidades em prol do bem comum⁶³. No terceiro capítulo, avaliamos que a paróquia intensifica sua comunitariedade quando valoriza as ações dos cristãos que almejam uma vida nova. Essa condição exige viver o Evangelho para a liberdade e depende de relações humanas intensas, que podem combater o anonimato e valorizar as pessoas. A atitude de acolher os carismas e ministérios em sua totalidade é um dos elementos centrais, pois denota a comunhão fraterna, feita desde o Evangelho, considerando o outro como irmão e não como uma ameaça, tornando possível reunir e viver as diferenças e pluralidades⁶⁴. Quanto mais intensas as relações pelo Evangelho entre os discípulos, mais a paróquia motivará outras pessoas a viverem essa dinâmica. Para Comblin, nenhuma comunidade surge espontaneamente, senão a partir do apelo carismático de outras pessoas. Assim, ele sugere que somente pessoas entusiasmadas com a vida comunitária podem provocar novas adesões⁶⁵. Desse modo, mais do que administrar sua estrutura física, a paróquia precisa administrar o entusiasmo das pessoas para a vida comunitária desde o Evangelho. Na década de 1980, nosso autor escreve sobre o ministério dos missionários itinerantes e afirma que uma comunidade contribui com a renovação ou suscitação de outras comunidades⁶⁶. No segundo capítulo desta investigação averiguamos que a comunidade referencial é importante por se tornar um princípio norteador pela expressão visível dos atos concretos que ela realiza⁶⁷. Quando estuda como a Igreja deve existir em sua concretude histórica, Rahner afirma que a visibilidade é mediação importante para o mundo atual⁶⁸. Para Comblin, a visibilidade é importante, desde que o provisório seja entendido como caminho para o definitivo⁶⁹. Em si, o ser humano não vive em comunidades somente a partir das coisas materiais, terrenas, perecíveis e visíveis, conquanto é nesse ambiente que ele se encontra com Deus. Nessa percepção, a comunidade referencial apresenta uma vida nova possível, pois vive a experiência do amor na prática (cf. Mt 22, 39; Jo 15, 12-13.17; Jo 17, 23; 1 Jo 2, 8; At 4, 32). O contato com o espírito comunitário e suas relações humanas pode causar a mudança interior e exterior entre aqueles que se interessam pelo

⁶³ Ver item 2.4.1 desta pesquisa.

⁶⁴ Ver item 3.5.2 desta pesquisa.

⁶⁵ Cf. COMBLIN, *Comunidades eclesiais e pastoral urbana*, 1970, p. 827.

⁶⁶ Cf. idem, *O novo ministério de missionário da América Latina*, 1980, p. 640.

⁶⁷ Ver item 2.3 desta pesquisa.

⁶⁸ Cf. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, 2008, p. 452.

⁶⁹ Cf. COMBLIN, *O provisório e o definitivo*, 1968, p. 160.

cristianismo. A dimensão referencial de outra comunidade é importante, pois auxilia a evitar que o anúncio fique na verbalidade teórica e ideológica.

A CNBB evoca a necessidade de se fomentar as relações humanas na comunidade quando afirma que, “biblicamente, o ser humano forma-se nas relações que estabelece com a comunidade de fé” (CNBB 100, n. 103). Portanto, para que uma comunidade seja referencial e leve à conversão, sua preocupação requer, em primeiro lugar, a preocupação com as relações humanas e não com as estruturas físicas. Nisso, ela pode comprovar sua comunhão pela fé no Cristo. Para Comblin, a intensidade das relações humanas se dá pela oração, troca de bens materiais, discussão dos problemas, anúncio da Palavra e realização de serviços em conjunto, de modo fraterno e solidário⁷⁰. A interação e a fraternidade fascinam o ser humano hodierno que, mesmo nas condições do mundo atual, de relações fluidas e de alto grau de individualidade, tende a se aproximar dos outros, pois nenhum ser humano é uma ilha, dizia o poeta inglês John Donner. Certamente, pois, segundo Comblin, Jesus, sem aprovar o pecado, se aproximou dos cobradores de impostos, prostitutas, ladrões e samaritanos para oferecer-lhes a possibilidade de conversão⁷¹. De acordo com Bauman, “quem estiver interessado nos dias de hoje, em coisas de longa duração, melhor investir no prolongamento da vida corpórea do que em causas eternas”⁷². Entretanto, investir nas coisas corpóreas não significa perder a dimensão utópica do Reino, senão construir o futuro desde a concretude da vida presente. Por isso, Comblin preza pela teologia desde as realidades terrestres e observa que o “Evangelho afasta dos mitos e nos revela que nossa esperança não se encontra na busca de Deus, mas no acolhimento de sua presença no meio das coisas precárias”⁷³. Assim, quanto mais a comunidade investir em discípulos que tenham relacionamentos menos individualistas, mais ela estará propensa a viver o processo de novos convertidos que contribuem para a suscitação de novas comunidades.

4.5.2 A preservação da comunidade

⁷⁰ Cf. idem, *O povo de Deus*, 2002, p. 149.

⁷¹ Cf. ibidem, p. 332.

⁷² BAUMAN, *Identidade*, 2005, p. 80.

⁷³ COMBLIN, *O provisório e o definitivo*, 1968, p. 150.

É comum o relato de experiências em que as comunidades são suscitadas, mas logo desanimam ou desaparecem. Nossa autor diz que isso se deve à fase carismática de uma comunidade que, se não for trabalhada, pode durar alguns meses ou, no máximo, dois anos, depois ela morre esgotada ou adota certo estilo definido e monótono de vida, com aspirações à conservação e à manutenção de si mesma. Para sua preservação, a sugestão é a institucionalização ou a criação de algumas estruturas que possibilitem a suscitação de novos líderes e novos membros. A respeito disso, Comblin acrescenta que uma comunidade de base não pode, em nenhuma hipótese, ficar sob a autoridade de um pároco ou de uma paróquia⁷⁴. A seu ver, a comunidade precisa distanciar-se da institucionalidade, pois precisa de liberdade para agir. No entanto, observamos que ao se tratar de comunidades inseridas no sistema paroquial, é preciso contar com a presença do pároco. Nesse caso, a questão não consiste em querer anular a institucionalidade, senão em formar uma mentalidade comunitária consistente e capaz de superar qualquer imposição contrária ao Evangelho. No terceiro capítulo desta investigação, dissemos que a paróquia é uma instituição jurídica, com a índole de formar discípulos missionários livres que evangelizem para a liberdade⁷⁵. Os problemas decorrentes de seus processos não se encontram na estrutura hierárquica da paróquia, senão no modo como os discípulos interagem na pequena comunidade. Discípulos escravos de estruturas hierárquicas irão agir para manter tais estruturas em qualquer condição comunitária. No entanto, discípulos livres são capazes de viver sob estruturas totalmente fechadas e mesmo assim agir de modo livre e suscitar pequenas comunidades dentro dessa estrutura rígida. Por essa razão, insistimos na necessidade de se investir no discípulo de Jesus, que vive o Evangelho em comunidades e age nos ministérios, pois disso nascem relações humanas livres e para a liberdade.

A CNBB incentiva a paróquia a viver melhor as relações humanas, no entanto, quando cita a reestruturação paroquial, antes de discutir sobre o sujeito da missão, dedica dois capítulos exclusivos à estrutura eclesial paroquial, tratando do surgimento da paróquia e da comunidade paroquial (cf. CNBB 100, 106-190). Essa configuração põe as estruturas em primeiro plano, não o ser humano e suas relações. Pensamos que a permanente reflexão sobre

⁷⁴ Cf. idem, *Comunidades eclesiais e pastoral urbana*, 1970, p. 824.

⁷⁵ Ver item 3.2.1 desta pesquisa.

as estruturas suscita defensores das estruturas e a ação evangelizadora fica em segundo plano, perdendo o fundamento da existência comunitária. Assim, cremos que investir em discípulos de Jesus desde as relações comunitárias contribui para que a comunidade seja preservada, pois todos vivem e agem de modo livre, mesmo dentro de estruturas institucionais mais fechadas. Sendo livres, dificilmente esmorecem ou desistem de seguir o caminho da fé. O fundamento que manteve o cristianismo vivo durante tantos séculos é o entendimento de que o Evangelho preza necessariamente pela pessoa e suas relações de serviço e de amor ao próximo (cf. Mt 22, 37; Jo 13, 34-35; 15, 12-13). Desse modo, a preservação de uma comunidade também se dá pela interação, sempre movida pelo diálogo entre os discípulos e a realidade. O binômio “diálogo e anúncio” é lembrado com importância pela Conferência de Aparecida, que os toma como dois caminhos de uma única missão (cf. DAp 82; 237). Entretanto, o diálogo exige a escuta entre todos. Na Carta aos Romanos, Paulo diz que a fé nasce da escuta (cf. Rm 10, 18). Do mesmo modo, em Moingt, a paróquia precisa se reorganizar para escutar e viver melhor o Evangelho e assim se recriar, voltando-se para o ser humano e suas relações⁷⁶. Não temos dúvida de que numa realidade de grandes mudanças, como a nossa, o verbo “escutar” tem grande força, pois o fluxo cotidiano da sociedade atual, em especial na realidade urbana, é barulhento e interdita a ação de ouvir e ser ouvido⁷⁷.

4.5.3 A ação da comunidade

Dissemos que Comblin, em sua antropologia cristã, considera as comunidades como evangelizadoras⁷⁸. No entanto, ele não discorre sobre a possibilidade de uma

⁷⁶ Cf. MOINGT, *La transmission de la foi*, 1976, p. 56.

⁷⁷ A CNBB cita a importância e necessidade de as pessoas serem escutadas na atualidade. As Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil incentivam tal processo: “Trata-se, além disso, de se exercer a criatividade pastoral, incentivando o surgimento e o fortalecimento, entre os cristãos leigos e cristãs leigas, de ministérios da escuta e do aconselhamento” (CNBB, DGAE 2010, n. 120). “A novidade é que tais momentos de encontro pessoal não podem mais ser deixadas à espontaneidade e à eventualidade. É preciso buscar e criar momentos específicos de visita, escuta, aconselhamento e oração” (CNBB, DGAE 2010, n. 121).

⁷⁸ Cf. COMBLIN, *Antropologia cristã*, 1985, p. 42.

comunidade evangelizar a outra. É possível que esse tema seja contemplado em sua obra de modo implícito, pois, cremos que tratar de discípulos de Jesus é tratar de comunidades. Paulo Suess considera os impulsos marcantes da teologia da missão contemporânea advindos das constituições do Vaticano II, especificamente da *Lumen Gentium*, *Gaudium et Spes* e *Sacrossanctum Concilium*, como uma maneira de iniciar todo um processo de atualização da ação eclesial⁷⁹. Concordamos com esse autor, mas também cremos que o Decreto *Ad Gentes* resgata a dimensão teológica da missão de modo espetacular ao convidar todos os membros da Igreja a se comprometerem com a ação evangelizadora em todos os lugares e épocas. No entanto, Estêvão Raschietti mostra que o conceito “*Ad Gentes*” tem nuance discriminatório e etnocêntrico, pois entender que a fé precisa ser levada para os outros marca um trágico senso de superioridade missionária. Nesse autor, ir aos povos pode configurar que a missão é dada apenas aos considerados sem fé ou selvagens⁸⁰. A nosso ver, trata-se de um dilema, pois não podemos abdicar da evangelização dos povos que ainda não conhecem o Evangelho, mas também precisamos evangelizar os que estão dentro da Igreja.

Esse dilema nos induz ao paradigma da missão *Inter Gentes*, elaborado por Jonathan Tan que, a partir da realidade missionária da Ásia, cujo ambiente religioso é profundamente plural, desenvolve-se pela interação entre as comunidades⁸¹. Esse paradigma não despreza, mas contrasta com o paradigma conciliar da missão “*Ad Gentes*”, que especifica a saída do missionário em direção ao outro. Em síntese, o paradigma *Inter Gentes* é uma

⁷⁹ Cf. SUESS, *Introdução à teologia da missão*, 2007, p. 132.

⁸⁰ RASCHIETTI, Estevão. *Ad Gentes*: texto e comentário. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 7.

⁸¹ Tan elaborou esse paradigma em quatro proposições. Primeira proposição. O modelo de missão *Inter Gentes* afasta-se da prática missionária eclesial de enviar e receber missionários, para um modelo missionário de mútuo engajamento, de colaboração e de parceria global da missão cristã. Abstendo-se da dicotomia entre “missão de envio” e “missão de receber”. Segunda proposição. A ortodoxia da missão *Inter Gentes* se fundamenta na *Missio Dei*, que busca inaugurar a universalidade do Reino de Deus no pluralismo da realidade. Assim, a missão consiste em continuar Jesus, tendo como exemplo a excelência da *Missio Dei*. Terceira proposição. O *orthopathos* inspira a missão *Inter Gentes* pela consciência da empatia e da solidariedade divina com o *pathos* das experiências de sofrimento diário do povo. Entendemos por *orthopathos* o modo como nos deixamos afetar pela realidade do Cristo. O espírito do *orthopathos* habilita, dá empatia, possibilita testemunhar a fé entre as comunidades vizinhas pela solidariedade desde a práxis libertadora do Evangelho, sugerindo que a oração e a leitura do Evangelho sejam feitas desde a vida, levando em conta o sofrimento e a marginalização. O *orthopathos* ajuda a construir uma ponte que integra a ortodoxia da mensagem do Evangelho e a ortopráxis da ação humana. Quarta proposição. O que habilita a missão *Inter Gentes* é a ortopráxis, que permite envolver o Evangelho com o pluralismo cultural e das religiões através de um espírito hospitalero. A interação intercultural e interreligiosa acontece pelo mútuo diálogo entre as diferentes etnias e comunidades religiosas, e é construída pela partilha da visão de vida, que é algo comum que identifica as comunidades. Essa articulação fortalece o paradigma da missão *Inter Gentes* pela relação humana. (cf. TAN, *Christian mission among the peoples of Asia*, 2014, p. 132-136; 146-151; 156).

síntese da ação evangelizadora, pois contempla a missão entre os que professam a fé cristã, entre aqueles que não foram evangelizados e entre aqueles que nunca ouviram falar de Jesus. A ação tanto pode acontecer em um contexto próximo da comunidade cristã, como os familiares, amigos, vizinhos, sindicatos, movimentos sociais, universidades, subculturas, grupos de outras religiões, etc., quanto em outros ambientes culturais religiosos diferentes e presentes na paróquia ou em lugares mais distantes, como outros estados ou países, sempre em comunidade. O binômio “diálogo e anúncio”, citado pela Conferência de Aparecida, acompanha todo o processo dessa ação. Os evangelhos mostram que Jesus tentou promover o diálogo de sua comunidade com todas as culturas e comunidades da época ao apresentar a ação do samaritano misericordioso, que acolhe gratuitamente alguém caído à beira da estrada, como uma referência de contato com a cultura dos samaritanos, considerados como símbolo da profanidade e inimigos dos judeus e de Deus (cf. Lc 10,30-37)⁸². Os evangelhos também apresentam Jesus dialogando e reconhecendo a fé da mulher fenícia (cf. Mc 7,24-30); com a mulher samaritana, considerada impura e herege pelos israelitas (cf. Jo 4,5-30); com os fariseus, mestres da lei e cobradores de impostos.

Mesmo que Comblin não concorde com a paróquia em sua institucionalidade, concordamos com Bosch, que ela “responde à necessidade de viver em comunidade e presta também todos os serviços necessários à vida cristã: os sacramentos, a formação da fé pela Palavra e da caridade pelas obras”⁸³. Contudo, não cremos que a paróquia deva ficar presa somente aos cristãos. Ela também precisa alcançar as realidades não cristãs. Por isso, a ação *Inter Gentes* pode chegar melhor às outras culturas presentes na própria realidade paroquial, em razão de ser uma ação comunitária e possibilitar melhor o diálogo e a interação com o contexto sociocultural, plural e diversificado da sociedade. Esse paradigma propicia aos discípulos saírem de si mesmos, relacionarem-se com as outras comunidades e agirem conjuntamente, e com mais segurança, desde as necessidades do contexto. Isso não anula os ministérios, mas dá abertura para que novos ministérios surjam, pois as necessidades poderão ser maiores do que numa comunidade mais fixa e fechada em si mesma. Essa dinâmica nos conduz ao conceito utilizado por Rahner de comunidade aberta e desclericalizada, que vai muito além de uma comunidade estabelecida sob o poder e a ação do pároco⁸⁴. A CNBB

⁸² Cf. BOSCH, *Missão transformadora*, 2002, p. 120.

⁸³ Ibidem, p. 241.

⁸⁴ Cf. RAHNER, *Estruturas em mudança*, 1976, p. 52; 85.

insinua a abertura comunitária quando define que a conversão da paróquia exige que seja uma instância de acolhida, cujas portas estão sempre abertas para promover a cultura do encontro (cf. CNBB 100, n. 267). Não pensamos que a ação evangelizadora condiga somente com uma estrutura física de templo, onde as pessoas possam entrar e rezar, senão com uma abertura a todas as realidades e culturas, como diz Rahner. A implicação do discípulo na paróquia a partir dessa abertura consiste em instruir, guiar e ajudar o povo de Deus a agir na realidade, diante de todas as diferenças e pluralidades, de modo comunitário e fraternal, pois é toda uma comunidade que dialoga com todos e com toda a realidade, evangelizando e sendo evangelizada pelo diálogo e pela interação. A missão entre as comunidades consiste em globalizar a fraternidade e não a escravidão nem as indiferenças⁸⁵. Faz-se necessário que a paróquia reúna suas comunidades e, juntas, de modo orgânico, planejem sua ação em relação a isso. Reiteramos: isso depende de que antes se invista no discipulado de Jesus, pois, do contrário, podem-se criar estruturas físicas para agir, sem que haja relações humanas para a ação. Desse modo, encerramos nossa pesquisa lembrando que a paróquia missionária requer discípulos missionários de Jesus que vivem o Evangelho em comunidade e que agem com liberdade suscitando outros discípulos e novas comunidades cristãs desde a paróquia.

Há outros aspectos sobre a implicação do discípulo missionário na paróquia que exigem contínuo aprofundamento como sua relação com os movimentos sociais, a ecologia e tantos outros temas. O assunto é extenso e pode ser visto por muitos ângulos. No entanto, queremos encerrar esta pesquisa conscientes de que não estamos numa época de sínteses absolutas, senão de sínteses provisórias, pois as mudanças na realidade podem trazer novas possibilidades de ações evangelizadoras e novas implicações do discipulado de Jesus na paróquia. Por isso, seria muito pretensioso de nossa parte dar notas conclusivas. Encerramos esta investigação cioso de que há novos e extensos campos de pesquisa. Por enquanto, basta-nos apenas afirmar: nada está concluído.

⁸⁵ Cf. FRANCISCO, Papa. *Mensagem do santo padre papa Francisco para o XLVIII dia mundial da paz.* < http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/messages/peace/documents/papafrancesco_20141208_messagegiro-xlviii_giornata-mondiale-pace-2015.html > Acesso em 17 de mar. 2015.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Bibliografia de José Comblin

Livros em ordem cronológica de publicação

COMBLIN, José. *La Ressurrection de Jésus-Christ*. Paris: Ed. Universitaires, 1959.

_____. *Teologia da ação: 30 anos de investigações*. São Paulo: Herder, 1967.

_____. *O provisório e o definitivo*. São Paulo : Herder, 1968.

_____. *Os sinais dos tempos e a evangelização*. São Paulo: Duas Cidades, 1968.

_____. *Théologie de la ville*. Paris: Ed. Universitaire, 1968.

_____. *O futuro dos ministérios na Igreja latino-americana*. Petrópolis: Vozes, 1969.

_____. *A fé no evangelho*. Petrópolis: Vozes, 1969.

_____. *A maior esperança*. Petrópolis : Vozes, 1970.

_____. *Mitos e realidades da secularização*. São Paulo: Herder, 1970.

_____. *A oração de Jesus*. Petrópolis: Vozes, 1972

_____. *Jesus de Nazaré*. Petrópolis: Vozes, 1972.

_____. *Théologie de la pratique révolutionnaire*. Paris : Editions Universitaires, 1974.

_____. *A liberdade cristã*. Petrópolis, Vozes, 1977.

- _____. *Teologia da enxada: uma experiência da Igreja no Nordeste*. Petrópolis: Vozes, 1977.
- _____. *O Espírito no mundo*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- _____. *O tempo da ação: ensaio sobre o espírito e a história*. Petrópolis: Vozes, 1982.
- _____. *Teologia da Missão*. Petrópolis: Vozes, 1983
- _____. *InSTRUÇÕES espirituais do padre Ibiapina*. São Paulo: Paulinas, 1984.
- _____. *A Igreja e sua missão no mundo: breve curso de teologia tomo III*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- _____. *Antropologia cristã: série III: a libertação na história*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- _____. *Epístola aos Filipenses: comentário bíblico*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- _____. *Teologia da libertação, teologia neoconservadora e teologia liberal*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- _____. *A força da Palavra*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- _____. *A sabedoria cristã: Breve curso de teologia IV*. São Paulo: Paulinas, 1986.
- _____. *O Espírito Santo e a libertação: série II, O Deus que liberta seu povo*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- _____. *Atos dos apóstolos: vol I : 1-12*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- _____. *O homem renovado: Curso de formação cristã 18*. São Paulo: Paulinas, 1991.
- _____. *Teologia da cidade*. São Paulo: Paulinas, 1991.
- _____. *Paulo apóstolo de Jesus Cristo*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- _____. *Cristãos rumo ao século XXI*. São Paulo: Paulus, 1996.

- _____. *Viver na cidade*: pistas para a pastoral urbana. São Paulo: Paulus, 1996.
- _____. *Vocação para a liberdade*. 2^a ed. São Paulo: Paulus, 1998.
- _____. *O povo de Deus*. Paulo: Paulus, 2002.
- _____. *Os desafios da cidade no século XXI*. Paulus, São Paulo, 2003.
- _____. *Desafios dos cristãos no século XXI*. São Paulo: Paulus, 2004.
- _____. *O caminho*: ensaio sobre o seguimento de Jesus. São Paulo: Paulus, 2005.
- _____. *O que é a verdade?* São Paulo: Paulus, 2005.
- _____. *Vocação para a liberdade*. 5^a ed. São Paulo: Paulus, 2005.
- _____. *A vida*: em busca da liberdade. São Paulo: Paulus, 2007.
- _____. *A profecia na Igreja*. São Paulo: Paulus, 2009.
- _____. *A liberdade cristã*. São Paulo: Paulus, 2010.
- _____. *Evangelizar*. São Paulo: Paulus, 2010.
- _____. *Jesus, o enviado do Pai*. São Paulo: Paulus, 2010.
- _____. *O Espírito Santo e a tradição de Jesus*. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2012.

Artigos em livros e revistas em ordem cronológica de publicação

COMBLIN, José. La liturgie de la nouvelle Jérusalem. *Ephemerides Theologicae Louvanienses*, t. 29, 1953, p. 5-40. In: Separata em *Analecta Louvaniensia Biblica et Orientalia*, Seç. II, Fasc. 37.

_____. Le chrétiens et la paix. *Revue générale belge*, p. 1-19, mai. 1953.

_____. La paix dans la théologie de saint Luc. *Ephemerides Theologicae Louvanienses*, t. 32, p. 439-460, 1956.

_____. La pédagogie scoute et le sens de l'Église. In: *Travailler en Église*, Bruxelas, FSC, 1957, p. 51-69.

_____. O que é a “História do Espírito”: (Geistesgeschichte)? *Revista de História*, São Paulo, n. 49, p. 139-153, 1962.

_____. Que es una misión? In: *Teología y Vida*, Santiago de Chile, t.4, fasc. 2, p. 82-93, 1963.

_____. A paróquia ontem, hoje e amanhã. In: GREGORY, Felippe Affonso. *A paróquia ontem, hoje e amanhã*. Petrópolis: Vozes, 1967, p. 7-16.

_____. A evangelización como negatividade y profecía. In: GUTIÉRREZ, Gustavo et. all. *Salvación y construcción del mundo*. Santiago: Dilapsa, 1968, p. 135-162.

_____. A Teologia Católica a partir do Fim do Pontificado de Pio XII. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 28, fasc. 4, p. 859-879, out./nov./dez. 1968.

_____. Os Fundamentos Teológicos da Vida Religiosa. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 29, fasc. 2, p. 308-352, abr./mai./jun. 1969.

_____. Comunidades Eclesiais e Pastoral Urbana. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 30, fasc. 120, p. 783-828, out./nov./dez. 1970.

_____. O conceito de comunidade e a teologia. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 30, fasc. 118, p. 282-308, abr./mai./jun. 1970.

_____. Os ministérios numa sociedade em via de urbanização. *Perspectiva Teológica*, São Leopoldo, v. 2, n. 2, p. 41-56, jan. 1970.

_____. Atualidade da teologia da missão. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 33, fasc. 129, p. 5-34, jan./fev./mar. 1973.

_____. As comunidades de base como lugar de experiências novas. *Concilium*, Petrópolis, n. 104, p. 73-81, 1975.

_____. A Missão do Espírito. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 35, fasc. 138, p. 288-325, abr./mai./jun. 1975.

_____. Os Conceitos Cristãos de Liberdade e Libertação, II. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 36, fasc. 143, p. 595-620, jul./ago./set. 1976.

_____. Los derechos humanos en América Latina y la Iglesia. *Revista Estudos*, n. 3, p. 207-?, 1978,

_____. O novo ministério de missionário da América Latina. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 40, fasc. 160, p. 626-655, out./nov./dez. 1980.

_____. El lugar del ser hombre em la teología atual. *Revista latinamericana de teología*, San Salvador, v. 1, n. 2, p. 179-194, mai./ago. 1984.

_____. A Igreja na Casa: contribuição sobre os fundamentos das Comunidades eclesiais de base. *Revista Eclesiástica Brasileira*. Petrópolis, v. 46, fasc. 186, p. 320-355. Abr./mai./jun. 1987.

_____. A nova evangelização: depois de 500 anos. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 47, fasc. 185, p. 171-181, jan/fev./mar. 1987.

_____. Sujeitos e horizontes novos. In: SUESS, Paulo (org.) *Queimada e semeadura: da conquista espiritual ao descobrimento de uma nova evangelização*. Petrópolis: Vozes, 1988, p. 224-232.

_____. Evangelização na atualidade. In: SILVA, Antônio Aparecido da. *América Latina: 500 anos de evangelização: reflexões teológicas pastorais*. São Paulo: Paulinas, 1990.

_____. Questões a partir da prática das CEBs no Nordeste. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*. Petrópolis, v. 50, fasc. 198, p. 335-381, abr./mai./jun. 1990.

_____. *A Igreja em vinte anos de luta pelos direitos humanos*. In: DUSSEL, Enrique (org.). *História Liberationis: 500 anos de história da Igreja na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1992, p. 607-632

_____. Se a Igreja não mudar de modelo, será abandonada pelas massas. *Revista Eclesiástica Brasileira*. Petrópolis, v. 53, n. 212, p. 515-543, out./nov./dez, 1993.

_____. As grandes incertezas na Igreja atual. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, fasc. 265, p. 36-58, Jan./fev./mar. 2007.

_____. As grandes incertezas na Igreja atual. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 67, n. 265, p. 36-58, jan./fev./mar. 2007.

_____. Église, crise et espérance. In: DUPRIEZ, Philippe (dir.). *Joseph Comblin, prophète et ami des pauvres : théologien belgo-brésilien (1923-2011)*. Bruxelles : Lessius, 2014, p. 27-43.

Artigos virtuais em ordem cronológica de acesso

COMBLIN, José. *Reino de Deus: utopia profética de Jesus na vivência cristã hoje*, 1997 <<http://vidapastoral.com.br/artigos/cristologia/reino-de-deus-utopia-profetica-de-jesus-na-vivencia-crista-hoje>> Acesso em 21 jun. 2015.

_____. *Vaticano II ontem e hoje*, 1985 <<http://www.vidapastoral.com.br/artigos/documentos-e-concilios/vaticano-ii-ontem-e-hoje>> Acesso em 09 jul. 2015.

_____. *O Vaticano II: cinquenta anos depois*, 2012 <<http://www.vidapastoral.com.br/ano/2012/vaticano-ii-cinquenta-anos-depois>> Acesso em 21 de ago. 2015.

_____. *As sete palavras-chaves do Concílio Vaticano II*, 2005 <<http://www.vidapastoral.com.br/artigos/documentos-e-concilios/as-sete-palavras-chave-do-concilio-vaticano-ii>> Acesso em 10 de out. 2015.

_____. *Disciples*, 2006 <http://www.culture-et-foi.com/texteliberateur/joseph_comblin_disciple.htm> Acesso em 10 de out. 2015.

_____. *O projeto de Aparecida*, 2008<<http://www.vidapastoral.com.br/artigo/s/documentos-e-concilios/o-projeto-de-aparecida>> Acesso em 10 de out. 2015.

2. Artigos sobre Comblin e seu pensamento

AURENCHÉ, Guy. Préface. In: DUPRIEZ, Philippe (dir.). *Joseph Comblin, prophète et ami des pauvres : théologien belgo-brésilien (1923-2011)*. Bruxelles : Lessius, 2014, p. 11-2.

BARROS, Marcelo. O processo bolivariano e a contribuição de José Comblin. In: HOORNAERT, Eduardo (org.). *Novos desafios para o cristianismo a contribuição de José Comblin*. São Paulo: Paulus, 2012, p. 69-91.

MESTERS, Carlos. Carta aberta. In: HOORNAERT, Eduardo (org.). *Novos desafios para o cristianismo a contribuição de José Comblin*. São Paulo: Paulus, 2012, p. 15-22.

MUGGLER, Mônica Maria. *Padre Comblin Uma vida guiada pelo Espírito*. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2012.

3. Referências Bibliográficas de vários autores

Documentos da Igreja

CNBB. *Plano Pastoral de Conjunto 1966-1970*. <http://www.cnbb.org.br/_site/component/docman/_doc_view/140-77-plano-de-pastoral-de-conjunto-1966-1970>. Acesso em 24 jun. 2015.

_____. *Vida e ministério do presbítero*: documento aprovado pela 19^a assembleia da 1981, n. 16; 23; 24; 30; 77 <<http://www.pscjms.org.br/documentos-cnbb/290-doc-20-cnbb-vida-e-ministerio-do-presbitero>> Acesso em 10 de dez. 2015.

_____. *Vida e ministério do presbítero*: pastoral e vocacional : documentos da CNBB 20. Brasília: CNBB, 1982.

_____. *Diretrizes gerais da ação evangelizadora da Igreja no Brasil: 1995-1998: Documentos da CNBB 54*. São Paulo: Paulinas, 1995.

_____. *Campanha da Fraternidade 1996: Justiça e paz se abraçarão: texto base*. São Paulo: Salesiana, 1996.

_____. *Campanha da Fraternidade: Justiça e paz se abraçarão: texto base*. São Paulo: Salesiana, 1996.

_____. *Campanha da Fraternidade: Fraternidade e educação: a serviço da vida e da educação: texto base*. Brasília: CNBB, 1998.

_____. *Plano de Emergência para a Igreja do Brasil: Documentos da CNBB 76*. São Paulo: Paulinas, 2004.

_____. *Anúncio querigmático e evangelização fundamental: subsídio doutrinal 4*. Brasília: Edições CNBB, 2009.

_____. *Campanha da Fraternidade Ecumênica 2010: texto base*. Brasília: Edições CNBB, 2010.

_____. *Comunidade de Comunidades: uma nova paróquia: Documento de reflexão 104*, Brasília: CNBB, 2013.

_____. *Comunidade de Comunidades: uma nova paróquia: Documento da CNBB 100*, Brasília: CNBB, 2014.

_____. *Diretrizes gerais da ação evangelizadora da Igreja no Brasil: 2015-2019: Documentos da CNBB 102*. São Paulo: Paulinas, 2015.

COMISSÃO NACIONAL DO CLERO DO BRASIL, *O presbítero na Igreja Povo de Deus servidora do mundo*. Brasília: CNBB, 1985.

COMISSÃO NACIONAL DOS PRESBÍTEROS. *Presbíteros do Brasil construindo história: instrumentos preparatórios aos encontros nacionais de presbíteros*. São Paulo: Paulus, 2001.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição dogmática Lumen Gentium. In: DOCUMENTOS do Vaticano II. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 39-139.

_____. Constituição dogmática Dei Verbum. In: DOCUMENTOS do Vaticano II. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 121-139.

_____. Constituição pastoral *Gaudium et Spes*. In: DOCUMENTOS do Vaticano II. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 143-256.

_____. Constituição *Sacrossanctum Concilium*. In: DOCUMENTOS do Vaticano II. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 259-306.

_____. Decreto *Ad Gentes*. In: DOCUMENTOS do Vaticano II. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 351-399.

_____. Decreto *Presbyterorum Ordinis*. In: DOCUMENTOS do Vaticano II. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 440-483.

_____. Decreto *Apostolicam Actuositatem*. In: DOCUMENTOS do Vaticano II. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 529-564.

_____. Decreto *Dignitatis Humanae*. In: DOCUMENTOS do Vaticano II. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 559-616.

CONGREGAÇÃO PARA O CLERO. *Instrução acerca de algumas questões sobre a colaboração dos fiéis leigos no sagrado ministério dos sacerdotes*, 1997, <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cclergy/documents/rc_con_interdic_doc_15081997_po.html> Acesso em 05 de ago. 2015.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Documentos do Celam*: conclusões das Conferências do Rio de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo. São Paulo: Paulus, 2005.

FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*. <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papafrancesco_esortazioneap_20131124_evangelii-gaudium.html> Acesso em 20 de mai. 2014.

JOÃO PAULO II, Papa. *Carta Encíclica Sollicitudo Rei Socialis*, 1987 <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_301_21987_sollicitudo-rei-socialis.html> Acesso em 20 de nov. 2015.

JOÃO PAULO II, Papa. *Carta Apostólica Novo Millennio Ineunte*, 2001 <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jpii_apl_20010106_novomillennio-ineunte_po.html> Acesso em 13 de dez. 2014.

INSTITUTO CATEQUÉTICO SUPERIOR DE NIJMEGEN. *O Novo Catecismo*: a fé para adultos: obra redigida pelo Instituto Catequético Superior de Nijmegen, em colaboração com diversos, e por ordem dos Senhores Bispos da Holanda. São Paulo: Herder, 1969.

PAULO VI, Papa. *Discurso do Papa Paulo VI na sessão pública do Concílio Vaticano II, 1965* <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651207_epilogo-concilio.html> Acesso em 11 de dez. 2014.

PAULO VI, Papa. *Evangelii Nuntiandi*. <http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_exhortations/documents/hf_vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi_po.html> Acesso em 12 de nov. 2014.

PIO XII, Papa. *Encíclica Mystici Corporis*. <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-christi.html> Acesso em 12 de dez. 2015.

PIO XII, Papa. *Encíclica Ad Sinarum Gentem*. <http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_pxii_enc_07101954_ad-sinarumgentem_lt.html> Acesso em 13 de jun. 2014.

Livros (quando há várias obras de um mesmo autor, as referências seguem a ordem cronológica de publicação)

A BÍBLIA de Jersulém. São Paulo: Paulinas, 2015.

ALMEIDA, Antônio José de. *Teologia dos ministérios não-ordenados na América Latina*. São Paulo: Loyola, 1989.

_____. *Lumen Gentium: a transição necessária*. São Paulo: Paulos, 2005.

_____. *Paróquia, comunidades e pastoral urbana*. São Paulo: Paulinas, 2009.

_____. *Novos ministérios: a necessidade de um salto à frente*. São Paulo: Paulinas, 2013.

ANTONIAZZI, Alberto. *Os ministérios na Igreja hoje*. Petrópolis: Vozes, 1977.

ARNOLD, Franz Xaver. *Proclamation de la foi et communauté de foi*. Bruxelles : Éditions de Lumen Vitae, 1957, p. 52.

AUBRY, André. *Una Iglesia sin parroquias*. México: Siglo Vientiuno, 1974.

BALANCIN, Euclides; STORNIOLI, Ivo. *O livro de Sofonias: a esperança vem dos pobres.* São Paulo: Paulinas, 1991.

BARROS, Marcelo. *Evangelho e instituição.* São Paulo: Paulus, 2014.

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

_____. *Identidade.* Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

_____. *Tempos líquidos.* Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

_____. *Liberdade.* Santo André: Academia Cristã, 2014.

BENNICÁ, Elli; BALBINOT, Rodinei. *Metodologia pastoral: mística do discípulo missionário.* São Paulo: Paulinas, 2009.

BERMAN, Harold J. *Direito e Revolução: a formação da tradição jurídica ocidental.* São Leopoldo: Unisinos, 2004.

BETTO, Frei; BOFF, Leonardo. *Mística e espiritualidade.* Rio de Janeiro: Rocco, 1996.

BETO, Frei. *O que é comunidades eclesiais de base.* São Paulo: Editora Brasiliense, 1981.

BIFET, Juan Esquerda. *Teología de La Evangelizacion: curso de missionologia.* Biblioteca de autores cristianos. Madrid, 1995.

BINGEMER, Maria Clara. *O mistério e o mundo: paixão por Deus em tempos de descrença.* Rio de Janeiro: Rocco, 2013.

BOFF, Clodovis. *Teologia e prática: teologia do político e suas mediações.* Vozes: Petrópolis, 1978.

_____. *El evangelio del poder-servicio.* Bogotá: CLAR, 1988.

_____. *Uma Igreja para o novo milênio.* Paulus, São Paulo, 2003.

_____. *Teoria do método teológico.* Petrópolis: Vozes, 2012.

BOFF, Leonardo. *A ressurreição de Cristo*: a nossa ressurreição na morte. 2^a ed, Petrópolis, Vozes, 1973.

_____. *O destino do homem e do mundo*. Petrópolis: Vozes, 1973.

_____. *Jesus Cristo Libertador*: ensaio de cristologia critica para nosso tempo. Petrópolis: Vozes, 1974.

_____. *Eclesiogênese*: as comunidades eclesiais de base reiventam a Igreja. Petrópolis: Vozes, 1977.

_____. *Jesus Cristo Libertador*: ensaio de cristologia critica para nosso tempo. Petrópolis: Vozes, 1977.

_____. *Libertar para a comunhão e participação*: texto apresentado para estudo e debate aos 688 superiores e superioras maiores na XII AGO da CRB. Rio de Janeiro: CRB, 1980.

_____. *Francisco de Assis*: ternura e vigor. Petrópolis: Vozes, 1981.

_____. *A Santíssima Trindade é a melhor comunidade*. Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. *Saber cuidar*: ética do humano – compaixão pela terra. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. *Princípio de compaixão e cuidado*. Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. *Eclesiogênese*: a reinvenção da Igreja. Rio de Janeiro: Record, 2008.

BONHOEFFER, Dietrich. *Vida em comunhão*. São Leopoldo: Sinodal, 1997.

_____. *Discipulado*. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

_____. *Ética*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2009.

BORDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

BORTOLINI, José. *Como ler a primeira carta aos Coríntios*: superar os conflitos em comunidade. São Paulo: Paulinas, 1992.

BOSCH, David J. *Missão Transformadora*: mudanças de paradigma na teologia da missão. 2^a ed. São Leopoldo: EST; Sinodal, 2002.

BRIGHENTI, Agenor. *Metodologia para um processo de planejamento participativo*. São Paulo: Paulinas, 1988.

_____. *Por uma evangelização inculturada: princípio pedagógicos e passos metodológicos*. Ed. Paulinas, São Paulo, 1998.

_____. *Reconstruindo a esperança: como planejar a ação da Igreja em tempos de mudança*. São Paulo: Paulus, 2000.

_____. *A Igreja perplexa: as novas perguntas, novas respostas*. São Paulo, Paulinas, 2004.

_____. *A pastoral dá o que pensar: a inteligência da prática transformadora da fé*. São Paulo: Paulinas, 2006.

CARRANZA, Brenda; MARIZ, Cecília; CAMURÇA, Marcelo (org.). *Novas comunidades católicas*: em busca do espaço pós-moderno. Aparecida: ideias & Letras, 2009.

CERFAUX, Lucien. *O cristão na teologia de Paulo*. São Paulo: Paulus, 1976.

CHAUI, Marilena. *O que é ideologia*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

CODINA, Victor. *Para compreender a eclesiologia a partir da América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1993.

CONGAR, Yves M. J. *Os leigos na Igreja*: escalões para uma teologia do laicato. São Paulo: Herder, 1966.

_____. *Ministères et communion ecclésiale*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1971.

_____. “Ele é o Senhor da vida: Creio no Espírito Santo 2. São Paulo: Paulinas, 2005.

CONFERÊNCIA DOS RELIGIOSOS DO BRASIL (CRB). *Viver e anunciar a palavra*: as primeiras comunidades: Tua Palavra é vida 6. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *O sonho do povo de Deus*: as comunidades e os movimentos apocalípticos: Coleção Tua Palavra é vida 7. São Paulo: Loyola, 1996.

DELLA GIUSTINA, Elias. *A paróquia renovada*: participação do conselho de pastoral paroquial. São Paulo: Paulinas, 1986.

DENZINGER-HÜNERMANN. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2007.

DHÔTEL, Jean-Claude. *A conversão ao evangelho*. São Paulo: Edições Paulinas, 1977.

DRUCKER, Peter. *Sociedade pós-capitalista*. São Paulo: Editora Pioneira, 1999.

DULLES, Avery. *A Igreja e seus modelos*: apreciação crítica da Igreja sob todos os seus aspectos. São Paulo: Paulinas, 1978.

DUQUOC, Christian. *O único Cristo*: A sinfonia adiada. São Paulo: Paulinas, 2008.

DUNN, James. *A teologia do apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus, 2003.

DUSSEL, Enrique. *Ética comunitária*. Petrópolis: Vozes, 1986.

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

FERRY, Luc; GAUCHET, Marcel. *Depois da religião*: o que será do homem depois que a religião deixar de ditar a lei? Tradução Nízia Adan Bonatti. Rio de Janeiro: Difel, 2008.

FRANCISCO, Papa. *Caminhar com Jesus*: o coração da vida cristã. Giuliano Vigini (org.). São Paulo: Fontanar, 2015.

FREIRE, Paulo. Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educacional. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.

FUENTES, Salvador-Valadez. *Espiritualidade Pastoral*: como superar uma pastoral “sem alma”. São Paulo, Paulinas, 2008.

GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje*: hermenêutica teológica. São Paulo: Paulinas, 1989.

GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. Trad. João Paixão Netto. 2^a ed. São Paulo: Loyola, 2002.

GODOY, Manoel. *Presbyterorum Ordinis*: texto e comentário. São Paulo: Paulinas, 2012.

GONZÁLES-FAUS, José Ignacio. *Nenhum bispo imposto: as eleições episcopais na história da Igreja*. São Paulo: Paulus, 1996.

_____. *As 10 heresias do catolicismo atual*. Petrópolis: Vozes, 2015.

GOPPELT, Leonhard. *Teologia do novo testamento*: Vol. I: Jesus e a comunidade primitiva. Petrópolis: vozes, 1976.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1975.

HARVEY, David. *Condição pós-moderna*: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural. São Paulo: Loyola, 2013.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da história*. Brasília: UnB, 1999.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido*: a religião em movimento. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2008.

HINKELAMMERT, Franz J. *Mercado versus direitos humanos*. São Paulo: Paulus, 2014.

IRVIN, Dale T.; SUNQUISTE, Scott W. *História do Movimento cristão mundial*: volume I: do Cristianismo primitivo a 1453. São Paulo, Paulus, 2004.

JEREMIAS, Joachim. *Jerusalém no tempo de Jesus*: pesquisas de história econômico-social no período neotestamentário. São Paulo: Paulinas, 1983.

KANT, Immanuel. Crítica da razão pura: Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

KONINGS, Johan. *Jesus nos evangelhos sinóticos*. Petrópolis: Vozes, 1977.

_____. *Espiritualidade no compromisso*. São Paulo: Paulinas, 1988.

_____. *Ser cristão*: fé e prática. Petrópolis: Vozes, 2011.

KREUTZ, Ivo José. *A paróquia: lugar privilegiado da pastoral da Igreja*. São Paulo: Loyola, 1989.

KÜNG, Hans. *O que deve permanecer na Igreja: meditações teológicas*. Petrópolis: vozes, 1976.

_____. *A Igreja tem salvação*. São Paulo: Paulus, 2012.

LE GOFF, Jacques. *La civilización del Occidente medieval*. Paidós : Barcelona /Buenos Aires/ México, 1982.

_____. *As raízes medievais da Europa*. Petrópolis : Vozes, 2007.

_____. *Em busca da Idade Média*. Rio de Janeiro, 2012.

LEVINAS, Emmanuel. *O tempo e o outro*. Tradução: pró-manuscrito de Ulpiano Vázquez. Belo Horizonte: FAJE, 2011.

LIBANIO. João Batista. *O que é pastoral*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____. *Teologia da revelação a partir da modernidade*. São Paulo: Loyola, 1992.

_____. *Eu creio, nós cremos: tratado de fé*. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. *As lógicas da cidade: impacto sobre a fé e sob o impacto da fé*. São Paulo: Loyola, 2001.

LIGÓRIO, Santo Afonso Maria de. *A prática de amar a Jesus Cristo*. Aparecida: Santuário, 1994.

LOBINGER, Fritz; ZULEHNER, Paul M. *Padres para amanhã: uma proposta para comunidades sem eucaristia*. São Paulo: Paulus, 2007.

MARION, Jean-Luc. *Le phénomène érotique: six méditations*. Paris: Bernard Grasset, 2003.

MATEOS, Juan; BARRETO, Juan. *O evangelho de São João: análise, linguística e comentário exegético*. São Paulo: Paulinas, 1989.

MEEKS, Wayne A. *Os primeiros cristãos urbanos*: o mundo social do apóstolo Paulo. São Paulo, Paulinas, 1992.

MERLOS-ARROYO, Francisco. *Teología contemporánea del ministerio pastoral*. México: Palabras e Ediciones, 2012.

MIDALI, Mario. *Teologia pastorale o pratica*: caminno storico di una riflessione fondante e scientifica. Roma: Libreraria Ateneo Salesiano, 1985.

MIKUSZKA, Gelson Luiz. *Por uma paróquia missionária*: à luz de Aparecida. São Paulo: Paulus, 2012.

MOINGT, Joseph. *La transmission de la foi*. Paris: Fayard, 1976.

_____. *Croire quand même*: libres entretiens sur le présent et le futur du catholicisme. Paris : Temps Présent, 2010.

MOLTMANN, Jürgen. *Nuovo stile di vita*: piccoli passi verso la ‘comunità’. Brescia: Editrice Queriniana, 1979.

_____. *Quem é Jesus para nós hoje?* Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. *O espírito da vida*: uma pneumantologia integral. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. *A fonte da vida*: o Espírito Santo e a teologia da vida. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Teologia da esperança*: estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã. São Paulo: Teológica/Loyola, 2005.

_____. *Trindade e Reino de Deus*: uma contribuição para a teologia. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. *Ética da esperança*. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. *A Igreja no poder do Espírito*: uma contribuição à eclesiologia messiânica. Santo André: São Paulo, 2013.

_____. *O caminho de Jesus Cristo*: cristologia em dimensões messiânicas. São Paulo: Academia cristã, 2014.

MÜHLEN, Heribert. *Fé cristã renovada: carisma, espírito, libertação*. São Paulo: Loyola, 1980.

NYGREN, Andres. *Eros et Agapè: la notion chrétienne de l'amour et ses transformations*. Traduction de Pierre Jundt. Parris : Aubier, 1930.

PATTE, Daniel. *Paul, sa foi et la puissance de l'Evangile*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1985.

RAHNER, Karl. *A caminho do homem novo: a fé cristã e ideologias terrenas do futuro*. Petrópolis: Vozes, 1964.

_____. *Missão e graça I: pastoral em pleno século XX*. Petrópolis: Vozes, 1964.

_____. *Espiritualidad antigua y actual*, Escritos de teología,v. VII, Madrid: Taurus, 1967.

_____. *A eucaristia e os homens de hoje*. São Paulo: Edições Paulistas, 1968.

_____. *Graça divina em abismos humanos*. São Paulo: Herder, 1968.

_____. *Pregações bíblicas*. São Paulo: Herder, 1968.

_____. *Teologia da liberdade: pontos controversos*. São Paulo: Paulinas, 1969.

_____. *Teologia da pobreza*. São Paulo: Paulinas, 1969.

_____. *Teologia e antropologia*. São Paulo: Paulinas, 1969.

_____. *Theological investigations*. New York: Herder and Herder, 1971.

_____. *O homem e a graça*. São Paulo: Paulinas, 1970.

_____. *Encyclopedia of theology: the concise sacramentum mundi*. New York: Crossroad Book, 1971.

_____. *La gracia como libertad: breves aportaciones teológicas*. Barcelona: Herder, 1972.

- _____. *Estruturas em mudança: tarefas e perspectivas para a Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1976.
- _____. *O desafio de ser cristão: textos espirituais*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- _____. *O cristão do futuro*. São Paulo: Novo século, 2004.
- _____. *Quem é teu irmão?* São Paulo: Paulinas, 1986.
- _____. *Curso fundamental da fé: introdução ao conceito do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 2008.
- RAMOS GUERREIRA, Julio. *Teología pastoral*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004.
- RASCHIETTI, Estevão. *Ad Gentes: texto e comentário*. São Paulo: Paulinas, 2011.
- RATZINGER, Joseph. *Introdução ao cristianismo: preleções sobre o símbolo apostólico*. São Paulo: Herder, 1970.
- _____. *Fé e futuro*. Petrópolis: Vozes, 1971.
- _____. *O novo povo de Deus*. São Paulo: Paulinas, 1974.
- _____. *Os apóstolos: e os primeiros discípulos de Cristo*. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2012.
- RICHARD, Pablo. *O movimento de Jesus depois da ressurreição: uma interpretação libertadora dos Atos dos Apóstolos*. São Paulo: Paulinas, 1999.
- RUBIO, Alphonso Garcia. *Teologia da Libertação: política ou profetismo? Visão panorâmica e crítica da teologia política latino-americana*. São Paulo: Loyola, 1977.
- RYRIE, Charles Caldwell. *Teologia básica ao alcance de todos*. São Paulo: Mundo Cristão, 2004.
- SCHILLEBEECKX, Edward. *Por uma Igreja mais humana: identidade cristã dos ministérios*. Trad. Isabel Fontes Leal Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1989.

- _____. *História humana: revelação de Deus*. São Paulo: Paulus, 1994.
- _____. *Jesus: a história de um vivente*. São Paulo: Paulus, 2008.
- SEGUNDO, Juan Luis. *Teologia aberta para o leigo adulto: essa comunidade chamada Igreja*. São Paulo: Loyola, 1975.
- SOBRINO, Jon. *Jesus, o libertador: a história de Jesus de Nazaré*. Coleção Teologia e Libertaçāo: série II: O Deus que liberta seu povo. São Paulo: Vozes, 1994.
- SUESS, Paulo. *Introdução à Teologia da Missão: convocar e enviar: servos e testemunhas do reino*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- TABORDA, Francisco. *Nas fontes da vida cristã: uma teologia do batismo-crisma*. São Paulo: Loyola, 2001.
- _____. *A Igreja e seus ministros: uma teologia do ministério ordenado*. São Paulo: Paulus, 2012.
- TAN, Jonathan Y. *Christian mission among the peoples of Asia*. New York: Orbis Book, 2014.
- THILS, Gustave. *Théologie des réalites terrestres: II théologie de l'histoire*. Bruges: Desclée de Brouwer, 1949.
- _____. *Cristianismo sem religião?* Petrópolis: Vozes, 1969.
- TILLARD, Jean Marie R. *Église d'églises : l'eclésiologie de communion*. Paris: Cerf, 1987.
- _____. *La Iglesia local: eclesiologia de comunión e catolicidade*. Salamanca: Siguieme, 1999.
- TRACY, David. *A imaginação analógica: a teologia cristã e a cultura do pluralismo*. São Leopoldo: Unisinos, 2006.
- VIDAL, Marciano. *Dicionário de moral: dicionário de ética teológica*. Aparecida: Santuário, 1991.
- XAVIER, Donizete José. *A teologia da Santíssima Trindade: Kénosis das Pessoas Divinas como manifestações do amor e da misericórdia*. São Paulo: Palavra e Prece Editora, 2005.

Artigos (quando há vários artigos de um mesmo autor, as referências seguem a ordem cronológica de publicação ou de acesso virtual)

ALBERIGO, Giuseppe. O Povo de Deus na experiência de fé. *Concilium* 1984/6, p. 35-49.

ALMEIDA, Antonio José de. Ministérios. In: *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2015, p. 617-625.

_____. *Presbíteros comunitários para comunidades sem Eucaristia*, 2016 <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/554044-presbiteros-comunitarios-para-comunidades-sem-eucaristia-artigo-de-antonio-jose-de-almeida>> Acesso em 24 Abr. 2016.

AMADO, Joel Portela. Cidade, Território e Evangelização: desafio de gerar comunidades em ambientes de mobilidade, individualidade e adesão seletiva. In: BRIGHENTI, Agenor (org.). *Pastoral Urbana. Categorias de Análise e Interpelações Pastoriais*. Brasília: CNBB, 2010, p. 65-88.

ARROYO, Maria Monica. Dinâmica territorial, circulação e cidades médias. In: *Cidades Médias: produção do espaço urbano e regional*, São Paulo, editora Expressão Popular, 2006.

BAKKER, Nicolau João. A “nova paróquia” na “análise institucional” da Igreja. *Revista Eclesiástica Brasileira*, n. 291, julho, 2013, p. 678-687.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti, A carismatização da religião: uma consideração da diversidade religiosa por parte da teologia no Brasil. *Concilium*, v. 1, n. 354, p. 53-69, 2014.

BOFF, Clodovis. A dimensão teologal da política. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 38, fasc. 150, Jun., p. 244-268, 1978.

BOFF, Leonardo. A busca de um ethos planetário. *Perspectiva Teológica*, v. 40, n. 11, p. 165-179, 2008.

_____. *O necessário resgate do sagrado*, 2012 <<http://www.jb.com.br/leonardo-boff/noticias/2012/12/09/o-necessario-resgate-do-sagrado/>> Acesso em 27 de out. 2015.

BOGAZ, Antônio Sagrado; HANSEN, João Henrique. Liturgia/culto. In: PASSOS, João Decio; SANCHEZ, Wagner Lopes (Org.) *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2015, p. 551-560.

BRIGHENTI, Agenor. Considerações finais: ressonância. In: *Igreja comunidade e Igreja local*. Brasília: Edições CNBB, 2009, p. 162-174.

_____. Igreja comunidade e Igreja local. In: *Igreja comunidade e Igreja local*. Brasília: Edições CNBB, 2009, p. 1150-161.

_____. Introdução. In: *Igreja comunidade e Igreja local*. Brasília: Edições CNBB, 2009, p. 11-13.

_____. Evangelização inculturada e mundo urbano. In: CNBB. *Pastoral urbana: categorias de análise e interpelações pastorais*. Brasília: CNBB, 2010, p. 7-37.

_____. Itinerário de uma ousadia que continua fazendo caminho: prefácio à edição brasileira. In: GUTIÉRREZ, Gustavo; MÜLLER, Gerhard Ludwig. *Ao lado dos pobres: Teologia da Libertação*. São Paulo: Paulinas, 2014, p. 7-16.

_____. Natureza, lugar e função da teologia. In: PANASIEWICZ, Roberlei; VITÓRIO Jaldemir. *Espiritualidades e dinâmicas sociais: memória e perspectivas*. São Paulo: Paulinas, 2014.

_____. Modelos de pastoral e eclesiológicos. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 75, fasc. 298, p. 280-302, abr/jun. 2015.

_____. *A Ação Católica e o novo lugar na Igreja e na sociedade*. <<http://ordosocialis.de/pdf/Brighenti/A Acao Catolica e a Sociedade.pdf>> Acesso em 30 de abr. 2015, p. 1-10.

_____. *A ação pastoral em tempos de mudança: modelos obsoletos e balizas de um novo tempo*. <<http://www.vidapastoral.com.br/artigos/temas-pastorais/a-acao-pastoral-em-tempos-de-mudanca-modelos-obsoletos-e-balizas-de-um-novo-paradigma/>> Acesso em 15 de jul. 2015.

CARRARA, Paulo Sérgio. Apologia do fragmento: pertinência teológica da sinfonia adiada de Christian Duquoc. *Revista Horizonte*, v. 13, n. 40, out./dez., 2015, p. 2036-2063.

CEFEP. *Seminário debate a vitalidade das CEBs na Igreja do Brasil*. <http://www.cefep.org.br/divulgacao/seminario_debate_vitalidade_cebs_igreja_brasil> Acesso em 20 de jun. de 2015.

CODINA, Victor. Pacíficas considerações sobre a vida dos presbíteros. *Perspectiva Teológica*, v. 42, n. 116, p. 91-103, jan./fev.mar./abr. 2010.

_____. Eclesiologia do Vaticano II. *Perspectiva Teológica*, v. 45, n. 127, p. 461-472, set./out./nov./dez. 2013.

CONGAR, Yves. La Iglesia como pueblo de Dios. *Concilium*, n. 1, ano 1, 1965, p. 9-27.

_____. A Igreja é apostólica. In: *Mysterium Satulis IV/3: compêndio de dogmática histórico-salvífica, a Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1986, p. 157-208.

COUTINHO, Sérgio Ricardo. *O fim do Sínodo de 1985: a aula de eclesiologia de Francisco*, 2015 < <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/548115-o-fim-do-sinodo-de-1985-a-aula-de-eclesiologia-de-francisco> > Acesso em 12 de nov. de 2015.

DURRWELL, François Xavier. *A pauperibus evangelizzari*. In: UNIÃO DOS REDENTORISTAS DO BRASIL. *Espiritualidade Redentorista 5*, Aparecida: Santuário, 1995.

DUSSEL, Enrique. Hipóteses para uma história da teologia na América Latina (1492-1980). In: CEHILA. *História da teologia na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1981, p. 165-196.

FEUILLET, André. Croyances fondamentales et vie de la communauté primitive d'après les actes des apôtres. In : *Introduction a la bible* : tome II nouveau testament. Tournai : Desclée & Cie, 1959, p. 819-839.

GONZÁLES RUIZ, José Maria. Cristianismo. In: *Dicionário de Pastoral*. Aparecida: Santuário, 1990, p. 145-148.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *El Espíritu y la autoridad de los pobres* < <https://www.youtube.com/watch?v=Uyi6ijnZsOs> > Acesso em 02 de nov. 2015.

HARRINGTON, Daniel. Mateus. In: BERGANTE, Dianne; KARRIS, Robert (org.). *Comentário bíblico III: Evangelhos e Atos, Cartas, Apocalipse*. São Paulo: Loyola, 1999, 11-44.

HAVENER, Ivan. Efésios. In: BERGANTE, Dianne; KARRIS, Robert (org.). *Comentário bíblico III: Evangelhos e Atos, Cartas, Apocalipse*. São Paulo: Loyola, 1999, 245-252.

HOPPE, Leslie J. Deuteronômio. In: BERGANTE, Dianne; KARRIS, Robert (orgs.). *Comentário bíblico I: Introdução, pentateuco, profetas anteriores*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 187-213.

INSTITUTO CATEQUÉTICO SUPERIOR DE NIJMEGEN. *O Novo Catecismo: a fé para adultos*: obra redigida pelo Instituto Catequético Superior de Nijmegen, em colaboração com diversos, e por ordem dos Senhores Bispos da Holanda. São Paulo: Herder, 1969.

JOUNEL, Pierre. Lugares da celebração. In: *Dicionário de liturgia*. São Paulo: Paulinas, 1992, p. 694-706.

LAURENTIN, René. Os carismas: precisão de vocabulário. *Concilium*, Petrópolis, n. 129, fasc. 9, p. 6-15, nov. 1977.

LIBANIO, João Batista. Elaboração do Conceito de Igreja Particular. In: *Igreja Particular: VI Semana de Reflexão Teológica*. São Paulo: Loyola, 1973, p. 17-59.

_____. A Igreja na cidade. *Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte, v. 28, n. 74, p.11-43, jan./fev./mar./abr, 1996.

_____. *A liberdade cristã: um dos núcleos da teologia de José Comblin* < http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=37_51&secao=356> Acesso em 31 de out. 2015.

_____. *Vaticano II: tarefas pendentes para a Igreja do Brasil hoje*. 2015 < <http://www.familiamissionaria.com.br/artigo.asp?area=3&cat=23&sub=15&ca=14&artigo=1286>> Acesso em 30 jul. 2015.

LIMA, Luis Corrêa. *Evangelii Gaudium: contribuições para as questões contemporâneas*. In: AMADO, Joel Portela; FERNANDES, Leonardo Agostini (orgs.). *Evangelii Gaudium em questão: aspectos bíblicos, teológicos e pastorais*. São Paulo: Paulinas; Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2014, p. 245-250.

LORSCHIEDER, Dom Aloísio Cardeal. *Os ministérios da Igreja*. Taubaté: Jornal “O Lábaro” da Diocese de Taubaté, junho de 1998.

MCKENZIE, John. *Dicionário bíblico*. São Paulo: Paulinas, 1983.

MASSING, Otwin. Reflexões sociológicas sobre a “religião” como instituição (Igreja), Igreja popular (base) e os “grupos expressivos”. *Revista Concilium*, Petrópolis, n. 104, p. 37-49, 1975.

NEYREY, Jerome H. 1 Timóteo. In: BERGANTE, Dianne; KARRIS, Robert (orgs.). *Comentário bíblico III: Evangelho e Atos, Cartas, Apocalipse*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 187-213.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. O que significa analiticamente “povo”? . *Concilium*, v. 6, n. 196, p. 104-126, nov. 1984.

PEREIRA, Isidro. *Dicionário grego-português e português grego*. Braga: Livraria do Apostolado da Imprensa, 1990.

PIÉ-NINOT, Salvador. Sensus fidei. In: FISICHELLA, Rino; LATOURELLE, René. *Dicionário de teologia fundamental*. Aparecida: Santuário; Petrópolis: Vozes, 1994, p. 884-886.

RAHNER, Karl. Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia. *Escritos de Teología I*. Madrid: Taurus Ediciones, p. 327-350, 1967.

_____. Conversion. In: RAHNER, Karl (ed.). In: *Encyclopedia of theology: the concise sacramentum mundi*. New York: The Seabury Press, 1975.

_____. *Existence presbytérale: contribution à la théologie du ministère dans l’Église*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2011.

SANCHES, Martina. *A revolta das partes do corpo* <<http://sanchezmartina.blogspot.com.br/2014/09/a-revolta-das-partes-do-corpologo.html>> Acesso em 13 de jul. 2015.

SINGER, Paul. Economia Solidária. In: CATTANI, Antonio David (org.). *A outra economia*. Porto Alegre: Veraz Editores, 2003.

SOBRINO, Jon. *O fundamental de todo ministério: serviço aos pobres e vítimas num mundo norte-sul*. *Concilium*, n. 334, v. 1, 2010, p. 11-22.

TABORDA, Francisco. A constituição Sacrossanctum Concilium sobre a renovação da liturgia: avanços e perspectivas. *Horizonte Teológico*, ano 12, n. 23, p. 9-38jan./fev./mar./abr.mai/jun. 2013.

TERTULIANO DE CÁRTAGO. Sobre a vida comunitária dos cristãos: cerca do ano 200. In: COMBLIN, José. *A comunidade: curso popular de história da Igreja 3*. São Paulo: Paulus, 1993, p. 37-39.

TOMÁS DE AQUINO, Da Esperança em si mesma. In: _____. *Suma Teológica: 2ª parte da 2ª parte: Questões 1-79*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço, 1980, Q. XVII, A. I, p. 2150-2152.

WILFRED, Felix. Diversidade, reconhecimento e coexistência: para além do liberalismo e secularismo. *Concilium*, v. 1, n. 354, p. 40-52, 2014.