Eduardo Roberto Severino

VOLUNTARIADO PARA JOVENS NO DOCUMENTO 85 DA CNBB

UMA ABORDAGEM ECLESIAL-SOCIAL-TEOLOGAL A PARTIR DOS PRINCÍPIOS DO MÉTODO TEOLÓGICO DE JON SOBRINO

Tese de Doutorado em Teologia

Orientador: Prof. Dr. Francisco das Chagas de Albuquerque

Apoio: CAPES/FAPEMIG

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2022

Eduardo Roberto Severino

VOLUNTARIADO PARA JOVENS NO DOCUMENTO 85 DA CNBB

UMA ABORDAGEM ECLESIAL-SOCIAL-TEOLOGAL A PARTIR DOS PRINCÍPIOS DO MÉTODO TEOLÓGICO DE JON SOBRINO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Teologia.

Área de concentração: Teologia da práxis cristã

Linha de pesquisa: Espiritualidade cristã e pluralismo cultural e religioso

Orientador: Prof. Dr. Francisco das Chagas de Albuquerque

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2022

FICHA CATALOGRÁFICA

Severino, Eduardo Roberto
S498v Voluntariado para jovens no documento 85 da CNBB: uma abordagem eclesial-social-teologal a partir dos princípios do método teológico de Jon Sobrino / Eduardo Roberto Severino. - Belo Horizonte, 2022.
356 p.

Orientador: Prof. Dr. Francisco das Chagas de Albuquerque.
Tese (Doutorado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia.

1. Evangelização. 2. Juventude. 3. Sobrino, Jon. I. Albuquerque, Francisco das Chagas. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III. Título.
CDU 25

Elaborada por Zita Mendes Rocha – Bibliotecária – CRB-6/1697

Eduardo Roberto Severino

VOLUNTARIADO PARA JOVENS NO DOCUMENTO 85 DA CNBB

UMA ABORDAGEM ECLESIAL-SOCIAL-TEOLOGAL A PARTIR DOS PRINCÍPIOS DO MÉTODO TEOLÓGICO DE JON SOBRINO

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, 27 de fevereiro de 2023.

COMISSÃO EXAMINADORA:

Prof. Dr. Francisco das Chagas de Albuquerque / FAJE (Orientador)

Prof. Dr. Jaldemir Vitorio / FAJE

Prof. Dr. Afonso Tadeu Murad / FAJE

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

p/ Prof. Dr. Matheus da Silva Bernardes / PUC Campinas

In memoriam

Antônio Severino Manoel e
Aparecida Roberto Severino,
meus pais, por tantos dons.

Evenice Barbosa Neta, a *Netinha*,
historiadora, atriz, educadora, colaboradora...
por nos impulsionar a sonhar
tantas possibilidades de vida para as juventudes.

Agradecimentos

Ao professor Dr. Francisco das Chagas de Albuquerque, por sua atenção e cuidadosa orientação.

Ao corpo docente, discente e demais funcionários da FAJE, pela partilha de dons e talentos.

Aos membros das comunidades religiosas Teillard de Chardin e São Roberto Bellarmino, pela convivência fraterna e pela companhia nesse tempo de pesquisa doutoral.

Aos meus irmãos jesuítas das comunidades do Núcleo apostólico BH-Santa Luzia, do Juniorado Padre Gabriel Malagrida, do Filosofado São Francisco Xavier, do Centro Interprovincial de Formação Santo Inácio de Loyola (CIF) e da Comunidade de Saúde e Bem-estar Irmão Luciano Brandão, pela companhia orante e fraterna.

À família inaciana, aos paroquianos de São Francisco Xavier, pela amizade e pelo apoio.

À minha família sanguínea e aos amigos, pela presença de tal maneira tão próxima e terna.

Aos amigos André Luís de Araújo, Cristiano Cordeiro Cruz, Franclim Brito, Jaldemir Vitório, Juliano Oliveira, Luiz Fernando Klein, Regina A. E. Garcia de Souza, Rezende Bruno de Avelar, pela leitura atenta do texto, pelas correções, observações e indicações e pelos comentários. Muito obrigado!

À Trindade, que me precedeu, me acompanhou e continua a orientar-me, pela fidelidade, generosidade e confiança abundantes.

À FAPEMIG, pelos auxílios concedidos.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – BRASIL (CAPES) – Código de Financiamento 001.

DW. *Foto de abrazo entre voluntaria española y un migrante senegalés desata odio y solidaridad en España*. 21 de maio de 2021. Disponível em: https://www.dw.com/es/foto-de-abrazo-entre-voluntaria-española-y-un-migrante-senegalés-desata-odio-y-solidaridad-en-españa/a-57618387 Acesso em: 21 jul. 2021.

> –"Foi-te anunciado, ó homem, o que é bom, e o que Iahweh exige de ti: nada mais do que praticar a justiça, amar a bondade e te sujeitares a caminhar com teu Deus!" (Mq 6, 8)

RESUMO: Nesta pesquisa bibliográfica, objetiva-se correlacionar a compreensão de voluntariado para jovens no documento 85 da CNBB "*Evangelização da juventude*. Desafios e perspectivas pastorais" com os princípios do método teológico de J. Sobrino (realidade, parcialidade, misericórdia, reciprocidade de dons, ação de graças). No referido documento, o voluntariado apresenta-se como pista da ação evangelizadora da juventude (174) e da pedagogia de formação de jovens, na qual a experiência tenha prioridade sobre a teoria (146-149). Ele contrapõe-se à *desintegração* e à desvinculação entre, de um lado, protagonismo e participação sociais (10-50) e, de outro lado, conhecimento de Jesus Cristo e confissão de fé cristã, pessoal e comunitária (51-92). Ora, (1) que tipo de experiências significativas de voluntariado superaria hiatos presentes na catequese juvenil entre fé experienciada (pessoal), fé professada (eclesial) e fé vivida (social) (142, 149, 177) e levaria jovens ao encontro pessoal com Jesus Cristo, ao itinerário de seu seguimento, no qual se engendra, lado a lado, projeto de vida cristã e participação eclesial-social (94)? Ademais, (2) que tipo de experiências significativas de voluntariado poderia ressignificar as ideias de caridade e de assistencialismo, integrando-as, à luz do seguimento de Jesus Cristo e da centralidade do Reino de Deus, à cultura da cidadania, da participação e da solidariedade sociais, e incorporaria jovens num itinerário que os levasse ao contínuo amadurecimento na fé, à superação da assimetria estrutural entre fé teologal e cotidiano, à experiência de interação entre vida e formulação da fé, entre a vivência atual e o dado da Escritura e da Tradição (142, 149, 177)? Desde os princípios do método teológico sobriniano, o voluntariado social para jovens em contextos de vulnerabilidade será tanto tarefa eclesial-social (ação evangelizadora) como itinerário que os leve ao amadurecimento da fé cristã (pedagogia de formação). Para alcançar tal objetivo, inicialmente, apresenta-se a compreensão de voluntariado, tanto tal e qual expressa no referido documento como enriquecida por outros documentos dos magistérios, seja do episcopado latino-americano, seja do pontífice. A *incubatio* do itinerário pessoal-eclesial-social-teologal do método teológico sobriniano inscreve-se no desafio pastoral de repensar eclesial-social-teologicamente o voluntariado para jovens como um tipo de inserção voluntária no mundo dos pobres, na qual se interligam, de forma contínua, conhecimento e seguimento de Jesus Cristo, engajamento eclesial e ação social solidária cristãos e reflexão histórico-pastoral-teologal. Em seguida, investigam-se elementos correlatos entre a experiência pessoal-eclesial de J. Sobrino e o seu portar-se responsorial agradecido como cristão teólogo, a partir dos quais se encerram os princípios constitutivos de seu método como modo de prosseguir *in actu* a Jesus Cristo desde o mundo dos pobres. Finalmente, aborda-se o fenômeno social de voluntariado maduro como forma solidária de participação social no mundo dos pobres para jovens como realidade histórico-pastoral (tarefa) e oferta de humanização pessoal e societária (dom) desde os princípios do método teológico sobriniano. Nele, compendia-se uma catequese permanente, de inspiração bíblica, litúrgica, de compromisso apostólico de serviços aos demais. Nele, jovens são levados ao encontro pessoal com Jesus Cristo e a seu seguimento, no qual se engendram, discernidamente, projeto de vida cristã, superação da assimetria estrutural entre fé teologal cristã e cotidiano e configuração progressiva entre vida e profissão de fé cristã. Nele, enfim, jovens são inseridos num itinerário contínuo, histórico-escatológico, de interação entre a vivência atual da fé cristã e o dado da Escritura e da Tradição viva da Igreja. O voluntariado maduro como forma solidária de participação social para jovens no mundo dos pobres é lugar histórico-pastoral e lugar histórico-teologal.
PALAVRAS-CHAVE: Voluntariado maduro. Jovens. J. Sobrino. Histórico-pastoral. Histórico-teologal.

ABSTRACT: In this bibliographic research, the objective is to correlate the understanding of volunteering for youngsters in the 85th document of the CNBB "*Evangelization of the youth*: Challenges and pastoral perspectives" with the theological method of J. Sobrino (reality, partiality, mercy, reciprocity, thanksgiving). In the document, the volunteering is presented as a sign of evangelizing the youths (174) and a pedagogy of training them, in which priority is given to experience rather than theory (146-149). It opposes every *disintegration* and disconnection between the youth empowerment and social participation on one side (10-50) and between the knowledge of Jesus Christ and the public and communitarian confession of Christian faith on the other side, both personal and communitarian (51-92). However, (1) what kind of fruitful volunteering would overcome the hiatus present in the juvenile catechesis regarding the experienced faith (personal), the professed faith (ecclesial) and the lived faith (social) (142, 149, 177), and would lead the youngsters to a personal encounter with Jesus Christ, to an itinerary of his discipleship, in which, side by side, conjures up the way of Christian life and the ecclesial-social participation (94)? Furthermore, (2) what kind of significant experiences of volunteering could redefine the ideas of charity and assistentialism, by integrating them, in the light of following Jesus Christ and the centrality of the Kingdom of God, in the culture of citizenship, participation and solidarity, and would incorporate youngsters into an itinerary that leads them to continuous growth in the faith, in the overcoming of structural asymmetry between theological faith and ordinary daily life, in the experience of interaction between life and the formulation of faith, between current experiences and the datum of Scripture and of Tradition (142,149,177)? From the beginnings of the Sobrinian theological method, the social volunteering for the youngsters in the contexts of vulnerability will be an ecclesial-social task (evangelizing act) and a leading itinerary in the growth of Christian faith (pedagogical training). To achieve this objective, initially, an understanding about the volunteering is presented, both as it is expressed in that document as well as in those enriched by other documents of the magisterium, issued by the Latin American episcopate or by the Pontiff. The *incubatio* of the personal-ecclesial-social theological itinerary of the Sobrinian method is part of the pastoral challenge to rethink ecclesial-social-theologically the volunteering for the youngsters as a willful insertion in the world of the poor, in which they are interconnected, continuously, knowledge and discipleship of Jesus Christ, Christian ecclesial engagement and social solidarity action and historical-pastoral-theological reflection. Thereby, it investigates the correlated elements between J. Sobrino's personal-ecclesial experience and his faithful duty as a Christian theologian, by enclosing the constituents of his method as a way of continuing from the poor's world *in actu* of Jesus Christ. Finally, it deals with the social phenomenon of fruitful volunteering as a philanthropic form of social participation of the youngsters in the poor's world as a historical-pastoral reality (task) and as an endowment of personal and collective humanization (gift) based on the principles of Sobrinian method. It is like a compendium of permanent catechesis, of biblical and liturgical inspiration, of apostolic commitment to the service of others. This is where, the youngsters are guided to have a personal encounter with Jesus Christ and to follow him, and by which discerningly they engage themselves in the Christian way, by overcoming the structural asymmetry between the Christian theological faith and the everyday life, and the progressive configuration between everyday life and the profession of Christian faith. Finally, therein the youngsters are immersed in a continuous, historical-eschatological itinerary, of interaction between the living experience of the Christian faith and the datum of the Sacred Scripture and the living Tradition of the Church. The fruitful volunteering for the youngsters as a form of solid social participation in the poor's world is a historical-pastoral space as well as a historical-theological locus.
KEYWORDS: Fruitful volunteering. Youngsters. J. Sobrino. Historical-pastoral. Historical-theological.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Aut = Autobiografia de Inácio de Loyola, São Paulo
EE = Santo Inácio de Loyola. Exercícios Espirituais, São Paulo

Coleções, dicionários e enciclopédias
CV II = Concílio Ecumênico Vaticano II
DEI = Diccionario de Espiritualidad Ignaciana, Bilbao; Santander
DTF = Dicionário de Teologia Fundamental, São Paulo
DZ = H. Denzinger; P. Hünermann, Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral, São Paulo

Documentos da Igreja
AA = Apostolicam Actuositatem, Decreto sobre o apostolado dos leigos, Vaticano
AG = Ad Gentes, Decreto sobre a atividade missionária na Igreja, Roma
AL = Amoris Laetitia, Exortação pós-sinodal sobre o amor na família, Roma
AM = Africae Munus, Exortação apostólica pós-sinodal sobre a Igreja na África ao serviço da reconciliação, da justiça e da paz, Benin
CA = Centesimus Annus, Carta encíclica no centenário da *Rerum Novarum*, Vaticano
CDF = Congregação para a Doutrina da Fé, Roma
ChL = Christifidelis Laici, Exortação apostólica pós-sinodal sobre a vocação e missão dos leigos na Igreja e no mundo, Roma
CiV = Caritas in Veritate, Carta encíclica sobre o desenvolvimento humano integral na caridade e na verdade, Roma
CR = Catequese Renovada, São Paulo
CV = Christus Vivit, Exortação apostólica pós-sinodal aos jovens e a todo o povo de Deus, Vaticano
DAp = Texto conclusivo da V Conferência geral do episcopado Latino-americano e caribenho, Brasília; São Paulo
DCE = Deus Caritas Est, Carta encíclica sobre o amor cristão, Roma
DGAE = Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja do Brasil, Brasília
DH = Dignitatis Humanae, Declaração sobre a liberdade humana, Vaticano
DD = Dies Domini, Carta apostólica sobre a santificação do domingo, Vaticano
DiM = Dives in Misericordia, Carta encíclica sobre a misericórdia divina, Roma
DMe = A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio. Conclusões de Medellín, Petrópolis
DNC = Diretório Nacional de Catequese, São Paulo
Doc. 45 = Os jovens, a fé e o discernimento vocacional: documento preparatório com questionário anexo com carta do Papa Francisco aos jovens, São Paulo
Doc. 47 = Educação, Igreja e sociedade, São Paulo
Doc. 85 = Evangelização da juventude: desafios e perspectivas pastorais, São Paulo
Doc. 94 = Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil 2011-2015, São Paulo
Doc. 107 = Iniciação à vida cristã: itinerário para formar discípulos missionários, Brasília
DP = Puebla: La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina, Lima
DSD = Santo Domingo. Conclusões. IV Conferência do Episcopado Latino-americano. Nova evangelização, promoção humana e cultura cristã. Jesus Cristo ontem, hoje e sempre, São Paulo
DSI = Doutrina Social da Igreja
DV = Dei Verbum, Constituição dogmática sobre a revelação divina, Roma
DVe = Donum Veritatis, Instrução sobre a vocação eclesial do teólogo, Roma

EAf = Ecclesia in Africa, Exortação apostólica pós-sinodal sobre a Igreja em África e a sua missão evangelizadora rumo ao ano 2000, Camarões
EAm = Ecclesia in America, Exortação apostólica pós-sinodal sobre o encontro com Jesus Cristo vivo caminho de conversão, a comunhão e a solidariedade na América, Cidade do México
EAs = Ecclesia in Asia, Exortação apostólica pós-sinodal sobre Jesus Cristo salvador e a sua missão de amor e serviço na Ásia, Nova Deli
EcE = Ecclesia de Eucharistia, Carta encíclica sobre a Eucaristia na sua relação com a Igreja, Roma
ECE = Ex Corde Ecclesiae, Constituição apostólica sobre as universidades católicas, Roma
EG = Evangelii Gaudium, Exortação apostólica sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual, Roma
EN = Evangelii Nuntiandi, Exortação apostólica sobre o anúncio do Evangelho no mundo contemporâneo, Roma
Est. 55 = Primeira semana brasileira de catequese, São Paulo
Est. 56 = Evangelização e pastoral universitária, São Paulo
Est. 102 = O seguimento de Jesus Cristo e a ação evangelizadora no âmbito universitário, Brasília
Est. 103 = Pastoral juvenil no Brasil: identidade e horizontes, Brasília
ET = Evangelica Testificatio, Exortação apostólica sobre a renovação da vida religiosa segundo os ensinamentos do Concílio, Vaticano
FC = Familiaris Consortio, Exortação apostólica sobre a função da família cristã no mundo de hoje, Roma
FT = Fratelli Tutti, Carta encíclica sobre a fraternidade e a amizade social, Assis
GE = Gaudete et Exsultate, Exortação apostólica sobre a chamada à santidade no mundo atual, Roma
GS = Gaudium et Spes, Constituição pastoral sobre a Igreja no mundo atual, Roma
HS = Humanae Salutis, Constituição apostólica para a convocação do Concílio Vaticano II, Roma
LG = Lumen Gentium, Constituição dogmática sobre a Igreja, Roma
LS = Laudato Si', Carta encíclica sobre o cuidado da casa comum, Roma
MC = Mystici Corporis, Carta encíclica O corpo místico de Jesus Cristo e nossa união nele com Cristo, Roma
MF = Mysterium Fidei, Carta encíclica sobre o culto da Sagrada Eucaristia, Roma
MM = Mater et Magistra, Carta encíclica sobre a recente evolução da questão social à luz da doutrina cristã, Roma
MMi = Misericordia et Misera, Carta apostólica no termo do jubileu extraordinário da misericórdia, Roma
MR = Missal Romano
MV = Misericordiae Vultus, Bula de proclamação do jubileu extraordinário da misericórdia, Roma
NA = Nostra Aetate, Declaração sobre a Igreja e as religiões não-cristãs, Roma
NMI = Novo Millennio Ineunte, Carta apostólica ao termo do grande jubileu do ano 2000, Vaticano
OA = Octogesima Adveniens, Carta encíclica por ocasião do 80.º aniversário da encíclica Rerum Novarum, Roma
OE = Oração Eucarística
OEdc = Oração Eucarística para diversas circunstâncias
PB = Pastor Bonus, Constituição apostólica sobre a cúria romana, Roma

PDV = Pastores Dabo Vobis, Exortação apostólica pós-sinodal sobre a formação dos sacerdotes nas circunstâncias atuais, Roma
PG = Pastores Gregis, Exortação apostólica pós-sinodal sobre o bispo, servidor do Evangelho de Jesus Cristo para a esperança do mundo, Roma
PO = Presbyterorum Ordinis, Decreto sobre o ministério e a vida dos sacerdotes, Vaticano
PP = Populorum Progressio, Carta encíclica sobre o desenvolvimento dos povos, Roma
PR = Pontifical Romano, São Paulo
PT = Pacem in Terris, Carta encíclica: a paz a todos os povos na base da verdade, justiça, caridade e liberdade, Roma
RICA = Ritual da Iniciação Cristã de Adultos, São Paulo
RH = Redemptor Hominis, Carta encíclica no início de seu ministério pontifical, Roma
RMa = Redemptoris Mater, Carta encíclica sobre a bem-aventurada Virgem Maria na vida da Igreja que está a caminho, Roma
RMi = Redemptoris Missio, Carta encíclica sobre a validade permanente do mandato missionário, Roma
RN = Rerum Novarum, Carta encíclica sobre a condição dos operários, Roma
SC = Sacrosanctum Concilium, Constituição conciliar sobre a sagrada liturgia, Roma
SCa = Sacramentum Caritatis, Exortação apostólica pós-sinodal sobre a Eucaristia, Roma
SinB = Os jovens, a fé e o discernimento vocacional. Documento final, Vaticano
SRS = Sollicitudo Rei Socialis, Carta encíclica pelo vigésimo aniversário da Encíclica *Populorum Progressio*, Roma
TMA = Tertio Millennio Adveniente, Carta apostólica sobre a preparação para o jubileu do ano 2000, Vaticano
UR = Unitatis Redintegratio, Decreto sobre o ecumenismo, Vaticano
VC = Vita Consecrata, Exortação apostólica pós-sinodal sobre a vida consagrada e a sua missão na Igreja e no mundo, Roma
VD = Verbum Domini, Exortação apostólica pós-sinodal sobre a Palavra de Deus na vida e na missão da Igreja, Roma
VG = Veritatis Gaudium, Constituição apostólica sobre as universidades e as faculdades eclesiásticas, Roma

Instituições
ABONG = Associação Brasileira de ONGs
CELAM – Conselho Episcopal Latino-Americana e do Caribe, Bogotá
CNBB = Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, Brasília
CNE = Conselho Nacional de Educação, Brasília
CTI = Comissão Teológica Internacional, Vaticano
FAJE = Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte
OSCs = Organizações da Sociedade Civil, São Paulo
PCB = Pontifícia Comissão Bíblica, Roma
PRe = Presidência da República, Brasil

Livros e obras da Sagrada Escritura
BCNBB = Bíblia da CNBB, Brasília
BJ = Bíblia de Jerusalém, São Paulo
TEB = Tradução Ecumênica da Bíblia, São Paulo

Periódicos
Alternativas = Cuardenos de Trabajo Social, Alicante
Arbor = Arbor: Ciencia, Pensamiento y Cultura, España

CBQ = Catholic Biblical Quarterly, Washington
CiJ = Cristianisme i Justícia, Barcelona
CivCatt = La Civiltà Cattolica, Roma
Conc = Concilium, Petrópolis
Cor XIII = Coríntios XIII: Revista de Teología y Pastoral de la Caridad, Madrid
CTS = Cuardenos de Trabajo Social, Madrid
DS = Documentación Social: Revista de Estudios Sociales y de Sociología Aplicada, Madrid
EEcl = Estudios Eclesiásticos, Madrid
ECA = Estudios Centroamericanos, El Salvador
Greg = Gregorianum, Roma
IgVi = Iglesia Viva, Valencia
InterSoc = Intervenção Social, Lisboa
ITQ = Irish Theological Quarterly, Marynooth
Kénosis = Kenósis Revista de Ciencias Sociales y Humanas, Rionegro/Colombia
InterPsi = Intervención Psicosocial, Madrid
JBL = Journal of Biblical Literature, Chicago
ME = Mediteráneo Económico, Almería
MD = La Maison-Dieu, Paris
NRT = Nouvelle Revue Théologique, Louvain
NT = Novum Testamentum, Chicago
PerspTeol = Perspectiva Teológica, Belo Horizonte
RCT = Revista de Cultura Teológica, São Paulo
RevBib = Revue Biblique, Louvain-Paris
REB = Revista Eclesiástica Brasileira, Petrópolis
RIBET = Revista Iberoamericana de Teología, México
RIBLA = Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, Petrópolis
RLAT = Revista Latinoamericana de Teología, El Salvador
RScR = Revue des Sciences Religieuses, Strasbourg
RTL = Revue Théologique de Louvain, Louvain-la-Neuve
SalTer = Sal Terrae: Revista de Teología Pastoral, Santander
SelTeo = Selecciones de Teología, Barcelona
Senderos = *Revista de Ciencias Religiosas y Pastorales*, Costa Rica
ThS = Theological Studies, Milwaukee
ThX = Theologica Xaveriana, Bogotá
VS = La *Vie Spirituelle*, Paris

SUMÁRIO

SUMÁRIO ***13***

INTRODUÇÃO ***16***

PARTE I: VOLUNTARIADO PARA JOVENS COMO LUGAR HISTÓRICO-PASTORAL-TEOLOGAL ***27***

1 VOLUNTARIADO PARA JOVENS EM CONTEXTOS DE EXCLUSÃO SOCIAL ***29***

1.1 Documento 85: voluntariado para jovens como ação evangelizadora da juventude **31**

1.2 Voluntariado em textos do episcopado brasileiro **34**
1.2.1 Estudos 102: voluntariado como ação evangelizadora no âmbito universitário 34
1.2.2 Documento 107: voluntariado como práxis de iniciação à vida cristã 40

1.3 Voluntariado em documentos de pontífices **43**
1.3.1 *Dies Domini*: voluntariado como *lex vivendi* 43
1.3.2 *Christifideles Laici*: voluntariado como expressão de apostolado cristão 45
1.3.3 *Redemptoris missio*: voluntariado como ação missionária dos leigos 47
1.3.4 *Centesimus Annus*: voluntariado como fenômeno de caridade operativa 48
1.3.5 *Pastores Dabo Vobis*: voluntariado como recurso educativo para formação sacerdotal 51
1.3.6 *Deus caritas est*: voluntariado como serviço da caridade social 52
1.3.7 *Christus Vivit*: voluntariado como lugar de amizade social, de seguimento de Jesus Cristo e de crescimento espiritual 54

2 O MÉTODO HISTÓRICO-PASTORAL-TEOLOGAL SOBRINIANO ***61***

2.1 Quefazer teológico desde o seguimento de Jesus num mundo sofredor **63**
2.1.1 Quefazer teológico desde o seguimento de Jesus Cristo 63
2.1.2 Quefazer teológico desde o seguimento de Jesus Cristo num mundo sofredor 71

2.2 Quefazer teológico num mundo sofredor como *intellectus fidei-misericordiae* e *intellectus amoris* **88**
2.2.1 Quefazer teológico num mundo sofredor como *intellectus fidei-misericordiae* 88
2.2.2 Quefazer teológico num mundo sofredor como *intellectus amoris* 92

2.3 Quefazer teológico num mundo sofredor como *intellectus gratiae* **100**

Conclusão parcial da parte I: questões e hipótese ***107***

PARTE II: DO MUNDO DOS POBRES AOS PRINCÍPIOS DO MÉTODO TEOLÓGICO SOBRINIANO ***109***

3 MUNDO DOS POBRES COMO LUGAR HISTÓRICO-PASTORAL-TEOLOGAL: EXPERIÊNCIA PESSOAL ***112***

3.1 Irrupção epistemológica de uma realidade profunda **115**
3.1.1 Olhos novos para ver a verdade da realidade 118
3.1.2 Olhos novos para ver a verdade dos seres humanos e de Deus 120

3.2 Aguilares: a irrupção dos pobres, dos seguidores *in actu* e de Jesus Cristo **124**
3.2.1 Conversão: Paulo de Tarso e Jon Sobrino 127
3.2.2 Conversão: Inácio de Loyola e Jon Sobrino 132

3.3 A irrupção da misericórdia e do parecer-se com Jesus Cristo **146**
3.3.1 A irrupção da misericórdia consequente cristã como ultimidade 146
3.3.2 Parecer-se com o Filho, caminhar com Deus, no mundo dos pobres 148

4 MUNDO DOS POBRES COMO LUGAR HISTÓRICO-PASTORAL-TEOLOGAL: EXPERIÊNCIA DE SENTIR COM E NA IGREJA 156

4.1 Opção preferencial pastoral pelos pobres: textos pontifícios 158
4.1.1 Opção preferencial pastoral pelos pobres: Paulo VI (1963-1978) 158
4.1.2 Opção preferencial pastoral pelos pobres: João Paulo II (1978-2005) 159

4.2 Opção preferencial pastoral pelos pobres: episcopado latino-americano 166
4.2.1 Opção preferencial pastoral pelos pobres: Medellín (1968) 168
4.2.2 Opção preferencial pastoral pelos pobres: Puebla (1979) 171
4.2.3 Opção preferencial pastoral pelos pobres: Santo Domingo (1992) 174

4.3 Mundo dos pobres como lugar histórico-teologal: documentos do magistério e do episcopado latino-americano 177
4.3.1 Mundo dos pobres como lugar histórico-teologal: documentos pontifícios 177
4.3.2 Mundo dos pobres como lugar histórico-teologal: episcopado latino-americano 178

5 DA EXPERIÊNCIA HISTÓRICO-PASTORAL-TEOLOGAL AOS PRINCÍPIOS DO MÉTODO 184

5.1 Princípio-realidade e princípio-parcialidade: mundo dos pobres 186
5.1.1 Honestidade com o real desde o mundo dos pobres 187
5.1.2 Mundo dos pobres: vítimas e vitimários, samaritanos e seguidores de Jesus Cristo 190

5.2 Princípio-misericórdia e princípio-jesuânico: (pros)seguimento de Jesus 199
5.2.1 Princípio-misericórdia: razão compassiva 200
5.2.2 *Intellectus misericordiae* como modo de seguimento de Jesus Cristo 206

Conclusão parcial da parte II: do mundo dos pobres aos princípios do método 215

PARTE III: VOLUNTARIADO MADURO NO MUNDO DOS POBRES: LUGAR HISTÓRICO-PASTORAL E LUGAR HISTÓRICO-TEOLOGAL 218

6 VOLUNTARIADO MADURO NO MUNDO DOS POBRES: LUGAR HISTÓRICO-PASTORAL 220

6.1 Princípio realidade: voluntariado como forma solidária de participação social 223
6.1.1 Voluntariado como exercício de cidadania, de participação, de solidariedade 224
6.1.2 Voluntariado maduro como sujeito social 239
6.1.3 Voluntariado maduro em cenários de Estado, de mercado, de mundos vitais 246

6.2 Princípio parcialidade do voluntariado maduro: opção preferencial pelos pobres 255
6.2.1 Opção preferencial pastoral pelos pobres: Bento XVI (2005-2013) 256
6.2.2 Opção preferencial pastoral pelos pobres e pela casa comum: Francisco (2013-) 257
6.2.3 Opção preferencial pastoral pelos pobres: Aparecida (2007) 260

6.3 Voluntariado maduro no mundo dos pobres: tarefa e dom histórico-pastoral 265
6.3.1 Dinamismo da tarefa: voluntariado maduro como agente de transformação 266
6.3.2 Dinamismo do dom: voluntariado maduro como oferta de humanização pessoal e societária 270

7 VOLUNTARIADO MADURO NO MUNDO DOS POBRES: LUGAR HISTÓRICO-TEOLOGAL DO DOM DA FRATERNIDADE E DA REVELAÇÃO DO DOM 277

7.1 Voluntariado maduro no mundo dos pobres: lugar histórico-teologal 278
7.1.1 Princípio jesuânico: voluntariado maduro no mundo dos pobres como lugar histórico-teologal 279
7.1.2 *Sentir com e na Igreja*: voluntariado maduro no mundo dos pobres como lugar histórico-teologal 282

7.2 *Sentir na e com a Igreja*: inseparabilidade entre filiação e fraternidade adotivas..... 285
7.2.1 Pedir para ser filho e pedir para ser irmão: experiência litúrgico-eclesial 287
7.2.2 Pedir para ser filho e pedir para ser irmão: escuta pessoal da Palavra de Deus..... 298

7.3 Exercício da misericórdia consequente no mundo sofredor.... 307
7.3.1 O exercício da misericórdia consequente: dom e tarefa histórico-teologal 308
7.3.2 Tornar-se filho e tornar-se irmão no mundo sofredor do voluntariado maduro 317

***Conclusão parcial da parte III: voluntariado no mundo dos pobres como lugar histórico-pastoral e lugar histórico-teologal*.....324**

***CONCLUSÃO*.....326**

***REFERÊNCIAS*.....331**

INTRODUÇÃO

Dada a natureza de nossa pesquisa, gostaria de iniciar com uma das narrativas, de que fui testemunha, da experiência de inserção de B. Brentan (2013), então com 25 anos, doutorando de engenharia civil na UNICAMP – Universidade Estadual de Campinas (SP)[1]. Tal experiência ilustra bem, de um lado, o momento em que o texto narrativo do início do ministério de Jesus (Lc 4, 16-22) eleva-se do fundo da experiência de inserção social de B. Brentan, que a recebeu e mudou a maneira de sentir, de olhar, de relacionar-se com o Outro e com os outros, e, de outro lado, minha motivação pessoal e a relevância eclesial e social da pesquisa.

B. Brentan viveu sua experiência de inserção social através de voluntariado de curta duração no Lar do Velhinhos[2], em Campinas (SP), por ocasião do MAGIS-Brasil 2013, que foi uma atividade destinada aos jovens, preparatória para a JMJ-Rio (Jornada Mundial da Juventude), de 23 a 28 de julho de 2013. Ele relata algo de sua experiência:

> Minha primeira experiência junto da Companhia foi na colaboração com o MAGIS-BRASIL, evento preparatório para a Jornada Mundial da Juventude no Brasil, em 2013. Em paralelo e seguida, pude aprofundar-me na espiritualidade inaciana através de, respectivamente, exercícios espirituais de oito dias. Pela primeira vez tive contato com Aquele que até hoje eu teria como Companheiro. Já não queria conhecer esse homem apenas por ouvir falar. Já não me importavam rumores e boatos. Queria eu conhecê-lo e assim também fazer parte de sua proposta. Movimento de querer e desejar, sentir e saborear, agir e querer mais. Algo que me impulsionava ao outro, gradativa e continuamente. Daí começa então a brotar os frutos que, ao escrever essas linhas, me dou conta. Do tomar as refeições, da forma de portar-me diante do outro, até às minhas convicções políticas e sociais. Tudo foi afetado por Ele. Poderia me perguntar o porquê de tal afetação, mas vejo que não há mágica nisso tudo. Há uma experiência fundante. A vivência dos exercícios espirituais associada ao desenvolvimento do pensamento crítico dentro da sociedade me fez mais livre. Tal liberdade provém de tanto amor recebido. Noto que passo a perceber os grilhões que me prendem e prendem aos homens ao meu redor. Dos meus, surge então uma evolução de pensamento crítico pessoal, que me leva dia após dia a buscar o que mais me conduz ao melhor de mim. E quanto aos que prendem os homens, alcança-me o movimento de anunciar a boa nova aos pobres, proclamar a libertação aos cativos, libertar os oprimidos [Lc 4,16-21: grifo meu]. Entretanto, há o que em muitos meios são jovens encantados com o legalismo e fechados ao amor. A estrutura eclesial, a lei, o dogma, tudo ocupa o lugar do amor. Talvez porque o cumprir exija menos que o amar. Nesse meio sou muitas vezes colocado em xeque. Os mais próximos notam a mudança, e por vezes se assustam com a escolha pelo outro. Os menos próximos acusam pela liberdade diante do mistério que é Ele. Numa luta diária para desconstruir a imagem social de Deus, buscando o Deus cristão, a oração, atividades de voluntariado e convívio comunitário fazem-se necessárias. No entanto sou um ser inercial. Dar passos verdadeiros na construção do Reino exige movimento, sair do todo meu querer e interesse, dar

---

[1] SEVERINO, E. R. *La (re)découverte du Royaume de Dieu*: le lointain se rend proche. L'interprétation des textes de P. Ricoeur et la place des récits bibliques dans le cours de l'insertion social des jeunes. Accompagnateur: Alain Thomasset. 2016. 91f. Mémoire (Mémoire de deuxième cycle de Théologie morale et pratique). Centre Sèvres – Facultés Jésuites de Paris, Paris, 2016. p. 6-7, 90.

[2] LAR DOS VELHINHOS DE CAMPINAS. Disponível em: https://lvc.org.br Acesso em: 30 nov. 2022.

> espaço para ação concreta do Espírito. Tal inércia, muitas vezes, impede-me de romper com laços sociais ou costumes que pouco a pouco noto não terem lugar dentro do Bruno que se alistou sob bandeira do Cristo. [3]

B. Brentan escolheu o evangelho de Lc 4,16-21 para descrever a experiência de inserção e a experiência de ter conhecido *Aquele* que passou a ser seu *Companheiro*. De uma parte, ele não queria conhecer mais a Jesus de ouvir falar. Queria conhecê-Lo pessoalmente e fazer parte de seu projeto. Em sua narrativa, há este movimento de querer e desejar, de agir e querer mais. De outra parte, a experiência de inserção lhe impulsionava continuamente na direção do outro. Segundo ele, esses dois movimentos, em direção a Jesus Cristo e em direção ao outro, constituem-se numa experiência fundante. Depois de haver participado da experiência MAGIS-Brasil e depois de haver feito os Exercícios Espirituais de Santo Inácio (EE) de 8 dias, engajou-se na catequese paroquial destinada a jovens universitários e começou a participar de um grupo de universitários que se reunia em jardins e em salas de sua universidade, Unicamp, para estudar temas ligados à sociedade e para partilhar a experiência dos EE na vida cotidiana (EVC). Em anos seguintes, durante as férias universitárias, ele fazia seus EE anuais e participava de inserções sociais organizadas por outros centros de juventude da Companhia de Jesus, onde ele pôde propor e desenvolver projetos ligados à sua formação acadêmica. Ao final de seu depoimento, depois de haver dito que tudo foi revolvido, desde o tomar as refeições, o estar

---

[3] SEVERINO, *La (re)découverte du Royaume de Dieu*, p. 6-7: "Ma première expérience auprès de la Compagnie de Jésus a été au cours de la préparation du MAGIS-Brésil, l'événement préparatoire aux Journées Mondiales de la Jeunesse au Brésil, en 2013. En même temps, j'ai pu approfondir la spiritualité ignacienne à travers une retraite de huit jours. C'était la première fois que j'ai rencontré Celui que je tiens aujourd'hui comme « Compagnon ». Je ne voulais pas le connaître seulement pour entendre. Au contraire, je voulais beaucoup le connaître et faire part de son projet. Il y avait en moi un mouvement de vouloir et de désirer, de sentir et de goûter, d'agir et de vouloir plus, quelque chose qui me poussait doucement et continûment vers l'autre. À ces moments-là, les fruits dont je me rends compte aujourd'hui ont commencé à germiner. Depuis la prise des repas, la manière d'être devant l'autre, jusqu'à mes convictions politiques et sociales, tout a été secoué par Lui. Je pourrais me demander pour quoi une telle affection ; toutefois, je vois qu'il n'y a rien de magique. Il n'y a qu'une expérience fondatrice. L'expérience des Exercices Spirituels de Saint Ignace attaché au développement d'une pensée critique dans la société me rend plus libre. Une telle liberté provient de tout l'amour reçu. En même temps, je me rends compte des grilles qui me mettent en prison moi et les hommes auprès de moi. Quant aux miens, à travers une pensée personnelle critique, je cherche jour après jour ce qui me conduit à être meilleur. Quant aux autres, j'ai envie d'annoncer la bonne nouvelle aux pauvres, de proclamer la liberté aux captifs, de libérer les opprimés (Luc 4, 16-21). Cependant, il y a partout des jeunes enfermés dans le légalisme et fermés à l'amour. En plus, la structure ecclésiale, la loi, le dogme, tout remplace l'amour. Cela s'entend parce qu'accomplir tout simplement les lois exige moins qu'aimer. Cette réalité m'entoure et, moi aussi, je suis à la fois mis en question par elle. J'essaie de sortir de cette logique. Ceux qui sont auprès de moi remarquent la différence en moi et, à la fois, ils sont surpris par mes choix. Je vis une bataille quotidienne pour déconstruire l'image sociale de Dieu. Coude à coude, je cherche le Dieu chrétien. Pour celui-ci, la prière quotidienne, les activités de volontariat au moins une fois par an, le partage communautaire et l'engagement ecclésial me sont nécessaires. En effet, faire de vrais pas pour construire le Royaume exige de me bouger, de sortir de mon intérêt, de donner des espaces à l'action concrète de l'Esprit. Cependant, je suis un être inerte. Cette inertie empêche souvent que je rompe les liens sociaux ou les habitudes qui sont un obstacle à vivre comme quelqu'un qui est déjà engagé sous le drapeau du Christ."

diante do outro, até a convicções políticas e sociais, ele confessa que a oração, as atividades do voluntariado, o viver juntos lhe são necessários, tanto para desconstruir a falsa imagem social de Deus quanto para agir contrariamente a tudo o que lhe impede de viver o Evangelho. O testemunho de B. Brentan evidencia o duplo movimento evangélico, a saber, de relação com o Senhor e de relação com o outro em seu cotidiano. A experiência fundante de conhecer Jesus Cristo, que se tornou seu Companheiro, Aquele com quem se identificou, sua identificação com Jesus Cristo, é descrita através de Lc 4, 16-21. Logo, ele quer também anunciar a Boa-nova aos pobres, proclamar a libertação dos cativos, libertar os oprimidos. Ele descreve tanto suas mediações cotidianas para viver o seguimento de Jesus (oração, vida comunitária, discernimento contínuo) quanto suas dificuldades pessoais, comunitárias/eclesiais e sociais.

Para além dessa experiência de que fui testemunha, o voluntariado em contextos de exclusão social é um fenômeno social, que faz referência a instituições historicamente vinculadas à ação social e a pessoas que atuam como impulsoras de iniciativas sociais, desde uma consciência solidária a uma transformação do tecido social[4].

De um lado, tal fenômeno social resultou de processos histórico-políticos, construções jurídicas e aspectos culturais, que se desdobram em práticas individuais, em organizações de solidariedade e em movimentos sociais e se domiciliam em cenários do Estado, do mercado e dos mundos vitais[5]. Nesses cenários, pessoas dedicam tempo e trabalho sem remuneração, com motivações diversas. Se, de uma maneira, processos histórico-políticos, construções jurídicas e

---

[4] APAE. Disponível em: https://apae.com.br. Acesso em: 22 abr. 2022; CENTRO DE VOLUNTARIADO DE SÃO PAULO (1997). Disponível em: http://voluntariadocvsp.blogspot.com. Acesso em: 22 abr. 2022; CRUZ VERMELHA BRASILEIRA. Rio de Janeiro, [2022]. Disponível em: http://www.cruzvermelha.org.br/pb/institucional/historia-da-cvb/. Acesso em 21 abr. 2022; ESCOTEIROS DO BRASIL. Disponível em: https://escoteiros.org.br/brasil/. Acesso em: 21 abr. 2022; GARCÍA ROCA, J. *En tránsito hacia los últimos*. Crítica política del voluntariado. Bilbao: Sal Terrae, 2001; GARCÍA ROCA, J. *Políticas y programas de participación social*. Madrid: Síntesis, 2011; Legião Brasileira de Assistência – LBA. In: ACERVO ARQUIVÍSTICO DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA. Disponível em: https://fonte.ufsm.br/index.php/legiao-brasileira-de-assistencia-lba. Acesso em: 21 abr. 2022; PROJETO RONDON. Disponível em: http://www.projetorondon.org.br/noticias/historico_projeto_rondon.html. Acesso em: 22 abr. 2022; MARTELLI, C. G. Voluntariado. In: GIOVANNI, G. di; NOGUEIRA, M. A. (Orgs.). *Dicionário de políticas públicas*. 2.ed. São Paulo: Unesp; Fundap, 2015. p. 1022-1024; ONG PARCEIROS VOLUNTÁRIOS. Disponível em: https://parceirosvoluntarios.org.br/costuras/. Acesso em: 22 abr. 2022; ONGs BRASIL. Disponível em: http://www.ongsbrasil.com.br. Acesso em: 22 abr. 2022; ONUBR. Disponível em: https://brasil.un.org/pt-br/jobs. Acesso em: 22 abr. 2022; PASTORAL DA CRIANÇA. Disponível em: https://www.pastoraldacrianca.org.br. Acesso em: 22 abr. 2022; PROGRAMA NACIONAL DE INCENTIVO AO VOLUNTARIADO. Disponível em: https://www.gov.br/pt-br/noticias/assistencia-social/patria-voluntaria/programa-nacional-de-incentivo-ao-voluntariado. Acesso em: 22 abr. 2022; RENES AYALA, V. El voluntariado: solidaridad y participación en la sociedad actual. *SalTer*, Bilbao, v. 77, n. 6, p. 435-448, jun. 1989;

[5] GARCÍA ROCA, J. *Solidaridad y voluntariado*. Maliaño: Sal Terrae, 1994. (Colección Presencia Social, 12).

aspectos culturais fizeram do voluntariado no Brasil uma realidade heterogênea e plural[6], a insuficiência da política, do direito e da economia para a constituição do bem comum, de garantia de direitos e de participação social inclusiva reclamam a constituição de espaços sociais de relações pessoais e solidárias, que sobrepujem a lógica administradora do poder político, a lógica reguladora da lei e a lógica mercantil do dinheiro. Ainda que novos elementos, tais como regulamentação legislativa, emergência do chamado terceiro setor, parcerias entre instituições, incorporaram-se à ideia de caridade e de assistencialismo, de outra maneira, esses elementos estão em constante conflito no modo cristão de inserir-se em cenários de exclusão social. A caridade e o assistencialismo não são nem uma categoria de mercado nem uma categoria estatal, como igualmente, sem o caráter emancipador e transformador, não são uma categoria cristã. Com efeito, o voluntariado tem uma essencial afinidade com os mundos vitais (famílias, amigos, comunidades), mundos que não são nem do intercâmbio pelo mercado nem da lógica da regulação pelo direito/jurídico e pelo estado/política[7]. Inseridos no mundo dessas lógicas, os mundos vitais dizem respeito à dimensão humana de cuidar, mediante a proximidade e a autoajuda.

A criação desses espaços de voluntariados é de origem mesmo da *ação voluntária*, que contribui para o bem-estar da comunidade e para qualidade de vida dos demais, que se empenha para modificar e erradicar as causas da necessidade e da marginalização sociais[8], que se envida para reduzir a fragilidade das pessoas, para amortizar a vulnerabilidade dos contextos de exclusão e para promover uma sociedade convivencial e humana, uma cultura da cidadania, da

---

[6] PRe. *Lei n.º 91, de 28 de agosto de 1935*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/1930-1949/L0091.htm. Acesso em 21 abr. 2022. Tal lei foi sucessivamente alterada, conforme PRe. *Lei n.º 13.204*, de 14 de dezembro de 2015. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2015/Lei/L13204.htm#art9. Acesso em: 21 abr. 2022; PRe. *Lei n.º 7.352, de 28 de agosto de 1985*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1980-1988/L7352.htm. Acesso em: 22 abr. 2022; PRe. *Decreto n.º 1.366, de 12 de janeiro de 1995*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1995/D1366.htm. Acesso em: 22 abr. 2022; PRe. *Lei n.º 9.608, de 18 de fevereiro de 1998*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/Ccivil_03/LEIS/L9608.htm. Acesso em: 22 abr. 2022; PRe. *Lei n.º 9.790, de 23 de março de 1999*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L9790.htm. Acesso em: 21 abr. 2022; PRe. *Lei n.º 13.297, de 16 de junho de 2016*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2002/D4519.htm. Acesso em: 21 abr. 2022.

[7] GARCÍA ROCA, *Políticas y programas de participación social*, p. 123, 196-199. Segundo García Roca, Estado, mercado e mundos vitais são cenários sociais: o Estado é espaço de regulação. Sua função é distributiva. O mercado é espaço do intercâmbio. Sua função é individualizadora. Os mundos vitais é espaço da doação. Sua função é socializadora. No estado, produz-se e distribui-se via autoridade e direito. No mercado, via liberdade e preferência. Nos mundos vitais, via da reciprocidade e pertença (p. 172).

[8] RENES AYALA, *SalTer*, v. 77, n. 6, p. 435-448.

participação e da solidariedade[9], um modo de ação guiada pela *operatividade social do dom*[10], enfim. Trata-se, pois, de atos de compaixão, entrega e generosidade como modo de cuidar dos demais e como cuidado de si mesmo[11]. Tal ação voluntária, que cria estruturas solidárias, remove causas de sofrimento e transforma mecanismos estruturais que produzem marginalizações, constitui-se num sujeito social capaz de ser interlocutor de políticas sociais ante uma constante reinvenção de exclusões sociais.

De outro lado, o voluntariado social

> não dispõe de uma ata fundacional que, de maneira explícita e unívoca, marque suas tarefas, seu destino e seus territórios, apesar das declarações internacionais e dos estatutos internos de cada organização; ao contrário, desdobra-se em múltiplos e plurais manifestações.[12]

Dada essa sua heterogeneidade[13], é difícil nomeá-lo (ação benéfica, terceiro setor, voluntário, cidadania ativa, fenômeno, cultura[14])[15]. Para Aranguren Gonzalo, é arriscado fazê-lo[16]. Do ponto de vista teórico de diversas ciências, "apesar de sua enorme riqueza de experiências, conta com um déficit alarmante de reflexão teórica e analítica"[17]. Do ponto de vista teórico teológico cristão, tal déficit confirma-se.

Na Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD)[18], há registros de 678.566 documentos. Referentes a 128 instituições, 178.985 são teses e 499.582 são

---

[9] GARCÍA ROCA, *Solidaridad y voluntariado*, p. 25-86; GARCÍA ROCA, *Políticas y programas*, p. 171-199.
[10] DOMINGO MORATALLA, A. *Democracia y caridad*. Horizontes éticos para la donación e la responsabilidad. Miliaño: Sal Terrae, 2014. p. 129-159; DOMINGO MORATALLA, A. *El arte de cuidar*: atender, dialogar y responder. Madrid: Rialp, 2013; GARCÍA ROCA, *Solidaridad y voluntariado*, p. 17; GARCÍA ROCA, J. *Exclusión social y contracultura de la solidaridad*: prácticas, discursos y narraciones. Madrid: HOAC, 1998; MADRID, A. *La institución del voluntariado*. Madrid: Trotta, 2001.
[11] DOMINGO MORATALLA, *Democracia y caridad*, p. 129-159.
[12] GARCÍA ROCA, *Solidaridad y voluntariado*, p. 17: "no dispone de un acta fundacional que de manera explícita y unívoca marque sus tareas, su destino y sus territorios, a pesar de las declaraciones internacionales y de los estatutos internos de cada organización; más bien se despliega en múltiples y plurales manifestaciones."
[13] ARANGUREN GONZALO, L. A. *Humanización y voluntariado*. Madrid: PPC, 2011. p. 136, 181-189; GARCÍA ROCA, J. La larga marcha del voluntariado. *InterPsi*, Madrid, n. 1, v. 8, p. 25-29, 1999.
[14] ARANGUREN GONZALO, *Humanización y voluntariado*, p. 11, 14-22; GARCÍA ROCA, *Solidaridad y voluntariado*, p. 73-86; GARCÍA ROCA, *Políticas y programas*, p. 173-176. GARCÍA ROCA, J. Tercer sector e inserción social. *Alternativas*, Alicante, n. 7, p. 47-49, 1999.
[15] GARCÍA ROCA, *Políticas y programas*, p. 173.
[16] ARANGUREN GONZALO, *Humanización y voluntariado*, p. 11.
[17] GARCÍA ROCA, *Solidaridad y voluntariado*, p. 17: "a pesar de su enorme riqueza de experiencias, cuenta con un déficit alarmante de reflexión teórica y analítica."
[18] A Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD) integra e dissemina textos completos de teses e de dissertações defendidas em instituições brasileiras de ensino e pesquisa, conforme INSTITUTO BRASILEIRO

dissertações. Ligados ao assunto, em português, catalogam-se 211 documentos, dentre os quais 164 são dissertações e 47 são teses, atinentes a "voluntariado" (54 registros), a "trabalho voluntário" (37 registros), a "voluntários" (12 registros), a "terceiro setor" (10 registros), a "solidariedade" (7 registros). Esses arrolam-se, maiormente, em áreas de conhecimento de Psicologia e de Educação (ciências humanas), de Administração (ciências aplicadas), de Medicina Veterinária (ciências agrárias), de Direito (ciências jurídicas), de Ciências Humanas. Os 211 documentos inscrevem-se em 65 instituições de ensino e pesquisa. Em Teologia, há seis registros de dissertações: 02, na EST; 01, na Mackenzie; 01, na PUC-Campinas; 01, na PUC-SP; 01, na UFPB. Esses registros demonstram que, do ponto de vista da reflexão teológico-cristã, se, de um ângulo, estendem-se os sujeitos históricos tidos como sinais dos tempos e como lugares teológicos, de outro ângulo, não obstante, o voluntariado cristão em contextos de exclusão social é um tema para a ciência teológica estudar.

No entanto, o fenômeno social do voluntariado recobre vasto terreno (Estado, mercado, mundos vitais). Há iniciativas voluntárias no espaço do Estado, que se identificam como movimentos sociais, no espaço do mercado, como entidades sem fins lucrativos, e no espaço dos mundos vitais, com as formas de autoajuda[19]. Nesses espaços, o fenômeno social do voluntariado está submetido ao *princípio de diversificação contínua*[20]: impregnam-se de motivações distintas (instrumentais, expressivas ou estéticas, altruístas, religiosas e laicas)[21]; domiciliam-se em organizações "de", "com" e "para" voluntários[22]. "Não existe o voluntariado – conforme escreveu García Roca –, senão os voluntariados com uma ampla rede plural associativa; tanto sua identidade como suas tarefas e funções estão vinculadas às transformações de participação social"[23]. No interior dessa realidade plural de voluntariados,

---

DE INFORMAÇÃO EM CIÊNCIA E TECONOLOGIA (IBICT). *Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações*. Brasília: IBICT, 2003. Disponível em: http://bdtd.ibict.br/vufind/. Acesso em: 09 maio 2022.

[19] GARCÍA ROCA, J. El compromiso de las organizaciones solidarias. *ME*, Almería, n. 26, p. 119-135, nov. 2014; GARCÍA ROCA, *Políticas y programas*, p. 172, 190-199; GARCÍA ROCA, *Solidaridad y voluntariado*, p. 43-46, 107-108.

[20] GARCÍA ROCA, *InterPsi*, n. 1, v. 8, p. 16; GARCÍA ROCA, *Políticas y programas*, p. 171; GARCÍA ROCA, *ME*, n. 26, p. 119-135; GARCÍA ROCA, *Solidaridad y voluntariado*, p. 53-54.

[21] ARANGUREN GONZALO, *Humanización y voluntariado*, p. 70-83, 88-96, 188; GARCÍA ROCA, *InterPsi*, n. 1, v. 8, p. 25-29; GARCÍA ROCA, *Políticas y programas*, p. 176-178; GARCÍA ROCA, *Solidaridad y voluntariado*, p. 65-69.

[22] GARCÍA ROCA, *Políticas y programas*, p. 189-190.

[23] GARCÍA ROCA, *Políticas y programas*, p. 171: "No existe el voluntariado, sino los voluntariados con un amplio entramado plural asociativo; tanto su identidad como sus tareas y funciones están vinculadas a las transformaciones de la participación social".

coexistem "um valor pessoal que nasce do exercício da bondade pessoal e da liberdade individual, um movimento de cidadania que se organiza em torno a causas solidárias e uma instituição social que se destina a benefícios e serviços"[24].

Ora, no documento 85 da CNBB, "*Evangelização da juventude*. Desafios e perspectivas pastorais", o *voluntariado* é referido como uma das pistas da ação evangelizadora (174) e de formação integral da juventude (146-149). Segundo se lê no documento, o voluntariado poder-se-ia contrapor à *desintegração* e à desvinculação entre protagonismo e participação sociais (10-50) e confissão de fé cristã, pessoal e comunitária (51-92). Para tal, não se apresenta uma justificativa. Trata-se, sem mais, de uma ação evangelizadora, cuja finalidade seria desenvolver um itinerário formativo que *atraísse* os jovens e os envolvesse, que propiciasse o encontro dos jovens com o Senhor e os levasse ao amadurecimento na fé (142), ao sentimento de pertença à comunidade de fé (72). Trata-se de uma pedagogia de formação, capaz de motivá-los a envolver-se com questões que dizem respeito a toda a sociedade, como economia, política, meio ambiente, enfim com desafios sociais de nosso tempo (83). Sabe-se do desafio de trabalhar a dimensão social da fé como elemento constitutivo da vocação cristã, ainda que – como grafou Ramón Echarren (1929-2014), bispo de Canarias e presidente da Comissão Episcopal de Pastoral Social (1984-2011), na Espanha, – "todo cristão há de ser, pelo fato de ser discípulo de Jesus, 'um voluntário' no campo social"[25]. O Doc. 85 permite-nos, assim, formular, por agora, ao menos duas questões principais com respeito ao fenômeno social do voluntariado: (1) que tipo de experiências significativas de voluntariado superaria hiatos presentes na catequese juvenil entre fé experienciada (pessoal), fé professada (eclesial) e fé vivida (social) (142, 149, 177) e levaria jovens ao encontro pessoal com Jesus Cristo, ao itinerário de seu seguimento, no qual se engendram, lado a lado, projeto de vida cristã e participação eclesial-social (94)? Ademais, (2) que tipo de experiências significativas de voluntariado poderia ressignificar as ideias de caridade e de assistencialismo, integrando-as, à luz do seguimento de Jesus Cristo e da centralidade do Reino de Deus, à cultura da cidadania, da participação e da solidariedade sociais, e incorporaria jovens num itinerário que os levasse ao contínuo amadurecimento na fé, à superação da assimetria estrutural entre fé teologal e cotidiano, à experiência de interação

---

[24] GARCÍA ROCA, *Políticas y programas*, p. 178.
[25] RAMÓN ECHARREN, Y. El voluntariado social: avisos para creyentes. *SalTer*, Santander, v. 77, n. 6, p. 464, jun. 1989.

entre vida e formulação da fé, entre a vivência atual e o dado da Escritura e da Tradição (142, 149, 177)?

Concorde com o teólogo J. Sobrino, contextos de vulnerabilidade e de exclusão sociais nos quais se insertariam os cristãos são aqueles do *mundo dos pobres*[26], que é *lugar histórico-social-eclesial-teologal*. Não é tão-somente um lugar geográfico-espacial-pastoral, em que se poderia já haver reciprocidade de dons. Trata-se, outrossim, de um lugar no qual se engendram dialeticamente a realidade de Jesus Cristo, confessadas e professadas individual e eclesialmente, no presente e a realidade de Cristo expressa em fontes do passado. É, portanto, um lugar teologal, no qual, ademais de permuta de dons, se poderiam haver desvelamento do dom e resposta agradecida. À vista disso, os contextos de vulnerabilidade e de exclusão sociais, onde se encontram os pobres deste mundo, são, concomitantemente, *sinais* histórico-pastorais e histórico-teologais. Nossa hipótese é a de que o voluntariado social almejado pelo Doc. 85 como pista de evangelização e de pedagogia de formação de jovens, devidamente enriquecido por documentos dos magistérios seja do episcopado brasileiro seja de pontífices, poderia ser, lido à luz do método teológico sobriniano, lugar tanto de reciprocidade de dons (histórico-social-eclesial) como de desvelamento do dom da filiação e da fraternidade em Cristo (histórico-teologal). Isso posto, pretende-se uma abordagem do voluntariado para jovens como proposta de lugar histórico-social-eclesial-teologal à luz do método sobriniano, a partir de um ponto de vista estritamente de prática eclesial e reflexão teológica, de maneira a superar as referidas assimetrias arroladas pelo episcopado brasileiro. Portanto, situamo-nos no projeto de pesquisa *(3) A prática eclesial e a reflexão teológica*, cuja linha de pesquisa *Espiritualidade cristã e pluralismo cultural e religioso* inscreve-se na área de concentração *Teologia da práxis*

---

[26] Concordamos com Aquino Júnior de que o mundo dos pobres é um mundo complexo e ambíguo que resiste às evidências do "já sabido", à tentação elitista do academicismo e aos reducionismos estruturalistas ou subjetivistas, economicistas ou culturalistas. Conforme AQUINO JÚNIOR, F de. *Teologia em saída para as periferias*. São Paulo: Paulinas; Recife: UNICAP, 2019. (Kairós), "seu conhecimento exige interação entre diferentes formas de saber e esforço de análise e compreensão pluridimensional, inter e transdisciplinar. Esse mundo não é tão evidente nem seu conhecimento tão simples como pode parecer à primeira vista. Daí a importância e a necessidade das diversas ciências, sem que isso implique uma postura academicista ou cientificista, com a consequente desvalorização do saber popular. Além do mais, nenhuma abordagem e nenhuma ciência (economia, sociologia, política, antropologia, história etc.) esgotam o conhecimento desse mundo. Daí a importância e a necessidade da inter e da transdisciplinariedade em seu conhecimento." (p. 72). Não temos a pretensão de apresentar sequer um esboço sistemático de abordagens e estudos sobre o mundo dos pobres. Sobre a dificuldade conceitual e uma abordagem teológica, ver AQUINO JÚNIOR, *Teologia em saída para as periferias*, p. 73-129.

cristã, da FAJE[27]. Dessa forma, o objeto desta tese aparece no próprio título: *Voluntariado para jovens no documento 85 da CNBB: uma abordagem eclesial-social-teologal a partir dos princípios do método teológico de Jon Sobrino*. Daí decorrem nossos objetivos geral e específicos e nosso itinerário metodológico[28].

Nosso objetivo geral é correlacionar, alargando-a, a compreensão de voluntariado para jovens no Doc. 85 como uma pista de ação evangelizadora e de formação integral com os princípios do método teológico de J. Sobrino, a partir do qual o voluntariado em contextos de exclusão social seria tanto histórico-pastoral (tarefa) como lugar histórico-teologal (dom). Nossa hipótese é de que a configuração contemporânea do fenômeno do voluntariado em contextos de exclusão social como exercício de cidadania, de participação e de solidariedade sociais é uma realidade histórica de oferta de humanização pessoal e societária, na qual Deus-Pai e Cristo continuam fazendo-se presentes e na qual convergem e se remetem mutuamente pobres e Jesus de Nazaré e o prosseguimento eclesial-social d'Ele. Nela engendram-se dialeticamente a realidade de Jesus Cristo no mundo dos pobres como lugar de revelação sacramental de Deus, confessadas e professadas eclesial-socialmente, no presente, e realidade de Jesus Cristo expressa em fontes do passado. Tanto defende-se que o voluntariado para jovens no mundo dos pobres é uma das formas históricas de participação social, na qual se implicam dinâmicas de exercício de cidadania, de participação e de solidariedade que produz sociabilidade, gera relações e interações dignas, cria vínculos sociais, recria o processo de solidariedade por assistência, por reabilitação e por promoção estrutural, ativa a cooperação entre cidadãos como forma de realizar-se com e para os demais (lugar histórico-pastoral), quanto assume-se que o voluntariado para jovens no mundo dos pobres é um dos lugares onde se exprimem tanto a (re)descoberta inesperada de Jesus Cristo e do Reino de Deus e surpreendente de Deus-Pai como o desejo de viver diferentemente o *seguimento de Jesus* e inserir-se destarte em Igreja e na sociedade (lugar histórico-teologal). Para atingir esse objetivo geral, nosso itinerário compreende três partes, com seus respectivos objetivos específicos.

---

[27] FAJE. *Áreas de concentração e linhas de pesquisa*. Belo Horizonte, 2022. Disponível em: https://faculdadejesuita.edu.br/uncategorized/areas-e-linhas-de-pesquisa/. Acesso em: 12 jun. 2022.

[28] FAJE. *SOM*: Serviço de Orientação Metodológica. Orientações para elaboração de trabalhos científicos. 5.ed. Belo Horizonte: FAJE, 2022. v. 2. (ISBN: 978-65-00-36793-5). Disponível em: https://faculdadejesuita.edu.br/som-e-tutoriais/ Acesso em: 12 jul. 2022; MARCONI, M. DE A.; LAKATOS, E. M. *Fundamentos de metodologia científica*. 8.ed. São Paulo: Atlas, 2017. p. 271-272; MARTINS, G. de A. *Manual para elaboração de monografia e dissertações*. 2.ed. São Paulo: Atlas, 1994. p. 28; SANTOS, J. A.; PARRA FILHO, D. *Metodologia científica*. São Paulo: Futura, 1998. p. 234-235.

Na parte I, intitulada *Voluntariado para jovens como lugar histórico-pastoral-teologal*, apresenta-se a compreensão de voluntariado como uma pista de ação evangelizadora e de formação integral para jovens, tanto tal e qual aparece no Doc. 85, bem como essa compreensão enriquecida em seguida por documentos seja do episcopado brasileiro seja e papas (Capítulo 1). Conforme se mencionou, o voluntariado no referido documento mostra-se como pista da ação evangelizadora da juventude (174) e da pedagogia de formação de jovens. Almeja-se que, por meio dele, a experiência tenha prioridade sobre a teoria (146-149) e que ele contraponha-se à *desintegração* e à desvinculação entre, de um lado, protagonismo e participação sociais (10-50) e, de outro lado, conhecimento de Jesus Cristo e confissão de fé cristã, pessoal e comunitária (51-92). Lida tal compreensão já devidamente enriquecida pelos referidos documentos magisteriais, reafirmam-se as questões que desencadeiam esta pesquisa. A partir do método teológico de J. Sobrino, presume-se que a *incubatio* do itinerário pessoal-eclesial-social-teologal do método teológico sobriniano inscreve-se no premente desafio pastoral de repensar pastoral-social-teologicamente o voluntariado para jovens como um tipo de inserção voluntária no mundo dos pobres, na qual se interligam, de forma contínua, conhecimento e seguimento de Jesus Cristo, engajamento eclesial e ação social solidária cristãos e reflexão histórico-pastoral-teologal (Capítulo 2). Espera-se, ao final dessa parte, ter fundamentado nossa hipótese.

Na parte II, intitulada *Do mundo dos pobres aos princípios do método sobriniano*, investigam-se elementos correlatos entre a experiência espiritual, pessoal (Capítulo 3) e eclesial (Capítulo 4), de J. Sobrino no mundo dos pobres e o seu portar-se responsorial agradecido como cristão teólogo. A partir dessa experiência espiritual, pessoal e eclesial, encerram-se os princípios constitutivos de seu método – realidade, parcialidade, misericórdia, reciprocidade de dons, ação de graças – como modo de prosseguir *in actu* a vida de Jesus Cristo desde o mundo dos pobres (Capítulo 5). Espera-se, ao final dessa parte, ter fundamentado a gramática do itinerário reflexivo-teológico de J. Sobrino, seu modo de proceder, a partir da qual leremos o voluntariado social como um dos itinerários para jovens integrarem fé e vida eclesial-social.

Na parte III, intitulada *Voluntariado maduro no mundo dos pobres: lugar histórico-pastoral e lugar histórico-teologal*, aborda-se o fenômeno social de voluntariado maduro como forma solidária de participação social no mundo dos pobres para jovens, tanto como lugar histórico-pastoral (Capítulo 6) quanto como lugar histórico-teologal (Capítulo 7). O percurso

experiencial-intelectual de J. García Roca[29] ajudar-nos-á a considerar, sobretudo, o *princípio realidade do voluntariado social*, pois, com elementos sociológicos, culturais e políticos para a atual cultura do voluntariado, ele reivindica uma cultura mais solidária e uma participação cidadã diferente e transformadora, contrárias às misérias de um sistema político-econômico-social sem fronteiras. A partir dos demais princípios do método de J. Sobrino (parcialidade, misericórdia, reciprocidade de dons), 1) no voluntariado social para jovens seria compendiada uma catequese permanente, de inspiração bíblica, litúrgica, de compromisso apostólico de serviços aos demais. 2) Nele, assim, os jovens poderiam ser levados ao encontro pessoal com Jesus Cristo e a seu seguimento, no qual se engendram, discernidamente, projeto de vida cristã, superação da assimetria estrutural entre fé teologal cristã e cotidiano e configuração progressiva entre vida e profissão de fé cristã. 3) Nele, enfim, os jovens seriam inseridos num itinerário contínuo, histórico-escatológico, de interação entre a vivência atual da fé cristã e o dado da Escritura e da Tradição viva da Igreja. O voluntariado social no mundo dos pobres para jovens advém, portanto, tanto de um lugar histórico-pastoral (como forma solidária de participação social, na qual se implicam dinâmicas de exercício de cidadania, de participação e de solidariedade que produz sociabilidade, gera relações e interações dignas, cria vínculos sociais, recria o processo de solidariedade por assistência, por reabilitação e por promoção estrutural, ativa a cooperação entre cidadãos como forma de realizar-se com e para os demais), quanto de um lugar histórico-teologal (lugar onde se exprimissem tanto a (re)descoberta inesperada de Jesus Cristo e do Reino de Deus e surpreendente de Deus-Pai como o *prosseguimento de Jesus* e a inserção eclesial-social como filho e como irmão).

Isso posto, o voluntariado para jovens do Doc. 85, lido a partir dos princípios do método teológico sobriniano, permite-nos tanto defender o voluntariado maduro como forma solidária de participação social no mundo dos pobres para jovens como uma proposta efetiva de inserção eclesial-social-teologal quanto assinalar, à guisa de conclusão, algumas implicações na catequese juvenil, a fim de alcançar a almejada integração entre fé e vida eclesial-social.

---

[29] J. García Roca é sociólogo, teólogo, diretor de colégios universitários, do Servicio de Protección y Defensa del Menor, do Centro del Voluntariado de la Comunidad Valenciana, do Curso de Postgrado Interuniversitario de Cooperación de Desarrollo e do Centro de Estudios para Integración Social y Formación de Inmigrantes de la Comunidad Valenciana (CeiMigra). Membro do Conselho de direção das revistas *Iglesia Viva* (Valencia), *Trabajo social* (Madrid), *Cristianisme i Justícia* (Barcelona), *RAIS* (Madrid), *Migraciones* (Comillas), *Polis* (Chile).

PARTE I: VOLUNTARIADO PARA JOVENS COMO LUGAR HISTÓRICO-PASTORAL-TEOLOGAL

> A evangelização dos jovens não pode visar somente a suas relações mais próximas – como o grupo de amigos, a família –, a amizade, a fraternidade, a afetividade, o carinho, as pequenas lutas do dia-a-dia. A ação evangelizadora deve também motivar o envolvimento com as grandes questões que dizem respeito a toda a sociedade, como a economia, a política e todos os desafios sociais de nosso tempo. Há necessidade de animar e capacitar o jovem para o exercício da cidadania, como uma dimensão importante do discipulado. A dimensão política e social da fé, contudo, deve ser apresentada aos jovens de maneira que não se reduza a apenas uma ideologia. (Doc. 85, 83)

Em recentes textos, a CNBB propôs o voluntariado, tanto para evangelização juvenil (Doc. 85; Est. 102) quanto para o itinerário de iniciação cristã (Doc. 107), como uma das pistas de ação que garanta o "princípio metodológico da interação fé e vida" (Doc. 85, 146-149). Assim, na esteira de textos do magistério, torna-se urgente repensar a ação evangelizadora juvenil, na qual estejam concomitantemente implicados – nesta ordem – conhecimento e seguimento de Jesus Cristo, inserção eclesial e transformação social[1]. Esses documentos aludem à urgência de se postular um itinerário de iniciação à fé cristã, no qual tal inserção seja uma prática emancipatória constitutiva da fé cristã, donde se depreendam, ao mesmo tempo, engajamento eclesial e ação social solidária. O voluntariado seria, desse modo, uma das maneiras de integrar fé e vida eclesial-social[2].

Recorrendo ao método teológico histórico-pastoral-teologal de J. Sobrino, visa-se a aferir tal exercício de integração do conhecimento, do afeto e do comportamento (*CV* 222), pela solidariedade e pela responsabilidade ante seres humanos frágeis e indefesos, pela lógica da ação voluntária solidária, como lugar tanto eclesial-social (lugar histórico-pastoral) quanto de revelação sacramental de Deus (lugar histórico-teologal). O "estar" com os pobres, excluídos e

---

[1] BARROS, D. M. de; FERRAZ, R. O fenômeno silencioso dos que optam por não seguir religião alguma. Os 'deigrejados' são cada vez mais numerosos, sobretudo entre os jovens – o que não quer dizer que não tenham fé. *Veja*, São Paulo, 9 maio 2022. Disponível em: https://veja.abril.com.br/comportamento/o-fenomeno-silencioso-dos-que-optam-por-nao-seguir-religiao-alguma/. Acesso em: 10 maio 2022; CARRANÇA, T. Jovens 'sem religião' superam católicos e evangélicos em SP e Rio. *BBC News Brasil*, São Paulo, 09 maio 2022. Disponível em: https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2022/05/09/jovens-sem-religiao-superam-catolicos-e-evangelicos-em-sp-e-rio.ghtml?fbclid=IwAR2AN9y_tobnShfYskaPbofTfhbCnPlEBRxn0KFgIn9Yr75b5qeX0zSL8ng. Acesso em: 10 maio 2022.

[2] VIGIL, J. M. O que fica da opção pelos pobres? *PerspTeo*, Belo Horizonte, v. 26, n. 69, p. 204-206, maio/ago. 1994.

sofredores, pode coadunar, por sua vez, engajamento pela transformação social e experiência pessoal-eclesial de (re)conhecimento e de (pros)seguimento de Jesus Cristo (Doc. 107, 158§7).

Nas páginas que se seguem, primeiro, descreveremos o voluntariado conforme o compreende o Doc. 85, enriquecidos e complementados pela compreensão do voluntariado em documentos do episcopado brasileiro e de papas (Capítulo 1); segundo, exporemos o *modus procedendi* do método teológico de J. Sobrino, no qual se entende que o "mundo dos pobres" é, ao mesmo tempo, lugar histórico-pastoral e lugar histórico-teologal (Capítulo 2); enfim, defenderemos a hipótese de que a inserção voluntária no "mundo dos pobres" torna-se um dos lugares onde se podem exprimir tanto o desejo de viver diferentemente o seguimento de Jesus e inserir-se destarte em Igreja e na sociedade quanto a (re)descoberta inesperada e surpreendente de Jesus Cristo e do Reino de Deus, bem como de Deus-Pai (Partes II e III). Na ação voluntária em tais contextos, poderia haver *integração interativa* entre fé e vida diária (DSD 115-119, 161; *GS* 43), entre confissão de fé e compromisso social (*EG* 178-179), entre fé e formação espiritual e formação cultural (*CV* 223), entre fé e promoção humana (*SCa* 86; *EG* 178), entre evangelização e doutrina social (*CA* 53), entre comunidade e missão eclesiais (DGAE 2019-2023, 7, 18)[3].

[3] AQUINO JÚNIOR, F. de. DGAE 2019-2023. *PerspTeo*, Belo Horizonte, v. 51, n. 3, p. 546-547, set./dez. 2019; BENTO XVI, Papa. Sessão inaugural dos trabalhos da V Conferência Geral do Episcopado da América Latina e do Caribe. Discurso. (Sala de Conferência do Santuário de Aparecida, 13 de maio de 2007). In: DAp, p. 274.

1 VOLUNTARIADO PARA JOVENS EM CONTEXTOS DE EXCLUSÃO SOCIAL

> Há necessidade de desenvolver uma pedagogia de formação integral que consista envolva os jovens num itinerário que os leve ao amadurecimento da fé (...). (Doc. 85, 142)
> Recomendamos este método definido no documento da Catequese renovada como "princípio metodológico da interação fé e vida". Na catequese realiza-se uma inter-ação (um relacionamento mútuo e eficaz entre a experiência de vida e a formulação da fé, entre a vivência atual e o dado da Tradição). (Doc. 85, 149)

O voluntariado é, conforme mencionamos, um fenômeno sócio-histórico. Ele faz referência a instituições historicamente vinculadas a ações sociais e a pessoas que atuam como impulsoras de iniciativas sociais, desde uma consciência solidária e com vistas à transformação do tecido social. Trata-se de um caminho de crescimento pessoal e de transformação social[1]; contudo, o *uso* de tal categoria em documentos do episcopado brasileiro para fins catequéticos é recente[2]. O voluntariado aparece como uma das pistas ora de ação evangelizadora, ora como práxis da iniciação cristã, ora de ação social solidária ou socioeducacional da juventude, com a finalidade de sobrepujar a dicotomia entre ortodoxia e ortopráxis, entre experiência de vida e formulação da fé, entre vivência atual e dados da Escritura e da Tradição, entre convicções firmes e ação corajosa, entre experiência vital e estudo sério e sistemático da mensagem de Cristo, entre o processo de iniciação cristã e a caminhada de uma comunidade concreta (Doc. 107, 113, 116, 163, 188). Com o propósito de alcançar essa finalidade, o voluntariado, tanto como ação evangelizadora quanto práxis da iniciação cristã, bem como ação social solidária ou socioeducacional da juventude, estabelece estreita ligação com o "princípio metodológico de interação fé e vida" – nomeado também "princípio de interpelação" e "princípio de interação fé e vida"[3].

---

[1]ARANGUREN GONZALO, *Humanización y voluntariado*, p. 84.
[2] SANTABÁRBARA, L. G.-C. *El clamor de los excluidos*. Reflexiones cristianas ineludibles sobre los ricos y los pobres. Santander: Sal Terrae, 2009. p. 195.
[3] *GS* 43 (fé e comportamento cotidiano); *AG* 21 (povo de Deus e sociedade civil); *ChL* 59-60 (membros da Igreja e cidadãos da sociedade humana; vida espiritual e vida secular [família, trabalho, relações sociais, política, cultura]; formação integral: espiritual doutrinal [DSI], valores humanos); *EN* 20 (fé e cultura); *EG* 176-258 (fé e compromisso social); NERY, I. J. Panorama da catequese, nos 40 anos do Concílio Vaticano II. *PerspTeol*, Belo Horizonte, v. 37, n. 103, p. 390-395, set./dez. 2005.

O "princípio metodológico de interação fé e vida" é um dos eixos centrais assumidos na catequese renovada, desde 1983, pelo episcopado brasileiro (CR 112-114[4]; DNC 12)[5]. Conforme o DNC, "o princípio de interação é a recusa tanto do excesso da teoria desligada da realidade quanto do dualismo que desvaloriza as necessidades do aqui e agora, da vida terrena dos filhos de Deus" (13§i). Poucos anos depois, constatamos igual recusa a uma tendência voltada para uma visão "orientada para este mundo e esta vida, à qual a fé devia permanecer estranha; e outra dedicada a uma salvação puramente ultraterrena, que, todavia, não iluminava nem orientava a presença sobre a terra" (*CA* 5§5). Pelo "princípio de interação", a natureza da catequese renovada deveria estar voltada para iniciar o catecúmeno no seguimento de Jesus Cristo, possibilitar sua incorporação na comunidade cristã, despertar o compromisso com a ação sociotransformadora à luz da Palavra de Deus e dos ensinamentos da Igreja (DNC 40). Nela estão implicados: catequese como processo de iniciação à vida de fé; iniciação à vida de fé em comunidade; processo permanente e pedagógico de educação da fé; catequese cristocêntrica com dimensão antropológica; leitura vital e orante da Palavra de Deus; opção preferencial pelos pobres; catequese transformadora e libertadora de uma realidade social injusta (54). Assim, o princípio de interação fé e vida torna-se uma das exigências da iniciação cristã (38), pois responde aos desafios históricos-pastorais-teologais do mundo atual (*GS* 4, 11; DNC 14§d), no qual tanto as realidades econômica, social, política, cultural e religiosa são conteúdo da catequese – catequese contextualizada (DNC 85) – como a fé, o culto e o *ethos* cristão interpenetram-se e compenetram-se (*DCE* 14). Como novo caminho de transmissão da fé e com devida atenção aos desafios da realidade (Doc. 107, 53), é capaz de manter indissoluvelmente unidos o conhecimento da Palavra de Deus, a celebração da fé em comunidade e a confissão da fé na vida cotidiana: "o processo de Iniciação à vida cristã salienta o *princípio de interação* entre fé e vida que se expressa em conversão, mudança de vida e atitudes ético-sociais" (135) e em cuidado com o meio ambiente (189), "em estímulo ao compromisso com a justiça e o serviço à caridade, propondo participação ativa e consciente na política, na cidadania, na opção preferencial pelos pobres e no cuidado com a criação" (167§7). A interação entre fé e vida na catequese, que não se limita, absolutamente, à infância e à adolescência, implica interação entre

---

[4] CR 27-29, 116, 139, 163, 167, 169, 310, 311...

[5] LIMA, L. A. de. *A face brasileira da catequese*: um estudo histórico-pastoral do movimento catequético brasileiro das origens ao diretório "catequese renovada". 554f. Tese de doutoramento n. 347 (Doutorado em Teologia) – Faculdade de Teologia. Especialização em catequese. Universidade Pontifícia Salesiana, Roma, 1995. p. 425-435.

fé e vida (DSD 116), entre fé e compromisso social (DSD 116; *EG* 177, 185), entre fé e política, entre fé e cultura[6], entre fé e opção preferencial pelos pobres (*EG* 197-201)[7]. Tais interações são inerentes ao processo tanto iniciático como contínuo de educação na fé cristã.

O presente capítulo centra-se na compreensão de voluntariado para jovens do Doc. 85, enriquecida e complementada por textos, seja do episcopado brasileiro seja de pontífices[8]. Mediante tal compreensão, emergem nossas questões e nossa hipótese de tese de que, a partir do método teológico histórico-pastoral-teologal de J. Sobrino, o voluntariado em situações de vulnerabilidade e de exclusão sociais para cristãos jovens torna-se lugar tanto de reciprocidade de dons (histórico-pastoral) como de desvelamento do dom da filiação e da fraternidade em Cristo (histórico-teologal). O voluntariado para jovens pode chegar a ser, assim, lugar de interação entre vida e evangelho (CR 114, 116), fé e vida (29, 163), experiência atual e dado da Tradição (113), experiência e doutrina social (115-116) (Parte III).

1.1 Documento 85: voluntariado para jovens como ação evangelizadora da juventude

Em 2007, a CNBB publicou o documento 85 "Evangelização da juventude: desafios e perspectivas pastorais", cujo objetivo foi "ser um instrumento para a evangelização da juventude" (9) e "oferecer propostas evangelizadoras às realidades locais de modo provocador, na busca de novos caminhos, num diálogo franco e construtivo com a cultura pós-moderna" (9)[9]. O documento consta de três partes[10]: na primeira, elencam-se elementos para o conhecimento da realidade histórica, socioeconômica, religiosa e cultural dos jovens (10-50); na segunda, mostra-se um olhar da juventude a partir da Escritura e do magistério (51-92); na

---

[6] Doc. 47, n. 98; CONGREGAÇÃO DA EDUCAÇÃO CATÓLICA; PONTIFÍCIO CONSELHO DOS LEIGOS; PONTIFÍCIO CONSELHO DA CULTURA. *Presença da Igreja na universidade e na cultura universitária*. Vaticano, 1994. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/cultr/documents/rc_pc_cultr_doc_22051994_presence_po.html. Acesso em: 12 ago. 2021; *EAs* 21-22.

[7] CNBB. *Vida*: dom e compromisso I. Fé cristã e opção preferencial pelos pobres. Brasília: CNBB, 2021. (Subsídios doutrinais, 12).

[8] O único documento do CELAM em que se menciona voluntariado é o de Aparecida (2007), reconhecendo sua existência em diversos apostolados, como o voluntariado missionário, em níveis nacional e internacional (DAp 372), o voluntariado carcerário (DAp 429) e os voluntariados sociais (DAp 539), nos mais diversos apostolados com incidência social (DAp 99§f). Nas demais conferências, do Rio de Janeiro (1955), de Medellín (1968), de Puebla (1979) e de Santo Domingo (1992), não se menciona a categoria "voluntariado".

[9] BORGHETI, R. da S. A juventude como opção preferencial: análise histórica do Magistério eclesial brasileiro. *Revista de Pastoral da ANEC*, Brasília, v. 2, n. 1, p. 11-23, jul./dez. 2010.

[10] MOTA, G. L. Um olhar pastoral ao documento da CNBB sobre os jovens: evangelização da juventude – desafios e perspectivas pastorais. *Revista Pistis & Praxis*, Curitiba, v. 1, n. 1, p. 231-242, jan./jun. 2009.

terceira, propõem-se linhas concretas de ação para a evangelização da juventude (93-246), que são: formação integral do discípulo, espiritualidade, pedagogia de formação, discípulos e discípulas para a missão, estruturas de acompanhamento, ministério da assessoria, diálogo fé e razão e direito à vida (95).

Ser cristão significa conhecer Jesus Cristo, ser convidado por Ele a ser discípulo, unir-se lado a lado a outros que O encontraram e fizeram opção por Ele, trabalhar juntos pelo Reino e por uma nova sociedade (52, 57); contudo, o encontro com Jesus Cristo, que está presente na Escritura, na ação litúrgica, na comunidade reunida e nos mais necessitados, não é algo abstrato (Doc. 85, 64; DP 1188). Nele implica-se concretamente a possibilidade de seguimento de Jesus Cristo, de inserção na comunidade de seus seguidores e de construção de uma sociedade solidária (Doc. 85, 3, 7-8, 53-85). Conforme o documento,

> evangelizar implica, em primeiro lugar, proporcionar o anúncio querigmático da pessoa de Jesus Cristo. Em segundo lugar, esta experiência deverá ser aprofundada em grupos de convivência que devem conduzir catequeticamente a uma maturidade na fé e prontidão para ser discípulo e protagonista na construção do Reino de Deus por toda a vida, buscando a transformação da realidade. (Doc. 85, 8)

Ademais, no documento do episcopado brasileiro, destacam-se, de um lado, "a responsabilidade e a seriedade com que muitos jovens católicos, animados pela fé, têm abraçado a dimensão de serviço (...) com vistas à construção de uma sociedade mais justa e solidária" (48)[11]; reconhece-se, de outro lado, a dificuldade/o desafio de interação entre a evangelização da juventude, que insira os jovens simultaneamente no conhecimento e seguimento de Jesus Cristo, na sociedade e da Igreja (49), e a dimensão política e social da fé como elemento constitutivo da vida cristã (83, 177). Para a CNBB, falta maior aprofundamento da DSI (Doc. 85, 238; *EAm* 53)[12], o que Borgheti chamou de "exiguidade de utopia social"[13].

Diante isso, oferecem-se pistas de ações evangelizadoras nas quais sejam contemplados o anúncio de Jesus Cristo, a adesão a ele e à comunidade e a transformação social (Doc. 85, 8, 238):

> do encontro pessoal com Jesus Cristo nasce o discipulado e do discípulo nasce o missionário. O encontro pessoal é a primeira etapa. Em seguida, nasce um itinerário, em cujas etapas vai amadurecendo pouco a pouco o compromisso com a pessoa e o

---

[11] Ver também DSD 112§2.
[12] *MM* 219; *SRS* 41h; *EAm* 54§1.
[13] BORGHETI, *Revista de Pastoral da ANEC*, v. 2, n. 1, p. 22.

> projeto de Jesus Cristo, à luz do mistério pascal. Cada etapa abre horizontes ao jovem para definir seu projeto de vida. O jovem aprende a escutar o chamado de Cristo; a buscar uma vida interior de valores evangélicos; a sair do individualismo para pensar e trabalhar com os outros; a participar de uma comunidade concreta; a se sensibilizar, como o bom samaritano, com o sofrimento alheio; a participar de uma pastoral orgânica com os outros; a entender que a luta pela justiça é um elemento constitutivo da evangelização; e a se comprometer de maneira decisiva com a missão. (Doc. 85, 93)

O *voluntariado* apresenta-se, sem justificativa, como uma das pistas da ação evangelizadora da juventude (174) e aparece, assim, como uma das pistas da "pedagogia de formação", que se poderá contrapor à *desintegração* e à desvinculação entre, de uma parte, o protagonismo e a participação sociais (10-50) e, de outra parte, a confissão de fé cristã, pessoal e comunitária (51-92). Trata-se, sem mais, de ação evangelizadora, cuja finalidade é desenvolver um itinerário formativo que *atraia* os jovens e os envolva, propiciando o encontro com o Senhor e amadurecendo-os na fé (142), e permitindo que se sintam membros eleitos da comunidade de fé (72), e não meros coadjuvantes *intra ecclesia* e *extra ecclesia*[14]; trata-se de ação evangelizadora que os motive a se envolverem com as "grandes questões que dizem respeito a toda a sociedade, como a economia, a política e todos os desafios sociais de nosso tempo (...) o exercício da cidadania, como uma dimensão importante do discipulado" (83). Continua o texto: "a dimensão política e social da fé, contudo, deve ser apresentada aos jovens de maneira que não se reduza a apenas uma ideologia" (83). Para tal, salientam-se a prioridade da experiência de evangelização sobre a teoria e o "princípio metodológico da interação fé e vida" (146-149), pedagógico, processual e consciente[15].

Em conformidade com o documento, cujo escopo é oferecer pistas para formar jovens, três eixos devem, portanto, ser contemplados – nesta ordem – na evangelização por meio do voluntariado (53-85): o conhecimento e o seguimento de Jesus Cristo (53-66); a inserção na comunidade dos seguidores de Jesus (67-81); a construção de uma sociedade solidária (82-85). O voluntariado é, nesse sentido, tido como implementação de ação evangelizadora, na qual haja interação não pontual, mas progressiva assimilação entre fé e vida cristãs.

O documento permite-nos, assim, formular, por agora, ao menos duas questões principais com respeito ao voluntariado.

(1) Que tipo de experiências significativas de voluntariado superaria hiatos presentes na catequese juvenil entre fé experienciada (pessoal), fé professada (eclesial) e fé

---

[14] MOTA, *Revista Pistis & Praxis*, v. 1, n. 1, p. 236.
[15] MOTA, *Revista Pistis & Praxis*, v. 1, n. 1, p. 238, 242.

vivida (social) (142, 149, 177) e levaria jovens ao encontro pessoal com Jesus Cristo, ao itinerário de seu seguimento, no qual se engendra, lado a lado, projeto de vida cristã e participação eclesial-social (94)?

(2) Que tipo de experiências significativas de voluntariado poderia ressignificar as ideias de caridade e de assistencialismo, integrando-as, à luz do seguimento de Jesus Cristo e da centralidade do Reino de Deus, à cultura da cidadania, da participação e da solidariedade sociais, e incorporaria jovens num itinerário que os levasse ao contínuo amadurecimento na fé, à superação da assimetria estrutural entre fé teologal e cotidiano, à experiência de interação entre vida e formulação da fé, entre a vivência atual e o dado da Escritura e da Tradição (142, 149, 177)?

Essas duas perguntas-chave de nossa pesquisa merecem ser confrontadas e enriquecidas pela compreensão de voluntariado doutros textos tanto do episcopado brasileiro como de pontífices.

1.2 Voluntariado em textos do episcopado brasileiro

Ademais do Doc. 85, a designação do "voluntariado" como uma das pistas de ação do "princípio metodológico da interação fé e vida" encontra-se em dois posteriores textos do episcopado brasileiro (CNBB): no estudo 102, "O seguimento de Jesus Cristo e a ação evangelizadora no âmbito universitário"; e, no documento 107, "Iniciação à vida cristã: itinerário para formar discípulos missionários"[16].

1.2.1 Estudos 102: voluntariado como ação evangelizadora no âmbito universitário

Em 2013, a CNBB publicou o estudo 102, "O seguimento de Jesus Cristo e a ação evangelizadora no âmbito universitário"[17]. De seus objetivos, destacam-se:

> (a) Promover a presença da Igreja nas instituições de Ensino superior, fomentando a experiência da fé cristã no âmbito universitário por meio de pequenas comunidades de estudantes, professores e funcionários, que testemunham e anunciam a centralidade dos valores do Evangelho de Jesus de Nazaré em suas vidas; (b) incentivar, no ensino, na pesquisa e na extensão, o diálogo entre fé e razão, fé e ciência, religião e cultura;

[16] Doc. 85; Est. 102; Doc. 107.
[17] Sobre a ação evangelizadora no âmbito universitário, conferir: Doc. 47; Est. 56; CONGREGAÇÃO DA EDUCAÇÃO CATÓLICA... *Presença da Igreja na universidade e na cultura universitária*; *ECE*, 49.

> (c) influenciar significativamente a vida universitária, no âmbito da pesquisa, do ensino e da extensão, por meio de projetos e atividades nos eixos da Pastoral: espiritualidade, reflexão-formação e ação social solidária; (d) motivar e acompanhar estudantes e profissionais para que sejam, profeticamente, profissionais competentes nas suas áreas de conhecimento, promotores de um mundo justo e solidário segundo os valores do Evangelho e os ideais do Reino de Deus; (e) resgatar e testemunhar, no interior da vida universitária, a dimensão religiosa como parte integrante e integradora do ser humano; (f) trabalhar pela unidade e comunhão das diferentes expressões católicas presentes no âmbito universitário; (h) promover a interação, o diálogo e a unidade dos diversos grupos presentes na vida e no contexto em que as Instituições de Ensino Superior estão inseridas; (i) favorecer e incentivar o diálogo inter-religioso visando à tolerância religiosa, ao enriquecimento humano e ao testemunho religioso no âmbito universitário; (j) promover, cuidar e testemunhar na vida universitária, no âmbito do ensino, pesquisa e extensão, a dignidade da vida humana, por meio de presença coerente, projetos e atividades, que explicitem a dimensão política, profética e libertadora da fé cristã; (l) irmanar-se e participar das diversas atividades e ações em defesa da construção de uma sociedade sustentável, que preserve a vida e o meio ambiente; (m) promover a participação e o protagonismo juvenil na construção da cultura da paz e da sociedade justa, fraterna, solidária e ecológica. (Est. 102, 8)

O estudo está dividido em quatro capítulos: no primeiro, anunciam-se elementos dos discípulos missionários no âmbito universitário, a saber, o discípulo nasce do encontro com Jesus Cristo, acolhe os questionamentos e as dúvidas, dá testemunho no diálogo com o outro, busca o diálogo e a convergência entre fé e razão, faz a experiência da oração e participa dos sacramentos, e vive a dimensão ecumênica (9-43); no segundo, elencam-se as urgências e as perspectivas para a ação evangelizadora no âmbito universitário, a saber, a "Igreja em estado permanente de missão", "Igreja: casa da iniciação à vida cristã", "Igreja: lugar de animação bíblica da vida e da pastoral", "Igreja: comunidade de comunidades" e "Igreja: a serviço da vida plena para todos" (44-62); no terceiro, propõem-se orientações gerais e pistas para um trabalho de pastoral universitária (63); no quarto, apresenta-se o setor "Universidades" da CNBB. No âmbito universitário, a pastoral universitária é a ação evangelizadora da Igreja. Sua missão é "evangelizar o mundo universitário a partir de Jesus Cristo, construindo comunidade eclesial nesse âmbito, colaborando para formar profissionais que vivam a alegria do encontro com Ele e que (...) sejam promotores de um mundo justo e solidário para todos" (6)[18].

Ações de voluntariado ou trabalhos voluntários, entendidas como ação social solidária ou socioeducacional, denominam-se como uma das pistas para um trabalho de pastoral

---

[18] Em 1992, Doc. 47, 112, apresentou o posicionamento do episcopado brasileiro sobre as universidades e instituições de ensino superior: "As universidades e instituições de ensino superior devem estar a serviço do desenvolvimento da pessoa humana e da sociedade, da transformação das estruturas econômicas, jurídicas e sócio-políticas injustas, da procura de uma sociedade mais participativa e solidária e da criação de uma cultura mais encarnada na vida do povo e da formação de profissionais do ensino e da convivência humana."

universitária (63)[19]. Dentre os objetivos destacados, a finalidade de tal ação pastoral seria, sobremaneira, influenciar significativamente a vida universitária (8§4)[20], interligar estudo acadêmico e atividades para-acadêmicas, integrando fé e vida (*ECE* 38). Assim, articular-se-iam pesquisa, ensino e extensão[21], (com) espiritualidade, reflexão-formação, ação social solidária ou socioeducacional (Est. 102, 8§3, 63)[22]. Conforme observou C. I. Juliatto, cada uma das instâncias acadêmicas (pesquisa, ensino e extensão) poderia ser iluminada pela ação pastoral:

> no campo de ensino, a pastoral deve contribuir na adoção de uma visão de mundo e da pessoa humana de acordo com os princípios do humanismo cristão. Desse modo, a integração entre fé e razão será não apenas contemplada, mas, sobretudo, incentivada e alimentada. É preciso, portanto, que no campo do ensino se desenvolva uma autêntica pastoral da educação, por meio da qual educadores e educandos poderão inspirar suas vidas e suas práticas educativas e de aprendizagem nos valores

---

[19] A pastoral universitária dá-se dentro ou fora de uma instituição, pública ou privada, de ensino superior católica. Sua ação pode ser desenvolvida por meio de uma pastoral diocese/arquidiocesana, ou de uma pastoral universitária e capelania universitária, ou de centro e núcleos culturais de diálogo fé e cultura, ou de grupos de convivências e experiências formados por membros de movimentos e comunidades, ou de serviços e atividades realizadas em instâncias de ensino, pesquisa e extensão universitários (Est. 102, 7).

[20] Do ponto de vista histórico, a ação evangelizadora no âmbito universitário é recente no Brasil, já que a primeira universidade brasileira, a Universidade do Brasil, no Rio de Janeiro, foi erigida em 1931 (JULIATTO, C. I. Pastoral universitária: a Universidade Católica a serviço da evangelização. *Revista Pistis & Praxis*: Curitiba, v. 1, n. 1, p. 29-30, jan./jun. 2009; JULIATTO, C. I. Pastoral universitária: a universidade católica a serviço da evangelização. *Revista de Pastoral da ANEC*, Brasília, v. 1, n. 1, p. 33, jan./jun. 2009).

[21] Est. 56, 122-124, 222-250, 278-291; CNE. *Resolução n. 7, de 18 de dezembro de 2018*. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=10425_1-rces007-18&categoryslug=dezembro-2018-pdf&Itemid=30192. Acesso em: 31 out. 2021). O Conselho Nacional de Educação (CNE) do Ministério da Educação do Brasil regulamentou, por meio da Resolução n.º 7, de 18.12.2018, atividades acadêmicas de extensão para a Educação Superior Brasileira, conforme, respectivamente, artigos 5.º e 6.º: "Art. 5º Estruturam a concepção e a prática das Diretrizes da Extensão na Educação Superior: I - a interação dialógica da comunidade acadêmica com a sociedade por meio da troca de conhecimentos, da participação e do contato com as questões complexas contemporâneas presentes no contexto social; II - a formação cidadã dos estudantes, marcada e constituída pela vivência dos seus conhecimentos, que, de modo interprofissional e interdisciplinar, seja valorizada e integrada à matriz curricular; III - a produção de mudanças na própria instituição superior e nos demais setores da sociedade, a partir da construção e aplicação de conhecimentos, bem como por outras atividades acadêmicas e sociais; IV - a articulação entre ensino/extensão/pesquisa, ancorada em processo pedagógico único, interdisciplinar, político educacional, cultural, científico e tecnológico. Art. 6º Estruturam a concepção e a prática das Diretrizes da Extensão na Educação Superior: I - a contribuição na formação integral do estudante, estimulando sua formação como cidadão crítico e responsável; II - o estabelecimento de diálogo construtivo e transformador com os demais setores da sociedade brasileira e internacional, respeitando e promovendo a interculturalidade; III - a promoção de iniciativas que expressem o compromisso social das instituições de ensino superior com todas as áreas, em especial, as de comunicação, cultura, direitos humanos e justiça, educação, meio ambiente, saúde, tecnologia e produção, e trabalho, em consonância com as políticas ligadas às diretrizes para a educação ambiental, educação étnico-racial, direitos humanos e educação indígena; IV - a promoção da reflexão ética quanto à dimensão social do ensino e da pesquisa; V - o incentivo à atuação da comunidade acadêmica e técnica na contribuição ao enfrentamento das questões da sociedade brasileira, inclusive por meio do desenvolvimento econômico, social e cultural; VI - o apoio em princípios éticos que expressem o compromisso social de cada estabelecimento superior de educação; VII - a atuação na produção e na construção de conhecimentos, atualizados e coerentes, voltados para o desenvolvimento social, equitativo, sustentável, com a realidade brasileira."

[22] Doc. 47, 19; Est. 102, 45-62.

> do Evangelho. No que diz respeito à pesquisa, a pastoral poderá contribuir para que sejam respeitados os princípios e critérios éticos condizentes com a moral cristã e católica professada pela entidade. A busca da verdade deverá estar sempre em primeiro lugar em qualquer projeto de pesquisa, evitando-se assim que interesses de caráter ideológico possam desvirtuar o sentido próprio das investigações. Também, no campo da pesquisa, é preciso abrir-se a uma verdadeira pastoral da pesquisa, a fim de que os pesquisadores cristãos sejam apoiados em seu empenho de fazer avançar a ciência, sem pôr em risco os princípios éticos que deve reger toda a atividade de investigação científica. No campo da extensão, por fim, a pastoral poderá contribuir para que a Universidade cultive cada vez mais os valores da sensibilidade comunitária, da partilha do conhecimento e da promoção social. Isso virá como decorrência de uma postura institucional que intensifique cada vez mais o caráter comunitário da instituição. Também aqui poderá em muito contribuir uma pastoral social, iluminada pela Palavra de Deus e pela doutrina social da Igreja, de modo a evitar qualquer envolvimento ideológico que poderia corromper o verdadeiro amor à causa da solidariedade.[23]

Ações de voluntariado ou trabalhos voluntários como atividades de engajamento social no ambiente universitário denotam, portanto, não ser algo *per si*[24]. Isso conduziria a um narcisismo do voluntariado e a uma inserção acrítica[25].

Nota-se que há um esforço para que se verifiquem tanto uma ampliação do âmbito da pesquisa, do ensino e da extensão para os problemas concretos da sociedade quanto uma ampliação de uma compreensão de experiência da fé cristã no âmbito universitário reduzida, por vezes, à dimensão pessoal e eclesial da fé. Deseja-se que tal compreensão alcance, de mais em mais, a dimensão espiritual, formativa e social da fé (Est. 102, 8, 46, 58)[26]. Pretende-se que

> todas as atividades fundamentais duma Universidade Católica estão [estejam] ligadas e harmonizadas com a missão evangelizadora da Igreja: a investigação conduzida à luz da mensagem cristã, que coloca as novas descobertas humanas ao serviço dos indivíduos e da sociedade; a formação atuada num contexto de fé, que prepare pessoas capazes dum juízo racional e crítico e conscientes da dignidade transcendente da pessoa humana; a formação profissional, que compreende os valores éticos e o sentido de serviço às pessoas e à sociedade; o diálogo com a cultura, que favorece uma compreensão melhor da fé; a investigação teológica que ajuda a fé a exprimir-se numa linguagem moderna. (*ECE* 49)

---

[23] JULIATTO, *Revista Pistis & Praxis*, v. 1, n. 1, p. 48. Ver também Doc. 47, 112.

[24] As urgências e perspectivas para a ação evangelizadora no âmbito universitário seguem as da ação pastoral das DGAE 2011-2015 (Doc. 94): "Igreja em estado permanente de missão"; "Igreja: casa da iniciação à vida cristã"; "Igreja: lugar de animação bíblica da vida e da Pastoral"; "Igreja: comunidade de comunidades"; "Igreja: a serviço da vida plena para todos".

[25] ARANGUREN GONZALO, *Humanización y voluntariado*, p. 19, 21.

[26] Ver também: Est. 56, 5, 282; CONGREGAÇÃO DA EDUCAÇÃO CATÓLICA... *Presença da Igreja na universidade e na cultura universitária*.

Tal esforço torna-se relevante quando se percebem hiatos tanto entre sistema educacional (pesquisa, ensino e extensão) e realidade social[27] como entre fé e razão, fé e ciência, fé e cultura. A compreensão da fé no ambiente universitário implica concomitantemente espiritualidade, reflexão-formação universitária, ação solidária e luta pelo bem comum (Est. 102, 8§j, 61, 62; *ChL* 62§3; *ECE* 39), preferencialmente pelos pobres e pelos que sofrem injustiças econômicas, sociais, culturais e religiosas (*ECE* 40)[28]. O compromisso social da universidade é um imperativo (Est. 56, 142; DP 1062). Para tanto, no processo formativo universitário, é importante que qualquer experiência de Pastoral Universitária proponha o engajamento social, as ações de voluntariado e a luta pela construção de uma sociedade mais justa e mais humana (Est. 102, 61). A ação social solidária que se dá pelo voluntariado é uma forma de caridade:

> muitas vezes, os cristãos entendem mal o verdadeiro sentido da caridade, associando-a ao assistencialismo e à falta de compromisso político. Nada mais falso! A caridade é o amor verdadeiro que nos vem de Deus e tem como características marcantes a gratuidade (não espera nada em troca) e a universalidade (não se direciona a algumas pessoas apenas; estende-se a todos, sem exceção). Por isso, ela não se realiza plenamente sem a sua dimensão de compromisso com o bem comum, com a justiça e a vida plena para todos. A vida cristã implica em crescer na caridade, na capacidade de amor e doação ao próximo – assumindo as implicações sociais e políticas desse compromisso. (Est. 102, 61)[29]

O sentido visceral de caridade cristã nem é associado ao mero assistencialismo. Entende-se por assistencialismo "estar junto de alguém, assisti-lo. Denota uma tendência a prestar auxílio para atenuar males individuais ou coletivo. Aquilo, porém, que caracteriza especificamente o assistencialismo é o fato de não se preocupar com a erradicação das causas desses males (...)"[30]. Segundo Ávila, "como doutrina, com efeito, o assistencialismo defende que nada há a fazer em termos de reformas estruturais, reduzindo toda ação social à aplicação de paliativos"[31]. Caridade cristã não está igualmente vinculado à falta de compromisso político (Est. 102, 61; *CV* 269)[32]. Nesse caso, falsifica-se o conceito de fé cristã com a amputação da

---

[27] ARANGUREN GONZALO, *Humanización y voluntariado*, p. 121.
[28] JULIATTO, *Revista Pistis & Praxis*, v. 1, n. 1, p. 42-43.
[29] Sobre "bem comum": ÁVILA, F. B. de. Bem comum. In: ÁVILA, F. B. de. *Pequena enciclopédia de Doutrina social da Igreja*. São Paulo: Loyola, 1991. p. 50; BUENO DE LA FUENTE, E. La teología y el testimonio de la caridad. *Cor XIII*, Madrid, n. 100, p. 88-93, oct./dic. 2001; *GS* 26; LESSA, L. C. *Dicionário de Doutrina Social da Igreja*: Doutrina Social da Igreja de A a Z. São Paulo: LTR, 2004. p. 48-52, 760-765.
[30] ÁVILA, F. B. de. Assistencialismo. In: ÁVILA, *Pequena enciclopédia*, p. 34.
[31] ÁVILA, Assistencialismo, p. 34.
[32] ARANGUREN GONZALO, *Humanización y voluntariado*, p. 191-193.

realidade social. Ela não é, do mesmo modo, reduzida a gestos caritativos, nem destituído de implicações políticas (*LS* 128; *CV* 269)[33]; antes, assume formas do seguimento de Jesus Cristo e, em vista da promoção da justiça social (*ECE* 34)[34], implicações éticas, sociais e políticas (Est. 102, 61-62)[35]. No âmbito universitário,

> concretizar o encontro com Jesus Cristo e despertar o discipulado missionário no contexto atual implica assumir os desafios desse estilo de vida. Dentre eles, merecem destaque no âmbito universitário: conhecer de modo profundo e interpretado no horizonte da cultura atual o projeto do Reino de Deus, revelado nos ensinamentos e nas ações proféticas de Jesus de Nazaré e assumido como projeto de vida por aqueles que acolheram a boa notícia do Evangelho; escutar as angústias e acolher os anseios das pessoas inseridas no contexto universitário e testemunhar a alegria fraterna, a sensibilidade solidária e a práxis da justiça de quem descobriu em Cristo a fonte, o horizonte de sentido e a esperança para o futuro; promover o diálogo crítico com a cultura de nosso tempo, denunciando, por meio do testemunho de vida cristã, o reducionismo e a pequenez do modelo economicista, consumista, individualista e hedonista; investir na formação integral de profissionais capazes de harmonizar a competência técnico-científica, com os princípios éticos e os valores humanos fundamentais para a construção da sociedade justa, solidária, inclusiva e ecológica. Profissionais capazes de colocarem-se a serviço do povo e do bem comum. (Est. 102, 14)

Enfim, ações de voluntariado são formas de caridade cristã, mediante a qual se podem coadunar, no ambiente universitário, estudo acadêmico e atividades para-acadêmicas, as atividades acadêmicas de extensão, integrando, à luz da fé cristã, vida, cultura e fé (Doc. 47, 98; *ECE* 58), e, consoante isso, formar profissionais que vivam a alegria do encontro com Jesus Cristo e sejam promotores de um mundo justo, fraterno, solidário e ecológico (Doc. 47, 98, 112; Est. 102, 6, 8, 61-62).

O Est. 102 permite-nos, assim, formular, enriquecendo e aprofundando nossas questões, mais duas questões relativas ao voluntariado: 3) que tipo de ações de voluntariado exerceria tanto esse papel de incentivar, no ensino, na pesquisa e na extensão, o diálogo entre razão e fé e entre ciência, religião e cultura e fé (Est. 102) como esse lugar de interrogação constante sobre o sentido do que está fazendo, sobre o sentido social e cultural de estudos de ensino e de pesquisa, em processo contínuo de revisão de vida e de prática?; 4) que tipo de ações de voluntariado exerceria esse lugar de fronteira entre atividades acadêmicas e atividades para-acadêmicas e entre o tempo universitário e o tempo pós-universitário (Doc. 47, 98; Est. 102)?

---

[33] Doc. 47, 72; Est. 56, 580; Est. 102, 61-62; *CV* 269; *LS* 128.
[34] JULIATTO, *Revista Pistis & Praxis*, v. 1, n. 1, p. 42-43.
[35] Doc. 47, 70-77; JULIATTO, *Revista Pistis & Praxis*, v. 1, n. 1, p. 42-43.

1.2.2 Documento 107: voluntariado como práxis de iniciação à vida cristã

Em 2017, a CNBB publicou o documento 107, "Iniciação à vida cristã: itinerário para formar discípulos missionários". Num momento epocal em que a opção pela vida cristã é, sobretudo, uma escolha pessoal e não mais, principalmente, uma tradição herdada desde o núcleo familiar, o objetivo do documento é revisar o processo de transmissão da fé e construir novo paradigma pastoral de transmissão da fé cristã como projeto de vida (Doc. 107, 1-10, 134). O documento está composto por quatro capítulos: no primeiro, apresenta-se o encontro de Jesus com a samaritana (Jo 4, 1-42) como um ícone bíblico da iniciação cristã. Nele dão-se encontro, diálogo, conhecimento, revelação, anúncio, testemunho (Doc. 107, 11-38); no segundo, descrevem-se o aprender (ver) da história e da realidade do processo de iniciação à vida cristã e a urgência de um novo processo de iniciação à vida cristã, cuja ação pastoral seja, pessoal e eclesialmente, mistagógica (39-61); no terceiro, propõe-se discernir (iluminar) a iniciação cristã com inspiração catecumenal, com a inclusão, ademais da catequese e da liturgia, de novos temas, tais como ecumenismo, ecologia, comunicação e questões sociais, visando à interação entre fé e vida (62-136); no quarto, delineia-se "o propondo caminhos" (agir). Refere-se a indicações práticas para a iniciação à vida cristã (137-243).

Os sacramentos de iniciação cristã – batismo, crisma e eucaristia –, ora considerados geralmente de modo fragmentado, desconexo e independente (44, 123-133, 144), ora desligados da vida comunitária, da pastoral de conjunto e do compromisso sociotransformador (53§9) e da DSI (188), ora identificados excessivamente com o catecismo, como algo noético, nocional, conceitual, de instrução intelectiva, ensino da doutrina, ora colocados como tarefa passageira[36], precisam integrar-se entre si e com a vida cotidiana tanto internamente, *ad intra ecclesiae*, quanto externamente, *ad extra ecclesiae*[37].

Toda a vivência eclesial-social cristã é fruto da iniciação ao mistério do Cristo, confessado pessoal e eclesialmente e professado dia após dia, em situações concretas (Doc. 107, 75-76). A iniciação à vida cristã refere-se à adesão a Jesus Cristo, desencadeante de um caminho, no qual se dá o encontro com Jesus Cristo (Doc. 109, 145). Ainda que no documento se leia ser "preciso redescobrir a liturgia [dentre outros] como lugar privilegiado de encontro

---

[36] NERY, *PerspTeol*, v. 37, n. 103, p. 382.
[37] RICA. A iniciação cristã. Observações preliminares. In: RICA. 7.ed. São Paulo: Paulus, 2011. n. 2-6, 14-40, p. 9-11, 19-27.

com Jesus Cristo" (Doc. 107, 74), assinala-se que há uma urgência de modalidade operativa (69) e de novo processo de iniciação à vida cristã (51-54) não reduzidos à realização de tempos e etapas, esquemas rígidos e uniformes, itinerários e rubricas (57), não reduzidos ao anúncio da Palavra (Escritura), à celebração eucarística (liturgia), à vida eclesial (comunidade); ao contrário, a iniciação deve conduzir, ademais, a atitudes concretas e a testemunhos transformadores de estruturas desumanizantes e injustas (68)[38]. Assim sendo, propõem-se iniciação à vida cristã e formação contínua com inspiração catecumenal (70-104). Nesse itinerário de acolhida do mistério de Deus, a pessoa precisa ser iniciada, por meio de experiências (79) e de itinerários catequéticos adaptados às várias idades (121) que a toquem profundamente e a impulsionem à sua conversão contínua (Doc. 107, 79; *RM* 46§2), à participação na comunidade eclesial e ao engajamento na transformação social (Doc. 107, 110), a ser "neófita permanente" (99, 136).

O *voluntariado missionário* realizado por adolescentes e jovens, entendendo por missionário o "aproximar-se das pessoas e acolhê-las nas situações em que se encontram" (157), é uma das indicações práticas propostas para a iniciação à vida cristã:

> a iniciação à vida cristã precisa incluir a caridade, não apenas como conteúdo, mas como práxis. O amor a Deus e ao próximo supõe trabalhar pelo bem comum, privilegiadamente em função dos mais necessitados. Por isso, é necessário desenvolver a formação dos fiéis e dos agentes de pastoral, quanto ao que contém o Compêndio de Doutrina Social da Igreja, para que se percebam as consequências culturais e sociais da fé cristã. A dimensão da caridade e da justiça, da paz e da salvaguarda da natureza há de ser garantida nos processos catecumenais, para formar cristãos comprometidos com um humanismo integral e solidário. (Doc. 107, 188)

O *voluntariado missionário* de adolescentes e jovens, sujeitos da iniciação à vida cristã, propiciaria "uma experiência de doação de si aos que mais precisam, ao mesmo tempo em que desperta maior sensibilidade para a justiça e a paz" (208), ultrapassaria a sensibilização e o entretenimento, oportunizaria o crescimento espiritual, educaria para a responsabilidade pessoal e social, para a ética nas relações humanas, profissionais, afetivas e sexuais e para a orientação vocacional (208)[39]. O *voluntariado missionário* é um dos modos de, ao mesmo tempo, aprender da história e da realidade, discerni-las pastoral-teologalmente, promover a

---

[38] RICA. Introdução ao rito da iniciação cristã de adultos, p. 19-27.
[39] FRANCISCO, Papa. *Mensagem de sua santidade o Papa Francisco para o Dia mundial das missões de 2018*. (21 de outubro de 2018). Vaticano, 2018. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/missions/documents/papa-francesco_20180520_giornata-missionaria2018.html. Acesso em: 21 mar. 2021.

interação entre a fé em Cristo e a vida concreta pessoal, eclesial e social (206), inserir-se como cristão eclesial-socialmente. Conforme se lê no documento,

> o trabalho evangelizador desenvolvido com adolescentes e jovens precisa ir além da sensibilização e do entretenimento, priorizando o crescimento espiritual, a educação para a responsabilidade pessoal e social, a ética nas relações humanas, profissionais, afetivas e sexuais, e a orientação vocacional. Os grupos de jovens constituem espaço de formação processual e integral, continuando a caminhada de iniciação à vida cristã... (Doc. 107, 206)
> O convite às atividades das comunidades paroquiais, o auxílio em eventos e nas ações pastorais são bons desafios que conduzem à percepção do envolvimento dedicado à vida em comum. As missões jovens e o voluntariado missionário também propiciam uma experiência de doação de si aos que mais precisam, ao mesmo tempo que despertam maior sensibilidade para a justiça e a paz. (Doc. 107, 208)

O Doc. 107 permite-nos, com isso, formular, enriquecendo e aprofundando nossas questões, uma quinta questão relativa ao voluntariado: que tipo de voluntariado missionário exerceria esse lugar de inspiração catecumenal para a iniciação à vida cristã, em que haja interação entre fé em Cristo (encontro, diálogo, conhecimento, revelação) e a vida concreta pessoal, eclesial e social (anúncio, testemunho), não limitada à infância e à adolescência?

Resulta que esses três textos do episcopado brasileiro acenam e oferecem o voluntariado como um dos indicativos pastorais para a urgência de repensar a ação evangelizadora e a inserção em contextos tanto juvenis universitários como iniciáticos-cristãos. De um lado, tal indicativo pastoral aponta para o voluntariado como uma prática emancipatória constitutiva da fé cristã, a partir da qual se depreendem, concomitantemente, conhecimento de Jesus Cristo, engajamento eclesial e ação social solidária. De outro lado, na avaliação de I. J. Nery, um dos desafios mais significativos na tarefa catequética consiste em "fazer com que o princípio de interação fé e vida seja assumido na atividade catequética, de modo que os conteúdos respondam aos desafios do mundo atual"[40]. Não obstante, chama a atenção que a compreensão do voluntariado como uma pista pastoral desloque-se do público jovem e jovem universitário para a faixa etária dos sacramentos de iniciação. Evidencia-se, com isso, seu considerável alcance pastoral. Trata-se de uma evangelização contínua, que começa na iniciação cristã.

Antes de formular, a partir do método teológico de J. Sobrino, nossa hipótese de resposta às nossas duas questões, já enriquecidas e aprofundadas tanto pelo estudo 102 e pelo documento

---

[40] NERY, *PerspTeol*, v. 37, n. 103, p. 395.

107, respectivamente da CNBB, nota-se que elas podem ser, todavia, enriquecidas e complementadas pela compreensão do voluntariado em documentos de pontífices.

1.3 Voluntariado em documentos de pontífices

Em textos de pontífices, respectivamente, de João Paulo, de Bento XVI e de Francisco[41], o voluntariado aparece como *lex vivendi* (*DD*), expressão de apostolado cristão (*ChL*), ação missionária dos leigos (*RMi*), fenômeno de caridade operativa (*CA*), recurso educativo para formação sacerdotal (*PDV*), serviço de caridade social (*DCE*), lugar de encontro e de seguimento (*CV*), questão teológica[42].

1.3.1 *Dies Domini*: voluntariado como *lex vivendi*

Dies Domini (1988) é uma carta apostólica sobre a santificação do domingo. Nela, cujo objetivo é alentar o empenho pastoral dos cristãos católicos, refletir sobre o sentido do domingo e sublinhar as razões para vivê-lo como "dia do Senhor" (*DD* 3), João Paulo II incentiva os cristãos católicos tanto a redescobrir o sentido do domingo (3) como a recuperar suas profundas motivações doutrinais (6). O texto desenvolve cinco ideias mestras concernentes ao sentido profundo do domingo: *Dies Dominia*. A celebração da obra da criação (8-18); *Dies Christi*. O dia do Senhor ressuscitado e o dom do Espírito (19-30); *Dies Ecclesiae*. A assembleia litúrgica, alma do domingo; *Dies Hominis*. O domingo: dia de alegria, repouso e solidariedade fraterna (55-73); *Dies Dierum*. O domingo: festa primordial, reveladora do sentido do tempo (74-80). Enfim, trata-se de uma síntese da vida cristã (81-87).

---

[41] No portal oficial de notícias do Vaticano (Voluntariado. In: A SANTA SÉ Disponível em: https://www.vatican.va/content/vatican/pt.html. Acesso em: 8 jan. 2021), a categoria "voluntariado" é mencionada em 125 discursos, em 22 homilias, em 18 mensagens, em 17 *Angelus*, em 8 audiências, em 5 exortações apostólicas, em 4 cartas diversas, em 3 encíclicas, em 1 carta apostólica e em 1 viagem, num período que compreende maiormente 3 pontificados: o de João Paulo II (1978/2005), com 96 registros; o de Bento XVI, com 48 registros (2005/2013); o de Francisco, com 60 registros (2013/----). Ademais, há 20 outros registros, referidos a boletins, notas, cartas, dentre outros, escritos em nome de um dos pontífices. Cabe aqui uma advertência: não temos a pretensão de apresentar, no que segue, o elenco completo dos documentos e, menos ainda, uma análise exaustiva de seu conteúdo e ambiente histórico no qual se situa, ainda que recente. Considerando sua relevância, iremos nos ater a apenas alguns textos pontifícios: encíclicas de João Paulo II (*RMi*, 1990; *CA*, 1991) e de Bento XVI (*DCE*, 2015); exortações apostólicas de João Paulo II (*ChL*, 1988; *PDV*, 1992; *VC*, 1996) e de Francisco (*EG*, 2013; *CV*, 2019); e cartas apostólicas de João Paulo II (*DD*, 1998).

[42] JOÃO PAULO II, Papa. *Mensagem do santo padre aos voluntários do mundo inteiro na conclusão do ano que a ONU dedicou ao voluntariado*. Roma, 2001. n. 3§2. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/2001/december/documents/hf_jp-ii_spe_20011205_volontariato.html. Acesso em: 21 mar. 2021.

O domingo, dia do Senhor (8-17), do Senhor ressuscitado e do dom do Espírito (19-30), dia da Igreja (35-36), é dia de alegria, de descanso (64-68) e de solidariedade (69-73). A celebração eucarística é, assim, inseparável da missão (45), do *extra* litúrgico (52§1), ou, como escreverá Bento XVI (2007), do "expandir em missão" (*SCa* 51), "viver segundo o domingo" (72). Não se reduz a fim de semana como mero tempo de repouso ou de diversão (*DD* 4§2). Citado em *Dies Hominis*, o voluntariado mostra-se como um dos modos de "transferir para a vida a caridade de Cristo recebida na mesa eucarística" (72):

> 72. A Eucaristia é acontecimento e projeto de fraternidade. Da Missa dominical parte uma onda de caridade destinada a estender-se a toda a vida dos fiéis, começando por animar o próprio modo de viver o resto do domingo. Se este é dia de alegria, é preciso que o cristão mostre, com as suas atitudes concretas, que não se pode ser feliz "sozinho". Ele olha ao seu redor, para individuar as pessoas que possam ter necessidade da sua solidariedade. Pode suceder que, entre os vizinhos ou no âmbito das suas relações, haja doentes, idosos, crianças, imigrantes, que, precisamente ao domingo, sentem ainda mais dura a sua solidão, a sua necessidade, a sua condição dolorosa. É certo que a atenção por eles não pode limitar-se a uma esporádica iniciativa dominical. Mas, suposta esta atitude de compromisso mais global, por que não dar ao dia do Senhor uma tonalidade maior de partilha, pondo em ação toda a capacidade inventiva da caridade cristã? Sentar à própria mesa alguma pessoa que viva sozinha, visitar os doentes, levar de comer a qualquer família necessitada, dedicar algumas horas a iniciativas específicas de voluntariado e de solidariedade, seria, sem dúvida, um modo de transferir para a vida a caridade de Cristo recebida na Mesa Eucarística. 73. Vivido assim, não só a Eucaristia dominical, mas o domingo inteiro torna-se uma grande escola de caridade, de justiça e de paz. A presença do Ressuscitado no meio dos seus torna-se projeto de solidariedade, urgência de renovação interior, impulso para alterar as estruturas de pecado onde se encontram enredados os indivíduos, as comunidades e às vezes povos inteiros. Longe de ser evasão, o domingo cristão é antes "profecia" inscrita no tempo, profecia que obriga os crentes a seguir os rastros d'Aquele que veio "para anunciar a Boa Nova aos pobres, (...) para proclamar a libertação aos cativos e, aos cegos, o recobrar da vista; para mandar em liberdade os oprimidos, e proclamar um ano de graça do Senhor" (*Lc* 4,18-19). Frequentando a escola d'Ele, na comemoração dominical da Páscoa, e recordando a sua promessa – "Deixo-vos a paz, a minha paz vos dou" (*Jo* 14,27) –, o crente torna-se por sua vez *agente de paz*. (*DD* 72-73)

O voluntariado é, assim, um dos modos de transferir para a vida a caridade recebida na celebração litúrgica. Isso pode exercer benéfica influência sobre a sociedade civil (87§2), conclui o pontífice, fazendo-se intérprete da consciência geral da Igreja do nexo entre Eucaristia e caridade (*EAm* 35§3).

Ora, o voluntariado não é somente uma oportunidade para dedicar-se, na forma de uma esporádica iniciativa dominical (*DD* 72), às atividades de misericórdia, de caridade e de apostolado (69§1). Em comum acordo com a carta apostólica, na qual se afirma que urge recuperar as profundas motivações doutrinais do domingo (6), dia do Senhor, dia de caridade, de justiça e de paz (73), poderíamos formular uma sexta pergunta: que tipo de voluntariado

poderia ajudar os jovens a viver o voluntariado como *lex vivendi*, ou seja, que tipo de voluntariado poderia ajudar os cristãos tanto a refletir sobre o sentido profundo do domingo quanto a sublinhar as razões para vivê-lo impulsionados pelo "dia do Senhor" e celebrar o dia do Senhor impulsionados por ele (3-6)?

1.3.2 *Christifideles Laici*: voluntariado como expressão de apostolado cristão

Christifideles Laici (1988) é uma exortação apostólica pós-sinodal sobre a vocação e a missão dos fiéis leigos na Igreja e no mundo. Nela, os leigos são representados na imagem dos trabalhadores da vinha (Mt 20, 1-16), enviados a novas situações eclesiais, sociais, econômicas, políticas e culturais (*ChL* 3§2; 29§9), bem como a situações pluriformes de conflitos (6§1-2). O texto desenvolve tal imagem em cinco capítulos: no primeiro, refere-se a "Eu sou a videira e vós os ramos. A dignidade dos fiéis na Igreja-mistério" (8-17); no segundo, a "Todos os ramos de única videira. A participação dos fiéis leigos na vida da Igreja-comunhão" (18-31); no terceiro, a "Constituí-vos para irdes e dardes fruto. A corresponsabilidade dos fiéis leigos na Igreja-missão" (32-44); no quarto, a "Os trabalhadores da vinha do Senhor. Bons administradores da multiforme graça de Deus" (45-56); finalmente, no quinto, a "Para que deis mais fruto. A formação dos fiéis leigos" (57-63). O objetivo da exortação é "criar e alimentar uma tomada de consciência mais decidida do dom e da responsabilidade que todos os fiéis leigos, e cada um deles em particular, têm na comunhão e na missão da Igreja" (2§13), de ativamente (3§2; 59§2), e num tempo de urgências, "tomar parte viva, consciente e responsável na missão da Igreja" (3§1).

No terceiro capítulo (32-44), o voluntariado é mencionado como uma forma de serviço e de caridade cristãos que sustenta a solidariedade ativa (41, 53§5), que é indissociável da justiça e da política, a saber, da múltipla e variada ação econômica, social, legislativa, administrativa e cultural, destinada a promover orgânica e institucionalmente o bem comum (42). Trata-se da corresponsabilidade dos leigos na missão da Igreja:

> continuam a aparecer e a espalhar-se, sobretudo nas sociedades organizadas, diversas *formas de voluntariado* que se traduzem numa multiplicidade de serviços e de obras. Se for vivido na sua verdade de serviço desinteressado ao bem das pessoas, especialmente as mais carecidas e as mais abandonadas dos próprios serviços sociais, o voluntariado deve ser visto como sendo uma importante expressão de apostolado, onde os fiéis leigos, homens e mulheres, desempenham um papel de primeiro plano. (*ChL* 41§5)

O voluntariado é um meio de participação individual e institucional (3§5; 28§4-5), tanto espiritual (Mt 20, 1-4; *ChL* 7; 9; 51§1; 55§1) como de serviço e de ajuda material e espiritual (*ChL* 6§2), dada a indivíduos, sobretudo aos atingidos por diversas formas de sofrimento e de dor. Segundo a exortação, esses indivíduos seriam doentes, diminuídos físicos, pobres, famintos, emigrados, refugiados, prisioneiros, desempregados, crianças abandonadas, pessoas sozinhas, idosos, vítimas das guerras e de toda espécie de violência (53§1).

Tal participação dá-se, conforme a exortação, por meio de uma multiplicidade de serviços e de obras no campo da política, da vida econômico-social e da vida cultural. No campo da política, cujo espírito fundamental é o de serviço, "único capaz de, ao lado da necessária competência e eficiência, tornar 'transparente' ou 'limpa' a atividade dos homens políticos, como aliás o povo justamente exige" (42§6); no campo da vida econômico-social, empenhando-se na solução de gravíssimos problemas do crescente desemprego, na superação das numerosas injustiças, fomentando novos tipos de negócios, revendo os sistemas de comércio, de finança e de intercâmbios tecnológicos (43§5); no campo privilegiado da cultura, como escolas, universidades, ambientes de investigação científica e técnica, de criação artística e de reflexão humanitária (44§3). Em tais espaços, mantém-se o princípio de interação entre fé e vida, superando duas tentações de divórcio (*GS* 43): "a tentação de mostrar um exclusivo interesse pelos serviços e tarefas eclesiais, de tal forma a chegarem frequentemente a uma prática abdicação das suas responsabilidades específicas no mundo profissional, social, econômico, cultural e político" (*ChL* 2§9); – continua o texto – "e a tentação de legitimar a indevida separação entre a fé e a vida, entre a aceitação do Evangelho e a ação concreta nas mais variadas realidades temporais e terrenas" (2§9).

Tal corresponsabilidade, individual e institucional, é, conforme a exortação, sustentada pela caridade (41) ou por profundas motivações sobrenaturais (*VC* 56§2). Uma e outra configuram o engajamento, que é, desse modo, indissociável do serviço (Mc 10, 45; *ChL* 4§3), da caridade (1Cor 13, 13; *ChL* 41§3) e da justiça (*ChL* 42). De um lado, a caridade anima e sustenta a solidariedade ativa:

> uma caridade assim, atuada não só pelos indivíduos, mas também, de forma solidária, pelos grupos e pelas comunidades, é e será sempre necessária: nada e ninguém a pode e poderá substituir, nem sequer as múltiplas instituições e iniciativas públicas, que também se esforçam por dar resposta às carências — muitas vezes hoje tão graves e generalizadas — de uma população. Paradoxalmente, essa caridade é tanto mais necessária quanto mais as instituições, ao tornarem-se complexas na organização e pretendendo gerir todos os espaços disponíveis, acabam por se esvaziar devido ao funcionalismo impessoal, à burocracia exagerada, aos interesses privados injustos e ao desinteresse fácil e generalizado. (*ChL* 41§4)

Assim, voluntariado na *Christifideles Laici* entende-se como expressão do apostolado cristão dos leigos na vida econômico-social, no campo político, na vida cultural. De outro lado, pode-se legitimamente perguntar: 7) que tipo de voluntariado para jovens que, sustentado pela caridade, poderia criar e alimentar uma tomada de consciência mais decidida do dom da caridade e da responsabilidade do ser cristão (2§13), superando tanto a tentação do exclusivo interesse pelos serviços e pelas tarefas *intra*-eclesiais, abdicando-se de responsabilidades específicas do mundo profissional, econômico, social, político, cultural, como a tentação de legitimar a indevida separação entre fé e vida, entre a aceitação do Evangelho e a ação concreta cotidiana (Mt 20, 1-16; *ChL* 2§9)?

1.3.3 *Redemptoris missio*: voluntariado como ação missionária dos leigos

Redemptoris missio (1990) é uma carta encíclica sobre a validade permanente do mandato missionário. Ela está dividida em oito capítulos: no primeiro, apresenta-se a origem cristológica da missão universal da Igreja (*RMi* 4-11); no segundo, elencam-se as características e exigências do Reino de Deus que Cristo tornou presente em pleno cumprimento, por meio de suas palavras e de suas ações e de sua própria pessoa (12-20); no terceiro, afirma-se o Espírito Santo como protagonista da missão eclesial (21-30); no quarto, anunciam-se os imensos horizontes da missão *ad gentes*, em âmbitos territoriais, em mundos e fenômenos sociais e em áreas culturais (31-40); no quinto, elencam-se testemunho, anúncio querigmático, conversão e adesão, inserção social e cultural, diálogo com outras religiões, promoção do desenvolvimento, educando consciências como formas de evangelização. A caridade é fonte e critério dos caminhos da missão (41-60); no sexto, identificam-se os responsáveis e os agentes da pastoral missionária (61-76); no sétimo, destaca-se a cooperação na atividade missionária (77-86); no oitavo, finalmente, uma palavra sobre a espiritualidade missionária (87-91). No encalço do decreto conciliar *Ad Gentes* sobre a atividade missionária da Igreja (1965), visa-se a ajudar a superar a fase de afrouxamento da missão específica *ad gentes*, renovar a fé e a vida cristãs e proclamar a urgência da evangelização missionária (2§3-5).

Associações do laicato missionário, organismos cristãos de voluntariado internacional (*RMi* 72§3; DAp 372) e voluntários de incontáveis ONGs mostram-se, segundo a encíclica, como responsáveis e agentes pastorais. Esses dedicam-se a obras de caridade e de promoção humana, empenham-se à construção de escolas, de centros sanitários, de leprosários, de casas

de assistência para PcD (pessoa com deficiência) e PNE (pessoa com necessidades especiais), de asilos, além de iniciativas para promoção da mulher (*RMi* 60§3), educação de consciências (58-59), defesa da pessoa humana e de sua dignidade (*RN* 3§4). São, enfim, testemunhas da vida cristã:

> o testemunho evangélico, a que o mundo é mais sensível, é o da atenção às pessoas e o da caridade a favor dos pobres, dos mais pequenos, e dos que sofrem. A gratuidade deste relacionamento e destas ações, em profundo contraste com o egoísmo presente no homem, faz nascer questões precisas, que orientam para Deus e para o Evangelho. Também o compromisso com a paz, a justiça, os direitos do homem, a promoção humana, é um testemunho do Evangelho, caso seja um sinal de atenção às pessoas e esteja ordenado ao desenvolvimento integral do homem. (*RMi* 42§3)

A encarnação do Evangelho nas culturas dos povos dá-se pelo testemunho (42), pelo anúncio (44-45), pela conversão (46-47), pela caridade (60), dialogando com outras religiões (55-57).

Reconhece-se, então, o voluntariado como um modo de encarnar ação evangélico-missionária dos leigos, no qual estão apostos testemunho, anúncio, conversão, caridade, inserção social e cultural, diálogo com outras religiões, com alcance nacional e internacional. A partir disso, pode-se perguntar: 8) que tipo de voluntariado para jovens poderia revitalizar tal dinamismo missionário (2§3-5), próprio da vida cristã e da vida eclesial católica (85)?

1.3.4 *Centesimus Annus*: voluntariado como fenômeno de caridade operativa

Centesimus Annus (1991) é uma carta encíclica publicada por João Paulo II por ocasião do centenário da carta encíclica *Rerum Novarum* (1881), de Leão XIII. Propondo-se fazer uma "releitura" da *Rerum Novarum* (*CA* 3), nela, explicitam-se três objetivos: "olhando para trás" (4-11), para o contexto do fim do século em que emerge a *Rerum Novarum*, descobrir uma vez mais a riqueza dos princípios fundamentais sobre a solução da questão operária (dignidade do trabalhador e do trabalho; direito à propriedade privada, à criação de associações profissionais, à limitação das horas de trabalho, ao salário justo, ao cumprimento livre dos deveres religiosos[43]) e salientar a fecundidade dos princípios expressos por Leão XIII (3), como

[43] Matos sintetiza em quatro pontos fundamentais o ensinamento da *RN*: "é retomado o princípio do direito natural da propriedade privada, mas realçada também sua função social; ao Estado compete promover o bem público e privado – superando-se, assim, o absentismo estatal da escola liberal –, mas também são indicados os limites de sua intervenção que, por princípio, possui um caráter de suplência; aos operários são lembrados seus deveres para

contributo à análise socioeconômica do fim do século XIX (54§2); "olhando ao redor" (12-52), para o contexto do hoje da *Centesimus Annus*, pôr em evidência a mensagem social do Evangelho (57§1) num contexto mais sombrio (duas guerras mundiais; a caída da metade da Europa sob a ditadura comunista; a corrida armamentista; blocos ideológicos e confrontados numa guerra fria; o terrorismo; a ameaça de uma guerra atômica[44]), pois "a revolução em nome da liberdade, consumou-se ao preço de uma imensa iniquidade social; a revolução em nome da igualdade, consumou-se ao preço de uma intolerável opressão, precisamente daqueles em favor dos quais tinha sido feita"[45]. Para tanto, retomam-se os temas da propriedade privada e o destino universal dos bens (30-43) e da função do Estado (44-52); e, "olhando para o futuro" (53-62), para o advento do terceiro milênio, tratar da centralidade, para a Igreja, do homem na sociedade (53-55), reafirmando a vocação e o compromisso social do Magistério eclesial na criação de espaços sociais, econômicos, políticos, nos quais se viva humanamente (5, 57-60).

João Paulo II refere-se ao papel do Estado no setor da economia. Para ele, o Estado tem o dever de garantir a liberdade individual e de propriedade, de salário justo, de serviços públicos eficientes, de modo que o trabalhador goze dos frutos do próprio trabalho (48§1). Outrossim, tem o dever de vigiar e orientar o exercício dos direitos humanos no setor econômico e secundar as atividades das empresas, criando condições para garantia de trabalho e assegurando os direitos dos cidadãos (48§2), além de intervir, quando situações particulares de monopólio criam atrasos ou obstáculos ao desenvolvimento, e de desempenhar – sem se tornar *Estado assistencial* – funções temporárias de suplência em situações excepcionais, quando setores sociais ou sistemas empresariais mostram-se inadequados à sua missão (48§3).

Ao referir-se ao papel do Estado no setor da economia, o papa refere-se ao voluntariado, que a Igreja favorece e promove, como um dos exemplos de *caridade operativa* (49§1, 57§1). Não se trata nem de puro assistencialismo nem de puro voluntarismo, nem mesmo de uma mensagem teórica (57§1) ou de dar do supérfluo (58). Trata-se de ser fiel ao mandato de Cristo

---

com os patrões, mas estes são obrigados a dar um salário suficiente ('justo'), assegurando ao trabalhador, e à sua família, uma vida humana digna; é condenada a luta de classes, mas reconhece-se o direito dos operários de defenderem, em conjunto, seus direitos, formando associações profissionais." (MATOS, H. C. J. Da "Rerum Novarum" (1891) à "Centesimus Annus" (1991): 100 anos de evolução da Doutrina Social da Igreja (Uma abordagem histórica). *REB*, Petrópolis, v. 51, n. 204, p. 779-780, dez. 1991. Ver também: ÁVILA, F. B. de. *Centesimus Annus*. In: ÁVILA, *Pequena enciclopédia*, p. 73-74).

[44] RIVAS GUTIÉRREZ, E. *De Leão XIII a João Paulo II*: cem anos de Doutrina Social da Igreja. São Paulo: Paulinas, 1995. p. 95.

[45] ÁVILA, *Centesimus Annus*, p. 73-74.

de amar operativamente o ser humano, oferecendo tanto o auxílio material como a promoção de sua dignidade de pessoa (49§1):

> de fato, parece conhecer melhor a necessidade e ser mais capaz de satisfazê-la quem a ela está mais vizinho e vai ao encontro do necessitado. Acrescente-se que, frequentemente, um certo tipo de necessidades requer uma resposta que não seja apenas material, mas que saiba compreender nelas a exigência humana mais profunda. Pense-se na condição de refugiados, emigrantes, anciãos ou doentes e em todas as diversas formas que exigem assistência, como no caso dos toxicômanos: todas estas são pessoas que podem ser ajudadas eficazmente apenas por quem lhes ofereça, além de cuidados necessários, um apoio sinceramente fraterno. (*CA* 48§4)

Citado em "olhando para o futuro" (53-62), o voluntariado seria, então, um modo concreto de reafirmar a vocação e o compromisso social do Magistério eclesial na criação de espaços sociais, econômicos, políticos, nos quais se viva humanamente (5, 57-60), um modo concreto de empenho de solidariedade e de caridade (49§1), de promoção das qualidades dos comportamentos humanos (51), de promoção cultural do bem comum e do exercício de "estatuto de cidadania" de ensinar e de difundir a DSI (5§5), além de ser um dos meios de promoção de justiça e do bem comum (58) e um contributo decisivo para a formação cultural:

> toda a atividade humana tem lugar no seio de uma cultura e integra-se nela. Para uma adequada formação de tal cultura, se requer a participação de todo o homem, que aí aplica a sua criatividade, a sua inteligência, o seu conhecimento do mundo e dos homens. Aí investe sua capacidade de autodomínio, de sacrifício pessoal, de solidariedade e disponibilidade para promover o bem comum. Por isso, o primeiro e maior trabalho realiza-se no coração do homem, e o modo como ele se empenha em construir o seu futuro depende da concepção que tem de si mesmo e do seu destino. É a este nível que se coloca o contributo específico e decisivo da Igreja a favor da verdadeira cultura. Ela promove as qualidades dos comportamentos humanos, que favorecem a cultura da paz, contra os modelos que confundem o homem na massa, ignoram o papel da sua iniciativa e liberdade e põem a sua grandeza nas artes do conflito e da guerra. A Igreja presta este serviço, pregando a verdade relativa à criação do mundo, que Deus colocou nas mãos dos homens para que o tornem fecundo e mais perfeito com o seu trabalho, e pregando a verdade referente à redenção, pela qual o Filho de Deus salvou todos os homens e, simultaneamente, uniu-se entre si, tornando-os responsáveis uns pelos outros. A Sagrada Escritura fala-nos continuamente do compromisso ativo a favor do irmão e apresenta-nos a exigência de uma corresponsabilidade que deve abraçar todos os homens. Esta exigência não se restringe aos limites da própria família, nem sequer da Nação ou do Estado, mas abarca ordenadamente a humanidade inteira, de modo que ninguém pode se considerar alheio ou indiferente à sorte de outro membro da família humana. Ninguém pode afirmar que não é responsável pela sorte do próprio irmão (Gn 4, 9; Lc 10, 29-37; Mt 25, 31-46)! (*CA* 51)[46]

[46] Ver também *CA* 52, 58.

Entende-se, então, de que se trata o fenômeno de caridade operativa do voluntariado, sobretudo em prol dos pobres (57§2). A partir disso, pode-se perguntar: 9) que tipo de voluntariado levaria os jovens a viver tal caridade operativa (*CA* 51; *SRS* 20-22)?

1.3.5 *Pastores Dabo Vobis*: voluntariado como recurso educativo para formação sacerdotal

Pastores Dabo Vobis (1992) é uma exortação apostólica pós-sinodal sobre a formação dos sacerdotes, tanto diocesanos como religiosos. Ela destaca a formação humana, espiritual, intelectual e pastoral como dimensões básicas, propedêuticas e permanentes, de toda formação do sacerdócio ministerial, como uma maneira de seguimento de Jesus Cristo nas circunstâncias atuais (*PDV* 42-59).

A exortação está dividida em seis capítulos[47]: no primeiro, apresenta-se a formação sacerdotal perante os desafios do final do segundo milênio (5-10); no segundo, salientam-se a natureza e a missão do sacerdócio ministerial (11-18); no terceiro, explicita-se a vida espiritual do sacerdote (19-33); no quarto, discorre-se sobre a vocação sacerdotal na pastoral da Igreja (34-41); no quinto, precisa-se a formação dos candidatos ao sacerdócio, na qual se elencam as dimensões humana, espiritual, intelectual e pastoral da formação sacerdotal, os ambientes e os protagonistas da configuração sacerdotal (42-69); no sexto, indica-se a formação permanente dos sacerdotes (70-81); e, patenteia-se, enfim, a finalidade da educação do cristão, que é, citando Ef 4, 13, "a plena maturidade de Cristo" (40§4), alcançar a caridade pastoral de Jesus, imitando e partilhado seu modo de servir, "oferecendo a Deus um culto espiritual que Lhe seja agradável (*Rm* 12, 1) e doando-se aos irmãos" (40§3). Em vista disso, enumeram-se, entrelaçadamente, quatro meios para chegar a tal finalidade vocacional: oração e liturgia (38§4-5); anúncio e testemunho (39); caridade e direção espiritual (40§3); serviço (40§4-5).

Citado no quinto capítulo (42-69), o voluntariado social (9§6) denomina-se como um dos recursos educativos de *experiências* pastorais de formação sacerdotal (57§5), nas quais o cristão poderia fazer de sua própria vida, gratuitamente, serviço de amor a Deus e ao próximo (40§4):

---

[47] MOTA, *Revista Pistis & Praxis*, v. 1, n. 1, p. 231-242.

> [§4] (...) O serviço de amor é o sentido fundamental de toda a vocação, que encontra uma realização específica na vocação do sacerdote: efetivamente ele é chamado a reviver, na forma mais radical possível, a caridade pastoral de Jesus, isto é, o amor do Bom Pastor que "dá a vida pelas ovelhas" (Jo 10,11). [§5] Por isso, uma autêntica pastoral vocacional nunca se cansará de educar as crianças, os adolescentes e os jovens para a atração pelo compromisso, para o sentido do serviço gratuito, para o valor do sacrifício, para a doação incondicionada de si mesmo. Torna-se então particularmente útil a experiência do voluntariado, para o qual está a crescer a sensibilidade de tantos jovens: se for um voluntariado evangelicamente motivado, capaz de educar para o discernimento das carências, vivido cada dia com dedicação e fidelidade, aberto à eventualidade de um compromisso definitivo na vida consagrada, alimentado pela oração, poderá mais seguramente sustentar uma vida de compromisso desinteressado e gratuito, e tornará quem a ele se dedica mais sensível à voz de Deus que o pode chamar ao sacerdócio. Com diferença do jovem rico, o empenhado no voluntariado poderia aceitar o convite, cheio de amor, que Jesus lhe dirige (*Mc* 10, 21); e podê-lo-ia aceitar, porque os seus únicos bens consistem já no doar-se aos outros e no "perder" a sua vida. (*PDV* 40)

Ademais, o voluntariado em situações sociais mais esquecidas e difíceis estimularia e promoveria um estilo de vida mais desinteressado, aberto e solidário com os pobres, afora de poder facilitar a compreensão, o desejo e o acolhimento de uma vocação para o serviço estável e total aos cristãos (9§4). Além disso, a meditação da Palavra de Deus (Escrituras), a participação nos mistérios sacrossantos da Igreja (sacramentos e liturgia das horas) e o serviço da caridade aos simples são três grandes valores e exigências que definem ulteriormente o conteúdo da formação espiritual do candidato ao sacerdócio (46§6; 47-49). Nesse sentido, entende-se o voluntariado como um dos recursos educativos-pastorais úteis na formação dos candidatos ao sacerdócio ministerial.

A partir disso, poderíamos nos perguntar: 10) que tipo de voluntariado seria, ao mesmo tempo, evangelicamente motivado (40) e um recurso formativo para os candidatos ao ministério ordenado, no qual se articulariam as dimensões de formação humana, espiritual, intelectual e pastoral, oração e liturgia, anúncio e testemunho, direção espiritual e discernimento vocacional, permanente serviço (40)?

1.3.6 *Deus caritas est*: voluntariado como serviço da caridade social

Deus caritas est (2005) é uma carta encíclica sobre o amor cristão. Primeira de Bento XVI, seu objetivo é "falar do amor com que Deus [nos] cumula e que deve ser comunicado aos outros" (*DCE* 1§3). Versa sobre o amor divino e humano, centro da fé cristã (1§1). Concentrando-se sobre a questão da compreensão e da prática do amor na Sagrada Escritura e na Tradição da Igreja (2§1), a carta tem duas partes: na primeira, especificam-se dados essenciais tanto sobre o amor que Deus oferece a modo misterioso e gratuito na criação e na

história da salvação como sobre o amor fraterno (2-18); na segunda, afirma-se a prática eclesial do amadurecimento do amor ao próximo (19-39). O amor ao próximo é um dever para cada um dos fiéis e para a comunidade eclesial inteira (20§1). A natureza íntima da Igreja, que é a de ser família de Deus no mundo, exprime-se, pois, num tríplice dever, que se reclamam mutuamente (26-29)[48]: anúncio da Palavra de Deus (*kerygma-martyria*), celebração dos sacramentos (*leiturgia*), serviço da caridade social (*diakonia*)[49], sempre unida à promoção humana e à autêntica libertação cristã[50].

Referindo-se à prática eclesial do amadurecimento do amor ao próximo (26-29), o voluntariado é mencionado como sendo uma das formas da atividade social caritativa da Igreja no atual contexto social (30§4), que nem se dissolve na organização assistencial comum (31§1) nem se trata de ser um sistema de conservação do *status quo* (31§2), a que Aranguren Gonzalo nomeará "voluntário 'buena gente'", em que não se questionam causas estruturais[51]; ao contrário, "as estruturas eclesiais, com a transparência da sua ação e a fidelidade ao dever de testemunhar o amor, poderão animar de maneira cristã também as estruturas civis, favorecendo uma recíproca coordenação que não deixará de potenciar a eficácia do serviço caritativo" (30§4). Reconhece-se que

> o aumento de organizações diversificadas, que se dedicam ao homem em suas várias necessidades, explica-se fundamentalmente pelo fato de o imperativo do amor ao próximo ter sido inscrito pelo Criador na própria natureza do homem. Mas, o referido aumento é efeito também da presença, no mundo, do Cristianismo, que não cessa de despertar e tornar eficaz este imperativo, muitas vezes profundamente obscurecido no decurso da história. (...) Neste sentido, a força do Cristianismo propaga-se muito para além das fronteiras da fé cristã. Por isso, é muito importante que a atividade caritativa da Igreja mantenha todo o seu esplendor e não se dissolva na organização assistencial comum, tornando-se uma simples variante da mesma. Mas, então quais são os elementos constitutivos que formam a essência da caridade cristã e eclesial? (*DCE* 31§1)

Para o pontífice, a parábola do bom samaritano é critério de medida para a atividade caritativa da Igreja (Lc 10, 31), de modo que caridade e justiça, elementos constitutivos da caridade cristã, são indissociáveis (*DCE* 26-29): a caridade cristã é resposta com "competência profissional" e com "formação do coração" àquilo que, numa determinada situação, constitui a necessidade imediata (os famintos devem ser saciados, os nus, vestidos, os doentes, tratados,

---

[48] AQUINO JÚNIOR, *Teologia em saída para as periferias*, p. 48.
[49] LESSA, *Dicionário de Doutrina Social da Igreja*, p. 58-60, 166-169.
[50] BENTO XVI, Sessão inaugural dos trabalhos da V Conferência, p. 274.
[51] ARANGUREN GONZALO, Voluntariado y cambio de época, p. 16.

os presos, visitados etc.) (31§2); a caridade cristã deve ser independente de partidos e ideologias. É a atualização aqui e agora do programa do samaritano (31§3); a caridade não deve ser um meio de proselitismo. O amor é gratuito. Quem realiza a caridade em nome da Igreja não procurará impor aos outros a fé da Igreja (31§4). Assim, resposta ao que constitui a necessidade imediata, independência de partidos e ideologias e ausência de proselitismo constituem os elementos característicos da caridade cristã e eclesial (31).

Deus caritas est entende voluntariado como uma atividade caritativa na qual se entrelaçam anúncio da Palavra de Deus (*kerygma-martyria*), celebração dos sacramentos (*leiturgia*), serviço da caridade social (*diakonia*). Pois bem, a partir disso, pode-se perguntar: 11) que tipo de voluntariado seria uma atividade social caritativa na qual se articulariam *leiturgia*, *querygma-martyria*, *diakonia* (26-29)?

1.3.7 *Christus Vivit*: voluntariado como lugar de amizade social, de seguimento de Jesus Cristo e de crescimento espiritual

Christus Vivit (2019) é uma exortação apostólica pós-sinodal aos jovens e a todo o povo de Deus. Composta por nove capítulos, nela Francisco explica que se deixou "inspirar pela riqueza das reflexões e diálogo do Sínodo dos Jovens" (*CV* 3). No primeiro capítulo, apresentam-se figuras de jovens tanto no AT como no NT, aos quais Deus se dirige (5-21); no segundo, Jesus sempre jovem (22-63); no terceiro, o jovem como o hoje de Deus (64-100); no quarto, o anúncio de grandes verdades da fé cristã, a saber, Deus é amor, Cristo salva, Espírito Santo dá vida (111-133); no quinto, os percursos da juventude em seu processo de maturação humano-espiritual e de compromisso social (134-178); no sexto, jovens enraizados (179-201); no sétimo, a pastoral dos jovens (202-247); no oitavo, a vocação juvenil (248-277); e, finalmente, no nono, o discernimento (278-298). A exortação corresponde a um texto poliédrico, no qual se articula uma pluralidade de abordagens e de percursos[52].

---

[52] O texto pode ser lido em três blocos, conforme SALA, R.; COSTA, G. *"Christus Vivit", comentário e guia de leitura da Exortação apostólica pós-sinodal Christus Vivit sobre os jovens*. (São Leopoldo, 03 de abril de 2019). Texto original publicado por Aggiornamenti Sociali (Milano, 02 abril 2019). Traduzido por RABOLINI, L. Disponível em: http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/588058-christus-vivit-um-comentario-e-guia-de-leitura-da-exortaca_o-apostolica-pos-sinodal-sobre-os-jovens. Acesso em: 27 ago. 2021. No primeiro, do capítulo primeiro ao terceiro, retoma-se o trabalho de escuta da realidade a que a assembleia sinodal dedicou-se, entrelaçando-a com a Palavra de Deus e com linhas pastorais mais adequadas; no segundo, do capítulo quarto ao sexto, pontua-se a centralidade do anúncio e do seguimento de Jesus Cristo nos percursos da juventude. Trata-se do coração do texto, onde se dá o encontro com o Deus vivo, com Jesus Cristo salvador e com o Espírito que dá

Citado como sendo um dos lugares de percursos da juventude em seu processo de maturação humano-espiritual e de compromisso social (134-178), o voluntariado designa-se: um traço de compromisso social e de construção do bem comum (170); um lugar de viver o seguimento a Jesus Cristo (177); um dos meios de crescimento espiritual, que se manifesta sobretudo no amor fraterno (163§1). Essa assertiva resulta do processo de escuta eclesial, que se deu a partir tanto do documento preparatório para a assembleia ordinária dos bispos "Os jovens, a fé e o discernimento vocacional" (Doc. 45) como da XV assembleia sinodal (03 a 28 de outubro de 2018), ao termo da qual se publicou o documento final "Os jovens, a fé e o discernimento vocacional" (SinB).

No documento preparatório, o voluntariado é um dos campos pastorais "no qual se podem colocar para o bom uso os próprios talentos"[53], para viver a própria existência na lógica do dom generoso de si[54], para dedicar-se ao bem comum e ao cuidado com a criação[55], para escutar os pobres e, por eles, encontrar-se com o Senhor e com a Igreja e para descobrir a própria vocação[56]. No documento preparatório, entende-se que

> as atividades sociais e de voluntariado oferecem a oportunidade de se envolver no serviço generoso; o encontro com as pessoas em situação de pobreza e de exclusão pode ser uma ocasião favorável de crescimento espiritual e discernimento vocacional: mesmo deste ponto de vista, os pobres são mestres, ou melhor, portadores da boa notícia de que a fragilidade é o lugar em que se faz experiência de salvação.[57]

Segundo o documento preparatório, o contato com pessoas em situação de pobreza reveste-se de grande importância nos percursos do tornar-se adulto[58], porque poderia ser ocasião de colocar em ordem a própria vida e as próprias prioridades, experimentar percursos de escolha (discernimento), articular e consolidar, à luz da fé cristã, estado de vida (matrimônio, ministério ordenado, vida consagrada etc.), profissão, modalidade de compromisso social e político, engajamento eclesial. Ademais de cuidado pastoral, discernimento profissional, engajamento social-político-eclesial, o voluntariado oportunizaria ocasião de escuta dos pobres, que são

---

vida. É justamente desse lugar que emerge o caminho do discernimento; no terceiro, do capítulo sétimo ao nono, identificam-se perspectivas de implementação de escolhas concretas, continuamente discernidas.

[53] Doc. 45, p. 34.
[54] Doc. 45, p. 39.
[55] Doc. 45, p. 49.
[56] Doc. 45, p. 50.
[57] Doc. 45, p. 52.
[58] Doc. 45, p. 50.

"portadores da boa notícia de que a fragilidade é o lugar em que se faz experiência de salvação"[59], de encontro com o Senhor, com a Igreja e com a descoberta da própria vocação[60].

Ainda que haja o reconhecimento de que evangelizar é tornar o Reino de Deus presente no mundo (*EG* 176), mesmo que se tenha a confissão de que o querigma e a Doutrina Social da Igreja católica possuem conteúdo e repercussões comunitárias e sociais (177, 180, 183, 186-258), ainda que haja um laço indissolúvel entre recepção do anúncio de Jesus Cristo e efetivo amor fraterno (178-179), posto que há a afirmação da credibilidade pública quanto à solidariedade e à defesa eclesiais de pessoas e povos (65), há crise de compromisso social (50-75) e tentações que afetam os cristãos (76-109), podendo-os limitar, condicionar e combalir (77). Segundo o Papa Francisco, "a partir do coração do Evangelho, reconhecemos a conexão íntima que existe entre evangelização e promoção humana, que se deve necessariamente exprimir e desenvolver em toda a ação evangelizadora" (178). Para o pontífice,

> ninguém pode exigir-nos que releguemos a religião para a intimidade secreta das pessoas, sem qualquer influência na vida social e nacional, sem nos preocupar com a saúde das instituições da sociedade civil, sem nos pronunciar sobre os acontecimentos que interessam aos cidadãos. (*EG* 183)

O compromisso evangelizador (Mt 28, 19-20) move-se entre os desafios sociais (*EG* 19), culturais (61s) e eclesiais (102s)[61]. Embora Francisco tenha reconhecido a inserção de jovens em voluntariados (106), a inseparabilidade entre confissão de fé cristã, opção preferencial pelos pobres (197-201) e compromisso social (177, 185) é um dos desafios eclesiais da pastoral juvenil.

No documento final do Sínodo dos Bispos sobre os jovens, o voluntariado apresenta-se como um dos lugares de encontro e seguimento de Jesus Cristo (SinB 81), de discernimento vocacional e de liberdade responsiva (74, 137), de diaconia eclesial e social (127, 132, 137, 151). No voluntariado, compromete-se ativamente e, no serviço, descobre-se um dos caminhos para encontrar o Senhor, pois "os pobres, os humildes, os doentes, os idosos são a carne de Cristo sofredor: por isso, colocar-se a serviço deles é um meio para encontrar o Senhor e um espaço privilegiado para o discernimento da própria vocação" (137). A experiência do

---

[59] Doc. 45, p. 52.
[60] Doc. 45, p. 50.
[61] *EG* 102: a formação dos leigos e a evangelização das categorias profissionais e intelectuais; *EG* 103-104: o lugar das mulheres onde se tomam decisões importantes, nos diferentes âmbitos da Igreja; *EG* 105: a pastoral juvenil; *EG* 107: vocações ao sacerdócio e à vida consagrada; *EG* 110: o anúncio explícito da evangelização; *EG* 176: a dimensão social da evangelização.

reconhecimento recíproco e do compromisso partilhado levaria os jovens a descobrir que o seu coração está habitado por um silencioso apelo ao amor que vem de Deus. Reconhecendo a prioridade da vida concreta e da ação sobre a análise teórica, destacam-se dois aspectos da cultura juvenil atual: o compromisso e a participação eclesial e social.

No compromisso e na participação eclesiais, os jovens pedem à Igreja compromisso decidido e coerente (SinB 46). Eles o encarnam como membros vivos do único corpo eclesial, na animação da catequese e da liturgia, no cuidado das crianças e no voluntariado a favor dos pobres (54), no desejo duma comunidade eclesial mais autêntica e fraterna, "hospitaleira, jubilosa e comprometida profeticamente na luta contra a injustiça social" (57), inserindo a inspiração de princípios da doutrina social ([2] a dignidade da pessoa, [3] o primado da solidariedade, [4] o cuidado da casa comum, [5] a opção preferencial pelos pobres, [8] a atenção à subsidiariedade, [11] o destino universal dos bens) (127)[62]:

> muitos [jovens] estão comprometidos ativamente no voluntariado e descobrem no serviço o caminho para encontrar o Senhor. Assim, a dedicação aos últimos torna-se realmente uma prática de fé, na qual se aprende aquele amor "em perda" que se acha no cerne do Evangelho e está no fundamento de toda a vida cristã. Os pobres, os humildes, os doentes, os idosos são a carne de Cristo sofredor: por isso, colocar-se ao serviço deles é um meio para encontrar o Senhor e um espaço privilegiado para o discernimento da própria vocação. (...) A inclusão social dos pobres faz da Igreja a casa da caridade. (SinB, 137)

No compromisso e na participação sociais, "o compromisso social e o contato direto com os pobres continuam a ser uma ocasião fundamental de descoberta ou aprofundamento da fé e de discernimento da própria vocação" (46). Evidencia-se o comprometimento em iniciativas de voluntariado, de cidadania ativa e de solidariedade social de jovens cristãos. Patenteia-se, assim, pelo protagonismo, tanto em muitas atividades *intra ecclesia* (54) quanto em atividades *extra ecclesia*, pois "propagação de estilos de vida e modelos de consumo e investimento críticos, solidários e atentos ao meio ambiente, novas formas de compromisso e participação na sociedade e na política, renovadas modalidades de previdência social que beneficiam as pessoas mais vulneráveis" (52) sobressaem perante as contradições sociais. O

---

[62] Conforme L.C. LESSA, em *Dicionário de Doutrina Social da Igreja*, p. 747-795, os princípios fundamentais da DSI não citados na enumeração dos compromissos e participação eclesiais: "[1] subordinação da ordem social à ordem moral estabelecida por Deus, [6] não ao capitalismo liberal, [7] não ao socialismo, [9] sim à socialização, [10] a prioridade do trabalho sobre o capital, [12] o justo salário estão subentendidos no compromisso e participação sociais."

mesmo acontece com temas de crise do meio ambiente e de sofrimento dos excluídos (*LS* 13), de sustentabilidade social e ambiental, discriminação e racismo (SinB 52).

Ulteriormente tanto ao documento preparatório, "Os jovens, a fé e o discernimento vocacional", como ao documento final da assembleia sinodal, na exortação *Christus Vivit*, todo chamado ao seguimento e à amizade com o Senhor resulta num convite para fazer parte duma história de amor (*CV* 252) e desdobra-se em ser para os outros (253-258). O serviço aos pobres, que se traduz em fazer companhia a idosos e a enfermos, visitar bairros pobres, assistir mendicantes (171), participar em programas sociais que visam a construir casas para desabrigados, bonificar áreas contaminadas, recolher ajuda para os mais necessitados (172), é uma oportunidade privilegiada para a construção do bem comum e da amizade social (36), para o crescimento e para a abertura ao dom divino da fé e da caridade (225), para descobrir ou redescobrir a vida cristã e eclesial (225), para o reconhecimento de Jesus na carne do irmão que sofre (299).

O voluntariado é, outrossim, um dos meios de construir o bem comum (36, 169, 170, 174, 183). Construir o bem comum é criar a amizade social (36, 169[63], 183), ser protagonista da revolução de caridade e do serviço, ser capaz "de resistir às patologias do individualismo consumista e superficial" (174). Assim, pode-se perguntar: 12) que tipo de voluntariado seria, ao mesmo tempo, um traço de compromisso social (170), um lugar de viver o seguimento a Jesus Cristo (177), um meio de crescimento espiritual, que se manifesta sobretudo no amor fraterno (163§1), e de construção do bem comum e da amizade social (183)?

Conforme vimos nos textos do episcopado brasileiro, o voluntariado incorpora-se a linhas de ação orgânica nas quais seja contemplada uma catequese nem ocasional nem inoperante nem irrelevante, mas permanente, integral, de inspiração bíblica, litúrgica, de experiência comunitária e de compromisso apostólico de serviço aos demais (Doc. 94, 85-120). À semelhança daqueles documentos e estudos, textos de pontífices destacam e oferecem o voluntariado como um dos indicativos pastorais para a urgência de repensar a celebração do dia do Senhor (*lex orandi*), o apostolado laical cristão, a compreensão de caridade e de serviço

---

[63] FRANCISCO, Papa. *Saudação do santo Padre aos jovens do Centro cultural Padre Félix Varela*. (Havana, 20 de setembro de 2015). Viagem apostólica do Papa Francisco a Cuba, aos Estados Unidos da América e visita à sede da Organização das Nações Unidas (19-28 de setembro de 2015). Havana, 2015. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/september/documents/papa-francesco_20150920_cuba-giovani.html. Acesso em: 22 mar. 2021.

cristãos (*lex vivendi/agire*) e um dos lugares de encontro e de seguimento do Senhor (*lex credendi*). Em ambos os conjuntos de textos, tanto os do episcopado brasileiro como os de pontífices, preconiza-se o voluntariado como uma das pistas de ação evangelizadora para se coadunar conhecimento e seguimento de Jesus Cristo, incorporação numa comunidade cristã, compromisso com a ação sociotransformadora, à luz da Palavra de Deus e dos ensinamentos da Igreja.

Assim, as questões principais acerca do voluntariado segundo o Doc. 85, enriquecidas pelos documentos magisteriais, podem, enfim, ser reformuladas.

(1) Que tipo de experiências significativas de voluntariado compendiaria, de modo tempestivo e gradual, catequese permanente, de inspiração bíblica (Lc 10, 25-37; *DCE* 26-29), litúrgica (*DCE* 26-29; *DD* 3-6), de compromisso apostólico de serviços aos demais (Doc. 94, 85-120; *ChL* 2§13; *RMi* 85; *CA* 51; *PDV* 40; *DCE* 26-29; *CV* 170), que se manifesta sobretudo no amor fraterno (*CV* 163§1), na *diakonia* (*DCE* 26-29) e na construção do bem comum e da amizade social (*CV* 183)?

(2) Que tipo de experiências significativas de voluntariado poderia, assim, levar os jovens ao encontro pessoal com Jesus Cristo (Mt 25, 31-46) e a seu seguimento (Doc. 107, 107; *CV* 177), no qual se engendram, discernidamente, projeto de vida cristã e participação eclesial-social (Doc. 85, 94; DAp 294; *PDV* 40), superação da assimetria estrutural entre fé teologal cristã e cotidiano (Doc. 85, 142, 149, 177; CR 112-113) e configuração progressiva entre vida e profissão de fé cristã (Doc. 85, 94; *ChL* 2§9)?

(3) Que tipo de experiências significativas de voluntariado inseriria, enfim, os jovens num itinerário contínuo, histórico-escatológico, de interação entre a vivência atual da fé cristã e o dado da Escritura e da Tradição viva da Igreja (Doc. 85, 142, 149, 177), de modo a ressignificar as ideias de caridade e de assistencialismo, integrando-as, à luz do seguimento de Jesus Cristo e da centralidade do Reino de Deus, à cultura da cidadania, da participação e da solidariedade sociais?

Nossa hipótese de pesquisa é a de que esse voluntariado é o *voluntariado maduro*. Nele requer-se o exercício da cidadania, da participação, da solidariedade, da filantropia individual e de ação coletiva altruísta no "mundo dos pobres", no qual se encontram pessoas em situações de vulnerabilidade e de exclusão sociais, econômicas, políticas e culturais. Sendo assim, a hipótese que preside nossa pesquisa é a de que a *incubatio* do itinerário experiencial, pessoal-

eclesial-social-teologal de J. Sobrino[64] pode, em tal caso, inscrever-se no ingente desafio pastoral de repensar pastoral-teologicamente o voluntariado em situações de vulnerabilidade e exclusão social como um tipo de inserção social cristã para jovens[65], na qual se interligam conhecimento e seguimento de Jesus Cristo, engajamento eclesial e ação social solidária cristãos e reflexão histórico-pastoral-teologal (Doc. 85, 94; Doc. 107; CR 112-113). O voluntariado social, lido a partir do método sobriniano, logra, destarte, tornar-se uma forma de sobrelevar a assimetria estrutural entre fé teologal, pessoal e eclesial, e cotidiano (Est. 102; Doc. 107), entre a vivência atual e o dado da Escritura e da Tradição (Doc. 85, 142, 149, 177). Logra tornar-se uma maneira de ocasionar o engendramento de discernimento pessoal-eclesial-social e de projeto de vida cristãos (94), no qual se supere o seguimento pessoal, eclesial e social, de um Cristo sem Jesus ou de Jesus sem Cristo[66], do "espiritual", ressentindo-se de trabalhos de promoção social, ou de uma missão da Igreja entendida somente como trabalho de promoção humana (DP 90; *EG* 178).

---

[64] SOBRINO, J. Teología en un mundo sufriente. La Teología de la liberación como "intellectus amoris". *RLAT*, El Salvador, n. 15, p. 243-266, sept./dic. 1988 (Texto publicado em: SOBRINO, J. *El principio-misericordia*. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados. Santander: Sal Terrae, 1992. p. 47-80; e traduzido em: SOBRINO, J. *O princípio-misericórdia*. Descer da cruz os povos crucificados. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 47-80); SOBRINO, J. ¿Cómo hacer teología? La teología como "intellectus amoris". *SalTer*, Santander, v. 77, n. 5, p. 397-417, mayo 1989 (traduzido em português em SOBRINO, J. Como fazer teologia. Proposta metodológica a partir da realidade salvadorenha e latino-americana. *PerspTeol*, Belo Horizonte, v. 21, n. 55, p. 285-303, set./dez. 1989); SOBRINO, J. Jesús de Galilea desde el contexto salvadoreño. Compasión, esperanza y seguimiento a luz de la cruz. *RLAT*, El Salvador, n. 75, p. 323-327, sept./dic. 2008. (Texto publicado em: SOBRINO, J. Jesus of Galilee from the Salvadoran Context: Compassion, Hope, and Following the Light of the Cross. *ThS*, Milwaukee, v. 70, n. 2, p. 437-460, June 2009).

[65] GARCÍA ROCA, *Políticas y programas*, p. 204; GARCÍA ROCA, *Alternativas*, n. 7, p. 47-62.

[66] *CA*, 5e; Doc. 85, 48, 174-182, 193, 229, 238; Est. 102, 61-63; Est. 103, p. 52; Doc. 107, 208; MOTA, G. L, *Revista Pistis & Praxis*, n. 1, p. 231-242; Doc. 45, p. 43-53.

2 O MÉTODO HISTÓRICO-PASTORAL-TEOLOGAL SOBRINIANO

O mundo dos pobres[1] e do testemunho dos seguidores *in actu* de Jesus Cristo[2] e a misteriosa presença do Filho neles (Mt 25, 31-46) e do Pai (Jo 14, 7-9) irromperam para J. Sobrino. Entende-se por irrupção "uma espécie de *explosão*"[3]. Segundo nosso autor, "para os crentes, a irrupção significou, historicamente, (1) chegar a tomar consciência de um Jesus com contornos específicos, (2) permanecer imbuídos de um espírito semelhante ao seu e (3) permanecer configurados pela disposição para uma práxis de acordo com Jesus"[4]. Essa irrupção, de um lado, despertou-o, conforme ele mesmo o relatou, em tom autobiográfico[5], do sono de inumanidade para a nova compreensão acerca da realidade histórico-eclesial-social, do ser humano, dos seguidores *in actu* de Jesus e do mistério intratrinitário[6], e, de outro lado, reconfigurou o caráter cognoscitivo, ético e práxico de seu ser cristão teólogo[7].

---

[1] DP, 31-39, 1134-1165; ELLACURÍA, I. Los pobres, "lugar teológico" en América Latina. In: ELLACURÍA, I. *Escritos teológicos*. El Salvador: UCA, 2000. t. I, p. 139-161; ELLACURÍA, I. Pobres. In: ELLACURÍA, I. *Escritos teológicos*. El Salvador: UCA, 2000. t. II, p. 171-192; SOBRINO, J. *Extra pauperes nulla salus*. Pequeño ensayo utópico-profético. *RLAT*, El Salvador, n. 69, p. 244, sept./dic. 2006.

[2] SOBRINO, J. Martirio: el nuevo nombre del seguimiento. *SalTer*, Santander, v. 69, n. 817, p. 465-473, jun. 1981; SOBRINO, J. Continúa el martirologio latinoamericano. *Diakonia*, Nicaragua, n. 43, p. 307-319, jul./sept. 1987; SOBRINO, J. Cómo predicar la cruz en medio de los crucificados. *Testimonio*, Santiago de Chile, n. 125, p. 38-43, mayo/jun. 1991; SOBRINO, J. Descubrirnos como Hermanos: la necesaria solidaridad. *SalTer*, Santander, v. 79, n. 9, p. 641-656, sept. 1991; SOBRINO, J. De una teología solo de la liberación a una teología del Martírio. In: COMBLIN, J.; GONZÁLEZ FAUS, J. J.; SOBRINO, J. (Eds.). *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*. Madrid: Trotta, 1993. p. 101-121; SOBRINO, J. Os mártires: interpelação à Igreja. *Conc*, Petrópolis, v. 1, n. 299, p. 142-152, 2003; SOBRINO, J. La causa de los mártires. Agradecimiento a Pedro Casaldáliga. *RLAT*, El Salvador, n. 73, p. 3-19, enero/abr. 2008.

[3] SOBRINO, J. Recuperar y poner a producir a Jesús de Nazaret y su cruz en un mundo de pobres y oprimidos. *RLAT*, El Salvador, n. 82, p. 49, enero/abr. 2011.

[4] SOBRINO, *RLAT*, n. 82, p. 49: "para los creyentes, la irrupción significó, históricamente, (1) llegar a tomar conciencia de un Jesús con contornos específicos, (2) quedar imbuidos de un espíritu afín al suyo y (3) quedar configurados por la disposición a una praxis de acuerdo a ese Jesús.". Ver também: GUTIÉRREZ, G. *Teologia da libertação*. Perspectivas. São Paulo: Loyola, 2000. p. 16-17; MANZATTO, A. Opção preferencial pelos pobres. In: SOUZA, N. de; SBARDELOTTI, E. (Orgs.). *Puebla*: Igreja na América Latina e no Caribe. Opção pelos pobres, libertação e resistência. Petrópolis: Vozes, 2019. p. 455.

[5] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 11-28; SOBRINO, J. Teología desde la realidad. In: SUSIN, L. C. (Org.). *O mar se abriu*. Trinta anos de teologia na América Latina. São Paulo: Loyola, 2000. p. 153-170; SOBRINO, J. Ser cristão hoje. *Conc*, Petrópolis, v. 2, n. 340, p. 87-104, 2011.

[6] SOBRINO, J. La experiencia de Dios en la Iglesia de los pobres. In: SOBRINO, J. *Resurrección de la verdadera Iglesia*. Los pobres, lugar teológico de la Eclesiología. Santander: Sal Terrae, 1981. p. 173; SOBRINO, J. Reflexiones sobre el significado del ateísmo y la idolatría para la teología. *RLAT*, El Salvador, n. 7, p. 73-76, enero/abr. 1986; CDF. *Instrução Libertatis Conscientia sobre a liberdade cristã e a libertação*. Roma, 1986. n. 70. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_po.html. Acesso em: 05 abr. 2021.

[7] SOBRINO, J. Teología de la liberación y Teología europea progresista. *SelTeo*, Barcelona, v. 25, n. 100, p. 242-274, oct./dic. 1986; SOBRINO, *RLAT*, n. 15, p. 258.

Desde sobredita realidade dos materialmente pobres (acepção econômica), dos dialeticamente pobres, empobrecidos e oprimidos (acepção sociológica), dos consciente, ética e espiritualmente pobres (acepção histórico-cristã), dos prediletos de Deus e nos quais Cristo se faz presente (acepção histórico-teologal), pôde inteligir, à maneira responsorial, ética, práxica e agradecidamente seu ser cristão teólogo[8], assumindo, como Jesus Cristo, tal realidade profunda (dimensão ética; princípio-realidade)[9], responsabilizando-se, como Jesus Cristo, por ela (dimensão práxica; princípio-jesuânico)[10], deixando-se, como Jesus Cristo, carregar por ela (dimensão de uma inteligência agradecida; princípio-reciprocidade de dons)[11]. O fundamental dessa irrupção evangélico-eclesial consistiu em que sua reconhecida tarefa teológica como chamado e resposta (projeto de vida)[12] afigurou-se como *intellectus fidei-misericordiae*, cuja finalidade é prosseguir a vida de Jesus Cristo como cristão teólogo desde um mundo sofredor[13], praticando a justiça, amando a bondade, caminhando com Deus descendo os pobres da cruz (Mq 6, 8)[14].

Dada nossa hipótese, o propósito deste capítulo é, à vista disso, explicitar, de forma sintética, esse *modus procedendi* do método teológico de J. Sobrino como modo de ser cristão (seguimento de Jesus Cristo *in ecclesia* como *intellectus fidei-misericordiae*), a partir da realidade histórico-pastoral-teologal do mundo dos pobres, ou seja, a partir da realidade contextual, histórico-pastoral (*GS* 4§1), e da realidade desvelada, histórico-teologal (11§1) do mundo dos pobres. Desde o itinerário pastoral-teologal sobriniano, defende-se que o voluntariado para jovens em situações de vulnerabilidade e exclusão sociais, lido a partir dos princípios do método sobriniano, é lugar tanto de reciprocidade de dons como de desvelamento do dom da filiação e da fraternidade com, em e por Jesus Cristo.

---

[8] ELLACURÍA, Los pobres, "lugar teológico" en América Latina, p. 153; SOBRINO, J. El mal y la esperanza. Reflexión sobre las víctimas. *ECA*, El Salvador, n. 565-566, p. 1091, nov./dic. 1995; SOBRINO, *RLAT*, n. 75, p. 325.
[9] SOBRINO, *RLAT*, n. 75, p. 325.
[10] SOBRINO, *RLAT*, n. 75, p. 325.
[11] SOBRINO, *RLAT*, n. 75, p. 323-327.
[12] SOBRINO, *PerspTeol*, v. 21, n. 55, p. 285-303. Ver também: AQUINO JÚNIOR, F. de. A teologia como "intellectus amoris". A propósito de crítica de Clodovis Boff a Jon Sobrino. *REB*, Petrópolis, v. 69, n. 274, p. 388-415, abr. 2009; AQUINO JÚNIOR, F. de. *A teologia como intelecção do Reinado de Deus*. O método da teologia da libertação segundo Ignacio Ellacuría. São Paulo: Loyola, 2010. (Theologica, 33).
[13] SOBRINO, J. "Luz que penetra en las almas". Espíritu de Dios y seguimiento lúcido de Jesús. *SalTer*, Santander, v. 88, n. 1008, p. 3-15, enero 1998.
[14] SOBRINO, *RLAT*, n. 7, p. 74-75; SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 27-28.

2.1 Quefazer teológico desde o seguimento de Jesus num mundo sofredor

O quefazer teológico sobriniano é um modo de ser, pessoal, eclesial e socialmente, cristão[15], uma maneira de ser servidor radical do *eu-aggelion*, de evangelizar os pobres – expressão concomitante de cruel realidade do mundo dos empobrecidos e de inaudita esperança (DP 10), misteriosamente, lugar da presença do Filho e do Pai (Mt 25, 31-46; Jo 14, 7-9) – e de ser por eles evangelizados[16], enfim, uma maneira de prosseguir, à maneira samaritana (Lc 10, 29-37), a vida de Jesus Cristo num mundo sofredor.

2.1.1 Quefazer teológico desde o seguimento de Jesus Cristo[17]

O quefazer teológico sobriniano, enquanto anúncio, por palavras e por gestos, de que Jesus Cristo é *eu-aggelion*[18], é o seguimento *in actu* de Jesus de Nazaré, de sua vida, de sua missão e de seu destino, pessoal e eclesial-social, como expressão existencial e realização comunitária da fé em Cristo[19]. Esse seguimento, considerado antes de tudo como seguimento *in actu* de Jesus e como prosseguimento de sua prática com espírito[20], é um princípio

---

[15] SOBRINO, Teología desde la realidad, p. 154.
[16] SOBRINO, J. La significación actual del Reino de Dios anunciado por Jesús. In: SOBRINO, J. *Liberación con espíritu*: apuntes para una nueva espiritualidad. Santander: Sal Terrae, 1985. (Presencia teológica, 23). p. 169-170.
[17] SOBRINO, J. Jesús y el Reino de Dios. Significado y objetivos últimos de su vida y misión. *SalTer*, Santander, v. 5, n. 780, t. 66, p. 345-364, mayo 1978; SOBRINO, J. Jesús y el Reino de Dios. Significado y objetivos últimos de su vida y misión. In: SOBRINO, J. *Jesús en América Latina*: su significado para la fe y la cristologia. Santander: Sal Terrae, 1982. (Presencia teológica, 12). p. 131-155; SOBRINO, J. Significación actual del reino de Dios anunciado por Jesús. *Diakonia*, Nicaragua, n. 26, p. 94-110, abr./jun. 1983; SOBRINO, J. La significación actual del reino de Deus anunciado por Jesús. *IgVi*, Valencia, n. 105-106, p. 361-377, mayo/agosto 1983; SOBRINO, J. La centralidad del "reino de Dios" en la teología de la liberación. *RLAT*, El Salvador, n. 9, p. 247-281, sept./dic. 1986; SOBRINO, J. *Jesucristo liberador*. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret. México: CRT; Universidad Iberoamericana, 1994. (Colección Teología, 8). p. 85-241; SOBRINO, J. Centralidad del Reino de Dios en la Teología de la liberación. In: ELLACURÍA, I.; SOBRINO, J. *Mysterium liberationis*. Conceptos fundamentales de la Teología de la liberación. Madrid: Trotta, 1990. t. 1, p. 467-510; SOBRINO, J. Cristología sistemática: Jesús Cristo, el mediador absoluto del Reino de Dios. In: ELLACURIA; SOBRINO, *Mysterium liberationis*, t. 1, p. 575-589; SOBRINO, J. Espiritualidad y seguimiento de Jesús. In: ELLACURIA, I.; SOBRINO, J. *Mysterium liberationis*: conceptos fundamentales de la Teología de la liberación. Madrid: Trotta, 1990. t. 2, p. 449-476; SOBRINO, *SalTer*, v. 88, n. 1008, p. 3-15; SOBRINO, J. Identidade cristã. In: FLORISTÁN-SAMANES, C.; TAMAYO-ACOSTA, J.-J. *Dicionário de conceitos fundamentais do Cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1999. p. 571-579; SOBRINO, J. Seguimento de Jesus. In: FLORISTÁN-SAMANES; TAMAYO-ACOSTA, *Dicionário de conceitos*, p. 1289-1296; SOBRINO, J. La centralidad del reino de Dios anunciado por Jesús. *RLAT*, El Salvador, n. 68, p. 135-160, mayo/agosto 2006.
[18] SOBRINO, *Jesucristo liberador*, p. 19-32, 82.
[19] SOBRINO, *RLAT*, n. 9, p. 253; SOBRINO, *Jesucristo liberador*, p. 40, 51, 74-80; SOBRINO, Centralidad del Reino de Dios en la Teología de la liberación, p. 475; SOBRINO, Cristologia sistemática..., p. 584-586.
[20] SOBRINO, *Jesucristo liberador*, p. 69, 71; SOBRINO, J. Que Cristo se descobre na América Latina: nova espiritualidade. In: SOBRINO, J. *Espiritualidade da libertação*. Estrutura e conteúdos. São Paulo: Loyola, 1992.

("princípio-jesuânico"[21]) que, ao mesmo tempo, está na origem de um processo e dá dinamismo estruturante e configurador dos diversos elementos dentro do processo:

> o seguimento, com efeito, significa fazer, de maneira atualizada, o que fez Jesus e como o fez Jesus, a missão de construir o Reino com a determinação e o espírito de Jesus. Nessa práxis se adquire afinidade, maior ou menor, evidentemente, com Jesus, e essa práxis – como toda práxis – esclarece o conceito prévio que se tem de Jesus, sua missão e seu espírito.[22]

O ser cristão teólogo é, para J. Sobrino, uma maneira, dentre outras, de seguir a Jesus e prosseguir na história a estrutura fundamental de sua vida[23], a saber, a proximidade e a honradez com a verdade da realidade (2Cor 8, 9; Fl 2, 7)[24], a primazia do exercício da misericórdia, da justiça e da libertação (Lc 4, 18-19; Lc 7, 22; Mt 11, 5)[25] numa realidade sócio-político-religiosa de indiferença, de discórdia e de descuidado (Lc 10, 16-37; Lc 15, 11-32; Mt 18, 12-14), a fidelidade histórica ao Reino de Deus e ao Deus do Reino (Fl 2, 6; Hb 5, 7), a alegria de que Deus é bom[26] e de caminhar, pessoal e eclesial-socialmente, com Deus, descendo crucificados da cruz.

A fórmula cristológica "seguir a Jesus" e a fórmula pneumatológica "prosseguir a vida de Jesus"[27] corresponde à fórmula teológica "caminhar com Deus" (Mq 6, 8), como criatura, praticando a justiça (Ex 20, 22 – 3, 19), amando com ternura, buscando o bem do outro, sobretudo dos mais frágeis, e caminhando humildemente com Deus[28]. São duas dimensões distintas que respondem a duas esferas interdependentes da existência cristã: a cristológica e a pneumatológica. A primeira aponta a estrutura da vida de Jesus e o caminho que traça para a vida do cristão, a saber, encarnação, missão, cruz e ressureição; a segunda refere-se ao Espírito,

---

(Teologia da libertação – Comentários, 10). p. 207; SOBRINO, *SalTer*, v. 88, n. 1008, p. 3-15. Ver também: BOMBONATTO, V. I. *Seguimento de Jesus*. Uma abordagem segundo a cristologia de Jon Sobrino. São Paulo: Paulinas, 2002. p. 21, 265-411, 437-439.

[21] SOBRINO, J. *Cartas a Ellacuría*: 1989-2004. El Salvador: CMR, 2004. p. 22.

[22] SOBRINO, Cristologia sistemática…, p. 588: "El seguimiento, en efecto, significa hacer, actualizadamente, lo que hizo Jesús y como lo hizo Jesús, la misión de construir el reino con el talante y el espíritu de Jesús. En esa praxis se adquiere afinidad, mayor o menor por supuesto, con Jesús, y esa praxis – como toda praxis – esclarece el concepto previo que se tiene de Jesús, su misión y su espíritu."

[23] SOBRINO, *SelTeo*, v. 25, n. 100, p. 272; SOBRINO, Cristologia sistemática…, p. 586; SOBRINO, Seguimento de Jesus, p. 1292-1296.

[24] SOBRINO, Que Cristo se descobre na América Latina, p. 201-202.

[25] SOBRINO, Que Cristo se descobre na América Latina, p. 202-204.

[26] SOBRINO, J. Jesús como Buena Noticia. Repercusiones para un talante evangélico. *SalTer*, Santander, v. 76, n. 10, p. 715-726, oct. 1988; SOBRINO, Cristologia sistemática…, p. 579-580.

[27] SOBRINO, Espiritualidad y seguimiento de Jesús, p. 471; SOBRINO, *Cartas a Ellacuría*, 2004. p. 28-33.

[28] MARTÍNEZ HIGUERAS, M. Un Dios entrañable. *Cor XIII*, Madrid, n. 157, p. 23-24, enero/marzo 2016.

que fortaleceu e capacitou a Jesus realizar a vontade de Deus em sua situação histórica. É o mesmo Espírito que age nos que prosseguem a Jesus em suas respectivas situações históricas[29].

Ser cristão é, então, configurar-se à vida inteira de Jesus[30]. O fundamental para tal consiste em parecer-se com Jesus:

> parecer-se com Jesus é reproduzir a estrutura de sua vida. Segundo os evangelhos, isto significa encarnar-se e fazer-se carne real na história real. Significa realizar uma missão, anunciar a boa-nova do Reino de Deus, iniciá-lo com sinais de todo tipo e denunciar a espantosa realidade do antirreino. Significa carregar o pecado do mundo, sem ficar olhando-o apenas desde fora – pecado, certamente, que continua mostrando sua maior força no fato de que mata milhões de seres humanos. Significa, por fim, ressuscitar, tendo e dando aos demais vida, esperança e alegria.[31]

O primordial do parecer-se com Jesus Cristo é ser/tornar-se filho no Filho (Rm 8, 29; Hb 2, 11)[32], descobrir-se irmão (1Jo 4, 20)[33] e corresponder à proximidade do Reino de Deus (Mc 1, 15; Lc 11, 20[34]), que é dom do *Abba* e tarefa do ser humano[35]. Não se trata de reproduzir tal ou qual traço ou atitude ou prática de Jesus[36]. A vida cristã segundo o parecer-se com Jesus é absoluta obediência à vontade do Deus do Reino, e a *norma normans* é Jesus em seu modo de vida[37]. Pessoal, eclesial e socialmente, isso significa: encarnar-se na história real; deixar-se mover pela misericórdia consequente; prosseguir a vida de Jesus em sua opção pelos pobres, com o anúncio do Reino de Deus aos pobres (Lc 4, 16-22a) e com a denúncia do pecado do mundo que se configura como antirreino; participar de seu destino de assumir o oneroso da realidade do antirreino; deixar-se levar pela realidade de sua fidelidade contínua a Deus e de

---

[29] ERNESTO VALIENTE, O. From Conflict to Reconciliation: Discipleship in the Theology of Jon Sobrino. *ThS*, Milwaukee, v. 74, n. 3, p. 663, Sept. 2013.
[30] SOBRINO, Identidade cristã, p. 571-579.
[31] SOBRINO, J. La Iglesia samaritana y el Principio-Misericordia. *SalTer*, Santander, v. 78, n. 10, p. 665, oct. 1990: "Parecerse a Jesús es reproducir la estructura de su vida. Según los evangelios, esto significa encarnarse y llevar a ser carne real en la historia real. Significa llevar a cabo una misión, anunciar la buena noticia del Reino de Dios, iniciarlo con signos de todo tipo y denunciar la espantosa realidad del anti-reino. Significa cargar con el pecado del mundo, sin quedarse mirándolo sólo desde fuera – pecado, por cierto, que sigue mostrando su mayor fuerza en el hecho de que da muerte a millones de seres humanos. Significa, por último, resucitar, teniendo y dando a los demás vida, esperanza y gozo."
[32] SOBRINO, *Conc*, v. 3, n. 173, p. 39-41; SOBRINO, *SalTer*, v. 88, n. 1008, p. 8-11; SOBRINO, Que Cristo se descobre na América Latina, p. 208; SOBRINO, *RLAT*, n. 68, p. 153.
[33] SOBRINO, J. Dios de vida, urgencia de solidaridad. *Misión abierta*, Madrid, n. 5-6, p. 145-149, nov. 1985.
[34] SOBRINO, *SalTer*, n. 780, t. 66, p. 346.350.
[35] SOBRINO, *SalTer*, n. 780, t. 66, p. 347; SOBRINO, *RLAT*, n. 68, p. 136. 154-155.
[36] SOBRINO, Que Cristo se descobre na América Latina, p. 207.
[37] SOBRINO, Seguimento de Jesus, p. 1292.

seu amor ao próximo; viver já como ressuscitados na história[38], com liberdade, que vence o medo e o egoísmo, com alegria, que supera a tristeza, com esperança, que é mais forte que a morte,[39] com celebração[40]. O prosseguir a vida de Jesus é viver com o Espírito de Jesus[41]. Para tal, "seguir Jesus supõe dúplice relação de proximidade e de movimento: estar com Jesus (Mt 3, 14); manter-se ao seu lado nas provações (Lc 22, 28); ter os mesmos sentimentos e atitudes de Jesus (Fl 2, 5); tornar-se filho no Filho (Rm 8, 29); ter os olhos fixos em Jesus (Hb 12, 12)"[42].

A essa estrutura de viver com o Espírito de Jesus – que é de honradez com a realidade, de misericórdia consequente ante o sofrimento como reação primária e última, de exigência de libertação e de justiça ante a opressão das maiorias, de fidelidade em situações conflitivas e em perseguições, de amor de entrega da vida[43] –, o nosso teólogo nomeia "princípio-jesuânico", "identidade cristã"[44], "expressão existencial da fé em Cristo"[45], "espiritualidade cristã: seguimento de Jesus desde a opção pelos pobres"[46], "espiritualidade cristocêntrica"[47]. Nelas, ele destaca quatro passos para o prosseguimento de Jesus.

O primeiro passo destacado por J. Sobrino no prosseguimento de Jesus é a *encarnação* dos cristãos na história real da humanidade. Se Cristo fez-se carne, o cristão tem que se fazer carne. Para nosso autor, encarnação é um ato positivo de estar no mundo de uma determinada maneira, deixar-se afetar pela história concreta, deixar-se encontrar por Deus, que está misteriosamente escondido, mas presente nessa realidade, participar na história daquela realidade na qual o Deus santo converte-se em Deus próximo, reagir ante o mundo do mesmo

---

[38] SOBRINO, *Conc*, v. 3, n. 173, p. 39-41; SOBRINO, J. La herencia de los mártires de El Salvador. *SalTer*, Santander, v. 78, n. 12, p. 867-880, dic. 1990; SOBRINO, *Jesucristo liberador*, p. 40-48; SOBRINO, Seguimento de Jesus, p. 1292-1296; SOBRINO, *Cartas a Ellacuría*, p. 101.
[39] SOBRINO, *Cartas a Ellacuría*, p. 101.
[40] NOGUEIRA, A. R. V. *O ressuscitado é o crucificado*: a cruz e ressurreição de Jesus e a cruz e ressurreição das vítimas na cristologia de Jon Sobrino. Orientador: Manuel Gilberto Hurtado Durán. 2016. 148f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2016. Disponível em: https://www.faculdadejesuita.edu.br/dissertacoes-teologia-437/o-ressuscitado-e-o-crucificado-a-cruz-e-ressurreicao-de-jeus-e-a-cruz-e-ressurreicao-das-vitimas-na-cristologia-de-jon-sobrino-04092017-224410. Acesso em: 13 abr. 2022. p. 37-38.
[41] SOBRINO, *Jesucristo liberador*, p. 68-74; SOBRINO, *SalTer*, v. 88, n. 1008, p. 8-11; SOBRINO, Que Cristo se descobre na América Latina, p. 207; SOBRINO, Teología desde la realidad, p. 165.
[42] BOMBONATTO, *Seguimento de Jesus*, p. 250.
[43] SOBRINO, *Jesucristo liberador*, p. 74-80; SOBRINO, Espiritualidad y seguimiento de Jesús, p. 459-471; SOBRINO, Cristologia sistemática..., p. 580.
[44] SOBRINO, *IgVi*, n. 105-106, p. 361-377; SOBRINO, J. *La fe en Jesucristo*: ensayo desde las victimas. San Salvador: UCA, 1999. (Teología latinoamericana, 24). p. 598-613; SOBRINO, Identidade cristã, p. 571-579; SOBRINO, Seguimento de Jesus, p. 1292-1296.
[45] SOBRINO, Cristologia sistemática…, p. 584-586.
[46] SOBRINO, Espiritualidad y seguimiento de Jesús, p. 459-471.
[47] SOBRINO, Que Cristo se descobre na América Latina, p. 208.

modo que Jesus Cristo[48]. Trata-se de uma *encarnação* conscientemente parcial, conflitiva, gozosa[49]. *Encarnar-se* assim é colocar-se no lugar parcial que, por sua própria realidade, permite ir optando cristãmente diante das alternativas excludentes que se apresentam a todos ao realizar sua própria existência: riqueza ou pobreza, vanglória ou humilhação, poder ou serviço (Mt 6, 24). Essa referida *encarnação* é, logo, expressão de fé em Jesus Cristo[50].

O segundo passo é deixar-se mover pela misericórdia e fazer a vontade de Deus, a saber, praticar o mandamento de amor, viver a missão libertadora em favor das vítimas[51]. Isso exprime a práxis do amor entendida a partir de Jesus como anúncio do Reino de Deus aos pobres e como diversas formas de serviço para que se torne realidade esse anúncio[52]. Para J. Sobrino,

> o Reino é salvação plural de necessidades concretas (doenças, fome, está sob o domínio do mal, falta de dignidade e desespero do pecador marginalizado); é libertação, pois essas necessidades são vistas como produto de causas históricas. Mas além disso, em sua totalidade, o Reino é estrita oposição ao antirreino histórico. Enquanto oposição, não é a extrapolação das possibilidades presentes, e, enquanto oposição ao antirreino histórico, é algo que acontece na história, é uma realidade histórico-social, política se assim se desejar. Nada disso faz que o Reino seja "de Deus"; pelo contrário, Jesus o vê assim precisamente porque assim entende o "seu" Deus, e lhe serve com tal radicalidade – até chegar a ser assassinado – porque acreditava ser essa a vontade de Deus para este mundo.[53]

Jesus anunciou a proximidade do Reino de Deus e exigiu a conversão, a fé e a prática do amor como modo de corresponder a esse Reino. O anúncio é tanto a proclamação e o serviço do amor de Deus aos pobres (Lc 4, 18-19) como, *sub specie contrarii*, anúncio de uma sociedade distinta daquela em que prevalece a existência do antirreino, dos ídolos e de desumanização por seus responsáveis[54]. A *encarnação* e a missão devem ser levadas a cabo com o espírito de Jesus, com aquela força que se desprendia de sua relação com o Deus do Reino e que configurava seu modo de vida e de atitude humanas. Isso retrata que a realidade do

---

[48] SOBRINO, Espiritualidad y seguimiento de Jesús, p. 462.
[49] BOMBONATTO, *Seguimento de Jesus*, p. 299-305.
[50] SOBRINO, *Conc*, v. 3, n. 173, p. 39.
[51] BOMBONATTO, *Seguimento de Jesus*, p. 305-312.
[52] SOBRINO, *SalTer*, n. 780, t. 66, p. 354-361; SOBRINO, Espiritualidad y seguimiento de Jesús, p. 462-467.
[53] SOBRINO, *RLAT*, n. 9, p. 262: "El reino es salvación plural de necesidades concretas (enfermedades, hambre, posesión del maligno, indignidad y desesperación del pecador marginado); es liberación, pues esas necesidades son vistas como producto de causas históricas. Pero además, en su totalidad, el reino es estricta oposición al anti-reino histórico. En cuanto oposición, no es la extrapolación de las posibilidades presentes, y en cuanto oposición al anti-reino histórico, es algo que acaece en la historia, es una realidad histórico-social, política si se quiere. Nada de esto quita que el reino sea 'de Dios'; al contrario, Jesús lo ve así precisamente porque así entiende a 'su' Dios, y lo sirve con tal radicalidad – hasta llegar a ser asesinado – porque ésa cree ser la voluntad de Dios para este mundo."
[54] SOBRINO, *RLAT*, n. 9, p. 257-262.

Reino de Deus faz-se presente por meio tanto de seguidores de Jesus – "novos mediadores" – como de configurações históricas da vida humana nas quais existam fraternidade e justiça – "novas mediações"[55] –, conforme o concreto da história o reclame, o Espírito de Deus o possibilite e o exija e, no momento, mais pareça o aproximar-se do Reino de Deus[56]. Para o jesuíta teólogo, o central na vida de Jesus Cristo é o Reino de Deus[57], e o princípio mais estruturante de sua vida, a misericórdia consequente[58]:

> esta misericórdia é a que explica os milagres de Jesus. Jesus aparece profundamente comovido diante da dor alheia, dos que sofrem. Reage ante essa dor e, o que mais é importante, reage com ultimidade. Na necessidade do fraco, há algo último em relação ao qual há de reagir com ultimidade. É importante notar que o verbo com que se descreve a atitude de Jesus nas passagens citadas [Mc 14, 14; Mc 1, 41; 8, 2; Mt 15, 32; Mc 6, 34; Mt 9, 36; Lc 7, 13; Mt 20, 29-34; 15, 21-28; 17, 14-29; Lc 17, 11-19] é *esplagjnizomai*, proveniente do substantivo *esplagjnon*, que significa ventre, entranhas, coração. A misericórdia expressa nos milagres de Jesus não é, então, pura atitude de cumprimento de algo prescrito, não é uma reação motivada por algo alheio à dor mesma. É a reação – ação, portanto – a uma realidade que se interiorizou e que não deixa em paz. É, portanto, uma reação primária que, em última instância, não tem outra explicação – embora depois possa ser declarada como virtude, como cumprimento da vontade de Deus – na realidade da dor de quem sofre. Com a misericórdia, estamos tocando algo último, não argumentável ulteriormente. Tanto é verdade que, quando Jesus quer definir o homem cabal, o define como o samaritano da parábola "movido pela misericórdia" (Lc 10, 33); e quando quer definir a Deus, Pai do filho pródigo, volta a repetir "movido pela misericórdia" (Lc 15, 20). O mesmo Jesus será definido na Carta aos Hebreus como o homem fiel e o homem da misericórdia. Que os sinais do Reino realizem-se por misericórdia significa que a razão – se é que se pode buscar razão na gratuita iniciativa de Deus – da proximidade do Reino está na misericórdia de Deus, mas de modo explicado: no revolverem-se as entranhas de Deus ante o sofrimento dos fracos, Deus se aproximará por essa razão e somente por essa razão.[59]

---

[55] SOBRINO, *IgVi*, n. 105-106, p. 365; SOBRINO, *RLAT*, n. 9, p. 266-268.
[56] SOBRINO, *IgVi*, n. 105-106, p. 371-375; SOBRINO, *RLAT*, n. 9, p. 257-276-279; SOBRINO, Centralidad del Reino de Dios en la Teología de la liberación, p. 494-495, 505-510.
[57] SOBRINO, *SalTer*, n. 780, t. 66, p. 345-364; SOBRINO, Jesús y el Reino de Dios. Significado y objetivos últimos de su vida y misión, p. 131-155; SOBRINO, *Jesucristo liberador*, p. 87-133, 171-225, 245-333.
[58] SOBRINO, J. Lo divino de luchar por los derechos humanos. *SalTer*, Santander, n. 10, t. 72, p. 683-697, oct. 1984; SOBRINO, J. América latina: lugar de pecado, lugar de perdão. *Conc*, Petrópolis, v. 2, n. 204, p. 46-58, 1986; SOBRINO, J. Lo divino de luchar por los derechos humanos. *SelTeo*, Barcelona, v. 25, n. 99, p. 163-168, jul./sept. 1986; SOBRINO, J. Liberación del pecado. *SalTer*, Santander, n. 1, t. 76, p. 15-28, enero 1988; SOBRINO, J. Pecado personal, perdón y liberación. *RLAT*, El Salvador, n. 13, p. 13-31, enero/abr. 1988; SOBRINO, J. Iglesias ricas y pobres y el principio misericordia. Una Iglesia "pobre" es una Iglesia "rica" en misericordia. *RLAT*, El Salvador, n. 21, p. 307-323, sept./dic. 1990; SOBRINO, J. Solidaridad y esperanza ante las víctimas de la pobreza injusta. *ECA*, El Salvador, n. 557, p. 203-214, marzo 1995; SOBRINO, J. Los derechos humanos y los pueblos oprimidos. Reflexiones histórico-teológicas. *Senderos*, Costa Rica, n. 67, p. 11-52, enero/abr. 2001; SOBRINO, J. Jesús y la justicia: reflexiones para Occidente. MARÍA CASTILLO, J. *El seguimiento de Jesús*. 2.ed. Madrid: PPC, 2004. p. 208-209; SOBRINO, *RLAT*, n. 75, p. 327-328; SOBRINO, J. "El pueblo crucificado". Ensayo con ocasión de los aniversarios de la UCA y El Mozote. *RLAT*, El Salvador, n. 85, p. 57-82, enero/abr. 2012; SOBRINO, J. El legado de los mártires de cara al futuro. A los 25 años de los mártires de la UCA y a los 35 de Monseñor Romero. *RLAT*, El Salvador, n. 94, p. 5-11, enero/abr. 2015.
[59] SOBRINO, *RLAT*, n. 9, p. 259: "Esta misericordia es la que explica los milagros de Jesús. Jesús aparece hondamente conmovido ante el dolor ajeno de los débiles. Reacciona ante ese dolor y, lo que es más importante,

O terceiro passo é o escândalo da cruz (Lc 14, 25-27; Mt 10, 34-37)[60]. A *encarnação* no mundo dos pobres e a missão de anúncio/denúncia e de serviço do Reino de Deus levam a reproduzir o destino de serviço de Jesus ao advento do Reino de Deus. Conflito, perseguição e morte são a verificação mais acabada de que o seguimento é uma realidade (Jo 15, 20). Encarregar-se do Reino de Deus é levá-lo a cabo com anúncio, denúncia, testemunho, arcando com a realidade dialética e conflitiva do antirreino, dos ídolos de morte, da desumanização, transformando-a, pelo exercício da misericórdia e do descentramento, em sinais do Reino de Deus e do Deus do Reino (Jo 15, 13; Lc 21, 1-4). À identidade cristã competem lutar contra tudo o que seja injusta cruz e diminuir as cruzes provenientes da limitação humana, sinais do antirreino. Ao fazê-lo, confronta-se por necessidade, como Jesus de Nazaré, com a própria cruz.

O quarto passo é, enfim, a participação, já agora, em sua ressurreição e a espera da plenificação final[61]:

> o seguidor de Jesus deve possuir entranhas de misericórdia na própria luta necessária pela justiça. Deve possuir olhos límpidos para a verdade de Deus, que não trivializa ou relativiza por igual todos os projetos históricos dos oprimidos, mas julga-os para que possam dar mais de si. Deve trabalhar pela paz, fazer do pacífico o ingrediente da luta pela justiça, mesmo quando a luta pela justiça, realizada justa e nobremente,

---

reacciona con ultimidad. En la necesidad del débil hay algo último hacia lo que hay que reaccionar con ultimidad. Es importante notar que el verbo con que se describe la actitud de Jesús en los pasajes citados es *esplagjnizomai*, proveniente del sustantivo *esplagjnon* que significa vientre, entrañas, corazón. La misericordia expresada en los milagros de Jesús no es entonces una pura actitud de cumplir con algo prescrito, no es una reacción motivada por algo ajeno al dolor mismo. Es la reacción – acción, por lo tanto – a una realidad que se ha interiorizado y que no deja en paz. Es por lo tanto una reacción primaria que, en último término, no tiene otra explicación – aunque después pueda ser declarada como virtud, como cumplimiento de la voluntad de Dios – más que en la realidad del dolor del débil. Con la misericordia estamos tocando algo último, no argumentable ulteriormente. Esto tan así es que cuando Jesús quiere definir al hombre cabal, lo define como el samaritano de la parábola 'movido por la misericordia' (Lc 10, 33); y cuando quiere definir a Dios, el Padre del hijo pródigo, vuelve a repetir 'movido por la misericordia' (Lc 15, 20). El mismo Jesús será definido en la Carta a los Hebreos como el hombre fiel y el hombre de la misericordia. Que los signos del reino se realicen por misericordia significa que la razón – si es que se puede buscar razón a la gratuita iniciativa de Dios – de la cercanía del Reino está en la misericordia de Dios, pero a la manera explicada: en el revolvérsele las entrañas a Dios ante el sufrimiento de los débiles. Dios se acercará por esa razón y por esa sola razón."

[60] BOMBONATTO, *Seguimento de Jesus*, p. 313-330.

[61] SOBRINO, *IgVi*, n. 105-106, p. 376: "A ressurreição dos mortos é fundamental para a fé porque implica o triunfo final de Deus e desencadeia uma esperança radical. Mostra que já na história há de se viver conforme a plenitude da ressurreição e com a garantia de que o homem novo é possível. Mas esta fundamental verdade não tira, de maneira nenhuma, a importância do Reino de Deus, pois a ressurreição, por sua própria natureza, aponta mais para a escatologia, enquanto que o Reino de Deus aponta para como ir vivendo já o escatológico e como caminharmos para ele." ["La resurrección de los muertos es fundamental para la fe porque implica el triunfo final de Dios y desencadena una esperanza radical. Apunta a que ya en la historia hay que vivir de acuerdo a la plenitud de la resurrección y con la garantía de que el hombre nuevo es posible. Pero esta fundamental verdad para nada quita importancia al reino de Dios, pues la resurrección por su misma naturaleza apunta más a la escatología, mientras que el reino de Dios apunta a cómo ir haciendo ya lo escatológico y cómo encaminarnos hacia ello."]

> implicar alguma forma de violência inevitável, que pode chegar, em casos limites, a ser até legítima luta armada. Deve, sobretudo, estar disposto à perseguição, a manter-se com fortaleza dentro dela, até chegar a dar vida, demonstração do maior amor e verificação de que o seguimento é realmente pró-existência.[62]

Aquele que refaz a vida de Jesus com o Espírito de Jesus vive com gozo já como ressuscitado nas contingências da história[63], com alegria no seguimento de Jesus, com último sentido, com capacidade de agradecer e de celebrar, de ser para os pobres, estar com eles e receber deles.

Configurar-se à vida inteira de Jesus significa que tanto o central, que é o Reino de Deus, como o mais estruturante, que é a misericórdia consequente[64], devem sê-lo na vida dos seguidores de Jesus Cristo[65], de modo que o ser cristão teólogo, para J. Sobrino, é um dos modos, dentre outros, de prosseguimento de Jesus Cristo. Sendo um dos modos de prosseguimento[66], o quefazer teológico do cristão sobriniano configura-se no mistério da presença atual de Jesus Cristo. No seguimento de Jesus Cristo, acede-se tanto ao mistério de Deus e de sua revelação histórica (Hb 1, 1-2) como ao mistério do ser humano e de sua vocação à filiação e à fraternidade. A fraternidade é o rosto e a extensão histórica da filiação, dirá González Faus. O seguimento *in actu* de Jesus de Nazaré, que é o Cristo, é o lugar da prática da fé, pessoal e eclesial-social, e é o que possibilita saber qual fé se pratica; é o que unifica – em sua realização – o que há de escatológico e de histórico do Reino de Deus e o que há de dom e tarefa na vida cristã[67]. Para sua vocação de cristão teólogo,

> dentro de e junto a outras tarefas históricas (movimentos sociais, culturais, políticos e econômicos) e eclesiais (evangelização, trabalho profético, pastoral, litúrgico, catequético) compreende-se como uma tarefa intelectual que ilumina, inspira e propicia a tarefa fundamental humana e cristã: a erradicação do mundo sofredor (o

---

[62] SOBRINO, *Conc*, v. 3, n. 173, p. 41.
[63] BOMBONATTO, *Seguimento de Jesus*, p. 330-345.
[64] SOBRINO, *Conc*, v. 2, n. 204, p. 46-58.
[65] SOBRINO, Jesús y el Reino de Dios. Significado y objetivos últimos de su vida y misión, p. 131-155; SOBRINO, *Diakonia*, n. 26, p. 94-110; SOBRINO, *IgVi*, n. 105-106, p. 361-377; SOBRINO, La significación actual del Reino de Dios anunciado por Jesús, p. 143-159; SOBRINO, *Conc*, v. 2, n. 204, p. 46-58; SOBRINO, *SelTeo*, v. 25, n. 99, p. 163-168; SOBRINO, *SalTer*, n. 1, t. 76, p. 15-28; SOBRINO, *RLAT*, n. 13, p. 13-31; SOBRINO, *RLAT*, n. 21, p. 307-323; SOBRINO, *SalTer*, v. 72, n. 10, p. 683-697; SOBRINO, *SalTer*, v. 79, n. 9, p. 641-656; SOBRINO, *SalTer*, v. 78, n. 10, p. 665-678; SOBRINO, *SalTer*, v. 78, n. 12, p. 867-880; SOBRINO, *ECA*, n. 557, p. 203-214; SOBRINO, *ECA*, n. 565-566, p. 1081-1092; SOBRINO, *Senderos*, n. 67, p. 11-52; SOBRINO, Jesús y la justicia, p. 208-209; SOBRINO, *RLAT*, n. 75, p. 327-328; SOBRINO, *RLAT*, n. 85, p. 57-82; SOBRINO, *RLAT*, n. 94, p. 5-11.
[66] SOBRINO, *SelTeo*, v. 25, n. 100, p. 272-273.
[67] ERNESTO VALIENTE, *ThS*, v. 74, n. 3, p. 6 13; SOBRINO, *SalTer*, n. 780, t. 66, p. 361-364.

> antirreino em todas as suas formas) e a propiciação de um mundo de vida e de fraternidade (o Reino de Deus em todas as suas formas)[68].

Bem entendido, o seguimento *in actu* de Jesus Cristo é o lugar primo e mistagógico de toda epistemologia e de toda exigência, discernidamente, ético-práxica cristãs[69] do ser filho e irmão no Filho (Rm 8, 29; Hb 2, 11). Esse quefazer teológico como modo de seguir e prosseguir a vida de Jesus Cristo dá-se pela memória, pessoal e eclesial, da vida de Jesus de Nazaré e no e a partir do mundo dos pobres[70].

2.1.2 Quefazer teológico desde o seguimento de Jesus Cristo num mundo sofredor

O quefazer teológico sobriniano realiza-se a partir do mundo dos pobres[71]. Tal compreensão deve-se, ademais da experiência existencial-espiritual do jesuíta teólogo de que o Reino de Deus e o Deus do Reino é a vida justa aberta "ao mais" (Capítulo 3), ao *sentir com e na Igreja* universal e latino-americana (Capítulo 4)[72].

Esse mundo dos pobres, dos empobrecidos, das vítimas, é uma realidade de cruel, massiva, injusta e estrutural inumanidade, de sofrimento e de esperança, que move ao trabalho e à luta, à generosidade e à entrega, ao paradoxo cristão de dar vida – para que haja vida[73] – e de receber vida (*GS* 43-44).

Segundo J. Sobrino, o mundo dos pobres,

> em primeiro lugar, são povos sem rosto humano, como recorda Puebla, privados de toda justiça, cujos direitos mais fundamentais são violados, sobretudo o direito à vida,

---

[68] SOBRINO, *PerspTeol*, v. 21, n. 55, p. 293.
[69] SOBRINO, *Jesucristo liberador*, p. 68-74; SOBRINO, Cristologia sistemática..., p. 586-589.
[70] BOMBONATTO, *Seguimento de Jesus*, p. 355.
[71] SOBRINO, *Misión abierta*, n. 5-6, p. 135-139; SOBRINO, *RLAT*, n. 9, p. 247-281; SOBRINO, *RLAT*, n. 15, p. 244-249; SOBRINO, *PerspTeol*, v. 21, n. 55, p. 286-291; SOBRINO, Espiritualidad y seguimiento de Jesús, p. 449-476; SOBRINO, Centralidad del Reino de Dios en la Teología de la liberación, p. 467-510; SOBRINO, J. Cristología sistemática, p. 575-599; SOBRINO, Teología en un mundo sufriente, p. 47-80; SOBRINO, *Jesucristo liberador*, p. 35-37; SOBRINO, J. La teología y el "principio liberación". *RLAT*, El Salvador, n. 35, p. 115-140, mayo/agosto 1995; SOBRINO, J. Opção pelos pobres. In: FLORISTÁN-SAMANES; TAMAYO-ACOSTA, *Dicionário de conceitos*, p. 880-898; SOBRINO, *RLAT*, n. 75, p. 323-327; SOBRINO, J. "A Igreja dos pobres" não prosperou no Vaticano II. Promovida em Medellín, historiou elementos essenciais do concílio. *Conc*, Petrópolis, v. 3, n. 346, p. 85, 2012.
[72] ELLACURÍA, Los pobres, "lugar teológico" en América Latina, p. 139-161; ELLACURÍA, Pobres, p. 171-192; DP, n. 31-39, 1134-1165.
[73] SOBRINO, *Misión abierta*, n. 5-6, p. 136, 139; SOBRINO, *RLAT*, n. 35, p. 119-122, 138-140; SOBRINO, *ECA*, n. 565-566, p. 1088-1091; SOBRINO, *Cartas a Ellacuría*, p. 76, 101. Sobre a realidade e o sentido socioeconómico, dialético, político e teologal do "mundo dos pobres" em I. Ellacuría, ver AQUINO JÚNIOR, *A teologia como intelecção do Reinado de Deus*, p. 266-271.

> conculcado através de desaparecimentos, torturas, assassinatos e massacres. Em segundo lugar, são povos que procuram, como o servo, implantar o direito e a justiça, que lutam pela libertação, não libertação exclusiva do grupo que luta por ela, mas libertação do povo dos pobres. Em terceiro lugar, são povos que não só expressam em sua própria facticidade a opressão, mas que são ativamente reprimidos e perseguidos quando, como o servo, tentam implantar o direito e a justiça. Por último, são povos que estão conscientes de serem eleitos para que a salvação passe por eles e interpretam sua própria opressão e repressão como caminho para a libertação. Em seu conjunto, muitos povos em América Latina são expressão e produto do pecado histórico dos homens, carregam este pecado e lutam contra ele. E o poder do pecado histórico se volta contra eles, dando-lhes morte.[74]

Tal mundo, ademais desse princípio-realidade[75], é um dos lugares históricos de revelação de Jesus Cristo, pois, de um lado, sua vida, missão, destino e ressurreição evidenciam sua parcialidade pelos pobres e, de outro lado, Jesus é o sacramento histórico da opção de Deus pelos pobres, sua máxima historicização (Fl 2, 5-11)[76]. Com isso, a realidade histórica do mundo dos pobres ganha radical ultimidade, histórica e teologal[77], pois a "relação Deus e pobres não é somente conjuntural e passageira, no Êxodo, nos profetas ou em Jesus, senão que é estrutural. Existe correlação transcendental entre revelação de Deus e clamor dos pobres"[78], ou seja, existe correlação bíblico-revelatório e histórico-atual entre Deus e os pobres[79]. Essa relação, histórica, acontecida de forma definitiva e irrevogável em Jesus Cristo, transmitida pela Tradição eclesial, interpretada pelo Magistério eclesial (DP 31-39)[80], diz respeito tanto ao passado como ao presente[81]: "tanto Cristo como o continente estão hoje crucificados"[82]. São povos crucificados (Is 52, 13 – 53, 12), conforme, da mesma maneira de J. Sobrino, o teologizou I. Ellacuría[83]. Para J. Sobrino,

> o povo crucificado é "homem das dores e acostumado ao sofrimento" (53, 3), a miséria cotidiana. É desprezado, "desfigurado não parece homem nem tem aspecto humano" (52, 14; 53, 2), assim o deixam a torturas. "Produz espanto e asco, muitos espantam-se com ele" (52, 14) e "diante dele ocultam-se os rostos" (53, 3), porque dá

---

[74] SOBRINO, J. A fé de um povo oprimido no Filho de Deus. *Conc*, Petrópolis, v. 3, n. 173, p. 38, 1982.
[75] SOBRINO, Teología desde la realidad, p. 159.
[76] SOBRINO, *Conc*, v. 2, n. 204, p. 47-49; SOBRINO, Espiritualidad y seguimiento de Jesús, p. 461.
[77] SOBRINO, *RLAT*, n. 35, p. 121; SOBRINO, *Cartas a Ellacuría*, p. 73.
[78] SOBRINO, *RLAT*, n. 15, p. 248.
[79] SOBRINO, *RLAT*, n. 15, p. 248.
[80] SOBRINO, *Misión abierta*, n. 5-6, p. 135-139.
[81] BENTO XVI, Sessão inaugural dos trabalhos da V Conferência, p. 276; SOBRINO, *Jesucristo liberador*, p. 19-32; SOBRINO, J. El Jesús histórico nos llama al discipulado en América Latina y el Caribe. *ThX*, Bogotá, v. 57, n. 161, p. 132-156, enero/marzo 2007; SOBRINO, Epílogo, p. 352-353.
[82] SOBRINO, *Jesucristo liberador*, p. 12: "Tanto Cristo como el continente están hoy crucificados."
[83] ELLACURÍA, I. El Pueblo crucificado. Ensayo de soteriologia histórica. In: ELLACURÍA, *Escritos teológicos*, t. II, p. 137-170; ELLACURÍA, I. Historicidad de la salvación humana. In: ELLACURÍA; SOBRINO, *Mysterium Liberationis*, t. 1, p. 357.

> asco vê-los e para que não obscureçam a felicidade do mundo de abundância. "Desprezado e subestimado pelos homens" (53, 3), é também "contado entre os pecadores" (53, 4.12). Sofrimento, horror, desprezo, esquecimento, insulto, negação até de sua religiosidade. Tudo isto levam em sua carne os povos crucificados. Também se diz do servo que "lhe deram sepultura entre os malvados" (53, 9), ainda que em nossa época os desaparecidos e os cadáveres postos em lixeiras e cemitérios clandestinos nem sequer tiveram túmulo e lápide. Do servo se diz que "não abria a boca como cordeiro levado ao matadouro" (53, 7), como não a abrem a imensa maioria dos que morrem nos massacres. Do servo se diz que "se lhe levaram sem defesa, sem justiça" (53, 8), como acontece com os massacrados em total desamparo e impotência. Por último do servo se diz que é inocente: "não houve engano em sua boca nem havia cometido crimes" (53, 9). E isso continua sendo verdade até o dia de hoje: que pecado cometeram os indígenas da Guatemala queimados dentro da Igreja São Francisco, em Huehuetenango, os camponeses assassinados no Mozote, as crianças famintas ou mortas na África?[84]

Outrossim, seguindo os passos da *GS*, J. Sobrino defenderá que o mundo dos pobres concerne a uma realidade histórico-pastoral e histórico-teologal (*GS* 4, 11)[85]. A realidade do mundo dos pobres irrompe para o cristão teólogo e para seu quefazer teológico como *ubi* categorial, lugar concreto enquanto geográfico-espacial, e como *quid*[86], realidade substancial, na qual o quefazer teológico deixa-se afetar, dá que pensar, deixa-se questionar-se, capacita a pensar, deixa-se mover-se, ensina a pensar[87]. Tal realidade são "sinais dos tempos" em sua *acepção histórico-pastoral* e *acepção histórico-teologal* (*GS* 4, 11).

---

[84] SOBRINO, *Cartas a Ellacuría*, p. 71-72: "El Pueblo crucificado es 'varón de Dolores y acostumbrado al sufrimiento' (53, 3), la miseria cotidiana. Es despreciado, 'desfigurado no parece hombre ni tiene aspecto humano' (52, 14; 53, 2), así lo dejan las torturas. 'Produce espanto y asco, muchos se espantan de él' (52, 14) y 'ante él se ocultan los rostros' (53, 3), porque da asco verlos y para que no enturbien la felicidad del mundo de abundancia. 'Despreciado y desestimado de los hombres' (53, 3), es también 'contado entre los pecadores' (53, 4.12). Sufrimiento, horror, desprecio, olvido, insulto, negación hasta de su religiosidad. Todo esto llevan en su carne los pueblos crucificados. También se dice del siervo que 'le dieron sepultura con los malvados' (53, 9), aunque en nuestra época los desaparecidos y los cadáveres botados en basureros y cementerios clandestinos, ni siquiera han tenido tumba y epitafio. Del siervo se dice que 'no abría la boca como cordero llevado al matadero' (53, 7), como no la abre la inmensa mayoría de los que mueren en las masacres. Del siervo se dice que 'se lo llevaron sin defensa, sin justicia' (53, 8), como ocurre con los masacrados en total indefensión e impotencia. Por último del siervo se dice que es inocente: 'no hubo engaño en su boca ni había cometido crímenes' (53, 9). Y eso sigue siendo verdad hasta el día de hoy: ¿qué pecado han cometido los indígenas de Guatemala quemados dentro de la Iglesia de San Francisco, en Huehuetenango, los campesinos asesinados en el Mozote, los niños famélicos o muertos en África?".

[85] SOBRINO, *RLAT*, n. 35, p. 120-121; SOBRINO, Teología desde la realidad, p. 169.

[86] SOBRINO, *RLAT*, n. 15, p. 243; SOBRINO, *Jesucristo liberador*, p. 38-40.

[87] SOBRINO, *RLAT*, n. 15, p. 243; SOBRINO, *Jesucristo liberador*, p. 44-48. Ver também: SCANNONE, J. C. La irupción del pobre y la pregunta filosófica en América Latina. In: SCANNONE, J. C.; PERINE, M. (Orgs.). *Irrupción del pobre y quehacer filosófico*. Hacia una nueva racionalidad. Buenos Aires: Bonum, 1993. p. 125, 140, 213.

2.1.2.1 Acepção histórico-pastoral e histórico-teologal de sinais dos tempos

J. Sobrino faz referência a sinais dos tempos, como aparece em *Gaudium et Spes* 4§1 e 11§1. De um lado, nesse documento conciliar, não há referência explícita, nem ao texto bíblico Mt 16, 3 ou a um dos textos bíblicos paralelos[88], nem aos pressupostos teológicos subjacentes ao tema. Não há, do mesmo modo, menção à fórmula de sinais dos tempos e a seu conteúdo doutrinal[89], a partir da qual o uso da expressão teológica "sinais dos tempos" responderia à problemática da presença da Palavra de Deus na linguagem atual dos homens, o existir de Deus para o homem no contexto de sua história presente[90]. De outro lado, no documento conciliar, há a confissão de que o Verbo de Deus entrou na história do mundo. Ele revela que Deus é Amor e atua, pela força do Espírito Santo, nos corações humanos:

> anima, purifica e fortalece também aquelas generosas aspirações que levam a humanidade a tentar tornar a vida mais humana e a submeter para esse fim toda a terra. Sem dúvida, os dons do Espírito são diversos: enquanto chama alguns a darem claro testemunho do desejo da pátria celeste e a conservarem-no vivo no seio da família humana, chama outros a dedicarem-se ao serviço terreno dos homens, preparando com esta sua atividade como que a matéria do reino dos céus. Liberta, porém, a todos, para que, deixando o amor-próprio e empregando em favor da vida humana todas as energias terrenas, se lancem para o futuro, em que a humanidade se tornará oblação agradável a Deus. (*GS* 38)

É esse pressuposto do mistério do Cristo no presente – ou, como dirá Bento XVI, "a contemporaneidade de Cristo na vida da Igreja" (*VD* 51) – que exige a auscultação, o discernimento e a interpretação de sinais históricos ou da presença ou da vontade de Deus (*GS* 11§2, 44).

O tema do discernimento da existência desses sinais históricos à luz do Verbo de Deus, difuso em *Pacem in Terris* (1963) e *Ecclesiam Suam* (1964)[91], está presente em cada capítulo da Constituição *Gaudium et Spes*, pois, segundo M.-D. Chenu, a expressão teológica "sinais dos tempos", presente em discursos dos papas Paulo VI e João XXIII e nas discussões das comissões de trabalho do Concílio Vaticano II, engendrou a doutrina e o método da redação

---

[88] BOFF, C. *Sinais dos tempos*. Princípios de leitura. São Paulo: Loyola, 1979. (Fé e realidade, 5). p. 65; CHENU, M.-D. Les signes des temps. Réflexion théologique. In: CONGAR, M.-J.; PEUCHMAURD, M. (Dirs.). *L'Église dans le monde de ce temps*. Constitution pastorale "Gaudium et Spes". Commentaires. Paris: CERF, 1967. t. II. (*Unam Sanctum*, 65b). p. 208-209.
[89] LIMA VAZ, H. C. de. Sinais dos tempos: lugar teológico ou lugar comum? *REB*, Petrópolis, v. 32, n. 125, p. 107-108, mar. 1972.
[90] LIMA VAZ, *REB*, v. 32, n. 125, p. 121.
[91] CHENU, M.-D. Les signes des temps. *NRT*, Bruxelles, n. 1, t. 87, p. 29-31, janv. 1965.

conciliar[92]. Mesmo sem referência textual bíblica explícita, o fundamento da *Gaudium et Spes* é o da doutrina cristológica do Deus Criador (Ef 1, 10; Ap 22, 12-13; *GS* 12)[93]. Com efeito, a *Gaudium et Spes* lembra repetidamente a dignidade fundamental da pessoa humana (12§3), imagem de Deus conformada à imagem do Filho (22), a dignidade da comunidade humana (24§1), vocacionada ao diálogo, à fraternidade, ao bem comum, à responsabilidade e participação e à solidariedade (24-32) e a dignidade do significado profundo das atividades humanas, individual e coletiva, econômicas, sociais e culturais (34§1), aperfeiçoada no mistério pascal de Jesus Cristo (38)[94]. Para J. Sobrino, "sinais dos tempos" na *GS*, tanto em sua acepção histórico-pastoral como em sua acepção histórico-teologal, são inseparáveis da identidade e da finalidade apostólica eclesial. Essa é descrita como a de "continuar, sob a direção do Espírito Consolador, a obra de Cristo que veio ao mundo para dar testemunho da verdade, para salvar e não para julgar, para servir e não para ser servido" (3§3). Na *GS*, descreve-se o *modus procedendi* para todas as operações pastorais da Igreja e para o cumprimento de sua missão[95].

A primeira indicação metodológica do sentido de sinais dos tempos encontra-se em *Gaudium et Spes* 4§1, onde se relacionam o dever da Igreja de investigar e de perscrutar os sinais dos tempos, o dever de interpretá-los à luz do Evangelho, a fim de levar a termo sua finalidade apostólica (3§3):

> para levar a cabo esta missão, é dever da Igreja investigar a todo o momento os sinais dos tempos, e interpretá-los à luz do Evangelho; para que assim possa responder, de modo adaptado em cada geração, às eternas perguntas dos homens acerca do sentido da vida presente e da futura, e da relação entre ambas. É, por isso, necessário conhecer e compreender o mundo em que vivemos, as suas esperanças e aspirações, e o seu carácter tantas vezes dramático. (*GS* 4§1)

Trata-se de analisar e de interpretar os sinais dos tempos à luz do Evangelho, com o objetivo de a Igreja poder responder às questões dos homens sobre o sentido da vida, presente e eterna. J. Sobrino denomina a esse *modus procedendi* acepção histórico-pastoral. Enquanto *Gaudium et Spes* 4 objetiva, sobretudo, somente introduzir o esboço de diagnóstico para atuação

---

[92] CHENU, Les signes des temps Réflexion théologique, p. 209, 219, 225.
[93] CHENU, *NRT*, p. 38; LYONNET, S. Os fundamentos bíblicos da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*. In: BARAÚNA, G. (Dir.). *A Igreja no mundo de hoje*. Petrópolis: Vozes, 1967. p. 199-203.
[94] LYONNET, Os fundamentos bíblicos da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, p. 197-203.
[95] SUESS, P. Sinais dos tempos. In: PASSOS, J. D.; LOPES SANCHEZ, W. (Coords.). *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2015. p. 898.

pastoral[96], *Gaudium et Spes* 11§1, a segunda indicação metodológica do sentido de sinais dos tempos é bem mais elaborada do ponto de vista teológico. Seu objetivo é discernir, à luz dos sinais interpretados (acontecimentos, exigências, desejos), sinais verdadeiros da presença ou do desígnio de Deus:

> o Povo de Deus, movido pela fé com que acredita ser conduzido pelo Espírito do Senhor, o qual enche o universo, esforça-se por discernir nos acontecimentos, nas exigências e aspirações, em que participa juntamente com os homens de hoje, quais são os verdadeiros sinais da presença ou da vontade de Deus. Porque a fé ilumina todas as coisas com uma luz nova, e faz conhecer o desígnio divino acerca da vocação integral do homem e, dessa forma, orienta o espírito para soluções plenamente humanas. (*GS* 11§1)

Trata-se do discernimento, à luz do Evangelho, do que pode ser sinais da presença ou da vontade de Deus nos acontecimentos, nas exigências, nos desejos individuais e coletivos, na maneira de pensar e de agir do ser humano (4§1-2), diante das mutações ocorridas com o desenvolvimento das ciências e da história (5), com as relações sociais (6), que incorreram em transformações morais, psicológicas e espirituais (7). O referido sinal está intimamente ligado à vocação integral do homem, situado historicamente no mundo (4§1), e à postura de fé de *discernimento-julgamento*, para evocar C. Theobald[97], da Igreja, que é a lei de toda evangelização:

> é dever de todo o Povo de Deus e sobretudo dos pastores e teólogos, com a ajuda do Espírito Santo, saber ouvir, discernir e interpretar as várias linguagens do nosso tempo, e julgá-las à luz da palavra de Deus, de modo que a verdade revelada possa ser cada vez mais intimamente percebida, melhor compreendida e apresentada de um modo conveniente. (*GS* 44§2)

J. Sobrino denomina a esse *modus procedendi* acepção histórico-teologal. Para o teólogo I. Ellacuría, o problema não é existirem ou não existirem sinais dos tempos. Há muitos! São sinais históricos. Deus faz-se presente por meio deles. O problema está em discerni-los, em saber o que Deus diz por meio deles e em como responder à vontade de Deus. Em seu discernimento, um desses sinais é sempre os pobres, o povo crucificado, continuação histórica do servo sofredor. O caráter crível de sinal é assegurado pelo próprio Jesus (Mt 25, 31-46). O

---

[96] THEOBALD, C. *A recepção do Concílio Vaticano II*. Acesso à fonte. São Leopoldo: Unisinos, 2013. (Theologia Publica, 9). p. 581.
[97] THEOBALD, *A recepção do Concílio Vaticano II*, p. 586.

que Deus diz se escuta tanto nos sofrimentos como nas lutas por libertação, e a resposta eclesial deveria ser voltar-se com olhos de misericórdia a essa humanidade explorada e massacrada[98].

De fato, para J. Sobrino, sinais dos tempos, na acepção histórico-pastoral, evidenciam "os acontecimentos, exigências e desejos (...) o mundo em que vivemos, suas esperanças, suas aspirações e o viés dramático que com frequência os caracteriza" (*GS* 4§1)[99]. Trata-se de analisar acontecimentos que caracterizam uma época, exigências e aspirações do tempo presente. São realidades históricas, e seu discernimento é necessário e indispensável, pois disso depende o exercício relevante de serviço eclesial no mundo atual. Sua finalidade é pastoral; sinais dos tempos, na acepção histórico-teologal, evidenciam, por sua vez, "os sinais verdadeiros da presença ou dos planos de Deus" (11§1)[100]. Trata-se de realidades históricas que se demonstram, então, como mediação ou da presença ou dos planos de Deus [101]. "Evidentemente isso não quer dizer que a teologia ignore a palavra de Deus do passado ou lhe dê menos valor. Trata-se antes de compreender a ambas, interpretando circularmente uma a partir da outra"[102]. Isso

> significa que a teologia deve estar ativamente aberta à possibilidade de que Deus fale no presente, a que a própria Palavra de Deus atualize as virtualidades de sua palavra já revelada, a que – se o conteúdo de sua palavra fosse substancialmente o mesmo – seja Deus quem o volte a repetir.[103]

Para nosso autor, o mundo dos pobres o é por sua massividade e por sua base escriturística. O quefazer teológico sobriniano leva a sério, eclesial-social e biblicamente, o mundo dos pobres e dos empobrecidos, como lugar eclesial-social dos seguidores de Jesus Cristo (acepção histórico-pastoral) e como lugar da manifestação ou da presença ou dos planos de Deus (acepção histórico-teologal)[104].

Diz-se eclesial-socialmente, porque "encontra sua justificação teológica nas afirmações do episcopado em Medellín e Puebla e no '*sensus fidelium*' de boa parte do povo de Deus"[105].

---

[98] ELLACURIA, I. Discernir "el signo" de los tiempos. In: ELLACURÍA, *Escritos teológicos*, t. II, p. 133-135.
[99] SOBRINO, *PerspTeol*, v. 21, n. 55, p. 286; SOBRINO, *Jesucristo liberador*, p. 35.
[100] SOBRINO, *PerspTeol*, v. 21, n. 55, p. 286; SOBRINO, *RLAT*, n. 35, p. 120.
[101] SOBRINO, *Jesucristo liberador*, p. 35.
[102] SOBRINO, *PerspTeol*, v. 21, n. 55, p. 287.
[103] SOBRINO, *PerspTeol*, v. 21, n. 55, p. 287.
[104] SOBRINO, *Misión abierta*, n. 5-6, p. 135-139; SOBRINO, *Jesucristo liberador*, p. 40-48; SOLS, J. Teologia do martírio. In: VIGIL, J. M. (Org.). *Descer da cruz os pobres*: Cristologia da libertação. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 298-299.
[105] SOBRINO, *PerspTeol*, v. 21, n. 55, p. 289.

Levar a sério eclesial-socialmente traduziu-se no *sentir com e na Igreja* a opção preferencial pelos pobres (Capítulo 4). Diz-se biblicamente,

> em primeiro lugar, porque esse sinal dos tempos não contradiz a revelação de Deus na Escritura; pelo contrário, a potencia e ajuda a encontrar eficazmente nos momentos fundantes da revelação (Êxodo e Lc 4, 18) um sinal semelhante por meio do qual Deus (e seu Filho) se manifestam.[106]

A releitura de textos bíblicos, no contexto da realidade salvadorenha, fez surgir, desde a fé, certo *isomorfismo* da realidade social (por exemplo, Galileia e El Salvador), de seguidores de Jesus *in actu* (discípulos e mártires jesuânicos) e dos pobres e do Servo sofredor de Javé e do Crucificado[107] (Capítulo 3). Isso significou, desde a fé cristã, a irrupção de *uma profundidade* da realidade social, do viver dos seguidores *in actu* de Jesus, do povo crucificado, e, com essa realidade profunda, tanto uma ruptura epistemológica como a possibilidade de uma ruptura no modo de prosseguir a vida de Jesus de Nazaré[108] (Parte II).

Em razão de tais isomorfismos, tanto a revelação de Deus, sobretudo em Jesus Cristo, no passado e no presente, como a resposta na fé, pessoal e eclesial, de ontem e de hoje, ambas, a revelação e a atitude responsorial, iluminam-se e potenciam-se mutuamente. Levar a sério biblicamente significou, enfim, novo modo de prosseguir o Senhor, uma vez que se verifica que a resposta da fé, pessoal e eclesial, a esse sinal dos tempos em sentido histórico-pastoral e histórico-teologal "gera mais fé, mais esperança, mais caridade, mais vida cristã no povo de Deus, na vida religiosa, na hierarquia, mais testemunho e mais martírio – a verificação definitiva – do que outras formas de viver a fé que não pretendem responder a eles"[109].

Com efeito, o quefazer teológico sobriniano leva a sério tanto os textos, nos quais se consigna a revelação, quanto a realidade de Cristo, que é Jesus de Nazaré, no presente, na situação histórica atual no mundo dos pobres, como lugar de revelação da presença e de manifestação da vontade de Deus (*GS* 4§1, 11§1)[110] e de resposta e correspondência humana de fé. Trata-se de compreender, ao mesmo tempo, a revelação da presença e de manifestação da vontade de Deus, ontem e hoje, e a correspondência humana de fé, ontem de hoje, à tal revelação:

---

[106] SOBRINO, *PerspTeol*, v. 21, n. 55, p. 289.
[107] SOBRINO, *RLAT*, n. 75, p. 317-321.
[108] SOBRINO, *RLAT*, n. 75, p. 313-333; SOBRINO, *ThS*, v. 70, n. 2, p. 437-460. Ver também: SILVA, E. A centralidade do Reino de Deus na cristologia da libertação. In: VIGIL, *Descer da cruz...*, p. 280-281.
[109] SOBRINO, *PerspTeol*, v. 21, n. 55, p. 289.
[110] SOBRINO, *RLAT*, n. 15, p. 243; SOBRINO, *Jesucristo liberador*, p. 33.

> as fontes da Revelação não são vistas, então, tanto como fontes de conhecimento prévio à análise da realidade e à práxis transformadora, mas como fontes que iluminam a realidade, enquanto elas próprias são iluminadas por uma práxis sobre a realidade. A relação entre fontes da Revelação e o confrontar-se com a realidade não se dá tanto na reflexão reflexa das ideias em que se expressa a Revelação e o presente conceitualizado, senão numa sintonia de situações: na proximidade ao pobre, por exemplo, ilumina-se a palavra de Jesus sobre juízo final, e desse esclarecimento vital vai-se compreendendo a palavra da Revelação como aquilo que por sua vez esclarece a realidade. Esclarecimento da Revelação e práxis vão juntos, sendo que o importante não é esclarecer a questão teórica sobre a primeira lógica, ou da Revelação dada, ou da existência cristã entendida como Revelação a realizar (círculo hermenêutico), senão a consciência de encontrar-se num processo que inclui dialeticamente tanto as fontes da Revelação como a existência cristã.[111]

Ambas as revelações esclarecem-se mutuamente. De um lado, confessa-se que a revelação de Deus aconteceu ao longo da história e, de forma definitiva e irrevogável, em Jesus Cristo. Essa revelação vem sendo transmitida pela Tradição eclesial e interpretada pelo Magistério[112]:

> Medellín afirma que os anseios de libertação de toda servidão são sinais do Espírito. Espírito e captação nova da realidade histórica, ainda que aquele não se esgote nesta, são correlativos. Por isso, na América Latina, a novidade do Espírito manifesta-se objetivamente na irrupção dos pobres, e desde eles volta-se a reler ao *homo verus* que é Jesus – e, além disso, redescobre-se a ele melhor em sua facticidade, tal como o apresentam os evangelhos.[113]

De outro lado, testemunha, como ouvinte responsorial, pessoal e eclesial, o *hoje* da Palavra de Deus na irrupção dos pobres e da presença de Cristo e de Deus neles. O quefazer teológico de J. Sobrino prioriza, efetivamente, a realidade histórico-pastoral-teologal sobre os

---

[111] SOBRINO, J. El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana. In: SOBRINO, *Resurrección de la verdadera Iglesia*, p. 52: "As fuentes de la Revelación no son vistas, entonces, tanto como fuentes de conocimiento previo al análisis de la realidad e à la praxis transformadora, sino como fuentes que iluminan la realidad en cuanto ellas mismas son iluminadas por una praxis sobre la realidad. La relación entre fuentes de la Revelación y enfrentarse con la realidad no se da tanto en la reflexión refleja de las ideas en las que se expresa la Revelación y el presente conceptualizado, sino en una sintonía de situaciones: en el acercamiento al pobre, por ejemplo, se ilumina la palabra de Jesús sobre el juicio final, y de ese esclarecimiento vital se va comprendiendo la palabra de la Revelación como aquello que a su vez esclarece la realidad. Esclarecimiento da la Revelación y praxis van juntas, donde lo importante no es esclarecer la cuestión teórica sobre la primera lógica, o de la Revelación dada, o de la existencia cristiana entendida como Revelación a realizar (circulo hermenéutico), sino la conciencia de encontrarse en un proceso que incluye dialécticamente tanto las fuentes de la Revelación como la real existencia cristiana."

[112] DP, 31-39.

[113] SOBRINO, Espiritualidad y seguimiento de Jesús, p. 460: "Medellín afirma que los anhelos de liberación de toda servidumbre son signos del Espíritu. Espíritu y captación nueva de la realidad histórica, aunque aquél no se agote en ésta, son correlativos. Por ello, en América Latina la novedad del Espíritu se manifiesta objetivamente en la irrupción de los pobres, y desde ellos se vuelve a releer al *homo verus* que es Jesús – y además se le redescubre mejor en su facticidad, tal como lo presentan los evangelios."

textos e o presente sobre o passado[114]. Não obstante isso, o presente da realidade de Deus necessita do passado, das tradições bíblicas, tanto para que o presente seja situado no contexto da melhor Tradição, quanto para que seja compreendido como sendo ou não sendo revelação do Deus cristão, assim como para que se encontrem narrativas histórico-teológicas que ajudem a responder e a corresponder à realidade histórico-teologal ou da presença ou dos planos de Deus[115]. De fato, a percepção e o entendimento da realidade estão profundamente arraigados na tradição, de modo que a realidade presente não possui independência absoluta da Tradição[116]. Assim, a revelação de Deus no passado tanto ajuda a interpretar a manifestação de Deus no presente como permite retificar falsos entendimentos dela, assim como assegura uma reserva de totalidade que impede que a manifestação de Deus identifique-se com qualquer presente concreto[117], pois, segundo o teólogo,

> será vã, em último termo, a afirmação trinitária de Deus, como afirmação fundamental para a teologia; ou, se se nos permite uma expressão chocante, sem ela existe o perigo prático de se entronizar por meio da teologia uma espécie de deísmo cristão, como se Deus tivesse estado, sim, atuante na origem, mas – depois – tivesse se desentendido com sua criação. E insistimos também na realidade, porque de outra forma corre-se o perigo de reduzir a teologia à interpretação de textos sem enfrentar diretamente a realidade, à diferença da teologia mais original do AT e do NT que, em seus momentos fundantes, se confronta diretamente com a realidade – sem ter, por definição, textos que citar ou com os quais argumentar – e nela descobre a presença e a Palavra de Deus. (...) Para tanto é absolutamente essencial atender com a maior seriedade possível à revelação de Deus tal como consta da Escritura e foi entregue pela tradição a nós. Sem atender a essa revelação não se pode interpretar a atual manifestação de Deus como sendo do Deus cristão.[118]

Nota-se que o quefazer teológico sobriniano rejeita tanto reduzir a explicação da revelação de Deus ao passado (Teologia dos textos) sem confrontar-se com a revelação de Deus enquanto Deus no presente (Teologia dos testemunhos) como discernir a manifestação atual de Deus sem deixar-se verificar pelas fontes escriturísticas, pela Tradição eclesial e pelo Magistério pontifício. O presente é tanto o lugar de compreensão do já dado e transmitido como o lugar onde o dado dá, *em reserva*, mais de si. De fato, o quefazer teológico sobriniano

---

[114] SOBRINO, Que Cristo se descobre na América Latina, p. 204-206; SOBRINO, *RLAT*, n. 35, p. 122-123.
[115] SOBRINO, *RLAT*, n. 35, p. 122-126.
[116] ALFARO, G. A. El método teológico de Jon Sobrino y el Jesús histórico. *Kairos*, Guatemala, n. 49, p. 21, jul./dic. 2011.
[117] ALFARO, *Kairos*, n. 49, p. 11.
[118] SOBRINO, *PerspTeol*, v. 21, n. 55, p. 289-290.

compagina a realidade histórica e a realidade teologal, mediante às quais se crê que Deus e Cristo fazem-se historicamente presentes[119].

Assim bem entendido, o mundo dos pobres tornou-se, para J. Sobrino, princípio-parcialidade, um dos atuais "sinais dos tempos" em sentido histórico-pastoral e histórico-teologal[120], um dos lugares de releitura das Escrituras[121], de *sentir com e na Igreja* (*DV* 10; *DVe* 6)[122], à maneira da espiritualidade inaciana[123] e da teologia latino-americana[124]. O quefazer teológico sobriniano (dimensão teológica) figura, então, uma das formas responsorial e corresponsorial do ouvinte da atual Palavra de Deus (dimensão teologal)[125]. Nesse sobredito mundo, lugar histórico e lugar teologal, que não são nem estritos nem excludentes, são realidades que se reclamam reciprocamente[126]. Nele e por meio dele, Deus faz-se presente e profere uma palavra atual. Nesse sentido, seu quefazer no mundo dos pobres advém lugar teológico.

---

[119] SOBRINO, *Jesucristo liberador*, p. 16.
[120] ELLACURÍA, Discernir "el signo" de los tiempos, p. 133-135.
[121] SOBRINO, *Jesucristo liberador*; SOBRINO, *La fe en Jesucristo*; SOBRINO, *ThX*, v. 57, n. 161, p. 133.
[122] SOBRINO, J. Evangelización e Iglesia en América Latina. *ECA*, El Salvador, n. 348-349, p. 723-748, nov./dic. 1977; SOBRINO, J. Los documentos de Puebla: serena afirmación de Medellín. *ECA*, El Salvador, n. 365, p. 125-138, marzo 1979; SOBRINO, ¿Que es evangelizar? *Diakonia*, Panamá, n. 6, p. 54-69, agosto 1978; SOBRINO, J. La "teología de la cruz" en el Sínodo. *SalTer*, Santander, v. 74, n. 4, p. 257-272, abr. 1986; SOBRINO, J. El Vaticano II desde América Latina. *SelTeo*, Barcelona, v. 25, n. 98, p. 140-144, abr./jun. 1986.
[123] SOBRINO, J. La promoción de la justicia como exigencia esencial del mensaje evangélico. *ECA*, El Salvador, n. 371, p. 779-792, sept. 1979; SOBRINO, J. *El Cristo de los ejercicios de San Ignacio*. Santander: Sal Terrae, 1990; SOBRINO, *SalTer*, v. 79, n. 9, p. 641-656; SOBRINO, *Testimonio*, n. 125, p. 38-43.
[124] SOBRINO, *SelTeo*, v. 25, n. 100, p. 265-274.
[125] ALFARO, *Kairos*, n. 49, p. 11; SOBRINO, *RLAT*, n. 15, p. 243-266; SOBRINO, J. Hacer teología en nuestro tempo y en nuestro lugar. *RLAT*, El Salvador, n. 87, p. 259-298, sept./dic. 2012.
[126] SOBRINO, Epílogo, p. 355.

2.1.2.2 Mundo dos pobres como lugar histórico-teologal e como lugar teológico

O emprego da categoria "lugar teológico" é abundante na literatura teológica[127]. Ainda que epistemologicamente problemático[128], confuso[129], diverso[130], de debate inconcluso[131], pretende-se, de modo geral, indicar lugares da revelação de Deus.

O "lugar teológico" em J. Sobrino é a interrelação entre *lugar eclesial-social*, *fontes* e *seguimento de Jesus*. O *lugar eclesial-social* está radicado no espaço geográfico-cultural do mundo dos pobres. As *fontes* são tanto a revelação de Deus no passado, consignada em textos das Escrituras, transmitidas ao longo da história pela Tradição eclesial e guardadas pelo Magistério da Igreja[132], como a revelação hodierna de Deus no mundo dos pobres, conforme a relação entre Jesus Cristo e os pobres (Mt 25, 31-46) e entre Jesus Cristo e o testemunho dos seguidores *in actu* do Senhor (mártires jesuânicos). Não se trata tão somente de que o mundo dos pobres pode ser lugar hermenêutico para se relerem as fontes da revelação de Deus no

---

[127] ANDINO ACOSTA, C. A. Aproximación al VIH/sida como *locus theologicus*. Propuesta pastoral desde la perspectiva teológica de la acción humana. *Studium Theologicum Xaverianum*, Bogotá, n. 9, p. 75-125, 2014; AQUINO JÚNIOR, J. de. Periferias como "lugar teológico" fundamental. In. AQUINO JÚNIOR, *Teologia em saída para as periferias*, p. 65-69; AZARAZAGA, G. La religiosidad popular latinoamericana como lugar teológico. *Stromata*, Argentina, n. 1/2, p. 3-18, enero/jun. 1999; BARBOZA, R. M. A mulher, um lugar teológico. *Convergência*, São Paulo, n. 287, p. 588-603, nov. 1995; CHÁVEZ AVIÑA, M. De la justicia a la reconciliación como lugar teológico. *RIBET*, México, v. 8, n. 15, p. 49-77, jul./dic. 2012; CODINA, V. Nuevos desafios de la teología de la liberación. *PerspTeo*, Belo Horizonte, v. 48, n. 2, p. 229-243, maio/ago. 2016; CONGAR, Y. La historia de la Iglesia, "lugar teológico". *Conc*, Petrópolis, v. 7, n. 57, p. 886-894, 1970; CUCHET, G. Le monde ouvrier: un "lieu théologique" pour l'église du XXe siècle? Le cas de prêtres-ouvriers (1943-1954). In: MICHELIN, É.; GUGGENHEIM, A. (Dir.). *Vatican II*: la sacramentalité de l'Église et le royaume. Paris: Parole et Silence, 2008. (Série Théologie, 13). p. 9-21; DE CLERCK, P. (Dir.). *La liturgie lieu théologique*. Paris: Beauchesne, 1999. p. 125-142, 143-146; ELIZONDO, V. *et al*. *Teología y liberación*: religión, cultura y ética. Ensayos en torno a la obra de Gustavo Gutierrez. Lima: Instituto Bartolome de las Casas, 1991. v. III, p. 11-260; GONZÁLEZ FAUS, J. I. Los pobres como lugar teológico. *RLAT*, El Salvador, v. 1, p. 275-308, sept./dic. 1984; GONZÁLEZ FAUS, J. I. Las victimas como lugar teológico. *RLAT*, El Salvador, n. 46, p. 89-104, abr. 1999; JOÃO PAULO II, Papa. *Carta do papa João Paulo II aos artistas*. Vaticano, 1999. n. 11§2. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/letters/1999/documents/hf_jp-ii_let_23041999_artists.html. Acesso em: 01 abr. 2021; LUSSI, C. Mobilidade humana como lugar teológico. Elementos de teologia das migrações. *Conc*, Petrópolis, v. 5, n. 328, p. 47-60 [671-684], 2008.

[128] AQUINO JÚNIOR, F. de. Sobre o conceito "lugar teológico". *REB*, Petrópolis, v. 70, n. 278, p. 451-452, abr. 2010; AQUINO JÚNIOR, F. de. Questões fundamentais de teologia da libertação. *PerspTeo*, Belo Horizonte, v. 48, n. 2, p. 215-268, maio/ago. 2016; AQUINO JÚNIOR, Periferias como "lugar teológico" fundamental, p. 61-65; COSTADOAT, J. La historia como "lugar teológico" en la teología latinoamericana de la liberación. *PerspTeo*, Belo Horizonte, v. 47, n. 132, p. 179-202, maio/ago. 2015.

[129] COSTADOAT, J. Los pobres como lugar teológico. Dificultades con la conceptualización. *EEcl*, Madrid, v. 93, n. 364, p. 231-241, enero/marzo 2018.

[130] MICHON, C.; NARCISSE, G. Lugares teológicos. In: LACOSTE, J.-Y. *Dicionário crítico de Teologia*. São Paulo: Loyola, Paulinas, 2004. p. 1055 [1055-1059].

[131] SCHICKENDANTZ, C. Autoridad teológica de los acontecimientos históricos. Perplejidades sobre un lugar teológico. *Revista Teología y Vida*, Santiago, v. 50, n. 115, p. 161-168, dic. 2014.

[132] COSTADOAT, J. El "lugar teológico" en Jon Sobrino. *ThX*, Bogotá, v. 66, n. 181, p. 31, enero/jun. 2016.

passado; ademais disso, trata-se de uma confissão e de uma profissão de fé de que o mesmo Deus, que se revelou outrora de modos diversos (Hb 1, 1), deixa-se encontrar "hoje" de muitas maneiras, dentre as quais uma é a de assentir-se ver no mundo dos pobres, no povo crucificado, nos mártires jesuânicos (*RMi* 45§4), nos santos latino-americanos, que morreram defendendo a integridade da fé e a liberdade da Igreja e servindo os pobres, os índios, os indígenas (DP 265). Nesse sentido, o mundo dos pobres torna-se lugar onde se pode compreender melhor tanto a revelação no passado como a revelação no presente. Assim, J. Sobrino entende "lugar teológico" num sentido muito mais amplo do que M. Cano[133]. Este referia-se a "lugar teológico" como domicílios/fontes do passado; aquele refere-se, ao mesmo tempo, à revelação de Deus inscrita em fontes do passado e à revelação atual de Deus. O mundo dos pobres é, ao mesmo tempo, lugar geográfico-cultural, lugar histórico-pastoral, onde a Igreja se faz presente, e lugar de revelação, de ontem e de hoje, em sua acepção histórico-teologal, onde a Igreja discerne a presença e a vontade de Deus para o hoje da história humana. Seu seguimento de Jesus como

---

[133] COSTADOAT, *ThX*, v. 66, n. 181, p. 46. Em *De locis theologicis*, obra póstuma de M. Cano (1509-1560), publicada em 1563, "lugares teológicos" são os campos autorizados nos quais o teólogo descobre a evidência de doutrinas que devem rejeitar/negar como heterodoxas (CANO, M. *De locis Theologicis*. Madrid: BAC, 2006). M. Cano compreende os lugares teológicos "como domicílios de todos os argumentos teológicos, donde os teólogos podem extrair todas suas argumentações seja para provar seja refutar." (CANO, *De locis Theologicis*, p. 8. Ver também: AQUINO JÚNIOR, *A teologia como intelecção do Reinado de Deus*, p. 287). Esses lugares são dez: a Autoridade da Sagrada Escritura; a Autoridade das Tradições de Cristo e dos Apóstolos; a Autoridade da Igreja Católica; a Autoridade dos Concílios, especialmente os concílios gerais; a Autoridade da Igreja romana e apostólica; a Autoridade dos santos Padres; a Autoridade dos teólogos e dos canonistas; a Autoridade da razão natural, a Autoridade dos filósofos; a Autoridade da História Humana. Os sete primeiros lugares são donde se extraem os argumentos próprios e certos e os três últimos, os argumentos prováveis (CANO, *De locis Theologicis*, p. 7). Partindo de tal distinção e dando primazia aos argumentos de Autoridade sobre os argumentos da Razão, apresentam-se dois grupos de lugares teológicos: os próprios, a partir da Autoridade, e os impróprios, a partir da Razão. Tal estruturação pode ser percebida a partir de três categorias de lugares: os fundadores; os de conservação, interpretação e transmissão; os agregados. Lugares fundadores são as Escrituras e tradições de Cristo e dos apóstolos ligadas ao próprio conteúdo da Revelação; lugares de conservação, interpretação e transmissão do depósito revelado (Magistério) tratam da autoridade da Igreja. Para ele, a autoridade da Igreja Católica em geral, a autoridade dos concílios e a Igreja de Roma são lugares certos, a autoridade dos santos anciãos, dos padres da Igreja e a dos teólogos eclesiásticos e dos canonistas são lugares prováveis; e, finalmente, os lugares agregados, que extrapolam o campo das autoridades da fé propriamente dita. São aqueles da razão natural, dos filósofos e dos juristas e historiadores. Os "lugares teológicos" são, portanto, de diversas classes: próprios (Escritura, Tradição e a toda Igreja mesma); interpretativos (Concílios, Padres da Igreja, Magistério); derivados (razão natural, filosofia, história) (CUADERNOS CJ. Comentario a la "notificación" sobre Jon Sobrino. *CiJ*, Barcelona, n. 148, p. 20, jun. 2007). Com isso, M. Cano regula tanto as autoridades capazes de assegurar a comprovação dogmática da fé, propondo uma lista hierarquizada de tais autoridades (SESBOÜÉ, B. (Dir.); THEOBALD, C. *História dos dogmas*. A Palavra da salvação. São Paulo: Loyola, 2006. t. 4, p. 143-146), como os lugares teológicos seguros, legitimando as Escrituras, a Tradição apostólica e o Magistério da Igreja Católica. Compreende-se, portanto, "lugar teológico" como são os "domicílios" de argumentos da Teologia, ainda que Melchor Cano fala várias vezes de "lugar teológico" como "fonte" (AQUINO JÚNIOR, *REB*, v. 70, n. 278, p. 451-453, nota 9). O uso das categorias de M. Cano não permite pensar a história enquanto acontecimento como lugar através do qual Deus se dá a conhecer (COSTADOAT, *EEcl*, v. 93, n. 364, p. 240). À luz dos lugares de M. Cano capazes de assegurar a comprovação dogmática da fé, o mundo dos pobres seria um lugar teológico impróprio.

cristão teólogo desde esse mundo dos pobres como lugar histórico-teologal possibilita-o afirmá-lo como *lugar teológico*.

Essa posição de J. Sobrino compagina-se com a vigorosa reflexão teológica de I. Ellacuría sobre "os mais-perfeitamente-pobres" como lugar teológico. Para explicitar como entende os "mais perfeitamente pobres" como lugar teológico[134], I. Ellacuría distingue, ainda que metodologicamente, fonte de revelação e lugar teológico:

> a distinção não é estrita nem, menos ainda, excludente, porque de algum modo o lugar é fonte na medida em que aquele [lugar] faz com que esta [fonte] dê de si isso ou o outro, de modo que, graças ao lugar e em virtude dele, se atualizam e se fazem realmente presentes certos conteúdos. Aceita essa distinção, seria um equívoco pensar que bastaria o contato direto (ainda que seja alguém que crê e seja vivido em oração) com as fontes para estar em condição de ver nelas e de tirar delas o que é mais adequado para o que há de constituir uma autêntica reflexão teológica.[135]

O primeiro, fonte de revelação, alcunhado por ele também de *depósito*, é aquilo que, de uma forma ou de outra, mantém os conteúdos da fé. O segundo, os pobres, é lugar onde a Palavra de Deus faz-se história e onde o Espírito a recria. Isso porque, segundo ele, "a palavra de Deus, contida nas fontes, é uma palavra referencial e viva, dirigida mais a uns que a outros, compreensível, portanto, mais por uns que por outros" [136]. Continua I. Ellacuría, é "uma palavra, além disso, que nem se conserva nem se compreende senão pela ação do Espírito de Jesus, que é um Espírito presente preferencialmente nos pobres"[137]. Feita tal distinção, I. Ellacuría advoga a tese de que os pobres são lugar teológico e político, e situam os seguidores de Jesus em atitude conflitiva e dialética, "mesmo que mediata e posterior, ante o poder opressivo e repressivo, que responde com a perseguição, em definitiva e de fato, por causa dos pobres, entendida como

---

[134] ELLACURÍA, Los pobres, "lugar teológico" en América Latina, p. 140-141.
[135] ELLACURÍA, Los pobres, "lugar teológico" en América Latina, p. 152: "La distinción no es estricta ni, menos aún, excluyente, porque de algún modo el lugar es fuente en cuanto que aquél hace que ésta dé de sí esto o lo otro, de modo que, gracias al lugar y en virtud de él, se actualizan y se hacen realmente presentes unos determinados contenidos. Aceptada esta distinción, sería un error pensar que bastaría el contacto directo (aunque sea creyente y esté vivido en oración) con las fuentes para estar en condición de ver en ellas y de sacar de ellas lo que es más adecuado para lo que ha de constituir una auténtica reflexión teológica."
[136] ELLACURÍA, Los pobres, "lugar teológico" en América Latina, p. 152: "la palabra de Dios, contenida en las fuentes, es una palabra referencial y viva, dirigida más a unos que a otros, comprensible, por lo tanto, más por unos que por otros."
[137] ELLACURÍA, Los pobres, "lugar teológico" en América Latina, p. 152: "Una palabra, además, que no es conservada ni entendida sino por la acción del Espíritu de Jesús que es un Espíritu presente de manera preferente en los pobres."

causa do Reino, e por causa do Reino, entendida como causa dos pobres"[138]. Em seu texto "Los pobres, 'lugar teológico' en América Latina"[139], respondendo à pergunta sobre em que sentido são lugar teológico os pobres em América Latina?, ele afirma que "os pobres, na América Latina, são lugar teológico na medida em que constituem a máxima e escandalosa presença profética e apocalíptica do Deus cristão e, por conseguinte, o lugar privilegiado da práxis e da reflexão cristã"[140]. Prossegue o autor: "isto o vemos e o apalpamos na realidade histórica e nos processos que a América Latina vive, e o reconfirmamos na leitura da palavra de Deus e de toda a história da salvação que fazemos desde esse lugar"[141]. Nesse sentido, considera os pobres material e espiritualmente como lugar teológico por três razões[142].

A primeira razão é que Deus se manifesta na realidade histórica dos pobres. É lugar teológico por ser onde o Deus de Jesus Cristo manifesta-se. Dada a configuração própria da presença de Deus, em Jesus Cristo, na realidade histórica dos pobres (Fl 2, 6-11; Rm 1, 2-4), manifestam-se, estreitamente entrelaçados, tanto a modo de iluminação revelante como de chamada à conversão, o que historicamente foi dado com a realidade integral de Jesus Cristo e o que historicamente segue dando-se[143]. Tal presença é, portanto, uma configuração peculiar, que, segundo I. Ellacuría, é escondida e desconcertante, profética e apocalíptica:

> é, inicialmente, uma presença escondida e desconcertante, que tem características muito semelhantes ao que foi a presença escondida e desconcertante do Filho de Deus, na carne histórica de Jesus de Nazaré; é, imediatamente depois, uma presença profética, que profere sua palavra primeira na manifestação nua de sua própria realidade, e sua palavra segunda na denúncia e no anúncio, que são a expressão de sua própria realidade, vivida de maneira cristã, e resultado de uma práxis, que busca tirar o pecado do mundo; é, finalmente, uma presença apocalíptica, porque, em muitos

---

[138] ELLACURÍA, Los pobres, "lugar teológico" en América Latina, p. 159: "Aunque mediata y posterior, ante el poder opresivo y represivo, que responde con la persecución, en definitiva y de hecho, por causa de los pobres, entendida como causa del reino, y por causa del reino, entendida como causa de los pobres."
[139] ELLACURÍA, Los pobres, "lugar teológico" en América Latina, p. 139-161.
[140] ELLACURÍA, Los pobres, "lugar teológico" en América Latina, p. 148: "los pobres en América Latina son lugar teológico en cuanto constituyen la máxima y escandalosa presencia profética y apocalíptica del Dios cristiano y, consiguientemente, el lugar privilegiado de la praxis y de la reflexión cristiana."
[141] ELLACURÍA, Los pobres, "lugar teológico" en América Latina, p. 148: "Esto lo vemos y lo palpamos en la realidad histórica y en los procesos que vive América Latina, y lo reconfirmamos en la lectura que desde ese lugar hacemos de la palabra de Dios y de toda la historia de la salvación."
[142] ELLACURÍA, Los pobres, "lugar teológico" en América Latina, p. 149-152.
[143] ELLACURÍA, Los pobres, "lugar teológico" en América Latina, p. 149-150: "sem conversão aos pobres, como lugar donde Deus se revela e chama, não se aproxima adequadamente da realidade viva de Deus e de sua luz clarificadora, e sem a presença e a graça de Deus que se dá a nos, nos pobres e através deles, não há possibilidade plena de conversão." ["sin conversión a los pobres, como lugar donde Dios se revela y llama, no se acerca uno adecuadamente a la realidad viva de Dios y a su luz clarificadora, y sin la presencia y gracia de Dios que se nos da en los pobres y a través de ellos no hay posibilidad plena de conversión."]; TABORDA, F. Sobre a experiência de Deus. Esboço filosófico-teológico. In: TABORDA, F. *Cristianismo e ideologia*. São Paulo: Loyola, 1984. (Fé e liberdade, 16). p. 34-38.

> sentidos, contribui para consumar o fim deste tempo de opressão, enquanto aponte com dores de parto e com sinais apavorantes o nascimento de um novo homem e de uma nova terra, em suma, de um tempo novo.[144]

É lugar teológico por ser o lugar mais apto para o seguimento práxico de Jesus. Para I. Ellacuría, o lugar onde vivem os pobres, com seus problemas reais e com suas lutas de libertação, põe em jogo o escândalo revelante da vida de Jesus, de suas palavras e seus gestos.

A segunda razão é que, nesse lugar, se desvelam as disposições e formas de seguimento: sentir com o mais pobre e necessitado; amar a quem os deuses deste mundo despojaram de sua dignidade e desfiguraram; ter misericórdia daqueles que foram constituídos em massa, porque foram impedidos desenvolver-se como pessoas; entregar a vida em defesa daqueles próximos feridos.

A terceira razão é, enfim, por ser mais próprio para refletir-se sobre a fé (lugar teologal) e para fazer-se teologia cristã (lugar teológico). De um lado, há o reconhecimento confessante do desígnio e da eleição de Deus de manifestar-se *kenoticamente* na realidade histórica dos pobres; doutro lado, tal realidade, sendo lugar de revelação e de seguimento de Jesus Cristo, torna-se lugar apropriado para a práxis teológica. Mostra-se que o quefazer teológico, que é um modo de ser cristão[145], cuja finalidade, com suas leis e métodos próprios, é a conversão e a transformação[146], deve aproximar-se, por sua missão e por seu conteúdo, dos lugares mais próprios da Revelação e da fé cristãs[147], deve historicizar-se, eclesialmente[148], no seguimento e na práxis cristãos[149].

Para I. Ellacuría, o que se expressa com a denominação Igreja dos pobres é que os pobres, como lugar teológico, são assumidos como serviço à causa da fé, que é a causa dos pobres, são imputados em função do Reino de Deus e por causa dele. O Reino de Deus

---

[144] ELLACURÍA, Los pobres, "lugar teológico" en América Latina, p. 150: "Es inicialmente una presencia escondida y desconcertante, que tiene características muy semejantes a lo que fue la presencia escondida y desconcertante del Hijo de Dios, en la carne histórica de Jesús de Nazaret; es inmediatamente después una presencia profética, que dice su palabra primera en la manifestación desnuda de su propia realidad, y su palabra segunda en la denuncia y el anuncio, que son la expresión de su propia realidad, vivida cristianamente y resultado de una praxis, que busca quitar el pecado el mundo; es, finalmente, una presencia apocalíptica, porque en muchos sentidos contribuye a consumar el fin de este tiempo de opresión, mientras que apunta con dolores de parto y con signos escalofriantes al alumbramiento de un nuevo hombre y de una nueva tierra, en definitiva, de un tiempo nuevo."

[145] ELLACURÍA, Los pobres, "lugar teológico" en América Latina, p. 153.

[146] ELLACURÍA, Los pobres, "lugar teológico" en América Latina, p. 153.

[147] ELLACURÍA, Los pobres, "lugar teológico" en América Latina, p. 152.

[148] ELLACURÍA, I. El auténtico lugar social de la Iglesia. In: ELLACURÍA, *Escritos teológicos*, t. II, p. 439-451.

[149] ELLACURÍA, Los pobres, "lugar teológico" en América Latina, p. 153; ELLACURÍA, I. La teología como momento ideológico de la praxis eclesial. In: ELLACURÍA, *Escritos teológicos*, t. I, p. 163-185.

permanece estruturalmente conexo a algo dos pobres e a algo de Deus. Mantêm-se indissociavelmente unidos os caminhos de Deus e os caminhos dos pobres deste mundo:

> O que com ela [Igreja dos pobres] se expressa não é algo acidental ou algo pertencente à perfeição eclesial: é algo essencial e constitutivo, cuja falta faria que a Igreja deixasse de ser a Igreja de Cristo, na medida em que deixasse de ser Igreja dos pobres. E deixaria de ser Igreja dos pobres não somente quando negligenciasse gravemente os pobres e seus problemas, senão, muito mais radicalmente, na medida em que os pobres deixassem de ser sua opção preferencial na hora de constituir sua hierarquia, de orientar seus ensinamentos, de criar suas estruturas, de enfocar sua pastoral inteira (...) e também na hora de pronunciar-se dogmaticamente. A razão última dessas afirmações reside em que o Reino de Deus é o absoluto na Igreja, que a Igreja está subordinada ao Reino e não o Reino à Igreja.[150]

O que se expressa do caráter político dos pobres é, portanto, que a historização da salvação exige mediações político-sociais[151]. Os pobres estão sendo lugar privilegiado da presença revelante e da ação transformadora de Deus, de luta contra as estruturas e grupos de poder injusto e de reconstrução de uma nova sociedade, orientada por valores cristãos[152]. O conteúdo da teologia é, assim bem entendido, o mundo dos pobres[153].

Na esteira de I. Ellacuría, o mundo dos pobres para J. Sobrino resulta, dessa forma, lugar no qual e por meio do qual Deus, respectivamente, deixa-se ver e manifesta sua vontade, e resulta lugar principal do prosseguimento histórico-concreto de Jesus Cristo (lugar teológico). A seu modo de prosseguir a vida de Jesus Cristo num mundo sofredor como cristão teólogo J. Sobrino nomeia quer *intellectus misericordiae* quer *intellectus gratiae*[154].

---

[150] ELLACURÍA, Los pobres, "lugar teológico" en América Latina, p. 154: "Lo que se expresa no es algo accidental o algo perteneciente a la perfección eclesial: es más bien algo esencial y constitutivo, cuya falta haría que la Iglesia dejara de ser la Iglesia de Cristo, en la medida en que dejara de ser Iglesia de los pobres. Y dejaría de ser Iglesia de los pobres no sólo en cuanto desatendiera gravemente a los pobres y sus problemas, sino, mucho más radicalmente, en cuanto los pobres dejaran de ser su opción preferencial a la hora de constituir su jerarquía, de orientar su enseñanza, de crear sus estructuras, de enfocar su pastoral entera… y también en la hora de pronunciarse dogmáticamente. La razón última de estas afirmaciones estriba en que es el reino de Dios lo absoluto en la Iglesia, que la Iglesia está subordinada al reino y no el reino a la Iglesia."

[151] ELLACURÍA, Los pobres, "lugar teológico" en América Latina, p. 160.

[152] ELLACURÍA, Los pobres, "lugar teológico" en América Latina, p. 157-158; SOBRINO, J. Perfil de uma santidade política. *Conc*, Petrópolis, v. 3, n. 183, p. 25-33, mar. 1983.

[153] ALFARO, *Kairos*, n. 49, p. 10-14.

[154] SOBRINO, *Jesucristo liberador*, p. 38, 48; SOBRINO, Teología en un mundo sufriente, p. 47-80; SOBRINO, Espiritualidad y seguimiento de Jesús, p. 475; SOBRINO, Teología desde la realidad, p. 161, 169; SOBRINO, *RLAT*, n. 75, p. 323-327; SOBRINO, *RLAT*, n. 15, p. 243-266.

2.2 Quefazer teológico num mundo sofredor como *intellectus fidei-misericordiae* e *intellectus amoris*[155]

Desde a imagem do ser humano cabal (Lc 10, 29-37), o quefazer teológico sobriniano como *intellectus fidei-misericordiae* é tanto a prática da misericórdia como a intelecção da prática da misericórdia diante do sofrimento[156], cuja exigência de concreção histórica é, dito analiticamente, *intellectus iustitiae* (princípio-justiça)[157] e *intellectus liberationis* (princípio-libertação)[158], ou seja, práxis de libertação e de justiça como tradução atual da misericórdia[159]. Conforme afirmou João Paulo II, o amor ao ser humano concretiza-se, indissociavelmente, na promoção da justiça (*CA* 58; *ChL* 42§1; *DiM* 3), ou, como afirmou Aquino Júnior, "a justiça é uma dimensão socioestrutural da caridade cristã"[160]. Desde a tríade fé, esperança e caridade (1Cor 13, 13), o quefazer teológico é nomeado por J. Sobrino *intellectus amoris*[161], que é práxis de um modo de amar e uma universalização, em terminologia bíblica, do *intellectus misericordiae*.

2.2.1 Quefazer teológico num mundo sofredor como *intellectus fidei-misericordiae*[162]

J. Sobrino é enfático ao afirmar que "se a situação de povos crucificados – e de Cristo com eles – não obriga a pensar, pode-se perguntar o que o fará ou que outro pensar é mais

---

[155] SOBRINO, *RLAT*, n. 9, p. 247-281; SOBRINO, *RLAT*, n. 15, p. 243-266; SOBRINO, Centralidad del Reino de Dios en la Teología de la liberación, p. 467-510; SOBRINO, Cristología sistemática, p. 589-599; SOBRINO, Teología en un mundo sufriente p. 47-80; SOBRINO, *RLAT*, n. 35, p. 115-139; SOBRINO, *RLAT*, n. 75, p. 323-327.

[156] SOBRINO, *ECA*, n. 371, p. 779-792; SOBRINO, *Conc*, v. 2, n. 204, p. 46-54; SOBRINO, J. La opción por los pobres: dar y recibir. "Humanizar la humanidad". *RLAT*, El Salvador, n. 60, p. 296, sept./dic. 2003.

[157] SOBRINO, *ECA*, n. 371, p. 779-792; SOBRINO, Jesús y la justicia, p. 197-221; SOBRINO, J. Jesús y la justicia. Reflexiones para Occidente. *RLAT*, El Salvador, n. 62, p. 179-198, mayo/agosto 2004.

[158] SOBRINO, *RLAT*, n. 15, p. 261; SOBRINO, *SelTeo*, v. 25, n. 100, p. 265-274; SOBRINO, De una teología solo de la liberación a una teología del Martírio, p. 101-121; SOBRINO, *RLAT*, n. 35, p. 115-139. Ver também: BOMBONATTO, *Seguimento de Jesus*, p. 277-290, 371-381; MARTÍN SILVA, E. Una teología samaritana. El estilo teológico de Jon Sobrino. *Revista Teología*, Buenos Aires, n. 104, p. 106-107, abr. 2011; PERIN, A. A. *A teologia de Jon Sobrino a partir do princípio misericórdia*. Orientador: Nilo Ribeiro Júnior. 2007. 134f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2007. p. 57-58. Disponível em: https://www.faculdadejesuita.edu.br/dissertacoes-teologia-437/-a-teologia-de-jon-sobrino-a-partir-do-principio-misericordia--04092017-224410. Acesso em: 13 mar. 2022.

[159] SOBRINO, *Conc*, v. 2, n. 204, p. 46-54; MARTÍN SILVA, *Revista Teología*, n. 104, p. 101.

[160] AQUINO JÚNIOR, *Teologia em saída para as periferias*. p. 218.

[161] SOBRINO, *RLAT*, n. 15, p. 259; SOBRINO, *RLAT*, n. 35, p. 127.

[162] SOBRINO, *Conc*, v. 2, n. 204, p. 46-54; SOBRINO, *RLAT*, n. 15, p. 255-259; SOBRINO, *RLAT*, n. 21, p. 311-315; SOBRINO, *SalTer*, v. 78, n. 10, p. 666-672.

necessário e urgente que este"[163]. Para ele, a reação primária e interiorizada do cristão ante o mundo sofredor e o sofrimento alheio de povos crucificados levados à morte de mil maneiras é aquela de erradicar tal sofrimento. A essa reação primária chama nosso teólogo princípio-misericórdia[164], que é reação de amor, resposta à realidade de pobreza e de injustiça (*DiM* 14§4). Para ele, trata-se de "específico amor que está na origem de um processo, que, ademais de permanecer presente e ativo ao longo dele, lhe outorga uma determinada direção e configura os diversos elementos dentro do processo"[165]. Diante do sofrimento alheio, tal reação converte-se em princípio configurador de toda ação. Não se trata nem de um puro sentimento nem de uma pura ajuda pontual por ocasião de uma tragédia. Trata-se de uma reação primária, que informa todas as dimensões do conhecer, do esperar, do agir do ser humano, do celebrar, ante o sofrimento alheio interiorizado. Entranhado de misericórdia, o cristão deixa-se mover e responde, à vista disso, com ultimidade[166], em situações de indiferença e de ativa antimisericórdia[167].

O estar frente a frente com a realidade histórico-pastoral do mundo dos pobres e dos empobrecidos fez o jesuíta teólogo reagir, movido pela misericórdia, à irrupção dessa realidade histórico-teologal de sofrimento[168], fê-lo reler suas causas e assumi-la, configurou seu modo de seguir a Jesus Cristo, convergiu sua reflexão teológico-cristã, precisou continuamente seus conteúdos. Sua tarefa de cristão teólogo tornou-se, como já mencionado: a de "levar a sério tanto a revelação e fé cristãs como a situação histórica, de modo que ambas iluminam-se e potenciam-se mutuamente"[169]; a de "captar essa realidade [sinal dos tempos] como Palavra atual de Deus, de cotejar dialeticamente a atual realidade com a revelação de Deus no presente e com que afirmam a respeito a Escritura, a Tradição e o Magistério eclesial"[170]; a de configurar-se ao redor dessa Palavra[171]; a de "elevar a conceito teológico a realidade atual no que esta tem de manifestação de Deus e de resposta e correspondência na fé a essa manifestação"[172]. Enquanto

---

[163] SOBRINO, *Jesucristo liberador*, p. 12: "Si la situación de pueblos crucificados – y de Cristo en ellos – no obliga a pensar, se puede preguntar qué lo hará o qué otro pensar es más necesario y urgente que éste."
[164] SOBRINO, *RLAT*, n. 21, p. 316-317.
[165] SOBRINO, *SalTer*, v. 78, n. 10, p. 666.
[166] SOBRINO, *RLAT*, n. 21, p. 315; SOBRINO, J. El seguimiento de Jesús pobre y humilde. Cómo bajar de la cruz a los pueblos crucificados. *RLAT*, El Salvador, n. 24, p. 310-311, sept./dic. 1991.
[167] SOBRINO, *SalTer*, v. 78, n. 12, p. 875.
[168] SOBRINO, *RLAT*, n. 9, p. 253.
[169] SOBRINO, *PerspTeol*, v. 21, n. 55, p. 285.
[170] SOBRINO, *PerspTeol*, v. 21, n. 55, p. 290-291.
[171] SOBRINO, *SalTer*, v. 77, n. 5, p. 400.
[172] SOBRINO, *PerspTeol*, v. 21, n. 55, p. 289.

intelecção de uma práxis de misericórdia primordial e enquanto anúncio testemunhal do *eu-aggelion* diante de um mundo sofredor, o quefazer teológico sobriniano "não se concebe como algo absolutamente autônomo com respeito à tarefa fundamental humano-cristã"[173]; ao contrário, está, pessoal e eclesialmente, a serviço da misericórdia num mundo sofredor. Para o teólogo espanhol, trata-se da incumbência humana e cristã de debelar o sofrimento, causado pelo pecado em seu aspecto objetivo e em seu aspecto subjetivo[174], e propiciar vida e fraternidade[175].

Esse modo de responder e corresponder na fé é propelido pela misericórdia cristã, "entendida como reação do sujeito ante o sofrimento alheio pelo mero fato de que exista tal sofrimento"[176], como algo primeiro e último, à maneira da realidade misericordiosa do Pai (Lc 15, 11-32), de Jesus Cristo (Mc 10, 36-42) e do ser humano cabal (Lc 10, 25-37). Dessa forma, o múnus do teólogo é o múnus do cristão: seguir e prosseguir a vida de Jesus Cristo. O quefazer teológico do cristão é exercício de misericórdia cristã. Devedor de I. Ellacuría no desenvolvimento desse aspecto da estrutura formal da inteligência, ou da razão compassiva[177], chamam-se momentos noético, ético e práxico a tríplice dimensão da estrutura formal da inteligência na apreensão da realidade e no enfrentar-se com ela, conforme I. Ellacuría:

> *el hacerse cargo de la realidad*, que supõe estar na realidade das coisas, um estar real na realidade das coisas – e não meramente um estar diante da ideia das coisas ou no sentido delas –, um estar "real" na realidade das coisas que, em seu caráter ativo de estar sendo, é o contrário de um estar coisificado e inerte e implica um estar entre elas, através de suas mediações materiais e ativas; *el cargar con la realidad*, expressão que assinala o fundamental caráter ético da inteligência, que não se deu ao homem para evadir-se de seus compromissos reais, senão para carregar (portar) sobre si com aquilo que são realmente as coisas e com aquilo que realmente exigem; *el encargarse de la realidad*, expressão que assinala o caráter práxico da inteligência, que somente cumpre com o que é, inclusive em seu caráter de conhecedor da realidade e consumador de seu sentido, quando realiza um fazer real.[178]

---

[173] SOBRINO, *PerspTeol*, v. 21, n. 55, p. 293.
[174] ERNESTO VALIENTE, *ThS*, v. 74, n. 3, p. 668-673.
[175] SOBRINO, *RLAT*, n. 15, p. 258-259; SOBRINO, *RLAT*, n. 35, p. 127.
[176] SOBRINO, *PerspTeol*, v. 21, n. 55, p. 291.
[177] SOBRINO, *SalTer*, v. 79, n. 9, p. 651-652; MARTÍN SILVA, *Revista Teología*, n. 104, p. 103.
[178] ELLACURÍA, I. El problema del método privado. Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano. In: ELLACURÍA, *Escritos teológicos*, t. I, p. 208: "*El hacerse cargo de la realidad*, lo cual supone un estar en la realidad de la cosas – y no meramente un estar ante la idea de las cosas o en el sentido de ellas –, un estar 'real' en la realidad de las cosas que, en su carácter activo de estar siendo, es todo lo contrario de un estar cósico e inerte e implica un estar entre ellas, a través de sus mediaciones materiales y activas; *el cargar con la realidad*, expresión que señala el fundamental carácter ético de la inteligencia, que no se le ha dado al hombre para evadirse de sus compromisos reales, sino para cargar sobre sí con lo que son realmente las cosas y con lo que realmente exigen; *el encargarse de la realidad*, expresión que señala el carácter práxico de la inteligencia, que sólo cumple con lo que es, incluso en su carácter de conocedora de la realidad y comprensora de su sentido, cuando toma a su cargo un hacer real."

O exercício do *intellectus misericordiae* do quefazer teológico sobriniano é, noutros termos, um modo de, à maneira cristã, *encarnar-se* na realidade, levá-la em consideração e apreendê-la (momento noético; dimensão intelectiva), de deixar-se afetar por essa realidade, que interpela, de dar-se conta de sua responsabilidade em relação a ela (momento ético; dimensão ética), de levar a cabo uma missão, de responsabilizar-se agradecida e consequentemente por ela, encarregando-se dessa realidade (momento práxico; dimensão práxica)[179]. Qual seja a prática de misericórdia dependerá tanto do tipo de sofrimento com o qual se depara quanto de suas reais condições de ajuda[180]. Para J. Sobrino,

> segundo o contexto, a misericórdia adota formas concretas, e é importante considerar isso. Diferente foi a do Padre Kolbe, substituindo um condenado à morte num campo de concentração, e a da madre Teresa, lutando pelos mais abandonados. Em El Salvador a misericórdia tomou diversas formas: assistir aos que fogem, ajudar a organização popular, defender os direitos humanos, até enterrar os mortos (...) E também foi misericórdia insigne trabalhar por uma negociação que pusesse fim a uma guerra cruel, como o fez Ignacio Ellacuría, o que lhe custou a vida.[181]

Assim, o exercício da misericórdia historiciza-se em libertação e em justiça (*DiM* 7§4; 14§4), segundo a opressão que se propõe a erradicar. O *intellectus misericordiae* resulta, outrossim, em *intellectus iustitiae* (práxis de justiça) e em *intellectus liberationis* (práxis de libertação)[182]. Isso posto, o exercício do *intellectus misericordiae* do quefazer teológico, cuja finalidade é configurar sua própria práxis eclesial-social (práxis de uma intelecção) e elevar a conceito teológico a realidade histórico-teologal (*intellectus* de uma práxis[183]), torna-se concomitantemente anúncio e testemunho da proximidade do Reino de Deus, denúncia e erradicação do sofrimento e construção do Reino de Deus[184]. Para J. Sobrino, dentro da

---

[179] SOBRINO, *RLAT*, n. 21, p. 312-314; SOBRINO, *SalTer*, v. 79, n. 9, p. 651-656; SOBRINO, *SalTer*, v. 78, n. 10, t. 78, p. 667-671; SOBRINO, *RLAT*, n. 35, p. 116-117; SOBRINO, J. A misericórdia. Petrópolis: Vozes, 2020. ISBN 978-85-326-6338-2. Recensão de: SBARDELOTTI, E. *RCT*, São Paulo, n. 97, p. 317, set./dez. 2020; NOGUEIRA, *O ressuscitado é o crucificado*, p. 28-29.
[180] SBARDELOTTI, *RCT*, n. 97, p. 316-317.
[181] SOBRINO, *RLAT*, n. 75, p. 328: "Según el contexto, la misericordia adopta formas concretas, y es importante tener en cuenta. Distinta fue la del Padre Kolbe, sustituyendo a un condenado a muerte en un campo de concentración, y la de la madre Teresa, desviviéndose por los más abandonados. En El Salvador la misericordia ha tomado diversas formas: asistir a los que huyen, ayudar a la organización popular, defender derechos humanos, hasta enterrar a los muertos […]. Y también fue misericordia insigne trabajar por una negociación que pusiese fin a una guerra cruel, como lo hizo Ignacio Ellacuría, en lo cual, le fue la vida."
[182] SOBRINO, *ECA*, n. 371, p. 779-792; SOBRINO, *SelTeo*, v. 25, n. 100, p. 265-274.
[183] SOBRINO, *RLAT*, n. 15, p. 257.
[184] SOBRINO, *RLAT*, n. 15, p. 256-259.

linguagem convencional da Tradição, *intellectus misericordiae* define-se como *intellectus amoris*[185].

A tese da Teologia como *intellectus amoris*, bem como a da Teologia como *intellectus gratiae*, são explicitadas integralmente por J. Sobrino em 1988 e em 1989, respectivamente, num congresso de Teologia organizado pela associação de professores de Teologia dos Estados Unidos, na Loyola Marymount University, em Los Angeles, de 26 a 29 de maio de 1988, e numa conferência numa reunião de decanos das faculdades de Teologia da Companhia de Jesus, convocada por P. Peter-Hans Kolvenbach, organizada pela Universidade Gregoriana, em Roma, em 27 de março de 1989. No congresso, objetivava-se refletir a Teologia a partir de um mundo religiosamente plural, um mundo culturalmente diverso e um mundo sofredor. O tema proposto a J. Sobrino foi justamente a Teologia num mundo sofredor[186]. No encontro entre decanos de faculdades de teologia, visava-se a refletir sobre a missão do apostolado teológico que se exercita por meio das faculdades de Teologia da Companhia de Jesus. Partindo tanto da revelação e fé cristãs como da situação histórica, a exposição de J. Sobrino apresenta o modo fundamental de fazer Teologia na situação concreta de El Salvador, assumindo como conteúdo da Teologia a atual manifestação de Deus e atuais respostas da fé[187]. Em ambos os textos, J. Sobrino apresenta tanto o mundo dos pobres e dos empobrecidos como sinal histórico-pastoral e histórico-teologal (*GS* 4, 11) quanto a reação da reflexão do cristão teólogo como *intellectus amoris* (2.2.2) e como *intellectus gratiae* (2.3).

2.2.2 Quefazer teológico num mundo sofredor como *intellectus amoris*[188]

Entende-se *intellectus amoris* a intelecção de uma práxis de amor[189], inteligência da realização do amor histórico pelos pobres[190], como reação de misericórdia ante o mundo dos pobres e empobrecidos, como serviço para erradicar o antirreino e construir o Reino de Deus e

---

[185] SOBRINO, *SalTer*, v. 77, n. 5, p. 408-411.
[186] SOBRINO, *RLAT*, n. 15, p. 243-244 [p. 243-266]; SOBRINO, *El principio-misericórdia*, p. 47-80.
[187] KOLVENBACH, P.-H. Sobre el apostolado teológico a la reunión de Decanos de la Facultades de Teología (Villa Cavalletti, Roma, 27 de marzo de 1989). In: KOLVENBACH, P.-H. *Selección de escritos de P. Peter-Hans Kolvenbach*. 1983-1990. [S.L.]: Província de España de la Compañia de Jesús, 1992. p. 418-430.
[188] SOBRINO, *RLAT*, n. 9, p. 247-281; SOBRINO, *RLAT*, n. 15, p. 243-266; SOBRINO, Centralidad del Reino de Dios en la Teología de la liberación, p. 467-510; SOBRINO, Cristología sistemática, p. 589-599; SOBRINO, *RLAT*, n. 75, p. 323-327.
[189] SOBRINO, *RLAT*, n. 15, p. 258.
[190] BOMBONATTO, V. I. O compromisso de descer da cruz os pobres. In: VIGIL, *Descer da cruz...*, p. 42.

como "uma razão que misericordiosamente dá razão da justiça e das possibilidades de libertação da humanidade"[191].

Tal entendimento surge, conforme veremos nos capítulos três, quatro e cinco (Parte II), da experiência espiritual-existencial, pessoal e eclesial, de seu despertar do sono de inumanidade ao encontrar-se com o mundo dos pobres[192], momento em que o *intellectus fidei* é "supra-assumido" pelo *intellectus misericordiae*, a honradez intelectual, pela honradez histórica, tornando-se, respectivamente, *intellectus fidei-misericordiae* e honradez intelectivo-histórica. Não se trata de uma teologia "sobre" ou "a respeito de", como bem observou E. Martín Silva[193]. De acordo com Taborda, "a experiência de Deus como experiência de liberdade não se reduz apenas ao âmbito da racionalidade; atinge necessariamente o do amor, como afeto e como práxis"[194]. Após a irrupção do princípio-realidade, princípio-parcialidade e princípio-misericórdia, *intellectus fidei-misericordiae* irrompe tanto práxis como intelecção de uma práxis que erradica, à maneira de Jesus, o sofrimento e o transforma em alegria, que debela a morte e promove a vida[195]. Esta é a missão do cristão teólogo: movido pela misericórdia, amar. *Intellectus amoris* é, assim, "inteligência da realização do amor histórico pelos pobres deste mundo e [da realização] do amor que nos relaciona com a realidade do Deus revelado, a qual consiste, em última instância, em mostrar amor pelos seres humanos"[196] (1Jo 3, 1-2)[197].

Como ouvinte da atual Palavra de Deus, a resposta filial na fé do cristão teólogo ao Amor é de amor. A revelação de Deus não consiste formalmente na comunicação de verdades plurais, e sua resposta, primariamente, na aceitação dessas verdades; ao contrário, a revelação de Deus é sua autocomunicação, sua autodoação a este mundo. Como *obediente* à Palavra de Deus, a resposta na fé a essa doação de sua própria realidade é acolhida real desse Deus, precisamente, deixando-se configurar por Ele, realizando sua vontade. À maneira do Filho (Lc 4, 16-22a), sua correspondência diante do mundo dos pobres e dos empobrecidos é de fraterno anúncio e de testemunho do Reino de Deus e do Deus do Reino, é de prática da justiça para debelar o antirreino (*intellectus iustitiae* ou *intellectus liberationis*). Para J. Sobrino, é fato que

---

[191] GARCÍA DÁVALOS, L. A. A apostolicidade da opção pelos pobres. In: VIGIL, *Descer da cruz*..., p. 157.
[192] SOBRINO, Teología desde la realidad, p. 161.
[193] MARTÍN SILVA, *Revista Teología*, n. 104, p. 104.
[194] TABORDA, Sobre a experiência de Deus, p. 37.
[195] SOBRINO, *RLAT*, n. 15, p. 261; SOBRINO, *PerspTeol*, v. 21, n. 55, p. 294.
[196] SOBRINO, *RLAT*, n. 15, p. 259: "inteligencia de la realización del amor histórico a los pobres de este mundo y del amor que nos hace afines a la realidad de Dios revelado, la cual consiste en definitiva en mostrar amor a los seres humanos." Sobre a mútua implicação entre fé e amor, ver GELABERT BALLESTER, M. Mutua implicación entre fe y caridad. *Cor XIII*, Madrid, n. 146, p. 8-23, abr./jun. 2013.
[197] GELABERT BALLESTER, *Cor XIII*, n. 146, p. 20.

a comunicação real de Deus é mais importante do que o mero saber sobre ela, assim como a vontade de Deus de que o mundo chegue a ser de uma maneira determinada é mais importante do que reconhecer o antirreino. A prioridade é, portanto, dada ao amor, entendido como uma ação dirigida ao bem e à transformação do outro e das relações sociais[198].

Como práxis de amor, J. Sobrino define seu quefazer teológico desde a tríade *fé, esperança e amor*. Essa mesma relação tríada é ratificada pela CTI[199]:

> §11 Visto que Jesus Cristo, o Verbo feito carne, "é simultaneamente o Mediador e a plenitude de toda a Revelação", a resposta que a Palavra procura, ou seja, a fé, é também pessoal. Pela fé, os seres humanos se entregam inteiramente a Deus, em um ato que envolve a "total submissão" do intelecto e da vontade ao Deus que se revela. "A obediência da fé" (Rm 1, 5) é, portanto, algo pessoal. Pela fé, os seres humanos abrem seus ouvidos para escutar a Palavra de Deus e também suas bocas para oferecer-lhe oração e louvor; eles abrem seus corações para receber o amor de Deus, que é derramado neles através do dom do Espírito Santo (Rm 5, 5); e "a fim de que pela ação do Espírito Santo a vossa esperança transborde" (Rm 15, 13), uma esperança "que não decepciona" (Rm 5, 5). Assim, uma fé viva pode ser entendida como abrangendo tanto a esperança quanto amor. Paulo enfatiza, além disso, que a fé evocada pela Palavra de Deus reside no coração e dá origem a uma confissão verbal: "Se confessares com a tua boca que Jesus é Senhor e creres em teu coração que Deus o ressuscitou dentre os mortos, serás salvo. Pois quem crê de coração obtém a justiça, e quem confessa com a boca, a salvação" (Rm 10, 9-10).[200]

Conforme a nota explicativa da Comissão Teológica Internacional referindo-se ao supracitado §11, ou seja, "em razão da estreita relação entre fé, esperança e amor (...), pode-se afirmar que a teologia é também *spes quaerens intellectum* (*1Pd* 3,15) e *caritas quaerens intellectum*"[201], a compreensão da Teologia como práxis do amor é verossímil. Continua o texto da referida nota explicativa: "esse último aspecto [*caritas quaerens intellectum*] recebe relevo particular no cristianismo do Oriente: como a teologia explica o mistério de Cristo, que é a revelação do amor de Deus (*Jo* 3,16), ela é o amor de Deus escrito em palavras"[202]. Procurando identificar os traços familiares distintos da teologia católica[203], a saber, 1) a Teologia como compreensão da escuta e da resposta da Palavra de Deus, 2) a eclesialidade da Teologia e 3) a inteligibilidade racional e científica da Palavra de Deus, a Comissão Teológica Internacional

---

[198] SOBRINO, *RLAT*, n. 35, p. 128.
[199] CTI. *Teologia hoje*: perspectivas, princípios e critérios. Roma, 2012. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_doc_20111129_teologia-oggi_po.html. Acesso em: 28 mar. 2021.
[200] CTI. *Teologia hoje*, n. 11.
[201] CTI. *Teologia hoje*, n. 19, nota 27.
[202] CTI. *Teologia hoje*, n. 19, nota 27.
[203] CTI. *Teologia hoje*, n. 3.

corrobora, portanto, a vinculação entre *fides quaerens intellectum*, *spes quaerens intellectum* e *caritas quaerens intellectum* como modos de compreender a escuta da Palavra de Deus e a resposta a ela. Tal vinculação dá-se, ainda que se atenha mais à compreensão da fé como *intellectus fidei* do que à compreensão da fé como *intellectus spes* e como *intellectus amoris*[204]. Conforme se lê, "um critério da teologia católica é que, precisamente como a ciência da fé, a 'fé busca compreender' (*fides quaerens intellectum*), ela tem uma dimensão racional. A teologia esforça-se para compreender o que a Igreja crê, e que pode ser conhecido *sub specie Dei*."[205] Continua o texto: "como *scientia Dei*, a teologia procura compreender de forma racional e sistemática a verdade salvífica de Deus"[206].

A teologia sobriniana entende, de um lado, *intellectus fidei*, *intellectus spei* e *intellectus amoris* como momentos constitutivos do exercício teológico; contudo, nessa tríade, nosso autor dá, de outro lado, prioridade ao amor[207]:

> dentro da tarefa teológica, a realidade dá o que o pensar enquanto produz admiração e leva a conhecê-la sempre melhor e, por isso, pode-se falar de uma *fides quaerens intellectum*. A realidade dá o que pensar, enquanto é promessa e, por isso, pode-se falar de uma *spes quaerens intellectum*. Mas a realidade dá o que pensar enquanto é sofrimento massivo e exigência de salvação; e, por isso, pode-se falar de um *amor quaerens intellectum*. Há, pois, um pensar para conhecer mais e esperar melhor; mas há também um pensar para erradicar o sofrimento e transformá-lo em alegria, para erradicar a morte e promover a vida. Há um pensar cheio de admiração e de esperança; mas há também um pensar cheio de sofrimento e de misericórdia.[208]

Para nosso teólogo, a prevalência dada ao amor não é exclusiva. O quefazer teológico deve decerto incorporar em seu próprio exercício intelectual o que há de verdade em Deus e de esperança nos seres humanos. Da mesma maneira, *intellectus fidei* não deve ser exclusiva. Transcrevemos o texto no qual se explicitam sua concordância e sua crítica com a concepção reducionista da teologia como *intellectus fidei*:

---

[204] CTI. *Teologia hoje*, n. 11, 17, 18, 63, 66, 67 70, 71, 85.
[205] CTI. *Teologia hoje*, n. 19.
[206] CTI. *Teologia hoje*, n. 19.
[207] SOBRINO, *RLAT*, n. 15, p. 260-262.
[208] SOBRINO, *RLAT*, n. 15, p. 261: "Dentro del quehacer teológico da qué pensar la realidad en cuanto produce admiración y mueve a conocerla siempre mejor, y por ello puede hablarse de una *fides quaerens intellectum*. Da qué pensar la realidad en cuanto es promesa; y, por ello, puede hablarse de una *spes quaerens intellectum*. Pero da que pensar también la realidad en cuanto es sufrimiento masivo y exigencia de salvación; y, por ello, puede hablarse de un *amor quaerens intellectum*. Hay, pues, un pensar para conocer más y esperar mejor; pero hay también un pensar para erradicar el sufrimiento y transformarlo en gozo, para erradicar la muerte y promover la vida. Hay un pensar transido de admiración y de esperanza; pero hay también un pensar transido de sufrimiento y de misericordia."

> desde o princípio, aceitou-se que a fé cristã é algo a que se deve dar razão e, portanto, algo que se deve considerar; o conteúdo da fé é oferecido como algo real e, por isso, racional e conceitual. Além disso, à medida que foram surgindo confrontos internos e com outras religiões circundantes, fez-se necessário algum tipo de argumentação para mostrar que, na fé, há verdade e qual das interpretações concretas é a verdadeira. Tudo isto significa que, já desde o começo, a fé sempre foi acompanhada de um *logos* explicativo, argumentativo, apologético, alguma forma do que hoje chamamos teologia. Mas, com Agostinho, essa tendência deu uma guinada precisa, que determinou a autocompreensão da teologia. No contexto de heresias trinitárias, Agostinho assume que a formulação trinitária correta é coisa já adquirida, e acrescenta: "há de se manter, além disso, uma grande estima pela inteligência – *intellectus vero valde ama* –, já que as próprias Escrituras sagradas, que nos levam a crer nas coisas superiores antes que as possamos entender, não te serão de utilidade alguma se não as entendes retamente". O que Agostinho propõe aqui é o aprofundamento no entendimento dos conteúdos da fé. Desde então, essa tarefa foi atribuída à teologia e esta tem sido entendida como compreensão e aprofundamento intelectual da fé, *intellectus fidei*; nisto se concentrou e a isso se reduziu: explicar e aprofundar intelectualmente os conteúdos da fé; e, na teologia mais moderna, o sentido desses conteúdos.[209]

Nosso teólogo concorda, dessarte, com essa incumbência da teologia de *intellectus fidei*[210]. A revelação pode ser entendida como *conocimiento-ortodoxia*[211], como bem o observou o teólogo e pastor batista G. A. Alfaro, referindo-se à Teologia de J. Sobrino como *intellectus amoris*; não obstante, para nosso teólogo, deve, sobretudo, incorporar o que em Deus há de amor e, nos seres humanos, o que há de possibilidade e necessidade de realizar o amor, como o mais alto nível de realização de seu ser[212]. O central da revelação de Deus é o amor, compreendido como práxis do amor, como ação que erradica o pecado e a opressão, que propicia a graça e constrói a libertação[213]. Para J. Sobrino, o elemento práxico-amoroso da

---

[209] SOBRINO, *RLAT*, n. 15, p. 259: "Desde el principio se ha aceptado que la fe cristiana es algo de lo que hay que dar razón y, por lo tanto, algo de lo que se puede dar razón; el contenido de la fe es ofrecido como algo real, y por ello, racional y conceptualizable. Además, a medida en que han ido surgiendo confrontaciones internas y con otras religiones circundantes, se ha hecho necesario algún tipo de argumentación para mostrar que en la fe hay verdad y cuál de las interpretaciones concretas es la verdadera. Todo esto significa que, ya desde los comienzos, a la fe siempre la ha acompañado un *logos* explicativo, argumentativo, apologético, alguna forma de lo que hoy llamamos teología. Pero, con Agustín, esta tendencia tomó un giro preciso el cual determinó la autocomprensión de la teología. En el contexto de las herejías trinitarias, Agustín asume que la formulación trinitaria correcta es cosa ya adquirida, y añade: 'has de mantener asimismo una gran estima de la inteligencia – *intellectus vero valde ama* –, ya que las mismas Escrituras sagradas, que nos conducen a creer cosas superiores antes que las podamos entender, no te serán de utilidad alguna si no las entiendes rectamente.' Lo que aquí propone Agustín es la profundización en el entendimiento de los contenidos de la fe. Desde entonces, esta tarea ha sido adjudicada a la teología y esta ha sido comprendida como comprensión y profundización intelectual de la fe, *intellectus fidei*; en ello se ha concentrado y a ello se ha reducido: explicar y profundizar intelectualmente los contenidos de la fe; y, en la teología más moderna, el sentido de esos contenidos."
[210] SOBRINO, *RLAT*, n. 75, p. 324; CTI, *Teologia hoje*, n. 16-19.
[211] ALFARO, *Kairos*, n. 49, p. 15.
[212] SOBRINO, *SalTer*, v. 77, n. 5, p. 407.
[213] SOBRINO, *RLAT*, n. 35, p. 128.

revelação de Deus em Jesus Cristo e da adesão fiducial, existencial, pessoal e eclesial à Palavra de Deus, revelada em Jesus Cristo, tem, portanto, prioridade sobre o elemento puramente cognoscitivo-ortodoxo, ao mesmo tempo em que este se faz mistagógico quando integrado ao *intellectus amoris*[214]. O central da revelação do Deus cristão é, assim, a práxis do amor. Ele o demonstra, recorrendo a alguns textos bíblicos, tais como: Mt 7, 21; Gl 5, 6; Tg 1, 27; 1Jo 4, 8; 1Cor 13; Mt 25, 31-46[215].

Em Mt 7, 21 – "nem todo aquele que me diz 'Senhor, Senhor' entrará no Reino dos Céus, mas sim aquele que pratica a vontade de meu Pai que está nos céus" –, o evangelista faz seus leitores saberem que, embora sejam crentes, a aclamação litúrgica "Senhor, Senhor!", de uma comunidade em oração, não é garantia para entrada no Reino dos céus. Uma aclamação litúrgica dissociada da práxis cristã não conduz ao Reino dos céus. O que conduz ao Reino dos céus é o cumprimento da vontade do Pai: uma vida de amor e de justiça[216]. Em Gl 5, 6 – "pois, em Cristo Jesus, nem a circuncisão tem valor, nem a incircuncisão, mas apenas a fé agindo pela caridade." –, Paulo mostra enfaticamente a cristãos em crise da comunidade da Galácia, constituída por ex-pagãos (incircuncisos) e ex-judeus (circuncisos), que a diretiva de salvação não era o assentimento ou o dissentimento à prática judaica de observância mosaica[217]. O critério de salvação não está em ser circunciso ou incircunciso: ser circunciso não cria vantagem e mérito; ser incircunciso não constitui nenhum prejuízo ou demérito. O critério dá-se em Cristo e na liberdade, não na Lei e na escravidão da Lei. A realidade da salvação dá-se na fé operativa, mediante o amor, em Cristo[218]. Em Tg 1, 27 – "com efeito, a religião pura e sem mácula diante de Deus, nosso Pai, consiste nisto: visitar os órfãos e as viúvas em suas tribulações e guardar-se livre da corrupção do mundo" –, evidencia-se a obediência da fé: tornar-se ouvinte e tornar-se praticante da Palavra (v. 22). Responder a Deus implica fidelidade e resistência em tempos de provações e de tentações, mediante vivência pessoal e eclesial da vontade de Deus de amor fraterno[219]. Em 1Jo 4, 8 – "aquele que não ama não conheceu a Deus, porque Deus é amor" –, afirma-se que amar é característica dos filhos de Deus. O amor distingue os que conhecem a

---

[214] SOBRINO, Teología desde la realidad, p. 161.
[215] SOBRINO, *RLAT*, n. 15, p. 260; SOBRINO, *RLAT*, n. 35, p. 128.
[216] VIVIANO, B. T. The Gospel According to Matthew. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. (Eds.). *The New Jerome Biblical Commentary*. 2nd ed. London: Geoffrey Chapman, 1989. p. 647.
[217] BARBAGLIO, G. Às comunidades da Galácia. In: BARBAGLIO, G. *As cartas de Paulo (II)*. São Paulo: Loyola, 1991. (Bíblica Loyola, 5). p. 19-21, 94-100.
[218] FITZMYER, J. A. The Letter to the Galatians. In: BROWN; FITZMYER; MURPHY, *The New Jerome Biblical Commentary*, p. 789.
[219] LEAHY, T. W. The Epistle of James. In: BROWN; FITZMYER; MURPHY. *The New Jerome Biblical Commentary*, p. 911-912; VOUGA, F. *A carta de Tiago*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 20-25, 69-76.

Deus, e os que conhecem a Deus distinguem-se no modo como amam e como se amam[220]. Em 1Cor 13, 1-13, o conhecido *Hino à caridade*, Paulo oferece uma amostra do amor fraterno, da superioridade da caridade movida por amor (v. 1-3: dom de línguas, dom da profecia, dom do conhecimento, dom da fé, dom das obras de caridade), movida por suas obras (v. 4-7: paciente, serviçal, não é ciumento, não é orgulhoso, não é inconveniente, é desinteresseiro, não se irrita, não guarda rancor, não se alegra com a injustiça, encontra alegria na verdade) e movida por sua perenidade (v. 8-13: permanecem a fé, a esperança e o amor[221]; o primado é do amor[222])[223]. Finalmente, em Mt 25, 31-46, a caridade exprime o dinamismo da esperança: estar vigilantes, fazer frutificar os talentos, viver a ultimidade do amor fraterno ao necessitado, por quem Deus tem predileção e com os quais Jesus se identifica sem mais[224]. Enfim, o mistério de Deus, que é amor, vai esclarecendo-se ou obscurecendo-se desde o seguimento de Jesus Cristo *in actu*.

Com efeito, nosso teólogo é concorde com a compreensão – como o explicitará G. Pozzo – de que "o resultado da escuta crítica das fontes da fé é a verificação da pretensão de verdade da doutrina de fé, enquanto proveniente da revelação"[225] e de que "a exigência da atualidade da verdade da fé, com o fim de evidenciar a relevância existencial e prática dos mistérios da fé e sua capacidade de dar resposta às expectativas profundas do homem e da cultura, no momento específico em que se vive"[226] é, com efeito, uma exigência. No entanto, é enfático ao afirmar que a compreensão da Teologia como *intellectus amoris* nem ignora a compreensão da Teologia como *intellectus fidei*, como aprofundamento e interpretação da verdade dos conteúdos da fé, nem oblitera a proposta moltmanniana da teologia como *intellectus spes*. A compreensão sobriniana da Teologia como *intellectus amoris* não pretende nem substituir a clássica

---

[220] PERKINS, P. The Johannine Epistles. In: BROWN; FITZMYER; MURPHY. *The New Jerome Biblical Commentary*, p. 992.
[221] Preferimos dizer a tríade "fé, esperança, amor" à "fé, esperança, caridade", seguindo traduções bíblicas em vernáculo da 1) BJ, p. 2009-2010, onde amor significa amor-ágape, amor de dileção, amor que quer o bem do próximo, 2) da BCNBB, p. 1574, ainda que, na nota da respectiva perícope, se mencione caridade, 3) e da TEB, p. 2159, onde menciona amor como amor-ágape, amor fraterno.
[222] MURPHY-O'CONNOR, J. The First Letter to the Corinthians. In: BROWN; FITZMYER; MURPHY. *The New Jerome Biblical Commentary*, p. 811.
[223] Âmbitos da caridade, segundo documentos do magistério universal e do episcopado latino-americano: *FC* 13, 64, 71 (caridade conjugal, espiritual e material); *SRS* 42§2 (relação estreita entre caridade, solidariedade e responsabilidade social); *ChL* 41-43 (desde as livres e informais às institucionais, desde a ajuda dada aos indivíduos à que se destina aos vários grupos e comunidades de pessoas); *RMi* 42, 60 (testemunho missionário evangélico); *CA* 49§1 (caridade operativa); *PDV* 17§3, 70§12-13 (caridade apostólica; caridade pastoral); *VC* 49§2, 74 (caridade eclesial); *EG* 205 (caridade política); DP 567, 788 (caridade teologal; caridade fraterna); DAp 491 (caridade samaritana).
[224] LIBANIO, J. B. A redescoberta do Reino na teologia. In: VIGIL, *Descer da cruz...*, p. 195-197.
[225] POZZO, G. Método. I. Teologia sistemática. In: LATOURELLE, R.; FISICHELLA, R. *DTF*. Petrópolis: Vozes; Aparecida: Santuário, 1994. p. 615.
[226] POZZO, Método, p. 615.

compreensão da Teologia como *intellectus fidei*[227] nem suprimir a compreensão da Teologia como *intellectus spei*, que move ao compromisso e vive da força do amor solidário[228]. Inobstante, o amor que nasce da honradez e da fidelidade diante de um mundo sofredor é primordial. É dom e tarefa, chamado e resposta (*intellectus amoris Dei et hominis*)[229].

Essa proeminência do amor revelado em Jesus Cristo sobre a esperança e sobre a fé decorre, conforme mostraremos na segunda parte de nossa pesquisa, de sua experiência pessoal e eclesial de encontro com os povos oprimidos e com os seguidores *in actu*, concomitantemente, expressão de cruel realidade e de inaudita esperança (DP 100), e da escandalosa e misteriosa presença do Filho e do Pai (Mt 25, 31-46; Jo 14, 7-9; *DCE* 15) neles[230]. A partir daí, ele pôde afirmar, na fé, que o amor é o último e é o que mantém a esperança[231]: "no fundo da realidade há algo bom e positivo, algo que faz caminhar a história para que esta dê mais de si. Essa prática do amor é o que existencialmente faz razoável a fé e a esperança, essa convicção de que o futuro traga o bem"[232]. No seguimento de Jesus no mundo dos pobres e dos empobrecidos como resposta e correspondência ao Amor, surgem existencialmente perguntas pela verdade e pela esperança, sobre as quais devem esclarecer a *intellectus fidei* e a *intellectus spei*[233]; entretanto, a prioridade dessa revelação é a inteligência do amor, dirá Bento XVI (*CiV* 30). A natureza da Teologia é, portanto, inteligência do amor[234].

Assim sendo compreendido o *intellectus misericordiae* desde a imagem do ser humano cabal (Lc 10, 29-37), o ato primeiro da reflexão teológica é *intellectus fidei-misericordiae*. Assim sendo compreendido o *intellectus amoris* desde a tríade fé, esperança e amor, o ato primeiro da reflexão teológica é *intellectus amoris*. A misericórdia/o amor configura a tarefa teológica sobriniana, compreendida desde sua função especulativa, explicitativa e atualizadora do *intellectus fidei*[235], e outorga sua finalidade específica como ouvinte e como praticante do modo como Deus Pai ama: configura a tarefa teológica, porque, no exercício do *intellectus fidei-misericordiae (intellectus amoris)*, surgem existencialmente perguntas sobre a verdade da fé e sobre a loucura da esperança, e surgem respostas oriundas tanto da realidade da prática do

---

[227] AQUINO JÚNIOR, *REB*, v. 69, n. 274, p. 404-405.
[228] SOBRINO, *Cartas a Ellacuría*, p. 76-77.
[229] AQUINO JÚNIOR, *REB*, v. 69, n. 274, p. 406.
[230] SOBRINO, *RLAT*, n. 60, p. 283-307.
[231] SOBRINO, *PerspTeol*, v. 21, n. 55, p. 296.
[232] SOBRINO, *ECA*, n. 565-566, p. 1089.
[233] SOBRINO, *RLAT*, n. 75, p. 324.
[234] ALFARO, *Kairos*, n. 49, p. 14-16.
[235] POZZO, Método, p. 615, 617-618.

amor quanto dos conteúdos de fé, momento de reler suas fontes e determinar, discernida e sistematicamente, seus conteúdos (*GS* 4§1, 11§1); outorga sua finalidade, visto que a reflexão teológica é a acolhida do dom de ser amado e de amar, do ser agraciado e de agraciar, e é a resposta, à maneira cristãmente agradecida (Mt 11, 25-27; Lc 10, 21-22), a tal acolhida, por meio da práxis da misericórdia consequente, qual incumbência e dádiva de oferecer e receber esperança, de gerar e receber consciência e compromisso (*intellectus gratiae*).

2.3 Quefazer teológico num mundo sofredor como *intellectus gratiae*[236]

Intellectus gratiae é inteligência agradecida pelo reconhecimento de que o exercício da misericórdia consequente é dom e tarefa. O quefazer teológico oferece o que gratuitamente recebeu[237]. Isso é, para J. Sobrino, dádiva e incumbência.

Assim como, no exercício do *intellectus amoris*, surge existencialmente a pergunta pela verdade do que se deve esclarecer (*intellectus fidei*) e do que deve esperar (*intellectus spei*), surge igualmente, no *intellectus amoris*, o reconhecimento de que o mundo dos pobres e dos empobrecidos – "os santos pecadores"[238] – possibilita conversão e compaixão, verdade e práxis de justiça[239]. Eles evangelizam e interpelam o cristão teólogo (DP 1147; DSD 95, DAp 257), desvelam-no o rosto do Senhor[240], oferecem-lhe luzes e conteúdos para seu exercício evangelizador. São, ao mesmo tempo, destinatários da mensagem do Reino de Deus e seus portadores[241]. Para J. Sobrino, "há algo nas vítimas que querem viver que fascina, subjuga, humaniza, desvela o mistério. E há algo também que [nos] salva e interpela com ultimidade"[242]. O interlocutor de seu quefazer teológico converte-se em boa-nova: "os pobres são em si mesmos dom e graça para a Teologia como algo bom que lhe foi dado. E também exercem a função de mediação atual do aspecto de dom e graça que tem a revelação"[243], pois, como

---

[236] SOBRINO, *RLAT*, n. 60, p. 283-307; SOBRINO, J. A salvação que vem de baixo. Para uma humanidade humanizada. *Conc*, Petrópolis, v. 1, n. 314, p. 26-38, 2006; SOBRINO, *RLAT*, n. 69, p. 219-261.
[237] SOBRINO, *SalTer*, v. 77, n. 5, p. 410-411.
[238] SOBRINO, *Cartas a Ellacuría*, p. 13.
[239] SOBRINO, *RLAT*, n. 69, p. 244; RIVERA TAMAYO, J. J. Teología: inteligencia del amor. *Kénosis*, Rionegro-Colombia, v. 5, n. 9, p. 121, 2017.
[240] ESCARTÍN CELAYA, P. Un servicio pastoral movido por el amor. *Cor XIII*, Madrid, n. 100, p. 203, oct./dic. 2001.
[241] GUTIÉRREZ, G. Pobres y opción fundamental. In: ELLACURÍA; SOBRINO, *Mysterium liberationis*, t. 1, p. 321.
[242] SOBRINO, *Cartas a Ellacuría*, p. 13: "Algo hay en las victimas que quieren vivir que fascina, subyuga, humaniza, desvela el misterio. Y algo hay también que nos salva e interpela con ultimidad."
[243] SOBRINO, *PerspTeol*, v. 21, n. 55, p. 297.

afirmou I. Ellacuría, "os pobres são, de várias maneiras, parte essencial do Reino de Deus, e gozam nele de prioridade e absolutiza, na medida em que neles faz-se presente, de modo insubstituível, o Deus cristão, o destino da humanidade e o caminho da conversão"[244].

O mundo dos pobres e dos empobrecidos afeta, interpela:

> os pobres existem não para aumentar ou confirmar nossos conhecimentos, mas como uma realidade que envida todos os esforços para deixar-se ouvir, para tomar a palavra, como um grande clamor ao qual não se faz justiça somente na disposição de registrá-lo, mas para corresponder-lhe.[245]

O mundo dos pobres dá o que pensar, questiona, como o recordará J. Sobrino – na esteira de I. Ellacuría – em sua meditação diante do povo crucificado: "que fizemos para que nossos povos estejam crucificados? Que fazemos para descê-los da cruz? Que vamos fazer para ressuscitá-los?"[246]. O mundo dos pobres e dos empobrecidos capacita a pensar, ensina a pensar[247], oferece luz para reconhecer o que está na Revelação e na realidade. Como o Servo sofredor (Is 42, 6; 49, 6; 53, 3) e os pobres e as vítimas atuais[248], denunciam e desmascaram a mentira da globalização da riqueza e do poder[249]. Geram sabedoria. Como o Crucificado (Jo 12, 32; 1Cor 1, 18-31) e como povo crucificado[250], movem ético-praxicamente à misericórdia consequente e à solidariedade (Cl 3, 13; 1Ts 5, 13)[251]. Eles evangelizam (DP 1147; DSD 95, DAp 257)[252]. Suscitam esperança contra desesperança[253] e serviço desinteressado[254]. Despertam

---

[244] ELLACURÍA, Los pobres, "lugar teológico" en América Latina, p. 154: "Los pobres son, de múltiples maneras, parte esencial del reino de Dios, y gozan en él de prioridad y de absolutez, en cuanto en ellos se hace presente de modo insustituible el Dios cristiano, el destino de la humanidad y el camino de la conversión."
[245] SOBRINO, J. A esperança dos pobres na América Latina. In: SOBRINO, *Espiritualidade da libertação*, p. 186.
[246] SOBRINO, J. Meditación ante el Pueblo crucificado. *SalTer*, Santander, v. 74, p. 93-104, feb. 1986.
[247] SOBRINO, *RLAT*, n. 60, p. 303-304; SOBRINO, *Jesucristo liberador*, p. 38-40.
[248] SOBRINO, *Misión abierta*, n. 5-6, p. 148; SOBRINO, *Conc*, v. 1, n. 314, p. 31; SOBRINO, *RLAT*, n. 75, p. 320-321; ELLACURÍA, Los pobres, "lugar teológico" en América Latina, p. 146.
[249] SOBRINO, J. Redenção da globalização: as vítimas. *Conc*, Petrópolis, v. 5, n. 293, p. 118-120, 2001.
[250] SOBRINO, *RLAT*, n. 75, p. 320-321.
[251] SOBRINO, *ECA*, n. 557, p. 206-207; SOBRINO, *Conc*, v. 5, n. 293, p. 120-122.
[252] SOBRINO, *ECA*, n. 348-349, p. 741-746; SOBRINO, J. Reflexiones sobre la evangelización en la actualidad. *RLAT*, El Salvador, n. 39, p. 304-305, sept./dic. 1996. Segundo I. Ellacuría, "há sinais de que os pobres são evangelizadores, são salvadores. A esplêndida experiência das comunidades eclesiais de base como fermento de renovação da Igreja e como fator de transformação política, o exemplo não puramente ocasional de 'pobres com espírito', que se organizam para lutar solidária e martirialmente pelo bem de seus irmãos, os mais humildes e frágeis, são já prova do potencial salvífico e libertador dos pobres." ["Hay signos de que los pobres son evangelizadores, son salvadores. La espléndida experiencia de las comunidades eclesiales de base como fermento de renovación de la Iglesia y como factor de transformación política, el ejemplo no puramente ocasional de 'pobres con espíritu', que se organizan para luchar solidaria y martirialmente por el bien de sus hermanos, los más humildes y débiles, son ya prueba del potencial salvífico y liberador de los pobres."], conforme ELLACURÍA, Pobres, p. 186.
[253] SOBRINO, *Misión abierta*, n. 5-6, p. 148; SOBRINO, Espiritualidad y seguimiento de Jesús, p. 457-476; SOBRINO, *Conc*, v. 1, n. 314, p. 31-32. Ver também: RIVERA TAMAYO, *Kénosis*, v. 5, n. 9, p. 121-122.
[254] SOBRINO, Que Cristo se descobre na América Latina, p. 205.

de uma história de inumanidade para uma história de humanidade[255], aportando, misteriosa e paradoxalmente, com seu sofrimento e com sua esperança, algum tipo de cura para uma história gravemente enferma (*FT* 65)[256]. Eles, enfim, "oferecem uma mistagogia para introduzir-nos no mistério de Deus"[257]. Jesus quis identificar-se com eles (DP 196). Os pobres têm um potencial teologal[258] ou, como observará González Faus ao referir-se em "La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas", os pobres têm identidade teologal cristã[259]. J. Sobrino dirá que *extra pauperes nulla salus*[260].

Com essa fórmula, *extra pauperes nulla salus*, nosso teólogo expressou sua experiência pessoal (Capítulo 3) e a novidade histórico-eclesial latino-americana, em Medellín e em Puebla[261] (Capítulo 4), de que fora dos pobres não há salvação fácil[262], ou seja,

> acima de tudo, a realidade dos empobrecidos e vítimas ajuda eficazmente a redescobrir a verdade do humano e constitui-se no lugar ideal de conversão e de fé cristã dos solidários. Mais, concretamente, as vítimas oferecem valores humanos ausentes e esquecidos no primeiro mundo: sentido de comunidade, que supera o endêmico individualismo, e sentido de transcendência, que supera o positivismo contundente. Oferecem, de maneira cristã, fé, esperança, compromisso, criatividade, amor até o martírio, a utopia da austeridade compartilhada; um sentido cristão da vida, em suma, que costuma estar ausente em outras partes. Oferecem acolhimento e perdão, graça, portanto, dom inesperado, imerecido e encontrado onde menos parece que pode ser encontrado: nos pobres. Oferecem a possibilidade de uma vida não somente com sentido, senão com alegria e felicidade, fazendo encontrar o tesouro escondido e a pérola preciosa.[263]

---

[255] SOBRINO, *RLAT*, n. 60, p. 303-307; SOBRINO, *Cartas a Ellacuría*, p. 99; SOBRINO, *Conc*, v. 1, n. 314, p. 32; SOBRINO, J. Humanizar uma civilização enferma. *Conc*, Petrópolis, v. 1, n. 329, p. 70-80, 2009.
[256] SOBRINO, *RLAT*, n. 69, p. 220, 234-254.
[257] SOBRINO, Epílogo, p. 351; RIVERA TAMAYO, *Kénosis*, v. 5, n. 9, p. 120-121.
[258] SOBRINO, *La fe en Jesucristo*, p. 604-607; SOBRINO, *Cartas a Ellacuría*, p. 73.
[259] SOBRINO, J. *La fe en Jesucristo*. Ensayo desde las víctimas. Madrid: Trotta, 1999. Recensión de: GONZÁLEZ FAUS, J. I. *Actualidad bibliográfica de filosofía y teología*, Barcelona, v. 36, n. 71, p. 13, enero/jun. 1999.
[260] Com a fórmula *extra pauperes nulla salus*, J. Sobrino alude, com efeito, ao axioma teológico *Extra ecclesiam nulla salus*, que remonta a Orígenes de Alexandria (185-254) e a Cipriano de Cartago (210-258) (SOBRINO, *RLAT*, n. 69, p. 219-261) e, dando um salto histórico, à sentença *Extra mundum nulla salus*, que remonta a E. Schillebeeckx (LIBANIO, J. B. "Extra Ecclesiam Nulla Salus", *PerspTeo*, São Leopoldo, v. 5, n. 8, p. 21-49, jan./jun. 1973; SESBOÜÉ, B. *Hors de l'Église pas de salut*. Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation. Paris: Desclée de Brouwer, 2004; SCHILLEBEECKX, E. *História humana*: revelação de Deus. São Paulo: Paulus, 1994), dando-lhe, a partir do CV II (Cf: *LG* 8b; *DZ* 4119§2; *LG* 14§1; *DZ* 4136; *GS* 22§5; *DZ* 4322§6; *UR* 3; *DZ* 4188-4190; *NA* 2§2; *DZ* 4196§2; *DH* 1§2; *GS* 22§5; *DZ* 4322§6; BOFF, L. *Subsistit in*. In: PASSOS; LOPES SANCHEZ, *Dicionário do Concílio Vaticano II*, p. 918-920; SESBOÜÉ, *Hors de l'Église*..., p. 221) e do princípio-parcialidade pelos pobres, novo sentido.
[261] SOBRINO, *RLAT*, n. 69, p. 255.
[262] SOBRINO, *RLAT*, n. 69, p. 244.
[263] SOBRINO, *SalTer*, v. 79, n. 9, p. 655-656: "ante todo, la misma realidad de los empobrecidos y víctimas ayuda eficazmente a redescubrir la verdad de lo humano y se constituye en el lugar ideal de conversión y de fe cristiana de los solidarios. Más en concreto, las victimas ofrecen valores humanos ausentes y olvidados en el primer mundo: sentido de comunidad, que supera el endémico individualismo, y sentido de transcendencia, que supera el romo positivismo. Ofrecen cristianamente fe, esperanza, compromiso, creatividad, amor hasta el martirio, la utopía de la austeridad compartida; un sentido cristiano de la vida, en definitiva, que suele estar ausente en otros lares.

Entende-se por *salus* "a configuração de um mundo no qual se tornem realidade a vida dos seres humanos e a relação fraterna entre eles – mais a abertura a um 'mais' que enriquece, a abertura para Deus"[264]. Continua nosso autor teólogo: "é a utopia do Reino de Deus. Pois bem, afirma-se que essa salvação é enviada especificamente ao mundo dos pobres, principalmente em sua dimensão de humanização, isto é, de vir a ser família humana."[265]. Cita-se, como exemplificação, o testemunho de uma religiosa, relatado por J. Sobrino. Ela viveu anos na África. Durante seu retiro espiritual na Espanha, escreveu:

> não é difícil de louvar e cantar com tudo assegurado. A maravilha é que os que reconstroem suas vidas depois das catástrofes de terremotos e os presos de Kigali, que receberão hoje visitas de familiares e com sacrifício lhes poderão levar algo para comer, bendizem e dão graças a Deus. Como não vão ser os prediletos e dos que temos de aprender a gratuidade! Hoje recebi cartas deles. Talvez não se deem conta do quanto recebemos deles e como nos salvam.[266]

De certo, os pobres não oferecem uma redenção à maneira de expiação vicária. Não se trata de uma afirmativa de que os pobres tiram o pecado do mundo. Defende-se, desse jeito, existencial e eclesialmente que eles introduzem ou possibilitam historicamente valores humanos e cristãos, como luz que supera a ignorância, verdade que supera a mentira, capacidade de conversão pela irrupção da misericórdia, faculdade de perdão pela urgência de solidariedade, de amor manifestado por mártires etc., pois humanizam a humanidade[267]. As desigualdades iníquas e as múltiplas formas de opressão, que estão em clarividente contradição com o Evangelho, "não podem deixar tranquila a consciência de nenhum cristão", lembra a CDF, em *Libertatis conscientia*[268]. Conforme Aquino Júnior, "embora o mundo dos pobres e

---

Ofrecen acogida y perdón, gracia, por lo tanto, don inesperado, inmerecido y encontrado allá donde menos parece que puede ser encontrado: en los pobres. Ofrecen la posibilidad de una vida no sólo con sentido, sino con gozo y felicidad, al hacer encontrado el tesoro escondido y la perla preciosa."

[264] SOBRINO, *Conc*, v. 1, n. 314, p. 26.

[265] SOBRINO, *Conc*, v. 1, n. 314, p. 26.

[266] SOBRINO, *Cartas a Ellacuría*, 2004. p. 14: "No es difícil alabar y cantar con todo asegurado. La maravilla es que los que reconstruyen sus vidas después de las catástrofes de terremotos, e los presos de Kigali que recibirán hoy visitas de familiares y con mil sudores les podrán llevar algo de comer, bendicen y dan gracias a Dios. ¡Cómo no van a ser los predilectos y de los que hemos de aprender la gratuidad! Hoy he recibido carta de ellos. Tal vez no se dan cuenta de cuánto recibimos de ellos y cómo nos salvan."

[267] SOBRINO, *RLAT*, n. 60, p. 287-288, 303-307; SOBRINO, J. El cristianismo ante el siglo XXI en América Latina. Una reflexión desde las víctimas. *ECA*, El Salvador, n. 615-616, p. 87, enero/feb. 2000; SOBRINO, *RLAT*, n. 69, p. 244-257.

[268] CDF. *Instrução Libertatis Conscientia*, n. 57. Ver também: CDF. *Nota explicativa*. Notificação sobre as obras do P. Jon Sobrino sj. Roma, 2006. Disponível em:

oprimidos não seja o único lugar de libertação e mesmo não seja o lugar principal da libertação, não há nenhuma libertação radical que se dê completamente à margem desse mundo"[269].

Torna-se, por fim, inteligência de uma boa-nova da esperança dos empobrecidos de que a bondade é possível[270], de que a promessa não é ilusão, de que o amor é mais forte que a morte[271]. Ainda que o *Sobrevivente do massacre da UCA* nunca se perceba a si mesmo como vítima, o sofrimento da opressão e a esperança de libertação são um ponto de encontro que constitui um horizonte[272]. Segundo nosso cristão teólogo, tal esperança "tem que ser lúcida e pressupõe objetividade, realismo, mas, definitivamente, surge e cresce lá onde há amor"[273]. Isso é dom.

Ademais, é tarefa, pois dá-se a dialética entre a inteligência que pretende oferecer aos pobres e empobrecidos a salvação, descendo-os da cruz e ajudando-os em sua prática ativa e passiva de salvação, e a inteligência que recebe deles a salvação, sendo por eles humanizada, perdoada[274]. Responsabilizar-se pela realidade humana dos pobres e dos empobrecidos e deixar-se carregar por ela, participando de resto da sorte deles, sendo perseguidos e, inclusive, podendo chegar ao martírio, é a dimensão cabal de uma inteligência agradecida (*intellectus gratiae*)[275]. Essa atitude operativa de uma inteligência silenciosa e profundamente agradecida é descrita por J. Sobrino, por exemplo, quando, em 1994[276], Jürgen Moltmann foi a El Salvador depois dos assassinatos dos membros de sua comunidade religiosa e de duas leigas, Júlia Elba (1947-1989) e sua filha Celina Ramos (1973-1989)[277]. Relata que

> depois de assassinar os jesuítas no prédio fora de sua casa, introduziram o cadáver de Juan Ramón Moreno numa das habitações, que resultou ser a minha [dele]. Na agitação, caiu da estante de meu quarto [o dele] um só livro. Era "O Deus crucificado" de Moltmann (...) e ficou empapado no sangue de Juan Ramón. Enviei uma foto de seu livro ensanguentado. Quando Moltmann veio, em El Salvador, em 24 de fevereiro

---

https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20061126_nota-sobrino_po.html. Acesso em: 06 jun. 2022.

[269] AQUINO JÚNIOR, *A teologia como intelecção do Reinado de Deus*, p. 275.

[270] SOBRINO, *SalTer*, v. 77, n. 5, p. 410-411.

[271] SOBRINO, *Cartas a Ellacuría*, p. 42-43.

[272] MARTÍN SILVA, *Revista Teología*, n. 104, p. 92.

[273] SOBRINO, *Cartas a Ellacuría*, p. 43: "[La esperanza] tiene que ser lúcida y presupone objetividad, realismo, pero, en definitiva, surge y crece allá donde hay amor."

[274] ELLACURÍA, Los pobres, "lugar teológico" en América Latina, p. 140, 155; SOBRINO, Epílogo, p. 351.

[275] SOBRINO, *ECA*, n. 557, p. 209-211; SOBRINO, *RLAT*, n. 75, p. 324.

[276] MOLTMANN, J. Teologia latino-americana. In: SUSIN, *O mar se abriu*, p. 227.

[277] SOBRINO, Compañeros de Jesús. El asesinato-martirio de los jesuitas salvadoreños. *RLAT*, El Salvador, n. 18, p. 255-304, sept./dic. 1989.

> deste ano, me disse que não vinha dar nenhuma conferência senão rezar no jardim das rosas. Assim o fez longamente.[278]

Segundo J. Sobrino, nas palavras de J. Moltmann, foi "um acontecimento providencial"[279].

Com a fórmula *extra pauperes nulla salus*, não se visa, portanto, afirmar que com os pobres há automaticamente salvação[280]. Pretende, sim, afirmar que no mundo dos pobres, onde há bondade e maldade, sempre há "algo" humanizante, que os faz viver e que eles oferecem a todos[281]. Do mundo dos pobres, onde há *mysterium iniquitatis* (carências que reforçam o egoísmo; abusos; violações; mutilações; matanças...), pode vir cura para uma civilização enferma pelo egoísmo, pode vir inspiração para configurar uma civilização humana e solidária[282].

O quefazer teológico de J. Sobrino leva a sério, como ouvinte da Palavra, tanto a revelação de Deus – ao longo dos tempos e de forma irrevogável e definitiva em Jesus Cristo – como as respostas de fé. Ele assume tanto a exigência conciliar e episcopal latino-americana de discernir os sinais histórico-pastoral e histórico-teologal de sua atual manifestação (*GS* 4, 11) quanto assume, sendo seguidor, pessoal e eclesial, da Palavra encarnada no mundo dos pobres, a presente resposta agradecida de fé (*intellectus gratiae*), no prosseguimento de Jesus Cristo[283], como *intellectus fidei-misericordiae* (*intellectus amoris*).

Esse seu levar a sério a atual manifestação de Deus em seu Filho originou-se da irrupção dos pobres e dos empobrecidos e da misteriosa presença do Senhor neles, e, com este, a presença do Reino de Deus e do Deus do Reino. Segundo J. Sobrino, "Mateus 25 fez-se realidade explosiva: 'nos pobres estava' [o Senhor]"[284]. Jesus Cristo, o único sinal dos

---

[278] SOBRINO, *Cartas a Ellacuría*, p. 44: "Después de asesinar a los jesuitas en el predio fuera de su casa, introdujeron el cadáver de Juan Ramón Moreno a una de las habitaciones, que resultó ser la mía. En el ajetreo, cayó des estante de mi cuarto un solo libro. Era 'El Dios crucificado' de Moltmann. (…) Y quedó empapado en la sangre de Juan Ramón. Le envié una foto de su libro ensangrentado. Cuando Moltmann vino a El Salvador el 24 de febrero de este año me dijo que no venía a dar ninguna conferencia sino a rezar en el jardín de las rosas. Así lo hizo largamente."
[279] MOLTMANN, Teologia latino-americana, p. 226.
[280] NOGUEIRA, *O ressuscitado é o crucificado*, p. 96-101.
[281] SOBRINO, *RLAT*, n. 69, p. 234-235.
[282] SOBRINO, *RLAT*, n. 69, p. 236-238, 257-259.
[283] SOBRINO, *SalTer*, v. 77, n. 5, p. 397-399.
[284] SOBRINO, *RLAT*, n. 82, p. 51: "Mateo 25 se hizo realidad explosiva: 'en los pobres estaba' [el Señor]."

tempos[285], irrompeu nos pobres. Com ele, irrompeu nova compreensão acerca da realidade histórico-eclesial-social do ser humano, dos seguidores *in actu* de Jesus Cristo e do mistério trinitário, nova imagem de Jesus de Nazaré, segundo os relatos evangélicos, nova compreensão do Jesus pobre e humilde do Exercício Espiritual de Inácio de Loyola das Duas bandeiras (EE 91-98[286]). Tal irrupção implicou em sua conversão cognoscitiva e ética e, à maneira de Jesus, em deixar-se mover agradecidamente pela misericórdia consequente, ante a realidade de opressão e de injustiça, e pela esperança. Seu quefazer teológico *intellectus fidei* tornou-se, destarte, fundamentalmente *intellectus fidei-misericordiae-gratiae* (*intellectus amoris-gratiae*) [287], ou seja, prática agradecida de oferecer e de receber palavras e gestos de misericórdia, de libertação e de justiça ante o mistério insondável dos pobres (princípio-parcialidade). Conforme ele mesmo escreveu ao recordar a I. Ellacuría, e é epígrafe deste nosso capítulo, "não há nada mais essencial para viver como ser humano do que o exercício da misericórdia diante de um povo crucificado, e que não há nada mais humano e humanizante do que a fé no Deus de Jesus"[288]. Mostra-se, assim, a experiência espiritual, pessoal e eclesial, do mistério de Cristo presente nos pobres, sem a qual não se pode compreender a vida e a missão de cristão teólogo de J. Sobrino[289].

---

[285] LIMA VAZ, *REB*, v. 32, n. 125, p. 124. Diante da problemática subjacente ao uso da expressão "sinais dos tempos" na linguagem teológica recente e em alguns documentos magisteriais, a saber, a problemática da presença da Palavra de Deus na linguagem atual dos homens, que põe em questão o existir de Deus para o homem no hoje de sua história, Lima Vaz é taxativo: "o único 'sinal dos tempos' que penetra como sulco da Palavra absoluta no solo de toda situação humana e de toda cultura – na relatividade de toda linguagem histórica – é precisamente a possibilidade desse desnudamento essencial que realiza o encontro de cada homem com Jesus Cristo" (p. 123). Continua o filósofo, "Ele [Jesus Cristo] não nos é dado na constelação de sinais de qualquer linguagem histórica, ainda que a sua manifestação primeira se tenha feito necessariamente na particularidade de uma linguagem. Nem mesmo na constelação de sinais que estruturam nossa própria linguagem: os problemas e os eventos que nos cabe afrontar e interpretar no labor do nosso saber e da nossa práxis." (p. 124). Nesse sentido, o deixar-se encontrar nos pobres os enche de inaudita dignidade teológica (MOLTMANN, Teologia latino-americana, p. 227-228).

[286] Trata-se da meditação das duas bandeiras, de Inácio de Loyola, segundo a qual há dois princípios, dinâmicos e diferentes, de realidade, ou seja, cada princípio pleiteia por seus valores, por seu modo de proceder, desvelando duas dinâmicas opostas. A perspectiva histórico-existencial do exercício é que aquele que medita seja levado ou a aderir ou a negar o Reino de Deus. Um princípio, que é Cristo, leva à humildade e, assim, a todas as demais virtudes; outro, que é Lúcifer, à soberba e a todos os demais vícios (ARZUBIALDE, S. *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*. Historia y análisis. 2.ed. Bilbao: Mensajero; Santander: Sal Terrae, 2009. p. 386; MELLONI, J. *La mistagogía de los Ejercicios*. Bilbao: Mensajero; Santander: Sal Terrae, 200. p. 179-180; SOBRINO, *RLAT*, n. 69, p. 241).

[287] SOBRINO, *RLAT*, n. 82, p. 53-54. Ver também: NOGUEIRA, *O ressuscitado é o crucificado*, p. 16-17.

[288] SOBRINO, Introdução: despertar do sono da cruel inumanidade, p. 11-28; SOBRINO, *Cartas a Ellacuría*, p. 19.

[289] CODINA, V. Os pobres, a Igreja e a teologia. In: VIGIL, *Descer da cruz...*, p. 72.

CONCLUSÃO PARCIAL DA PARTE I: QUESTÕES E HIPÓTESE

A hipótese de que o *modus procedendi* do método pastoral-teologal sobriniano possibilita repensar teologicamente o voluntariado, inserção social em situações de exclusão social (Capítulo 1), estimulou-nos à explicitação da gramática do itinerário reflexivo-teológico de J. Sobrino, qual seja, o quefazer teológico desde o seguimento de Jesus num mundo sofredor como *intellectus fidei-misericordiae-gratiae* (Capítulo 2). Tal gramática determina-se, por consequência, pela opção pelos pobres no mundo dos pobres (princípio-parcialidade) – ou, conforme defende E. Martín Silva, o estilo sobriniano como *teologia samaritana* configura-se pela realidade do sofrimento histórico na América Latina[1] –, avaliza-se pela experiência de captar a Palavra atual de Deus nessa realidade (Capítulo 3), testifica-se pela experiência de configurar-se, pessoal e eclesialmente, ao redor dessa Palavra (Capítulo 4), concentra-se predominantemente na novidade que a realidade histórico-pastoral-teologal (*GS* 4§1, 11§1) introduz em sua vocação de cristão teólogo (Capítulo 5).

Dado que o caráter cognoscitivo, ético e práxico de seu ser cristão teólogo afigurou-se, assim, mediante a irrupção evangélico-eclesial do mundo dos pobres, nossa hipótese é, portanto, que o voluntariado no mundo dos pobres (*DD* 72-73), lido a partir dos princípios do método sobriniano (Capítulo 5), é, ao mesmo tempo, lugar histórico-pastoral e histórico-teologal. A novidade de aproximar-se da realidade dos pobres, de sentir com a Igreja a opção preferencial pelos pobres, de assumir o compromisso de conhecê-la pastoral-teologalmente, de deixar-se mover pela misericórdia e de encarregar-se dela tornar-se-á, para nós, *modus procedendi* histórico-pastoral-teologal de leitura do voluntariado social no mundo dos pobres (Parte III). Nele e a partir dele, interligam-se concomitantemente conhecimento de Jesus Cristo, engajamento eclesial, ação social solidária cristãos e reflexão histórico-pastoral-teologal, amadurecimento na fé; supera-se a assimetria entre fé teologal, pessoal e eclesial, e cotidiano (Est. 102; Doc. 107; CR 112-113), entre vivência atual e o dado da Escritura e da Tradição (Doc. 85, 142, 149, 177). Trata-se de uma maneira de ocasionar o engendramento de discernimento pessoal-eclesial-social e de projeto de vida cristão (94), no qual se supere o seguimento pessoal, eclesial e social, de um Cristo sem Jesus ou de Jesus sem Cristo.

---

[1] MARTÍN SILVA, *Revista Teología*, n. 104, p. 81.

Assim entendido, cabe-nos agora examinar o correlato entre sua experiência, pessoal e eclesial, do despertar, desde o mundo dos pobres, de um sono de inumanidade para uma realidade de humanidade, e averiguar a gestação dos princípios de seu quefazer teológico como modo de prosseguir *in actu* a vida de Jesus Cristo. Esse exame pode ser feito, a nosso ver, segundo duas linhas: na primeira, deverá situar-se seu relato, em tom autobiográfico, no qual se narra o que está na raiz de seu seguir a Jesus Cristo como cristão teólogo impelido pela misericórdia[2]. Trata-se de conhecer sua experiência, pessoal (Capítulo 3) e eclesial (Capítulo 4), histórico-pastoral-teologal no mundo dos pobres; a partir de tal experiência primeva, figura-se a gramática dos princípios realidade, parcialidade, misericórdia, jesuânico, reciprocidade de dons, que passam tanto a ritmar, dialeticamente, o exercício de sua práxis compassiva e de sua *episteme* (Capítulo 5) quanto a cadenciar nossa leitura do voluntariado social no mundo dos pobres (Parte III). Trata-se de sua experiência de tornar-se testemunha consequente do que *ouviu, viu, contemplou, tocou* (1Jo 1, 1) e de dá-la pedagógica e sistematicamente a conhecer.

[2] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 11-28; SOBRINO, Teología desde la realidad, p. 153-170; SOBRINO, *Conc*, v. 2, n. 340, p. 87-104.

PARTE II: DO MUNDO DOS POBRES AOS PRINCÍPIOS DO MÉTODO TEOLÓGICO SOBRINIANO

> Aprendi que não há nada mais essencial para viver como ser humano do que o exercício da misericórdia diante de um povo crucificado, e que não há nada mais humano e humanizador do que a fé no Deus de Jesus.[1]

J. Sobrino relata, em tom autobiográfico, o que está na raiz de seu caminhar a par e passo humildemente com Deus, de seu parecer-se com Jesus Cristo, descendo da cruz os povos crucificados, como cristão teólogo[2]. O basilar para ele não foi nem a teologia da libertação, nem a revolução, nem problemas com o Concílio Vaticano II, ou, como alertarão tanto a Instrução *Libertatis Conscientia*[3] como a notificação e a nota explicativa sobre duas de suas obras[4], nem divergências com o fundamental da fé da Igreja, nem uma projeção de algo que não contenha na Palavra de Deus, ainda que o essencial tenha produzido, reconhece, uma nova teologia, comunidades de base, uma nova forma de ser Igreja, novas relações com movimentos populares, novas formas de solidariedade[5]. O primordial para ele viver como cristão teólogo samaritano foi a experiência evangélica, pessoal e eclesial, de irrupção do mundo dos pobres e, nele, do Senhor que se deixou ver, e foi o exercício da misericórdia diante de um povo

---

[1] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 28.

[2] Os relatos encontram-se, sobretudo, em: SOBRINO, J. Awakening from the sleep of inhumanity. In: WALL, J. M.; HEIM, D. (Eds.) *How my mind has changed*. Michigan: Grand Rapids, 1991. p. 158-173. Esse texto foi publicado, respectivamente, em espanhol e em português: SOBRINO, J. Introducción: Despertar del sueño de la cruel inhumanidad. In: SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 11-28; SOBRINO, J. Introdução: despertar do sono da cruel inumanidade. In: SOBRINO, *O Princípio-Misericórdia*, p. 11-28; SOBRINO, Teología desde la realidad, p. 153-170; SOBRINO, *Conc*, v. 2, n. 340, p. 87-104).

[3] CDF. *Instrução Libertatis Conscientia*, n. 70: "uma reflexão teológica desenvolvida a partir de uma experiência particular pode constituir uma contribuição muito positiva, já que permite pôr em evidência aspectos da Palavra de Deus cuja riqueza total ainda não tinha sido plenamente percebida. Mas para que tal reflexão seja verdadeiramente uma leitura da Escritura e não uma projeção sobre a Palavra de Deus de um sentido que ela não contém, o teólogo estará atento a interpretar a experiência, da qual ele parte, à luz da tradição e da experiência da própria Igreja. Essa experiência da Igreja brilha, com uma luminosidade singular e em toda a sua pureza, na vida dos santos. Compete aos Pastores da Igreja, em comunhão com o Sucessor de Pedro, discernir a autenticidade de tais experiências."

[4] CDF. *Notificação sobre as obras do P. Jon Sobrino, sj*: Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret (Madrid, 1991) e La fe em Jesucristo. Ensayo desde las victimas (San Salvador, 1999). Roma, 2006. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20061126_notification-sobrino_po.html. Acesso em: 31 abr. 2021; CDF, *Nota explicativa*; DEPARTAMENTO ECUMÉNICO DE INVESTIGACIONES. *Carta de Jon Sobrino al padre general de los jesuitas*. San José: DEI, 2007. Disponível em: http://biblioteca.clacso.edu.ar/Costa_Rica/dei/20120706100352/carta.pdf. Acesso em: 31 mar. 2021.

[5] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 27-28.

crucificado como resposta e correspondência ao Filho e ao Pai[6]. O que está na raiz de sua experiência evangélico-eclesial é o despertar de um sono de inumanidade diante de uma realidade de injustiça, opressão, sofrimento (realidade de antirreino) para uma realidade de humanidade e humanizadora[7] (realidade histórico-escatológica do Reino de Deus e do Deus do Reino na humanidade/história de Jesus), e, a partir dela, para um novo modo de seguir a Jesus Cristo, para a verdade do ser humano, para a exigência de *honradez intelectivo-histórica*.

Seu itinerário e sua reflexão teológicos, desde a realidade histórica de El Salvador e desde a perspectiva dos pobres e das vítimas (irrupção dos pobres e dos seguidores *in actu* de Jesus Cristo)[8], relacionam-se estreitamente com as irrupções epistemológica, da misericórdia, do prosseguimento de Jesus Cristo, da *honradez intelectivo-histórica* como cristão teólogo. Isso atina-se com o que ele mesmo escreveu em caráter biográfico: "em meus textos não segui um método *a priori*, nem para o qual não me creio capacitado, nem no qual, sinceramente, tampouco ponho excessiva confiança. Repensei simplesmente o caminho que percorri em El Salvador" [9]. Seu quefazer teológico como *intellectus fidei-misericordiae-gratiae*, cujos princípios teológicos são realidade-parcialidade-misericórdia-jesuânico-reciprocidade de dons num mundo sofredor[10], depreende-se, portanto, de sua experiência espiritual, pessoal e eclesial.

Nesta parte, objetivamos, pois, investigar elementos correlatos entre tal experiência espiritual evangélico-eclesial[11] e seu portar-se responsorial agradecido como cristão teólogo. Explicitaremos, para tal, os elementos testemunhais e fundamentais de seu despertar do sono de inumanidade para uma realidade de humanidade (realidade histórico-escatológica do Reino de Deus e do Deus do Reino na humanidade/história de Jesus), a partir dos quais se encerram seu seguimento de Jesus Cristo desde a realidade histórica de El Salvador e desde a perspectiva dos pobres e das vítimas, seu itinerário e sua reflexão teológicos como *intellectus fidei-misericordiae-gratiae* no mundo dos pobres. Tais elementos são historicamente teologais, ou seja, dimanam de sua experiência espiritual (histórico-teologal), mantêm-se ao longo de seu itinerário, configurando-o e dando-lhe uma direção (histórico-pastoral). Em conformidade com

---

[6] CRISTIANISME I JUSTÍCIA. *Comentario a la "notificación" sobre Jon Sobrino*. Barcelona: Cristianisme i Justícia, 2007. p. 38; SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 28.
[7] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 28.
[8] SOBRINO, *La fe en Jesucristo*, p. 22; SOBRINO, Teología desde la realidad, p. 153-170.
[9] SOBRINO, *RLAT*, n. 75, p. 333, 327-332.
[10] SOBRINO, *PerspTeol*, v. 21, n. 55, p. 292; SOBRINO, *RLAT*, n. 15, p. 243-266; SOBRINO, *RLAT*, n. 75, p. 323-327; SOBRINO, *SalTer*, n. 5, t. 77, p. 397-417; SOBRINO, Teología en un mundo sufriente, p. 47-80; SOBRINO, Teología desde la realidad, p. 161.
[11] DP 16.

o título “Do mundo dos pobres aos princípios do método teológico sobriniano”, nesta parte temos, pois, dupla tarefa: apresentar a experiência pessoal (Capítulo 3) e eclesial (Capítulo 4) de conversão de J. Sobrino no mundo dos pobres, na qual se enraíza sua teologia como *intellectus fidei-misericordiae-gratiae*; correlacionar os elementos decorrentes de sua conversão no mundo dos pobres como lugar histórico-teologal com os princípios existenciais e teológicos *realidade-parcialidade-misericórdia-jesuânico-reciprocidade de dons* subjacentes transversalmente em seu quefazer teológico. Sua experiência histórico-teologal de despertar do sono de inumanidade vincula-se estreitamente aos princípios teológicos realidade, parcialidade, misericórdia, jesuânico, reciprocidade de dons de seu quefazer teológico como *intellectus fidei-misericordiae-gratiae* (Capítulo 5). Ao término, visamos a ratificar que o itinerário histórico-pastoral-teologal de J. Sobrino é, teologicamente, mistagógico para experiências de inserção social em situações de vulnerabilidade social, o voluntariado, conforme procuraremos atestar com o itinerário “do método sobriniano à experiência evangélico-eclesial no voluntariado”, na Parte III: “Voluntariado maduro no mundo dos pobres: lugar histórico-pastoral e lugar histórico-teologal”.

3 MUNDO DOS POBRES COMO LUGAR HISTÓRICO-PASTORAL-TEOLOGAL: EXPERIÊNCIA PESSOAL

O momento da irrupção primordial e dialética dos pobres e dos seguidores de Jesus *in actu*[1], nomeado por J. Sobrino como o do *despertar do sono da inumanidade*[2], é precedido por dois períodos de sua vida: o *prévio* e o do *despertar do sono dogmático*[3].

O *período prévio* refere-se àquele que precede a formação humanístico-acadêmica como religioso da Companhia de Jesus, ou seja, diz respeito ao período que vai de seu nascimento, na Espanha (1938), até o período de seus primeiros anos de vida religiosa na Companhia de Jesus, em El Salvador (1957). Nesse tempo, "a fé e a vocação eram coisas reais, certamente, mas, enquanto reais, afetavam mais a vontade, sobretudo por ser difíceis, que a inteligência, isto é, não [lhe] levavam a refletir"[4]. Nessa época, o mundo dos pobres não lhe dizia nada (Lc 8, 10). Como um dos dois personagens da parábola do samaritano, o sacerdote e o levita, o missionário teólogo passava à margem do homem ferido no caminho (Lc 10, 29-37). Não "sabia" existencialmente que Cristo é Jesus de Nazaré. Seu Cristo era abstrato[5]. O importante, para sua vida cristã, era ser missionário jesuíta em terras além-mar. Pensava-o religiosa e eurocentricamente. "Ajudar os salvadorenhos a trocar sua religiosidade popular, 'supersticiosa', por uma religiosidade mais ilustrada; ajudar que a Igreja, a européia, crescesse em suas sucursais latino-americanas. Eu era, pois, o típico 'missionário'"[6], relata o teólogo espanhol, eurocêntrico e cego para a profunda realidade de cruel pobreza no mundo dos empobrecidos.

O período do *despertar do sono dogmático* refere-se àquele dos estudos humanístico-acadêmicos como religioso da Companhia de Jesus[7]. É o "'primeiro' J. Sobrino", dirá F. das C. de Albuquerque[8]. Ele o descreve, como apregoou E. Kant, como o período de "libertação da

---

[1] SOBRINO, *RLAT*, n. 82, p. 49; SOBRINO, *PerspTeol*, v. 21, n. 55, p. 297.
[2] SOBRINO, Teología desde la realidad, p. 155-170.
[3] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 11-28; SOBRINO, Teología desde la realidad, p. 153-170.
[4] SOBRINO, Teología desde la realidad, p. 155.
[5] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 13.
[6] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 12.
[7] WASUKUNDI-BARBARA, Z. Jon Sobrino's Spirituality of Incarnation Toward Political Holiness. *Hekima Review*, Nairobi, n. 40, p. 126, May 2009.
[8] ALBUQUERQUE, F. das C. de. *Pressupostos, metodologia e relevância da Cristologia de Jon Sobrino*. Orientador: Carlos Palacio. 1996. 167f. Dissertação (Mestrado em Teologia). Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus – Belo Horizonte, 1996. p. 5, 10-42.

razão de qualquer tipo de sujeição a uma autoridade, o que levou a proclamar como dogma que a libertação fundamental do ser humano consiste na liberdade da razão e em todo tipo de liberdade"[9]. Em seu caso, essa mudança fundamental ocorreu durante o tempo de estudos de Filosofia, de Letras, de Engenharia e de Teologia, que vai de 1957 a 1974, e significou nova compreensão e conceptualização de sua fé pessoal, da realidade e de Deus[10]. Tal mudança deu-se em níveis filosófico, histórico-exegético, eclesial, teológico, na medida em que passou pela questionante Ilustração (I. Kant; G. W. F. Hegel; K. Marx; J.-P. Sartre; M. de Unamuno), pela exegese crítica e pela desmitologização de R. K. Bultmann, pela herança do modernismo e pela desabsolutização da Igreja através do Concílio Vaticano II, pela teologia de K. Rahner e de H. de Lubac, por sua tese doutoral em Cristologia sobre "O significado da cruz e da ressureição de Jesus em cristologias sistemáticas de W. Pannenberg e J. Moltmann"[11]. Nesse período, houve momentos de crítica e de luz[12].

O dar-se conta de que sua imagem de Deus era a herdada de famílias centro-americanas, espanholas e bascas, o questionar a compreensão e a explicitação de sua fé, ingênua e eclesialmente triunfal, o confrontar-se com a identidade de Cristo abstrato com a de Jesus Cristo e com a identidade da Igreja do Concílio Vaticano II constituem momentos de crítica ao período prévio à sua formação humanístico-acadêmica como jesuíta. Segundo o teólogo espanhol, tal despertar "foi uma sacudida forte e dolorosa"[13], "como se a pele [do corpo] fosse sendo tirada pouco a pouco"[14]. O descobrir do mistério de Deus na teologia de K. Rahner, que possui excesso de obscuridade e excesso de luminosidade[15], o deparar-se com a eclesiologia do Concílio Vaticano II, o atinar-se decisivo de que o Cristo é Jesus Nazaré e de que o central da vida de Jesus de Nazaré era o Reino de Deus e o Deus do Reino constituem momentos de luz[16]. Encontrava-se, enfim, desperto do sono da ingenuidade e do triunfalismo juvenis[17]. Sua teologia

---

[9] SOBRINO, *El principio-misericórdia*, p. 11; SOBRINO, Teología desde la realidad, p. 156.
[10] BOMBONATTO, O compromisso de descer da cruz os pobres, p. 40.
[11] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 12-14; SOBRINO, Teología desde la realidad, p. 155-156; SOBRINO, J. Monseñor Romero: conversión y esperanza. "Otra Iglesia es necesaria. Otra Iglesia es posible". *RLAT*, El Salvador, n. 80, p. 218-219, mayo/agosto 2010.
[12] De um lado, não se objetiva aqui determinar a influência que os estudos desse período exerceram sobre o despertar dogmático de J. Sobrino; de outro lado, o próprio autor é lacônico ao referir-se a esses autores. Nem mesmo sua tese doutoral foi ainda publicada. O que ele evidencia é que esse período de estudos foi essencial na passagem do período prévio ao período da gestação da *honradez intelectual* e da *intellectus fidei*.
[13] SOBRINO, Teología desde la realidad, p. 156.
[14] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 13; SOBRINO, Teología desde la realidad, p. 156.
[15] BOMBONATTO, O compromisso de descer da cruz os pobres, p. 40.
[16] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 13-14; SOBRINO, Teología desde la realidad, p. 155-158; SOBRINO, La experiencia de Dios en la Iglesia de los pobres, p. 143-176.
[17] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 13-14.

entabulava discorrer, com *honradez intelectual*[18], sobre a realidade última das coisas, seja em relação ao mistério da realidade, seja em relação ao mistério do ser humano, seja em relação ao mistério de Deus[19]. Conforme ele mesmo o narra:

> neste sentido, gostaria de dizer que me coube escrever sobre Cristologia, e o fiz com gosto e interesse, mas no contexto no qual agora estamos talvez seja importante dizer o porquê: além das exigências acadêmicas de ter de dar aulas sobre o tema, além do *a priori* cristológico inaciano que nos inculcam aos jesuítas desde o noviciado, a razão mais profunda foi, creio eu, que Jesus remete ao mistério de Deus e ao mistério do ser humano – e remete ao mistério de como, postos ambos os mistérios em relação, aparece o mistério total.[20]

Ainda que não tenha explicitamente escrito nada a respeito de tais mistérios[21], essa honradez intelectual – *intellectus fidei* – estava subjacente em seu modo de pensar teológico e terá consequências decisivas para sua trajetória teológica, pois, para ele, "todo conhecimento teológico participa do mistério"[22]; contudo, afirma J. Sobrino, o mundo persistia o "Primeiro mundo", sua concepção do ser humano aferrava-se ao moderno, sua eclesiologia era a européia, sua Teologia permanecia alemã, sua utopia prendia-se ao espírito colonizador[23]. A Europa continuava sendo tanto o centro geográfico, de onde se transmitia o Evangelho, como o centro teológico da fé, lugar privilegiado de Deus, da Igreja e da Teologia, a partir do qual Deus chegava às outras partes do mundo[24]. O despertar do sono dogmático foi crítico e esclarecedor, mas não suficientemente radical. Continuava até então dormindo para a realidade de cruel pobreza e de injustiça de El Salvador, para a verdade profunda do ser humano, para a verdade de Deus. Esse sono, nomeado por ele próprio "sono da cruel inumanidade" [25], era mais profundo,

---

[18] SOBRINO, Teología desde la realidad, p. 159.
[19] SOBRINO, Teología desde la realidad, p. 156-158.
[20] SOBRINO, Teología desde la realidad, p. 157: "En este sentido quisiera decir que me ha tocado escribir sobre Cristología, y lo he hecho con gusto e interés, pero en el contexto en que ahora estamos quizás sea importante decir por qué: además de exigencias académicas de tener que dar cursos sobre el tema, además del *a priori* cristológico ignaciano que nos inculcan a los jesuitas desde el noviciado, la razón más profunda ha sido, creo yo, que Jesús remite al misterio de Dios y al misterio del ser humano – y remite al misterio de cómo, puestos ambos misterios en relación, aparece el misterio total."
[21] SOBRINO, Teología desde la realidad, p. 156. Conforme p. 157: "Pouco a pouco, fui vendo o mistério a partir da luminosidade. Ajudaram-me, então, Rahner, de Lubac, e muitos outros. E, anos depois, os pobres e mártires salvadorenhos, com Monsenhor Romero à frente." ["Poco a poco, yo fui viendo el misterio desde la luminosidad. Me ayudaron, entonces, Rahner, de Lubac, y muchos otros. Y, años después, los pobres y mártires salvadoreños, con Monseñor Romero a la cabeza."]
[22] BOMBONATTO, O compromisso de descer da cruz os pobres, p. 40.
[23] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 14.
[24] SOBRINO, Que Cristo se descobre na América Latina, p. 212.
[25] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 14.

mais perigoso[26], pois encontrava-se absorto no sono do egocentrismo e do amor-próprio. Esse despertar do sono da inumanidade, que não é outra coisa senão despertar do sono da egolatria, do egoísmo e da presunção para o altruísmo, para a filantropia e humildade[27], evidencia-se, então, na *irrupção epistemológica* da realidade do mundo dos pobres, das vítimas e dos seguidores *in actu* de Jesus Cristo, e da presença do mistério de Jesus Cristo e de Deus neles. Esse é o "'segundo' J. Sobrino", dirá Chagas de Albuquerque[28]. O objetivo neste capítulo é, logo, mostrar essa experiência de conversão pessoal, na qual se enraíza sua teologia como *intellectus fidei-misericordiae-gratiae*.

3.1 Irrupção epistemológica de uma realidade profunda

O despertar do sono da cruel inumanidade para uma realidade histórico-escatológica do Reino de Deus e do Deus do Reino na humanidade/história de Jesus[29], da realidade salvadorenha de um mundo oprimido e subjugado para a tarefa de torná-lo humano, refere-se ao tempo em que, retornando a El Salvador, em 1974, e tendo a responsabilidade de docência teológica[30], se encontrou com seguidores de Jesus Cristo *in actu*, com os pobres reais e com uma cruel realidade, conforme o explicitará Puebla (DP 29-32, 46-62).

A fim de aproximar-se da realidade latino-americana, para interpretá-la e compreendê-la e a fim de atualizar sua presença pastoral (*GS* 4; DP 14), a III Conferência Episcopal Latino-americana – CELAM, realizada em Puebla de los Angeles, de 27.01 a 13.02.1979, com o tema "Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina"[31], assumiu discernir as interpelações de Deus nos sinais dos tempos (*GS* 11)[32], dar testemunho, anunciar e promover os valores evangélicos, denunciar tudo que configura antirreino (DP 15), instou os cristãos a colaborar na mudança das estruturas injustas (16). Para tal, explicitou os rostos dos pobres que se encontram em situação de extrema e desumana pobreza, causada por situações e estruturas econômicas, sociais e políticas de injustiça (29-32, 46-50) e por aspectos culturais como

---

[26] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 14.
[27] SOBRINO, Que Cristo se descobre na América Latina, p. 211-214.
[28] ALBUQUERQUE, *Pressupostos, metodologia e relevância da Cristologia de Jon Sobrino*, p. 5, 42-69.
[29] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 28.
[30] SOBRINO, Teología desde la realidad, p. 153-154. 159.
[31] CELAM. Puebla – 1979, de 27.1 a 13.2. Evangelização no presente e no futuro da América Latina. In: CELAM. *Documentos do CELAM*. Conclusões das conferências do Rio de Janeiro, Medellín, Puebla e Santo Domingo. São Paulo: Paulus, 2004. p. 225-584.
[32] SUESS, Sinais dos tempos, p. 900.

domínio de influências externas ou da imitação alienante de formas de vida e valores importados (51-62). São rostos sofredores de crianças, de jovens, de indígenas, de camponeses, de operários, de subempregados, de marginalizados e em situação de rua, de idosos (32-39):

> [32] feições de crianças, golpeadas pela pobreza ainda antes de nascer, impedidas que estão de realizar-se, por causa de deficiências mentais e corporais irreparáveis, que as acompanharão por toda a vida; crianças abandonadas e muitas vezes exploradas de nossas cidades, resultado da pobreza e da desorganização moral da família; [33] feições de jovens, desorientados por não encontrarem seu lugar na sociedade e frustrados, sobretudo nas zonas rurais e urbanas marginalizadas, por falta de oportunidades de capacitação e de ocupação; [34] feições de indígenas e, com frequência, também de afro-americanos, que, vivendo segregados e em situações desumanas, podem ser consideradas como os mais pobres dentre os pobres; [35] feições de camponeses, que, como grupo social, vivem relegados em quase todo o nosso continente, sem terra, em situação de dependência interna e externa, submetidos a sistemas de comércio que os enganam e os exploram; [36] feições de operários, com frequência mal remunerados, que têm dificuldade de se organizar e defender os próprios direitos; [37] feições de subempregados e desempregados, despedidos pelas duras exigências das crises econômicas e, muitas vezes, de modelos desenvolvimentistas que submetem os trabalhadores e suas famílias a frios cálculos econômicos; [38] feições de marginalizados e amontoados das nossas cidades, sofrendo o duplo impacto da carência dos bens materiais e da ostentação da riqueza de outros setores sociais; [39] feições de anciãos cada dia mais numerosos, frequentemente postos à margem da sociedade do progresso, que prescinde das pessoas que não produzem. (DP 32-39) (...) Somam-se a isto angústias produzidas pelo abuso do poder, típicas dos regimes de força. Angústias causadas pela repressão sistemática ou seletiva, acompanhada de delação, de violação da privacidade, de pressões exageradas, de torturas, de exílios. Angústias em numerosas famílias pelo desaparecimento de seus entes queridos, dos quais não conseguem ter a menor notícia. Insegurança total por detenções sem ordem judicial. Angústias ante uma justiça – submissa ou manietada. (DP 42)

Conforme dirá J. Sobrino, com horror e com esperança[33], despertou-se para essa realidade, "a dos pobres e vítimas, produto do pecado e da opressão humana"[34], assim como para a realidade dos mártires não-jesuânicos e jesuânicos e para a realidade da misteriosa e amorosa presença de Deus neles[35]. O encontro com o Senhor, que se deixou ver nos pobres e nas vítimas e no testemunho de seguidores *in actu*, revelou algo *profundo* do mistério da realidade histórica, de Jesus Cristo e de Deus, de outrem e de si mesmo. Até então, sua fé em Jesus Cristo era mais dogmática que histórica, mais preceptiva que inspiradora, mais cúltica que de seguimento. A descoberta do tríplice mistério, a saber, de Deus, do ser humano e da

---

[33] SOBRINO, Teología desde la realidad, p. 158.
[34] SOBRINO, Teología desde la realidad, p. 159.
[35] SOBRINO, A esperança dos pobres na América Latina, p. 198; SOBRINO, Teología desde la realidad, p. 158; SOBRINO, *RLAT*, n. 69, p. 257-261. Ver também: Indice cronológico. In: MARTIROLOGIO LATINO-AMERICANO. Disponível em: https://www.servicioskoinonia.org/martirologio/. Acesso em: 18 jan. 2022.

realidade, acontecida durante o despertar do sono dogmático, desvelou-se doutra maneira[36]. Irrompeu o modo como o Cristo, que é Jesus, está presente como *vere homo* e *homo verus*, e, com Ele, por meio d'Ele e n'Ele, irrompeu o modo como Deus, o *Abba*, revela-se como *vere Deus* e *Deus verus*[37]. Irrompeu a misericórdia cristã. Despertou-se para uma realidade profundamente humana e para a memória viva e atuante de Jesus Cristo presente na comunidade dos crentes[38]. Compreendeu algo da constante e íntima relação de Jesus com os pobres e com seus seguidores. Logo, compreendeu que sua visão sobre Deus, sobre Jesus Cristo, sobre o ser humano, sobre si mesmo e sobre a realidade era, ainda que lídima, diminuta:

> não que fossem necessariamente falsas, é claro, mas pressenti que havia uma grave limitação na perspectiva. Eu tinha por universal o que era parcial, neste caso, o europeu. El Salvador me abriu a outra parcialidade, que está mais grávida de realidade e que, por isso, pode conduzir, por seus passos, a uma universalidade mais verdadeira. Dito sem nenhuma rotina e sem que a linguagem pareça banal, este despertar significou conhecer a um Deus dos pobres, a seres humanos – os pobres –, cuja tarefa mais urgente é sobreviver e seu destino mais próximo é morrer ou a morte lenta da pobreza ou a morte rápida da violência.[39]

O despertar do sono de inumanidade levou-o a fazer perguntas e a perguntar-se. O próprio J. Sobrinho descreve-a: "a realidade do terceiro mundo me levou à pergunta pela existência não somente de Deus, senão de ídolos, não somente do ateísmo, senão da idolatria (histórica e atual), perguntas que com dificuldade se escutam no primeiro mundo"[40]. Segundo

---

[36] BOMBONATTO, O compromisso de descer da cruz os pobres, p. 41.
[37] SOBRINO, *Conc*, v. 2, n. 340, p. 96.
[38] BOMBONATTO, *Seguimento de Jesus*, p. 206.
[39] SOBRINO, Teología desde la realidad, p. 160: "No que fuesen necesariamente falsos, por supuesto, pero sí presentí que había una grave limitación en la perspectiva. Yo tenía por universal lo que era parcial, en este caso, lo europeo. El Salvador me abrió a otra parcialidad, que está más grávida de realidad y que por ello puede conducir, por sus pasos, a una universalidad más verdadera. Dicho sin ninguna rutina y sin que el lenguaje suene a manido, este despertar significó conocer a un Dios de los pobres, a unos seres humanos – los pobres –, cuya tarea más urgente es sobrevivir y su destino más cercano el morir la muerte lenta de la pobreza o la muerte rápida de la violencia."
[40] SOBRINO, Teología desde la realidad, p. 160-161: "La realidad del tercer mundo me llevó a la pregunta por la existencia no sólo de Dios, sino de ídolos, no sólo del ateísmo, sino de la idolatría (histórica y actual), preguntas que con dificultad se escuchan en el primer mundo". Conforme SOBRINO, *Conc*, v. 4, n. 272, p. 67-68, "1) os ídolos não são coisa do passado nem realidades que só aparecem no âmbito religioso, mas existem realmente na atualidade, são realidades históricas que configuram a sociedade, determinam a vida e a morte das maiorias. Dom Romero assim definiu os ídolos, dentro desta hierárquica: a absolutização da riqueza e da propriedade privada, a absolutização da segurança nacional e a absolutização da organização. 2) Essas realidades são denominadas ídolos em sentido estrito porque se apresentam com as características de divindade: ultimidade (não se pode ir além delas), autojustificação (não necessitam justificar-se a si mesmas diante dos seres humanos), intocabilidade (não podem ser questionadas e quem o faz é destruído). 3) O ídolo por antonomásia, originante de todos os demais, é a configuração injusta da sociedade, estrutural e duradouramente, a serviço do qual estão outras realidades: poder militar, político, patriarcal, cultural, étnico, judicial, intelectual e religioso, que participam analogamente da realidade do ídolo. 4) Esses ídolos exigem um culto (as práticas cruéis do capitalismo e dos passados socialismos

ele, "a pergunta fundamental passou a ser se somos ou não humanos e, para os crentes, se nossa fé é ou não humana"[41]. A resposta foi que

> é possível ser humano e ser crente, mas com a condição de mudar não somente a mente, de submissa a libertada – pelo que lutamos durante anos e já consideramos algo conseguido –, mas também mudar os olhos para ver o que estivera diante de nós, sem vê-lo, durante anos, e mudar o coração de pedra em coração de carne, ou seja, deixando-se mover pela compaixão e a misericórdia.[42]

Esse despertar do sono da egolatria e do egoísmo para o altruísmo e para a filantropia resulta, então, eclesial e pessoalmente, da *irrupção* da realidade do mundo dos pobres, das vítimas e dos seguidores *in actu* de Jesus Cristo, e da presença do mistério de Jesus Cristo e do Pai neles. A origem de seu quefazer teológico como *intellectus fidei-misericordiae* é a revelação de uma realidade profunda que se deu em seu encontro com a realidade salvadorenha, com pobres e com seguidores de Jesus *in actu*, e, a partir deles, com o deixar-se misteriosamente ver do Senhor. Na irrupção dessa realidade, seus olhos abriram-se para o que ele chamou – sentindo na e com a Igreja – a verdade da realidade, da verdade dos seres humanos e da verdade de Deus[43].

3.1.1 Olhos novos para ver a verdade da realidade

Tendo permanecido razoável período em St. Louis (Missouri) e em Frankfurt (Alemanha), o de estudos acadêmicos, conhecia bem o mundo de progresso e de abundância[44].

---

reais) e exigem também uma ortodoxia (a ideologia acompanhante), prometem salvação aos seus adoradores (assemelhá-los aos ricos e poderosos do Primeiro mundo), mas os desumanizam, os deslatinoamericanizam e os desfraternizam. 5) Por último e decisivamente, esses ídolos geram milhões de vítimas inocentes, destinadas à morte lenta da fome, da indignidade e da insignificância, e à morte violenta da repressão. A conclusão é que os ídolos exigem vítimas para subsistir."

[41] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 15.

[42] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 15.

[43] Esse modo de organizar seu pensamento é simétrico à estrutura da acepção histórico-pastoral e histórico-teologal, respectivamente da *GS* 4§1 e 11§1, do documento de III CELAM – Puebla, a saber, a visão pastoral da realidade latino-americana (Primeira parte) e os desígnios de Deus sobre a realidade de América Latina (Capítulo I, da Segunda parte). Nesse, os subcapítulos são sucessivamente "A verdade sobre Jesus Cristo o Salvador que anunciamos" [170-219], "A verdade sobre a Igreja: o Povo de Deus sinal e serviço de comunhão" [220-303] e "Verdade sobre o homem: a dignidade humana" [304-339] (CELAM. Puebla – 1979, de 27.1 a 13.2. Evangelização no presente e no futuro da América Latina. In: CELAM. *Documentos do CELAM*, p. 326-376). Em seu relato do despertar do sono de inumanidade, J. Sobrino afirma ter desperto para a verdade da realidade, a verdade de Deus e a verdade do ser humano.

[44] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 12.

Dessa forma, compreende-se melhor sua descrição de novos olhos para a ver a verdade da realidade do mundo de pobreza (mundo dos pobres) e de povos crucificados (das vítimas) em El Salvador como concomitantemente aterrador e bem-aventurado.

Aterrador, na medida em que J. Sobrino descobriu que o mundo da abundância é uma imensa e injusta cruz para milhões de inocentes[45]. Aprendeu a ver a pobreza em massa e inocultável como aquilo que se aproxima da morte, a lenta, que é gerada por estruturas de injustiça, ou a rápida e violenta, que é gerada por homicídios; conheceu não somente o desinteresse dos que vivem na abundância pelos que se encontram na miséria, mas ainda assistiu ao interesse daqueles em depredar a estes para sustentar suas riquezas.

Em 1982, J. Sobrino participa do II Congresso de Teologia e Pobreza, intitulado "Esperança dos pobres, esperança cristã", que se realizou em Madrid, de 05 a 12.09. Naquela ocasião, proferiu a conferência "A Esperança dos pobres na América Latina". Propondo-se a dizer de forma teológica e teologal a realidade dos pobres como povos crucificados, sua narrativa é realisticamente horripilante:

> pobres já não são aqueles próximos da morte, os camponeses sem terra, as crianças que morrem por desnutrição porque as mães não podem amamentá-las. Pobres são, além disso e definitivamente, os 35.000 salvadorenhos assassinados, cuja maioria foi nas mãos do exército e dos organismos de segurança; os 40.000 que morreram durante a revolução nicaraguense; os milhares e milhares de guatemaltecos assassinados desde 1954. Pobres são os massacrados do rio Sumpul, El Mozote, Panzós, os torturados, os esfolados, os que aparecem com seus rostos corroídos pelo ácido, os decapitados em série, os cadáveres que aparecem em cemitérios clandestinos – descobertos pelo sobrevoar das aves de rapina –, os cadáveres ainda agonizantes que aparecem no caminhão de lixo. Estes são os consumadamente pobres, aqueles para quem a morte violenta consuma sua morte lenta.[46]

A verdade da realidade era que os pobres tinham, então, contra si – com poucas exceções – muitos dos que detêm responsabilidade de gerir o bem comum[47]. J. Sobrino constatou, portanto, que tal realidade de pobreza, de fome, de crueldade, de repressão e de morte[48], massivas e injustas, não era natural. Ao contrário, era produto de desconhecimento, de indiferença, de ocultamento, de ganância da sociedade e de estruturas sociais[49]. Nosso teólogo

---

[45] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 16.
[46] SOBRINO, A esperança dos pobres na América Latina, p. 189.
[47] Oligarquias, empresas multinacionais, forças armadas, governos, partidos políticos, universidades, igrejas.
[48] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 24.
[49] SOBRINO, J. La evangelización como misión de la Iglesia. In: SOBRINO, *Resurrección de la verdadera Iglesia*, p. 287.

leu essa experiência à luz da fé cristã e nomeou-a "pecado", em seu aspecto subjetivo, enquanto ato interno de cada pessoa, e em seu aspecto objetivo, enquanto estrutural:

> o pecado tem um aspecto subjetivo, como ato interno do homem, e tem um aspecto objetivo e visível, que é, além disso, estrutural. A consequência do pecado é a morte, no sentido literal, da palavra: a morte do espiritual do homem que o comete e a morte do homem contra quem se peca. Pecado é dar a morte aos homens, bem violenta ou bem lentamente através de estruturas injustas.[50]

De mais a mais, olhar o mundo de pobreza e das vítimas foi *bem-aventurado*, na medida em que olhar frente a frente a morte lenta ou rápida e violenta de milhões de pessoas foi ver aquilo de que o ser humano, de um lado, é capaz de produzir, desconhecer, ocultar, e aquilo de que, de outro lado, é capaz de esperar. Tal olhar permitiu-o debelar-se da cegueira, descobrir a inverdade da realidade de abundância, envergonhar-se de ser partícipe de uma sociedade desumana, responsabilizar-se por ela, atinar-se da esperança ativa dos pobres[51] e da desmedida generosidade dos que assumiram a causa deles. O mundo dos pobres e das vítimas possibilitou-o curar a ablepsia e mostrar a mentira, permitiu-o e exigiu-o a releitura da Escritura[52], ao ponto de afirmar que o mundo dos pobres e das vítimas é um mundo de pecado e de mundo de graça[53], onde se desvelam o *mysterium iniquitatis* e o *mysterium salutis*.

3.1.2 Olhos novos para ver a verdade dos seres humanos e de Deus

Com relação aos novos olhos para a ver a verdade dos seres humanos, olhar o mundo de pobreza e de vítimas em El Salvador mudou seu modo acrítico de abordar a pergunta pelo que significa o *humano* do *ser humano*. Ao referir-se ao fato de que aprendeu a suspeitar e a desmascarar a incompreensão ocidental do ser humano, J. Sobrino exemplificou-o com uma narrativa histórica contundente:

> a guerra do Iraque mostrou, entre outras coisas, que o mundo ocidental descobriu tudo e inventou tudo menos a justiça, a fraternidade e a paz. A enorme quantidade de conhecimentos científicos e tecnológicos, suas muitas e respeitáveis tradições políticas, democráticas e judeu-cristãs, o poderio acumulado de seus governos, exércitos, empresas, universidades, igrejas, não foram capazes de encontrar uma

---

[50] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 17.
[51] SOBRINO, A esperança dos pobres na América Latina, p. 190-195.
[52] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 18.
[53] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 19.

> solução justa e humana para o conflito, mas foram somente capazes de fazer guerra, destruir, mentir e pretender justificar o injustificável.[54]

A realidade de El Salvador levou-o a estarrecer-se diante da ingenuidade triunfalista da adequação do ser humano à sua concepção ocidental. De um lado, elogiam-se a dimensão individualista e a capacidade de fazer, de lutar e de triunfar do ser humano ocidental; de outro lado, porém, a mesma dimensão levou à insensibilidade em relação ao comunitário, conduziu ao egoísmo e à antissolidariedade, assim como à falta de gratuidade para dar e para receber[55]. Ademais, a realidade de El Salvador moveu-o a assombrar-se diante da falta de historicização e operatividade da compreensão do ser humano. É fato que "milhões de pobres e de vítimas" são seres humanos como todos; porém, precisa-se de historicizar a realidade dos seres humanos ao menos no nível da vida e no nível da dignidade humana. No nível da vida, é preciso conscientizar-se de que existe uma diferença fundamental entre os seres humanos: há os que consideram a vida como congênita (eles vivem) e há os que não a consideram como natural (eles sobrevivem). No nível da dignidade humana, há diferença abissal entre a proclamação de igualdade, de dignidade e de direitos de todos os seres humanos e a realidade histórica. Outrossim, surpreende-se com a falta de dialética com que se pensa o ser humano. Ignora-se o fato de que há uma divisão crescente entre os que têm e os que não têm[56].

J. Sobrino chega a declarar que, diante do mundo de pobreza e das vítimas de El Salvador, passou a conhecer o verdadeiramente humano, a reserva de humanidade, a partir da qual sua convicção, à luz da fé cristã (Mt 5, 1-12; Lc 6, 20-23; 10, 25-37)[57], de que "para conhecer nossa essência humana, é necessário e é melhor fazê-lo desde e para os pobres do que desde e para os poderosos; em linguagem do evangelho: que a verdade do ser humano manifesta-se nas bem-aventuranças de Jesus e na parábola do bom samaritano"[58]. Desde os pobres, redescobriu-se a necessidade de uma nova civilização: a da sobriedade e não a da impossível abundância para todos; a do trabalho e não a do capital; a do primado do comunitário sobre a do individual; a do compromisso sobre a do egoísmo; a dos valores transcendentes sobre

---

[54] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 19.
[55] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 20-21.
[56] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 22.
[57] SOBRINO, J. Reflexión-meditación cristiana sobre el terremoto. *RLAT*, El Salvador, n. 52, p. 77-102, enero/abr. 2001; SOBRINO, J. Reflexões a propósito do terremoto. *Conc*, Petrópolis, v. 2, n. 290, p. 118-127, 2001; SOBRINO, J. Redención de la barbarie y el terrorismo. *RLAT*, El Salvador, n. 54, p. 218, sept./dic. 2001; SOBRINO, J. *Terremoto, terrorismo, barbarie y utopía*. El Salvador, Nueva York, Afganistán. Madrid: Trotta, 2002. (Colección Estructuras e Procesos. Serie Religión).
[58] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 22.

a do puro pragmatismo; a da celebração sobre a do trivial entretenimento; a da criatividade sobre a do mimetismo cultural imposto; a da esperança sobre a do otimismo calculado e sobre a do sem-sentido; a da fé sobre a do lídimo cientificismo[59]; a da compreensão sobre a da prepotência; a da reconciliação sobre a da destruição e a da violência[60].

Com relação aos novos olhos para a ver a verdade sobre Deus, o teólogo espanhol relata que aprendeu, desde El Salvador, que a bondade e o mistério divinos concretizaram-se, e a fé em Deus tornou-se mais possível e consistente. De um lado, cria doravante que Deus manifestou-se em Jesus Cristo. Ele o confessa: "creio no Deus que se manifestou em Jesus, um Deus-Pai, um Deus bom, portanto, em quem é possível descansar, e um Pai que continua sendo Deus e que, portanto, não nos deixa descansar. Dito em outras palavras: creio na bondade e no mistério de Deus." [61] De outro lado, duas coisas concretizaram-se para ele, tornaram-se realidade desde El Salvador e adequaram-se mais com o Deus da Escritura[62]: uma delas é que Deus está a favor da vida dos pobres e das vítimas e os ama com ternura; a outra é que Ele faz-se solidário aos pobres (Fl 2, 6)[63] e identifica-se, conforme confirma Puebla (DP 31-39), misteriosamente com eles (Mt 25, 31-46)[64]. Sua confissão de fé ganha, para resumir, densidade histórica. Segundo ele, esse amor concretiza-se escandalosamente no mundo dos pobres:

> o mistério de Deus aparece agigantado neste mundo de vítimas e se concretiza no mistério insondável de um Deus crucificado, como formulou tão belamente J. Moltmann. É um Deus que não apenas está a favor das vítimas, mas também à mercê de seus verdugos. Gostaria de realçar este mistério de iniquidade porque há os que pensam que numa América Latina religiosa a fé em Deus não é um problema grave como é num mundo secularizado. No meio de tantas vítimas, a América Latina é o lugar por antonomásia de se perguntar por Deus, como Jó e como Jesus na cruz, e tanto mais quanto simultaneamente ele é confessado como Deus da vida. O fato de Deus deixar as vítimas morrerem é um escândalo irrecuperável, e a fé em Deus tem de passar por este escândalo. Nessa situação, a única coisa que o crente pode fazer é aceitar que Deus está na cruz, impotente como as vítimas, e interpretar essa impotência como o máximo de solidariedade com elas. A cruz na qual está o próprio Deus é a forma mais clara de dizer que Deus ama as vítimas deste mundo. Nela seu amor é impotente, mas é crível. E a partir daí é preciso reformular o mistério de Deus. Sempre foi dito que Deus é o "Deus maior". A partir da cruz é preciso acrescentar que é também o "Deus menor".[65]

---

[59] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 22; SOBRINO, Teología desde la realidad, p. 157-158.
[60] SOBRINO, *RLAT*, n. 54, p. 225-228.
[61] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 23.
[62] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 23.
[63] BOMBONATTO, *Seguimento de Jesus*, p. 326.
[64] BOMBONATTO, *Seguimento de Jesus*, p. 328-330.
[65] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 23-24.

Da bondade e do mistério de Deus, depreende-se de que Ele é Deus da vida, é criador, é Deus dos pobres, é parcial, é Deus misericordioso, é acolhedor, é Deus amor, é Pai, é Deus samaritano, é solidário com as vítimas, é Deus da justiça, de amor impotente e crível, e, desde a cruz, à mercê dos vitimados, Deus menor, Deus *absconditus* e Deus da esperança, enfim Deus sempre maior. Esse Deus de bondade e de mistério, maior e menor, está em luta contra deuses, que são *ídolos*, divindades falsas[66] (por exemplo: absolutização do capital[67]), que desumanizam seus adoradores e exigem vítimas. Ter fé nesse Deus significa, de um lado, crer nele, corresponder à sua bondade, fazer sua vontade, seguir a Jesus Cristo na história com o mesmo espírito dele[68], que é inseparável da centralidade do Reino de Deus e do Deus do Reino. Para J. Sobrino, conforme testemunham inumeráveis mártires jesuânicos[69], o seguimento de Jesus é crítico e custoso, é possível e humanizante. Ter fé nesse Deus significa, de outro lado, deixar de crer nos ídolos, não os cultuar, lutar contra eles. Ter fé assim é lutar contra o antirreino.

Uma das experiências marcantes dessa conversão epistemológico-existencial vividas por J. Sobrino deu-se em Aguilares[70], por ocasião do assassinato de Rutilio Grande García (1928-1977) e de dois camponeses[71], Manuel Solórzano (1905-1977) e Nelson Rutilio Lemus (1961-1977)[72]. Descrita em "Ser cristão hoje" (2011), o texto, que é resposta à pergunta "o que é ser cristão hoje?", constrói-se redacionalmente seguindo duplo movimento: no primeiro, narra-se a experiência pessoal e eclesial da irrupção de um cristianismo até então nem vivido nem suspeitado. A partir dela, assume-se a atitude cristã de "estar em vigia" para discernir a irrupção dos pobres e a de Deus neles e a atitude de "caminhar humildemente" (Mq 6, 8) ao ritmo dos pobres à maneira de Jesus; no segundo, advoga-se que o ser cristão, o parecer com Jesus, é o caminho mistagógico para o crer em Cristo e para adentrar-se no mistério de Deus[73]. Experiências outras, conforme citaremos, foram marcantes na vida de J. Sobrino, como, por

---

[66] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 24. Nomeiam-se "deuses rivais": Ex 34, 12-17; Dt 4, 15-20.
[67] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 24; SOBRINO, *RLAT*, n. 54, p. 229.
[68] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 25.
[69] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 25.
[70] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 87-104.
[71] CARRIER, Y. *Mgr Oscar A. Romero*. Histoire d'un peuple. Destinée d'un homme. Paris: CERF, 2010. p. 145; RUTILIO GRANDE. Mártir de la evangelización rural en El Salvador. El Salvador: UCA, 1978. (Colección La Iglesia en América Latina, 2). p. 26; SOBRINO, J. Significado teológico de "la persecución a la Iglesia". A propósito de la arquidiócesis de San Salvador. In: SOBRINO, *Resurrección de la verdadera Iglesia*, p. 261-262; CARRANZA, S.; CAVADA DIEZ, M.; SOBRINO, J. *XXV Aniversario de Rutilio Grande*. Sus homilías. El Salvador: Centro Monseñor Romero, 2002. p. 5, 7.
[72] O'MALLEY, W. J. El Salvador. Rutilio Grande. In: O'MALLEY, W. J. *The Voice of Blood*. Five Christian Martyrs of our time. Maryknoll: Orbis Books, 1980. p 35-46.
[73] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 87-104.

exemplo, o martírio de duas religiosas de Maryknoll, uma irmã ursulina e uma assistente social da diocese de Cleveland[74]. O mundo dos pobres torna-se, doravante, tanto lugar eclesial-social-teologal – a revelação de Deus é um fato constante e presente – como lugar de ruptura epistemológica, ética e práxica[75], ou seja, lugar da mediação da presença de Deus e da palavra de sua vontade (*GS* 11§1) e lugar do exercício da vocação cristã (4§1)[76]. Voltemos por ora à Aguilares, pois encontra-se nessa experiência espiritual, pessoal e eclesial, a raiz do que nosso autor nomeia, teologicamente, lugar histórico-pastoral e lugar histórico-teologal[77].

3.2 Aguilares: a irrupção dos pobres, dos seguidores *in actu* e de Jesus Cristo

Iniciemos com as linhas autobiográficas em que nosso teólogo afirma ter vivido, em Aguilares, um *novo batismo* e *novo princípio e fundamento*[78]. Nelas, relata-se a experiência evangélica tanto pessoal como eclesial de irrupção de um cristianismo desconhecido[79]:

> para responder a pergunta "o que é ser cristão" vou começar com uma experiência pessoal que no dia que aconteceu foi compartilhada por um grande número de cristãos. Entrei em contato com o Cristianismo em Aguilares, a 30 quilômetros de San Salvador, aos 12 de março de 1977. O Padre Rutilio Grande foi assassinado com dois camponeses. Nesse dia, e no que aconteceu imediatamente depois, irrompeu um cristianismo que eu nunca tinha vivido nem suspeitado. As regras não do bem, mas do mal, se haviam rompido, embora já tivesse começado antes a crueldade contra os pobres. Mas em Rutilio e em Dom Romero, convertido desde esse dia em defensor *ex oficio* do pobre, também Jesus de Nazaré, conhecido e estudado durante anos, se deixava ver – *opthe*. E irrompeu um corpo eclesial com a conversão ao pobre, a loucura das bem-aventuranças e do amor maior, unido como nunca e decidido a prosseguir. Muitos oravam ao Pai celestial. Era palpável a convicção, o compromisso e o orgulho de "ser cristão". Foi um novo batismo.[80]

O assassinato de Rutilio Grande e o de dois camponeses tornaram-se, ao mesmo tempo, *ubi* categorial e *quid* substancial[81]: em Aguilares, a 30 km de San Salvador, aos 12.03.1977, três anos após o retorno de seus estudos de Filosofia, de Letras, de Engenharia e de Teologia

---

[74] SOBRINO, *Cartas a Ellacuría*, p. 20; SOBRINO, J. O martírio das religiosas norte-americanas Maura, Ita, Dorothy e Jean. In: SOBRINO, *Espiritualidade da libertação*, p. 181; SOBRINO, J. Comunión, conflicto y solidaridad eclesial. In: ELLACURIA; SOBRINO, *Mysterium liberationis*, t. 2, p. 238.
[75] SOBRINO, *Jesucristo liberador*, p. 43-48.
[76] ALFARO, *Kairos*, n. 49, p. 9-14.
[77] ALFARO, *Kairos*, n. 49, p. 27.
[78] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 87-88.
[79] CDF, *Instrução Libertatis Conscientia*, n. 70; SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 87.
[80] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 87.
[81] SOBRINO, *RLAT*, n. 54, p. 213.

(1957/1974), a J. Sobrino irrompeu a realidade profunda do *mysterium iniquitatis* e do *mysterium salutis*[82].

Acusados de comunistas, de 1972 a 1977, Rutilio Grande e uma equipe de jesuítas de Aguilares e jesuítas da UCA – Universidade Centro-América, de El Salvador, transformaram Aguilares num espaço de organização, de compromisso cristão e de consciência comunitária. Trabalharam juntos para oferecer aos salvadorenhos de Aguilares formação religiosa, educação e consciência crítica da realidade, de seus direitos e de seus deveres como cidadãos[83]. Em 12.03.1977, saídos de Aguilares, Rutilio Grande, Manuel Solórzano e Nelson Rutilio Lemus, respectivamente, 49, 72 e 16 anos, e duas ou três crianças, estavam na estrada que levava a El Paisnal, município de San Salvador, onde Rutilio Grande presidiria uma missa, quando sofreram uma emboscada por integrantes de esquadrões de morte. Crivados de balas, mataram a Manuel, a Nelson e a Rutilio Grande, este por defender os camponeses pobres, oprimidos pela oligarquia e reprimidos por corpos de segurança e esquadrões de morte. As crianças conseguiram escapar[84]. Vinte e seis anos depois, reconhece-se que Rutilio Grande foi o primogênito entre os 17 sacerdotes assassinados em El Salvador, um país governado por uma oligarquia que se professava católica. Segundo J. Sobrino,

> sua atividade e suas palavras recordavam a última semana de Jesus em Jerusalém, denunciando a escribas e a fariseus, saduceus e sumos sacerdotes. A proximidade da morte não o apaziguou, mas o estimulou. "Ai de vós que se dizem católicos da boca para fora e por dentro são imundície de maldade! São Cains que crucificam o Senhor quando caminha com o nome de Toño, ou do humilde trabalhador do campo."[85]

Mysterium iniquitatis diz respeito à irrupção da crueldade contra os pobres e das regras do mal, da escravidão, da mentira e do encobrimento, da insensibilidade, do egoísmo, da tristeza, da morte lenta, pela pobreza, ou rápida, pela violência, pelo desenraizamento familiar

---

[82] SOBRINO, *RLAT*, n. 69, p. 257-261.
[83] CARRANZA, S. (Ed.) *Mártires de la UCA*. 6.ed. El Salvador: UCA, 2001. p. 120-123.
[84] ANTOINE, C. *Le sang des justes*. Mrg Romero, les jésuites et l'Amérique latine. Paris: Desclée, 2000. p. 73-74; O'MALLEY, El Salvador. Rutilio Grande, p 35-46; RUTILIO GRANDE, p. 109-110; SOBRINO, J. El Padre Arrupe: recuerdos y reflexiones sobre "fe y justicia". *RLAT*, El Salvador, n. 72, p. 227-253, sept./dic. 2007; SOBRINO, *RLAT*, n. 85, p. 64.
[85] SOBRINO, J. Rutilio Grande. Interpelación a la Iglesia. In: CARRANZA; CAVADA DIEZ; SOBRINO, *XXV Aniversario de Rutilio Grande*, p. 32: "Su actividad y sus palabras recordaban la última semana de Jesús en Jerusalén, denunciando a escribas y fariseos, saduceos y sumos sacerdotes. La cercanía de la muerte no lo apaciguó sino que lo enardeció. '!Ay de ustedes que se dicen católicos de diente a labio y por dentro son inmundicia de maldad! Son Caínes que crucifican al Señor cuando camina con el nombre de Toño o del humilde trabajador del campo'".

e cultural de refugiados, enfim, do mundo de epulões e de lázaros (Lc 16, 19-31)[86]; *mysterium salutis* diz respeito à irrupção de mártires jesuânicos (Rutilio Grande e os dois camponeses)[87], o testemunho dos seguidores de Jesus *in actu* (corpo eclesial/Igreja jesuânica)[88], a presença misteriosa de Jesus de Nazaré neles, a compreensão, no presente histórico, das Escrituras[89], a conversão ao pobre, a loucura das bem-aventuranças e do amor maior[90], o significado de seguir Jesus de Nazaré e prosseguir sua vida[91]. Parecer-se com ele, em conversão, em compaixão, em esperança e em redenção[92], e, desde aí, confessá-lo sacramento de Deus[93] e com Ele adentrar-se, pessoal e eclesialmente[94], no mistério insondável e gozoso de Deus[95]. Conforme o testemunho do teólogo espanhol, tal realidade profunda lhe era desconhecida. Não se tratava nem de conclusão de boas teologias, nem da DSI, nem sequer da recepção atualizada do Concílio Vaticano II; impunham-se, ao contrário, a irrupção primordial dos pobres e de Deus neles e a irrupção de um corpo eclesial[96]: "em Rutilio e em Dom Romero (...) Jesus de Nazaré, conhecido e estudado durante anos, deixava-se ver – *opthe*"; "era real a oração e às vezes até o perdão. Parecer-se com Jesus e pertencer a uma Igreja que naqueles dias o fazia tão presente foi uma coisa real"[97]. Tratava-se de um isomorfismo fundamental entre os relatos que narram a realidade em que Jesus viveu e sua realidade atual, entre a vida e o destino de Jesus e, de certa maneira, a vida e o destino de muitos cristãos[98]. O teólogo espanhol releu as Escrituras a partir do contexto. Segundo ele, "os textos, certamente a Escritura, continuavam sendo importantes e necessários. Mas eram entendidos a partir do que estava acontecendo. E não dissemos nada especial, pois assim começa a primeira carta de João: 'o que ouvimos, vimos e tocamos'" (1Jo 1,1 – *grifo nosso*. A referência completa do texto é 1Jo 1, 1-4)[99]. Era real! Era palpável!

Nessa realidade profunda do *mysterium iniquitatis* e do *mysterium salutis*, irromperam-se, coexistencialmente, o mundo da pobreza, dos empobrecidos, das vítimas e dos mártires

---

[86] SOBRINO, Rutilio Grande. Interpelación a la Iglesia, p. 29; SOBRINO, Jesús y la justicia, p. 205-208.
[87] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 88-90.
[88] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 94; SOBRINO, Rutilio Grande. Interpelación a la Iglesia, p. 31.
[89] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 88.
[90] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 88.
[91] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 90-96.
[92] SOBRINO, Rutilio Grande. Interpelación a la Iglesia, p. 26-29.
[93] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 96.
[94] SOBRINO, La experiencia de Dios en la Iglesia de los pobres, p. 156-176.
[95] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 94-95.
[96] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 89.
[97] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 88.
[98] SOBRINO, *RLAT*, n. 82, p. 55.
[99] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 88.

jesuânicos e o exercício consequente da misericórdia e a presença misteriosa de Deus neles, mediante a qual teve certa compreensão, pelo Espírito, tanto da presença de Deus no presente como da revelação de Deus inscrita nas Escrituras. Como explicitará J. Costadoat, nela, sua experiência de fé incide, aprofundando, em sua compreensão das fontes do passado (lugar teológico) e do presente histórico (lugar teologal/pré-teológico)[100]. Nela, seus olhos abriram-se, e sua atitude convergiu do *intellectus fidei* (ortodoxia) para o *intellectus fidei-misericordiae* (ortodoxia-ortopráxis).

A essa experiência espiritual, pessoal e eclesial, de irrupção dos pobres e de Deus neles, do inocultável pecado da opressão e da repressão, do encobrimento e da mentira, da exigência cristã de honestidade, de compromisso, de prosseguimento, pessoal e eclesial, de Jesus de Nazaré, da importância do lugar eclesial dos pobres para a experiência de Deus[101], vivida em Aguilares, J. Sobrino a nomeia como primordial, como *novo batismo*, como novo *princípio e fundamento*[102], ressonante, respectivamente, ao que foi Damasco, para Paulo de Tarso, e ao que foi Manresa, para Inácio de Loyola.

3.2.1 Conversão: Paulo de Tarso e Jon Sobrino

A conversão de Paulo a caminho de Damasco descreve-se por Paulo de Tarso, em seu *corpus* epistolar e por Lucas, em Atos dos apóstolos[103]. No *corpus* epistolar paulino, os relatos

---

[100] COSTADOAT, *ThX*, v. 66, n. 181, p. 36-40.
[101] SOBRINO, La experiencia de Dios en la Iglesia de los pobres, p. 148-156.
[102] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 87-88.
[103] A partir de leituras históricas e exegéticas de textos sobre a conversão de Paulo de Tarso, pretende-se narrar nossa compreensão "plausível" da experiência vivida por ele do dar-se conta do mistério da misteriosa presença de Jesus Cristo em seus seguidores revelada a Paulo de Tarso a caminho de Damasco, em vista da pesquisa que nos orienta; consequentemente, nosso objetivo não é, nem histórico-crítico nem histórico-comparativo, de análise exegética de perícopes, e/ou livros, e/ou cartas, segundo os objetivos seja de Lucas em Atos dos Aspóstolos seja de Paulo em seu *corpus* epistolar. Para aprofundamento, remetemos a BARBAGLIO, Às comunidades da Galácia, p. 9-64; BARBAGLIO, G. À comunidade de Corinto: Primeira carta. In: BARBAGLIO, G. *As cartas de Paulo (I)*. São Paulo: Loyola, 1989. (Bíblica Loyola, 4). p. 133-166, 277-286, 351-366; BARBAGLIO, G. À comunidade de Filipos. In: BARBAGLIO, *As cartas de Paulo (II)*, p. 353-359, 390-401; BOCKMUEHL, M. *A Commentary on The Epistle to the Philippians*. London: A & C Black, 1997. p. 184-194; BRUCE, F. F. *Hechos de los Apóstoles*. Introducción, comentario y notas. Buenos Aires: Nueva Creación, 1998. p. 23-39, 215-225, 485-495, 539-552; CARROZZINI, A. L'apparizione damascena a S. Paolo vista dalla critica recente. *CivCatt*, Roma, v. 1, q. 2245, p. 145-153, genn. 1944; CASALEGNO, A. *Ler os atos dos apóstolos*. Estudo da teologia lucana da missão. São Paulo: Loyola, 2005; CERFAUX, L. *O cristão na Teologia de Paulo*. São Paulo: Teológica; Paulus, 2003. p. 85-137; DILLON, R. J. Acts of the Apostles. In: BROWN; FITZMYER; MURPHY, *The New Jerome Biblical Commentary*, p. 722-726, 743-744, 760, 763-764; FABRIS, R. *Os atos dos apóstolos*. São Paulo: Loyola, 1991. p. 11-41, 183-190, 386-391, 414-420, 449-457; FITZMYER, J. A. Paul. In: BROWN; FITZMYER; MURPHY, *The New Jerome Biblical Commentary*, p. 1329-1337; FITZMYER, J. A. The Letter to the Galatians. In: BROWN; FITZMYER; MURPHY, *The New Jerome Biblical Commentary*, p. 780-783; KUSS, O. *San Pablo*. La aportación

autobiográficos sobre sua conversão, ainda que autores concentrem-se em 1Cor 9, 1-27; 15, 1-34; Gl 1, 12-16; Fl 3, 4-11, são abundantes[104]. São narrativas de auto testemunho de Paulo sobre sua conversão de zeloso guardião das tradições paternas e de fiel observante e defensor da fé judaica à sua adesão a Cristo[105], nas quais se implicam vocação, revelação – como graça e dom (Rm 1, 5; 1Cor 15, 10; Fl 3, 7-11) – e missão recebida (1Cor 1, 17; 9, 16). Em Atos dos Apóstolos, os relatos de conversão de Paulo de Tarso descrevem-se em três perícopes[106]: em 9, 1-19, em narrativa indireta, redigida pelo próprio evangelista; em 22, 1-21 e 26, 9-18, em discursos apologéticos do próprio Paulo contra, respectivamente, a acusação de profanação do Templo, diante dos judeus, em Jerusalém, e de imputação de heresia judaica, diante de Agripa e Festo, em Cesareia[107]. Nesses discursos de defesa, o leitor é remetido à experiência vivida por Paulo no caminho de Damasco (9, 1-19a)[108].

Quanto à origem, Saulo[109] é hebreu, filho de hebreus (Fl 3, 5), israelita da tribo de Benjamin (3, 5), membro, portanto, da comunidade religiosa fundada por Moisés[110]. Não foi admitido à raça como prosélito; era de origem judaica. Nascera judeu e fora circuncisado no oitavo dia (3, 4-11). Isso significa que seu *status* era sempre superior ao dos que pretendiam obter mérito diante de Deus pela conversão[111]. Como membro da nação eleita[112], permaneceu sempre fiel à sua dinastia[113]. Nascido em Tarso, obteve o direito de cidadania romana[114]; no

---

del apóstol a la teología de la Iglesia primitiva. Barcelona: Herder, 1975. p. 12-18, 47-159, 204-211; MARSHALL, I. H. *Atos*: introdução e comentário. 2.ed. São Paulo: Vida Nova; Mundo cristão, 1988. (Série Cultura Bíblica, 5). p. 15-50, 161-167, 326-335, 359-373; MURPHY-O'CONNOR, J. *Paulo*. Biografia crítica. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2004. p. 85-157; MURPHY-O'CONNOR, J. *Paulo de Tarso*. História de um apóstolo. 4.ed. São Paulo: Paulus; Loyola, 2013. p. 23-57; MURPHY-O'CONNOR, J. The First Letter to The Corinthians. In: BROWN; FITZMYER; MURPHY, *The New Jerome Biblical Commentary*, p. 798-799, 806-807, 812; SCHNELLE, U. *A evolução do pensamento paulino*. São Paulo: Loyola, 1999. (Bíblica Loyola, 27). p. 17-24; SCHNELLE, U. *Paulo*: vida e pensamento. Santo André: Academia cristã; São Paulo: Paulus, 2010. p. 62-118; SUBUGAL, S. *La conversión de San Pablo*. Damasco: ¿cuidad de Siria o región de Qumrân? Barcelona: Herder, 1975. p. 18-31, 39-44, 51-159.

[104] SUBUGAL, *La conversión de San Pablo*, p. 5: Gl 1, 11-17; 1Cor 9, 1; 15, 8-11; 2Cor 4, 6; 11, 32-33; Fl 3, 7-8.12; 1Tm 1, 11-14; 2, 1-16; 2, 1 - 3, 13; Gl 4, 12s; Fl 1, 13-14; 3, 1-21; 2Cor 1, 2-13; 7, 5- 16; 2, 14 – 7, 4; 10, 1 – 13, 13; Rm 16, 17-20.

[105] BARBAGLIO, *As cartas de Paulo (I)*, p. 19.

[106] CARROZZINI, *CivCatt*, v. 1, q. 2245, p. 145-153; CASALEGNO, *Ler os atos dos apóstolos*, p. 201-226; DUPONT, J. *Études sur les Actes des apôtres*. Paris: CERF, 1967. (Lectio Divina, 45). p. 90-91; FABRIS, *Os atos dos apóstolos*, p. 20, 185; MARSHALL, *Atos*, p. 161; MURPHY-O'CONNOR, *Paulo*, p. 85.

[107] MARSHALL, *Atos*, p. 329.

[108] FABRIS, *Os atos dos apóstolos*, p. 185.

[109] FITZMYER, Paul, p. 1329-1330; TROCMÉ, E. *Saint Paul*. Paris: CERF, 2003. p. 17.

[110] SUBUGAL, *La conversión de San Pablo*, p. 107.

[111] BOCKMUEHL, *A Commentary on The Epistle*, p. 184-194.

[112] BOCKMUEHL, *A Commentary on The Epistle*, p. 196; MURPHY-O'CONNOR, *Paulo de Tarso*, p. 23-24.

[113] Epístola aos Filipenses. In: TEB, p. 2217, nota "3, 5b".

[114] SCHNELLE, *Paulo*, p. 65; SUBUGAL, *La conversión de San Pablo*, p. 89.

entanto, professava a religião judaica[115]. Como muitos judeus da diáspora, adicionou-se ao nome Tarso, capital da província romana da Cilícia Pedias (At 13, 9; 21, 39; 22, 3; 26, 4)[116]. Logo, seu nome Paulo de Tarso (At 9, 11; 22, 3)[117]. Cresceu e educou-se em Jerusalém. Hebreu da diáspora, que dominava a língua materna e a língua e cultura gregas (At 17, 17-31; 22, 1-2), é, quanto à tradição religiosa, fariseu (At 23, 6; Fl 3, 6), formado na escola mais rígida da Lei escrita e da Lei oral (At 22, 3; 26, 4-5; 2Cor 11, 22; Gl 1, 13-14)[118]: "cresceu numa família judaica observante; o hebraico foi sua língua materna; as tradições bíblicas e judaicas constituíram o conteúdo da sua formação escolar, obtida na sinagoga de Tarso"[119].

Por seu querer ser homem justo e reto aos olhos do Deus da lei sinaítica (Fl 3, 6-9), é zeloso observante das tradições religiosas e éticas do judaísmo (Gl 1, 13-14)[120], chegando a ser irrepreensível. A partir dessa observância sincera e escrupulosa de suas prescrições, esperava a salvação do Deus verdadeiro[121]. Ainda que acreditasse na ressurreição, afirmar que o Messias tivera vindo, fora morto e estava ressuscitado era uma ameaça radical à Lei, que dava sentido, inclusive, à sua própria vida[122]. A fidelidade à Lei levou-o a resistir ao nome de Jesus de Nazaré como Messias (At 26, 9-11) e incitou-o a assumir uma atitude agressiva com os seguidores do Senhor (Gl 1,13; At 9, 2; 22, 4; 26, 9-10). Esteve presente na execução de Estevão (At 7, 54-8, 1), perseguiu os cristãos por questão de zelo (9, 3-9; 22, 6-11; 26, 13-15; 1Cor 9, 1; 15, 8; Gl 1, 15-16; Fl 3, 8-11), conforme o reconheceu em Gl: "Ouvistes certamente da minha conduta de outrora no judaísmo, de como perseguia sobremaneira e devastava a Igreja de Deus e como progredia no judaísmo mais do que muitos compatriotas da minha idade, distinguindo-me no zelo pelas tradições paternas"(1, 13- 14). Ele queria destruir a Igreja de Deus (Gl 1, 13; Fl 3, 6)[123]. Para ele, os judeus convertidos ao movimento cristão estavam desviando-se da tradição judaica ao reconhecer a messianidade de Jesus de Nazaré, crucificado e morto.

A partir da experiência de encontro com Jesus a caminho de Damasco, "considerou"[124] que todos os privilégios de nascimento e de educação, todos os esforços religiosos e morais degringolaram (Fl 3, 7). Tudo foi considerado relativo (3, 8) diante da fé em Cristo e da justiça

---

[115] SUBUGAL, *La conversión de San Pablo*, p. 107.
[116] FITZMYER, Paul, p. 1329-1330; MURPHY-O'CONNOR, *Paulo de Tarso*, p. 25-26.
[117] FITZMYER, Paul, p. 1332.
[118] KUSS, *San Pablo*, p. 42; MURPHY-O'CONNOR, *Paulo de Tarso*, p. 34.
[119] BARBAGLIO, *As cartas de Paulo (I)*, p. 16.
[120] SCHNELLE, *Paulo*, p. 74-78.
[121] BARBAGLIO, *As cartas de Paulo (I)*, p. 20.
[122] MURPHY-O'CONNOR, *Paulo de Tarso*, p. 44.
[123] FITZMYER, Paul, p. 1330.
[124] MARTIN, R. P. *Filipenses*: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova; Mundo Cristão, 1985. p. 144.

vinda não da Lei mas de Deus por Cristo (3, 9)[125]. Conhecer a Cristo, imagem da *paternidade* de Deus (2, 6)[126], e encontrar-se em Cristo, imagem da *filialidade* do ser humano[127], foi poder participar de sua vida (2, 6-11) e tornar-se semelhante a Ele (2, 10), a fim dalgum modo alcançar, em esperança, à ressurreição dos mortos (Fl 2, 11; 1Cor 15, 1-34). Com efeito, a aparição do Senhor a Paulo arrevesou-o[128]. Segundo Barbaglio,

> como fariseu zeloso vivia no culto da lei mosaica (que de fato se traduzia em culto a si próprio), e esperava a salvação a partir da observância sincera e escrupulosa de suas prescrições. Do ponto de vista religioso, como ele próprio confessa na Carta aos Filipenses (3, 5ss), era uma *selfman*. No final, Deus reconheceria seus méritos, premiando-o. Pois bem, a conversão consistiu na derrocada dessa confiante segurança de si próprio. Agora ele crê em Cristo, ou seja, confia no crucificado que ressuscitou, esperando dele, como dom, a salvação que pensara poder criar com as próprias mãos: "Mais ainda, por causa do eminente valor do conhecimento de Cristo Jesus, meu Senhor, acho até que tudo é uma perda. Por amor a ele, perdi tudo, e para ganhar a Cristo, considero tudo como esterco" (Fl 3, 8-9). Em outras palavras, verificou-se uma virada de 180 graus no eixo da sua existência: da autossuficiência à confiança em Jesus, da observância à obediência da fé. O código de vida baseado no que é obrigatório cedeu lugar ao oposto, isto é, à gratuidade. O orgulhoso autocrata abandonou a lógica da onipotência, reconhecendo-se dependente.[129]

Com sua conversão a Cristo, Paulo abandona seu papel de perseguidor, consagra-se ao serviço do Ressuscitado, torna-se, em Igreja, testemunha tanto do que *já vira* e *ouvira*[130] como do que ainda se manifestaria a ele[131]. A boa-nova anunciada por ele é de origem divina. Sua pregação não tem outro conteúdo que aquele que as Escrituras anunciavam[132]. Ele torna-se, enfim, testemunha das coisas que *viu* e *ouviu* (At 1, 8; 22, 15; 26, 14-17) referentes ao Senhor ressuscitado (26, 19. 23)[133], e o "próprio Jesus é seu *Euangelion* (Gl 1, 16a)"[134].

---

[125] Epístola aos Filipenses. In: TEB, p. 2217, nota "3, 9".
[126] Epístola aos Filipenses. In: TEB, p. 2215, nota "2, 6"; BARBAGLIO, À comunidade de Filipos, p. 378-379.
[127] Epístola aos Filipenses. In: TEB, p. 2215, nota "2, 5"; BARBAGLIO, À comunidade de Filipos, p. 378-379.
[128] Gl 1,15; 1Cor 9, 1; 15, 8; Fl 3, 8-12; At 9, 3-6; 22, 6-11; 26, 13-18; TROCMÉ, *Saint Paul*, p. 21.
[129] BARBAGLIO, *As cartas de Paulo (I)*, p. 20-21.
[130] At 9, 19b-30; 22, 15; 1Cor 1, 17; 9, 19-25; 2Cor 4, 5.
[131] At 22, 15.
[132] DILLON, Acts of the Apostles, p. 764.
[133] SOLS, Teologia do martírio, p. 298-299.
[134] CORAZZA, E. *O Evangelho de Paulo*. Jesus como Euangelion na Carta aos Gálatas em diálogo com a cristologia de Jon Sobrino. Orientador: Manuel Gilberto Hurtado Durán. 2011. 122f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2011. Disponível em: https://www.faculdadejesuita.edu.br/dissertacoes-teologia-437/-o-evangelho-de-paulo-jesus-como-evangelion-na-carta-aos-galatas-em-dialogo-com-a-cristologia-de-jon-sobrino--04092017-224410. Acesso em: 13 abr. 2022. p. 29.

A experiência de encontro com o Senhor, presente misteriosamente em seus seguidores, e a missão a ele confiada são elemento central da experiência de Damasco[135], mediante a qual Paulo é reconhecido como cristão. Paulo é encontrado pelo Ressuscitado em sua situação pessoal, repleta de Tradição, de esforço pessoal e de senso de justiça vindo da Lei (Fl 3, 3-14)[136]. Nesse encontro, revelaram-se a Paulo, por meio da união misteriosa entre Jesus e seus seguidores[137], a identidade de Jesus crucificado-ressuscitado, algo do mistério do testemunho dos seguidores perseguidos e a si mesmo como observante cego, chamado a associar-se à missão profético-apostólica dos seguidores do Nazareno. Jesus crucificado por Pôncio Pilatos estava vivo, era o Messias esperado. Sendo o Messias, era o Filho de Deus. Segundo S. Subugal, "a aparição de Jesus o levou [Paulo] à convicção de que o Senhor ressuscitado e exaltado, objeto da fé cristã por ele perseguida, era realmente o Messias, o descendente de Davi, preanunciado pelo salmista (Sl 2, 7) como Filho de Deus"[138]. Tal convicção se "imprimiu" em Paulo; indireta ou diretamente, o entendimento de Jesus de Nazaré como gratuito mistério salvador espelha a revelação divina de sua eleição como anunciador da boa-nova aos gentios[139], como servo de Deus (Gl 1, 15; At 26, 16-18), apóstolo de Jesus Cristo[140], como sendo o modo de participar do mistério salvador. Paulo reconhece-o e acolhe o *conhecimento interno* da pessoa de Jesus Cristo como graça e como missão. Esse foi o início de ininterrupto processo de conhecimento de Jesus Cristo e de sua participação no mistério salvador de seu corpo eclesial[141].

Com efeito, semelhante experiência viveu o filho de Inácio de Loyola, em Aguilares. Enquanto para Paulo de Tarso, o Senhor deixou-se ver (1Cor 15, 5) em seus seguidores, para J. Sobrino, deixou-se ver misteriosamente tanto nos pobres, como nas vítimas, bem como em seus seguidores *in actu*. Para J. Sobrino, tal experiência é primordial, pois, como para Paulo de Tarso, nela estão implicados o desvelar de seu chamado (Rm 1, 5; 1Cor 15, 10; Fl 3, 7-11) e de sua missão (1Cor 1, 17; 9, 16), respectivamente, de segui-Lo como teólogo e de seu quefazer

---

[135] KUSS, *San Pablo*, p. 281.
[136] PIERI, F. *Pablo e Ignacio*. Testigos y maestros del discernimiento espiritual. Santander: Sal Terrae, 2005. (El pozo de Siquem, 177). p. 41.
[137] Conforme SUBUGAL, *La conversión de San Pablo*, p. 149, há vários testemunhos neotestamentários dessa união misteriosa: entre a cabeça e o corpo (1Cor 12, 27; Ef 5, 30; Cl 1, 18.24); a vinha e os ramos (Jo 15, 5).
[138] SUBUGAL, *La conversión de San Pablo*, p. 85: "la aparición de Jesús le llevó a la convicción de que el Señor resucitado y exaltado, objeto de la fe cristiana por él perseguida, era realmente el Mesías, el descendiente de David, preanunciado por el salmista (Sal 2, 7) como Hijo de Dios."
[139] Indiretamente, pois é Ananias é quem o comunica sua missão, conforme At 9, 15; diretamente, pois é o Senhor mesmo que o faz, conforme At ; 22, 21; 26, 17s (SUBUGAL, *La conversión de San Pablo*, p. 148-150).
[140] GIBLET, J. Saint Paul, Serviteur de Dieu et Apôtre de Jésus-Christ. *VS*, Paris, n. 89, p. 244-263, 1953.
[141] SUBUGAL, *La conversión de San Pablo*, p. 85.

teológico como *intellectus fidei-misericordiae*. Nela, Jesus Cristo revelou-se a ele presente na história: Aquele que conhecera, primeiro, como o Cristo abstrato (período prévio) e, depois, como Jesus de Nazaré (despertar dogmático), está presente misteriosamente em seus seguidores *in actu* e no mundo dos pobres (despertar da inumanidade); Aquele que ele conhecia de estudos está vivo. Assim como Paulo de Tarso, J. Sobrino não era nem um gnóstico que aceita a revelação de Deus nem um pecador que reencontra as verdades do bem; ao contrário, era teólogo de honradez intelectual. Paulo de Tarso conhecia as Escrituras e esforçava-se, como fariseu, em vivê-las. Sua conversão foi ao Ressuscitado, que se deixou misteriosamente encontrar-se presente em seus seguidores perseguidos. Como Paulo, Cristo deixou-se encontrar por J. Sobrino ao irromper-se nos pobres, nas vítimas e em seus seguidores. Veio ao seu encontro, revelou-se como o Filho de Deus, fê-lo conhecer a identidade de seu corpo eclesial crucificado e ressuscitado. Como a Paulo de Tarso, movido pela misericórdia de Deus, torna-se seguidor de Jesus Cristo: Paulo, apóstolo da Boa-nova do Salvador aos gentios e da salvação universal, pastor de Igrejas, homem de esperança[142]; J. Sobrino, cristão teólogo. Tanto a experiência de conversão a Jesus Cristo vivida por Paulo de Tarso a caminho de Damasco como a de J. Sobrino em Aguilares transformaram radicalmente o curso de suas existências e matizaram suas reflexões teológicas. Ambos tornaram-se testemunhas do que *ouviu, viu, contemplou, tocou* (1Jo 1, 1), quer dizer, da proximidade de Deus através da Encarnação do Verbo e através do amor martirial pelos irmãos, que correspondem à realidade amorosa de Deus pelo prosseguimento de Jesus. Aludindo a Paulo de Tarso, nosso teólogo nomeia tal experiência como *novo batismo*. Ao referir-se a Inácio de Loyola, tal experiência será chamada *princípio e fundamento*.

3.2.2 Conversão: Inácio de Loyola e Jon Sobrino

A experiência vivida por Inácio de Loyola, em Manresa, a que J. Sobrino se refere, é considerada por diversos estudiosos como o segundo momento de sua conversão, onde Deus o trata como um mestre trata a um discípulo, onde *os olhos se lhe abrem*[143]. Autores

---

[142] Apóstolo (At 9, 15; 22, 15.21; Gl 1, 16; FITZMYER, Paul, p. 1333), pastor de Igrejas (1Ts 1,1; 2Ts 1,1; 1Cor 1,1; 2Cor 1,1; Gl 1,1; Rm 1,1; Fl 1,1; Fil 1,1), homem de esperança (At 23, 6; 24, 15; 26; 6; 28, 20; 1Cor 15, 1-34; 2Cor 4, 8-12), homem convertido a Cristo (BARBAGLIO, *As cartas de Paulo (I)*, p. 21-39).

[143] ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*, 2009; DALMASES, C. *El padre Ignacio*. Breve biografía ignaciana. Madrid: BAC, 1979; GARCÍA DE CASTRO, J. (Dir.). *DEI (A-F)*. Bilbao: Mensajero:

circunscrevem a biografia de Inácio em três etapas[144]: Inácio antes da conversão; sua conversão; Inácio depois da conversão. O antes de sua conversão corresponde ao período de 1491/91 (?)-1504/1506, em que vivia em Loyola, e o depois de sua conversão, ao período de 1504/1506 a 1521[145], em que vivia, primeiro, em Arévalo e, depois, em Navarra. O processo inicial de conversão de Íñigo, descrito em sua autobiografia, compreende-se em duas etapas[146]: em Loyola e em Manresa.

Iñigo López de Loyola, benjamim dos treze irmãos[147], nasceu em 1491/92 (?)[148]. Até seus estudos universitários em Paris, é ordinariamente chamado ou por Iñigo ou por Iñigo de Loyola. A partir de 1535, será conhecido por *Ignatius*[149]. Filho de Marina Sánchez de Licona e de Don Beltrán Yáñez de Oñaz y Loyola, cresceu num ambiente familiar cuja situação social, econômica e religiosa era bastante boa.

Com os vínculos de consanguinidade, os parentes maiores exerciam grande poder sobre os territórios. Politicamente, os Loyola foram continuamente fiéis servidores da Coroa de Castilla, a qual, para demonstrar gratidão por serviços prestados e por tal fidelidade, oferecia aos Loyola concessões: a de juro de herança, hereditária e perpétua; a do patronato sobre a Igreja de Azpeitia, que aos Loyola permitia arrecadar até três quartos dos dízimos, ademais de nomear o pároco e seus ajudantes[150]; a da instituição do *mayorasgo*[151]. No caso da família

---

Santander: Sal Terrae, 2007. (Grupo de Espiritualidad Ignaciana); GARCÍA DE CASTRO, J. (Dir.). *DEI (G-Z)*. Bilbao: Mensajero: Santander: Sal Terrae, 2007. (Grupo de Espiritualidad Ignaciana); IPARRAGUIRRE, I. (Ed.). *Obras completas de San Ignacio de Loyola*. Madrid: BAC, 1952; JIMÉNEZ-HERNÁNDEZ, E. *San Ignacio de Loyola*. Peregrino "Ad Maiorem Dei Gloriam". Bilbao: Ediciones EGA, 1997. (Colección Tripode); MARÍA GRANERO, J. *San Ignacio de Loyola*: panoramas de su vida. Madrid: Razón y Fe, 1967; MELLONI, J. *Éxodo y éxtasis en Ignacio*. Una aproximación a su autobiografía. Maliaño: Sal Terrae, 2020; MELLONI, *La mistagogía de los Ejercicios*; PIERI, *Pablo e Ignacio*; RUIZ JURADO, M. *El peregrino de la voluntad de Dios*. Biografía espiritual de San Ignacio de Loyola. Madrid: BAC, 2005.

[144] CACHO, I. Ignacio de Loyola. In: GARCÍA DE CASTRO, *DEI (G-Z)*, p. 976; DALMASES, *El padre Ignacio*, p. VII-IX; GARCÍA-VILLOSLADA, R. *Ignacio de Loyola*. Un español al servicio del pontífice. Zaragoza: Hechos y Ditos, 1956. p. 461-463; MARÍA GRANERO, *San Ignacio de Loyola*, p. XIII-XIV; RUIZ JURADO, *El peregrino de la voluntad de Dios*, p. V-VIII.

[145] COUPEAU, J. C.; GARCÍA MATEO, R. Loyola. In: GARCÍA DE CASTRO, *DEI (G-Z)*, p. 1146-1149.

[146] MARÍA GRANERO, *San Ignacio de Loyola*, p. 35-36; RAMBLA BLANCA, J. M. Autobiografía. In: GARCÍA DE CASTRO, *DEI (A-F)*, p. 197-201.

[147] CACHO, Ignacio de Loyola, p. 975; GARCÍA-VILLOSLADA, *Ignacio de Loyola*, p. 24-28; DALMASES, *El padre Ignacio*, p. 3-24; IPARRAGUIRRE, Introducción general, p. 50.

[148] GARCÍA-VILLOSLADA, *Ignacio de Loyola*, p. 30; COUPEAU; GARCÍA MATEO, Loyola, p. 1145; JIMÉNEZ-HERNÁNDEZ, *San Ignacio de Loyola*, p. 15.

[149] DALMASES, *El padre Ignacio*, p. 3. A explicação dessa mudança onomástica ou está na devoção a Santo Inácio de Antioquia ou na moda e no costume de humanistas de buscar um nome clássico que tivesse alguma semelhança ou etimológica ou fonética (GARCÍA-VILLOSLADA, *Ignacio de Loyola*, p. 24-28).

[150] COUPEAU; GARCÍA MATEO. Loyola, p. 1145; MARÍA GRANERO, *San Ignacio de Loyola*, p. 5-6.

[151] Conforme DALMASES, *El padre Ignacio*, p. 32, por "mayorasgo" entendia-se o conjunto de bens vinculados por instituição de direito civil que se refere aos títulos mobiliários e que tem por objeto perpetuar na família a propriedade de certos bens ou direitos.

Loyola, incluem-se propriedades de solares, com seus casarões, campos e bosques, numerosas propriedades, ferrarias e moinhos de vento, a paróquia de Azpeitia e ermitas[152]. Ademais desses bens eclesiásticos e agrários, o ambiente da família Oñaz-Loyola reflete bem os ideais culturais de cruzadas, de guerras, de exploração e conquistas, e de ideais religiosos, próprios da Espanha do século XVI. Cinco dos irmãos de Inácio serviram com armas[153]. Dado o poder econômico, social e como patronos da Igreja de Azpeitia, a família Loyola tinha grande influência sobre a vila. Nesse ambiente, a vida familiar religiosa seguia a prática cultural da época: uma fé profunda e sincera, que se compaginava com deslizes morais.

Entre 1504 e 1506, com idade entre 13 e 15 anos[154], Inácio é enviado por seu pai a Arévalo, a convite de don Juan Velásquez de Cuéllar, Contador Maior do Reino de vários reis e membro do Conselho Real, a fim de educar-se e preparar-se para um futuro promissor na Corte como ou Contador ou Secretário Real[155]. Decorridos mais ou menos dez anos, entre os anos da infância em sua terra natalícia e os anos de sua conversão espiritual, chegou o tempo em que se lhe abriram novos horizontes, como o de serviço de altos funcionários, que o encaminharia pela carreira de administração, da política e, eventualmente, das armas[156]. Como servidor de J. Velásquez de Cuéllar, ele tanto consolidou hábitos piedosos de sua infância como adquiriu e assentou novos saberes: recebeu "o teor da vida na casa-palácio em Arévalo, tingido por hábitos piedosos frequentes, não incompatíveis com certos excessos mundanos próprios de sua época e estado: o luxo, a ostentação, frequentes aventuras e banquetes"[157]; recebeu formação cortesã e costumes cavalheirescos, como o de ser leitor de novelas de cavalaria e de livros religiosos e o de compor poesias[158]; "protocolo palaciano e cortesão, prática administrativa e contábil, devoções e vida religiosa, ademais do sentido cavalheiresco de honra, foram as aprendizagens vitais básicas da etapa castelhana de Íñigo"[159]. Enfim, forjou-se a personalidade

---

[152] COUPEAU; GARCÍA MATEO, Loyola, p. 1144-1145; GARCÍA-VILLOSLADA, *Ignacio de Loyola*, p. 18.
[153] COUPEAU; GARCÍA MATEO. Loyola, p. 1144-1145; GARCÍA-VILLOSLADA, *Ignacio de Loyola*, p. 30.
[154]Alguns autores optam pelo período entre 1504 e 1506: DALMASES, *El padre Ignacio*, p. 26. Outros autores, por 1507: ARRANZ, I. Arévalo. In. GARCÍA DE CASTRO, *DEI (A-F)*, p. 193-194; GARCÍA-VILLOSLADA, *Ignacio de Loyola*, p. 33-37.
[155] DALMASES, *El padre Ignacio*, p. 25-27; MARÍA GRANERO, *San Ignacio de Loyola*, p. 6-9.
[156] DALMASES, *El padre Ignacio*, p. 26.
[157] ARRANZ, I. Arévalo, p. 195: "El tenor de vida en la casa-palacio arevalense, teñido por hábitos piadosos frecuentes no incompatibles con ciertos excesos mundanos propios de su época y estado: el lujo, la ostentación, frecuentes correrías y banquetes."
[158] DALMASES, *El padre Ignacio*, p. 27-28; GARCÍA-VILLOSLADA, *Ignacio de Loyola*, p. 33-37.
[159] ARRANZ, I. Arévalo, p. 193: "Protocolo palaciego y cortesano, práctica administrativa y contable, devociones y vida religiosa, además del sentido caballeresco del honor, fueron los aprendizajes vitales básicos de la etapa castellana de Íñigo."

de Inácio[160]. Em fins de 1516, por razões de lealdade política e de progressiva inimizade, J. Velásquez de Cuéllar *caiu em desgraça do novo monarca*, por desacatá-lo[161]. Ele teve todos seus bens confiscados. Desolado, morreu, em seguida, em Madrid. Com a ajuda da viúva María de Velasco, Inácio de Loyola seguiu para a casa de don Antonio Manrique de Lara, duque de Nájera, vice-rei de Navarra, a fim de servir-lhe como *gentil-homem*, que era um homem de procedimento distinto, com título de nobreza, um cavaleiro do ambiente familiar do rei, do príncipe, do nobre ou do senhor, que prestava assistência no palácio e acompanhava ao nobre em viagens, cumpria funções na corte imperial, empunhava armas e participava em expedições militares[162]. Nas cortes de Valladolid, na qual Carlos I assumiu a coroa do reino de Castilla (1518)[163], havia conflitos e rebeliões multiplicavam-se por territórios do reino, entre os quais o de Navarra[164]. Nesse ambiente, instaurou-se a guerra, e o exército francês avançou. O fidalgo Inácio de Loyola, que defendia o reino, foi gravemente ferido por soldados franceses. Uma bola de canhão o atingiu. Uma perna quebrou-se; outra perna feriu-se. Por conta disso, voltou a Loyola (1521) para cuidar-se[165].

A primeira etapa de sua conversão deu-se justamente durante esse tempo em que se recuperava de suas feridas. A certa altura de sua convalescência[166], pediu à sua cunhada Magdalena Araoz livros de cavalaria para ler. Não os tendo, deu-lhe a *Vita Christi*, do monge cartucho Ludolfo de Sajonia (1300-1377/78), e a *Flos Sanctorum*, do dominicano Jacobo de Vorazze (1226-1298).

Escrita no século XV, *Vita Christi* é uma exposição de todo o mistério da vida de Jesus, seguindo os relatos dos evangelhos sinóticos e joanino, enriquecidos por comentários patrísticos, escritos místicos, ascéticos e hagiográficos dos séculos XIII e XIV[167], gregos e latinos[168] e referências a Aristóteles, a Platão, a Cícero e a Sêneca[169]. A estrutura e o estilo

---

[160] DALMASES, *El padre Ignacio*, p. 28.
[161] DALMASES, *El padre Ignacio*, p. 30-31; GARCÍA-VILLOSLADA, *Ignacio de Loyola*, p. 40.
[162] DALMASES, *El padre Ignacio*, p. 32; IPARRAGUIRRE, Introducción general, p. 50. Com a guerra dos franceses contra os espanhóis, Inácio ficou ferido. Ainda que a guerra tenha continuado em Navarra até a total derrota e expulsão do exército francês, a carreira de *gentil-homem* de Inácio durou somente breves quatro anos. Sua conversão transforma totalmente seus planos (MARÍA GRANERO, *San Ignacio de Loyola*, p. 17).
[163] DALMASES, *El padre Ignacio*, p. 33-34.
[164] DALMASES, *El padre Ignacio*, p. 31-37; GARCÍA-VILLOSLADA, *Ignacio de Loyola*, p. 41-43.
[165]GARCÍA-VILLOSLADA, *Ignacio de Loyola*, p. 30; IPARRAGUIRRE, Introducción general, p. 50.
[166] GARCÍA-VILLOSLADA, *Ignacio de Loyola*, p. 30; IPARRAGUIRRE, Introducción general. p. 50.
[167] GARCÍA MATEO, R. *El misterio de la vida de Cristo en los Ejercicios ignacianos y en el Vita Christi Cartujano*. Antología de textos. Madrid: BAC, 2002. v. 600, p. XXXI.
[168] SAJONIA, L. de. *La vida de Cristo*. Madrid: UPC; IHSI, 2010. (MHSI). v. 5-I, p. VII.
[169] GARCÍA MATEO, *El misterio de la vida de Cristo*, p. XXII, XXXI.

facilitaram o equilíbrio entre a leitura e a meditação. Compõe-se de *Proemium* e de 181 capítulos, divididos em duas partes. Cada capítulo tem *lectio*, *meditatio*, *oratio*, adicionando, nos capítulos da paixão e antes da *oratio*, *conformatio*. Na *lectio*, narram-se episódios da vida de Cristo, acompanhados de comentários patrísticos; na *meditatio*, o leitor e/ou o ouvinte é levado a refletir sobre o sentido dos fatos narrados, a fim de que, reconhecendo seu alcance simbólico, encontre aplicação em sua vida; na *oratio*, há uma oração. Sua finalidade é ajudar a que o leitor e/ou o ouvinte veja e considere a vida de Jesus a cuja semelhança foi criado[170]. A versão lida por Inácio foi a traduzida ao espanhol pelo franciscano Ambrósio de Montesinos (1502-1503).

Composta entre 1253 e 1270, *Legenda Sanctorum* ou *Legenda Áurea*, inicialmente intitulada *Legenda Sanctorum alias Lombardica hystoria* – "Aquilo que deve ser lido dos santos ou da história de Lombardia"[171] ou "Leituras de ouro que devem ser lidas"[172] –, é uma coletânea de narrativas hagiográficas, dividida em quatro partes e composta por 175 capítulos[173]. É de grande valor moral e pedagógico[174]. Foi escrita à maneira de *exemplum*, que é, segundo Le Goff, um "conto breve dado como verídico (= histórico) e destinado a ser inserido num discurso (em geral um sermão), para convencer um auditório por meio de uma lição salutar"[175]. Sua finalidade era fornecer material para preparação dos sermões dos pregadores dominicanos e ser fonte para a vida cristã[176], servindo-se, ao mesmo tempo, de meditação nas solenidades litúrgicas – de renovação, de peregrinação, de desvio, de reconciliação, de peregrinação[177] – e de meditação diária para os cristãos[178]. A vida de Jesus Cristo e a dos santos descrevem-se segundo seus aniversários ou de nascimento ou de óbito[179]. A versão lida por Inácio foi a traduzida ao espanhol por Gauberto María Vagad[180].

---

[170] BARREIRO, A. *A contemplação da vida de Cristo*. História, método e teologia dos Exercícios Espirituais inacianos. São Paulo: Loyola, 2009. (Theologica, 29). p. 33-37; GARCÍA MATEO, *El misterio de la vida de Cristo*, p. XXIII; SHORE, P. Ludolfo de Sajonia. In: GARCÍA DE CASTRO, *DEI (G-Z)*, p. 1150.
[171] STICCO, M. Giacomo da Varazze (Jacobus a Varagine). In: ENCICLOPEDIA CATTOLICA. Florença/Firenze: G. D. Sansoni, 1951. v. VI, p. 332-333.
[172] BARREIRO, *A contemplação da vida de Cristo*, p. 27.
[173] DE VARAZZE, J. *Legenda Áurea*. Vidas de santos. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 5-10, 41-42; LE GOFF, J. *Em busca do tempo sagrado*. Tiago de Varazze e a Lenda dourada. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014. p. 15; STICCO, Giacomo da Varazze, p. 332.
[174] FRANCO JÚNIOR, Apresentação. In: DE VARAZZE, *Legenda Áurea*, p. 12.
[175] LE GOFF, J. *L'imaginaire médiéval*. Essais. Paris: Gallimard, 1985. p. 99-100.
[176] DE VORAGINE, J. *La Légende dorée*. Paris: Libraire académique, 1923. p. XVIII.
[177] DE VARAZZE, *Legenda Áurea*, p. 41-42.
[178] STICCO, Giacomo da Varazze, p. 332.
[179] STICCO, Giacomo da Varazze, p. 332.
[180] GARCÍA MATEO, R. "Flos Sanctorum". In: GARCÍA DE CASTRO, *DEI (G-Z)*, p. 886-887.

Essas leituras, tanto de *Vita Christi* como de *Legenda Áurea*, ressonaram fortemente em seus pensamentos, sentimentos, decisões. Com relação a *Vita Christi*, o jesuíta A. Barreiro chega a afirmar que

> a experiência do encontro pessoal com Jesus foi fruto da leitura efetivamente envolvente e longamente refletida dos 181 capítulos da Vida de Cristo. A vida de Jesus Cristo iluminou a vida de Inácio de Loyola, operou uma mudança radical em seus pensamentos, em seus desejos e em seu comportamento.[181]

O fato é que tais leituras trouxeram-lhe a percepção da alternância de pensamentos, de sentimentos e dos espíritos que o moviam (*Aut* 5-9; 22-24)[182].

Considerada por diversos estudiosos como o segundo momento de sua primeva conversão, a segunda etapa de sua conversão deu-se em Manresa, lugar onde Deus o tratou como um mestre a um discípulo (27), onde *os olhos se lhe abrem* (30). Em Manresa, Inácio viveu três períodos espirituais, ou etapas do processo de transformação[183]: o da euforia eremítico-penitente (19); o das purificações passivas de seus escrúpulos[184]; o das iluminações, entre as quais se destaca a iluminação do Cardoner (30).

A fase eufórica eremítico-penitente, qualificada de *etapa de purificação ativa*[185], refere-se à lenta concreção da nova vida assentada por Inácio. Em Loyola, dizia-se consigo: "Santo Domingo fez isto; pois eu tenho de fazê-lo. São Francisco fez isto; pois eu tenho de fazê-lo"[186]. As vidas de Domingos de Guzmán (1170-1221) e de Francisco de Assis (1182-1226), que foram os fundadores das primeiras ordens mendicantes da Igreja, impactaram a Inácio.

De São Domingos, em *Flos Sanctorum*, narra-se sua vida desde seu nascimento até os milagres realizados por sua intercessão. Trata-se de uma narrativa histórica comum: homem de Deus, consagrado à leitura, à oração diurna e às vigílias, pernoitava muitas vezes em igrejas, dormia pouco durante à noite e, por vezes, em tábua; homem de Deus, dedicado à evangelização

---

[181] BARREIRO, *A contemplação da vida de Cristo*, p. 19.
[182] MELLONI, *La mistagogía de los Ejercicios*, p. 31-36.
[183] ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*, p. 37; DALMASES, *El padre Ignacio*, p. 49; JIMÉNEZ-HERNÁNDEZ, *San Ignacio de Loyola*, p. 36-45; RUIZ JURADO, *El peregrino de la voluntad de Dios*, p. 29-48; MARÍA GRANERO, *San Ignacio de Loyola*, p. 38-47; MELLONI, *Éxodo y éxtasis en Ignacio*, p. 29; MELLONI, J. Cardoner. In: GARCÍA DE CASTRO, *DEI (A-F)*, p. 281-285; MELLONI, J. Manresa. In: GARCÍA DE CASTRO, *DEI (G-Z)*, p. 1193-1194.
[184] KOLVENBACH, P.-H. Normas de San Ignacio sobre los escrúpulos. In: KOLVENBACH, P.-H. *Decir… al "Indecible"*. Estudios sobre los Ejercicios de San Ignacio. Bilbao: Mensajero; Santander: Sal Terrae, 1999. p. 185-186.
[185] MELLONI, *La mistagogía de los Ejercicios*, p. 37.
[186] *Aut* 7.

e à conversação espiritual, pregava o Evangelho, enfrentava os heréticos, expulsava demônios, propagava a conversão à fé cristã na Igreja Católica, ensinava a vencer, pela oração, as tentações[187]; condutor da Ordem dos Pregadores, era despojado, "o que ele mais severamente proibia era que alguém introduzisse em sua Ordem posses temporais, invocando a mais terrível maldição do Deus onipotente e de si mesmo contra quem pretendesse macular a Ordem dos Pregadores com o pó dos bens terrenos"[188]; peregrino, visitou conventos, igrejas, cidades e países; místico, percebia Jesus Cristo na Eucaristia, tinha visões de Nossa Senhora; escravo de Deus, foi "guardião do Senhor" e "guardado pelo Senhor", morreu com odor de santidade, realizando inúmeros milagres[189].

De São Francisco de Assis, em *Flos Sanctorum*, traça-se breve resumo biográfico de sua vida[190]. Até os 20 anos, viveu na vaidade. Depois que o Senhor crucificado aparecera-lhe na Igreja de São Damiano e dissera-lhe para reconstruir sua casa, Francisco tornou-se outro escravo de Deus: despojou-se de seus trajes, vestiu os trajes de um pobre, passou a sentar-se com os mendigos; tornou-se um pai em santidade, escreveu uma regra evangélica, difundia a Palavra de Deus, percorrendo cidades e aldeias; era amante da pobreza, em si e nos demais; homem conhecido por sua humildade, por seu respeito a toda criatura, a quem chamava de irmã e de irmão, preferia ser inferior a superior, obedecer a liderar; peregrino, viajava de vilas em vilas, acompanhava e orientava seus irmãos frades, realizava milagres[191]; perfeito imitador do homem de Deus, "mesmo a morte, que é tão terrível e odiosa para todos, também era convidada a receber sua hospitalidade e era acolhida com alegria"[192].

Não obstante Domingos e Francisco vivessem em conventos, centravam seu apostolado na oração, na pregação, na evangelização, no serviço aos pobres, inseridos nos centros urbanos. Seus seguidores "atuavam no meio dos leigos, ao contrário dos monges tradicionais, enclausurados na segurança e riqueza de seus mosteiros"[193]. Inácio propunha-se a si mesmo, então, seguir os passos de Jesus Cristo em Jerusalém, imitando aos santos Domingos de Gusmão e a Francisco de Assis em disciplinas e em penitências (*Aut* 9). Querendo imitá-los,

---

[187] LE GOFF, *Em busca do tempo sagrado*, p. 219; DE VARAZZE, *Legenda Áurea*, p. 614-631.
[188] DE VARAZZE, *Legenda Áurea*, p. 627.
[189] DE VARAZZE, *Legenda Áurea*, p. 614-631.
[190] LE GOFF, *Em busca do tempo sagrado*, p. 235-237; DE VARAZZE, *Legenda Áurea*, p. 836-848.
[191] DE VARAZZE, *Legenda Áurea*, p. 846-848; LE GOFF, *Em busca do tempo sagrado*, p. 236.
[192] DE VARAZZE, *Legenda Áurea*, p. 846.
[193] FRANCO JÚNIOR, Apresentação, p. 13.

imaginava-se santo[194]. Começou essa fase com entusiasmo, em paz interior e em alegria espiritual (19), ainda que, como bem remarcou Pieri ao referir-se ao n. 14 da *Aut*, "o desejo de imitar aos santos e de viver um *sequela Christi* está [estivesse], em Loyola, ainda centrado nas coisas exteriores"[195].

Chegava a Manresa com o fervor do neoconverso. Não somente queria emular os santos; seu projeto de vida era superá-los. Sua abstinência superou em rigor aquela de Francisco (*Aut* 14, 19). Para tanto, empreendeu severas penitências e exagerados jejuns. Descuidava-se do corpo (18-19): não comia carne nem bebia vinho; esquálido pelas penitências, vestia-se com um saco, não cortava nem cabelos nem unhas, não se penteava, caminhava somente com um pé calçado, dormia pouco e no chão. Dava-se a extensas orações diárias (23, 26): retirava-se a cavernas na ladeira do monte que margeava o rio Cardoner para meditação, e detinha-se nelas 7 horas ao dia[196] e, por vezes, ajoelhado[197]; diariamente, pela manhã, *ouvia* missa e, à noite, *assistia* ao ofício de vésperas cantado, numa igreja dos dominicanos; por vezes, levantava-se à noite para oração; ademais, era assíduo em confissão e em missa dominicais. Centrava-se numa imagem de santidade: mendigava nas ruas, vivia de esmolas, assistia a enfermos e a órfãos. Seu estilo de vida dizia respeito a da euforia do recém-convertido, acometido pelo perfeccionismo extremo[198]. Com efeito, vivia centrado mais em si próprio do que em Deus, mesmo que se estabeleciam nesse instante algumas conversações espirituais, nas quais exortava às pessoas a romper com o pecado, a examinar frequentemente a consciência, a confessar e a comungar, além de dar atenção a crianças e a cuidar de enfermos. Apesar de seu desejo de seguir a Jesus Cristo, encontrava-se, todavia, cego (*Aut* 14)[199]. Assim configurava-se o dia a dia de Inácio nesse período manresense.

A fase de dúvidas, de tentações e de escrúpulos, considerada *etapa de purificação passiva*[200], refere-se àquele período de alternâncias de estado de ânimo, ao de combates interiores e ao da purificação passiva, não sujeito à sua vontade e padecido involuntariamente, em que Deus ia reduzindo o peso, afinando a consciência, purificando a alma (*Aut* 22-24, 26)[201].

---

[194] JIMÉNEZ-HERNÁNDEZ, *San Ignacio de Loyola*, p. 37; MELLONI, *Éxodo y éxtasis en Ignacio*, p. 22.
[195] PIERI, *Pablo e Ignacio*, p. 19: "el deseo de Íñigo de imitar a los santos y de vivir una plena *séquela Christi* está, en Loyola, todavía centrado en las cosas exteriores."
[196] MELLONI, *La mistagogía de los Ejercicios*, p. 37-38; MELLONI, *Éxodo y éxtasis en Ignacio*, p. 30. Horas monásticas: 1) Matutina, 2) Laudes, 3) Prima, 4) Sexta, 5) Nona, 6) Vésperas e 7) Completas.
[197] CACHO, Ignacio de Loyola, p. 978.
[198] KOLVENBACH, *Decir… al "Indecible"*, p. 191.
[199] MELLONI, *La mistagogía de los Ejercicios*, p. 38.
[200] MELLONI, *La mistagogía de los Ejercicios*, p. 37.
[201] MELLONI, *La mistagogía de los Ejercicios*, p. 38.

Tal etapa já experimentara enquanto lia *Vita Christi* e *Flos Sanctorum*. Lendo a vida dos santos e a vida de Jesus Cristo (8), Inácio pensava ora nas coisas do mundo da cavalaria ora nas coisas que lia. Durante os intervalos, em seus pensamentos alternavam-se suas empresas militares, imaginando-se como um cavaleiro a serviço de uma dama nobre (6, 22)[202], e suas empresas hagiográficas, imaginando-se imitando a santos (7, 23). A certa altura, deu-se conta da alternância de pensamentos (6). Tratava-se da *fase imaginativa*[203], ou do *primeiro descobrimento*[204], na qual se apresentavam a ele principalmente fantasia e encantamento. Nos intervalos, seus pensamentos concentravam-se nalgumas vezes nas coisas do mundo, nalgumas vezes no que lera. Refletindo sobre o que se sucedia interiormente, percebeu que os pensamentos decorrentes de leituras da vida dos santos e da vida de Jesus Cristo entravam com dificuldade em seus pensamentos, mas deixavam-no contente e sossegado; diversamente, os pensamentos do mundo, acolhia-os bem, mas deixavam-no seco e descontente[205]. A leitura trazia, então, tanto modelos opostos de identificação como alternância de diversos sentimentos. Deu-se conta de que das leituras decorriam tanto alternâncias de pensamentos como, a partir daí, alternâncias de sentimentos. Tratava-se da *fase reflexiva*, analítica e crítica[206], ou do *segundo descobrimento*[207], na qual se observavam variedades de pensamentos e se discerniam os efeitos deles decorrentes. O dar-se conta de que tanto os pensamentos de prosseguir seus sonhos de cavalaria deixavam-no, num primeiro momento, contente, contudo, num segundo momento, desolado, como os pensamentos de seguir a Jesus Cristo, imitando os santos, deixavam-no contente, perdurava no tempo, apontava um sentido de vida. Ele não era um contemplativo puro[208].

Em Manresa, foi um período de duríssima luta interior[209]. Seguindo o ritmo de vida eremítica, a primeira tentação a que foi acometido Inácio foi a do pensamento de uma vida longa sem sofrimentos: "(...) – 'E como poderás tu sofrer esta vida setenta anos que hás de viver? (...) – Oh, miserável! Podes tu me prometer uma hora de vida? (...)" (*Aut* 20)[210]. Vencidos tais pensamento e tentação, vieram-lhe pensamentos e sentimentos de sua vida anterior. Ao

---

[202] DALMASES, *El padre Ignacio*, p. 37; GARCÍA-VILLOSLADA, *Ignacio de Loyola*, p. 44-47.
[203] GARCÍA-VILLOSLADA, *Ignacio de Loyola*, p. 46-50.
[204] MARÍA GRANERO, *San Ignacio de Loyola*, p. 31-35.
[205] DALMASES, *El padre Ignacio*, p. 38.
[206] GARCÍA-VILLOSLADA, *Ignacio de Loyola*, p. 46-50.
[207] MARÍA GRANERO, *San Ignacio de Loyola*, p. 31-35.
[208] MARÍA GRANERO, *San Ignacio de Loyola*, p. 31.
[209] DALMASES, *El padre Ignacio*, p. 49.
[210] Melloni alcunhou esta tentação como a do "desânimo", conforme *La mistagogía de los Ejercicios*, p. 39.

mesmo tempo em que queria superar os santos em santidade, recordava-se de sua vida pregressa. Tinha dúvidas com relação à sua confissão geral, realizada em Montserrat. Ainda que tenha se preparado durante três dias e realizado confissão de toda a sua vida, foi assaltado obsessivamente de escrúpulos ou por não ter confessado a todas suas faltas ou por não se ter confessado bem. Isso lhe carcomia a consciência. Tais pensamentos despertaram-lhe compunções. Por conta disso, buscava a pessoas espirituais, que conseguiriam ajudá-lo. Confessava suas transgressões passadas; contudo, seguia atormentado. Chegou a reescrever seus pecados; mas, não encontrava paz (22). Acusava-se de não ter sido verdadeiro. Era acometido por muitos escrúpulos (24)[211], a ponto de ser tentado quer a abandonar a vida escolhida quer a suicidar-se. Multiplicavam-se, ao mesmo tempo em que se alternavam, movimentos interiores: às vezes, cheio de gozo interior e de fervor, desejoso de comunicar a outros o amor de Deus. Seguia sua rotina diária de orações, de penitências e de jejuns, chegando a aumentar o jejum; às vezes, atormentado por remorsos, sem gosto interior para meditação, sem devoção para tal, sem desejos de coisas exteriores extraordinárias. Finalmente, no momento em que reconheceu sua impotência, despertou-se como que de um sono (25): "acabaram-se os projetos predeterminados, modelos estáticos de perfeição, retornos a si mesmo, tentativas de auferir sucessos espirituais por seu próprio esforço"[212]. Começou a observar a origem de tais tentações, escrúpulos e dúvidas. Como em Loyola, os olhos interiores se lhe abriram ao entendimento, e todas as coisas, do passado e do presente, pareciam-lhe novas (30).

A fase de "iluminações", cognominada *etapa iluminativa*[213], refere-se à de sua experiência, agradecida, de ver com *olhos interiores* e com o entendimento elevado *algo* que lhe foi mostrado do mistério de Deus, da humanidade de Jesus Cristo, do mistério da criação e do mistério de si mesmo (*Aut* 27-31)[214]. Tratado como quando uma criança recebe ensinamentos de seu mestre (27), Inácio relata quatro graças e entendimentos concedidos a ele: certa

---

[211] MELLONI, *La mistagogía de los Ejercicios*, p. 40: "os escrúpulos eram o lado escuro do auto-centramento no qual seguia atracado: frente à imagem idealizada de si mesmo como herói da santidade, a sombra do seu eu lançava sobre ele as marcas de seu passado, em forma de culpabilidade implacável. Tal era seu tormento que chegou inclusive ao desejo de suicidar-se." ["Los escrúpulos eran el lado oscuro del autocentramiento en el que seguía anclado: frente a la imagen idealizada de sí mismo como héroe de la santidad, la sombra de su yo le arrojaba las lacras de su pasado, en forma de culpabilidad implacable. Tal era su tormento que llegó incluso al deseo de suicidarse."]

[212] KOLVENBACH, *Decir… al "Indecible"*, p. 192: "Se acabaron proyectos predeterminados, modelos estáticos de perfección, retornos a si mismo, intentos de lograr éxitos espirituales por su proprio esfuerzo."

[213] MELLONI, *La mistagogía de los Ejercicios*, p. 37.

[214] DALMASES, *El padre Ignacio*, p. 51-52; MELLONI, *La mistagogía de los Ejercicios*, p. 42.

compreensão da Trindade (28), certa compreensão do ato da criação (29), certo entendimento espiritual da presença de Jesus Cristo na Eucaristia (29), certa visão interior da humanidade de Cristo (29), e, a que o marcou profundamente, a iluminação do Cardoner[215]:

> uma vez ia, por devoção, a uma igreja que estava pouco mais de milha de Manresa. Creio que se chama São Paulo, e o caminho vai junto ao rio. Indo assim em suas devoções, assentou-se um pouco com o rosto para o rio, o qual ficava bem em baixo. Estando ali assentado, começaram abrir-se-lhes os olhos do entendimento. Não tinha visão alguma, mas entendia e penetrava muitas verdades, tanto em assunto de espírito, como de fé e de letras. Isto, com uma ilustração tão grande que lhe pareciam coisas novas. Não se podem declarar os pormenores que então compreendeu, senão dizer que recebeu uma intensa claridade no entendimento. Em todo o decurso de sua vida, até os 62 anos de sua idade, coligando todas as ajudas recebidas de Deus e de tudo o que aprendera por si mesmo, não lhe parece ter alcançado tanto, como daquela só vez. [Nisto ficou com o entendimento de tal modo ilustrado, que lhe parecia ser outro homem e ter outro entendimento, diferente do que fora antes]. (*Aut* 30)

Não se tratou de uma visão físico-biológica. Tratou-se de iluminação intelectual[216]. Foi um abrirem-se os olhos do entendimento oferecido pelo encontro com o Senhor (*Aut* 28-30)[217], uma nova sensibilidade espiritual, novo sentir as coisas humanas e divinas[218]. O Senhor ensina-o existencialmente acerca de seu mistério de amor. Desde então, a Trindade torna-se a origem, o fim e o centro de toda sua vida; ensina-o a contemplar atenta e sobremaneira a ação da providência divina na criação e em cada uma das criaturas; ensina-o a penetrar-se no horizonte da liberdade interior e a discernir sua relação com as coisas e com as pessoas; ensina-o a considerar sua relação pessoal com o Filho de Deus; finalmente, por graça, Inácio é transformado e transfigurado até converter-se num homem novo[219]. A iluminação do entendimento exprime-se no coração de Inácio como *Princípio e fundamento*[220].

Todas essas iluminações de Inácio de Loyola tiveram como efeito uma confirmação na fé, cujos efeitos percebiam-se: espírito de gratidão (*Aut* 19); abandono dos extremos, segundo

---

[215] DALMASES, *El padre Ignacio*, p. 52-54; JIMÉNEZ-HERNÁNDEZ, *San Ignacio de Loyola*, p. 42-45; MARÍA GRANERO, *San Ignacio de Loyola*, p. 41-44; MELLONI, Manresa, p. 1193.
[216] DALMASES, *El padre Ignacio*, p. 53. Segundo MELLONI, em *La mistagogía de los Ejercicios*, p. 45, "não podemos saber o que foi revelado a Inácio naquele momento, mas pelo testemunho da Autobiografia e dos primeiros companheiros, sabemos que algo mudou nele a partir de então, e que a passagem da espiritualidade eremítica à dos Exercícios deve muito a este momento." ["No podemos saber lo que le fue revelado a Ignacio en aquel momento, pero por el testimonio de la Autobiografía y de los primeros compañeros, sabemos que algo cambió en él a partir de entonces, y que el paso de la espiritualidad eremítica a la de los Ejercicios debe mucho a este momento."]
[217] GONZÁLEZ-MAGAÑA, J. E. Entendimiento. In: GARCÍA DE CASTRO, *DEI (A-F)*, p. 766-767.
[218] PIERI, *Pablo e Ignacio*, p. 105.
[219] PIERI, *Pablo e Ignacio*, p. 105-113.
[220] PIERI, *Pablo e Ignacio*, p. 105-113.

um regime de austeridade como vontade de Deus (27, 29); mudança no modo de agir consigo e com os demais (29); conhecimento interno do Cristo evangélico, que passa a ser o ideal constante de sua vida e objeto de suas contemplações diárias. Por Ele, com Ele e n'Ele, encontra-se a vontade de Deus para sua vida. O desejo de comunicar ao próximo a experiência de discernimento vivida converteu-se em sua própria vocação e em seu projeto de vida. A conversão, incoada em Loyola, alcança, enfim, outro termo em Manresa.

Como Inácio em Loyola, que percorreu um longo período até àquele de discernimento dos espíritos, J. Sobrino moveu-se do período prévio ao do despertar do sono dogmático. A primeira etapa de conversão de Inácio pode ser compreendida em três momentos[221]: o das leituras imprevisíveis[222] ou *leituras providenciais*[223] da *Vita Christi* e a *Flos Sanctorum* (*Aut* 5-9); o da visão da imagem de Nossa Senhora com o Menino Jesus (10); o do desejo e da decisão de seguir a Jesus Cristo, imitando os santos (11). As leituras trouxeram-no a percepção da alternância de pensamentos, de sentimentos e dos espíritos que o moviam. Esse período de Inácio de Loyola assemelha-se ao período em que J. Sobrino, por meio de estudos filosóficos, científicos e teológicos, começou a descobrir algo do mistério do ser humano, de Deus, de que Cristo era Jesus de Nazaré, de que a Igreja não era absoluta. Nada disso aconteceu sem o discernimento dos movimentos interiores de questionamentos sobre Deus, sobre Cristo, sobre a Igreja, em sua dialética inaciana de consolação e desolação, conforme ele mesmo o relata: "tivemos de despertar do sono, com a dor e angústia em meu caso, pois era como se a pele fosse sendo tirada pouco a pouco. Felizmente, ao despertar não houve só escuridão, mas também luz"[224]. A etapa de purificação ativa de Inácio corresponde ao despertar do sono dogmático de J. Sobrino.

Como Inácio em Manresa, que viveu sucessivamente o deslocamento da etapa de purificação ativa, de purificação passiva e de iluminação, J. Sobrino experiencia o deslocamento despertar do sono dogmático e do sono de inumanidade. À fase do despertar do sono dogmático, seguiu-se o tempo de fervor intelectual e serenidade espiritual, do despojar do triunfalismo e ingenuidade juvenis, de renunciar o ideal de "rahnerizar ou moltmanizar" os

---

[221] RAMBLA BLANCA, Autobiografía, p. 197-198; GELPI, D. L. Conversión. In: GARCÍA DE CASTRO, *DEI (A-F)*, p. 481-482.
[222] CACHO, Ignacio de Loyola, p. 978.
[223] RUIZ JURADO, *El peregrino de la voluntad de Dios*, p. 13-16. Mencionam-se as leituras em: DALMASES, C. de. Autobiografía. In: IPARRAGUIRRE, *Obras completas de San Ignacio de Loyola*, p. 33; GARCÍA-VILLOSLADA, *Ignacio de Loyola*, p. 44-45; MARÍA GRANERO, *San Ignacio de Loyola*, p. 29-30.
[224] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 13.

salvadorenhos[225], nomeados por estudiosos de "primeiro" e "segundo" J. Sobrino[226]. O encontrar-se com os seguidores de Jesus *in actu* e com os pobres e as vítimas o desferiu, de forma decisiva, em seu coração de pedra e em sua indiferença. Conforme ele mesmo relata, despertou-se para uma nova realidade: "a dos pobres e vítimas, produto do pecado e da opressão humana – também da minha. Esse despertar remetia a tudo: vida religiosa e eclesial, interesses intelectuais, fé e dúvidas de fé, perguntas teológicas, e adquiriu primazia sobre outros despertares"[227]. Irromperam-se o mundo dos pobres e das vítimas e a misteriosa presença de Jesus neles, e com eles uma nova compreensão a respeito da realidade, da humanidade de Jesus Cristo, da verdade sobre o ser humano, do Deus maior e menor. Essa experiência refere-se à sua fase iluminativa. Como Inácio de Loyola, J. Sobrino, é encontrado e encontra-se com o Senhor em sua situação pessoal, repleta de tradição e de esforço pessoal. Na esteira de P. H. Kolvenbach, segundo o qual "a novidade de Inácio não será a confissão de sua fé cristológica – que será a da Igreja –, mas uma visão de Jesus inseparável de seu serviço concreto da ação cotidiana, apostolicamente orientada (...)"[228], pode-se afirmar que a novidade da experiência pessoal e eclesial de J. Sobrino foi a visão de Jesus inseparável de seu serviço no mundo dos pobres. Tal experiência desperta-o do sono de inumanidade para o parecer-se com Jesus e para o caminhar a par e passo com Deus no mundo dos pobres[229].

Em Manresa, Inácio de Loyola começa a pensar sua vida em vista de ajudar aos demais[230] e enceta, em gênese, a redigir, como primeiro exercitante, o livro dos Exercícios Espirituais[231], que se encontra densamente resumido no "Princípio e Fundamento" (EE 23[232]).

---

[225] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 15.
[226] CORAZZA, *O Evangelho de Paulo*, p. 30.
[227] SOBRINO, Teología desde la realidad, p. 159.
[228] KOLVENBACH, P.-H. La experiencia de Cristo en Ignacio de Loyola. In: KOLVENBACH, *Decir… al "Indecible"*, p. 67: "La novedad de Ignacio no será la confesión de su fe cristológica – que será la de la Iglesia –, sino una visión de Jesús inseparable de su servicio en lo concreto de la acción cotidiana, apostólicamente orientada (...)."
[229] SOBRINO, *Jesucristo liberador*; SOBRINO, *La fe en Jesucristo*.
[230] ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*, p. 168; GARCÍA-VILLOSLADA, *Ignacio de Loyola*, p. 74.
[231] ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*, p. 35-40; DALMASES, *El padre Ignacio*, p. 55-59; GARCÍA-VILLOSLADA, *Ignacio de Loyola*, p. 74-76.
[232] EE 23: "O *ser humano* é *criado* para louvar, reverenciar e servir a Deus nosso Senhor e, assim, salvar-se. As *outras coisas* sobre a face da terra são *criadas para o ser humano* e para o ajudarem a atingir o *fim* para o qual é *criado*. Daí se segue que ele deve *usar das coisas tanto quanto* o ajudam para atingir o seu *fim*, e deve privar-se deles tanto quanto o impedem. Por isso, é necessário fazer-nos *indiferentes* a todas as coisas *criadas*, em tudo o que é permitido à nossa livre vontade e não lhe é proibido. De tal maneira que, da nossa parte, não queiramos mais saúde que enfermidade, riqueza que pobreza, honra que desonra, vida longa que vida breve, e assim por diante em tudo o mais, desejando e escolhendo somente aquilo que *mais* nos conduz ao *fim* para o qual somos *criados*."

Em Aguilares, para nosso autor, abrem-se os prolegômenos constitutivos de conversão de uma Teologia compreendida inicialmente como *intellectus fidei* a uma Teologia compreendida posteriormente como *intellectus fidei-misericordiae-gratiae* (*intellectus amoris-gratiae*), cujos princípios constitutivos de seu método tornam-se realidade histórica, parcialidade pelos pobres, misericórdia cristã, reciprocidade de dons.

Um biênio depois do ocorrido em Aguilares, o teólogo espanhol *salvadorenha*[233] um dos pontos fundamentais de sua teologia como *intellectus fidei-misericordiae-gratiae* (*intellectus amoris-gratiae*), a saber, a relação do homem com o mistério de Deus dá-se sempre através de uma experiência histórica determinada[234]. Ele descreve a experiência do mistério de Deus através da mediação de uma determinada realidade bíblico-histórica, que se denomina mundo dos pobres/Igreja dos pobres[235], povo crucificado[236]. Segundo ele, "que de determinadas experiências históricas possam ser aceitas realmente como mediações para a experiência de Deus é naturalmente já um ato de fé, e o mais fundamental delas, pois, com isso, aceita-se a correspondência entre estrutura histórica e teológica da realidade"[237]. Para J. Sobrino, a Igreja dos pobres, como a de Aguilares, em sua concreta realidade histórica de comunidade de fé eclesial seguidora de Jesus Cristo, ofereceu um meio histórico para a experiência de conversão ao mistério de Deus que se aproxima em seu Reino como o Deus da Boa Nova, Maior, Menor, Crucificado e de esperança[238], e para concretar desde aí atitudes e conteúdos outrora genéricos da fé[239]. Sua experiência da irrupção de um cristianismo desconhecido foi pessoal e eclesial[240]. Nela, como se lerá em *GS*, "Cristo, novo Adão, na própria revelação do mistério do Pai e do seu amor, revela o homem a si mesmo e descobre-lhe a sua vocação sublime" (221§). Da mesma maneira que Paulo de Tarso e que Inácio de Loyola, J. Sobrino torna-se testemunha, na medida dada pelo Senhor, do que *ouviu, viu, contemplou, tocou* (1Jo 1, 1), a saber, testemunha da

---

[233] Isso deu-se na conferência, intitulada "La experiencia en Dios en la Iglesia de los pobres", no Simpósio de Teologia celebrado de 29 a 31.03.1979, em Marquette University, Milwaukee, organizado para honrar a obra teológica de Karl Rahner em seus 75 anos, conforme SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 15.
[234] SOBRINO, La experiencia de Dios en la Iglesia de los pobres, p. 143-144.
[235] SOBRINO, La experiencia de Dios en la Iglesia de los pobres, p. 167.
[236] SOBRINO, La experiencia de Dios en la Iglesia de los pobres, p. 171.
[237] SOBRINO, La experiencia de Dios en la Iglesia de los pobres, p. 173: "El que determinadas experiencias históricas puedan ser aceptadas realmente como mediaciones para la experiencia de Dios es naturalmente ya un acto de fe, y el más fundamental de ellos, pues con ello se acepta la correspondencia entre estructura histórica y teológica de la realidad."
[238] SOBRINO, La experiencia de Dios en la Iglesia de los pobres, p. 156-173.
[239] SOBRINO, La experiencia de Dios en la Iglesia de los pobres, p. 174.
[240] LANDÁZURI RICKETTS, J. Discurso de abertura dos três presidentes. In: CELAM. *A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio*. Conclusões de Medellín. 6.ed. Petrópolis: Vozes, 1977. p. 25.

irrupção da parcialidade trinitária pelos pobres, partícipes de salvação, da irrupção da compaixão e da reação de misericórdia samaritanos como modo de parecer-se com Jesus.

3.3 A irrupção da misericórdia e do parecer-se com Jesus Cristo

A compaixão não somente definiu a Jesus, mas, a partir dela, ressalva o teólogo basco, "definiu Deus, o Pai do filho pródigo, e o ser humano cabal, o samaritano"[241]. Tal realidade o instou para o exercício consequente da misericórdia e para seu proceder responsorial agradecido (novo modo de seguimento da Jesus Cristo) como cristão teólogo[242].

3.3.1 A irrupção da misericórdia consequente cristã como ultimidade

A irrupção de reação de misericórdia foi, outrossim, experiência de interpelação a deixar-se mover pela misericórdia originária, ou seja, aquela "estrutura fundamental da reação perante as vítimas"[243]. Não se trata, preliminarmente, de misericórdia entendida como obras de misericórdia. Trata-se da experiência primeva de quando "o sofrimento alheio é interiorizado em alguém, e esse sofrimento interiorizado move a uma reação (ação, portanto) e sem outros motivos para isso do que o simples fato do ferido no caminho"[244]. Essa reação é, para mais, contínua, ou seja, tal reação configura todo o processo posterior[245]. Referindo-se à sua experiência, segundo J. Sobrino,

> em El Salvador, redescobrimos que a reação fundamental perante este mundo de vítimas é o exercício consequente da misericórdia, tal como aparece na parábola do bom samaritano com a qual Jesus descreve o homem cabal. É aquele que vê um ferido no caminho, é movido pela misericórdia, cuida dele e cura suas feridas. E a importância da misericórdia nos evangelhos se deduz também do fato de o próprio Jesus e o Pai que acolhe o filho prodigo serem descritos a partir dela.[246]

---

[241] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 92.
[242] SOBRINO, J. El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana. In: SOBRINO, *Resurrección de la verdadera Iglesia*, p. 43; SOBRINO, *ECA*, n. 557, p. 207-208.
[243] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 25-26; SOBRINO, *ECA*, n. 557, p. 206-208.
[244] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 26.
[245] SOBRINO, *RLAT*, n. 15, p. 243-266.
[246] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 25.

Nessa realidade salvadorenha, irrompeu a consciência da sintonia entre a realidade do mistério da misteriosa presença do Senhor que se deixa encontrar nos pobres e em seus seguidores *in actu* e, neles, a irrupção do mistério de Deus, como Pai misericordioso, e do Filho, como a imagem do *vere homo* e do *homo verus*, e da existência cristã[247]. Tanto a parábola do Pai e do Filho misericordiosos (Lc 15, 11-32)[248] como a parábola do bom samaritano (Lc 10, 25-37)[249], tantas vezes mencionadas por ele, mostram de que maneira J. Sobrino compreende a irrupção da compaixão e a reação de misericórdia consequente como modo de praticar a justiça, amar a bondade, caminhar com Deus, assemelhando-se ao Filho, perante um mundo sofredor. Com efeito, a compaixão e o exercício consequente da misericórdia definem Jesus de Nazaré: n'Ele, encarnação e personificação da misericórdia (*DiM* 2§3; 13§4), apareceu o *vere homo* e o *homo verus* (*GS* 22§1); n'Ele apareceu o *vere Deus* e *Deus verus* (2Cor 1, 3)[250]; n'Ele aparece a imagem do ser humano a que cada homem e cada mulher são chamados a tornar-se (Ef 1, 5; *GS* 22§1; *DiM* 5-6). Como observará, Jesus Cristo não é apenas *vere homo*, expressão da verdadeira natureza humana, mas *homo verus*, revelação do que os seres humanos somos[251].

Conforme observou Torres Serrano, em sua abordagem da cristologia latino-americana desde a perspectiva de J. Sobrino,

> a verdadeira humanidade, *vero homo*, de Jesus Cristo, não consiste simplesmente no fato de que Jesus assumiu a natureza humana, senão que dita concreção histórica realizou-se desde os pobres e, portanto, em atitude de empobrecimento, de descentramento. É por isso que Jesus será considerado mormente como *homo verus*, não simplesmente como o homem que assumiu uma natureza senão como aquele que, servindo a causa do Reino, defendendo ao pobre e sendo fiel e obediente até o final a Deus, pode mostrar a essência do verdadeiro homem.[252]

---

[247] SOBRINO, El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana, p. 52; SOBRINO, *SalTer*, v. 83, n. 9, p. 708; SOBRINO, *ThX*, v. 57, n. 161, p. 132-140.
[248] SOBRINO, *RLAT*, n. 21, p. 312-314.
[249] SOBRINO, *RLAT*, n. 21, p. 312-314; SOBRINO, *SalTer*, v. 78, n. 10, p. 665-678; SOBRINO, *SalTer*, v. 78, n. 12, p. 867-880; SOBRINO, *RLAT*, n. 54, p. 218; SOBRINO, Jesús y la justicia, p. 208-209.
[250] SOBRINO, *Conc*, v. 2, n. 340, p. 96.
[251] BOMBONATTO, *Seguimento de Jesus*, p. 323.
[252] TORRES SERRANO, J. M. La dimensión histórica y relacional de la cristología latinoamericana. Una mirada desde la cristología de Jon Sobrino. *RIBET*, México, v. 4, n. 7, p. 30, jul./dic. 2008: "La verdadera humanidad, *vere homo*, de Jesucristo, no consiste simplemente en el hecho de que Jesús asumió la naturaleza humana, sino que dicha concreción histórica se ha realizado desde los pobres y, por lo tanto, en actitud de empobrecimiento, de descentramiento. Es por ello que Jesús será considerado en mayor medida como *homo verus*, no simplemente como el hombre que asumió una naturaleza sino como aquel que, sirviendo la causa del reino, defendiendo al pobre y siendo fiel y obediente hasta el final a Dios, pudo mostrar la esencia del verdadero hombre."

Nesse sentido, ele não é apenas *vere homo*, expressão da verdadeira natureza humana, mas *homo verus*, revelação do que os seres humanos somos[253]. Tal irrupção da vida segundo o espírito de Jesus Cristo não mais é do que se parecer com o Filho. Trata-se, conforme o nomeia J. Sobrino, do princípio-jesuânico.

3.3.2 Parecer-se com o Filho, caminhar com Deus, no mundo dos pobres

A partir de Aguilares, duas convicções chegaram a ser muito profundas para o *Filho de Inácio*: ser cristão é coisa real e ser cristão é coisa boa[254]. Ser cristão tomava forma de defesa da vida, de denúncia e de exigência de justiça, de arcar com ameaças, perseguições e massacres, e de renúncia[255]. A misericórdia tomava forma de justiça, de libertação, de esperança. Isso ajudou-o, ao mesmo tempo, a tomar consciência de dois perigos que ameaçam a miúdo o mundo cristão: o docetismo e o gnosticismo[256]. O cristão pode viver na irrealidade, na abundância e na presunção num mundo em que a morte de fome é uma realidade cruel; o cristão pode transferir a salvação para um conhecimento de iniciados, atemporal e aterrenal[257]. Apesar desses perigos e com eles, ser cristão autêntico era misteriosamente algo concreto, histórico, relacional, evangelicamente parcial. Esse modo de ser cristão vivido histórica e relacionalmente pelos seguidores *in actu* o moveu à fraternidade. Irrompem-se, pois, tanto a *honestidade com o real* (princípio-realidade) como a parcialidade pelos pobres (princípio-parcialidade), bem como o apelo a exercitar a misericórdia (*DiM* 8§4), a deixar-se ser movido pela misericórdia cristã (princípio-misericórdia[258] e princípio-jesuânico). A experiência de *ouvir, ver, contemplar, tocar* (1Jo 1, 1) o ser cristão num mundo sofredor gerou impulsos:

> com as limitações de todo o humano, Aguilares gerou impulsos para transformar a injustiça em justiça; a escravidão em liberdade; a mentira e o encobrimento em verdade; a insensibilidade em compaixão; o egoísmo em solidariedade; o mundo de

---

[253] BOMBONATTO, *Seguimento de Jesus*, p. 323.
[254] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 87-88.
[255] SOBRINO, Significado teológico de "la persecución a la Iglesia", p. 261-262; O'MALLEY, El Salvador. Rutilio Grande, p 35-46.
[256] SOBRINO, Epílogo, p. 356.
[257] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 88; SOBRINO, Teología desde la realidad, p. 168; SOBRINO, *RLAT*, n. 52, p. 93; SOBRINO, Jesús y la justicia, p. 201-202.
[258] Segundo J. Sobrino, o "princípio-misericórdia" evoca a compreensão e a intencionalidade do princípio esperança de Ernst Bloch, com a "tentativa de levar a filosofia até a esperança, um lugar do mundo tão habitado quanto as terras mais cultivadas e tão inexplorado quanto a Antártida" (BLOCH, E. *O princípio esperança*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005. v. I, p. 17).

> epulões e lázaros em equidade; a tristeza em alegria, a morte em vida. E também gerou impulsos para que os humanos, sobretudo os camponeses, pusessem sua confiança num Deus que é Pai, e estivessem disponíveis diante de um Pai que é Deus.[259]

Ser cristão era, com efeito, coisa boa. Ademais de ser pessoal, a experiência de irrupção dos pobres e de Jesus neles e a graça da conversão foram compartilhadas por outros. A experiência foi, desse modo, eclesial. Assim deu-se, por exemplo, com Monsenhor Oscar Arnulfo Romero Galdámez (1917-1980), mais conhecido por Dom Romero. Por ocasião do sétimo aniversário de morte de I. Ellacuría, J. Sobrino escreveu a carta "Con Monseñor Romero Dios pasó por El Salvador" [260], na qual menciona seu medo de que a outorgação do processo de canonização de Monsenhor Romero pela Congregação dos Santos não apresente a profundidade de sua vida convertida:

> Oficialmente recordamos que Monsenhor foi antes de tudo homem de Deus e sacerdote. Mas, sendo isto uma grande verdade, parece-me reducionista, porque não diz toda a verdade, e parece-me perigoso porque não diz a verdade central, ainda que se reconheça e acrescente que Monsenhor Romero fez a opção pelos pobres. Para canonizar o "verdadeiro" Monsenhor há que se acrescentar e fazer central que foi insigne salvadorenho e que por isso se encarnou numa realidade de conflito e morte, e de esperança de libertação. Que foi defensor dos pobres, e que por isso foi amado e venerado por eles. Que foi profeta e denunciador dos poderes militares, oligárquicos e políticos, e que por isso foi odiado por eles. Que foi voz dos sem voz, e que por isso foi contra os que têm demasiada voz. Que foi crente e homem de Deus, e que por isso foi inimigo acérrimo dos ídolos. Em suma, que o "verdadeiro" Monsenhor viveu para a justiça e para o Deus da vida, e que por isso lutou contra a injustiça e os deuses da morte. Esse foi o Monsenhor Romero total, o "verdadeiro" Monsenhor. Esse, e não outro, foi o Monsenhor que acabou mártir. A esse Monsenhor, e não outro, queremos que canonizem.[261]

Enfim, o parecer-se com Jesus de Nazaré e a fé em Deus deixavam-se ver, sem derrogar a dialética da presença e do escondimento [262]. Deixavam-se ver, tal qual atestavam as

---

[259] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 88.
[260] SOBRINO, *Cartas a Ellacuría*, p. 52-56.
[261] SOBRINO, *Cartas a Ellacuría*, p. 53: "Oficialmente se nos recuerda que Monseñor fue ante todo hombre de Dios y sacerdote. Pero, siendo esto una gran verdad, me parece reduccionista, porque no dice toda la verdad, y me parece peligroso porque no dice la verdad central, aunque se reconozca y añada que Monseñor Romero hizo la opción por los pobres. Para canonizar al 'verdadero' Monseñor hay que añadir y hacer central que fue insigne salvadoreño y que por eso se encarnó en una realidad de conflicto y muerte, y de esperanza de liberación. Que fue defensor de los pobres, y que por eso fue amado y venerado por ellos. Que fue profeta y denunciador de los poderes militares, oligárquicos y políticos, y que por eso fue odiado por ellos. Que fue voz de los sin voz, y que por eso fue voz contra los que tienen demasiada voz. Que fue creyente y hombre de Dios, y que por eso fue enemigo acérrimo de los ídolos. En suma, que el 'verdadero' Monseñor vivió para la justicia, para el Dios de la vida, y que por eso luchó contra la injusticia y los dioses de la muerte. Ese fue el Monseñor Romero total, el 'verdadero' Monseñor. Ese, y no otro, fue el Monseñor que acabó mártir. A ese Monseñor, y no otro, queremos que canonicen."
[262] SOBRINO, La experiencia de Dios en la Iglesia de los pobres, p. 159-160.

Escrituras[263] e declarações da conferência do episcopado latino-americano (DP 733)[264], em sinais visíveis de honestidade com a realidade de injustiça, de repressão e de exploração, da conversão eclesial radical ao pobre, do viver, como Jesus de Nazaré, em pobreza real, do praticar a justiça, do assumir o sofrimento dos pobres e, consequentemente, do defendê-los[265]: "em El Salvador, centenas de camponeses, entre eles muitos cristãos, como 17 sacerdotes, 5 religiosos e 2 bispos, e em número parecido na Guatemala, deram sua vida pela justiça"[266]. Tanto a realidade de cruz como o testemunho de cristãos podiam mover à conversão[267]. Deixavam-se ver, tal qual atestava a misericórdia samaritana dos seguidores de Jesus, I. Ellacuría (1930-1989) e O. Romero (1917-1980), na luta pela justiça[268]. O ser cristão eclesial irrompia e prosseguia, de modo simultâneo, a tradição de parecer-se com Jesus. Isso significava acolher o apelo ao exercício da misericórdia e deixar-se mover por ela. A compaixão não somente definiu Jesus, que "sempre reagiu ao 'Senhor, tende misericórdia de nós', de enfermos, possessos, pecadores e mulheres difamadas"[269], mas ainda, a partir da misericórdia, definiu Deus como sendo o Pai das misericórdias e definiu o ser humano como sendo o samaritano misericordioso[270]. Assim o testemunhavam visivelmente os seguidores *in actu* de Jesus. Deixavam-se ver, como Jesus, ao oferecer esperança e ao assumir, por amor, a cruz. A irrupção de Deus em um crucificado, seu amigo Rutilio, e uma irrupção do povo crucificado, simbolizado em um menino e em um idoso, que, em seguida, compreendeu como povo crucificado, sacramento de Cristo, diziam respeito à loucura das bem-aventuranças e do amor maior, capaz de oferecer a própria vida[271]. Adentrar-se, pelo seguimento *in actu* de Jesus, no mistério de Deus, num mundo de crucificados[272], trazia alegria e animava, exigia e questionava[273]. Ser cristão era, portanto, algo real e bom.

---

[263] SOBRINO, Rutilio Grande. Interpelación a la Iglesia, p. 34.
[264] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 88-89.
[265] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 88.
[266] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 90. Veja também: GALLEGO GARCÍA, A. *El seguimiento de Jesús en la cristología de Jon Sobrino*. Orientador: Ulpiano Vásquez Moro. 1989. 127f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, Belo Horizonte, 1989. p. 18-19.
[267] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 92.
[268] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 92-93; SOBRINO, J. Homenagem a São Oscar Romero. In: SOUZA; SBARDELOTTI, *Puebla*, p. 19-36.
[269] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 92; SOBRINO, *Jesucristo liberador*, p. 102-133.
[270] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 92.
[271] SOBRINO, *RLAT*, n. 80, p. 227.
[272] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 91.
[273] SOBRINO, J. Que Cristo se descobre na América Latina, p. 199.

Tais convicções traduziram-se em seu portar-se responsorial, que foi o acolher a irrupção da misericórdia cristã consequente como modo de caminhar com Deus, o prosseguir de Jesus Cristo, baixando os crucificados da cruz, e o encontrar nisso alegria e sentido de vida[274]. Foi a irrupção dessa realidade profunda de pecado (*mysterium iniquitatis*) e de graça (*mysterium salutis*) no mundo dos pobres, que o levou a afirmar que, sem os pobres, não há salvação – *extra pauperes nulla salus*[275] –.

Com essa fórmula *extra pauperes nulla salus*, J. Sobrino alude, com efeito, ao axioma teológico, que remonta a Orígenes de Alexandria (185-254) e a Cipriano de Cartago (210-258) e, dando um salto histórico, a E. Schillebeeckx[276].

Com Orígenes de Alexandria e Cipriano de Cartago, o axioma não trata do problema da salvação universal[277]; ao contrário, sua origem dá-se num contexto bem particular, respectivamente, no Oriente, por meio de Orígenes, e no Ocidente, por meio de Cipriano: num contexto parenético-homilético, Orígenes, comentando a tomada de Jericó por Josué (Js 2, 17-19; 6, 24-25), dirigindo-se sobretudo a heréticos, apela-os a que entrem na Igreja. Como outrora a prostituta de Rahah, quando da tomada de Jericó, salvou-se, os judeus podem ser salvos entrando na Igreja. Não se trata de uma teoria universal de salvação. Sua reflexão é situada e formulada em função daqueles que recusam entrar na Igreja e que a deixam[278]; já a fórmula em Cipriano de Cartago, num contexto apologético latino, situa-se em momentos cismáticos dentro da própria comunidade cristã. Com o risco de arbitrariedade e de desordem, de heresias e de cismas, Cipriano intenciona guardar a unidade da Igreja, remetendo-se à sua autoridade de pastor e à validade do batismo cristão. A possível ruptura de cristãos com a Igreja vê-se como quebra no plano de salvação[279]. Em ambos, segundo J. B. Libanio, "o contexto de seu nascimento [axioma] foi apologético ou parenético, mas em relação a certos grupos concretos de pessoas: judeus ou cismáticos e não quis ser uma solução universal, abstrata, principal"[280].

Na esteira do Concílio Vaticano II[281], E. Schillebeeckx parafraseou a sentença *Nullos extra catholicam Ecclesiam existentes (...) aeternae vitae fieri posse participes* (*DZ* 1351) com

---

[274] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 28; SOBRINO, *SalTer*, v. 83, n. 9, p. 708.
[275] SOBRINO, *RLAT*, n. 69, p. 219-261.
[276] SESBOÜÉ, *Hors de l'Église*...., p. 47.
[277] LIBANIO, *PerspTeo*, v. 5, n. 8, p. 27.
[278] SESBOÜÉ, *Hors de l'Église*…, p. 50.
[279] LIBANIO, *PerspTeo*, v. 5, n. 8, p. 26-28; SESBOÜÉ, *Hors de l'Église*…, p. 54.
[280] LIBANIO, *PerspTeo*, v. 5, n. 8, p. 47.
[281] *LG* 8b; *DZ* 4119§2; *LG* 14§1; *DZ* 4136; *GS* 22§5; *DZ* 4322§6; *UR* 3; *DZ* 4188-4190; *NA* 2§2; *DZ* 4196§2; *DH* 1§2; *GS* 22§5; *DZ* 4322§6; BOFF, L. *Subsistit in*, p. 918-920; SESBOÜÉ, *Hors de l'Église*…, p. 221.

a fórmula *Extra mundum nulla salus*[282]. Sem a pretensão de esboçar sua história secular, o dominicano expressou a novidade que produziu o Concílio Vaticano II, a saber, "aqueles que, ignorando sem culpa o Evangelho de Cristo e a Sua Igreja, procuram, contudo, a Deus com coração sincero, e se esforçam, sob o influxo da graça, por cumprir a Sua vontade, manifestada pelo ditame da consciência, também eles podem alcançar a salvação eterna" (*LG* 16). Essa declaração secular é, diametralmente, oposta a anteriores ao Concílio Vaticano II[283]. Com *Extra mundum nulla salus*, E. Schillebeeckx defende a tese de que a experiência radical de revelação e de salvação dá-se em nossa história humana. A nova fórmula supera a interpretação rigorista ao afirmar que não somente a Igreja é lugar de salvação. O mundo é lugar de salvação (*GS* 3; *DZ* 1).

Com a fórmula, J. Sobrino afirma que os pobres instam, e tal invocação é uma interpelação e uma boa-nova:

> os pobres têm a força de trazer a todos de volta ao real, superando o docetismo, a irrealidade na qual costuma viver o não-pobre; para interpelar-nos a todos sobre nossa própria humanidade, superando o auto encobrimento, a mentira na qual costuma viver o não-pobre; para oferecer-nos a todos luz e salvação, superando a dormição na qual vivemos e a arrogância e a *hybris* de quem não necessita do frágil para nada. Tem a força para universalizar em verdade a globalização, e, em linguagem da tradição, redimi-la de seu universalismo falaz e desumanizante. Em suma, têm a força para que todos, também os não-pobres, sejam beneficiários, pacientes sociais, não somente os que doam e os agentes. Quando se aceita isso, os seres humanos podem compreender suas vidas como uma cooperação mútua, dando uns aos outros e recebendo uns dos outros. É a vida no amor. É a solidariedade, com máxima expressão da família humana, a que é, por sua vez, a máxima expressão da utopia universal.[284]

Em meio do *mysterium iniquitatis*, aparece a santidade primária entre os pobres, a esperança primordial de viver uns para outros e uns com outros. Essa santidade primordial

---

[282] SCHILLEBEECKX, *História humana*, p. 11-14, 21-32; SOBRINO, *RLAT*, n. 69, p. 254.

[283] Com o desenvolvimento da ideia ampla de Igreja, o axioma adquire pouco a pouco sentido universalista, ora excessivamente rígido ora atenuante: *DZ* 790-797; *DZ* 800-802; *DZ* 870-875; *DZ* 1330-1353; *DZ* 1351; *DZ* 2429; *MC* 24-61, 84; *DZ* 3808§3, 3821; SESBOÜÉ, *Hors de l'Église*..., p. 83-86, 100, 137, 150, 194-195.

[284] SOBRINO, J. La utopía de los pobres y el reino de Dios. *RLAT*, El Salvador, n. 56, p. 168, mayo/agosto 2002: "Los pobres tienen la fuerza para retrotraernos a *todos* a lo real, superando el docetismo, la irrealidad en la que suele vivir el no-pobre; para interpelarnos a *todos* sobre nuestra propia humanidad, superando el auto-encubrimiento, la mentira en que suele vivir el no-pobre; para ofrecernos a *todos* luz y salvación, superando la dormición en que vivimos y la arrogancia y la *hybris* de quien no necesita nada del débil. Tiene la fuerza para *universalizar* en verdad la globalización y, en lenguaje de la tradición, redimirla de su universalismo falaz y deshumanizante. En definitiva, tienen la fuerza para que todos, también los no-pobres, sean beneficiarios, *pacientes* sociales, no sólo donantes y *agentes*. Cuando se acepta esto, los seres humanos pueden comprender sus vidas como un llevarse mutuamente unos a otros, dando unos a otros y recibiendo unos de otros. Es la vida en el amor. Es la solidaridad, como máxima expresión de la familia humana, la cual es, a su vez, la máxima expresión de la utopía universal."

transborda. Os pobres convocam, e essa convocação é uma apóstrofe histórica, como o reconheceu, indiretamente, a *Gaudium et Spes* 44§3, e, diretamente, papa Francisco, em sua mensagem para o II Dia Mundial dos pobres[285]. Os pobres oferecem um convite a viver com humanidade, desencadeiam o dinamismo *levar-se mutuamente*[286]. Com a misericórdia, irrompeu a solidariedade (*DiM* 8§7), como o fundamental negativo-pecaminoso que há que superar (dinamismo de desumanização de uma civilização do encobrimento, do desinteresse, da prepotência) e o fundamental positivo-utópico que há que propiciar (a consciência de família humana e o exercício intelectual da misericórdia)[287].

O itinerário seguido neste capítulo objetivou apresentar a experiência de conversão pessoal de J. Sobrino no mundo dos pobres, na qual se enraíza sua teologia como *intellectus fidei-misericordiae-gratiae*. A raiz de seu quefazer teológico não foi nem a teologia da libertação, nem o marxismo nem a revolução, nem problemas com o Vaticano[288]. Foi a experiência evangélica, pessoal e eclesial, de irrupção primordial e dialética dos pobres, das vítimas de situações e estruturas econômicas, sociais e políticas, dos seguidores de Jesus *in actu* como lugar histórico-pastoral e histórico-teologal. Neles, Jesus de Nazaré, a quem confessava o Cristo, deixou-se ver como o Jesus de Nazaré dos evangelhos[289], tal como narram os evangelhos: "portador de uma boa nova aos pobres e convertido ele mesmo em boa nova"[290]. Em Jesus de Nazaré, revelaram-se o ser humano e Deus: n'Ele apareceram o *vere homo*, verdadeiramente homem, e o *homo verus*, o homem verdadeiro; n'Ele apareceram o *vere Deus*, o verdadeiro Deus, e *Deus verus*, o Deus verdadeiro[291], mistério insuperável e misterioso da presença de Deus e do mistério do ser humano[292]; n'Ele desvelaram-se a *conversão*

---

[285] FRANCISCO, Papa. *Este pobre chama e o Senhor o escuta*. Mensagem do santo padre Francisco para o II Dia Mundial dos pobres. XXXIII domingo do tempo comum. Vaticano, 2018. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/poveri/documents/papa-francesco_20180613_messaggio-ii-giornatamondiale-poveri-2018.html. Acesso em: 05 mar. 2021.
[286] SOBRINO, *RLAT*, n. 56, p. 169. Ver também: NOGUEIRA, *O ressuscitado é o crucificado*, p. 96-101.
[287] SOBRINO, *SalTer*, v. 79, n. 9, p. 641-652; BOMBONATTO, *Seguimento de Jesus*, p. 382-386.
[288] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 27-28; DEPARTAMETNO ECUMÉNICO DE INVESTIGACIONES. *Carta de Jon Sobrino al padre general de los jesuitas*.
[289] SOBRINO, El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana, p. 52; SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 12; SOBRINO, J. Los mártires y la teología de la liberación. *SalTer*, Santander, v. 83, n. 983, p. 708, oct. 1995; SOBRINO, Teología desde la realidad, p. 157; SOBRINO, *Conc*, v. 2, n. 340, p. 87-94; SOBRINO, *RLAT*, n. 75, p. 323-327; SOBRINO, *RLAT*, n. 82, p. 49.
[290] SOBRINO, J. Que Cristo se descobre na América Latina, p. 201.
[291] SOBRINO, *Conc*, v. 2, n. 340, p. 96; SOBRINO, Espiritualidad y seguimiento de Jesús, p. 459.
[292] SOBRINO, Teología desde la realidade, p. 153-161; SOBRINO, *RLAT*, n. 69, p. 257-258.

epistemológica e existencial[293], o "despertar para realidade de um mundo oprimido e subjugado, e seu quefazer teológico como o modo de fazer de sua libertação a tarefa fundamental de todo ser humano para que, desse modo, este possa se tornar humano"[294].

Tal experiência fez J. Sobrino perceber que sua vida e sua formação humanístico-acadêmica, durante o tempo de estudos, deram-lhe condições para dar razões de sua fé cristã (*intellectus fidei*). Sabia-se imbuído de *honradez intelectual*; mas o despertar do sono dogmático não lhe tirara o coração de pedra ante o sofrimento presente no mundo. O encontro com seguidores *in actu* de Jesus e com os pobres reais questionaram-no. Enquanto o tempo de estudos despertou-o para a liberdade do pensar, o mundo dos pobres e das vítimas despertou-o do sono de cruel inumanidade, abriu-lhe os olhos, moveu-o pela compaixão e pela misericórdia cristãs[295].

Ao despertar, mudaram radicalmente as perguntas e, sobretudo, as respostas. A pergunta fundamental passou a ser se somos ou não humanos e, para os crentes, se a fé é ou não humana. E a resposta não foi uma angústia que costuma acompanhar o despertar do sono dogmático, mas a alegria de que realmente é possível ser humano e ser crente, mas com a condição de mudar não apenas a mente, de submissa a libertada – pelo que lutou durante anos e já considerava algo conseguido –, mas também mudar os olhos para ver o que estivera diante de si, sem vê-lo, durante anos, e mudar o coração de pedra em coração de carne, quer dizer, deixando-se mover pela compaixão e pela misericórdia. Essa misericórdia incide, doravante, em sua atitude existencial (seguimento de Jesus Cristo), em sua finalidade práxica (prosseguimento de Jesus Cristo) e no conteúdo de seu fazer teológico diante de um mundo sofredor[296]. Como observou García Roca ao discorrer sobre a participação social como provedora de sentido pessoal, no contato com os pobres, a razão fria pode irmanar-se com a razão cálida dos sentimentos e dos afetos[297]. O encontro real com o mundo dos pobres despertou-o, enfim, para a liberdade de saber-amar e imbuiu-o de honradez *intelectual-histórica* (*intellectus fidei-misericordiae*). O novo despertar descentrou-o e moveu-o tanto ao lugar teologal a partir do qual a inteligência da fé recebe motivação e conteúdo para o exercício consequente, configurador de todo o processo de seu ser cristão teólogo, como ao lugar onde a

---

[293] SOBRINO, *RLAT*, n. 15, p. 243-266.
[294] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 12.
[295] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 15.
[296] AQUINO JÚNIOR, *REB*, v. 69, n. 274, p. 392; RIVERA TAMAYO, *Kénosis*, v. 5, n. 9, p. 125-128.
[297] GARCÍA ROCA, *Políticas y programas*, p. 106.

Palavra de Deus deixou-se encontrar[298]. Decerto, como o reconhece como contributo positivo a Instrução *Libertatis conscientia*, pois "permite pôr em evidência alguns aspectos da Palavra de Deus"[299], a experiência de J. Sobrino é uma experiência pessoal; contudo, como temos insistido, essa experiência espiritual é constitutivamente pessoal e eclesial, de modo que ele teve o cuidado de interpretar sua experiência à luz da experiência da mesma Igreja[300]. À maneira inaciana, ele *sentiu* o mundo dos pobres como lugar histórico-pastoral-teologal *na e com a Igreja* (Capítulo 4).

[298] ALFARO, *Kairos*, n. 49, p. 20.
[299] CDF. *Instrução Libertatis Conscientia*, n. 70.
[300] CRISTIANISME I JUSTÍCIA, *Comentario a la "notificación" sobre Jon Sobrino*, p. 21; CDF, *Instrução Libertatis Conscientia*, n. 70.

4 MUNDO DOS POBRES COMO LUGAR HISTÓRICO-PASTORAL-TEOLOGAL: EXPERIÊNCIA DE SENTIR COM E NA IGREJA

A experiência espiritual de J. Sobrino do mundo dos pobres como lugar histórico-pastoral e histórico-teologal é, ademais de pessoal (Capítulo 3), uma experiência eclesial (Capítulo 4) da opção preferencial pelos pobres[1]. Ele "sentiu na e com a Igreja", tanto pontifícia (*ET*; *FC*; *SRS*; *ChL*; *RMi*; *CA*; *VC*; *EAm*; *EAs*; *NMI*; *PG*) como latino-americana e caribenha (DMe; DP; DSD; DAp), a irrupção do mundo dos pobres como lugar histórico-pastoral e como lugar histórico-teologal, cujas raízes remontam à revelação bíblica (Lc 4, 16-19; 1Cor 1, 26-29) e prosseguem na vida da Igreja (*EAf*; *EG*; *LS*).

A expressão *sentir com e na Igreja* evoca a fórmula das 18 regras para sentir com a Igreja dos Exercícios Espirituais de Inácio de Loyola (EE 352-370). Encabeçadas por três regras introdutórias (353, 362, 365), as regras dividem-se em três grupos: no primeiro grupo, encontram-se as regras relativas a questões rituais de culto e de devoções (354-361); trata-se da obediência à vida espiritual encarnada na Igreja, como princípio vital que mantém e desenvolve a correspondência ao Espírito e à comunhão eclesial (353 e 365). No segundo grupo, encontram-se as regras relativas à autoridade (363-364). Trata-se da atitude frente aos costumes (tradições), à doutrina (Tradição) e às autoridades (teólogos e homens de Igreja), como outra coluna de apoio para a correspondência ao Espírito e para a comunhão eclesial (362-364). No terceiro grupo, encontram-se as regras relativas a questões dogmáticas (366-370)[2]; trata-se das regras de uma pastoral pedagógica (366-370)[3]. Essas 18 regras, as quais todo o corpo apostólico da Companhia de Jesus é chamado a ter diante de si[4], é o último componente da mistagogia inaciana, que enraíza o exercitante na comunidade eclesial[5]. No contexto dos Exercícios Espirituais de Inácio, as fórmulas são reflexos da dialética que se estabelece entre a

---

[1] CDF, *Notificação sobre as obras do P. Jon Sobrino, sj*, n. 1; CDF. *Regulamento a seguir no exame das doutrinas*. Roma, 1997. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19970629_ratio-agendi_po.html. Acesso em: 06 jun. 2022.

[2] EE 352, nota n. 295.

[3] ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*, p. 921-950; CORELLA, J. *Sentir la Iglesia*. Comentario a las reglas ignacianas para el sentido verdadero de Iglesia. Bilbao: Mensajero; Santander: Sal Terrae, 1995. (Colección Manresa, 15). p. 111-210.

[4] DECRETO 11. O sentido verdadeiro que devemos ter no serviço da Igreja. In. DECRETOS DA CONGREGAÇÃO GERAL XXXIV. *XV desde a restauração da Companhia*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2007. (Coleção *Documenta* S.J., 13). p. 207-223.

[5] ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*, p. 922; MELLONI, *La mistagogía de los Ejercicios*, p. 267.

afirmação da imediação divina (EE 15[6]) e a mediação histórico-eclesial de salvação (170, 351[7])[8], ou seja, entre sua experiência espiritual pessoal e sua conversão eclesial, donde derivam o sentir eclesial e a postura frente à Tradição e à autoridade do Magistério eclesial[9]. A fórmula "sentir com a Igreja" refere-se, portanto, ao aspecto objetivo da instituição, Esposa de Cristo[10]. Nela, acentua-se o estar em conformidade com a Igreja[11]. A fórmula refere-se à experiência de identificação eclesial, ao processo em que o cristão se sente membro ativo da vida da Igreja, apropriando-se dessa realidade objetiva que o precede[12]. Trata-se do sentido profundo de identificação e de pertença[13], a que todos os membros da Companhia de Jesus, dentre eles J. Sobrino, foram e são sucessivamente instados[14].

Nosso objetivo neste capítulo é mostrar que tanto a experiência espiritual, pessoal e eclesial, histórico-pastoral e histórico-teologal no mundo dos pobres como sua reflexão teológica como *intellectus fidei-misericordiae-gratiae* radicam-se na recepção da opção preferencial pelos pobres e na vivência eclesial-social da fé em Igreja, ao mesmo tempo, universal, latino-americana e local[15]. Antes de mais, demonstramos a opção preferencial pastoral pelos pobres nalguns documentos de Paulo VI e de João Paulo II (4.1), e, ulteriormente, nalguns documentos das conferências gerais do episcopal latino-americano (4.2). Neles, a parcialidade pelos pobres, além de histórico-pastoral, mostra-se como lugar histórico-teologal (4.3; 4.4). O *Filho de Inácio* recepcionou, dessarte,

---

[6] EE 15: "15.ª anotação. Quem dá os exercícios não deve mover o que os recebe mais à pobreza, nem a qualquer promessa, do que aos seus contrários, nem mesmo a um estado ou modo de vida do que a outro. Fora dos exercícios podemos lícita e meritoriamente motivar todas as pessoas que provavelmente tenham capacidade, para escolher continência, virgindade, vida consagrada e qualquer forma de perfeição evangélica. Contudo, em tais exercícios, mais conveniente e muito melhor é que, procurando a vontade divina, o mesmo Criador e Senhor se comunique à pessoa espiritual, abraçando-a em seu amor e louvor e dispondo-a para o caminho em que melhor poderá servi-lo depois. Assim aquele que dá os exercícios não opte nem se incline a uma parte ou a outra, mas, ficando no meio, como o fiel de uma balança, deixe imediatamente agir o Criador com a criatura e a criatura com seu Criador e Senhor".

[7] "EE 170 (2) 1º É necessário que todas as coisas sobre as quais eu queira fazer eleição sejam indiferentes ou boas em si, aceitas pela santa Mãe, a Igreja hierárquica, não sendo más nem repugnantes a ela."; "EE 351 (1) 6.ª nota. Quando essa boa pessoa quer falar ou realizar alguma coisa dentro da Igreja, segundo o modo de entender dos que nos antecederam, que seja para a maior glória de Deus nosso Senhor, (2) e lhe vem um pensamento ou tentação de fora, para que não fale nem realize aquela coisa, apresentando-lhe razoes aparentes de vaidade ou coisas assim, então essa pessoa deve elevar o pensamento a seu Criador e Senhor. (3) E vendo que aquilo é do seu divino serviço – ou, pelo menos, não é contra – deve fazer exatamente o oposto à tal tentação, conforme diz S. Bernardo sobre essa questão: 'Nem por ti comecei, nem por ti acabarei'."

[8] MADRIGAL, S. Reglas "Sentir la Iglesia". In: GARCÍA DE CASTRO, *DEI (G-Z)*, p. 1556-1557.

[9] ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*, p. 948.

[10] MADRIGAL, Reglas "Sentir la Iglesia", p. 1555.

[11] CORELLA, *Sentir la Iglesia*, p. 106; SOBRINO, *Jesucristo liberador*, p. 31-49.

[12] GONZÁLEZ FAUS, J. I. Reglas para el recto sentir en la Iglesia. In: GONZÁLEZ FAUS, J. I. *Adiestrar la libertad*. Meditaciones de los Ejercicios de San Ignacio. Santander: Sal Terrae, 2007. (Colección Pastoral, 78). p. 216; MADRIGAL, Reglas "Sentir la Iglesia", p. 1555.

[13] CORELLA, *Sentir la Iglesia*, p. 106.

[14] BENTO XVI, Papa. Alocução do Santo Padre aos membros da 35ª Congregação Geral (Na audiência do dia 21 de fevereiro de 2008). In: DECRETOS DA 35ª CONGREGAÇÃO GERAL. *16ª desde a restauração da Companhia*. São Paulo: Loyola, 2008. p. 281-288; CRISTIANISME I JUSTÍCIA, *Comentario a la "notificación" sobre Jon Sobrino*, p. 21; JOÃO PAULO II, Papa. Discurso de sua santidade o Papa João Paulo II. Roma, 1995. In: DECRETOS DA CONGREGAÇÃO GERAL XXXIV. *XV desde a restauração da Companhia*, p. 337-348.

[15] BOMBONATTO, O compromisso de descer da cruz os pobres, p. 45.

prontamente a esse *sentir com e na Igreja* (*DV* 10; *DVe* 6): com ela, ele identifica-se; a ela, ele pertence; nela, ele *louva*, *reverencia* e *serve* como cristão teólogo (EE 23).

4.1 Opção preferencial pastoral pelos pobres: textos pontifícios

A Igreja latino-americana (e caribenha) recepcionou tanto o Concílio Vaticano II como as orientações dos pontífices posteriores ao Concílio, fazendo uma releitura desde a perspectiva dos pobres[16]. Houve uma verdadeira mudança de lugar social[17], tanto em textos dos pontífices pós-Vaticano II quanto em textos das quatro conferências gerais do CELAM: em ambos, os pobres tornaram-se progressiva e concretamente opção preferencial histórico-pastoral. Como observou Manzatto, "que a Igreja assumiu como suas as causas dos pobres se pode verificar, como dito, nos planos pastorais, no ensino teológico, na figura dos mártires, nas posturas dos bispos e nos ensinamentos do episcopado latino-americano"[18]. Isso constata-se nalguns documentos de Paulo VI e de João Paulo II[19].

4.1.1 Opção preferencial pastoral pelos pobres: Paulo VI (1963-1978)

Evangelica Testificatio (1971) é uma exortação apostólica sobre a renovação da vida religiosa segundo os ensinamentos do Concílio Vaticano II. Seu objetivo foi, sobretudo, ajudar a vida religiosa, em suas diversas formas (*ET* 8-12), a continuar o caminho de seguidores de Jesus, em fidelidade aos ensinamentos conciliares no período de recepção, de discernimento e de renovação pós-conciliar (1,

---

[16] CODINA, Os pobres, a Igreja e a teologia, p. 71; ELLACURÍA, Historicidad de la salvación humana, p. 361-362.
[17] MANZATTO, Opção preferencial pelos pobres. In: SOUZA; SBARDELOTTI, *Puebla*, p. 454-455; SOBRINO, *Jesucristo liberador*, p. 31-49; SOBRINO, *La fe en Jesucristo*, p. 19-22.
[18] MANZATTO, A. Pobreza da Igreja. In: SOUZA, N. de; SBARDELOTTI, E. (Orgs.). *Medellín*: memória, profetismo e esperança na América Latina. Petrópolis: Vozes, 2018. p. 334.
[19] No portal oficial de notícias do Vaticano (Opção preferencial pelos pobres. In: A SANTA SÉ), a categoria "opção preferencial" é mencionada em 49 discursos, em 10 homilias, em 9 mensagens, em 2 audiências, em 10 exortações apostólicas, em 5 encíclicas, em 2 cartas apostólicas, 1 oração e em 1 viagem, num período que compreende maiormente 4 pontificados: o de Paulo VI (1963/1978), com 1 registros; o de João Paulo II (1978/2005), com 62 registros; o de Bento XVI, com 7 registros (2005/2013); o de Francisco, com 19 registros (2013/----). Ademais, há 23 outros registros, referidos a boletins, notas, cartas, dentre outros, escritos em nome de um dos pontífices. O acesso à categoria "amor preferencial pelos pobres" apresenta pequena diferença: 66 discursos, em 16 homilias, em 14 mensagens, em 4 audiências, em 10 exortações apostólicas, em 5 encíclicas, em 2 cartas apostólicas, 3 cartas diversas, 2 viagens e 1 *Angelus*, num período que compreende maiormente 4 pontificados: o de Paulo VI (1963/1978), com 2 registros; o de João Paulo II (1978/2005), com 84 registros; o de Bento XVI, com 10 registros (2005/2013); o de Francisco, com 28 registros (2013/----). Ademais, há 20 outros registros, referidos a boletins, notas, cartas, dentre outros, escritos em nome de um dos pontífices. Cabe aqui uma advertência: não temos a pretensão de apresentar, no que segue, o elenco completo dos documentos e, menos ainda, uma análise exaustiva de seu conteúdo e ambiente histórico no qual se situa, ainda que recente. Considerando sua relevância, iremos nos ater a apenas alguns textos do magistério: encíclicas de João Paulo II (*SRS*, 1987; *RMi*, 1990; *CA*, 1991); exortações apostólicas de Paulo VI (*ET*, 1971; *FC*, 1981), de João Paulo II (*ChL*, 1988; *PDV*, 1992; *VC*, 1996; *EAm*, 1999; *EAs*, 1999; *PG*, 2003); e cartas apostólicas de João Paulo II (*TMA*, 1994; *NMI*, 2001).

6). A fim de responder às dúvidas de reformas, João Paulo II recorda, primeiro, compromissos essenciais (13-29) e estilo de vida próprios da vida religiosa (30-41) e exorta, segundo, a uma autêntica renovação e crescimento espiritual (42-50). Trata-se da autenticidade do estado de vida e do testemunho evangélico da vida religiosa no meio do povo de Deus (7).

No sentido histórico-pastoral, a opção preferencial pelos pobres evidencia-se como um dos compromissos essenciais da pobreza consagrada da vida religiosa (16). A pobreza evangélica da vida religiosa, na qual está implicada ser solidário e compartilhar a vida com os pobres (*RMi* 69b-70), resulta ao mesmo tempo da íntima união com Cristo e da autenticidade do estilo de vida (*ET* 54). De um lado, a regra suprema é seguir historicamente a Cristo (12), ser "discípulo" de Jesus, dirá Gutiérrez[20]. De outro lado, a situação de miséria dos pobres constitui uma chamada à conversão de mentalidades e de comportamentos (17). A exortação apostólica salienta que o clamor dos pobres desperta a consciência da vida religiosa para o drama de indigência pessoal e miséria coletiva dos pobres, leva a aproximar-se dos pobres e partilhar a vida com eles (17; 20§2), interpela a não-conivência com qualquer forma de injustiça social (17), educa para o uso equânime dos bens (16, 18), solicita decisões apostólicas no âmbito de obras de misericórdia, de assistência e de justiça sociais a favor dos pobres (16, 20§2), de crianças abandonadas, indesejadas, órfãs, pobres ou deficientes, de famílias incompletas ou desagregadas, com membros doentes (*FC* 74§2). Assim, a opção preferencial pelos pobres cita-se como um apelo à vida consagrada a que seja testemunha do seguimento de Jesus Cristo em pobreza consagrada em seus impulsos internos (*ad intra*) e em suas formas externas (*ad extra*). A fidelidade a essa exigência é pedra de toque da autenticidade da vida consagrada (*ET* 12).

4.1.2 Opção preferencial pastoral pelos pobres: João Paulo II (1978-2005)

Familiaris Consortio (1981) é uma exortação apostólica sobre a função da família cristã no mundo. O matrimônio torna-se símbolo real da nova e terna aliança: "O Espírito, que o Senhor infunde [nos noivos], doa um coração novo e torna o homem e a mulher capazes de se amarem, como Cristo nos amou (...) a caridade conjugal, que é o modo próprio e específico com que os esposos participam e são chamados a viver a mesma caridade de Cristo que se doa sobre a Cruz." (*FC* 13§3). Torna-se, portanto, sinal da aliança cristã (*FC* 13, 19-20; *ChL* 40§3), cuja missão de escuta da Palavra de Deus (*FC* 51§1), de seu anúncio (20§2, 49§2) e de seu testemunho (53-54, 60-61, 69, 71) é aquela de *ecclesia domestica*, social e política (50).

---

[20] GUTIÉRREZ, Pobres y opción fundamental, v. 1, p. 314-318.

No sentido histórico-pastoral, a opção preferencial pelos pobres está implicada *ad intra* e *ad extra* familiar. Na formação dos filhos, esses "devem enriquecer-se não só do sentido da verdadeira justiça que, por si só, conduz ao respeito pela dignidade pessoal de cada um, mas também e, ainda mais, do sentido do verdadeiro amor, como solicitude sincera e serviço desinteressado para com os outros, em particular os mais pobres e necessitados" (37§2). *Ecclesia domestica* é a primeira e fundamental escola de sociabilidade (2§2; 37§2), ou lugar primário de humanização da pessoa e da sociedade e espaço para o engajamento social (*ChL* 40; DP 1173). A solicitude e o serviço aos mais pobres são constitutivos para os valores essenciais da vida humana. Desde o âmbito familiar, com sua gradual e responsável inserção na comunidade eclesial e civil (*FC* 71§2), a função da família cristã estende-se ao seio de outras famílias e à sociedade enquanto tal, cujo alcance é político (71), com obras de caridade material e espiritual. No âmbito de outras famílias, o apostolado

> irradiar-se-á com obras de caridade espiritual e material para com as outras famílias, especialmente aquelas mais necessitadas de ajuda e de amparo, para com os pobres, os doentes, os mais velhos, os deficientes, os órfãos, as viúvas, os cônjuges abandonados, as mães solteiras e aquelas que em situações difíceis são tentadas a desfazerem-se do fruto do seu seio etc. (*FC* 71§2)

No âmbito social e político, a opção preferencial pelos pobres e marginalizados é testemunho de uma dedicação generosa e gratuita: cuida-se especialmente dos famintos, indígenas, idosos, doentes, adictos, sem-família (47§1-3); dedica-se, enfim, a várias obras de serviço social (42§2). Essa função social é política. As famílias são protagonistas da chamada "política familiar" e assumem a responsabilidade de participar no desenvolvimento da sociedade (44§5). Nesse sentido, a opção preferencial pelos pobres é, logo, um modo de testemunhar generosa e desinteressadamente o Evangelho, interessando-se pelos problemas sociais, cuidando sobretudo dos pobres (47§3) e das famílias pobres (37§2).

Sollicitudo Rei Socialis (1987), cujo tema central é o desenvolvimento humano e, em particular, o desenvolvimento dos povos e nações, é uma carta encíclica sobre a solicitude social da Igreja. Referindo-se à novidade da *Populorum Progressio* (1967) (*SRS* 5-10), a saber, o caráter econômico, ético, cultural e cristão do problema do desenvolvimento dos povos (8), a avaliação moral da questão social como questão mundial (9) e a nova concepção de desenvolvimento como novo nome da paz, fruto de uma justiça social com alcance internacional (10, 39§10), João Paulo retoma, amplia, aprofunda e reafirma a necessidade de um desenvolvimento humano autêntico (*SRS* 27-34; *RMi* 58-59)[21]: retoma-se o problema do subdesenvolvimento dos povos; ampliam-se os problemas de

[21] IVERN, F. *Sollicitudo Rei Socialis*: posição e significação de uma Encíclica. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 16, n. 43, p. 19, maio/ago. 1988.

neocolonialismo sob diversas formas, como por exemplo a forma da dívida externa, a da corrida armamentista, a do terrorismo, a da urbanização crescente e desordenada etc. (*SRS* 11-25); aprofunda-se a brecha entre ricos e pobres, tanto de povos como de nações, do ponto de vista tecnológico, econômico, social, político, cultural e moral (20-24)[22] e teológico (36); e, finalmente, reafirma-se que sejam respeitados e promovidos, a nível nacional (33§6) e a nível internacional (33§7), tanto direitos humanos, pessoais e sociais, econômicos e políticos de nações e povos (33§1) como cuidados com a natureza (34). Para ser integral e autêntico, o desenvolvimento do homem e da sociedade é dever de todos e

> deve realizar-se no quadro da solidariedade e da liberdade, sem jamais sacrificar uma e outra, com nenhum pretexto. O carácter moral do desenvolvimento e a necessidade da sua promoção são exaltados quando existe o mais rigoroso respeito por todas as exigências derivadas da ordem da verdade e do bem, próprios da criatura humana. O cristão, além disso, educado para ver no homem a imagem de Deus, chamado à participação da verdade e do bem, que é o próprio Deus, não compreende o empenho pelo desenvolvimento e a sua realização fora da observância e do respeito devido à dignidade única dessa "imagem". Por outras palavras, o verdadeiro desenvolvimento deve fundar-se no amor de Deus e do próximo, e contribuir para facilitar as relações entre os indivíduos e as sociedades. Está nisto a "civilização do amor", de que falava com frequência o Papa Paulo VI. (*SRS* 33§8)

Para os cristãos, o desenvolvimento autêntico e integral é intrinsicamente conexo aos direitos humanos, pessoais e sociais, econômicos e políticos dos pobres, sejam estes indivíduos ou nações, de modo que a opção preferencial pelos pobres concerne à vida do cristão, enquanto deve ser imitação de Cristo, e aplica-se igualmente às corresponsabilidades sociais e solidárias dos cristãos e dos pobres. A opção preferencial pelos pobres é implícita à concepção de um desenvolvimento humano autêntico dos povos (4§4).

Em seu sentido cristão histórico-pastoral, os pobres (indivíduos e/ou nações) são aqueles de quem o Senhor cuida (Lc 1, 52-53; *SRS* 43§1). A opção ou amor preferencial pelos pobres concerne, portanto, à vida dos seguidores de Jesus Cristo (*SRS* 42). Ela é uma forma especial do primado da prática da caridade social, abrangendo, portanto, níveis de assistência e de reformas estruturais (42-43). O seguimento de Jesus é inseparável das corresponsabilidades humanas e sociais, nas quais os pobres se incluem: garantir o direito válido e necessário à propriedade privada e ao uso dos bens (42§2), ainda que pese sobre eles a "hipoteca social". Na encíclica, tanto nega-se o direito absoluto de propriedade como dimensão individual quanto defende-se que os bens são originariamente destinados a todos como dimensão social (42§5); dirimir o abismo estrutural de desigualdades e o fenômeno crescente de pobreza (Lc 16, 19-31; *SRS* 42§3), de privação de direitos fundamentais da

---

[22] IVERN, *Síntese*, v. 16, n. 43, p. 12-13.

pessoa e dos povos (*SRS* 15; 42§4) e de desequilíbrio internacional (43§1). A situação de imensas multidões de famintos, mendigos, sem-teto, sem assistência médica, sem-esperança é uma questão social mundial (42§3), ademais de imensas multidões sem direito à liberdade religiosa e à participação social e cidadã (15); fomentar decisões no campo político, econômico e tecnológico, tanto de responsáveis de nações quanto de organismos internacionais, a fim de tomar iniciativas solidárias, em vista do bem comum, de reformulações das relações comerciais, monetárias e financeiras mundiais, dos intercâmbios e das transferências de novas tecnologias e de estruturas de organizações internacionais existentes (43§3-6). O princípio de que os bens da criação são destinados a todos é o fundamento da metamorfose que se impõe às relações internacionais[23]. O desenvolvimento do homem e da sociedade aplica-se, assim, às necessidades dos pobres e deve, solidariamente, levar a reformulações de atitudes e comportamentos individuais e de estruturas em níveis nacional e internacional (42-43)[24]. O desenvolvimento dos povos e das nações inspira-se na solidariedade e no amor preferencial pelos pobres.

Na *Christifideles Laici* (1988), a opção preferencial histórico-pastoral pelos pobres exprime-se e concretiza-se de variadíssimas maneiras de *diakonia* eclesial (*ChL* 25-30) e social (42-44), desde as formas livres e informais até as institucionais, desde a ajuda dada aos indivíduos aos quais se destina até os vários grupos e as comunidades de pessoas (41§1). Essa opção preferencial é, enquanto tal, indissociável do serviço (41§3), da caridade (1Cor 13, 13; *ChL* 41§3) e da justiça (*ChL* 42), pelos pobres e pelos últimos. É uma das maneiras de os fiéis leigos testemunharem valores humanos e evangélicos (9), intimamente ligados à participação eclesial e à atividade política (42), à vida econômica-social (43), à criação e transmissão de cultura (44) e ao trabalho na vinha do Senhor (Mt 13, 8). Uma dessas maneiras de testemunho é, segundo mencionamos, o voluntariado, forma de serviço e de caridade cristãos (*ChL* 41), que sustenta a solidariedade ativa (41; 53§5), justa e política (42§1-2).

Na *Redemptoris Missio* (1990), cujo objetivo visa renovar a fé e a vida cristãs (*RMi* 2§3) e proclamar a urgência da evangelização missionária (2§4), a opção preferencial pelos pobres é, em sentido histórico-pastoral, uma das formas de conversão, de evangelização e de testemunho do Reino de Deus (9-10, 20): "a Igreja contribui com o seu testemunho e atividade, expressa no diálogo, na promoção humana, no compromisso pela paz e pela justiça, na educação, no cuidado dos doentes, na assistência aos pobres e mais pequenos" (20§4). Trata-se da própria vida do cristão e das comunidades cristãs, que implica dar atenção às pessoas, ser gratuito nas relações e nas ações (42§4), devotar-se à

---

[23] PERINE, *Síntese*, v. 24, n. 79, p. 475.
[24] IVERN, *Síntese*, v. 16, n. 43, p. 16.

caridade, particularmente, a favor dos pobres e dos sofrem (42§3-4) e com eles ser solidário (60§3; 69§3; 81; 83§4; 89§3), ter compromisso com a paz, com a justiça, com os direitos humanos, com a promoção humana (42).

Na *Centesimus Annus* (1991), reafirmam-se, pois, a vocação e o compromisso social do Magistério eclesial declarados na *Rerum Novarum* (1881) (*CA* 5). Para João Paulo II, o conteúdo da carta apostólica *Rerum Novarum* sobre a "questão operária" ou "jugo quase servil" (61) – a dignidade do trabalhador e do trabalho; o direito à propriedade privada, à criação de associações profissionais, à limitação das horas de trabalho, ao salário justo, ao cumprimento livre dos deveres religiosos – é testemunho da opção preferencial pelos pobres (11§1)[25]. Em seu sentido histórico-pastoral, trata-se de uma opção pelos que sofrem a pobreza material, cultural e religiosa, como grupos marginalizados, anciãos e doentes, vítimas da oneomania, refugiados e migrantes (57§2). Trata-se de uma vocação e um compromisso imbuídos de uma caridade operativa:

> a Igreja fiel ao mandato de Cristo, seu Fundador, sempre esteve presente com as suas obras para oferecer ao homem carente um auxílio material que não o humilhe e não o reduza a ser apenas objeto de assistência, mas o ajude a sair da sua precária condição, promovendo a sua dignidade de pessoa. Com profunda gratidão a Deus, deve-se registrar que a caridade operativa nunca faltou na Igreja, verificando-se até um variado e reconfortante incremento hoje. (*CA* 49§1)

O amor da Igreja pelos pobres, nem exclusivo nem discriminatório, é, portanto, decisivo (57§2).

Na *Pastores Dabo Vobis* (1992), a opção preferencial pelos pobres é, em seu sentido histórico-pastoral, um dos caminhos pelos quais o candidato em formação ao presbítero educa-se, a fim de que se torne, com liberdade interior, homem de caridade, como Cristo. A natureza e missão do "sacerdócio ministerial" é que os presbíteros sejam, na Igreja e para a Igreja, uma representação sacramental de Jesus Cristo (*PDV* 15§4), em virtude de sua consagração/unção e de sua missão ou ministério (Lc 4, 18-19; *PDV* 11§1; 16§5; 18§4, 19). Nesse sentido, a preparação para o presbitério implica séria formação para a caridade, para o amor preferencial pelos pobres (Mt 25, 40), para o amor misericordioso pelos pecadores (*PDV* 49§3), para o anúncio do amor fraterno (49§3), para o *munus regendi* do anúncio e do testemunho da opção preferencial pelos pobres (30§5).

Tertio Millennio Adveniente (1994), cujo objetivo principal é o revigoramento da fé e do testemunho dos cristãos (*TMA* 42), é uma carta apostólica escrita por ocasião da preparação para o jubileu do dom da encarnação do Filho de Deus e da redenção por Ele realizada (32). No espírito da

---

[25] RESTREPO, S. B. A encíclica social *Centesimus Annus*. *Brotéria*, Braga, v. 133, n. 2-3, p. 124, ago./set. 1991.

consumação cristã de jubileus bíblicos (Ex 23, 10-11; Dt 15, 10-11; Lv 25, 1-28)[26], a opção preferencial histórico-pastoral pelos pobres traduz-se em ser voz dos pobres, reduzir ou perdoar a dívida externa, que pesa sobre muitas nações (*TMA* 51). O pontífice exorta, assim, os cristãos a evidenciar a virtude teologal da caridade, em sua dupla face de amor a Deus e de amor aos irmãos (50§2). Para tal, é necessário, por conseguinte, suscitar em cada fiel um *verdadeiro anseio de santidade*, um forte desejo de conversão e renovamento pessoal num clima de oração cada vez mais intensa e de solidário acolhimento do próximo, especialmente do mais necessitado" (42).

Vita Consecrata (1996) é uma exortação pós-sinodal sobre a vida consagrada e a sua missão na Igreja e no mundo, cuja finalidade foi oferecer os resultados do sínodo (1995), em vista a aprofundar o significado da vida consagrada e suas perspectivas para o século XXI (*VC* 1, 13). Em sentido histórico-pastoral, "a vida consagrada manifesta o caráter unitário do mandamento do amor, na sua conexão indivisível entre o amor de Deus e o amor do próximo" (5§1), especialmente na opção preferencial pelos pobres e necessitados (75§2, 5). Isso traduz-se: no serviço aos pobres, aos enfermos (24§2), aos oprimidos e aos marginalizados (82§1); no cuidado dos doentes mais pobres e abandonados, assim como de indigentes (82§3), de idosos, inválidos, marginalizados, doentes em fase terminal, adictos (83§2); na partilha das condições de vida, dos sofrimentos, problemas e perigos do mais desfavorecidos (82§2; 90); na denúncia de injustiças contra os pobres e na promoção da solidariedade, da caridade e da justiça a favor deles no ambiente social onde estão (82; 89-90; 96-97). Trata-se de um testemunho profético de Cristo no mundo (82-95).

Ecclesia in America (1999)[27] é uma exortação apostólica pós-sinodal sobre o encontro com Jesus Cristo vivo. Em sentido histórico-pastoral, a opção preferencial pelos pobres e marginalizados, que não é exclusiva (*EAm* 58§2, 67§3), provém do seguimento do Senhor (58§2). Para que o seguimento seja evangélico e evangelizador, deve ser reflexo da atitude de Jesus de amor pelos pobres (Lc 4, 16-19; *EAm* 18§3). A Igreja latino-americana deve encarnar a solidariedade da Igreja universal pelos pobres, que deve, ao mesmo tempo, compreender assistência caritativa e social, promoção e acolhida fraterna (*EAm* 58§1), defesa dos direitos humanos (57) e superação de toda forma de exploração e de opressão presentes em estruturas sociais, políticas e econômicas (18§4; 20§2; 23§2; 55§1; 56§2), como dívida externa (59), corrupção (60), droga (61), imigração (65). As múltiplas iniciativas a favor dos idosos, dos enfermos e dos que passam necessidades figuram, outrossim, esse amor preferencial encarnado pelos pobres (18§2).

---

[26] MOSER, A. O grande jubileu e a busca da reconciliação. *Convergência*, São Paulo, v. 34, n. 324, p. 349-350, jul./ago. 1999.

[27] Em vista do Grande Jubileu do Ano 2000, houve uma assembleia especial do Sínodo dos Bispos para cada um dos cinco continentes: África (1994); América (1997); Ásia (1998); Oceania (1998); Europa (1999). O tema de fundo foi o da nova evangelização.

Ecclesia in Asia (1999) é uma exortação pós-sinodal sobre Jesus Cristo Salvador e a sua missão de amor e serviço na Ásia. Em sentido histórico-pastoral, o amor preferencial pelos pobres é um dos modos pelos quais a Igreja procura promover a dignidade humana, uma das áreas principais de missão para a Igreja na Ásia no limiar do novo milênio (*EAs* 18§1). Além do testemunho, do diálogo, da catequese, da conversão, do batismo, da conversão à comunidade eclesial, a implantação da Igreja e a inculturação (24§4), a opção preferencial pelos pobres e marginalizados é um dos modos de tornar o anúncio de Jesus Cristo na Ásia crível (23§4):

> a solidariedade com os pobres tornar-se-á mais crível, se os próprios cristãos viverem de forma simples, seguindo o exemplo de Jesus. Simplicidade de vida, fé profunda e sincero amor por todos, especialmente pelos pobres e marginalizados, são sinais luminosos do Evangelho em ação. Os Padres Sinodais pediram aos católicos asiáticos que adotem um estilo de vida coerente com a doutrina do Evangelho, de maneira que possam cumprir melhor a sua missão eclesial, e a própria Igreja se torne uma Igreja dos pobres e para os pobres. (*EAs* 34§2)

A vida cristã é, então, entendida tanto como anúncio e testemunho quanto ação contemplativa e contemplação ativa. Segundo o pontífice, "isso será o resultado da escuta fiel da palavra de Deus, da oração e contemplação, da celebração do mistério de Jesus nos sacramentos, sobretudo na Eucaristia, e do exemplo dado de verdadeira comunhão de vida e integridade de amor" (23§1). Os destinatários desse serviço pastoral de promoção humana dos pobres, no âmbito tanto da educação e da assistência sanitária como da promoção e participação social estrutural, têm, concretamente, rostos: migrantes, populações indígenas e tribais, mulheres e crianças, vítimas de xenofobia, refugiados, imigrantes, exilados, trabalhadores estrangeiros, adictos (34§3-7). Ao procurar promover a dignidade humana, mostra-se crivelmente o amor preferencial pelos pobres, a quem a Igreja não pode deixar de amar por gestos e por palavras (34§1).

Novo Millennio Ineunte (2001) é uma carta apostólica publicada ao término da celebração bimilenária do mistério da encarnação de Jesus Cristo. Pretendeu João Paulo II, ao mesmo tempo, louvar pelo ano jubilar e lançar-se ao devir. Em seu sentido histórico-pastoral, a contemplação do rosto de Cristo (*NMI* 16-28) resulta na opção preferencial pelos pobres e, consequentemente, na caridade fraterna e na promoção humana (53§1), no compromisso dum amor ativo e concreto por cada ser humano e, sobretudo, pelos pobres (49§1). Por meio dessa opção, "testemunha-se o estilo do amor de Deus, a sua providência, a sua misericórdia" (49§2). Continua o pontífice: "de algum modo continua-se a semear na história aqueles gérmenes do Reino de Deus que foram visíveis na vida terrena de Jesus, ao acolher a quantos recorriam a Ele para todas as necessidades espirituais e materiais" (49§2).

Pastores Gregis (2003) é uma exortação apostólica sobre o bispo, servidor do Evangelho de Jesus Cristo para a esperança do mundo. Em seu sentido histórico-pastoral, os bispos são defensores

e pais dos pobres (*PG* 67§3). A solicitude dos bispos pelos pobres e pelas comunidades pobres é uma exigência apostólica (7§3; 20§2; 45§1; 46), ademais de que ser *vir pauper* e *procurador pauperum* contribuem para ser testemunha do Evangelho (20) e para fazer da Igreja a "casa dos pobres" (20§2). Na ação pastoral do bispo, não se pode deixar de educar e formar os fiéis para amar os mais pobres (53, 55§2), para as exigências de amor e de justiça que derivam das condições sociais e econômicas das pessoas mais pobres, abandonadas, maltratadas (69§1).

Essa mesma opção preferencial histórico-pastoral pelos pobres, constatada nesses documentos de Paulo VI (*ET*; *FC*) e de João Paulo II (*SRS*; *ChL*; *CA*; *PDV*; *TMA*; *VC*; *EAm*; *EAs*; *NMI*; *PG*), está presente em documentos das conferências gerais do CELAM.

4.2 Opção preferencial pastoral pelos pobres: episcopado latino-americano

É certo que a origem de Igreja dos pobres remete à mensagem radiofônica de João XXIII, em 11.09.1962, na qual se diz que "para os países subdesenvolvidos a Igreja apresenta-se como é e como quer ser, como Igreja de todos, em particular como a Igreja dos pobres"[28]. Apesar dos desejos e das palavras explícitas de João XXIII e dos signatários, a Igreja dos pobres não aparece referendada em textos do Concílio Vaticano II. Ainda que a *Lumen Gentium* 8 e *Gaudium et Spes* 1, respectivamente, "a Igreja reconhece nos pobres e sofredores a imagem de seu Fundador pobre e sofredor. Faz o possível para mitigar-lhes a pobreza e neles procura servir a Cristo" e "as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias, (...) sobretudo dos pobres e dos que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo", remetam à identidade da Igreja ao ser e ao viver de Cristo e confessam o reconhecimento de sua presença nos pobres e nos sofredores, a Igreja dos pobres não prosperou no Concílio Vaticano II[29]. Teólogos concordam que o "pacto das catacumbas: uma Igreja servidora e pobre", celebrado em 16.11.1965, por 42 padres conciliares nas Catacumbas de Santa Domitila, na Basílica dos Mártires Nereu e Aquiles, inspiraram profundamente os signatários latino-americanos[30]. Dentre os vários latino-americanos, que assumiram levar uma vida de pobreza e ser uma Igreja servidora e pobre, estiveram Dom Hélder Câmara, bispo de Olinda

---

[28] JUAN XXIII, Papa. Radiomensaje de su santidad Juan XXIII en mes antes de la apertura del Concilio Vaticano II. (Martes 11 de septiembre de 1962). Vaticano, 1962. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/messages/pont_messages/1962/documents/hf_j-xxiii_mes_19620911_ecumenical-council.html. Acesso em: 23 nov. 2020; SOBRINO, *RLAT*, n. 86, p. 140.

[29] GUTIÉRREZ, Pobres y opción fundamental, p. 320; SOBRINO, *RLAT*, n. 80, p. 220; SOBRINO, *Conc*, v. 3, n. 346, p. 79-80; SOBRINO, *RLAT*, n. 86, p. 140-141.

[30] SOBRINO, *Conc*, v. 3, n. 346, v. 3, p. 80-82; SOBRINO, *RLAT*, n. 86, p. 142-144.

(Brasil), Monsenhor Larraín, bispo de Talca (Chile) e presidente do CELAM, e Monsenhor McGrath, bispo do Panamá[31].

Nas igrejas da América Latina, com os povos crucificados e com os seguidores de Jesus *in actu*, irromperam igrejas dos pobres[32], descentradas pela misericórdia samaritana[33], e igrejas necessitadas de e em conversão[34]. "Medellín" (1968), inaugurada por Paulo VI 1968, "Puebla" (1979) e "Santo Domingo" (1992), inauguradas por João Paulo II, e "Aparecida" (2007), inaugurada por Bento XVI, foram preparadas pelo CELAM em conjunto com a Pontifícia Comissão para a América Latina[35], examinadas na Cúria Romana e aprovados pelos respectivos papas os documentos finais. A opção preferencial histórico-pastoral pelos pobres tem, portanto, autoridade pastoral do episcopado para as Igrejas da América Latina[36]. A opção preferencial pelos pobres em tais igrejas é fruto da recepção criativa, tanto dos enfoques eclesiológico pastoral (*GS* 4§1) e eclesiológico teologal (11§1)[37] do Concílio Vaticano II pelo episcopado latino-americano[38] como de sua concreção em igrejas particulares[39]. Os bispos recolheram a ideia e o compromisso assumidos desde a realidade de pobreza real e de opressão em suas igrejas. Segundo nosso teólogo, "nos pobres Cristo apareceu à Igreja. E aqueles que foram testemunhas dessas aparições não puderam menos, hoje como ontem, que configurar uma nova forma de ser Igreja"[40].

---

[31] MARQUES, L. C. L. Igreja dos pobres. In: PASSOS; LOPES SANCHEZ, *Dicionário do Concílio Vaticano II*, p. 448.
[32] SOBRINO, *Resurrección de la verdadera Iglesia*, p. 99-142; 143-176; 177-209; 243-266.
[33] SOBRINO, *SalTer*, v. 78, n. 10, p. 672-678; SOBRINO, *ECA*, n. 615-616, p. 84-93.
[34] SOBRINO, *ECA*, n. 348-349, p. 723-748; SOBRINO, *ECA*, n. 577-578, p. 995-1012; SOBRINO, *SalTer*, v. 85, n. 999, p. 243-254; SOBRINO, *RLAT*, n. 80, p. 215-225; SOBRINO, *Cartas a Ellacuría*, p. 57-61.
[35] Organismo criado por Pio XII, 1958, cuja tarefa é, segundo a Constituição apostólica *Pastor Bonus* (1988), de João Paulo II, é "Art. 83§1. É dever da Comissão assistir, com o conselho e os meios econômicos, as Igrejas particulares da América Latina, e dedicar-se, além disso, ao estudo das questões que se referem à vida e desenvolvimento dessas Igrejas, especialmente para dar ajuda tanto aos Dicastérios da Cúria interessados em razão da sua competência, quanto às Igrejas mesmas na solução de tais questões; §2. Compete-lhe também favorecer as relações entre as Instituições eclesiásticas internacionais e nacionais, que atuam em benefício das regiões da América Latina, e os Dicastérios da Cúria Romana. Art. 84§1. Presidente da Comissão é o Prefeito da Congregação para os Bispos, o qual é coadjuvado por um Bispo como Vice-Presidente. A estes são agregados como Conselheiros alguns Bispos escolhidos quer entre os da Cúria Romana, quer entre os das Igrejas da América Latina. §2. Os Membros da Comissão são escolhidos entre os dos Dicastérios da Cúria Romana, quer entre os do Conselho Episcopal Latino-Americano, quer entre os Bispos das regiões da América Latina, quer entre os das Instituições mencionadas no artigo precedente. §3. A Comissão tem os seus próprios Oficiais." (*PB*).
[36] CABESTRERO, T. Primazia dos pobres na missão de Jesus e da Igreja. Influências do Concílio Vaticano II no magistério do Vaticano II, no magistério episcopal de Medellín, Puebla e Santo Domingo. In: VIGIL, *Descer da cruz...*, p. 48-49.
[37] SOBRINO, Comunión, conflicto y solidaridad eclesial, p. 221-22.
[38] SOBRINO, *Conc*, v. 2, n. 204, p. 48-49; SOBRINO, *SelTeo*, v. 25, n. 98, p. 142; SOBRINO, Comunión, conflicto y solidaridad eclesial, p. 231.
[39] SOBRINO, J. La Iglesia en el actual proceso del país. *ECA*, El Salvador, n. 372-373, p. 905-922, oct./nov. 1979; SOBRINO, El testimonio de la Iglesia en América Latina, p. 209; SOBRINO, Significado teológico de "la persecución a la Iglesia", p. 259-266; SOBRINO, *ECA*, n. 389, p. 127-150; SOBRINO, Comunión, conflicto y solidaridad eclesial, p. 219; SOBRINO, *SalTer*, v. 78, n. 10, p. 676; SOBRINO, *RLAT*, n. 86, p. 150.
[40] SOBRINO, J. La Iglesia de los pobres, resurrección de la verdadera Iglesia, p. 111: "En los pobres Cristo se ha aparecido a la Iglesia. Y quienes han sido testigos de esas apariciones no han podido menos, hoy como ayer, de configurar una nueva forma de ser Iglesia."

Referindo-se à confissão dos bispos em Puebla de que nem sempre houve preocupação e solidariedade com os pobres latino-americanos (DP 1140), L. Boff remarca que a Igreja latino-americana realizou toda a parábola de Jesus do bom samaritano (Lc 10, 25-37): ela foi, muitas vezes, como o sacerdote e levita, que passaram ao largo do caído junto à estrada; ela foi, outras tantas vezes, como o bom samaritano[41]. Como o sacerdote e o levita, houve "refluxo" na Igreja latino-americana[42]; como o bom samaritano, "voltou-se para as periferias do mundo, assumindo-as como lugar e destinatário fundamentais de sua missão"[43]. A opção preferencial pastoral pelos pobres é, todavia, marca registrada da Igreja latino-americana e caribenha (DAp 391).

4.2.1 Opção preferencial pastoral pelos pobres: Medellín (1968)

A II Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, em Medellín – Colômbia, acontecida no período de 24 de agosto a 6 de setembro de 1968, foi a recepção continental da Concílio Vaticano II, adequada à situação social da América Latina[44]. Pensar a identidade e missão da Igreja em sua referência à situação de pobreza local foi a marca fundamental de Medellín[45]. Com o tema "A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio", os 16 documentos – I) Justiça, Paz, Família, Educação, Juventude; II) Pastoral popular, Pastoral de elites, Catequese, Liturgia; III) Movimentos de leigos, Sacerdotes, Religiosos, Formação do clero, Pobreza da Igreja, Pastoral de conjunto, Meios de comunicação – expressam a preocupação pastoral dos bispos latino-americanos diante da realidade do continente[46]. O setor da promoção dos homens e dos povos para os valores da justiça, da paz, da educação e da família, o setor de necessária adaptação da evangelização e maturação da fé dos povos e de suas elites, por meio da catequese e da liturgia, e, finalmente, o setor da unidade e da ação pastoral da Igreja, adaptada às novas condições (DMe, Int. 8) foram abordados em seu processo de transformação latino-americano[47]. A tarefa eclesial era aplicar o Concílio Vaticano II ao espaço eclesial e sociocultural latino-americano, implicando criatividade e seletividade, centrando-se pastoralmente na realidade local[48]. Assim, Medellín parte da realidade

---

[41] BOFF, L. A missão da Igreja na América Latina: ser o bom samaritano. In: BOFF, L. *Do lugar do pobre*. 3ed. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 48.
[42] MANZATTO, A. Opção preferencial pelos pobres. In: BRIGHENTI, A.; PASSOS, J. D. (Orgs.). *Compêndio das conferências dos bispos da América Latina e Caribe*. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2018. p. 335-338.
[43] AQUINO JÚNIOR, *Teologia em saída para as periferias*, p. 21.
[44] AQUINO JÚNIOR, *Teologia em saída para as periferias Teologia em saída para as periferias*, p. 171-175; CELAM. Medellín – 1968. In: CELAM. *Documentos do CELAM*, p. 71-224; TABORDA, F. A Conferência de Medellín como recepção do Vaticano II. *PerspTeo*, Belo Horizonte, v. 51, n. 1, p. 115-132, jan./abr. 2019.
[45] AQUINO JÚNIOR, *Teologia em saída para as periferias*, p. 171.
[46] SOUZA, *RCT*, n. 64, p. 133.
[47] CELAM, Introdução às conclusões, p. 43; SOUZA, *RCT*, n. 64, p. 133.
[48] TABORDA, *PerspTeo*, v. 51, n. 1, p. 125.

social, identifica as interpelações que brotam dessa realidade de injustiça social, analisa-as à luz da Palavra de Deus e do Concílio Vaticano II, propõe, assumindo compromissos, pistas de ação pastoral (método indutivo)[49]. Os compromissos foram:

> inspirar, estimular e urgir uma nova ordem de justiça que incorpore todos os homens na gestão das próprias comunidades; promover a constituição e virtualidades da família, não só como comunidade humana sacramental, mas também como estrutura intermédia em função da mudança social; dinamizar a educação para acelerar a capacitação de homens maduros em suas responsabilidades da hora presente; fomentar os organismos profissionais dos trabalhadores, elementos decisivos da transformação socioeconômica; alentar uma nova evangelização e catequese intensivas que atinjam as elites e as massas para obter uma fé lúcida e comprometida; renovar e criar novas estruturas na Igreja que institucionalizam o diálogo e canalizem a colaboração entre os bispos, sacerdotes, religiosos e leigos; colaborar com outras confissões cristãs e com todos os homens de boa vontade que estejam numa paz autêntica, firmada na justiça e amor.[50]

Medellín não chegou a formular a opção preferencial pelos pobres de uma forma sistemática e integrada dentro de uma estratégia pastoral mais bem articulada[51], tal qual o fez a III Conferência, em Puebla (1979); no entanto, a realidade inumana de miséria coletiva e de situação de injustiça social a que é submetida os pobres, empobrecidos pela injustiça que o sistema sociopolítico e econômico institucionalizava, foi central (DMe, Pobreza 14)[52]. Assumiu a perspectiva da promoção integral do homem e todos os homens (DMe, Juventude 15)[53], a preferência pelos pobres e a consciência do dever de solidariedade a eles aparecem como motivação doutrinal, como orientações pastorais no documento *Pobreza da Igreja*[54]. O enfoque da reflexão teológica e das orientações pastorais foi cristológico[55]. Como motivação doutrinal, à luz de Jesus Cristo (DMe, Pobreza 7), a Igreja pobre "denuncia a carência injusta dos bens deste mundo e o pecado que a engendra; prega e vive a pobreza espiritual, como atitude de infância espiritual e abertura para o Senhor; compromete-se ela mesma com a pobreza material. A pobreza da Igreja é, com efeito, uma constante da história da salvação" (DMe, Pobreza 5). Trata-se da distinção entre "pobreza como carência", "pobreza espiritual como atitude de abertura para Deus" e "pobreza como compromisso"[56]. Como orientações pastorais, o

---

[49] AQUINO JÚNIOR, *Teologia em saída para as periferias*, p. 171; TABORDA, *PerspTeo*, v. 51, n. 1, p. 121.
[50] CELAM. Mensagem aos povos da América Latina. In: CELAM. *A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio*, p. 39.
[51] CALIMAN, C. A trinta anos de Medellín: uma nova consciência eclesial na América Latina. *PerspTeo*, Belo Horizonte, v. 31, n. 84, p. 175, maio/ago. 1999; MANZATTO, Opção preferencial pelos pobres. BRIGHENTI; PASSOS, *Compêndio das conferências*, p. 330-333.
[52] LIBANIO, J. B. A caminho da V Conferência de Aparecida. *PerspTeo*, Belo Horizonte, v. 38, n. 105, p. 196, maio/ago. 2006; MANZATTO, Opção preferencial pelos pobres. In: SOUZA; SBARDELOTTI, *Puebla*, p. 452-455.
[53] ADRIANO, J. Evangelização e testemunho. De Medellín a Santo Domingo. *RCT*, São Paulo, n. 2, p. 58, jan./mar. 1993.
[54] CELAM, *Documentos do CELAM*, p. 199-207; CELAM. Pobreza na Igreja. In: CELAM. *A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio*, p. 145-149.
[55] GUTIÉRREZ, Pobres y opción fundamental, p. 319.
[56] AQUINO JÚNIOR, *Teologia em saída para as periferias*, p. 172.

capital foi a preferência, a solidariedade, o testemunho e o serviço da ação evangelizadora e de autêntica manifestação de solidariedade com os pobres (DMe, Pobreza 12-18)[57]:

> o mandato particular do Senhor, que prevê a evangelização dos pobres, deve levar-nos a uma distribuição tal de esforços e de pessoal apostólico, que se deve visar, preferencialmente, os setores mais pobres e necessitados e os povos segregados por uma causa ou outra, estimulando e acelerando as iniciativas e estudos que com esse fim se realizem (...) Devemos tornar mais aguda a consciência do dever de solidariedade para com os pobres; exigência da caridade. Esta solidariedade implicará tornar nossos seus problemas e suas lutas e saber falar por eles. Isto há de se concretizar na denúncia da injustiça e da opressão, na luta contra a intolerável situação suportada frequentemente pelo pobre, na disposição de dialogar com grupos responsáveis por essa situação, para fazê-los compreender suas obrigações. Expressamos nosso desejo de estar sempre bem perto dos que trabalham no abnegado apostolado dos pobres, para que sintam nosso estímulo e saibam que não ouviremos vozes interessadas em denegrir seu trabalho. A promoção humana há de ser a linha de nossa ação em favor do pobre, respeitando sua dignidade pessoal, ensinando-lhe a ajudar-se a si mesmo. Com esse fim, reconhecemos a necessidade da estruturação racional de nossa pastoral e da integração de nosso esforço com os esforços de outras entidades. (DMe, Pobreza 9-11)

A relação Igreja-mundo adquire sentido profundo. A perspectiva do Concílio Vaticano II foi a do diálogo com o mundo moderno; a de Medellín, a do diálogo da Igreja latino-americana com o contexto sociopolítico-cultural latino-americano do mundo dos pobres, no sentido de tornar-se presença solidária, integrando anúncio da salvação, compromisso com a justiça, com a promoção humana, com a defesa dos direitos humanos[58]. Referindo-se a Medellín, segundo Manzatto, "a aproximação física com os pobres provocou a aproximação real entre a fé e a vida, entre aquilo que é proclamado como crença e aquilo que é vivido no cotidiano da existência, não como conceitos enunciados, mas como realidade concreta"[59].

Segundo J. Sobrino, os textos da *Lumen Gentium* 8 e da *Gaudium et Spes* 1 não levavam em conta, respectivamente, nem a dimensão histórica, dialética e salvífica dos pobres nem como eles configuram o ser-em-si da Igreja; diferentemente, em Medellín, de um lado, irromperam-se os pobres, mostraram-se as forças que causam a pobreza estrutural e a morte violenta e lenta, pôs-se a Igreja latino-americana diante da realidade e do Evangelho como *ouvinte*, e, de outro lado, introduziu-se a realidade da Igreja de pobres, da Igreja samaritana, da Igreja perseguida, da Igreja de crucificados por causa da justiça e da Igreja ressurrecta, como modo de responder e corresponder à irrupção do pobre e da presença de Deus neles[60].

---

[57] AQUINO JÚNIOR, *Teologia em saída para as periferias*, p. 73, 74, 173-174; MANZATTO, Opção preferencial pelos pobres. BRIGHENTI; PASSOS, *Compêndio das conferências*, p. 305.
[58] SANTOS, B. dos. A identidade da Igreja latino-americana: de Medellín a Santo Domingo. *RCT*, São Paulo, n. 2, p. 9, jan./mar. 1993.
[59] MANZATTO, Opção preferencial pelos pobres. In: SOUZA; SBARDELOTTI. *Puebla*, p. 453.
[60] SOBRINO, La Iglesia de los pobres, resurrección de la verdadera Iglesia, p. 99-142; SOBRINO, *Conc*, v. 3, n. 346, p. 80-83; SOBRINO, *RLAT*, n. 86, p. 144-148.

4.2.2 Opção preferencial pastoral pelos pobres: Puebla (1979)

Onze anos após a II Conferência Geral do Episcopado Latino-americano em Medellín (1968), o CELAM preparou a III Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, realizada na cidade de Puebla de los Angeles, no México, de 27 de janeiro a 13 de fevereiro de 1979. Essa III Conferência Geral retomou os temas debatidos pela II Conferência, examinou aspectos do então atual contexto sociocultural e assumiu compromissos novos (DP 1; 1134). Com o tema "Evangelização no presente e no futuro da América Latina", o percurso realizado desdobrou-se em cinco partes.

Na primeira parte, tratou-se de ver pastoralmente a realidade histórica, sociocultural e eclesial latino-americana (DP 1-161), mediante a qual se reafirmaram a situação de injustiças e a brecha crescente entre ricos e pobres (29-30, 47, 452, 1135); na segunda parte, tratou-se de confrontar tal realidade de injustiças e de sujeições indignas com os desígnios de Deus, revelados por Jesus Cristo, transmitidos pela Tradição viva da Igreja, assentidos pelo Magistério da Igreja universal e pelo episcopado latino-americano e caribenho[61] e pelo *sensus fidelium* (*LG* 12; DP 162-562)[62]. O conteúdo da evangelização é Jesus Cristo, revelador por excelência da verdade da dignidade humana; na terceira parte, tratou-se dos agentes (ministério hierárquico; vida consagrada; leigos; pastoral vocacional) e dos meios (liturgia; oração particular; piedade popular; testemunho; catequese; educação; comunicação social; diálogo) de evangelização na Igreja da América Latina. O compromisso dos cristãos e da comunidade cristã é o mesmo compromisso de Jesus[63]. Para tanto, a III Conferência assume a evangelização em pobreza evangélica (DP 1148-1152). Essa missão incumbe à Igreja evangelizadora:

> a missão da Igreja em meio aos conflitos que ameaçam o gênero humano e o continente latino-americano, em face das violações da justiça e da liberdade, em face da injustiça institucionalizada de regimes que se inspiram em ideologias opostas, e em face da violência terrorista é imensa e mais do que nunca necessária. Para cumprir essa missão, requer-se a ação da Igreja toda – pastores, ministros, consagrados, religiosos, leigos, cada qual em sua missão própria. (DP 562)

Trata-se de uma Igreja de comunhão e participação (563-1127), por meio do que se põe a serviço com outros, optando preferencialmente pelos pobres (50; 1134-1165) e pelos jovens (114; 1166-1205)[64] e servindo à família e à vida (DSD 210-227); na quarta parte, tratou-se do serviço

---

[61] ALBUQUERQUE, F. das C. Medellín Tradição eclesial latino-americana: educação e humanização. *RCT*, São Paulo, n. 94, p. 45-48, jul./dez. 2019.
[62] GUTIÉRREZ, Pobres y opción fundamental, p. 320.
[63] MANZATTO, Opção preferencial pelos pobres. In: SOUZA; SBARDELOTTI, *Puebla*, p. 457.
[64] ÁNGEL KELLER, M. A Conferência de Puebla: contexto, preparação, realização, conclusões, recepção. In: BRIGHENTI; PASSOS, *Compêndio das conferências*, p. 90.

missionário da Igreja na América Latina. A III Conferência declarou, então, estar a serviço de todos, sem distinção (DP 270); todavia, como Jesus (192; 268; 270; 743; 1130; 1141-1142), está a serviço dos pobres, com os quais ele se identifica (196; 489). A "opção preferencial pelos pobres" aparece oficialmente (1134-1165) como uma das atitudes que revelam a autenticidade da evangelização (382; 1130). O evangelizador participa da fé e da missão da Igreja (370), que participa, por sua vez, do mandato do Senhor (363): "a Igreja, em cada um dos seus membros, é consagrada em Cristo pelo Espírito, é enviada a pregar a Boa Nova aos pobres e a 'buscar e salvar o que estava perdido' (Lc 19, 10)" (361). O serviço de evangelização deve ser como a opção de serviço de Jesus (Lc 4, 18-21; DP 1141): pregar a conversão, libertar o homem e impulsioná-lo rumo ao mistério de comunhão com a Trindade e comunhão com todos os irmãos, transformando-os em agentes e cooperadores do desígnio de Deus" (DP 563); finalmente, na quinta parte, tratou-se do dinamismo pastoral das opções pastorais. Puebla esteve na trilha de Medellín (1134-1140)[65].

Ainda que a opção preferencial pelos pobres tenha sido atenuada[66], não se fala mais na necessidade de perceber a pobreza[67]. A opção preferencial pelos pobres é, sem embargo, clara e profética (DP 489; 743; 1188; 1217; 1250): a opção preferencial pelos pobres, que não é nem excludente (1145) nem exclusiva (733; 1145; 1165)[68], é assumida por agentes de evangelização (529; 670; 696; 707; 733-735; 769; 965); a opção de predileção de serviço aos pobres e sofredores à maneira de Cristo (270; 327) traduz-se em serviço a eles, que é escutá-los, acolher suas aspirações profundas, valorizá-las, discerni-las (974), evangelizá-los, libertá-los de injustiças, promovê-los humana, social e espiritualmente (327; 1145); a opção significa ser voz dos que não têm voz (268); a opção preferencial pelos pobres inclui ser evangelizado por eles. Os pobres interpelam, chamam à conversão. Muitos testemunham valores evangélicos de solidariedade, de serviço, simplicidade e disponibilidade para acolher o dom de Deus (1147).

É nesse sentido que a opção preferencial pelos pobres é chamada por alguns de eixo integrador da reflexão teológica e da prática pastoral[69]. Ela é, assim, uma das atitudes testemunhais de seguimento (1145): revela a autenticidade da evangelização (12; 92; 266; 270; 489; 1130; 1159-1165), da solidariedade e da ação caritativa como distintivo do apostolado cristão (DP 1156; *AA* 8§5); denuncia a absolutização de riquezas (DP 1148-1152) e de estruturas injustas que produzem mecanismos de opressão e de pobreza (1136); trabalha para humanizar pessoas e estruturas[70]. Para

---

[65] GUTIÉRREZ, Pobres e libertação em Puebla (Março de 1979), p. 194-241.
[66] SOUZA, L. A. G. de. A caminhada de Medellín a Puebla. *PerspTeo*, Belo Horizonte, v. 31, n. 84, p. 229, maio/ago. 1999; LIBANIO, *PerspTeo*, v. 38, n. 105, p. 199.
[67] MANZATTO, Opção preferencial pelos pobres. BRIGHENTI; PASSOS, *Compêndio das conferências*, p. 306.
[68] RIVAS GUTIÉRREZ, *De Leão XIII a João Paulo II*, p. 112-114.
[69] MANZATTO, Opção preferencial pelos pobres. BRIGHENTI; PASSOS, *Compêndio das conferências*, p. 306-308.
[70] ADRIANO, *RCT*, n. 2, p. 59.

além de sua conotação econômica, "pobre" significa aquele que é oprimido, marginalizado, excluído, diríamos hoje, de repartição equitativa de diversos bens. Trata-se de uma categoria de alcance político-social. Colocado no plural, implica uma percepção individual e coletiva (como grupo, como classe social, como povo[71]). Essa pobreza, individual e coletiva, sinônimo de exploração, de opressão, de situação desumana[72], era antievangélica (1159)[73]. O contexto de extrema pobreza, produto de determinadas situações e estruturas econômicas, sociais, políticas, culturais, morais (30; 46-70), de desrespeito aos direitos humanos fundamentais dos pobres (41-45; 320; 324; 711; 1094; 1119; 1217) vai sendo humanizado. A opção preferencial pastoral pelos pobres é, assim, uma opção ética ou política e evangélica. Segundo Ángel Keller,

> por esta razão, constitui a cúpula do discurso do DP sobre a evangelização: a partir da leitura da realidade latino-americana – vista a partir dos pobres, com os olhos do bom samaritano – , o seguimento de Jesus e a missão da Igreja são entendidos na linha da evangelização libertadora; surge então a dimensão política da fé e da salvação entendida como libertação integral, que postula – a partir da opção preferencial pelos pobres – construir a civilização do amor (comunhão-participação) baseada na verdade, justiça, liberdade e paz.[74]

Decerto, a opção preferencial pelos pobres concerne a uma mudança de lugar, social e teológica[75]. Mediante escandalosa realidade nacional e supranacional de desiquilíbrios econômicos e sóciopolíticos (DP 28-30; 44-50; 452; 1261; 1264-1267) e de injustiças e de mecanismos opressores (87-90; 1136; 1160; 1264), tal opção é dom (histórico-teologal) e exigência evangélica (histórico-pastoral) dados à Igreja (421; 1141; 1156-1158)[76]. O amor de Deus deve tornar-se comunhão e compromisso com eles, profunda formação e participação fraterna (327; 1188-1205). Puebla reafirma, assim, a necessidade de conversão de toda a Igreja para a opção preferencial pelos pobres (1134-1136; 1140; 1157-1158)[77]. Contudo, para J. Sobrino, Puebla fala de pobres e de pobreza, mas não do povo crucificado, fala da opção pelos pobres, mas não de defendê-los, fala das idolatrias concretas, mas não se mencionam seriamente os mártires que elas produzem[78].

---

[71] MANZATTO, Opção preferencial pelos pobres. In: BRIGHENTI; PASSOS, *Compêndio das conferências*, p. 307-308.
[72] LOURENÇO, V. H. A "opção preferencial pelos pobres" como chave hermenêutica da Exortação apostólica *Evangelii Gaudium*. *RCT*, São Paulo, n. 89, p. 392, jan./jun. 2017.
[73] GUTIÉRREZ, G. Pobres e libertação em Puebla (Março de 1979). In: GUTIÉRREZ, G. *A força histórica dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1981. p. 213-216.
[74] ÁNGEL KELLER, Conferência de Puebla, p. 90.
[75] MANZATTO, Opção preferencial pelos pobres. BRIGHENTI; PASSOS, *Compêndio das conferências*, p. 306; MANZATTO, Opção preferencial pelos pobres. In: SOUZA; SBARDELOTTI, *Puebla*, p. 454.
[76] ÁNGEL KELLER, A Conferência de Puebla, p. 90-91.
[77] KLINGE, G. D. Pobres. In: KLINGE, G. D. *Dicionário Rio, Medellín, Puebla*. São Paulo: Loyola, 1992. p. 441-442.
[78] LIBANIO, J. B. Prefácio. In: IV CONFERÊNCIA EPISCOPAL LATINO-AMERICANO E CARIBENHO. *Santo Domingo*: conclusões. Nova Evangelização, promoção humana, cultura cristã. "Jesus Cristo ontem, hoje e sempre" (Hb 13, 8). 2.ed. São Paulo: Loyola, 1992. p. 11-18; Índice cronológico In: MARTIROLOGIO LATINO-AMERICANO.

4.2.3 Opção preferencial pastoral pelos pobres: Santo Domingo (1992)

Com o título "Nova evangelização, promoção humana e cultura cristã", o documento da IV Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, em Santo Domingo (1992), divide-se em três partes: na primeira parte, trata-se de uma sucinta introdução. Faz-se uma profissão de fé cristológica de que Jesus é o evangelho do Pai (DSD 1-21), o mesmo de ontem, de hoje e de sempre (Hb 13, 8), ainda que seja ressenta de uma cristologia integral[79]; na segunda parte, "Jesus Cristo evangelizador vivo em sua Igreja" (DSD 22-286), estrutura-se em três capítulos, com os quais se desenvolvem os temas chaves da assembleia, a saber, "Capítulo I: A nova evangelização" (23-156), "Capítulo II: A promoção humana" (157-227) e "Capítulo III: A cultura cristã (228-286); na terceira, "Jesus, vida e esperança da América Latina", retomam-se os temas-chave e apresentam-se em perspectiva de esperança (287-303)[80]. O itinerário do documento não segue o método ver, julgar e agir[81]. Desenha-se uma opção metodológica – I) iluminação teológica, II) desafios pastorais, III) linhas pastorais – marcada por preocupação de maior articulação e coerência entre doutrina e vida (método dedutivo)[82].

Contanto que o empobrecimento e a solidariedade sejam um dos novos sinais dos tempos no campo da promoção humana, essa torna-se uma dimensão privilegiada e um elemento essencial da nova evangelização (178-181)[83]. Segundo J. B. Libanio, "enquanto presença de Deus, são um apelo ao compromisso. Enquanto ausência, são um chamado à conversão"[84]. Trata-se da diaconia profética da nova evangelização, que deve ser concretizada na promoção humana de todos os povos latino-americanos e caribenhos e na evangelização inculturada[85].

Referida maiormente a "Jesus Cristo evangelizador vivo em sua Igreja", a opção preferencial pelos pobres é uma das linhas pastorais prioritárias da promoção humana integral na nova evangelização (296). Não se esqueceu a opção pelos pobres, contudo ela foi matizada[86]. Ademais dela e com ela, insistia-se em movimentos apostólicos de leigos de cunho internacional, tais como: renovação carismática, comunhão e libertação, focolare, movimento neocatecumenal. Persistiu-se, sobretudo, na dimensão universal da evangelização[87]. A finalidade é formar pessoas e comunidades

---

[79] MURAD, A. Documento de Santo Domingo: princípios hermenêuticos de leitura. *PerspTeo*, Belo Horizonte, v. 25, n. 65, p. 21, jan./abr. 1993.
[80] MURAD, *PerspTeo*, v. 25, n. 65, p. 25-26; SOUZA, *RCT*, n. 64, p. 139; TABORDA, *PerspTeo*, v. 51, n. 1, p. 121.
[81] BEOZZO, J. O. Medellín: seu contexto em 1968 e sua relevância 50 anos depois. In: GODOY, M.; AQUINO JÚNIOR, F. de. (Orgs.). *50 anos de Medellín*: revisitando os textos, retomando o caminho. São Paulo: Paulinas, 2017. p. 15.
[82] BEOZZO, Medellín, p. 15; MURAD, *PerspTeo*, v. 25, n. 65, p. 25-26; TABORDA, *PerspTeo*, v. 51, n. 1, p. 121.
[83] RESTREPO, *Brotéria*, v. 133, n. 2-3, p. 125.
[84] LIBANIO, Prefácio, p. 14.
[85] ADRIANO, *RCT*, n. 2, p. 60; CALIMAN, *PerspTeo*, v. 31, n. 84, p. 176.
[86] MURAD, *PerspTeo*, v. 25, n. 65, p. 140.
[87] LIBANIO, *PerspTeo*, v. 38, n. 105, p. 201-202.

maduras na fé e responder à nova situação social, econômica, cultural e religiosa (20). Nesse sentido, a opção preferencial pastoral pelos pobres apresenta-se como um dos sinais dos tempos no campo tanto da promoção humana (178-181) como do ser testemunha do que Jesus Cristo fez (Lc 4, 18-19; 2Cor 8, 9).

De um lado, a opção preferencial pelos pobres apresenta-se como um dos sinais dos tempos no campo da promoção humana (DSD 178-181)[88]. Trata-se de assumir o papel de bom samaritano (Lc 10, 25-37), de ser solidários com o clamor dos pobres, de denunciar a injustiça institucionalizada, de anunciar mudança de mentalidade, de comportamento, de estruturas, de reafirmar a opção preferencial pelos pobres, como enfatizou Joao Paulo II em seu discurso de abertura da IV Conferência[89]:

> 180. Assumir com decisão renovada a evangélica opção preferencial pelos pobres, seguindo o exemplo e as palavras do Senhor Jesus, com plena confiança em Deus, austeridade de vida e partilha de bens; privilegiar o serviço fraterno aos mais pobres entre os pobres e ajudar as instituições que cuidam deles: os deficientes, enfermos, idosos solitários, crianças abandonadas, presos, aidéticos e todos aqueles que requerem a proximidade misericordiosa do "bom samaritano"; corrigir atitudes e comportamentos pessoais e comunitários, bem como as estruturas e métodos pastorais, a fim de que não afastem os pobres, mas que propiciem a proximidade e a partilha com eles; promover a participação social junto ao Estado, pleiteando leis que defendam os direitos dos pobres.
> 181. Fazer de nossas paróquias um espaço para a solidariedade; apoiar e estimular as organizações de economia solidária com as quais nossos povos tratam de responder às angustiantes situações de pobreza; urgir respostas dos Estados para as difíceis situações agravadas pelo modelo econômico neoliberal, que afeta principalmente os mais pobres. Entre estas situações é importante destacar os milhões de latino-americanos que lutam para sobreviver na economia informal. (DSD 180-181)

Conforme observou Manzatto, "a perspectiva é a de que os esforços eclesiais devem estar em função de um compromisso social que não apenas sensibilize a sociedade para a realidade da vida dos pobres, mas efetivamente provoque ações para que a pobreza seja combatida e o sofrimento dos pobres seja diminuído"[90]. Isso inclui acolhida (DSD 179), anúncio de Jesus Cristo (50; 178), denúncia de injustiças e de violências impetradas sobre eles (19; 167; 202), serviço fraterno (180), de formação (99), de educação (275), de solidariedade, e, prioritariamente, de promoção integral a partir de uma evangélica e renovada opção pelos pobres (19; 33; 181; 195). Conforme evidenciou Dos Santos, a opção preferencial pelos pobres "implica em assumi-lo não só como interlocutor privilegiado da

---

[88] Outros sinais dos tempos no campo da promoção humana, incidentes na vida dos pobres: direitos humanos (DSD 164-168), ecologia (169-170), terra (171-177), trabalho (182-185), mobilidade humana (186-189), ordem democrática (190-193), nova ordem econômica (194-203), integração latino-americana (204-209), família e vida (210-227); MANZATTO, Opção preferencial pelos pobres. BRIGHENTI; PASSOS, *Compêndio das conferências*, p. 309; SOUZA, *RCT*, n. 64, p. 140; SUESS, Sinais dos tempos, p. 898.

[89] JOÃO PAULO II, Papa. Discurso de abertura do Papa João Paulo II à IV Conferência Geral do Episcopado Latino-americano em Santo Domingo. In: CELAM. *Documentos do CELAM*, n. 13-16, p. 599-603.

[90] MANZATTO, Opção preferencial pelos pobres. BRIGHENTI; PASSOS, *Compêndio das conferências*, p. 309.

Igreja na elaboração de sua pastoral, na organização de vida eclesial, na produção teológica e na produção de bens simbólicos"[91]. Continua o autor: "Implica, de modo mais radical, em assumir a sua cultura, levando-a em consideração na tarefa evangelizadora"[92].

Quando não, a opção preferencial pelos pobres entende-se, assim, como parte constitutiva do testemunho cristão. Para tal, assumem-se linhas pastorais tanto para a promoção humana como para nova cultura: acentuar uma catequese querigmática e missionária, na qual a DSI constitua base e estímulo de autêntica opção preferencial pelos pobres (50); apoiar e assumir o ser e a presença missionária de religiosos junto aos pobres (92); incentivar uma formação integral, gradual e permanente dos leigos, especialmente dos pobres (99§1)[93]; aprender dos pobres a viver com sobriedade, partilhar e valorizar a sabedoria dos povos indígenas no que diz respeito à preservação da natureza (169); impulsionar uma pastoral social que parta da opção evangélica preferencial pelos pobres, atuando no contexto de uma economia de mercado (200); denunciar mecanismos da economia de mercado que prejudicam fundamentalmente os pobres (202); acompanhar as famílias dos setores mais pobres, rurais e urbanos, promovendo solidariedade (222); fomentar a mística do trabalho a favor das crianças mais pobres e promover a pastoral da criança, por meio de ações proféticas e caritativas (227); recordar aos religiosos que a ação educativa católica é um dos meios de efetivar a opção preferencial pelos pobres (275). Trata-se, enfim, da incidência do ser seguidor de Jesus Cristo na transformação da sociedade e da história. A falta de coerência entre fé professada e vida cotidiana é uma das causas de a Boa-nova não se tornar boa realidade para os pobres (161)[94].

Assim, a IV Conferência reafirma, na terceira parte (287-303), a evangélica opção preferencial pelos pobres, ciente de que há a necessidade de impulsionar uma pastoral social (200), a fim de promover nova ordem econômica, social e política (296§2). Trata-se, enfim, de uma promoção integral a partir de uma evangélica e renovada opção pelos pobres e de uma nova cultura (302-303)[95].

Os documentos de Puebla, de Medellín e de Santo Domingo atestam, portanto, que a missão da Igreja latino-americana e caribenha comporta a opção preferencial histórico-pastoral pelos pobres. Referindo-se inúmeras vezes, sobretudo, a Mt 25, 31-46, atesta-se tal-qualmente a opção preferencial histórico-teologal, tanto em documentos de Paulo VI (*ET*) e de João Paulo II (*SRS*; *RMi*; *CA*; *PDV*; *TMA*; *VC*; *EAm*; *EAs*; *NMI*; *PG*; *AM*) como em documentos das conferências gerais do CELAM (DMe; DP; DSD).

---

[91] SANTOS, *RCT*, n. 2, p. 14.
[92] SANTOS, *RCT*, n. 2, p. 14.
[93] LIBANIO, *PerspTeo*, v. 38, n. 105, p. 201.
[94] SANTOS, *RCT*, n. 2, p. 15.
[95] LIBANIO, Prefácio, p. 16.

4.3 Mundo dos pobres como lugar histórico-teologal: documentos do magistério e do episcopado latino-americano

Tanto textos pontifícios como das conferências do episcopado latino-americano e caribenho arrolam, portanto, a inseparabilidade entre a opção pelos pobres de Jesus Cristo e de seus prosseguidores. Ademais de ser um lugar histórico-pastoral, afirma-se, destarte, que o mundo dos pobres é lugar histórico-teologal.

4.3.1 Mundo dos pobres como lugar histórico-teologal: documentos pontifícios

Em *Evangelica Testificatio* (1971), afirma-se, sem mais, que Cristo veio pelos pobres (Lc 4, 18; 6, 20), chegando a identificar-se com eles (Mt 25, 35-40; *ET* 17).

Em *Sollicitudo Rei Socialis* (1987), os pobres são aqueles com os quais o Senhor quis identificar-se (Mt 25, 31-46; *SRS* 43§1); em *Redemptoris Missio* (1990), o amor preferencial de Jesus Cristo pelos pobres é uma das características e exigências do Reino de Deus (*RMi* 13-15). Cristo torna presente o Reino no anúncio da Boa-nova aos pobres (Lc 4, 18; *RMi* 13§2). Revelado por Jesus, através de suas palavras e obras e de sua pessoa mesma (*RMi* 13), o Reino de Deus destina-se, preferencialmente, aos pobres:

> o Reino de Deus destina-se a todos os homens, pois todos foram chamados a pertencer-lhe. Para sublinhar este aspecto, Jesus aproximou-se sobretudo daqueles que eram marginalizados pela sociedade, dando-lhes preferência, ao anunciar a Boa-nova. No início do Seu ministério, proclama: fui enviado a anunciar a Boa-nova aos pobres (*Lc* 4, 18). As vítimas da rejeição e do desprezo, declara: "bem-aventurados vós, os pobres" (*Lc* 6, 20), fazendo-lhes, inclusive, sentir e viver já uma experiência de libertação, estando com eles, partilhando a mesma mesa (Lc 5, 30; 15, 2), tratando-os como iguais e amigos (Lc 7, 34), procurando que se sentissem amados por Deus, e revelando deste modo imensa ternura pelos necessitados e pecadores (Lc 15, 1-32). (*RMi* 14§2)

Para a renovação da fé e da vida cristãs (2§3), o testemunho missionário de opção preferencial pelos pobres não mais é que a manifestação e a realização do desígnio de Deus no mundo e na história (41§1). O testemunho de cristãos missionários associa-se àquele de Cristo (Jo 15, 26-27; *RMi* 42-43). Dessa forma, a opção preferencial pelos pobres é inerente à encarnação do Evangelho nas culturas dos povos, que se dá pelo testemunho (*RMi* 42), pelo anúncio (44-45), pela conversão (46-47), pela caridade (60), pelo diálogo com outras religiões (55-57); em *Centesimus Annus* (1991), a opção preferencial pelos pobres advém de Mt 25, 31-46. Para o pontífice, " palavras de Cristo 'Cada vez que fizestes estas coisas a um dos meus irmãos mais pequeninos, a Mim o fizestes' (Mt 25, 40), não devia permanecer um piedoso desejo, mas tornar-se um compromisso concreto de vida" (*CA* 57§1), donde a convicção eclesial de que o anúncio evangélico é crível com o testemunho das obras (57§2);

em *Pastores Dabo Vobis* (1992), os pobres são aqueles com os quais o Senhor identifica-se (Mt 25, 40; *PDV* 49§3); na *Vita consecrata* (1996), a opção preferencial pelos pobres inscreve-se na própria dinâmica de amor vivida tanto por Jesus pelos últimos (*VC* 82§1), com os quais se identifica e nos quais ele vive (Mt 25, 40; *VC* 82§2-3; 84§1), como por seus seguidores (*VC* 25§1-4; 33; 51; 73; 82§2); em *Ecclesia in America* (1999), ademais da Escritura, lida à luz da Tradição e do Magistério (*EAm* 8), da oração tanto pessoal quanto litúrgica (*EAm* 9; 12; 29§2)[96], os pobres são um dos lugares da experiência espiritual de encontro com Jesus Cristo vivo (Mt 21, 31-46; *EAm* 12§5; 18§2; 28; 52). Entende-se que o encontro com Cristo no pobre (*EAm* 58§3) leva à manifestação do amor infinito de Deus por todos (18§3) e à conversão social (7; 26§1; 27), à comunhão fraterna (33-51), à solidariedade (52-65), sobretudo pelos pobres e marginalizados (7; 26§2; 58), impele a evangelizar (66-74), leva ao prosseguimento (7; 58); em *Ecclesia in Asia* (1999), a razão do amor preferencial pelos pobres e marginalizados no contexto asiático (*EAs* 7§1) é a identificação do Senhor com os pobres (Mt 25, 40; *EAs* 34§1); em *Novo Millennio Ineunte* (2001), a opção pelos pobres resulta da contemplação do rosto de Cristo (*NMI* 16-28) e daqueles com os quais Ele quis identificar-se (Mt 25, 31-46):

> se verdadeiramente partimos da contemplação de Cristo, devemos saber vê-Lo sobretudo no rosto daqueles com quem Ele mesmo Se quis identificar: "Porque tive fome e destes-Me de comer, tive sede e destes-Me de beber; era peregrino e recolhestes-Me; estava nu e destes-Me de vestir; adoeci e visitastes-Me; estive na prisão e fostes ter Comigo" (*Mt* 25,35-36). Esta página não é um mero convite à caridade, mas uma página de cristologia que projeta um feixe de luz sobre o mistério de Cristo. Nesta página, não menos do que o faz com a vertente da ortodoxia, a Igreja mede a sua fidelidade de Esposa de Cristo. (*NMI* 49§1)

Em *Pastores Gregis* (2003), os pobres são é um ícone especial de Jesus (*PG* 69§1); em *Africae Munus* (2011), Jesus Cristo é encontrado e reconhecido nos famintos, doentes, estrangeiros, oprimidos, prisioneiros, emigrantes desprezados, refugiados ou deslocados (Mt 25, 31-46; *AM* 27; 84; 130).

4.3.2 Mundo dos pobres como lugar histórico-teologal: episcopado latino-americano

Nos textos das conferências do episcopado latino-americano, desde Medellín, a opção preferencial pelos pobres ganha, ademais de, então, sentido histórico-pastoral, sentido histórico-teologal.

---

[96] ANTONIAZZI, A. *Ecclesia in America*. *Convergência*, São Paulo, v. 34, n. 321, p. 162, abr. 1999.

Em Medellín (1968), os bispos recolheram a ideia e o compromisso assumidos desde a realidade de pobreza real e de opressão em suas igrejas. Segundo J. Sobrino, os textos da *Lumen Gentium* 8 e da *Gaudium et Spes* 1 não levavam em conta, conforme mencionamos, respectivamente, nem a dimensão histórica, dialética e salvífica dos pobres nem como eles configuram o ser-em-si da Igreja; diferentemente do Concílio Vaticano II, em Medellín, de um lado, irromperam-se os pobres, mostraram-se as forças que causam a pobreza estrutural e a morte violenta e lenta, pôs-se a Igreja latino-americana diante da realidade e do evangelho como *ouvinte*, e, de outro lado, introduziu-se a realidade da Igreja de pobres, da Igreja samaritana, da Igreja perseguida, da Igreja de crucificados por causa da justiça e da Igreja ressurrecta, como modo de responder e corresponder à irrupção do pobre e da presença de Deus neles. Enfim, configurou-se a Igreja latino-americana ao mistério da vida de Jesus Cristo[97].

Em Puebla (1979), descreve-se o elenco das *feições concretíssimas* (DP 32-39, 42), vítimas (*anawin*[98]) de injustiça institucionalizada (DP 495; 509; 562; 1136)[99], nas quais se deveriam ser reconhecidos tanto o pecado pessoal e social de uma sociedade pretensamente cristã (28; 328-330; 482; 487; 517; 1159; 1257)[100] como as feições sofredoras do próprio Cristo (Mt 25, 31-46; DP 32-39)[101]. Nota-se que o documento reconhece os traços do sofrimento de Cristo nos rostos de índios, afro-americanos, camponeses, operários marginais, subempregados e desempregados, jovens, crianças e anciãos. Para J. B. Libanio, a opção pelos pobres, por bem da verdade, atenuou-se em Puebla. O documento, para ele, "enfraqueceu as opções centrais pelos pobres e pela libertação, adjetivando-as e complexificando-as. Sem negá-las, Puebla suavizou-lhes os contornos. Assim a opção pelos pobres recebeu [uma] série de adjetivos"[102]. Continua o teólogo belo-horizontino:

> Falou-se de opção preferencial, de amor preferencial e solicitude (382), de preferência pela evangelização e serviços dos pobres (707), de compromisso preferencial (769), não exclusivo (1145). E depois apuseram ao substantivo 'opção' muitos outros adjetivos: evangélica, não ideológica etc. Essa adjetivação e expressões adversativas terminaram enfraquecendo a radicalidade de Medellín.[103]

"O texto definitivo alterou a ordem das citações, que começavam pelos mais graves, e a versão brasileira empobreceu seu vigor, ao traduzir 'rostos' por 'feições'. Mas isso não tirou a força das

---

[97] SOBRINO, La Iglesia de los pobres, resurrección de la verdadera Iglesia, p. 99-142; SOBRINO, *Conc*, v. 3, n. 346, p. 80-83; SOBRINO, *RLAT*, n. 86, p. 144-148.
[98] BOFF, A missão da Igreja na América Latina: ser o bom samaritano, p. 53-55; LOURENÇO, *RCT*, n. 89, p. 392.
[99] DP 46, 281, 437, 517, 572, 793, 1094, 1300; AQUINO JÚNIOR, *Teologia em saída para as periferias*, p. 80-83; GUTIÉRREZ, Pobres e libertação em Puebla (Março de 1979), p. 204-207.
[100] GUTIÉRREZ, Pobres e libertação em Puebla (Março de 1979), p. 207-209.
[101] GUTIÉRREZ, Pobres e libertação em Puebla (Março de 1979), p. 216-218.
[102] LIBANIO, *PerspTeo*, v. 38, n. 105, p. 199.
[103] LIBANIO, *PerspTeo*, v. 38, n. 105, p. 199.

afirmações"[104], conforme L. A. G. Souza. Quaisquer que sejam as situações deles são imagem e semelhança de Deus.

A opção preferencial histórico-teologal pelos pobres ancora-se na encarnação do Filho de Deus, em sua preferência pelos pobres (DP 330), em sua realidade histórica, em sua ação concreta na proclamação do Reino de Deus[105] e em sua identificação com eles (1141-1147). Jesus identificou-se com eles, fê-los primeiros destinatários de sua missão, tornou-se solidário com eles, assumiu a situação na qual se encontravam, do nascimento à morte (1141). A opção diz respeito à defesa e à promoção dos direitos dos pobres, marginalizados e oprimidos (1218; 1250) e à consolidação de uma convivência humana digna e justa (1154), que se dará, irremediavelmente, na conversão de mentalidades e na transformação das estruturas sociais injustas. É o que Ángel Keller chamou de motivo triplo da opção preferencial pelos pobres: "sociológico, cristológico e teológico: a realidade escandalosa da desigualdade na América Latina (DP, 1154), a vida e o ensino de Jesus Cristo, cujo rosto sofredor são hoje os pobres (1141ss, 31 e 330), e o Deus 'defensor dos pobres' que são os primeiros em seu Reino (1142)"[106].

Em Santo Domingo (1992), o reconhecimento de que descerrar o rosto do Senhor nos rostos sofredores dos pobres é um desafio (DSD 50; 178§2-3). Ele exige profunda conversão pastoral (30), pessoal e eclesial, pois diz respeito a todos:

> descobrir nos rostos sofredores dos pobres o rosto do Senhor (Mt 25,31-46) é algo que desafia todos os cristãos a uma profunda conversão pessoal e eclesial. Na fé encontramos os rostos desfigurados pela fome, consequência da inflação, da dívida externa e das injustiças sociais; os rostos desiludidos pelos políticos que prometem, mas não cumprem; os rostos humilhados por causa de sua própria cultura, que não é respeitada, quando não desprezada; os rostos angustiados dos menores abandonados que caminham por nossas ruas e dormem sob nossas pontes; os rostos sofridos das mulheres humilhadas e desprezadas; os rostos cansados dos migrantes que não encontram digna acolhida; os rostos envelhecidos pelo tempo e pelo trabalho dos que não têm o mínimo para sobreviver dignamente (CELAM, *Documento de trabalho,* 163). O amor misericordioso é também voltar-se para os que se encontram em carência espiritual, moral, social e cultural. (DSD 178§2)

Esses rostos levaram a J. Sobrino tanto a despertar-se de um sono de inumanidade a uma realidade histórico-escatológica do Reino de Deus e do Deus do Reino na humanidade/história de Jesus e humanizadora[107] como a aprender a ver Deus desde o mundo de vítimas e a ver o mundo de vítimas a partir de Deus (178§2)[108]. Guiado por essa experiência do que *ouviu, viu, contemplou, tocou*

---

[104] SOUZA, *PerspTeo*, v. 31, n. 84, p. 229.
[105] MANZATTO, Opção preferencial pelos pobres. In: SOUZA; SBARDELOTTI, *Puebla*, p. 456.
[106] ÁNGEL KELLER, A Conferência de Puebla, p. 90.
[107] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 28.
[108] SOBRINO, *Jesucristo liberador*; SOBRINO, *La fe en Jesucristo*, p. 13-21.

(1Jo 1, 1), quatro coisas importantes descobriram-se por J. Sobrino[109]: o amor misericordioso deve ser historicizado. Isso significa trabalhar pela libertação e pela justiça e pôr a seu serviço todas as capacidades humanas, intelectuais, religiosas, científicas, tecnológicas; o exercício do amor misericordioso, que se torna libertação e justiça, é causa de perseguição, quer dizer, o exercício da misericórdia é consequente; o amor misericordioso é princípio permanente, o primeiro e o último; o exercício do amor misericordioso dá a medida de liberdade de saber-amar e de saber-ser-amado.

Lembrando Puebla, no qual "o compromisso com os pobres oprimidos e o surgimento das comunidades eclesiais de Base ajudaram a Igreja a descobrir o potencial evangelizador dos pobres" (DP 1147), J. Sobrino afirma que os pobres são lugares de conversão, de evangelização, de experiência espiritual[110]. Os pobres interpelam, chamam à conversão e ensinam a solidariedade, o serviço, a simplicidade, a disponibilidade, a abertura ao dom de Deus (1147). Sua experiência espiritual deu-se na Igreja dos pobres, "a partir de dentro", como dirá A. C. de Oliveira[111]. Não é nem uma interpretação extrínseca nem uma opção ou paternalista (sem protagonismo dos pobres por sua libertação) ou espiritualista (canonizadora da pobreza) ou simples sentimentalismo (compaixão, indignação, simpatia inoperantes). Longe disso, sua experiência foi, ademais de pessoal, eclesialmente real, histórica, comprometida, evangélica, que chama continuamente à conversão e à práxis[112]. Não foi uma experiência da realidade da injustiça, desigualdade e marginalização (3-161) *a partir de fora*, como expectador interessado sem incidir em mudanças socioculturais e estruturais da sociedade (437-438; 1032-1033); ao contrário, foi uma experiência da mesma realidade (3-161) *a partir de dentro*, como uma situação que exige conversão (1134; 1157-1158) e compromisso real, parcial, histórico de toda Igreja a favor dos pobres (1140-1147)[113]. Essa profunda conversão pessoal-eclesial levou-o à compreensão de que ser cristão é real e bom e à compreensão de que o Evangelho é, antes de tudo, boa-nova que produz alegria, portou-o à exigência de viver agradecidamente o exercício da misericórdia consequente[114] e a solidariedade na fé cristã[115], com honestidade intelectual, com honestidade histórica[116] e com esperança[117]. Sua experiência espiritual histórico-pastoral-

---

[109] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 26-27.
[110] BOMBONATTO, *Seguimento de Jesus*, p. 301.
[111] OLIVEIRA, A. C. de. *Sentido e dimensão do ser Igreja a partir dos pobres em Jon Sobrino*. Orientador: Álvaro Barreiro. 1990. 113f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, Belo Horizonte, 1990. p. 4.
[112] ÁNGEL KELLER, A Conferência de Puebla, p. 90-91.
[113] LEGORRETA ZEPEDA, J. de J. A luta pelo sentido do Vaticano II em seu processo de recepção nas Conferências Gerais. In: BRIGHENTI; PASSOS, *Compêndio das conferências*, p. 127.
[114] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 28.
[115] SOBRINO, J. La comunión eclesial alrededor del pueblo crucificado. A la memoria de Ignacio Ellacuría. *RLAT*, El Salvador, n. 20, p. 157-160, mayo/agosto 1990.
[116] SOBRINO, Teología desde la realidad, p. 158-161; SOBRINO, *REB*, v. 39, n. 156, p. 605-608.
[117] SOBRINO, *SalTer*, v. 83, n. 9, p. 714; SOBRINO, *REB*, v. 39, n. 156, p. 611-613.

teologal reconfigurou o caráter cognoscitivo, ético, práxico, existencial, religioso e responsorial de seguidor pastoral-eclesial de Jesus Cristo:

> é interpelação ética, pois a pobreza-morte expressa em si mesma o maior dos males morais, o pecado fundamental objetivo como aquilo que faz morrer, e desmascara o pecado fundamental subjetivo, o egoísmo estrutural ou a estruturação dos egoísmos que a produzem. É interpelação a uma práxis, pois clama objetivamente por sua erradicação e exige a mobilização de todas as forças do espírito humano para levá-la a cabo, para reorientar, transformar e revolucionar a realidade deste mundo na direção da vida. É interpelação ao sentido da vida, pessoal e coletivo; exige posicionar-se ante a pergunta de se a história tem ou não solução, de se é mais sábia a esperança ou a resignação, de se tem supremacia o amor ou o egoísmo. Religiosamente levanta a pergunta pela verdadeira divindade e pelo último, pelo Deus da vida ou os ídolos de morte. É a mediação atual da eterna pergunta da teodiceia, ou seja, se a história não é somente absurda, pela presença da pobreza-morte, mas escandalosa, por afirmar-se a existência de um Deus; e põe de antemão as condições fundamentais para que possa haver algum tipo de resposta a essa pergunta última.[118]

Enfim, foi nesse mundo dos pobres que aprendeu que o exercício da misericórdia diante de um povo crucificado é o essencial para viver como ser humano[119]. Essa experiência histórico-pastoral e histórico-teologal foi, como ultimamos demonstrar, *na e com a Igreja*.

Dito isso, cabe-nos, agora, mostrar a correlação dos elementos decorrentes de sua conversão pessoal (Capítulo 3) e eclesial no mundo dos pobres (Capítulo 4), como lugar histórico-pastoral-teologal, com os princípios existenciais e teológicos realidade-parcialidade-misericórdia-jesuânico-reciprocidade de dons (Capítulo 5), presentes em seu quefazer teológico (Capítulo 2). Sua experiência espiritual histórico-pastoral-teologal reconfigurou o caráter cognoscitivo, ético, práxico, existencial, religioso e responsorial de seguidor pastoral-eclesial de Jesus Cristo[120]. Ademais de aprender o que significa crer em Deus, fazer sua vontade, seguir a Jesus Cristo, viver o exercício da misericórdia cristã, como uma maneira de caminhar, à maneira de Jesus de Nazaré, com Deus (Mq 6, 8), a experiência de interpelação a deixar-se mover pela *misericórdia originária* tornou-se serviço aos pobres, adveio um modo de ser partícipe tanto da vida e destino dos pobres e das vítimas (Lc 10, 25-

---

[118] SOBRINO, *RLAT*, n. 15, p. 247: "Es interpelación ética, pues la pobreza-muerte expresa en sí misma el mayor de los males morales, el pecado fundamental objetivo como aquello que da muerte, y desenmascara el pecado fundamental subjetivo, el egoísmo estructural o la estructuración de los egoísmos que la producen. Es interpelación a una praxis, pues clama objetivamente por su erradicación y exige la movilización de todas as fuerzas del espíritu humano para llevarla a cabo, para reorientar, transformar y revolucionar la realidad de este mundo en la dirección de la vida. Es interpelación al sentido de la vida, personal y colectivo; exige tomar postura ante la pregunta de si la historia tiene o no solución, de si es más sabia la esperanza o la resignación, de si la supremacía la tiene el amor o el egoísmo. Religiosamente plantea la pregunta por la verdadera divinidad y por lo último, por el Dios de la vida o los ídolos de muerte. Es la mediación actual de la eterna pregunta de la teodicea, es decir, si la historia no es sólo absurda, por la presencia de la pobreza-muerte, sino escandalosa, por afirmarse la existencia de un Dios; y pone de antemano las condiciones fundamentales para que pueda haber algún tipo de respuesta a esa pregunta última."

[119] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 28.

[120] SOBRINO, *RLAT*, n. 15, p. 247.

37) como da vida do Filho e do Pai misericordiosos (Lc 15, 11-32), provieram, enfim, bem-aventurança (Mt 5, 1-12; Lc 6, 20-23), boa notícia, dom recebido. Esse receber e dar traduziu-se, então, em *intellectus fidei-misericordiae-gratiae*, e o mundo dos pobres tornou-se, doravante, lugar histórico-pastoral (*GS* 4§1) e histórico-teologal (11§1) de sua teologia[121], ou, como dirá Gallego García, "teologia urgida"[122]

[121] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 27; SOBRINO, Teología desde la realidad, p. 160-161.
[122] GALLEGO GARCÍA, *El seguimiento de Jesús en la cristología de Jon Sobrino*, p. 25.

5 DA EXPERIÊNCIA HISTÓRICO-PASTORAL-TEOLOGAL AOS PRINCÍPIOS DO MÉTODO

A experiência espiritual, existencial e histórica, pessoal e eclesial de J. Sobrino, do despertar do sono de inumanidade à realidade de humanidade e humanizadora, vincula-se à conversão de sua honestidade intelectual à honradez intelectual-histórica, de *intellectus fidei* a *intellectus fidei-misericordiae-gratiae*[1], a partir da qual o mundo dos pobres torna-se lugar, pessoal e eclesial, de prosseguimento de Jesus Cristo como cristão-teólogo, os seguidores de Jesus Cristo *in actu*, e os pobres e as vítimas[2] tornam-se concomitantemente lugar histórico-pastoral e lugar histórico-teologal. Trata-se, à primeira vista, somente de uma experiência existencial sem muita relevância do ponto de vista da *episteme* de seu prosseguir de Jesus Cristo e de seu método; no entanto, o testemunho dos seguidores de Jesus Cristo e o encontro com os pobres reais resultaram, ao mesmo tempo, lugar da irrupção de uma realidade profunda e lugar da experiência da irrupção epistemológico-ética, lugar de deixar-se mover-se pela misericórdia e pela razão compassiva, lugar de caminhar com Deus, seguir a Jesus Cristo, e lugar do exercício do *intellectus misericordiae, intellectus iustitiae*, *intellectus liberationis*, lugar de receber e dar, de dar e receber, e lugar de uma inteligência agradecida, em suma, lugar de viver a história e a esperança cristãs[3]. Sua teologia está radicada na experiência de *ouvir, ver, contemplar, tocar* (1Jo 1, 1), na fé pessoal e eclesial, a Palavra de Deus revelada no mundo dos pobres[4]. Logo, sua práxis como cristão teólogo não é desprovida nem de densidade bíblica (Lc 6, 20; Mt 25, 31-46), nem de profundidade espiritual pessoal e de *conformidade* eclesial (Capítulos 3 e 4)[5], nem de conteúdo teológico (Capítulo 2)[6]; ao contrário, tal experiência plasma, assim, os princípios históricos-pastorais realidade-parcialidade-misericórdia-

---

[1] SOBRINO, Teología desde la realidad, *O mar se abriu*, p. 160-161; SOBRINO, *RLAT*, n. 7, p. 45-81.
[2] SOBRINO, La evangelización como misión de la Iglesia, p. 306-307.
[3] SOBRINO, *ECA*, n. 557, p. 209-213; SOBRINO, *Cartas a Ellacuría*, 2004. p. 28-33.
[4] CTI, *Teologia hoje*, n. 4; CDF, *Instrução Libertatis Conscientia*, n. 70; *NMI*, n. 27.
[5] CDF, *Notificação sobre as obras do P. Jon Sobrino, sj*, n. 11§1.
[6] CDF, *Notificação sobre as obras do P. Jon Sobrino, sj*, n. 1; CRISTIANISME I JUSTÍCIA, *Comentario a la "notificación" sobre Jon Sobrino*, p. 41-43; HÜNERMANN, P. Los escritos de Jon Sobrino condenados. *SelTeo*, Barcelona, v. 46, n. 184, p. 268, oct./dic. 2007; SCHICKENDANTZ, C. *Gaudium et Spes*. La alteración de un orden lógico y teológico. Debates en el cuarto período (1965) del Vaticano II. *Revista Teología y Vida*, Santiago, v. 2, n. 62, p. 201-223, jun. 2021; HÜNERMANN, P. Nuevos *Loci Theologici*. Un aporte para la renovación metodológica de la teología. In: HÜNERMANN, P. *El Vaticano II como software de la Iglesia actual*. Santiago: UAH, 2014. p. 262-291.

jesuânico-reciprocidade de dons de seu método teológico e ritma sua práxis cristã compassiva e reverencial (Capítulo 5)[7].

À vista disso, objetivamos explicitar o correlato de sua experiência evangélica, pessoal e eclesial, disposto em seus princípios metodológicos. Não se trata de correlacionar a experiência teologal (espiritual), reconhecida no capítulo anterior, com sua cristologia, ou com seus escritos ou ensaios sobre pneumatologia, eclesiologia, escatologia, espiritualidade, ainda que neles estejam contínua e dialeticamente presente. Nossa abordagem inscreve-se na correlação entre sua experiência histórico-teologal (espiritual) e os princípios metodológicos históricos-teológicos, que, desde sua experiência teologal, configuram seu quefazer teológico como *intellectus fidei-misericordiae-gratiae*. Dessa maneira, nosso estudo enveredar-se-á pelo caminho metodológico, situando-se, portanto, na correlação entre a raiz de sua teologia como *intellectus fidei-misericordiae-gratiae*, tanto do ponto de vista da atividade práxica quanto do ponto de vista de sua especificidade cristã de intelecção dessa práxis, e os princípios que estruturam sua práxis histórico-eclesial-social e seu método teológico[8], a fim de estear a gramática teológica sobriniana com a qual fundamentaremos o voluntariado maduro como forma solidária de participação social no mundo dos pobres para jovens, lugar de interação entre vida e evangelho, fé e vida, experiência atual e dado da Tradição, experiência e doutrina social, lugar tanto de reciprocidade de dons como de desvelamento do dom da filiação e de fraternidade em Cristo (Parte III). Nosso itinerário detém-se nestes cinco princípios: realidade, parcialidade, misericórdia, jesuânico, reciprocidade de dons. Sua teologia, desde o mundo dos pobres e desde a presença misteriosa do Senhor nele, corresponde ao princípio-realidade e ao princípio-parcialidade (5.1); o deixar-se mover pelo dom da misericórdia, ao princípio-misericórdia, e o *parecer-se* com Jesus Cristo, ao princípio-jesuânico (5.2). O dar e receber como modo de viver a solidariedade cristã, princípio-reciprocidade de dons, é ser *contemplativo na ação* (EE 230-237)[9].

---

[7] A título de exemplificação, alguns textos de J. Sobrino nos quais se verifica, de maneira integral, a estrutura formal: SOBRINO, J. Espiritualidade de Jesus e espiritualidade da libertação. *REB*, Petrópolis, v. 39, n. 156, p. 604-615, dez. 1979; SOBRINO, *SelTeo*, Barcelona, v. 25, n. 100, p. 265-274; SOBRINO, *SalTer*, v. 76, n. 10, p. 715-726; SOBRINO, Espiritualidad y seguimiento de Jesús, p. 449-476.
[8] SOBRINO, *La fe en Jesucristo*, p. 33-49.
[9] ELLACURÍA, Historicidad de la salvación humana, p. 366-372.

5.1 Princípio-realidade e princípio-parcialidade: mundo dos pobres

O despertar do segundo sono deu-se ao retornar a El Salvador, ao final do longo período de dezessete anos de sua formação humanístico-acadêmica. O recém doutor em Teologia encontrou-se com companheiros jesuítas falando de pobres, de injustiça e de libertação, encontrou-se com sacerdotes, religiosos, leigos, estudantes, intelectuais, advogados, catequistas, médicos, sindicalistas, ministros da Palavra, operários, camponeses, bispos, jornalistas, agindo em favor dos pobres, vivendo em conflitos por defendê-los, sendo caluniados, atacados, maltratados, torturados, expulsos e assassinados[10]. Encontrou-se com I. Ellacuría e O. Romero[11], que haviam despertado do sono da inumanidade. Encontrou-se com mártires do Reino de Deus (*EAm* 15§2; *VC* 86), ativos e *confrontativos*[12], indefesos e inocentes[13], jesuânicos e não-jesuânicos, a que matam como mataram a Jesus, ora pelas mesmas causas de Jesus[14]:

> a prova suprema é o dom da vida, até ao ponto de aceitar a morte para testemunhar a fé em Jesus Cristo. Como sempre, na história cristã, os "mártires", isto é, as testemunhas, são numerosas e indispensáveis no caminho do Evangelho. Também na nossa época, há tantos: bispos, sacerdotes, religiosos, religiosas, leigos, tantas vezes, heróis desconhecidos que deram a vida para testemunhar a fé. São esses, os anunciadores e as testemunhas por excelência. (*RMi* 45§4)

Encontrou-se, enfim, com os pobres reais, que, irreversivelmente,despertaram-lhe e ensinaram a ser honesto com aquela realidade[15]. Mostra-se aí, então, o princípio-realidade[16].

---

[10] SOBRINO, J. El testimonio de la Iglesia en América Latina. Entre la vida y la muerte. In: SOBRINO, *Resurrección de la verdadera Iglesia,* p. 189-190; SOBRINO, Significado teológico de "la persecución a la Iglesia", p. 248-250; SOBRINO, Perfil de una santidad política. In: SOBRINO, *Liberación con espíritu*, p. 102-103; SOBRINO, Que Cristo se descobre na América Latina, p. 207; SOBRINO, J. Los mártires interpelan a la Iglesia actual. *ECA*, El Salvador, n. 577-578, p. 1009-1010, nov./dic. 1996.

[11] SOBRINO, J. ¿Cómo creer hoy? Karl Rahner y Monseñor Romero. *SalTer*, Santander, v. 89, n. 1042, p. 139-143, feb. 2001; SOBRINO, Homenagem a São Oscar Romero. In: SOUZA; SBARDELOTTI, *Puebla*, p. 19-36.

[12] SOBRINO, *SalTer*, v. 83, n. 9, p. 708; SOBRINO, *ECA*, n. 577-578, p. 1004.

[13] SOBRINO, *SalTer*, v. 83, n. 9, p. 708; SOBRINO, *ECA*, n. 577-578, p. 1004.

[14] SOBRINO, *SalTer*, v. 83, n. 9, p. 699-717.

[15] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 15.

[16] ELLACURÍA, El Pueblo crucificado. Ensayo de soteriologia histórica, p. 137-170; SOBRINO, J. Relação de Jesus com os pobres e marginalizados. Importância para a moral fundamental. *Conc*, Petrópolis, v. 10, n. 150, p. 18-27, 1979; SOBRINO, *SalTer*, v. 72, p. 683-697; SOBRINO, J. A "autoridade doutrinal" do povo de Deus na América Latina. *Conc*, Petrópolis, v. 200, n. 4, p. 60-68, Jul./Ago 1985; SOBRINO, *SalTer*, v. 74, n. 2, p. 93-104; SOBRINO, *Conc*, v. 6, n. 232, p. 117-127; SOBRINO, *SelTeo*, v. 25, n. 99, p. 163-168; SOBRINO, *ECA*, n. 557, p. 203-214; SOBRINO, *SalTer*, v. 83, n. 9, p. 699-717; SOBRINO, *ECA*, n. 565-566, p. 1081-1092; SOBRINO, J. Tres ámbitos de lo real, tres interpelaciones a la Iglesia. *SalTer*, Santander, v. 85, n. 999, p. 243-254, marzo 1997; SOBRINO, J. Los derechos humanos y los pueblos oprimidos. Reflexiones histórico-teológicas. *RLAT*, El

5.1.1 Honestidade com o real desde o mundo dos pobres

Inúmeras vezes J. Sobrino ratificou estar diante da civilização do capital-riqueza, cujo motor é a acumulação de capital e cujo princípio de humanização é o desfrute[17], e, com isso, estar diante da civilização da pobreza[18], da globalização do poder e do aviltamento[19], da sociedade do bem-estar e da sociedade do mal-estar[20], de *Sitz im Leben* e *Sitz im Tode*[21].

Nessa civilização irrompeu, dialética e conflitivamente, o dinamismo globalizante da ambição do dinheiro (ídolo de morte) como a raiz do processo dinâmico e visivelmente histórico da violação, primeiro, do sétimo mandamento – roubo, acúmulo de riqueza, depredação, espoliação, injustiça – (não roubar). Para manter tal acúmulo, segue-se, em seguida, a violação do quinto mandamento – assassinato, tortura, repressão, massacre, guerra – (não matar). A acumulação de riqueza produz vítimas: há pobres porque há ricos e há ricos porque há pobres[22]. Os pobres, quando conscientizam-se e organizam-se social e politicamente para lutar contra estruturas injustas, são reprimidos para que não lutem e são assassinados por serem pobres que lutam[23]. Para encobrir repressão e morte, segue-se, finalmente, a violação do oitavo mandamento – inverdade, fraude, encobrimento, maquiagem, seletividade (não mentir)[24]. O dinamismo da ambição pelo acúmulo de dinheiro é a raiz de todos os males (1Tm 6, 10; Col 3, 5). Com efeito, historicamente, essa realidade caracteriza uma época, e,

---

Salvador, n. 43, p. 79-102, enero/abr. 1998; SOBRINO, J. Los mártires jesuánicos en el tercer mundo. *RLAT*, El Salvador, n. 48, p. 237-255, sept./dic. 1999; SOBRINO, *ECA*, n. 615-616, p. 79-94; SOBRINO, *RLAT*, n. 52, p. 77-102; SOBRINO, *Conc*, v. 2, n. 290, p. 118-127; SOBRINO, *Senderos*, n. 67, p. 11-52; SOBRINO, *Terremoto, terrorismo, barbarie y utopía*; SOBRINO, *RLAT*, n. 56, p. 145-170; SOBRINO, J. Epílogo. "Reverter a história". *Conc*, Petrópolis, v. 5, n. 308, p. 138-148, 2004; SOBRINO, *RLAT*, n. 69, p. 219-261; SOBRINO, J. Los mártires de la UCA. Exigencia y gracia. *RLAT*, El Salvador, n. 78, p. 227-239, sept./dic. 2009; SOBRINO, *RLAT*, n. 85, p. 57-82; SOBRINO, *RLAT*, n. 94, p. 5-11.

[17] SOBRINO, *RLAT*, n. 69, p. 219.

[18] SOBRINO, *ECA*, n. 557, p. 202-206; SOBRINO, *ECA*, n. 615-616, p. 83; SOBRINO, *Conc*, v. 5, n. 308, p. 138-148; SOBRINO, *RLAT*, n. 69, p. 219-261. Com 4.600.000 habitantes em 1979, El Salvador tinha cerca de 220 habitantes por km^2, sendo que 70% das terras pertenciam a 1% da população, 90% da população não dispunham de terras, 45% da população ativa está desempregada ou subempregada e 90% das crianças que viviam nas zonas rurais sofriam de desnutrição, conforme ANTOINE, *Le sang des justes*, p. 56.

[19] SOBRINO, La utopía de los pobres y el reino de Dios. *RLAT*, El Salvador, n. 56, p. 150, mayo/agosto 2002.

[20] SOBRINO, *ECA*, n. 565-566, p. 1083.

[21] SOBRINO, De una teología solo de la liberación a una teología del Martírio, p. 101.

[22] SOBRINO, A esperança dos pobres na América Latina, p. 189.

[23] SOBRINO, A esperança dos pobres na América Latina, p. 189.

[24] SOBRINO, J. Monseñor Romero y la verdad. *RLAT*, El Salvador, n. 84, p. 371-387, sept./dic. 2011; SOBRINO, J. Monseñor Romero (1917-1980). Ante Dios con su pueblo. *RLAT*, El Salvador, n. 92, p. 138-139, mayo/agosto 2014; SOBRINO, J. Reflexión-mediación sobre Monseñor Romero. *RLAT*, El Salvador, n. 101, p. 110, mayo/agosto 2017.

teologicamente, mostra a presença ou a ausência do Reino de Deus. Tal realidade tomou a palavra sob a forma de clamor, doloroso e esperançoso[25], e a parábola que melhor define a situação é, cristologicamente, a coexistência de ricos epulões, que são minorias, e de lázaros, que são maiorias (Lc 16, 19-31)[26], postos em evidência, por exemplo, por ocasião de uma catástrofe natural, histórica e social de um terremoto, em El Salvador[27]

Dialeticamente, pois tal realidade gera a dinâmica de (des)conhecimento e (des)interesse. Trata-se de uma civilização de abundância que não se deixa facilmente afetar pelo mundo de miséria[28], produto histórico da riqueza despótica[29] e de perseguição[30], de morte lenta, causada pela opressão, ou de morte rápida, causada pela repressão[31], ou de morte causada por inexistência[32], ou de morte religiosa, causada pela proliferação planificada e financiada de seitas que oferecem religiosidade alternativa alienante[33]. Trata-se de uma civilização de santidade política primordial[34] e de uma política que exige santidade[35], de uma sociedade de violação de direitos fundamentais e de luta pelo direito à vida dos pobres[36], de adormecimento social[37] e de desencanto[38], de tantos e cruéis mecanismos estruturais[39] de opressão[40], de depredação e de espoliação[41], de injustiça cotidiana, de pobreza historicamente urdida e não-natural (DP 30)[42]. Trata-se de uma civilização com e sem vida, com dignidade e sem dignidade, com e sem palavra, com e sem nome[43].

---

[25] SOBRINO, *Conc*, v. 2, n. 204, p. 48; CELAM: Medellín, Puebla, Aparecida.
[26] SOBRINO, *Conc*, v. 5, n. 293, p. 114-124; SOBRINO, Jesús y la justicia, p. 206; SOBRINO, *RLAT*, n. 68, p. 141.152; SOBRINO, *Conc*, v. 1, n. 329, p. 72-73.
[27] SOBRINO, *RLAT*, n. 52, p. 77-102; SOBRINO, *Conc*, v. 2, n. 290, p. 118-127.
[28] SOBRINO, *Conc*, v. 1, n. 329, p. 75; SOBRINO, *RLAT*, n. 54, p. 217.
[29] SOBRINO, La experiencia de Dios en la Iglesia de los pobres, p. 170.
[30] SOBRINO, Significado teológico de "la persecución a la Iglesia", p. 257-259.
[31] SOBRINO, *IgVi*, n. 105-106, p. 374-375; SOBRINO, *SalTer*, n. 9, t. 79, p. 654.
[32] SOBRINO, *RLAT*, n. 43, p. 92.
[33] SOBRINO, *Misión abierta*, n. 5-6, p. 137.
[34] SOBRINO, J. Vida y muerte en Jesús de Nazaret. *SalTer*, Santander, v. 90, n. 1054, p. 256, marzo 2002.
[35] SOBRINO, *Conc*, v. 3, n. 183, p. 30-32.
[36] SOBRINO, *SalTer*, v. 72, p. 683-697; SOBRINO, *SelTeo*, v. 25, n. 99, p. 163-168.
[37] SOBRINO, *SalTer*, v. 83, n. 9, p. 703; SOBRINO, *Senderos*, n. 67, p. 37-41.
[38] SOBRINO, *SalTer*, v. 90, n. 1054, p. 247.
[39] SOBRINO, *IgVi*, Valencia, n. 105-106, p. 364; SOBRINO, Teología desde la realidad.
[40] SOBRINO, *SalTer*, v. 83, n. 9, p. 702.
[41] SOBRINO, *ECA*, n. 565-566, p. 1085-1086.
[42] SOBRINO, *ECA*, n. 348-349, p. 743; SOBRINO, A esperança dos pobres na América Latina, p. 187-190.
[43] SOBRINO, *RLAT*, n. 56, p. 152-158; SOBRINO, *Conc*, v. 5, n. 308, p. 138-148.

Conflitivamente, pois se trata de uma civilização historicamente de esperança (im)parcial e (in)ação teórico-práxica[44], de pecado e de perdão[45]. Nessa civilização, estão os pobres, que

> para além da limitação da condição humana, o viver é sua máxima tarefa, o mínimo de dignidade, seu anseio mais profundo, o desprezo, sua ferida mais profunda, e a proximidade da morte – a morte lenta da pobreza e a morte violenta em épocas de repressão e guerra, pois os pobres são os que sempre morrem mais –, sua ameaça mais próxima.[46]

Trata-se de um mundo gravemente enfermo[47]. Nesse lugar, encontram-se pobres e ricos, vítimas e vitimários[48], samaritanos e não-solidários[49] e seguidores de Jesus Cristo[50].

---

[44] SOBRINO, *ECA*, n. 565-566, p. 1084-1085.
[45] SOBRINO, *SalTer*, n. 1, t. 76, p. 15-28; SOBRINO, *RLAT*, n. 13, p. 13-31.
[46] SOBRINO, *RLAT*, n. 56, p. 153-154: "Más allá de la limitación de la condición humana, el vivir es su máxima tarea, el mínimo de dignidad, su anhelo más hondo, el desprecio, su herida más profunda y la cercanía a la muerte – la muerte lenta de la pobreza e la muerte violenta en épocas de represión y guerra, pues los pobres son los que siempre ponen más muertos –, su amenaza más cercana."
[47] SOBRINO, *RLAT*, n. 69, p. 221-233.
[48] SOBRINO, *Conc*, v. 3, n. 173, p. 42-43; SOBRINO, *RLAT*, n. 24, p. 299-300.
[49] SOBRINO, *RLAT*, n. 21, p. 312-314; SOBRINO, *SalTer*, v. 78, n. 10, p. 665-678; SOBRINO, *SalTer*, v. 78, n. 12, p. 867-880; SOBRINO, *SalTer*, v. 88, n. 1008, p. 3-15.
[50] SOBRINO, J. Monseñor Romero: Mártir de la liberación. Análisis teológico de su figura y obra. *ECA*, El Salvador, n. 377-378, p. 253-276, marzo/abr. 1980; SOBRINO, J. Monseñor Romero y la Iglesia salvadorenha, un año después. *ECA*, El Salvador, n. 389, p. 127-150, marzo 1981; SOBRINO, J. Hacía una determinación de la realidad sacerdotal. El servicio al acercamiento salvífico de Dios a los hombres. *RLAT*, El Salvador, n. 1, p. 47-81, enero/abr. 1984; SOBRINO, J. Compañeros de Jesús. El asesinato-martirio de los jesuitas salvadoreños. *ECA*, El Salvador, n. 493-494, p. 1041-1074, nov./dic. 1989 (traduzidos em português, conforme SOBRINO, J. *Os seis jesuítas mártires de El Salvador*. Depoimento de Jon Sobrino. São Paulo: Loyola, 1990); SOBRINO, J. Reflexiones sobre el proceso de canonización de Monseñor Romero. *RLAT*, El Salvador, n. 43, p. 3-15, enero/abr. 1998; SOBRINO, *RLAT*, n. 43, p. 79-102; SOBRINO, *RLAT*, n. 48, p. 237-255; SOBRINO, *ECA*, n. 615-616, p. 79-94; SOBRINO, J. El Padre Ellacuría sobre Monseñor Romero. Ayudas para poner a producir en las iglesias la herencia de Jesús. *RLAT*, El Salvador, n. 65, p. 117-137, mayo/agosto 2005; SOBRINO, J. La Iglesia de los pobres. Desde el recuerdo de monseñor Romero. *RLAT*, El Salvador, n. 86, p. 135-155, mayo/agosto 2012; SOBRINO, *RLAT*, n. 92, p. 119-162; SOBRINO, *RLAT*, n. 94, p. 5-11; SOBRINO, *RLAT*, n. 101, p. 107-118.

5.1.2 Mundo dos pobres: vítimas e vitimários, samaritanos e seguidores de Jesus Cristo

No mundo dos pobres, encontram-se povos crucificados[51], mártires jesuânicos e não-jesuânicos, a Igreja samaritana[52] e o mistério da presença misteriosa do Senhor neles, de um lado, e encontram-se, dialeticamente[53], uma boa nova *sub specie contrarii* para vitimários, para opressores e para uma Igreja[54] necessitada de e em conversão[55] e a presença de ídolos[56], de outro lado.

Povos crucificados é, para J. Sobrino, uma metáfora, útil e necessária a níveis fático-real, histórico-ético e histórico-religioso[57]. A nível fático-real, porque "cruz" significa morte, e morte é aquilo a que estão submetidos por vitimários, de mil maneiras, os pobres, camponeses, indígenas, trabalhadores com salários infames[58]: subjugados a uma morte lenta, mas real, causada pela pobreza, pela fome e pela desnutrição, geradas por estruturas sóciopolíticas injustas; subjugados a uma morte rápida e violenta, vítimas de repressão e guerras, de homicídios violentos, de assassinatos seletivos ou de massacres, de coibição e de tortura, sem julgamento dos vitimários[59]; subjugados a uma morte indireta, mas eficaz, quando povos são privados de suas culturas para enfraquecer sua identidade e torná-los mais indefesos. A nível histórico-ético, porque "cruz" expressa um tipo de morte infligida de modo ativo. Morrer crucificado não significa simplesmente morrer. Significa ser morto. Significa que há vítimas e que há vitimários[60]. Significa que existe um pecado gravíssimo. A cruz de povos latino-americanos lhe foi infligida pelos diversos impérios que se apropriavam do continente,

---

[51] ELLACURÍA, El pueblo crucificado. Ensayo de soteriologia histórica, p. 137-170; ELLACURÍA, I. El pueblo crucificado. In: ELLACURIA; SOBRINO, *Mysterium liberationis*, t. 2, p. 189-216; SOBRINO, La experiencia de Dios en la Iglesia de los pobres, p. 171; SOBRINO, J. Os povos crucificados, atual servo sofredor de Javé. À memória de Ignacio Ellacuría. *Conc*, Petrópolis, v. 6, n. 232, p. 117-127 [845-855], 1990; SOBRINO, *SalTer*, v. 79, n. 9, p. 653-654; SOBRINO, *Jesucristo liberador*, p. 243-333; SOBRINO, *RLAT*, n. 48, p. 252-255; SOBRINO, *RLAT*, n. 56, p. 156; SOBRINO, *RLAT*, n. 78, p. 232-234; SOBRINO, *RLAT*, n. 85, p. 62-63, 70-77.
[52] SOBRINO, *Misión abierta*, n. 5-6, p. 134-149; SOBRINO, Comunión, conflicto y solidaridad eclesial, v. 2, p. 224-225; SOBRINO, *ECA*, n. 615-616, p. 84-93; SOBRINO, *RLAT*, n. 68, p. 153-159.
[53] SOBRINO, El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana, p. 42-50.
[54] SOBRINO, La unidad y el conflicto dentro de la Iglesia. In: SOBRINO, *Resurrección de la verdadera Iglesia*, p. 210-241; SOBRINO, La evangelización como misión de la Iglesia, p. 288.
[55] SOBRINO, *ECA*, n. 348-349, p. 723-748; SOBRINO, *ECA*, n. 577-578, p. 995-1012; SOBRINO, *SalTer*, v. 85, n. 999, p. 243-254; SOBRINO, *RLAT*, n. 80, p. 215-225.
[56] SOBRINO, J. A redenção da violência. *Conc*, Petrópolis, v. 4, n. 272, p. 65-74, 1997.
[57] BOMBONATTO, *Seguimento de Jesus*, p. 328-330; SOBRINO, *Conc*, v. 6, n. 232, p. 118-119; SOBRINO, *Jesucristo liberador*, p. 313-314; SOBRINO, *RLAT*, n. 48, p. 252-255; SOBRINO, *RLAT*, n. 85, p. 64.
[58] SOBRINO, *RLAT*, n. 94, p. 6.
[59] SOBRINO, *SalTer*, n. 9, t. 79, p. 654; SOBRINO, *RLAT*, n. 94, p. 7.
[60] SOBRINO, *RLAT*, n. 94, p. 6-7.

espanhóis e portugueses, ontem, e Estados Unidos e aliados, hoje, quer através de exércitos ou de sistemas econômicos, quer através de imposição de culturas e de visões religiosas ou com a conivência com as autoridades locais[61]. A nível histórico-religioso, porque "cruz" evoca pecado e graça, condenação e salvação, ação dos homens e ação de Deus. Do ponto de vista cristão, o próprio Deus faz-se presente nessas cruzes[62]. Povos crucificados são, enfim, os que melhor expressam o ingente sofrimento do mundo[63]:

> "Povo crucificado" expressa, pois, *negatividade*, mas não uma negatividade qualquer, mas uma específica. (1) "Povo" faz referência a imensas maiorias, mundos inteiros, o Terceiro Mundo, de modo que esse povo "crucificado" não é a exceção ou a anedota no planeta. (2) Está ameaçado de morte, e não de uma morte *natural* senão *histórica*, que toma a forma de crucifixão, assassinato, ativa privação da vida, lentamente pela fome ou rapidamente pela violência. (3) Essa morte é produto da injustiça, pessoal e sobretudo estrutural, que vai acompanhada de crueldade e desprezo. (4) Sobre o povo crucificado, paira o encobrimento. A ele se nega a palavra, e, dessa forma, nega-se a existência. O povo crucificado "não é", e o mundo de abundância impede ou dificulta grandemente que "chegue a ser". Desse modo, o mundo que crucifica pode desentender-se – sem má consciência – do que ocorre às imensas maiorias oprimidas e reprimidas. (5). As minorias que, individualmente, ou através de estruturas, produzem maiorias crucificadas são agentes de pecado.[64]

Para J. Sobrino, o povo crucificado é a continuação histórica do servo sofredor de Javé (Is 52, 13-53, 12)[65], sinal, enfim, histórico-pastoral-teologal (*GS* 4§1, 11§1). Estreitamente ligados aos povos crucificados estão os seguidores de Jesus, dentre os quais os mártires,

---

[61] SOBRINO, *RLAT*, n. 78, p. 232-234.
[62] SOBRINO, *Conc*, v. 6, n. 232, p. 117-119; SOBRINO, *RLAT*, n. 78, p. 232-234.
[63] SOBRINO, *Jesucristo liberador*, p. 313-333; SOBRINO, *RLAT*, n. 78, p. 233.
[64] SOBRINO, *RLAT*, n. 85, p. 62: "'Pueblo crucificado' expresa, pues, *negatividad*, pero no una negatividad cualquiera, sino específica. (1) 'Pueblo' hace referencia a inmensas mayorías, mundos enteros, el Tercer Mundo, de modo que ese pueblo 'crucificado' no es la excepción o la anécdota en el planeta. (2) Está amenazado de muerte, y no de una muerte *natural* sino *histórica*, que toma la forma de crucifixión, asesinato, activa privación de vida, lentamente por el hambre o rápidamente por la violencia. (3) Esa muerte es producto de la injusticia, personal y sobre todo estructural, que va acompañada de crueldad y desprecio. (4) Sobre el pueblo crucificado se cierne el encubrimiento. Se le niega palabra, y de esa forma se le niega existencia. El pueblo crucificado 'no es', y el mundo de abundancia impide o dificulta grandemente que 'llegue a ser'. De ese modo, el mundo crucificante puede desentenderse – sin mala conciencia – de lo que ocurre a las inmensas mayorías oprimidas e reprimidas. (5). Las minorías que individualmente, o a través de estructuras, producen mayorías crucificadas son agentes de pecado."
[65] SOBRINO, *Jesucristo liberador*, p. 316-325.

jesuânicos[66] e não-jesuânicos[67], que, como samaritanos (Lc 10, 25-37), se encontraram com os feridos no caminho e se puseram a curar suas feridas[68].

Os mártires jesuânicos são, para J. Sobrino, os que viveram como Jesus o anúncio do Reino de Deus aos pobres, denunciaram ídolos como a injustiça, a acumulação de riqueza, a detenção do poder, defenderam os oprimidos, confrontaram seus opressores, e, pelas mesmas razões que Jesus, foram mortos[69]. São os consequentemente misericordiosos[70]. Muitos cristãos – bispos, catequistas, advogados, médicos, jornalistas, universitários, sindicalistas, camponeses, ministros da Palavra, membros de comunidades, sacerdotes, religiosos – foram e são ameaçados, caluniados, presos, torturados e assassinados[71], por parecerem-se com Jesus de Nazaré em honestidade com a realidade, em fidelidade à missão de Cristo ao Reino de Deus, e, até o fim, em liberdade que vem da confiança e do amor[72]. J. Sobrino testemunhou vários casos: testificou o caso das norte-americanas Maura, Ita, Dorothy e Jean, três religiosas – duas de Maryknoll e uma ursulina – e uma leiga assistente social da diocese de Cleveland[73]; testificou o caso de Rutilio Grande, o profeta de Aguilares (Capítulo 3)[74]; testificou o caso de Octavio Ortiz, que teve a cabeça esmagada por um tanque do exército, quando estava trabalhando com jovens na casa de retiros *El Despertar*[75]; testificou o caso de Ángel Morales, Jorge Alberto Gómez, Roberto Antonio Orellana e David Alberto Caballero, baleados[76]; testificou o caso de

---

[66] SOBRINO, El testimonio de la Iglesia en América Latina, p. 194-199; SOBRINO, *SalTer*, v. 79, n. 9, p. 653-654; SOBRINO, *Jesucristo liberador*, p. 327-331; SOBRINO, *RLAT*, n. 48, p. 239, 241-246; SOBRINO, Espiritualidad y seguimiento de Jesús, p. 468-470; SOBRINO, Cristologia sistemática…, p. 584-586; SOBRINO, *Cartas a Ellacuría*, p. 71.
[67] SOBRINO, La experiencia de Dios en la Iglesia de los pobres, p. 173; SOBRINO, El testimonio de la Iglesia en América Latina, p. 196-199.
[68] SOBRINO, *SalTer*, v. 78, n. 12, p. 870.
[69] SOBRINO, *IgVi*, n. 105-106, p. 370-375; SOBRINO, *SalTer*, v. 78, n. 10, p. 665; SOBRINO, *Jesucristo liberador*, p. 331-333; SOBRINO, *RLAT*, n. 48, p. 239, 241-246; SOBRINO, *RLAT*, n. 78, p. 227-232.
[70] SOBRINO, *Conc*, v. 1, n. 329, p. 79; SOBRINO, *Cartas a Ellacuría*, p. 71.
[71] SOBRINO, Significado teológico de "la persecución a la Iglesia", p. 248-250; SOBRINO, *SalTer*,v. 69, n. 6, p. 465-473; SOBRINO, *Diakonia*, n. 43, p. 307-319.
[72] ERNESTO VALIENTE, O. Renewing the Theology of Martyrdom. *ITQ*, Marynooth, v. 79, n. 2, p. 121-126, May 2014.
[73] SOBRINO, *Cartas a Ellacuría*, p. 20; SOBRINO, *ECA*, n. 387-388, p. 51-53; SOBRINO, O martírio das religiosas norte-americanas Maura, Ita, Dorothy e Jean, p. 181; SOBRINO, Comunión, conflicto y solidaridad eclesial, p. 238.
[74] CARRIER, *Mgr Oscar A. Romero*, p. 139-158; SOBRINO, J. Rutilio Grande. El nacimiento de una Iglesia nueva, salvadoreña y evangélica. *RLAT*, El Salvador, n. 70, p. 3-12, enero/abr. 2007.
[75] SOBRINO, Prefácio, p. 13-14.
[76] SOBRINO, Prefácio, p. 14.

O. Romero[77], "o são Romero da América"[78]; testificou o caso dos membros de sua comunidade religiosa, que se chamam "mártires da UCA" ou "meus irmãos mártires"[79], especialmente I. Ellacuría[80], a quem J. Sobrino nomeia como "jesuânico"[81]. Denominam-se "mártires da UCA" os assassinatos das oito pessoas em 16.11.1989, na comunidade religiosa dos jesuítas, ao lado da Universidade Centro-América José Simeón Cañas. Eram seis jesuítas – Ignacio Ellacuría (1930-1989), Ignacio Martín-Baró (1942-1989), Segundo Montes Mozo (1933-1989), Juan Ramón Moreno Pardo (1933-1989), Armando Lopéz Quintana (1936-1989), Joaquín Lopéz y Lopéz (1918-1989) – e duas leigas – Júlia Elba (1947-1989) e Celina Ramos (1973-1989), sua filha[82]. Naquela ocasião, J. Sobrino encontrava-se em Hua Hin, próximo a Bangkok, na Tailândia, orientando curso de Cristologia[83]; enfim, testificou o caso dos "santos padres de América Latina"[84]. Trata-se de uma plêiade de bispos ao redor de Medellín e de Puebla que viveram ameaçados e perseguidos[85]. Alguns deles foram assassinados, como Enrique Angelilli, na Argentina, Oscar Romero, em El Salvador, Juan Gerardi, na Guatemala; outros, encarcerados, como os 17, em Rio-Bamba, no Equador, em 1976[86]. Trata-se da morte violenta de cristãos assassinados por *odium fidei*[87], por *odium misericordiae*[88], por *odium iustitiae*[89] ou, conforme observou Ernesto Valiente, por *odium amoris*[90]. Para nosso teólogo espanhol, são

---

[77] CARRIER, *Mgr Oscar A. Romero*, p. 139-158; SOBRINO, *ECA*, n. 377-378, p. 253-276; SOBRINO, *ECA*, n. 389, p. 127-150; SOBRINO, *ECA*, n. 577-578, p. 999-1011; SOBRINO, *RLAT*, n. 43, p. 3-15; SOBRINO, *RLAT*, n. 86, p. 150-154; SOBRINO, *RLAT*, n. 92, p. 119-162; SOBRINO, *Cartas a Ellacuría*, p. 52-56.
[78] SOBRINO, Epílogo, p. 349.
[79] CARDENAL, R. *Biografías*. Mártires de la UCA. 2.ed. San Salvador: CMR, 2001.
[80] SOBRINO, *Cartas a Ellacuría*, p. 30.
[81] SOBRINO, *Cartas a Ellacuría*, p. 22.
[82] SOBRINO, *RLAT*, n. 18, p. 255-304; SOBRINO, *ECA*, n. 493-494, p. 1041-1074; SOBRINO, *RLAT*, n. 78, p. 228-234.
[83] SOBRINO, *RLAT*, n. 24, p. 314-316; SOBRINO, *RLAT*, n. 65, p. 117-137; SOBRINO, *RLAT*, n. 85, p. 57-82.
[84] SOBRINO, *RLAT*, n. 68, p. 157.
[85] COMBLIN, J. Puebla: vinte anos depois. *PerspTeo*, Belo Horizonte, v. 31, n. 84, p. 202-203, maio/ago. 1999.
[86] DOCUMENTAÇÃO. Mensagem de Paulo VI à nação mexicana. *REB*, Petrópolis, v. 36, n. 144, p. 941, dez. 1976; SOUZA, N. de. Do Rio de Janeiro (1955) à Aparecida (2007). Um olhar sobre as Conferências Gerais do Episcopado da América Latina e do Caribe. *RCT*, São Paulo, n. 64, p. 135, jul./set. 2008.
[87] SOBRINO, *Jesucristo liberador*, p. 327; BOMBONATTO, *Seguimento de Jesus*, p. 441.
[88] SOBRINO, *Cartas a Ellacuría*, p. 71.
[89] SOBRINO, El testimonio de la Iglesia en América Latina, p. 191-192; SOBRINO, *Jesucristo liberador*, p. 327; SOBRINO, *RLAT*, n. 72, p. 242; SOBRINO, *RLAT*, n. 73, p. 15; SOBRINO, *Conc*, v. 1, n. 329, p. 79; NOGUEIRA, *O ressuscitado é o crucificado*, p. 64.
[90] ERNESTO VALIENTE, *ITQ*, v. 79, i. 2, p. 120.

mártires do Reino de Deus[91]. Por ocasião do 20.º aniversário dos mártires da UCA, J. Sobrino – "um dos sobreviventes do massacre da UCA"[92], "um mártir vivo"[93] – recordou-os:

> os mártires da UCA o fizeram [lutar pela fé e pela justiça] cada um segundo seus talentos, e é bom recordar isso para que todos possamos sentir-nos questionados e animados. Permitam-me detalhá-lo minimamente. Ellacuría: 59 anos, filósofo e teólogo, reitor; repensou a universidade a partir dos povos crucificados e para eles; não mediu esforços para combater a opressão e a repressão, e para conseguir uma paz negociada. Segundo Montes: 56 anos, sociólogo, fundador do Instituto de Direitos Humanos da UCA; concentrou-se no drama dos refugiados dentro do país e, sobretudo, dos que tinham de abandoná-lo, os emigrantes, que, então, fugiam da repressão violenta e, agora, da fome e da falta de trabalho; visitava os campos de refugiados em Honduras. Ignacio Martín-Baró: 47 anos, psicólogo social, pioneiro da psicologia da libertação, fundador do Instituto de Opinião Pública da UCA para facilitar que se conhecesse a verdade e dificultar que esta permanecesse oprimida pela injustiça; cada fim de semana visitava comunidades suburbanas e camponeses com quem celebrava a Eucaristia. Juan Ramón Moreno: 56 anos, professor de Teologia, mestre de noviços e mestre espiritual, acompanhante de comunidades religiosas; na Nicarágua, participou na campanha de alfabetização. Amando López: 53 anos, professor de Teologia, antigo reitor do seminário de San Salvador e da UCA de Managua; em ambos os países, defendeu os perseguidos por regimes criminais, às vezes, escondendo-os em seu próprio quarto. Por último, Joaquín López y López, 71 anos, o único salvadorenho de nascimento, homem simples e bem popular; trabalhou no colégio "Externado de San José", foi o primeiro Secretário geral da UCA, em 1965, e, depois, fundou o Fé e Alegria, instituição de escolas populares para os mais pobres.[94]

---

[91] SOBRINO, *SalTer*, v. 83, n. 9, p. 706; SOBRINO, *Cartas a Ellacuría*, p. 71.

[92] R. Cardenal e J. Sobrino, únicos que estavam na residência na noite em que foram assassinados os seis jesuítas e as duas mulheres, respectivamente mãe e filha (SOLS, Teologia do martírio, p. 301).

[93] BOMBONATTO, *Seguimento de Jesus*, p. 19; BOMBONATTO, O compromisso de descer da cruz os pobres, p. 42; MARTÍN SILVA, *Revista Teología*, n. 104, p. 82-84; SOLS, Teologia do martírio, p. 301-303.

[94] SOBRINO, *RLAT*, n. 78, p. 228-229: "Los mártires de la UCA lo hicieron cada uno según sus talentos, y es bueno recordarlo para que todos nos podamos sentir cuestionados y animados. Permítanme detallarlo mínimamente. Ellacuría: 59 años, filósofo y teólogo, rector; repensó la universidad desde y para los pueblos crucificados; puso todo su peso para combatir la opresión y represión, y para conseguir una paz negociada. Segundo Montes: 56 años, sociólogo, fundador del Instituto de Derechos Humanos de la UCA; se concentró en el drama de los refugiados dentro del país y, sobre todo, de los que tenían que abandonarlo, los emigrantes, que entonces huían de la represión violenta y ahora del hambre y la falta de trabajo; visitaba los campos de refugiados en Honduras. Ignacio Martín-Baró: 47 años, psicólogo social, pionero de la psicología de la liberación, fundador del Instituto de Opinión Pública de la UCA para facilitar que se conociese la verdad y dificultar que ésta quedara oprimida por la injusticia; cada fin de semana visitaba comunidades suburbanas y campesinas con las que celebraba la eucaristía. Juan Ramón Moreno: 56 años, profesor de teología, maestro de novicios y maestro del espíritu, acompañante de comunidades religiosas; en Nicaragua participó en la campaña de alfabetización. Amando López: 53 años, profesor de teología, antiguo rector del seminario de San Salvador y de la UCA de Managua; en ambos países defendió a perseguidos por regímenes criminales, a veces escondiéndolos en su propia habitación. Por último, Joaquín López y López, 71 años, el único salvadoreño de nacimiento, hombre sencillo y de talante popular; trabajó en el colegio 'Externado de San José', fue el primer secretario general de la UCA en 1965 y después fundó Fe y Alegría, institución de escuelas populares para los más pobres."

Foram seguidores confessos de Jesus Cristo[95]. Amaram e pensaram, sentiram e atuaram, viveram e foram assassinados, como Jesus de Nazaré, por defender os povos crucificados[96]. A fé e a esperança deles no Deus do Reino e no Reino de Deus recordam a fé e a esperança de Jesus[97]. Iluminam a figura de Jesus e a estrutura fundamental de sua vida – "em sua vida e morte, reproduzem a encarnação-abaixamento, a práxis de anúncio-denúncia, o destino da cruz-ressurreição"[98] – e a misteriosa ultimidade, *tremens* e *fascinans*, de dar a vida e de dar a própria vida[99]. São, pois, mártires jesuânicos:

> como Jesus, os mártires são seres humanos "sem acréscimos", o que se vê historicamente pelo fato de que são assassinados homens e mulheres, bispos e camponeses, jornalistas e professores, advogados e estudantes, salvadorenhos e estrangeiros... O exercício do "humano" neles, e sem nenhum acréscimo (ser de um país ou de outro, pertencer a uma hierarquia ou à base...) é o que origina sua morte. Mas, embora "sem acréscimos", os mártires, como o mediador da Carta aos Hebreus, concretizam e historicizam o humano em forma de misericórdia (sair em defesa do débil), de fidelidade (de modo que, normalmente, o martírio é a culminância de um processo de difamação e de perseguição), de entrega (na qual dão não da própria vida, mas a própria vida) e de solidariedade (em favor de e junto com aqueles a quem chamamos "irmãos": os pobres).[100]

Os mártires comunicam a pneumatologia *in actu* e a força do Espírito de Deus para que suas vidas sejam histórica e existencialmente como a vida de Jesus[101]. Eles prosseguem a vida de Jesus Cristo. São anunciadores e testemunhas por excelência (*RMi* 45§4). Neles e por meio deles, evidenciam-se realidades fundamentais dos seres humanos: amor, entrega, fidelidade; crueldade, cinismo, mentira[102]. Para nosso teólogo, eles não são nem propriedade de uma instituição nem somente mártires na Igreja[103]; eles são mártires do Reino de Deus, da

---

[95] SOBRINO, Comunión, conflicto y solidaridad eclesial, p. 229-231; SOBRINO, *ECA*, n. 577-578, p. 998.
[96] SOBRINO, Comunión, conflicto y solidaridad eclesial, p. 230; SOBRINO, *RLAT*, n. 78, p. 232.
[97] SOBRINO, *Jesucristo liberador*, p. 331-333.
[98] SOBRINO, *ECA*, n. 577-578, p. 998; SOBRINO, *RLAT*, n. 48, p. 250.
[99] SOBRINO, *IgVi*, n. 105-106, p. 374-375; SOBRINO, *RLAT*, n. 73, p. 9-11.
[100] SOBRINO, *RLAT*, n. 48, p. 250: "Como Jesús, los mártires son seres humanos 'sin añadidos', lo cual lo muestra históricamente el hecho de que son asesinados hombres y mujeres, obispos y campesinos, periodistas y maestros, abogados y estudiantes, salvadoreños y extranjeros… El ejercicio de lo 'humano' en ellos, y no algún añadido (ser de un país o de otro, pertenecer a la jerarquía o la base…) es lo que origina su muerte. Pero, aunque 'sin añadidos', los mártires, como el mediador de la Carta a los Hebreos, concretan e historizan lo humano en forma de misericordia (salir en defensa del débil), de fidelidad (de modo que, normalmente, el martirio es la culminación de un proceso de difamación y persecución), de entrega (en la que dan no ya de la propia vida, sino la propia vida) y de solidaridad (a favor de y junto con aquellos a quienes llaman 'hermanos': los pobres)".
[101] SOBRINO, *RLAT*, n. 48, p. 250.
[102] SOBRINO, *RLAT*, n. 73, p. 3-19.
[103] SOBRINO, *Cartas a Ellacuría*, p. 46-51.

humanidade pobre e oprimida[104], que, como testemunhas preclaras da fé, interpelam a Igreja e a sociedade civil[105]. Analogamente a Jesus ressuscitado, seguem vivos[106]. No dizer de E. Silva, suas vidas são "textos canônicos"[107] e, no dizer de João Paulo II, trata-se de *teologia vivida* por santos (*NMI* 27). Os mártires jesuânicos são, enfim, testemunhas consequentes dos que colocam *meios* para erradicar os sofrimentos dos pobres. Essa compreensão de martírio de J. Sobrino está em consonância com a *LG*:

> como Jesus, Filho de Deus, manifestou o Seu amor dando a vida por nós, assim ninguém dá maior prova de amor do que aquele que oferece a própria vida por Ele e por seus irmãos (1Jo 3,16; Jo 15,13). Desde os primeiros tempos, e sempre assim continuará a suceder, alguns cristãos foram chamados a dar este máximo testemunho de amor diante de todos, e especialmente perante os perseguidores. Por esta razão, o martírio, pelo qual o discípulo se torna semelhante ao mestre, que livremente aceitou a morte para salvação do mundo, e a Ele se conforma no derramamento do sangue, é considerado pela Igreja como um dom insigne e prova suprema de amor. E embora seja concedido a poucos, todos, porém, devem estar dispostos a confessar a Cristo diante dos homens e a segui-Lo no caminho da cruz em meio das perseguições que nunca faltarão à Igreja. (*LG* 42§2)

Os mártires não-jesuânicos são, para J. Sobrino, os que, de forma não-confessional, foram mortos, ou por dizer ativamente a verdade e defender os pobres – como aconteceu com Marianella García Villa e Herbert Anaya Sanabria, ambos diretores da Comissão de Direitos Humanos Não-Governamental de El Salvador (CDHES), sequestrados e assassinados, respectivamente em 14.03.1983 e 26.10.1987, por defenderem direitos de povos oprimidos[108] – ou por ser vítima, passiva[109], indefesa e inocente[110], de injustiças e de mortes cotidianas, assassinada em massacres, eliminada quer de forma anônima para poder manter a injustiça[111] quer com a finalidade de aterrorizar os sobreviventes[112]. Eles estão imbuídos de santidade primigênia, ou seja, estão imbuídos do "anseio de viver e sobreviver em meio de grandes sofrimentos, a decisão e os trabalhos para alcançá-lo, com criatividade sem limites, com

---

[104] SOBRINO, *RLAT*, n. 48, p. 250; SOBRINO, *RLAT*, n. 73, p. 9; SOBRINO, *Cartas a Ellacuría*, p. 71.
[105] SOBRINO, *ECA*, n. 577-578, p. 995-1012; SOBRINO, *SalTer*, v. 85, n. 999, p. 243-254.
[106] SOBRINO, *RLAT*, n. 94, p. 6.
[107] SILVA, A centralidade do Reino de Deus na cristologia da libertação, p. 281.
[108] SOBRINO, *RLAT*, n. 43, p. 79; SOBRINO, *Senderos*, n. 67, p. 11-12.
[109] SOBRINO. De una teología solo de la liberación a una teología del Martírio, p. 102; SOBRINO, *RLAT*, n. 56, p. 155; SOBRINO, *RLAT*, n. 94, p. 5-11.
[110] SOBRINO, *SalTer*, v. 83, n. 9, p. 708; SOBRINO, *RLAT*, n. 48, p. 253.
[111] SOBRINO, *ECA*, n. 577-578, p. 998.
[112] SOBRINO, De una teología solo de la liberación a una teología del Martírio, p. 102.

fortaleza, com constância, desafiando inumeráveis dificuldades e obstáculos"[113]. Como tais, são simplesmente mortos e massacrados. Segundo J. Sobrino,

> se se considera o martírio a partir da resposta do antirreino a quem luta ativamente pelo Reino, o *analogatum princeps* é o que se parece a Jesus, exemplificado em monsenhor Romero. Se se o considera desde a perspectiva do carregar o pecado do antirreino, o *analogatum princeps* são estas maiorias indefesas, que são entregues à morte inocente, massiva e passivamente. Comparadas com a morte de Jesus, as mortes destas maiorias, falando descritivamente, expressam menos o caráter ativo de luta contra o antirreino e a explícita liberdade com que as aborda. Contudo, por outro lado, expressam mais "a inocência histórica" – pois nada fizeram para merecer a morte mais que o ser pobres – e o ser indefesos – pois nem possibilidade física tem de evitá-la. Sobretudo, são essas maiorias as que carregam injustamente com um pecado que lhes foi aniquilando pouco a pouco em vida e, definitivamente, em morte. Estas maiorias são as que melhor expressam o ingente sofrimento do mundo. Sem pretendê-lo e sem sabê-lo, "completam em sua carne o que falta à paixão de Cristo". São hoje o servo sofredor e são o Cristo crucificado. São as que mais tragicamente mostram toda a crueldade/perversidade da paixão do mundo.[114]

Essa compreensão de J. Sobrino de mártires não-jesuânicos está, em parte, em consonância com o dizer de João Paulo II (*RMi* 45§4; *VC* 86). Mencionando santos e mártires da Igreja da Ásia, João Paulo II afirma que há, entre eles, os que, como tal, já foram reconhecidos, e há os que são conhecidos apenas por Deus (*EAs* 9§11). Nesse caso, trata-se dos mártires não-jesuânicos, os que não foram canonicamente reconhecidos e são conhecidos por Deus e pela comunidade. Para nosso teólogo, são os que melhor espelham a realidade e o sofrimento do mundo[115] e do servo sofredor de Javé[116].

O aferrar-se à vida e à esperança de libertação da morte lenta e violenta presente nessa realidade social de pobreza, de injustiça, de opressão e de repressão estruturais ajudou a,

---

[113] SOBRINO, *Cartas a Ellacuría*, p. 13: "[…] anhelo de vivir y sobrevivir en medio de grandes sufrimientos, la decisión y los trabajos para lograrlo, con creatividad sin límites, con fortaleza, con constancia, desafiando innumerables dificultades y obstáculos".

[114] SOBRINO, *RLAT*, n. 48, p. 253-254: "Si se considera el martirio desde la respuesta del antirreino a quien lucha activamente por el reino, el *analogatum prínceps* es el que se parece a Jesús, ejemplificado en monseñor Romero. Si se lo considera desde el cargar con el pecado del antirreino, el *analogatum prínceps* son estas mayorías indefensas, que son dadas muerte inocente, masiva y pasivamente. Comparadas con la muerte de Jesús, las muertes de estas mayorías, hablando descriptivamente, expresan menos el carácter activo de lucha contra el antirreino y la explícita libertad con que se las aborda. Pero, por otro lado, expresan más 'la inocencia histórica'- pues nada han hecho para merecer la muerte más que el ser pobres – y la indefensión – pues ni posibilidad física tienen de vitarla. Sobre todo, son esas mayorías las que cargan injustamente con un pecado que les ha ido aniquilando poco a poco en vida y, definitivamente, en muerte. Estas mayorías son las que mejor expresan el ingente sufrimiento del mundo. Sin pretenderlo y sin saberlo, 'completan en su carne lo que falta a la pasión de Cristo'. Son hoy el siervo doliente y son el Cristo crucificado. Son las que más trágicamente muestran toda la negrura de la pasión del mundo."

[115] SOBRINO, *RLAT*, n. 52, p. 96.

[116] SOBRINO, *ECA*, n. 577-578, p. 998.

substancialmente, compreender ora a Galileia de Jesus[117], ora os cantos de Isaías (Is 42, 1-4; 49, 1-6; 50, 4-9; 52, 13 - 53, 12), ora os relatos da paixão de Jesus[118]. Os mártires jesuânicos são um lugar privilegiado para reler textos sobre Jesus na Galiléia, para compreender melhor sua vida, práxis e destino[119], ao mesmo tempo que são um lugar privilegiado para aprender o modo de viver o seguimento de Jesus à maneira de Jesus, em pobreza, com misericórdia sem limites, defendendo a pobres e a vítimas de sistemas econômicos, políticos, culturais e religiosos que escravizam. Segundo nosso teólogo,

> as frases mais belas e originais do Evangelho – que são integradas, muitas vezes rotineiramente, nas cristologias – resumem aqui com grande vigor, como coisa real. É verdade que há povos crucificados, "Cristos açoitados", e isso ajuda a compreender melhor a Cristo, servo sofredor de Javé e escondido nos pobres. É verdade que há inumeráveis mártires que dão sua vida por amor e que continuam presentes e atuantes, e isso ajuda a compreender o mártir Jesus e o ressuscitado dentre os mortos. É verdade que meus irmãos, as quatro missionárias norte-americanas e tantos e tantos outros são boa nova. É verdade que, "com Monsenhor Romero, Deus passou por este mundo", como dizia Ignacio Ellacuría, e isso ajuda a compreender que, com Jesus, Deus passou por este mundo.[120]

Os cantos de Isaías e os relatos da paixão encontram, descritivamente, correspondência com o que ocorre no mundo dos pobres, bem como o que ocorre em nosso mundo encontra correspondência nos cantos de Isaías e nos relatos da paixão, ao mesmo tempo em que o "servo" e o "crucificado" ajudam a compreender os pobres e as vítimas de nosso contexto histórico (*isomorfismo de situação*[121]). Os mártires jesuânicos e os mártires não-jesuânicos carregam, contudo, o pecado do mundo e o redimem: os jesuânicos refletem mais a práxis de defesa dos pobres, a luta contra o antirreino, a denúncia confessional, o testemunho cristão; os não-

---

[117] SOBRINO, *RLAT*, n. 75, p. 318.
[118] SOBRINO, *Jesucristo liberador*, p. 243-333.
[119] SOBRINO, *RLAT*, n. 75, p. 318.
[120] SOBRINO, *Jesucristo liberador*, p. 16: "Las frases más bellas y originales del evangelio – que son integradas, muchas veces rutinariamente, en las cristologías – resumen aquí con gran vigor, como cosa real. Es verdad que hay pueblos crucificados, 'Cristos azotados', y ello hace comprender mejor a Cristo, siervo sufriente de Yahvé y escondido en los pobres. Es verdad que hay innumerables mártires que han dado su vida por amor y que siguen presentes y actuantes, y ello ayuda a comprender al mártir Jesús y al resucitado de entre los muertos. Es verdad que mis hermanos, las cuatro misioneras norteamericanas y tantos y tantos otros son buena noticia para los pobres de este mundo, y ello ayuda a comprender que Jesús y su Dios son buena noticia. Es verdad que 'con Monseñor Romero Dios pasó por este mundo', como decía Ignacio Ellacuría, y ello ayuda a comprender que con Jesús Dios pasó por este mundo."
[121] SOBRINO, *Jesucristo liberador*, p. 81; SOBRINO, *RLAT*, n. 75, p. 318.

jesuânicos expressam mais a inocência histórica (*isomorfismo dos portadores de salvação*[122]). Ser pobre é o crime deles e, todavia, eles "expressam melhor que são essas maiorias as que carregam injustamente um pecado que as foi destruindo pouco a pouco em vida e as aniquilou definitivamente em morte"[123] (*isomorfismo dos pobres e vítimas*[124]). Esses isomorfismos significaram, desde a fé cristã, a irrupção de uma realidade profunda, o mistério da vida de Jesus Cristo, e, com essa, a irrupção da razão compassiva e do novo modo de seguir ao Senhor, respectivamente, do princípio-misericórdia e do princípio-jesuânico[125].

5.2 Princípio-misericórdia e princípio-jesuânico: (pros)seguimento de Jesus

O encontro com seguidores *in actu* de Jesus e com os pobres foram, são e podem ser sinais histórico-pastoral e histórico-teologal e mediações para deixar-se ser movido do sono cruel da inumanidade, da capacidade de dar morte, da civilização do escandaloso encobrimento e desconhecimento da pobreza de povos, da manipulação, do desinteresse e da prepotência[126], de visões "onipecaminosa" e "apecaminosa"[127], a uma realidade humanizadora, de capacidade de dar vida[128] e de viver como irmãos[129]. Em ambos os encontros, há algo que atrai, descentraliza, confronta com algo último, interpela, outorga direção[130]: nos pobres, é o sofrimento, diante do qual irrompe a misericórdia; nos seguidores *in actu*, é o testemunho de doar a própria vida, diante do qual irrompe a misericórdia consequente. A moção dá-se pelo princípio-misericórdia e pelo princípio-jesuânico[131].

---

[122] SOBRINO, *RLAT*, n. 75, p. 318: "Recordemos o isomorfismo teologal. Jesus 'passou fazendo bem, porque Deus estava com ele', disse Pedro na casa de Cornélio. 'Com Monsenhor Romero Deus passou por El Salvador', disse Ellacuría na UCA, três dias depois do assassinato."
[123] SOBRINO, *Cartas a Ellacuría*, p. 73: "expresan mejor que son esas mayorías las que cargan injustamente con un pecado que las ha ido destruyendo poco a poco en vida y las ha aniquilado definitivamente en muerte."
[124] SOBRINO, *RLAT*, n. 75, p. 318.
[125] SOBRINO, *RLAT*, n. 75, p. 317-321.
[126] SOBRINO, *SalTer*, v. 79, n. 9, p. 641-648.
[127] SOBRINO, *SalTer*, n. 1, t. 76, p. 15-28; SOBRINO, *RLAT*, n. 13, p. 13-31.
[128] SOBRINO, *SalTer*, n. 1, t. 76, p. 15-28; SOBRINO, *RLAT*, n. 13, p. 13-31.
[129] SOBRINO, *RLAT*, v. 79, n. 9, p. 641-656.
[130] SOBRINO, *RLAT*, n. 52, p. 94; SOBRINO, Jesús y la justicia, p. 209.
[131] SOBRINO, *RLAT*, n. 21, p. 316-317.

5.2.1 Princípio-misericórdia: razão compassiva[132]

Princípio-misericórdia é uma reação de amor diante do sofrimento alheio, que é interiorizado[133]. Trata-se de um "específico amor que está na origem de um processo, que, ademais de permanecer presente e ativo ao longo dele, lhe outorga uma determinada direção e configura os diversos elementos dentro do processo"[134]. García Roca o denomina *princípio de incumbência*[135]. Diante do sofrimento alheio, tal reação converte-se em princípio configurador de toda atuação. Não se trata nem de um puro sentimento nem de pura ajuda pontual por ocasião de uma tragédia. Trata-se de uma reação primária ante o sofrimento alheio interiorizado a que responde, consequentemente, com ultimidade humana e divina[136]. Tal reação advém teológica, cristológica, pneumatológica[137].

Advém teológica, pois, no princípio estava a misericórdia[138], essa estrutura do movimento libertador de ação/reação estruturada, conforme se nota em Ex 3, 7-8a: "Eu vi, 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 da mão dos egípcios". Deus vê uma realidade de miséria, escuta os clamores de um povo sofredor e, por essa razão, decide empreender, por meio de Moisés, a ação libertadora[139]. Trata-se de uma ação/reação ante o sofrimento alheio interiorizado, que chegou até as entranhas e o coração, motivada somente por esse sofrimento[140], que se historicizou.

> (a) não só está na origem [da ação], mas permanece como constante fundamental em todo o Antigo Testamento (a parcialidade de Deus com relação às das vítimas pelo simples fato de serem vítimas, a ativa defesa que faz delas e seu desígnio libertador

---

[132] SOBRINO, *SalTer*, n. 10, v. 72, p. 683-697; SOBRINO, *Conc*, v. 2, n. 204, p. 46-58; SOBRINO, *SelTeo*, n. 99, v. 25, p. 163-168; SOBRINO, *SalTer*, n. 1, t. 76, p. 15-28; SOBRINO, *RLAT*, n. 13, p. 13-31; SOBRINO, *RLAT*, n. 21, p. 307-323; SOBRINO, *SalTer*, v. 78, n. 10, p. 665-678; SOBRINO, *SalTer*, v. 78, n. 12, p. 867-880; SOBRINO, *SalTer*, n. 9, t. 79, p. 641-656; SOBRINO, *ECA*, n. 557, p. 203-214; SOBRINO, *ECA*, n. 565-566, p. 1081-1092; SOBRINO, *Senderos*, n. 67, p. 11-52; SOBRINO, Jesús y la justicia, p. 208-209; SOBRINO, *RLAT*, n. 85, p. 57-82; SOBRINO, *RLAT*, n. 94, p. 5-11.
[133] SOBRINO, *RLAT*, n. 21, p. 312; SOBRINO, *SalTer*, v. 78, n. 10, p. 667.
[134] SOBRINO, *RLAT*, n. 21, p. 311; SOBRINO, *SalTer*, v. 78, n. 10, p. 666.
[135] GARCÍA ROCA, J. *Recrear la solidaridad en tiempos de mundialización*. Ciudadanía, vecinidad y fraternidad. Guadalajara: ITESO, 2017. p. 164-166. Disponível em: https://rei.iteso.mx/handle/11117/4692?show=full. Acesso em: 25 set. 2021.
[136] SOBRINO, *RLAT*, n. 24, p. 310-311.
[137] SOBRINO, *RLAT*, n. 15, p. 256; SOBRINO, *PerspTeol*, v. 21, n. 55, p. 291-292.
[138] SOBRINO, *RLAT*, n. 21, p. 311-312; SOBRINO, *SalTer*, v. 78, n. 10, p. 666-667.
[139] CRAGHAN, J. F. Êxodo. In: BERGANT, D.; KARRIS, R. J. (Orgs.). *Comentário bíblico*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 1999. v. I, p. 95.
[140] SOBRINO, *RLAT*, n. 21, p. 312; SOBRINO, *SalTer*, v. 78, n. 10, p. 667.

> para com elas); (b) a partir dela, ganha lógica interna tanto a historicização da exigência da justiça como a denúncia dos que produzem injusto sofrimento; (c) através dessa ação – não somente por ocasião dela – e de sucessivas ações de misericórdia, revela-se o mesmo Deus; e (d) a exigência fundamental para o ser humano e, especificamente, para seu povo é que refaçam essa misericórdia de Deus para com os demais e, desse modo, tornem-se próximas de Deus.[141]

Advém cristológica, pois essa misericórdia de Deus como reação e como amor práxico aparece historicizada na vida de Jesus Cristo, em suas palavras e em seus gestos, em sua visão de Deus e em sua visão do ser humano, como primeiro e último, nada aquém para motivá-la nada além para evitá-la ou relativizá-la[142]. Para J. Sobrino, Jesus Cristo a vive e a descreve na parábola do samaritano[143]. O *misereor super turbas* – tenho compaixão das multidões – não se trata nem de uma atitude isolada nem de uma atitude entre outras muitas realidades humanas[144]. Trata-se de uma existência imbuída da misericórdia consequente:

> não é simplesmente o exercício categorial das chamadas "obras de misericórdia", ainda que possa e deva expressar-se também nestas. É algo muito mais radical: é uma atitude fundamental ante o sofrimento alheio, que reage para erradicá-lo pela única razão de que existe o tal sofrimento, e com a convicção de que, nessa reação ante o não-dever-ser do sofrimento alheio, toca-se, sem possível escapatória, o próprio ser.[145]

Nela se implicam, do mesmo modo que Jesus, encarnar-se historicamente na realidade, dispor-se à conversão e assumir a parcialidade pelos pobres (princípio-parcialidade e princípio de descentramento)[146].

---

[141] SOBRINO, *RLAT*, n. 21, p. 312: "(a) no sólo está en el origen, sino que permanece como constante fundamental en todo el Antiguo Testamento (la parcialidad de Dios hacia las víctimas por el mero hecho de serlo, la activa defensa que hace de ellas y su designio liberador para ellas); (b) desde ella cobra lógica interna tanto la historización de la exigencia de la justicia como la denuncia de los que producen injusto sufrimiento; (c) a través de esa acción – no sólo con ocasión de ella – y de sucesivas acciones de misericordia se revela el mismo Dios, y (d) la exigencia fundamental al ser humano y, específicamente, a su pueblo es que rehagan esa misericordia de Dios hacia los otros y se hagan así afines a Dios."

[142] SOBRINO, *RLAT*, n. 21, p. 313; SOBRINO, *SalTer*, v. 78, n. 10, p. 669.

[143] SOBRINO, *RLAT*, n. 21, p. 312-314; SOBRINO, *SalTer*, v. 78, n. 10, p. 667-671.

[144] SOBRINO, *SalTer*, v. 78, n. 10, p. 669.

[145] SOBRINO, *RLAT*, n. 21, p. 313-314: "no es simplemente el ejercicio categorial de las llamadas 'obras de misericordia', aunque pueda y deba expresarse también en éstas. Es algo mucho más radical: es una actitud fundamental ante el sufrimiento ajeno, que reacciona para erradicarlo por la única razón de que existe el tal sufrimiento, y con la convicción de que en esa reacción ante el no-deber-ser del sufrimiento ajeno se juega, sin posible escapatoria, el proprio ser."

[146] SOBRINO, *SelTeo*, v. 25, n. 100, p. 270-273; TORRES SERRANO, *RIBET*, v. 4, n. 7, p. 27-35; WASUKUNDI-BARBARA, *Hekima Review*, n. 40, p. 130.

Advém, enfim, pneumatológica, pois esse princípio-misericórdia, que configura todas as dimensões do ser humano – o conhecer, o esperar, o celebrar, o agir[147] –, é o que devem prosseguir, pessoal e eclesialmente, os seguidores de Jesus. O *pathos* da misericórdia é o que deve configurá-los, descentrá-los de si mesmos, a fim de que vivam no mundo, em pobreza, não em riqueza, em opróbios, menosprezos, ameaças e perseguições, não em honra vã, em humildade e verdade, não em soberba[148]. O estar, pessoal e eclesialmente, fora de si mesmos como samaritanos dá-se pelo exercício da misericórdia:

> o exercício da misericórdia é o que – por definição – faz a Igreja sair de si mesma e a leva não a qualquer mundo – o mundo da cultura, da arte e da ciência, por exemplo, por importante que isto seja – mas ao mundo mais primário da pobreza, lá onde se encontra o ferido – coincida este, física e geograficamente com o mundo intraeclesial ou não. Mundo da pobreza é o mundo do sofrimento alheio, sobretudo o massivo, cruel e injusto, onde se escutam os clamores dos humanos: "*onde vós estáveis lá, quando eles crucificaram meu Senhor?*", como diz o canto dos negros oprimidos nos Estados Unidos que vale mais que muitas páginas de Eclesiologia.[149]

Por ser samaritana, será uma Igreja de anúncio da misericórdia, de denúncia da anti-misericórdia, de testemunho e de transformação da realidade e das pessoas, capaz de perdoar pelo exercício da misericórdia tanto a realidade impregnada de pecado como ao pecador[150]. Como insistia João Paulo II, em sua carta encíclica *Dives in Misericordia* (1980)[151]: "o mundo dos homens só se tornará mais humano se introduzirmos no quadro multiforme das relações interpessoais e sociais, juntamente com a justiça, o 'amor misericordioso' que constitui a

---

[147] SOBRINO, *RLAT*, n. 21, p. 315; SOBRINO, *SalTer*, v. 78, n. 12, p. 871.
[148] SOBRINO, *RLAT*, n. 21, p. 316-319.
[149] SOBRINO, *RLAT*, n. 21, p. 316: "el ejercicio de la misericordia es lo que – por definición – saca a la Iglesia fuera de sí misma y la que la lleva no a cualquier mundo – el mundo de la cultura, el arte y la ciencia, por ejemplo, por importante que esto sea – sino al mundo más primario de la pobreza, allá donde se encuentra el herido – coincida éste, física y geográficamente, con el mundo intraeclesial o no. Mundo de la pobreza es el mundo del sufrimiento ajeno, sobre todo el masivo, cruel e injusto, donde se escuchan los clamores de los humanos: '*were you there when they crucified my Lord?*', como dice el canto de los negros oprimidos en Estados Unidos que vale más que muchas páginas de eclesiología."
[150] SOBRINO, *SalTer*, v. 79, n. 9, p. 652.
[151] *Dives in Misericordia* (1980) é uma carta encíclica sobre a misericórdia divina. O objetivo foi "expor que a abertura para Cristo revela-se mediante uma relação ao Pai e ao amor" (*DiM* 1§9). Composta de oito capítulos, a encíclica divide-se em três partes: uma teológica (Capítulos I-V), na qual o ensinamento de João Paulo II assume a reflexão bíblica, cujo ápice é cristológico; outra histórica (Capítulo VI), que mostra a situação do mundo moderno; e outra ainda pastoral (Capítulos VII-VIII). Segundo o pontífice, a Igreja tem consciência da necessidade de dar testemunho da misericórdia de Deus, professando-a como verdade salvífica, encarnando-a na vida tanto dos fiéis como de homens e mulheres de boa vontade (12§6). O testemunho eclesial da misericórdia é histórico-salvífica, como o observou o franciscano Maksym, professor na Pontificia Università Antonianum, em Roma (KOPIEC, M. La dimensione soteriologica ed antropologica dell'enciclica *Dives in Misericordia* di San Giovanni Paolo II. *Studia Elblaskie*, Polska, n. 21, p. 260, 2020. Disponível em: http://studiaelblaskie.pl/assets/Artykuly/CB-15-A11-Kopiec-Rew-1.pdf. Acesso em: 24 fev. 2022).

mensagem messiânica do Evangelho" (14§7). Para tal, há de ver a realidade com honradez (dimensão noética), dar-se conta da responsabilidade que se tem por ela (dimensão ética), procurar assumir tal responsabilidade (dimensão práxica)[152]. Como bem sintetizou Bombonatto, J. Sobrino temia que o termo "misericórdia" fosse entendido como mero sentimento de compaixão, desassociado da práxis, ou como obra de misericórdia, sem a devida análise das causas do sofrimento, ou como alívio de necessidades individuais, sem a luta pela transformação de estruturas injustas[153]. Os mártires jesuânicos, movidos pelo princípio-misericórdia, olharam a realidade. À luz da fé, buscaram sua verdade, deram-na a conhecer, assumiram-na e reagiram a ela com misericórdia, respectivamente, como justiça e como libertação, formas que tomam o amor aos pobres. Para J. Sobrino, os mártires da UCA, homens profundamente eclesiais, assim o fizeram, ou seja, historicizaram a misericórdia evangélica:

> analisaram assim, como princípios ou, ao menos, como elementos de solução para o país, as eleições dos anos setenta, o golpe de 15 de outubro, a solução político-militar revolucionária, o diálogo, a negociação... Analisaram os agentes fundamentais de mudança social, os movimentos populares, a chamada e mal compreendida "terceira força"... Poder-se-á discutir – e, às vezes, foram criticadas algumas de suas posições – se todas as suas análises eram corretas ou não; mas o que está fora de discussão é a finalidade dessa flexibilidade e criatividade: buscar solução para as maiorias populares. Apreciaram grandemente e usaram diversas teorias filosóficas, sociológicas, políticas, teológicas, mas não converteram em dogma nenhum de seus princípios, mas usaram-nos na medida em que "principiavam" caminhos de solução. E a razão para isso era a primazia que davam para a realidade dos pobres sobre qualquer teoria a respeito deles.[154]

A honestidade com a realidade provoca uma resposta compassiva[155] e historicizar a misericórdia significa, então, perdoar a realidade e prelevar o pecador. A fé cristã exige, de início, a libertação do pecado da realidade e a humanização dos ofendidos; depois, a reabilitação

---

[152] SOBRINO, *RLAT*, n. 21, p. 312-314; SOBRINO, *SalTer*, v. 79, n. 9, p. 651-656; SOBRINO, *SalTer*, v. 78, n. 10, p. 667-671; SOBRINO, *RLAT*, n. 35, p. 116-117; ELLACURÍA, I. El problema del método privado. Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano. In. ELLACURÍA, *Escritos teológicos*, t. I. p. 208.
[153] BOMBONATTO, *Seguimento de Jesus*, p. 371-381, 408.
[154] SOBRINO, *SalTer*, v. 78, n. 12, p. 874: "Analizaron así, como principios o, al menos, como elementos de solución para el país, las elecciones de los años setenta, el golpe del 15 de octubre, la solución político-militar revolucionaria, el diálogo, la negociación… Analizaron los agentes fundamentales del cambio social, los movimientos populares, la llamada y mal comprendida 'tercera fuerza'… Se podrá discutir – y a veces se les criticó algunas de sus posiciones – si todos sus análisis eran correctos o no; pero lo que está fuera de discusión es la finalidad de esa flexibilidad y creatividad: buscar solución para las mayorías populares. Apreciaron grandemente y usaron diversas teorías filosóficas, sociológicas, políticas, teológicas, pero no convirtieron en dogma ninguno de sus principios, sino que los usaron en la medida en que 'principiaban' caminos de solución. Y la razón para ello era la primacía que daban a la realidad de los pobres sobre cualquier teoría sobre ellos."
[155] ERNESTO VALIENTE, *ITQ*, v. 79, i. 2, p. 123.

do pecador e a humanização do ofensor. Conforme I. Ellacuría, "há que libertar o pobre de sua pobreza, mas há de libertar também o rico de sua riqueza; há de libertar o oprimido de seu ser dominado e há de libertar o opressor de seu ser dominante"[156]. O perdão da realidade tem sua própria estrutura e objetivo, que não é outra coisa senão debelar o pecado dessa realidade idolátrica[157], lutando contra as estruturas opressivas, a fim de denunciá-las, de desmascará-las, de exterminá-las[158]. Erradicar o pecado da realidade pelo exercício da misericórdia significa converter tal realidade, substituir o antirreino pelo Reino de Deus, a injustiça pela justiça, a opressão pela liberdade, o egoísmo pelo amor, a morte pela vida[159]. Isso somente se faz com o Espírito de Jesus, qual seja, o de honradez com a realidade, o de misericórdia consequente ante o sofrimento como reação primária e última, o de exigência de libertação e de justiça ante a opressão das maiorias, o de fidelidade em provações e em perseguições, o de amor de entrega da vida[160]:

> o perdão cristão da realidade, diferentemente de outras formas de erradicar o pecado, exige também arcar com ele. Isto significa, num primeiro momento, encarnar-se no mundo do pecado, no mundo dos pobres, deixar-se atingir por sua pobreza e partilhar sua própria debilidade. Essa encarnação, por mais penosa que seja, é conversão que conduz à solidariedade com eles, mas também a enxergar a realidade de modo bem diferente, a superar os mecanismos de defesa para com a realidade (os homens não só buscam defender-se de Deus, para manipulá-lo, mas também da realidade), abrir-se a ela para captar sua verdade e suas exigências. Mas arcar com o pecado significa também arcar com todo o peso do pecado, que ameaça e destrói quem luta contra ele, como fez com o Servo sofredor de Javé. Sejam quais forem as teorias sobre a erradicação do pecado e a função do sofrimento nessa erradicação, cristãmente não se elimina o pecado a partir do seu exterior, nem apenas lhe opondo outro poder (mesmo que seja preciso opor) contra sua força destruidora. Deve-se estar disponível à possibilidade – e a história da América Latina mostra qual real é essa possibilidade – de arcar com seu peso destrutivo nas suas diversas formas de ameaças, perseguição e morte. Arcar com o pecado supõe, então, fortaleza para resistir quando sua erradicação se faz extremamente difícil e o pecado volta-se contra a própria pessoa; supõe sustentar a esperança quando esta ofuscar-se; supõe a ativa disponibilidade ao amor maior, a dar a vida pelos pobres, cuja vida se quer fomentar; supõe, numa palavra,

---

[156] ELLACURÍA, Historicidad de la salvación humana, p. 368: "Hay que liberar al pobre de su pobreza, pero hay que liberar también al rico de su riqueza; hay que liberar al oprimido de su ser dominado y hay que liberar al opresor de su ser dominante."
[157] SOBRINO, *Conc*, v. 4, n. 272, p. 67-68.
[158] ERNESTO VALIENTE, *ITQ*, v. 79, i. 2, p. 123-124.
[159] SOBRINO, *Conc*, v. 2, n. 204, p. 49-58.
[160] Em conformidade ao Espírito de Jesus (SOBRINO, *Jesucristo liberador*, p. 74-80; SOBRINO, Espiritualidad y seguimiento de Jesús, p. 459-471), essa estrutura é nomeada: "identidade cristã" (SOBRINO, *IgVi*, n. 105-106, p. 361-377; SOBRINO, Identidade cristã, p. 571-579; SOBRINO, Seguimento de Jesus, p. 1292-1296); "expressão existencial da fé em Cristo" (SOBRINO, Cristologia sistemática..., p. 580, 584-586); "espiritualidade cristã: seguimento de Jesus desde a opção pelos pobres" (SOBRINO, Espiritualidad y seguimiento de Jesús, p. 459-471).

> fazer a experiência de servo para tornar-se luz e salvação através das trevas e dos fracassos.[161]

Da mesma maneira, o remir o pecador pelo exercício da misericórdia significa perdoar agentes concretos que geram ofensas concretas como torturas, assassinatos, desparecimentos etc., na esperança de que tal amor poderá transformar o pecador, possibilitar reconciliá-lo e estar em comunhão com ele, e que, enfim, tal amor rompa o círculo vicioso da ofensa. O exemplo de uma celebração do Dia de Finados num refúgio de San Salvador mencionado por J. Sobrino é contundente:

> nesse dia, em torno do altar, havia vários cartazes com os nomes dos familiares mortos ou assassinados. Quiseram ter ido ao cemitério para colocar flores em seus túmulos. Mas, como estavam impedidos de ir, por estarem trancados no refúgio, desenharam flores ao redor daqueles nomes. Junto aos cartazes com os nomes dos familiares falecidos, havia outro, sem flores, com esta frase: "Nossos inimigos mortos. Que Deus os perdoe e os converta". Ao terminar a Eucaristia, perguntamos a um ancião o significado desse último cartaz. E ele nos disse o seguinte: "Fizemos estes cartazes como se fôssemos adornar de flores nossos mortos, porque achamos que, assim, iriam sentir que estávamos com eles. Mas como somos cristãos, sabe?, cremos que também eles, os inimigos, deviam estar no altar. Mesmo que nos matam e assassinam, são nossos irmãos. Você já sabe que a Bíblia diz: é fácil amar os nossos, mas Deus também pede que amemos os que nos perseguem".[162]

Perdoar o pecado é, a nível estrutural, um profundo gesto de amor, de manter a incontestável tarefa de erradicar o pecado, coibir a ação de seus frutos desumanizantes contra os outros e contra ele próprio, e perdoar o pecador é, a nível da vida cotidiana, lugar de pequenas mortes, onde a ofensa é mais imediata, e o perdão, mais difícil[163].

No quefazer teológico sobriniano, a razão compassiva (*intellectus misericordiae*) torna-se princípio-jesuânico[164]. Nesse princípio, contém-se, assim, o princípio misericórdia.

---

[161] SOBRINO, *Conc*, v. 2, n. 204, p. 50-51.
[162] SOBRINO, *Conc*, v. 2, n. 204, p. 52.
[163] SOBRINO, *Conc*, v. 2, n. 204, p. 56.
[164] SOBRINO, J. El Resucitado es el Crucificado. *Diakonia*, Nicaragua, n. 21, p. 25-40, enero/abr. 1982; SOBRINO, J. "El Resucitado es el Crucificado". Lectura de la resurrección de Jesús desde los crucificados del mundo. *SalTer*, Santander, n. 826, v. 70, p. 181-194, marzo 1982; SOBRINO, J. La pascua de Jesús y la revelación de Dios desde la perspectiva de las victimas. *SalTer*, Santander, v. 3, n. 977, t. 83, p. 205-219, marzo 1995; SOBRINO, J. "Jesús y pobres": lo meta-paradigmático de las cristologías. *SelTeo*, Barcelona, v. 38, n. 150, p. 160-169, abr./jun. 1999; SOBRINO, Identidade cristã, p. 568-587; SOBRINO, Seguimento de Jesus, p. 1289-1296; SOBRINO, *ECA*, n. 615-616, p. 79-94; SOBRINO, *Conc*, v. 1, n. 299, p. 142-152; SOBRINO, *RLAT*, n. 60, p. 283-307; SOBRINO, *RLAT*, n. 65, p. 117-137; SOBRINO, *RLAT*, n. 68, p. 135-160; SOBRINO, *RLAT*, n. 80, p. 215-237; SOBRINO, *RLAT*, n. 84, p. 371-387; SOBRINO, *RLAT*, n. 85, p. 57-82; SOBRINO, *RLAT*, n. 86, p. 135-155; SOBRINO, *RLAT*, n. 87, p. 259-298; SOBRINO, *RLAT*, n. 94, p. 5-11.

5.2.2 *Intellectus misericordiae* como modo de seguimento de Jesus Cristo

O encontro com "autênticos cristãos e seguidores de Jesus"[165], com mártires jesuânicos e com mártires não-jesuânicos foi marcante na vida de J. Sobrino. Viveram pessoal e eclesialmente, como Jesus, a centralidade do Reino de Deus e do Deus do Reino, participaram do sofrimento do povo salvadorenho e de sua sorte, recepcionaram e concretaram *com e na Igreja* latino-americana a opção preferencial pelos pobres. Na Igreja Católica particular de El Salvador, a perseguição, o assassinato de O. Romero, de sacerdotes, de seminaristas, de religiosos, de dezenas de catequistas e ministros da palavra, enfim, de centenas de cristãos é um testemunho histórico de seguimento de Jesus[166]. Para o jesuíta teólogo, esse modo *encarnado* de seguimento *in actu* de Jesus Cristo, pessoal-eclesial, é uma das maneiras de colocar-se diante de Deus, de caminhar na história respondendo-o e correspondendo-o (1Cor 13, 1-13)[167], como contínuo e atento ouvinte responsorial:

> a realização em comunidade da fé no Deus da vida e no Deus das vítimas; o seguimento de Jesus, refazendo, na história, a estrutura da vida de Jesus; a vida de uma comunidade no Espírito com espírito tangível – não apenas intencional e interiorista – e verificável, quando nos mostra mais semelhantes a Jesus e faz que nosso destino se pareça mais ao de Jesus.[168]

O encontro com os pobres reais e com a misteriosa presença do Senhor neles foi *tremens* e *fascinans*[169]. Com eles, irrompem o dom das misericórdias e do ser misericordioso e o dom de uma compreensão outra do mistério da vida inteira de Jesus Cristo, lugar de acesso ao mistério do ser humano e lugar de acesso ao mistério de Deus e a Deus precisamente enquanto mistério. J. Sobrino atesta que Cristo está presente na realidade das minorias oprimidas, como

---

[165] SOBRINO, *RLAT*, n. 20, p. 162.
[166] Não foi diferente no Brasil, onde, entre 1968 e 1978, o número de cristãos – camponeses-lavradores, agentes de pastorais, profissionais liberais, bispos, padres, seminaristas, religiosos – engajados que foram presos somou 425 (COUTINHO, S. R. "Uma Igreja em estado de perseguição": uma década de opressão e resistência, entre Medellín e Puebla [1968-1979]. In: SOUZA; SBARDELOTTI, *Puebla*, p. 82-92; Índice por países. In: MARTIROLOGIO LATINO-AMERICANO).
[167] SOBRINO, *SalTer*, v. 83, n. 9, p. 706; SOBRINO, *Conc*, v. 1, n. 299, p. 144-152; SOBRINO, *RLAT*, n. 86, p. 150-154; SOBRINO, Significado teológico de "la persecución a la Iglesia", p. 255.
[168] SOBRINO, *RLAT*, n. 20, p. 145: "La realización en comunidad de la fe en el Dios de la vida y en Dios de las víctimas; el seguimiento de Jesús, rehaciendo en la historia la estructura de la vida de Jesús; la vida de una comunidad en el Espíritu, con espíritu tangible – no solo intencional e interiorista – y verificable, cuando nos muestra más semejantes a Jesús y hace que nuestro destino se parezca más al de Jesús".
[169] SOBRINO, *ECA*, n. 557, p. 208.

o servo sofredor de Javé, o divino transpassado[170], como Corpo eclesial de Cristo[171], como Corpo ressuscitado[172].

A irrupção dessa compreensão foi a percepção da revelação em Jesus Cristo da centralidade do Reino de Deus e do Deus do Reino. Com efeito, nem Jesus pregou a si mesmo, nem o último para Ele era simplesmente Deus. O último para Jesus é o Reino de Deus e o Deus do Reino. Logo, Jesus não concebeu a si mesmo como o absolutamente último[173]. Sua vida inteira estava referida à proximidade do Reino de Deus, como atestam-no os evangelhos[174]. O último para Jesus é Deus em sua relação com a história, explicitada como Reino de Deus e Deus do Reino, com sua proximidade, sua vontade, seu amor paternal. Logo, para nosso teólogo, "o verdadeiramente último, o que dá sentido à vida, à atividade e ao destino de Jesus é o Reino de Deus"[175], sua proximidade salvífica dos destinatários privilegiados:

> a utopia absoluta é para os pobres e a eles se prega e anuncia. Para Jesus, os pobres estão caracterizados numa dupla linha. [Por um lado] Pobres são os pecadores, publicanos, prostitutas (Mc 2, 6; Mt 11, 19; 21, 32; Lc 15, 1); são os simples (Mt 11, 25), os pequenos (Mc 9, 2; Mt 10, 42; 18, 10.14), os pequeninos (Mt 25, 40. 45); os que exercem profissões desprezadas (Mt 21, 13; Lc 18, 11). Neste sentido, são pobres as pessoas difamadas, as que gozam de baixa reputação e estima, os incultos e ignorantes, "a quem sua ignorância religiosa e seu comportamento moral os fechavam, segundo a convicção da época, a porta de acesso à salvação". Nesta linha de pensamento, os pobres são os desprezados pela sociedade, os que são menos que outros e para quem a religiosidade vigente não é uma esperança, mas condenação. Por outro lado, pobres são, para Jesus, os que têm uma necessidade real, na linha de Is 61, 1. Pobres são os que padecem necessidade, os famintos e sedentos, os desnudos, forasteiros, enfermos e encarcerados, os que têm fome, os que choram, os que estão sobrecarregados por um peso. Nesta linha de pensamento, os pobres são os que estão sob algum tipo de opressão real. Os pobres, a quem se dirige a boa-nova do Reino, encontram-se nalgum tipo de miséria real e veem-se sobrecarregados por um duplo peso: "abarca tanto o desprezo público de que eram objeto por parte dos homens como a falta de perspectiva de jamais encontrar salvação diante de Deus".[176]

---

[170] SOBRINO, *Jesucristo liberador*, p. 313-333.
[171] SOBRINO, *ECA*, n. 615-616, p. 79-94; SOBRINO, Teología desde la realidad, p. 167-168; SOBRINO, *Conc*, v. 1, n. 299, p. 142-152; SOBRINO, *RLAT*, n. 86, p. 135-155.
[172] SOBRINO, *SalTer*, v. 83, n. 977, p. 205-219; SOBRINO, *SelTeo*, v. 38, n. 150, p. 165-169.
[173] SOBRINO, *SalTer*, v. 5, n. 780, p. 347.
[174] SOBRINO, Centralidad del Reino de Dios en la Teología de la liberación, t. 1, p. 468-470.
[175] SOBRINO, *SalTer*, v. 5, n. 780, p. 349.
[176] SOBRINO, *SalTer*, v. 5, n. 780, p. 356: "La utopía absoluta es para los pobres y a ellos se les predica y anuncia. Para Jesús los pobres están caracterizados en una doble línea. [Por una parte] Pobres son los pecadores, publicanos, prostitutas (Mc 2, 6; Mt 11, 19; 21, 32; Lc 15, 1); son los sencillos (Mt 11, 25), los pequeños (Mc 9, 2; Mt 10, 42; 18, 10.14), los más pequeños (Mt 25, 40.45); los que ejercen profesiones despreciadas (Mt 21, 31; Lc 18, 11). En este sentido son pobres las personas difamadas, las que gozan de baja reputación y estima, los incultos e ignorantes 'a quienes su ignorancia religiosa y su comportamiento moral les cerraban'. En esta línea de pensamiento los pobres son los despreciados por la sociedad, los que son menos que otros y para quienes la religiosidad vigente no es una esperanza sino condenación. Por otra parte pobres son para Jesús los que tienen una necesidad real, en la

Notou o teólogo basco que Jesus exerceu uma atividade de libertação e de transformação de uma realidade má para uma boa, promoveu a solidariedade entre os homens ao defender as prostitutas, aproximou-se dos leprosos, deixou-se acompanhar por mulheres, agiu contra o antirreino, ou seja, denunciou a injustiça e a opressão, contrárias ao que não era nem vontade do Deus do Reino nem realidade do Reino de Deus[177]. Fê-lo amando. As atividades de Jesus eram sinais do Reino de Deus. Os sinais, de dimensões histórico-social, política e transcendente, eram atividades a serviço do Reino de Deus[178]. Na revelação de Deus em Jesus Cristo, há, portanto, uma parcialidade constitutiva pelo pequeno e frágil (Lc 4, 18; 6, 20; 7, 22; Mt 5, 3; 11, 5) e o mundo, no qual os pobres habitam, é uma determinada realidade na qual Deus e Jesus Cristo continuam fazendo-se presentes[179].

J. Sobrino despertou-se para o Reino de Deus, para o Deus do Reino, *semper maior* e *sempre minor*[180], para o conteúdo concreto do *eu-aggelion*, para a missão de Jesus de Nazaré (Lc 4, 16-22), para a utopia de seu conteúdo, para seus destinatários preferenciais, para viver o seguimento de Jesus *in actu*[181], "sem paz acadêmica"[182], no mundo dos pobres, os destinatários nem exclusivos nem excludentes[183] do Reino de Deus, e para a exigência de viver a solidariedade na fé em Cristo, com fidelidade, com honestidade intelectual-histórica e com esperança. Esse despertar mobilizou seu seguimento de Jesus Cristo e sua parcialidade pelos pobres como teólogo:

> a fé em Jesus, a confissão de que Jesus é o Filho eterno do Pai, o Filho de Deus, só se torna credível e real na medida em que tratemos de fazer o mesmo que Jesus fez. Esta seria a idéia central de minha Cristologia. O conteúdo deste seguimento nos vem dado pela própria vida de Jesus, cujas características fundamentais são a pregação da vinda do Reino de Deus, como realidade que é também histórica: a denúncia do pecado histórico, sobretudo do pecado que oprime as maiorias; a necessidade inelutável de

---

línea de Is 61, 1. Pobres son los que padecen necesidad, los hambrientos y sedientos, los desnudos, forasteros, enfermos y encarcelados, los que tienen hambre, los que lloran, los que están agobiados por un peso. En esta línea de pensamiento los pobres son los que están bajo algún tipo de opresión real. Los pobres a los que se dirige la buena noticia del reino se hallan en algún tipo de miseria real y se ven agobiados por un doble peso: 'abarca tanto el desprecio público de que eran objeto por parte de los hombres, como la falta de perspectiva de hallar jamás salvación ante Dios'."

[177] SOBRINO, *SalTer*, v. 5, n. 780, p. 358-361.

[178] SOBRINO, Centralidad del Reino de Dios en la Teología de la liberación, t. 1, p. 480-492.

[179] SOBRINO, *Jesucristo liberador*, p. 33-49.

[180] SOBRINO, La "teología de la cruz" en el Sínodo. *SalTer*, Santander, n. 2, t. 74, p. 267-268, feb. 1986; SOBRINO, *ECA*, n. 557, p. 210-214.

[181] SOBRINO, *SalTer*, v. 74, n. 4, p. 265-271; SOBRINO, *RLAT*, n. 20, p. 137-162.

[182] SOBRINO, *SalTer*, v. 69, n. 817, p. 470-471.

[183] SOBRINO, *RLAT*, n. 68, p. 148.

> inserir-se nos conflitos da história, como fez Jesus; a fidelidade até a morte, da que Jesus nos dá exemplo, que sucumbiu frente aos poderes políticos e religiosos de seu tempo. Mas também aprofundar no aspecto espiritual da vida de Jesus: qual era sua relação com o Pai, como eram sua oração e sua esperança transcendente em Deus e como realizar tudo isso no seguimento de Jesus. É no seguimento onde os cristãos devem confessar que Jesus é o Cristo. Trata-se de unificar de um modo histórico o que há de transcendente e o que há de histórico na vida de Jesus.[184]

Sua experiência espiritual, pessoal e eclesial, plasmou seu modo específico de prosseguimento de Jesus como teólogo da misericórdia (teólogo da justiça e, acentuadamente, teólogo da libertação). Isso mostra-se no modo de exercitar a inteligência teológica desde o mundo das vítimas como *intellectus fidei-misericordiae-gratiae*[185]. A estrutura formal do exercitar a inteligência consiste em: conhecer a realidade histórica (momento noético); pôr-se diante dela, deixando-se ser afetado por ela (momento ético); deixar-se ser interpelado por ela e responder à exigência da interpelação (momento práxico); deixar-se carregar pela realidade como dar e receber e como receber e dar[186]. O específico do modo de exercitar a inteligência teológica é ser guiado por um *pathos* específico, a saber, "a esperança de libertação para um mundo oprimido e a exigência da teologia de responsabilizar-se intelectualmente dele"[187], pois "o *pathos* de libertação 'principia' reflexão teológica e mantém-se presente ao longo do processo, inspirando, exigindo e outorgando direção ao fazer teológico"[188]. Continua o autor: "a libertação não é então somente um tema, ainda que fosse o mais importante, senão um

---

[184] SOBRINO, *SalTer*, Santander, v. 69, n. 6, p. 471: "La fe en Jesús, la confesión de que Jesús es el Hijo eterno del Padre, el Hijo de Dios, sólo resulta creíble y real en la medida en que tratemos de hacer lo mismo que hizo Jesús. Esta sería la idea central de mi Cristología. El contenido de este seguimiento nos viene dado por la propia vida de Jesús, cuyas características fundamentales son la predicación del advenimiento del Reino de Dios, como realidad que es también histórica: la denuncia del pecado histórico, sobre todo del pecado que oprime a las mayorías; la necesidad ineludible de insertarse en los conflictos de la historia, como hizo Jesús; la fidelidad hasta la muerte, de la que nos da ejemplo Jesús, que sucumbió frente a los poderes políticos y religiosos de su tiempo. Pero también profundizar en el aspecto espiritual de la vida de Jesús: cuál era su relación con el Padre, cómo eran su oración y su esperanza trascendente en Dios y cómo realizar todo esto en el seguimiento de Jesús. Es en el seguimiento donde los cristianos deben confesar que Jesús es el Cristo. Se trata de unificar de un modo histórico lo que hay de trascendente y lo que hay de histórico en la vida de Jesús."

[185] SOBRINO, *RLAT*, n. 35, p. 124-126.

[186] SOBRINO, *RLAT*, n. 35, p. 116-117; BOMBONATTO, *Seguimento de Jesus*, p. 371-381.

[187] SOBRINO, *RLAT*, n. 35, p. 117: "la esperanza de liberación para un mundo oprimido y la exigencia a la teología de responsabilizarse intelectualmente de ello."

[188] SOBRINO, *RLAT*, n. 35, p. 118: "el *pathos* de liberación 'principia' reflexión teológica y se mantiene presente a lo largo del proceso, inspirando, exigiendo y outorgando dirección al quehacer teológico."

princípio: põe em marcha um processo intelectual e o oferece permanentemente um *pathos* e uma luz determinada"[189]. A partir desse *pathos* específico,

> o deixar-se afetar pela opressão real, o perguntar-se o que fazer com ela e como transformá-la em libertação, configura o exercício da inteligência e a distingue substancialmente de outras teologias, as tidas por tradicionais ou as tidas por progressistas. Em palavras simples, o que move a pensar a Teologia da libertação é a transformação de um mundo de injustiça em que três ou quatro milhões de seres humanos são oprimidos material, cultural e espiritualmente, pelo mero fato de viver no terceiro mundo – agravado isto pelo fato de ser criança ou mulher, por pertencer a uma cultura ou a uma etnia distinta à ocidental. Dito em linguagem teológica, o que move a pensar a Teologia da libertação é a esperança de transformação do antirreino no reino de Deus, um mundo segundo o coração de Deus.[190]

Segundo o jesuíta teólogo, tanto o encontro com os seguidores de Jesus, com os mártires jesuânicos e não jesuânicos, como o encontro com os pobres reais, com os quais o Senhor identifica-se e nos quais se deixa ouvir, ver, contemplar (1Jo 1,1), moveram à conversão epistemológica sua tarefa teológica de *intellectus fidei* a *intellectus fidei-misericordiae*[191]. O modo de prosseguimento de Jesus como teólogo (*intellectus fidei-misericordiae*) expressa-se *in actu* pelo princípio-libertação (*intellectus liberationis*). O prosseguimento de Jesus está na origem e em todo o processo de seu teologizar, no qual se perquirem sucessiva e cristãmente os momentos noético, ético, práxico e reverencial[192].

Sentindo na e com a Igreja, o mundo dos pobres tornou-se, assim, lugar privilegiado para conhecer-se a Deus e sua vontade[193], ser ouvinte de sua Palavra[194] e responder, pessoal[195]

---

[189] SOBRINO, *RLAT*, n. 35, p. 118: "La liberación no es entonces sólo un tema, aunque fuese el más importante, sino un principio: pone en marcha un proceso intelectual y le ofrece permanentemente un *pathos* y una luz determinada."
[190] SOBRINO, *RLAT*, n. 35, p. 118: "El dejarse afectar por la opresión real, el preguntarse qué hacer con ella y como transformarla en liberación, configura el ejercicio de la inteligencia y la distingue substancialmente de otras teologías. En palabras sencillas, lo que mueve a pensar a la teología de la liberación es la transformación de un mundo de injusticia en el que tres o cuatro mil millones de seres humanos son oprimidos material, cultural y espiritualmente, por el mero hecho de vivir en el tercer mundo – agravado esto por el hecho de ser niño o mujer, por pertenecer a una cultura o a etnia distinta a la occidental. Dicho en lenguaje teológico, lo que mueve a pensar a la teología de la liberación es la esperanza de transformación del antirreino en el reino de Dios, un mundo según el corazón de Dios."
[191] SOBRINO, *RLAT*, n. 35, p. 140: "el clamor, además, la ha movido a conversión, y la esperanza la ha movido a la creatividad."
[192] SOBRINO, *SelTeo*, v. 25, n. 100, p. 265-274; SOBRINO, De una teología solo de la liberación a una teología del Martírio, p. 101-121; SOBRINO, *RLAT*, n. 35, p. 115-139; BOMBONATTO, *Seguimento de Jesus*, p. 277-290; MARTÍN SILVA, *Revista Teología*, n. 104, p. 106-107; PERIN, *A teologia de Jon Sobrino*, p. 57-58.
[193] SOBRINO, *Conc*, v. 4, n. 200, p. 64-65.
[194] SOBRINO, *SalTer*, v. 74, n. 2, p. 93-104; SOBRINO, *RLAT*, n. 20, p. 140-144.
[195] SOBRINO, *Conc*, v. 4, n. 200, p. 65-66.

e eclesialmente[196], com espírito de misericórdia, de coração limpo, de paz, de fortaleza, de alegria, de entrega, de gratidão, de oração e de celebração[197], enfim, viver crível e agradecidamente o prosseguimento a sua Palavra como cristão teólogo[198]. A experiência do despertar do sono de inumanidade, que foi ter os olhos abertos para a centralidade do Reino de Deus e do Deus do Reino revelado em Jesus Cristo, mediador absoluto[199], foi um chamado a ser partícipe da vida e da missão de Jesus Cristo como samaritano teólogo, similar, como o vimos, à experiência de Paulo de Tarso, em Damasco, e a de Inácio de Loyola, em Manresa (Capítulo 3)[200]. A exigência de viver a solidariedade na fé em Cristo, com honestidade intelectual-histórica e com esperança, levou-o a perceber-se filho e irmão e a participar da vida de Jesus, baixando os pobres da cruz e sendo salvo por eles, pelo exercício, ao mesmo tempo, prático-teórico da misericórdia. Trata-se de ajudar os pobres, que são vítimas do pecado do mundo, e de ser ajudado por eles, que aportam a salvação ao mundo, dirá I. Ellacuría[201]. Segundo J. Sobrino, descobrir-se filho e irmão é dar e receber o melhor do humano[202]: é dar a vida, a modo de restituição, àquele de cuja vida foi depredada[203]; é escutar o clamor e o humano dos povos crucificados[204]; é redimir a violência institucionalizada[205]; é salvar da morte violenta pela misericórdia-justiça, da indignidade pela profecia e palavra, e da não-existência pelo nomear[206]; é receber luz para conhecer a verdade da realidade e de si mesmo[207]; é receber interpelação a despertar a outros da inumanidade para serem contemplativos e para viverem a solidariedade[208].

---

[196] SOBRINO, *Jesucristo liberador*, p. 33-49; SOBRINO, Comunión, conflito y solidaridad eclesial, p. 223-225.
[197] SOBRINO, *RLAT*, n. 20, p. 144-145.
[198] SOBRINO, *Testimonio*, n. 125, p. 41-43.
[199] SOBRINO, *SalTer*, v. 76, n. 10, p. 715-726; SOBRINO, Cristología sistemática, p. 575-580.
[200] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 87-88.
[201] ELLACURÍA, El pueblo crucificado. Ensayo de soteriologia histórica, p. 169-170.
[202] SOBRINO, *RLAT*, n. 20, p. 137-162; SOBRINO, *Conc*, v. 6, n. 232, p. 117-127; SOBRINO, *ECA*, n. 557, p. 203-214; SOBRINO, *ECA*, n. 565-566, p. 1081-1092; SOBRINO, *RLAT*, n. 56, p. 145-170; SOBRINO, *RLAT*, n. 69, p. 219-261; SOBRINO, *RLAT*, n. 78, p. 227-239; SOBRINO, J. "El Ellacuría olvidado". Lo que no se puede dilapidar. *RLAT*, El Salvador, n. 79, p. 69-96, enero/abr. 2010.
[203] SOBRINO, *ECA*, n. 557, p. 209.
[204] SOBRINO, *RLAT*, n. 43, p. 91-94.
[205] SOBRINO, *Conc*, v. 4, n. 272, p. 68-74; ANTOINE, *Le sang des justes*, p. 56-60.
[206] SOBRINO, *RLAT*, n. 60, p. 294-300.
[207] SOBRINO, *ECA*, n. 557, p. 209.
[208] ARANGUREN GONZALO, L. A. Las nuevas pertenencias: entre espectadores y protagonistas. *DS*, Madrid, n. 160, p. 153-154, enero/marzo 2011; SOBRINO, *RLAT*, n. 60, p. 303-307; SORO ROCA, S. Los agentes de la caridad. *Cor XIII*, Madrid, n. 123, p. 201-205, jul./sept. 2007.

O primeiro ato de solidariedade é olhar o rosto do povo crucificado como povo crucificado[209], pois toca as fibras mais profundas do ser humano. Daí que o movimento de solidariedade surge *quasi ex opere operato*, e, em seguida, surgem mediações concretas; o segundo ato de solidariedade é abaixar os povos da cruz, minimizar males e maximizar bem-estar[210], dar e receber o melhor do humano[211]. Para J. Sobrino, I. Ellacuría, dentre outros, viveu essa solidariedade na fé em Cristo: em tuas apresentações públicas, ao escrever e ensinar, ao falar com políticos, núncios, embaixadores e jornalistas, mediar sequestros, ao viajar a Nicarágua para falar com líderes da guerrilha, ao acompanhar a Monsenhor Rivera a Chalatenango para negociar com os comandantes, ao visitar as comunidades cristãs, ao buscar apoio para a paz em Igrejas e universidades, ao discutir em televisão com políticos e intelectuais[212]. A solidariedade é uma forma de misericórdia (*DiM* 8§7). De um lado, a solidariedade leva a dar vida, sem a hipocrisia de converter a ajuda em proveito próprio, aberto a receber o sentido da vida; de outro lado, a solidariedade leva a receber luz para conhecer a verdade da realidade e a verdade dos seres humanos (14§2-3)[213]:

> se os povos crucificados contribuem conosco em algo é com um novo caminho para definir e aumentar a qualidade de vida, idealmente, esta se expressa no espírito da comunidade *versus* o individualismo que isola, que facilmente degenera em egoísmo; na celebração *versus* a diversão irresponsável, que degenera em alienação; na abertura *versus* o etnocentrismo cruel, que degenera em desentendimento do sofrimento dos outros; na criatividade *versus* a imitação servil, que facilmente degenera em perda de identidade própria; no compromisso *versus* a mera tolerância, que degenera em indiferença; na fé *versus* o positivismo grosseiro e pragmatismo, que degenera em falta de sentido da vida...[214]

---

[209] SOBRINO, *SalTer*, v. 79, n. 9, p. 653.
[210] SOBRINO, *Conc*, v. 4, n. 272, p. 68-71.
[211] SOBRINO, *ECA*, n. 557, p. 209-211.
[212] SOBRINO, *Cartas a Ellacuría*, p. 30.
[213] SOBRINO, *ECA*, n. 557, p. 209-210.
[214] SOBRINO, *ECA*, n. 557, p. 211: "Si algo nos aportan los pueblos crucificados es un nuevo camino para definir y poner por obra la calidad de vida, idealmente, ésta se expresa en el espíritu de la comunidad *versus* el individualismo aislacionista, que fácilmente degenera en egoísmo; en la celebración *versus* la diversión irresponsable, que degenera en alienación; en la apertura *versus* el etnocentrismo cruel, que degenera en desentendimiento del sufrimiento de los otros; en la creatividad *versus* la imitación servil, que fácilmente degenera en pérdida de identidad propia; en el compromiso *versus* la mera tolerancia, que degenera en indiferencia; en la fe *versus* el burdo positivismo y pragmatismo, que degenera en sinsentido de la vida…"

Dar e receber é, enfim, *Boa-nova*, a alegria que produz a exigência de viver a solidariedade na fé em Cristo, com honestidade intelectual-histórica e com esperança; é expressão de quem sabe que o amor é comunicação de ambas as partes (EE 230-231)[215].

O itinerário seguido neste capítulo objetivou correlacionar elementos decorrentes da conversão de J. Sobrino no mundo dos pobres como lugar histórico-teologal, na qual se enraíza sua teologia como *intellectus fidei-misericordiae-gratiae*, com os princípios formais-existenciais e teológicos realidade-parcialidade-misericórdia-jesuânico-reciprocidade de dons subjacentes ao seu quefazer teológico. Despertar-se de um sono de inumanidade a partir do mundo dos pobres a uma realidade de humanidade levou-o ao descenso *intellectus fidei-misericordiae-gratiae* como modo de seguimento de Jesus Cristo e como modo de caminhar com Deus[216]. "Ainda não era tudo, mas era princípio, pois principiava uma realidade cristã antes desconhecida"[217] – descreve o teólogo – "Era um fundamento, pois sobre essas coisas – e não só de dogmas, instituições e normas – tudo se sustentava"[218]. E mais: o despertar "produziu uma nova teologia, as novas comunidades de base, uma nova forma de ser Igreja como Igreja dos pobres, novas relações com movimentos populares, novas formas de solidariedade e um grande etc."[219]. Essas "irrupções" mudaram radicalmente suas perguntas, suas respostas existenciais, teológicas, cristológicas, seu quefazer teológico como modo de (pros)seguimento de Jesus Cristo[220].

O seguimento de Jesus Cristo no mundo dos pobres, e desde aí, tornou-se, ao mesmo tempo, princípio epistemológico, para conhecer a Jesus Cristo, para conhecer ao Pai, para conhecer o Espírito, para conhecer o Reino, para conhecer o mistério da Igreja, para conhecer a verdade da realidade[221], e exigência ético-práxica, honradez intelectual-histórica, *intellectus*

---

[215] EE 230-231: "230. Contemplação para alcançar amor. É preciso ter presente duas coisas: a 1.ª, o amor consiste mais em obras do que em palavras. 231. A 2.ª, o amor é comunicação de ambas as partes. Isto é, quem ama dá e comunica o que tem ou pode a quem ama. Por sua vez, quem é amado dá e comunica ao que ama. De modo que, se um tem ciência, ou honras ou riquezas, dá ao que não as tem. E assim mutuamente."
[216] SOBRINO, El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana, p. 35-50; SOBRINO, *SelTeo*, Barcelona, v. 25, n. 100, p. 265-274; SOBRINO, *Jesucristo liberador*; SOBRINO, *La fe en Jesucristo*, p. 22; SOBRINO, *ECA*, n. 557, p. 209-211; SOBRINO, Ser cristão hoje, p. 90-96.
[217] SOBRINO, Ser cristão hoje, p. 87.
[218] SOBRINO, Ser cristão hoje, p. 87.
[219] SOBRINO, *O princípio misericórdia*, p. 27-28.
[220] SOBRINO, *La fe en Jesucristo*, p. 22.
[221] SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 587-589.

fidei-misericordiae-gratiae. Ortodoxia e ortopraxis implicam-se e explicam-se mutuamente[222]. O ponto de partida real de seguimento é sempre a fé total em Cristo; contudo, o ponto de partida metodológico torna-se o Jesus histórico, ou seja, o mais histórico de Jesus: "a vida de Jesus de Nazaré, suas palavras e ações, sua atividade e sua práxis, suas atitudes e seu espírito, seu destino de cruz (e de ressurreição). Noutras palavras, e dito sistematicamente, a história de Jesus"[223] como testemunham os evangelhos. O seguimento de Jesus Cristo no mundo dos pobres, ademais de algo de afinidade e conaturalidade e do caminho para confessá-lo o Cristo, é o lugar de tornar-se filho e irmão, configurando-se à vida de Jesus, que não é outra coisa que senão viver à maneira concreta de Jesus e segundo o Espírito de Jesus. Para J. Sobrino, tornar-se testemunha do que *ouviu, viu, contemplou, tocou* (1Jo 1, 1) teve duas dimensões, que se relacionam entre si. Trata-se da dimensão cristológica e da dimensão pneumatológica do testemunho, quais sejam, a concreção do seguimento de Jesus como *norma normans* e o prosseguimento do Espírito que atualiza a Jesus na história[224]: "o seguimento de Jesus é o que o mesmo Jesus ofereceu e exigiu a alguns dos seus, e o que depois de sua ressurreição os cristãos entenderam ser o núcleo da vida cristã"[225]; Jesus Cristo deve ser seguido, prosseguido, atualizado na história. Ele não deve ser imitado, como explicou de Bombonatto em sua tese doutoral[226]. O prosseguimento de Jesus Cristo num mundo sofredor como *intellectus fidei-misericordiae-gratiae* configura, pelo mesmo Espírito, a identidade do seguidor de Jesus[227]. Atualiza-se, assim, no caminho de seguimento, a estrutura fundamental da vida de Jesus: a encarnação no mundo, que consiste na santidade da pobreza; a missão, que consiste na santidade do amor e na prática da misericórdia. A encarnação e a missão devem ser levadas com o mesmo espírito de Jesus; a cruz, que consiste na santidade política, na experiência de viver o mesmo destino de Jesus (conflito, perseguição, morte provocada); dessa forma, já participa de sua ressurreição, que consiste na santidade da alegria e na espera da plenitude final[228].

---

[222] Est. 55, p. 205-207.
[223] SOBRINO, *Jesucristo liberador*, p. 68.
[224] ALFARO, *Kairos*, n. 49, p. 9-10; SOBRINO, Espiritualidad y seguimiento de Jesús, p. 459.
[225] SOBRINO, Espiritualidad y seguimiento de Jesús,, p. 459.
[226] BOMBONATTO, *Seguimento de Jesus*, p. 184-188.
[227] SOBRINO, Espiritualidad y seguimiento de Jesús, p. 449-476.
[228] SOBRINO, Espiritualidad y seguimiento de Jesús, p. 459-470; SOBRINO, Identidade cristã, p. 568-587; SOBRINO, Seguimento de Jesus, p. 1289-1296.

CONCLUSÃO PARCIAL DA PARTE II: DO MUNDO DOS POBRES AOS PRINCÍPIOS DO MÉTODO

A hipótese que presidiu nossa investigação nesta segunda parte é aquela de que a experiência espiritual de J. Sobrino, de irrupção do mundo dos pobres como lugar histórico-pastoral e histórico-teologal, vincula-se estreitamente aos princípios que configuram seu método teológico como *intellectus fidei-misericordiae-gratiae*. Vimos que há elementos correlatos entre tal experiência evangélico-eclesial[1] e seu portar-se responsorial agradecido como cristão teólogo. A irrupção do mundo dos pobres, dos mártires jesuânicos e não-jesuânicos e da presença de Deus neles foi experiência espiritual, profundamente evangélica e eclesial. Conforme o teólogo basco pôde explicitar, não foi nem um processo discursivo ou emocional, nem somente manifestação de algo que aparece como verdadeiro; foi uma espécie de explosão, de desvelamento de algo que se fez presente com um potencial tal-qualmente um *Kairós*, que engendrou, eclesial e pessoalmente, nova realidade[2]. A realidade espiritual profunda do mundo dos pobres irrompeu-se como *novo batismo* e *novo princípio e fundamento* e fez-se notar, visceralmente[3] e a súbitas[4], eclesial, e pessoalmente, de tal maneira que se converteu, por sua vez, em *articulus stantis vel cadentis fidei* (*artigo de fé permanente*)[5]. Esse pressuposto espiritual, que dá sustentação a seus pressupostos metodológicos e à sua reflexão, todavia pessoal e eclesial, não foi alcançado pela *Agendi Ratio in Doctrinarum Examine*, ao ponto de Hünermann, além de dizer que a afirmação da Congregação para a DF sobre os pressupostos metodológicos de J. Sobrino é falsa e descansa numa leitura superficial e de censura inadequada, sugere nova e inteligente configuração[6]. Dessa sorte, nosso itinerário *Mundo dos pobres como lugar histórico-pastoral-teologal: experiência pessoal* (Capítulo 3) e *Mundo dos pobres como lugar histórico-pastoral-teologal: sentir com e na Igreja* (Capítulo 4), no qual se descreve o que está na raiz de seguimento de J. Sobrino a Jesus Cristo como cristão teólogo impelido pela misericórdia e pela gratidão, conduziu-nos aos princípios presentes no método teológico sobriniano, nos quais se figura a gramática realidade-parcialidade-

---

[1] DP 16.
[2] SOBRINO, *RLAT*, n. 82, p. 49.
[3] SOBRINO, *RLAT*, n. 75, p. 317-323.
[4] SOBRINO, *RLAT*, n. 75, p. 322.
[5] SOBRINO, *RLAT*, n. 75, p. 316.
[6] HÜNERMANN, *SelTeo*, v. 46, n. 184, p. 267-276.

misericórdia-jesuânico-reciprocidade de dons, que ritma o exercício tanto de sua práxis compassiva como de sua *episteme* e de seu modo de proceder teológico (Capítulo 5).

O modo de prosseguir de Jesus Cristo como teólogo voltou-se, histórico-pastoral e histórico-teologalmente, à realidade profunda do mundo dos pobres, ou seja, à realidade contextual e à realidade desvelada. Nessa realidade, pôde inteligir ética, práxica e agradecidamente o *vere homo* e o *homo verus*, n'Ele, o *vere Deus* e *Deus verus*[7] e a imagem do ser humano a que é chamado a tornar-se filho e irmão (Ef 1, 5)[8]: assumir tal realidade profunda figurou, como Jesus Cristo, encarnar-se nela[9]; responsabilizar-se por ela figurou viver, como Jesus Cristo, o Reino de Deus, "Reino de vida, justiça, misericórdia, esperança e as atividades de Jesus a seu serviço, anúncio, misericórdia, profecia"[10]. O prosseguimento de Jesus no mundo dos pobres dá-se pelo fato de que, neles, se faz presente um mistério, pois, neles irromperam, historicamente, a verdade da realidade e, teologicamente, o mistério trinitário (Mt 25, 31-46) e o mistério cristão da filiação e da fraternidade[11].

Nesse lugar, apresenta-se a parcialidade de Deus (dimensão teologal), a opção pelos pobres encarnada e vivida até o fim por Jesus (dimensão cristológica), o prosseguir a opção de Jesus pelos pobres e com o mesmo espírito de Jesus, *ad intra* e *ad extra ecclesia* (dimensão eclesiológica), o modo concreto de inserir-se na história e de corresponder ao que de transcendente já existe parcialmente aqui e agora (dimensão escatológica). A encarnação no mundo dos pobres e o seguimento pessoal-eclesial-social de Jesus Cristo são "espaços" e "dinâmicas" onde epistemológica e eticamente se reconhece a realidade histórica e escatológica do Reino de Deus e do Deus do Reino[12], onde se reconhece e confessa Jesus como Cristo[13], onde se vivem o suportar-se mútua e fraternalmente (Cl 3, 13-14; Ef 4, 1-6) e o prosseguir de Jesus como sinal da mediação histórica da vontade de Deus. A encarnação no mundo dos pobres e o seguimento de Jesus são *quid*[14], para deixar-se dar, afetar, questionar, iluminar, mover-se pela misericórdia, participar do mistério da vida gozosa pelo exercício da misericórdia, deixar-

---

[7] SOBRINO, *Conc*, v. 2, n. 340, p. 96.
[8] SOBRINO, *ECA*, n. 565-566, p. 1091; SOBRINO, *RLAT*, n. 75, p. 325.
[9] SOBRINO, *RLAT*, n. 75, p. 325.
[10] SOBRINO, *RLAT*, n. 75, p. 325.
[11] SOBRINO, *RLAT*, n. 60, p. 285; SOBRINO, *RLAT*, n. 69, p. 257.
[12] SOBRINO, Centralidad del reino de Dios en la Teología de la Liberación, p. 474.
[13] SOBRINO, Cristología sistemática, p. 575-599.
[14] SOBRINO, *Jesucristo liberador*, p. 39.

se carregar pela realidade profunda[15]. São os hábitos do coração, conforme o nomeia García Roca[16].

Não obstante, nossa hipótese é a de que a gramática de *incubatio* do método histórico-pastoral-teologal sobriniano inscreve-se no premente desafio de repensar pastoral e teologicamente o voluntariado cristão em situações de exclusão social para jovens, como uma maneira de sobrepujar o perigo de seguimento histórico-pastoral-teologal, quer de um Cristo sem Jesus ou de Jesus sem Cristo, quer de forma doceta e gnóstica, quer de forma pessoal sem *ecclesia*. *Ab esse ad posse valet illatio* (a partir daí, o argumento é válido). O método histórico-pastoral-teologal sobriniano ritma engajamento eclesial, reflexão pastoral-teologal e ação social solidária cristãos. Essa é a tese que defenderemos na Parte III.

---

[15] SOBRINO, *SalTer*, n. 5, t. 77, p. 397-417; SOBRINO, *RLAT*, n. 75, p. 323-327.
[16] GARCÍA ROCA, *Recrear la solidaridad*, p. 162-171.

PARTE III: VOLUNTARIADO MADURO NO MUNDO DOS POBRES: LUGAR HISTÓRICO-PASTORAL E LUGAR HISTÓRICO-TEOLOGAL

Nossa hipótese de que *incubatio* do itinerário pessoal-eclesial-social-teologal do método teológico sobriniano (Capítulo 2) inscreve-se no ingente desafio pastoral de repensar pastoral-teologicamente o voluntariado para jovens dá forma a um tipo de inserção voluntária no mundo dos pobres, na qual se interligam, de forma contínua, conhecimento e seguimento de Jesus Cristo, engajamento eclesial e ação social solidária cristãos e reflexão histórico-pastoral-teologal (Capítulo 1). Fundamentada tal hipótese (Parte I), investigamos elementos correlatos entre a experiência espiritual, pessoal-eclesial, de J. Sobrino e o seu portar-se responsorial agradecido como cristão teólogo (Capítulos 3 e 4), a partir dos quais se encerram os princípios constitutivos de seu método (realidade, parcialidade, misericórdia, jesuânico, reciprocidade de dons) (Capítulo 5). O portar-se *fidei-misericordiae-gratiae* no mundo dos pobres é o modo de prosseguir *in actu* de Jesus Cristo como cristão teólogo (Parte II). Chegamos, finalmente, à terceira parte de nossa pesquisa. Tenhamos, uma vez mais, as três questões acerca do voluntariado segundo o Doc. 85, enriquecidas por documentos magisteriais pontifício e episcopal latino-americano e caribenho, que esquissaram nossa hipótese.

(1) Que tipo de experiências significativas de voluntariado compendiaria, de modo tempestivo e gradual, catequese permanente, de inspiração bíblica (Lc 10, 25-37; *DCE* 26-29), litúrgica (*DCE* 26-29; *DD* 3-6), de compromisso apostólico de serviços aos demais (Doc. 94, 85-120; *ChL* 2§13; *RMi* 85; *CA* 51; *PDV* 40; *DCE* 26-29; *CV* 170), que se manifesta sobretudo no amor fraterno (*CV* 163§1), na *diakonia* (*DCE* 26-29) e na construção do bem comum e da amizade social (*CV* 183)?

(2) Que tipo de experiências significativas de voluntariado poderia, assim, levar os jovens ao encontro pessoal com Jesus Cristo (Mt 25, 31-46) e a seu seguimento (Doc. 107, 107; *CV* 177), no qual se engendram, discernidamente, projeto de vida cristã e participação eclesial-social (Doc. 85, 94; DAp 294; *PDV* 40), superação da assimetria estrutural entre fé teologal cristã e cotidiano (Doc. 85, 142; 149; 177; CR 112-113) e configuração progressiva entre vida e profissão de fé cristã (Doc. 85, 94; *ChL* 2§9)?

(3) Que tipo de experiências significativas de voluntariado inseriria, enfim, os jovens num itinerário contínuo, histórico-escatológico, de interação entre a vivência atual da fé cristã e o dado da Escritura e da Tradição viva da Igreja (Doc. 85, 142; 149; 177), de modo a ressignificar as ideias de caridade e de assistencialismo, integrando-as, à luz do seguimento de

Jesus Cristo e da centralidade do Reino de Deus, à cultura da cidadania, da participação e da solidariedade sociais?

Nosso objetivo é correlacionar o voluntariado para jovens no Doc. 85 como pista de ação evangelizadora da juventude (Doc. 85, 174) e da pedagogia de formação de jovens (146-149) com os princípios do método teológico de J. Sobrino (realidade, parcialidade, misericórdia, jesuânico, reciprocidade de dons). Segundo nosso teólogo,

> que determinadas experiências históricas possam ser aceitas realmente como mediações para a experiência de Deus já é naturalmente um ato de fé, e o mais fundamental deles, pois com isso se aceita a correspondência entre estrutura histórica e teológica da realidade. Essa fé sempre supõe um "mais" do que aquilo que a experiência histórica dá de si, ainda que esse "mais" se interprete como além, mais adiante, mais atrás ou mais profundo. Sempre há, pois, um salto na fé não adequadamente analisável a partir do propriamente histórico da experiência.[1]

Tal voluntariado pode, discernidamente[2], ser, ao mesmo tempo, lugar histórico-pastoral (Capítulo 6) e lugar histórico-teologal (Capítulo 7).

---

[1] SOBRINO, La experiencia de Dios en la Iglesia de los pobres, p. 173: "El que determinadas experiencias históricas puedan ser aceptadas realmente como mediaciones para la experiencia de Dios es naturalmente ya un acto de fe, y el más fundamental de ellos, pues con ello se acepta la correspondencia entre estructura histórica y teológica de la realidad. Esa fe siempre supone un 'más' de lo que la experiencia histórica da de sí, bien que ese 'más' se interprete como más allá, más adelante, más atrás o más profundo. Siempre hay, pues, un salto en la fe no adecuadamente analizable a partir de lo propiamente histórico de la experiencia".

[2] SCHICKENDANTZ, *Revista Teología y V ida*, v. 50, n. 115, p. 182-183.

6 VOLUNTARIADO MADURO NO MUNDO DOS POBRES: LUGAR HISTÓRICO-PASTORAL

O fenômeno social do voluntariado em contextos de exclusão social, que, conforme mencionamos, faz referência a instituições historicamente vinculadas à ação social e a pessoas que atuam como impulsoras de iniciativas sociais, desde uma consciência solidária a uma transformação do tecido social, resultou de processos histórico-políticos, construções jurídicas e aspectos culturais. Ele desdobra-se em práticas individuais, em organizações de solidariedade e em movimentos sociais e domicilia-se em cenários do Estado, do mercado e dos mundos vitais (*CA* 35; *CiV* 38)[1]. Chama-se "Estado" o âmbito no qual transcorrem as vias legislativa e administrativa, de extensão dos direitos de cidadania e de distribuição; chama-se "mercado" o âmbito das contraprestações. Através de mecanismos específicos de incentivo econômico, de acumulação privada e de liberdade de empresa, atribuem-se os recursos; chamam-se "mundos vitais" o âmbito das relações intersubjetivas, o espaço íntimo e familiar, o lugar da interação cotidiana, da produção de sentido, da normalidade autônoma. Trata-se dos três sujeitos sistemas, nos quais pessoas dedicam tempo e trabalho sem remuneração, com motivações de caráter instrumental, expressivo, altruísta.

A insuficiência da política, do direito e da economia para a constituição do bem comum, de garantia de direitos e de participação social inclusiva reclama a constituição de espaços sociais de relações pessoais e solidárias, que sobrepuje a lógica administradora do poder político, a lógica reguladora da lei e a lógica mercantil do dinheiro. A criação desses espaços é de origem mesmo da *ação voluntária*, que contribui para o bem-estar da comunidade e para qualidade de vida dos demais, que se empenha para modificar e erradicar as causas da necessidade e da marginalização sociais[2], que se envida para reduzir a fragilidade das pessoas, para amortizar a vulnerabilidade dos contextos de exclusão e para promover uma sociedade convivencial e humana, uma cultura da cidadania, da participação e da solidariedade[3]. Trata-se

---

[1] GARCÍA ROCA, J. *Publico y privado en la acción social*. Del estado de bienestar al estado social. Madrid: Popular, 1992. (Trabajo social. Política social). p. 49-49; GARCÍA ROCA, J. La dimensión pública de la fe. *Arbor*, España, v. 171, n. 676, p. 720-721, abr. 2002; ZAMAGNI, S. Don gratuito y vida económica. *Cor XIII*, Madrid, n. 151-152, p. 121-122, julio/dic. 2014.
[2] RENES AYALA, *SalTer*, v. 77, n. 6, p. 435-448.
[3] GARCÍA ROCA, *Solidaridad y voluntariado*, p. 25-86; GARCÍA ROCA, *Políticas y programas*, p. 171-199.

de um modo de ação guiada pela *operatividade social do dom*[4], cujo potencial é reanimar, vitalizar e vigorar as relações sociais. Segundo Domingo Moratalla, para entender a radicalidade do voluntariado, não bastam as perspectivas sociológicas, políticas ou jurídicas; é forçoso contar com a *doação* como presente nas motivações das pessoas[5]. Trata-se de atos de compaixão, entrega e generosidade como modo de cuidar dos demais e como cuidado de si mesmo. Tal ação, que cria estruturas solidárias, remove causas de sofrimento e transforma mecanismos estruturais que produzem marginalizações, constitui-se num sujeito social capaz de ser interlocutor de políticas sociais ante uma constante reinvenção de exclusões sociais. Isso faz do voluntariado uma realidade heterogênea e plural.

A experiência nuclear do voluntariado, segundo Aranguren Gonzalo, articula em três momentos formativos ou contempla três dimensões simultâneas e complementares[6]: o primeiro momento é o do êxodo, ou a dimensão cognitiva, afetiva e atitudinal *(hacerse cargo de la realidad)*. Nesse momento, dá-se a mudança de mentalidade[7], que corresponderia ao abrirem-se os olhos sobriniano; o segundo momento é o de deixar-se tocar pelo outro, ou a dimensão ética *(cargar con la realidad)*. O outro pequeno, vulnerável, frágil, ferido, irrompe em nossa existência, tocando-nos por dentro[8]. Nesse momento, dá-se o encontro cara a cara, o estar aí atento à realidade (mundo dos pobres) em que vive para não a desfigurar[9]; o terceiro momento é, finalmente, o da determinação, ou a dimensão política *(encargarse de una realidad social injusta)*. O pequeno gera uma comoção, que desinstala, que desperta, que revolve, que provoca movimento de atração irresistível[10]. Nesse momento, dá-se o embarcar-se com outros num

---

[4] DOMINGO MORATALLA, *Democracia y caridade*, p. 129-159; DOMINGO MORATALLA, *El arte de cuidar*; GARCÍA ROCA, *Solidaridad y voluntariado*, p. 17; GARCÍA ROCA, *Exclusión social y contracultura de la solidaridad*; MADRID, *La institución del voluntariado*.

[5] DOMINGO MORATALLA, *Democracia y caridade*, p. 129-159.

[6] ARANGUREN GONZALO, *Humanización y voluntariado*, p. 13, 242. Ao referir-se ao processo formativo das organizações de voluntariado como processo permanente que afeta toda ação da instituição (sistema aberto), Aranguren Gonzalo propõe três sistemas formativos, a saber, o sistema impulsor, o interno e o externo. Neles implicam-se três modalidades de mudanças: a de mentalidade, a organizativa, a social. Tanto os sistemas formativos como as modalidades de mudanças seguem as três dimensões simultâneas e complementares de I. Ellacuría: a dimensão cognitiva *(hacerse cargo de la realidad)*; a dimensão ética *(cargar con la realidad)*; a dimensão política *(encargarse de una realidad social injusta)* (ARANGUREN GONZALO, *Humanización y voluntariado*, p. 142-164). Segue-se a mesma dinâmica a explicitação da dimensão política do voluntariado, que requer uma pedagogia processual de humanização determinada. Indicam-se três passos para tomada de consciência nesse âmbito: o abrir-se; o criar convivência; o incidir (ARANGUREN GONZALO, *Humanización y voluntariado*, p. 216-234).

[7] ARANGUREN GONZALO, *Humanización y voluntariado*, p. 13.

[8] MARTINEZ-GAYOL FERNANDEZ, N. La misericordia: "una conmoción de las entrañas". *PerspTeol*, v. 49, n. 1, p. 128, jan./abril 2017.

[9] ARANGUREN GONZALO, *Humanización y voluntariado*, p. 13.

[10] MARTINEZ-GAYOL FERNANDEZ, *PerspTeol*, v. 49, n. 1, p. 128.

processo de ação coletiva que faça justiça aos mais frágeis/vulneráveis. A decisão de embarcar-se com outros num processo de ação coletiva que faça justiça aos mais frágeis/vulneráveis significa *permanecer-se como conversão*[11] e num processo de incidência política. O momento da determinação do voluntariado tem uma estrutura responsiva[12]: ele nasce do choque com a injustiça e com a dor; configura-se como um espaço moral privilegiado[13] e como lugar de receber o sentido da vida pessoal e coletiva; responde a uma realidade que o impele e o questiona. Nesses três passos, articulam-se a dimensão pessoal, que, desde a compaixão, se abre à análise da realidade injusta, à dimensão ambiental, que favorece sua inserção crítica, criando convivência, e à dimensão estrutural, que forma parte da necessária incidência política[14]. Na articulação desses três momentos ou dessas três dimensões, que configuram a experiência constituinte da ação voluntária, o voluntariado social torna-se um espaço de participação, oferecido como oportunidade para o exercício da solidariedade[15], para o compromisso progressivo e para a vinculação comunitária[16], caminho de crescimento pessoal e de transformação social[17]. Ele é uma oferta de humanização pessoal e societária[18].

O objetivo deste capítulo é, inicialmente, abordar o fenômeno social do voluntariado para jovens em contextos de vulnerabilidade e exclusão sociais desde os princípios realidade do voluntariado como forma de participação social[19] (6.1) e parcialidade histórico-pastoral (6.2) do método de J. Sobrino, a fim de demonstrar que tal voluntariado social no mundo dos pobres pode ser, a partir do princípio-misericórdia, ao mesmo tempo, lugar de reciprocidade de dons e de oferta de humanização pessoal e societária[20] (6.3) e, posteriormente, compendiá-lo como lugar histórico-teologal do dom da filiação e da fraternidade, do exercício da misericórdia

---

[11] ARANGUREN GONZALO, *Humanización y voluntariado*, p. 14.
[12] ARANGUREN GONZALO, *Humanización y voluntariado*, p. 13.
[13] ARANGUREN GONZALO, *Humanización y voluntariado*, p. 14.
[14] ARANGUREN GONZALO, *Humanización y voluntariado*, p. 235; ARANGUREN GONZALO, L. A. El compromiso de la generación joven. *Cor XIII*, Madrid, n. 145, p. 14-22, enero/marzo 2013.
[15] ARANGUREN GONZALO, *Humanización y voluntariado*, p. 15.
[16] ARANGUREN GONZALO, *Humanización y voluntariado*, p. 12.
[17] ARANGUREN GONZALO, *Humanización y voluntariado*, p. 16, 19, 84.
[18] ARANGUREN GONZALO, *Humanización y voluntariado*, p. 83-84, 114-118, 241.
[19] ARANGUREN GONZALO, *Cor XIII*, n. 145, p. 10-26; ARANGUREN GONZALO, *Humanización y voluntariado*; CÓRDENAS GUTARRA, E. Síntesis de los Códigos Éticos de Voluntariado y ONGD. *DS*, Madrid, n. 122, p. 229-250, enero/marzo 2001; GARCÍA ROCA, *Políticas y programas*, p. 79, 171-199; GARCÍA ROCA, *Solidaridad y voluntariado*, p. 146-147; GARCÍA ROCA, J. Memorias silenciadas en la construcción de los servicios sociales. *CTS*, Madrid, n. 19, p. 201, 2006.
[20] ARANGUREN GONZALO, *Humanización y voluntariado*, p. 83-84, 114-118; JOÃO PAULO II, *Mensagem do santo padre aos voluntários do mundo inteiro na conclusão do ano que a ONU dedicou ao voluntariado*, n. 1§3.

consequente e da revelação do Dom (Capítulo 7), de ser, enfim, *contemplativo na ação* (EE 230-237).

6.1 Princípio realidade: voluntariado como forma solidária de participação social

No modelo de sociedade atual, assiste-se a uma proliferação das margens que configura – como o observou Sobrino – dialética e conflitivamente o espaço social em três grandes e incertos espaços: dos integrados/incluídos e dos desintegrados/excluídos [21]; dos subdesenvolvidos e dos superdesenvolvidos (*SRS* 28§2); dos pobres e dos ricos [22]. Tal proliferação decorre da configuração sociocultural da realidade em centros de poder:

> se numa sociedade o homem é a medida de todas as coisas, logicamente a mulher ocupará as periferias numa sociedade machista e patriarcal; uma sociedade heterossexual desloca à periferia todos os homossexuais; uma sociedade centrada sobre a beleza e a juventude, põe na periferia as pessoas idosas; uma sociedade que entroniza a potência, marginaliza as pessoas frágeis, que não podem concorrer nenhuma maratona.[23]

Nesse espaço sociocultural, cujo motor é a acumulação de capital e cujo princípio de humanização é o desfrute (5.1.1), mesclam-se múltiplos coeficientes pessoais, estruturais e culturais: combinação de individualismo, indiferença, apatia, desencanto, resignação, renúncia, preguiça, falta de esperança[24]; processos estruturais gerados pela nova ordem da economia política de exploração e pela lógica da acumulação, do consumo e do mercado; fatores culturais que revigoraram formas de segregação e mecanismos ideológicos[25]. Nesse contexto, a forma solidária de participação social do voluntariado como exercício de cidadania, de participação e de solidariedade (6.1.1) pode, como sujeito social (6.1.2), engendrar novas formas solidárias de realidades no interior dos cenários sociais do Estado, do mercado e dos mundos vitais (6.1.3)[26].

---

[21] GARCÍA ROCA, J. La criminalización de la pobreza. *IgVi*, Valencia, n. 249, p. 33, enero/marzo 2012.
[22] JOÃO PAULO II, Papa. Discurso inaugural pronunciado no seminário palafoxiano de Puebla de los Angeles. (México, 28 de janeiro de 1979). In: CELAM. *Documentos do CELAM*, p. 250.
[23] GARCÍA ROCA, *Políticas y programas*, p. 104: "si en una sociedad el varón es la medida de todas las cosas, lógicamente la mujer ocupará las periferias en una sociedad machista y patriarcal; una sociedad heterosexual desplaza a las periferias a todos los homosexuales; una sociedad centrada sobre la belleza y la juventud, orilla a la periferia a las personas mayores; una sociedad que entroniza la potencia, marginaliza a las personas minusválidas, que no pueden concurrir a ningún maratón."
[24] VIGIL, *PerspTeo*, v. 26, n. 69, p. 194.
[25] GARCÍA ROCA, J. La cultura del voluntariado. *SalTer*, Bilbao, v. 77, n. 6, p. 454-456, jun. 1989.
[26] GARCÍA ROCA, *Políticas y programas*, p. 179-183, 190-199, 213-230; GARCÍA ROCA, *Solidaridad y voluntariado*, p. 87-139, 159-181.

6.1.1 Voluntariado como exercício de cidadania, de participação, de solidariedade

García Roca (1943-) defende, em vários de seus escritos, que o voluntariado é uma das formas solidárias históricas de participação social. Tal participação produz sociabilidade, gera relações e interações dignas, cria vínculos sociais, recria o processo de solidariedade por assistência, por reabilitação e por promoção, ativa a cooperação entre cidadãos como forma de realizar-se com e para os demais[27]. Nela implicam-se dinâmicas de exercício de cidadania, de participação e de solidariedade.

6.1.1.1 Voluntariado: exercício de cidadania ativa

O voluntariado maduro constitui-se de aquisições da *cidadania ativa*[28], a saber, civil, política, social. Como exercício de cidadania civil, o voluntariado alude à constituição existencial do indivíduo adulto e à participação ativa livre, não coercitiva, como uma realidade individual e autônoma; como exercício da cidadania política, alude à política da vida cotidiana, à consciência de governabilidade, ao direito de participação em assuntos que lhe afetam, em movimentos, em organizações, em associações de defesa e de promoções sociais; finalmente, como exercício da cidadania social, alude ao reconhecimento de direitos juridicamente reconhecidos, estendendo-os às esferas social, econômica e cultural, postulando benefícios para grupos humanos mais frágeis e excluídos em níveis pessoal, local e global. Esse voluntariado como exercício de cidadania ativa responde ao exercício da liberdade de ser cidadão, assume sua responsabilidade e participa na construção de uma sociedade inclusiva e cooperativa[29].

6.1.1.2 Voluntariado: exercício de participação social

O voluntariado constitui-se, ademais da *cidadania ativa* (civil, política, social), de participação social. A etimologia da palavra "participação" sugere dois significados

---

[27] GARCÍA ROCA, *InterPsi*, n. 1, v. 8, p. 15-30; GARCÍA ROCA, *Políticas y programas*, p. 75, 171-173; GARCÍA ROCA, *Solidaridad y voluntariado*, p. 35-36, 60-62; GARCÍA ROCA, *IgVi*, n. 218, p. 9-22; GARCÍA ROCA, J. *Educación para la ciudadanía*. Barcelona: Cristianismi i Justicia, 2007. p. 19, 23-28.
[28] GARCÍA ROCA, *Solidaridad y voluntariado*, p. 60-62; GARCÍA ROCA, *InterPsi*, n. 1, v. 8, p. 16; GARCÍA ROCA, *IgVi*, n. 218, p. 15-17; GARCÍA ROCA, *Educación para la ciudadanía*, p. 23-28.
[29] BRAVO TISNER, A. Notas para una teología del voluntariado. *Cor XIII*, Madrid, n. 139, p. 135-137, jul./sept. 2011.

fundamentais: "ser parte de" e "tomar parte numa ação"[30]. "Ser parte de" denota alguém, vinculação a algo, pertença a um grupo:

> se nasce numa família e participa dela, se nasce numa nação e participa dela, se nasce numa cultura e participa dela. A participação é o ato que mostra a pertença, o lugar onde o ser se converte em enraizamento e pertença. Formar parte é a condição essencial pela qual se pertence a um grupo, se é parte de um organismo, grupo ou comunidade; participar é a forma ativa e consciente de ser parte e se é parte na medida em que colabora.[31]

Assim, "ser parte de" evidencia uma realidade constitutiva do ser humano, que é prévia à sua vontade e que lhe outorga pertença. Trata-se do húmus que liga o ser humano a uma família, a uma comunidade e a uma cultura. "Tomar parte numa ação" remete à liberdade, à singularidade e à criação. Trata-se das responsabilidades assumidas. Se, de um lado, não se podem eleger os pais (perspectiva genética e histórica), de outro lado, porém, podem-se eleger amigos, igrejas, partidos políticos. Podem-se, enfim, eleger entre opções, de modo que "tomar parte numa ação" é um elemento da vontade que se ativa de forma deliberada. Refere-se à incorporação ativa numa ação mediante decisões voluntárias: "pôr vontade à ação, e ação à vontade"[32]. Segundo García Roca, "a participação significa intervir nos processos econômicos, sociais, culturais e políticos que afetam suas vidas. Participar converte-se, desse modo, em coparticipar e em consentir. É um elemento da vontade que se ativa de forma deliberada e autônoma"[33]. A simbiose de ambas as dimensões, "ser parte de" e "tomar parte numa ação", conforma a identidade pessoal e coletiva de participação: pertencer (fazer parte) comporta colaborar (tomar parte). Ambas constituem a participação: toma-se parte enquanto se é partícipe. Ambas são dimensões do *ecossistema humano*[34].

---

[30] CAMPO SÁNCHEZ, C. Metodología y voluntariado. *DS*, Madrid, n. 104, p. 157-158, jul./sept. 1996; RENES AYALA, R.; LÓPEZ SALAS, E. Globalización y voluntariado: construir una sociedad desde los valores del voluntariado. *DS*, Madrid, n. 160, p. 83, enero/marzo 2011.

[31] GARCÍA ROCA, *Políticas y programas*, p. 67: "Se nace en una familia y se participa en ella, se nace en una nación y se participa en ella, se nace en una cultura y se participa en ella. La participación es el acto que muestra la pertenencia, el lugar donde el ser se convierte en arraigo y pertenencia. Formar parte es la condición esencial por la cual se pertenece a un grupo, se es parte de un organismo, grupo o comunidad; participar es la forma activa y consciente de ser parte y se es parte en la medida en que se colabora."

[32] GARCÍA ROCA, *Solidaridad y voluntariado*, p. 50: "Poner voluntad a la acción, y acción a la voluntad."

[33] GARCÍA ROCA, *Políticas y programas*, p. 67: "La participación significa intervenir en los procesos económicos, sociales, culturales y políticos que afectan a sus vidas. Participar se convierte, de este modo, en co-participar y en consentir. Es un elemento de la voluntad que se activa de forma deliberada y autónoma."

[34] GARCÍA ROCA, *Políticas y programas*, p. 76-78; GARCÍA ROCA, J. Llevarse las raíces consigo. Libertad y pertenencia. *IgVi*, Valencia, n. 218, p. 2-24, abr./mayo 2004.

Entende-se por "ecossistema humano" o fato de o ser humano estar, ao mesmo tempo, vinculado a si mesmo, a um lugar, a uma comunidade, a uma cultura e a uma história e aberto incondicionalmente para caminhos de recriação de sentido pessoal, de vínculos e de estruturas: ele é ambiental, em relação com toda a comunidade cósmica; social, em relação com o meio ambiente interpessoal; e espiritual, que é a busca contínua de justa relação com a natureza, com a promoção de justas relações entre as pessoas e com a produção comunitária de sentidos[35]. Os traços desse *ecossistema humano* repousam dialeticamente entre (e são, respectivamente, de) singularidade individual e vínculo comunitário, identidade pessoal e diversidade cultural, liberdade individual e estrutura histórica. Irmanam-se "pertencer" e "tomar parte numa ação" para excluir-se ou incluir-se[36]: "não ser parte e não tomar parte numa ação", "ser parte de e não tomar parte", "não ser parte e tomar parte numa ação", "ser parte de e tomar parte de uma ação".

O "não ser parte e não tomar parte numa ação" é o primeiro antônimo de participação[37]. Trata-se da *exclusão social*. Ela alude à negação dos dois pólos que constituem a participação: nem forma parte nem toma parte[38]. Segundo García Roca, a exclusão

> se trata de uma realidade mutante que combina em seu interior elementos de distintas origens: alguns, de caráter estrutural ou sistêmico, que aludem a *fraturas sociais* originadas por uma *organização* que abandona e expulsa; outros, de tipo relacional ou contextual, que evocam a *desfiliação* e a ruptura de vínculos sociais; e os terceiros, que afetam aos *dinamismos vitais* que se domiciliam no sujeito, em sua capacidade de amar e de esperar, de desejar e de sonhar. A exclusão é a convergência desse tríplice processo: um desenraizamento pessoal, uma desfiliação relacional e uma fratura social.[39]

Ela instala-se no interstício de elementos da subjetividade frágil, dos contextos inabilitantes e desvinculantes e da estrutura excludente mesma da organização social, como um vírus mutante, que atinge os dinamismos vitais da pessoa, fragmenta os contextos de proximidade nos quais se estabelecem relações de vínculos, requer constantemente a recriação de respostas que combinam a remoção das causas estruturais, a promoção dos contextos e a

---

[35] GARCÍA ROCA, *IgVi*, n. 218, p. 2-24.
[36] GARCÍA ROCA, *Políticas y programas*, p. 69-70.
[37] GARCÍA ROCA, *Políticas y programas*, p. 204-213.
[38] GARCÍA ROCA, *Políticas y programas*, p. 69.
[39] GARCÍA ROCA, *Políticas y programas*, p. 204: "se trata de una realidad mulante que combina en su interior elementos de muy distinto origen: algunos, de carácter estructural o sistémico, que aluden a *fracturas sociales* originadas por una *organización* que orilla y expulsa; otros, de tipo relacional o contextual, que evocan la *desafiliación* y la ruptura de los vínculos sociales; y los terceros, que afectan a los *dinamismos vitales* que se domicilian en el sujeto, en su capacidad de amar y de esperar, de desear y de soñar. La exclusión es la convergencia de este triple proceso: un desgarro personal, una desafiliación relacional y una fractura social."

ativação dos dinamismos vitais das pessoas[40]. A exclusão causa morte física (prematura), psíquica (patologias da subjetividade), legal (coletivos sem reconhecimento legal), social (descartados)[41]. Conforme observou González,

> a exclusão é um fenômeno que tem muitas formas de manifestar-se e engloba uma multiplicidade de situações distintas de como esse fenômeno manifesta-se ou faz-se presente nas trajetórias individuais. Isto faz necessário que os diagnósticos e as intervenções façam-se individualizados e adaptados a cada realidade. A isso se acrescenta que as pessoas ou famílias em situação de exclusão tenham chegado a essas situações por itinerários vitais de vulnerabilidade muito contínuos e estendidos no tempo (ninguém se levanta um dia sendo excluído). Logo, os processos que lhes podem ajudar a sair dessa situação precisam também ser longos e intensos e requerem intervenções duradouras a médio ou longo prazos.[42]

A antítese de uma sociedade participativa e inclusiva é, deveras, uma sociedade obsta e excludente. Assim, ficam excluídos os fatores: econômicos, que, na sociedade industrial, são produção e salário; sociais, que são o consumo responsável de bens e de serviços; políticos, que são segurança pública; culturais, que são autonomia pessoal e capacidade de escolha. Na carta encíclica *Fratelli Tutti*, Francisco o evidencia: "a inclusão ou exclusão da pessoa que sofre na margem da estrada define todos os projetos econômicos, políticos, sociais e religiosos" (*FT* 69). O "ser parte de e não tomar parte numa ação" é a segunda combinação antonímica de participação. Trata-se da *apatia*, que é uma forma de alienação de quem não intervém em assuntos que lhe afetam. Limita-se o exercício de participação, por desafeição ou por escasso interesse. O "não ser parte e tomar parte numa ação" é o terceiro antônimo de participação. Trata-se da mobilização cidadã, que é a reinvindicação de participação[43], cujas formas podem ser: econômica, que incorpora a produção, a distribuição e o consumo de bens e serviços;

---

[40] A abordagem do autor considera simultaneamente três dimensões da exclusão (GARCÍA ROCA, J. Políticas sociales ante la exclusión. *IgVi*, Valencia, n. 188, p. 130-134, marzo/abr. 1997; GARCÍA ROCA, *Alternativas*, n. 7, p. 49-53): o da subjetividade frágil e insignificância pessoal (sujeito); o dos contextos de proximidade inabilitantes e desvinculadores (contexto); e o da organização social excludente (estrutura).

[41] GARCÍA ROCA, *Alternativas*, n. 7, p. 52; DAp 65.

[42] GONZÁLEZ, A. El papel del voluntariado en la lucha contra la exclusión social: el valor del acompañamiento. *DS*, Madrid, n. 160, p. 177-178, enero/marzo 2011: "La exclusión es un fenómeno que tiene muchas formas de manifestarse y engloba multiplicidad de situaciones distintas definidas por cómo este fenómeno se manifiesta o se hace presente en las trayectorias individuales. Esto hace necesario que los diagnósticos y las intervenciones se hagan individualizadas y adaptadas a cada realidad. A esto se le une que las personas o familias en situación de exclusión han llegado a estas situaciones por itinerarios vitales de vulnerabilidad muy continuados y extendidos en el tiempo (uno no se levanta un día siendo excluido), por tanto, los procesos que les pueden ayudar a salir de esta situación también van a tener que ser largos, intensos y requieren de intervenciones duraderas a medio o largo plazo."

[43] GARCÍA ROCA, *Políticas y programas*, p. 61.

política, que se refere ao exercício da autoridade reconhecida, à opção entre alternativas e ao princípio de soberania popular; social, que alude à existência de competências cívicas e capacidades coletivas, à força da organização e do desenvolvimento de bens comuns. O "ser parte de e tomar parte de uma ação" é a quarta combinação, esta sinonímica de participação. Trata-se da *cidadania ativa*, que, dado seu caráter civil, político, social, se vincula a um lugar, a uma comunidade, a uma cultura, a uma história, a redes[44] e, tomando parte dessa vinculação, se torna, nesses espaços, a) provedora de dignidade social, b) de sentido pessoal, c) de sociabilidade, d) de uma sociedade inclusiva[45].

a. "Ser parte de e tomar parte de uma ação": provedora de dignidade social

Enquanto provedora de dignidade social, a participação social é dadora de decência ética e de *reconhecimento incondicional*. Decência ética refere-se ao que qualifica as relações solidárias, desativando aspectos tanto humilhantes da ajuda como manipuladores da cooperação. Não se trata nem de uma oferta de dignidade nem do exercício de participação sob o domínio de expertos, em que os espaços estão definidos entre os que sabem e os que não sabem, os que entendem e os que não entendem[46]. A solidariedade nasce com a vontade de cuidar. Essa move-se à ajuda, que são intervenções pontuais, e à cooperação, que são intervenções sustentadas no tempo[47], em direção a uma prática humanizadora[48]. A vontade de cuidar e a ajuda completam-se na cooperação, que nasce da confluência de dar e de receber, de ajudar e de ser ajudado, de cuidar e de ser cuidado, de educar e de ser educado[49]. A ação voluntária não é um movimento unilateral de quem não tem problemas para quem tem problemas. Trata-se de uma ação voluntária, resposta comunitária a problemas que são próprios[50]. A participação social assume, desse modo, a dignidade do outro. Não se trata de uma concessão, ou do cumprimento de um decreto, ou de um ato administrativo, ou de um ato ou processo unilateral. Desnudado da tendência de unilateralismo, trata-se do reconhecimento

---

[44] GARCÍA ROCA, *Políticas y programas*, p. 13-24, 239-242; GARCÍA ROCA, *Recrear la solidaridad*, p. 108-115.
[45] GARCÍA ROCA, *Políticas y programas*, p. 88-109, 171-199; GARCÍA ROCA, *IgVi*, n. 218, p. 9-26.
[46] GARCÍA ROCA, *Políticas y programas*, p. 151-152.
[47] GARCÍA ROCA, *ME*, n. 26, p. 129; GARCÍA ROCA, *Recrear la solidaridad*, p. 33, 125-127.
[48] GARCÍA ROCA, J. Nuevas perspectivas para la marginalización. *Cor XIII*, Madrid, n. 22, p. 57-63, abr./jun. 1982.
[49] ARANGUREN GONZALO, *DS*, n. 160, p. 153-154; GARCÍA ROCA, *ME*, n. 26, p. 129; GARCÍA ROCA, *IgVi*, n. 218, p. 22; SORO ROCA, *Cor XIII*, n. 123, p. 201-205.
[50] CAMPO SÁNCHEZ, *DS*, n. 104, p. 155.

incondicional do outro no interior de uma sociedade em que a participação social pode estar, amiúde, mensurada por mérito/demérito (condicionalidade moral), por lucro/prejuízo (condicionalidade financeira) e por ter ou não vínculos particulares/circunscritos (condicionalidade em razão do território)[51]. Trata-se de uma perspectiva empática[52] e de comunicação de bens[53]. O reconhecimento incondicional qualifica as relações interpessoais para além do individualismo possessivo, baseado nos haveres e na propriedade, e do individualismo posicional, baseado no mérito e na excelência[54].

b. "Ser parte de e tomar parte de uma ação": provedora de autoimplicação

O voluntariado compreende-se, além do que, o valor da autoimplicação e da hombridade dos próprios talentos e capacidades[55]. O voluntariado é provedor de *sentido pessoal*, que Bento XVI chamou de necessidade de "amorosa dedicação pessoal" (*DCE* 28b). Essa consciência de si leva às motivações da ação voluntária, que García Roca resume como expressivas, instrumentais e altruístas[56]. As motivações expressivas são as que dizem respeito à própria realização pessoal do voluntário. Trata-se de códigos íntimos de conduta[57]. Há a possibilidade de ser voluntário para ocupar o tempo, ou para dar sentido à vida, ou para encontrar amigos, ou para animar pontualmente eventos, etc. As motivações instrumentais são as que dizem respeito à função que realiza, ainda que sua referência essencial continue sendo o próprio voluntário. Há a possibilidade de ser voluntário para, por conveniência, desenvolver competência e habilidade técnica, projetar suas habilidades e seus conhecimentos num programa ou numa atividade concreta, intercambiar experiências adquirindo formação, etc. Finalmente, as motivações altruístas correspondem à ação voluntária cuja finalidade é primordialmente

---

[51] GARCÍA ROCA, *Políticas y programas*, p. 91-92; GARCÍA ROCA, *Cor XIII*, n. 22, p. 57-63; GARCÍA ROCA, *Educación para la ciudadanía*, p. 26; GARCÍA ROCA, *Recrear la solidaridad*, p. 140-141.
[52] GARCÍA ROCA, *Recrear la solidaridad*, p. 166-167.
[53] SANTABÁRBARA, *El clamor de los excluidos*, p. 170-190.
[54] GARCÍA ROCA, *Recrear la solidaridad*, p. 57.
[55] GARCÍA ROCA, *InterPsi*, n. 1, v. 8, p. 16-17.
[56] GARCÍA ROCA, *Solidaridad y voluntariado*, p. 65-67; GARCÍA ROCA, *Recrear la solidaridad*, p. 172-174. Ver também: BERNARDO CORRALL, F. Atado, mudo y bastante arrugado. ¿Existen nuevas formas y conceptos de voluntariado? *DS*, Madrid, n. 104, p. 109-113, jul./sept. 1996; SÁENZ DE NAVARRETE, J. I. C. Hacia un nuevo modelo social. El empeño humano de la caridad cristiana. *Cor XIII*, Madrid, n. 133, p. 180-181, enero/marzo 2010; ZURDO ALAGUERO, Á. El voluntariado en la encrucijada: consideraciones sobre los límites de la participación social en un contexto de individualización, despolitización e instrumentalización creciente. *DS*, Madrid, n. 160, p. 105-106, enero/marzo 2011.
[57] GARCÍA ROCA, *Recrear la solidaridad*, p. 172.

responsabilizar-se por alguma necessidade do outro, seja a assistencialista, imediata e material, seja a reabilitativa, preventiva e imaterial, seja a estrutural. É fato que o referente principal do voluntariado não é somente o mundo da exclusão, como defende Campo Sánchez[58]. Há a possiblidade de ser voluntário para assistir, para reabilitar e prevenir, para promover. Em tal caso, as motivações resultam de respostas de atenção às exigências intrínsecas que nascem do encontro com os sujeitos frágeis e da dialética de dois movimentos: a realização pessoal propela a ocupar-se dos outros; a ação voluntária altruísta porta a realização pessoal[59]. Essas respostas significam participar: há problemas, para os que se concebem soluções; há reivindicações, para as que se postulam respostas correlativas[60]. Frente a um voluntariado recreativo, a uma moral sem obrigações sem sanções e a uma caridade de espetáculo midiático (olimpíada beneficente)[61], o voluntariado maduro vincula o altruísmo com a racionalidade, contrabalanceia o sentimento com a racionalidade. A ação voluntária consiste, ao mesmo tempo, em ser generoso e em responder às necessidades de transformação pela caridade transformadora[62], como recordado no Decreto sobre o apostolado dos leigos pelo Concílio Vaticano II:

> para que este exercício da caridade seja e apareça acima de toda a suspeita, considere-se no próximo a imagem de Deus, para o qual foi criado, veja-se nele a Cristo, a quem realmente se oferece tudo o que ao indigente se dá; atenda-se com grande delicadeza à liberdade e dignidade da pessoa que recebe o auxílio; não se deixe manchar a pureza de intenção com qualquer busca do próprio interesse ou desejo de domínios; satisfaçam-se antes de mais nada as exigências da justiça, não se ofereça como dom da caridade aquilo que já é devido a título de justiça; suprimam-se as causas dos males, e não apenas os seus efeitos; e de tal modo se preste a ajuda que os que a recebem se libertem a pouco a pouco da dependência alheia e se bastem a si mesmos. (*AA* 8§5)

Francisco a definiu tanto como princípio das microrrelações estabelecias entre amigos, famílias, pequenos grupos quanto como princípio das macrorrelações estabelecidas em relacionamentos sociais, econômicos, políticos (*EG* 205; *CiV* 2; *LS* 52[63]).

O encontro com os excluídos pode despertar o voluntário de uma cruel inumanidade e apatia diante de uma realidade sofredora ("ser parte de e não tomar parte numa ação"). Esse é o lugar onde se movem entranhas, se avivam potencialidades e capacidades adormecidas, se

---

[58] CAMPO SÁNCHEZ, *DS*, n. 104, p. 157.
[59] GARCÍA ROCA, *Solidaridad y voluntariado*, p. 67.
[60] GARCÍA ROCA, *InterPsi*, n. 1, v. 8, p. 16.
[61] GARCÍA ROCA, *InterPsi*, n. 1, v. 8, p. 28-29; BRAVO TISNER, *Cor XIII*, n. 139, p. 126-128.
[62] GARCÍA ROCA, *InterPsi*, n. 1, v. 8, p. 27; GARCÍA ROCA, J. Caridad trasformadora. *Cor XIII*, Madrid, n. 140, p. 76-101, oct./dic. 2011.
[63] KASPER, W. *A misericórdia*. Condição fundamental do Evangelho e chave da vida cristã. 2.ed. Portugal: Princípia Editora; São Paulo: Loyola, 2015. p. 227-235.

ativam resistências, se pode chegar à solidariedade altruísta[64], que é um modo de ser e de se compreender como ser humano, aberto a viver o dinamismo de dar e de receber[65]. Nesse sentido, a participação social é criadora de sentido pessoal e sustenta-se no valor da liberdade de unir-se lado a lado a seus semelhantes (liberdade como comunhão), em vista de objetivos comuns (liberdade solidária), e no tornar-se continuamente mais livre (autonomia pessoal)[66].

c. "Ser parte de e tomar parte de uma ação": provedora de sociabilidade local, regional, global

Enquanto *indutiva de sociabilidade*[67], "ser parte de e tomar parte de uma ação" cria seu próprio espaço social, local, particular e global, o que Campo Sánchez chama de "contextos pessoal, social imediato e sistêmico geral da ação social"[68]. A ação social que não se enraíza nas motivações pessoais e nos dinamismos locais, na qual não se descobrem as possibilidades em cada situação particular, dentro de uma perspectiva de soluções interativas com alcance global, perde toda a capacidade transformadora[69]. Segundo García Roca, na interrelação entre o local, o particular e o global, implicam-se pessoas, grupos e instituições:

> a interrelação entre o local, o particular e o global obriga a recolocar o sentido mesmo da solidariedade. Sem dúvida, existe uma solidariedade orgânica, própria dos grupos primários, em direção a alguém conhecido que deve transcender-se como solidariedade racional até qualquer pessoa por meio de formas institucionais. Desse modo, a solidariedade não é somente um sentimento local que se cumpre, antes de tudo, dentro de certas comunidades restritas – com frequência fortemente hierarquizadas –, mas um sentimento universalizável; a solidariedade não se estabelece somente sobre emoções, mas também sobre instituições; nem somente sobre relações, mas também sobre estruturas; nem somente sobre impulsos morais, mas também sobre regras; nem somente sobre motivações altruístas, mas também sobre procedimentos consensuais. É cada vez menos sustentável separar os três rostos da solidariedade.[70]

---

[64] GARCÍA ROCA, *Políticas y programas*, p. 105-109.
[65] ARANGUREN GONZALO, *DS*, n. 160, p. 153-154; GARCÍA ROCA, *ME*, n. 26, p. 129; GARCÍA ROCA, *IgVi*, n. 218, p. 22; SORO ROCA, S. Los agentes de la caridad. *Cor XIII*, Madrid, n. 123, p. 201-205, jul./sept. 2007.
[66] GARCÍA ROCA, *Políticas y programas*, p. 106-109.
[67] GARCÍA ROCA, *Políticas y programas*, p. 92-96.
[68] CAMPO SÁNCHEZ, *DS*, n. 104, p. 151-153.
[69] GARCÍA ROCA, *Solidaridad y voluntariado*, p. 111-112.
[70] GARCÍA ROCA, *Solidaridad y voluntariado*, p. 112: "La interrelación entre lo local, lo particular y lo global obliga a replantear el sentido mismo de la solidaridad. Indudablemente, existe una solidaridad orgánica, propia de los grupos primarios, hacia alguien conocido que debe trascenderse como solidaridad racional hacia cualquiera a través de formas institucionales. De este modo, la solidaridad no es sólo un sentimiento local que se cumple, ante todo, dentro de ciertas comunidades restringidas – a menudo fuertemente jerarquizadas –, sino un sentimiento universalizable; la solidaridad no se establece sólo sobre emociones, sino también sobre instituciones; ni sólo sobre relaciones, sino también sobre estructuras; ni sólo sobre impulsos morales, sino también sobre reglas; ni sólo sobre

A participação, como criador de sociabilidade, é o sismógrafo de outro modo de viver interconectado à cotidianidade[71].

d. "Ser parte de e tomar parte de uma ação": provedora de uma sociedade inclusiva como mundo possível

A participação social é, enfim, espaço de laboratório, onde se constrói outro mundo possível e interconectado, onde se despertam, na realidade, possibilidades de universalizar o reconhecimento pessoal e interpessoal da dignidade comum dos seres humanos, a autoimplicação de pessoas, de grupos, de instituições. Graças à cidadania ativa, é possível conceber uma sociedade mundial sem guerra, sem subdesenvolvimento, sem exclusão, sem aquecimento global. A participação social é oportuna para reconstruir um planeta local, regional e globalmente ferido de mortes: física, de expectativas de vida; psíquica, do enfraquecimento de dinamismos vitais, como as motivações pessoais de sentido para viver, a perda de confiança no outro; legal, da espoliação da cidadania, da capacidade representativa, da identidade cultural; social, com os descartados de participação, os considerados sobrantes, desnecessários[72]; ecológica, com o elevado nível de contaminação do ar e de mudança climática, o esgotamento dos recursos naturais, a extinção da biodiversidade, a degradação da qualidade de vida humana e social[73]. A participação social é igualmente oportuna para recriar um planeta local, regional e global: pela estratégia de participação e serviços de proximidade; pelo exercício de reconhecimento que dignifique o outro e o faça sentir-se pessoa; pela sensibilização de alternativas de uma sociedade convivencial e igualitária contra a criação social da marginalização; pela construção da ação coletiva, no fortalecimento e na criação de estruturas comuns; pela progressiva universalidade de uma sociedade includente, não excludente, de direitos humanos[74], que necessite ampliar o *nós humano* e faça-o com justiça[75].

---

motivaciones altruistas, sino también sobre procedimientos consensuados. Cada vez resulta menos sostenible separar los tres rostros de la solidaridad."

[71] GARCÍA ROCA, *Políticas y programas*, p. 92.

[72] GARCÍA ROCA, *IgVi*, n. 249, p. 36-46; GARCÍA ROCA, *Políticas y programas*, p. 210-213; DAp 65.

[73] GARCÍA ROCA, J. Conversión ecológica y nuevo comienzo. *IgVi*, Valencia, n. 262, p. 101-111, abr./jun. 2015.

[74] GARCÍA ROCA, *Políticas y programas*, p. 103, 213-230; GARCÍA ROCA, *IgVi*, n. 249, p. 46.

[75] GARCÍA ROCA, *Políticas y programas*, p. 101-105. Iniciativas para criar uma governabilidade mundial mais inclusiva e responsável enfrentam dois desafios principais: o primeiro é aumentar continuamente o pluralismo. Isso significa ampliar o espaço destinado a grupos alheios às instituições oficiais de Estado, para que participem

A participação em torno de causas comuns – como construção da paz, desenvolvimento, meio ambiente, sociedade inclusiva, patrimônio comum da humanidade, assistência humanitária[76] – possibilita dissolver barreiras e fronteiras, partilhar valores e inteligência coletiva, oportunizar a criação, a partir dos excluídos e com eles ("não ser parte e tomar parte numa ação"), de um mundo possível, único, mais justo, de "amizade social" (*FT*[77]). A participação social desde os excluídos cria espaços solidários de igualdade civil, política, econômica, religiosa[78]. Ademais, há um sofrimento no mundo que pertence a todos, ao que García Roca nomeará "socialização da exclusão"[79] – e Aquino Júnior, "situações existenciais de sofrimento"[80] –, ou seja, o sofrimento não pertence somente aos que sofrem diretamente, mas a todos. A norma e o critério para gerar boas práticas, em todos os âmbitos sociais, políticos e eclesiásticos, são os excluídos, os marginalizados[81]. Nesse sentido, a participação social é um compromisso com a igualdade e com a justiça em âmbitos civis, políticos, sociais (*cidadania ativa*). García Roca exemplifica a participação em torno da causa do imigrante:

> a participação cidadã era a oportunidade para entender o nascimento de um mundo único, já que nos permitia entender que a imigração não é um perigo nem um risco, mas uma oportunidade humana, econômica e cultural, que pode fazer um aporte substancial à construção de uma sociedade mundial intercultural e tolerante. Detrás de cada cultura, de cada civilização e de cada religião, há experiências de realidade que ampliam a comunidade humana.[82]

Assim, "ser parte de e tomar parte de uma ação" de voluntariado social é dador de a) dignidade social, b) de autoimplicação, c) de sociabilidade local, regional, global, d) de uma sociedade inclusiva como mundo possível.

---

em processos mundiais de adoção de decisões; o segundo é aumentar a participação e a responsabilidade das instituições multilaterais, para que os países em desenvolvimento desempenhem função mais importante.

[76] GARCÍA ROCA, *Políticas y programas*, p. 129-134; GARCÍA ROCA, *Recrear la solidaridad*, p. 42, 125.

[77] *FT* 99, 106, 142, 154, 180, 233.

[78] GARCÍA ROCA, *Políticas y programas*, p. 104.

[79] GARCÍA ROCA, *IgVi*, n. 218, p. 16.

[80] AQUINO JÚNIOR, *Teologia em saída para as periferias*, p. 204-205.

[81] GARCÍA ROCA, *Políticas y programas*, p. 104.

[82] GARCÍA ROCA, *Políticas y programas*, p. 102: "La participación ciudadana era la oportunidad para entender el nacimiento de un mundo único, ya que nos permitía entender que la inmigración no es un peligro ni un riesgo, sino una oportunidad humana, económica y cultural; que puede hacer un aporte sustancial a la construcción de una sociedad mundial intercultural y tolerante. Detrás de cada cultura, de cada civilización y de cada religión, hay experiencias de realidad que amplían la comunidad humana."

6.1.1.3 Voluntariado: exercício de solidariedade

Ademais do exercício de cidadania e de participação social, o voluntariado forma-se, de resto, pela *solidariedade*[83]. Para García Roca, solidariedade é um modo de ser e de compreender-se como ser humano, um dinamismo de dar e receber, um movimento de ida e de volta[84]. Nesse sentido, três atributos da solidariedade avolumam-se à fisionomia do voluntariado como exercício de *cidadania ativa* (civil, política, social) e como exercício de participação social (dignidade social; de sentido pessoal; de sociabilidade local, regional, global; de uma sociedade inclusiva como mundo possível)[85]: o da compaixão; o do reconhecimento; e o da universalização.

O primeiro atributo, a compaixão, consiste em viver como próprio o mundo do outro, ver a realidade com os olhos do coração[86]. Segundo o autor, "no interior da ação voluntária existe um sentimento fundamental que pode caracterizar-se como um sentir-se afetado, como uma reação ante o sofrimento das vítimas; desse modo, possui o estatuto de sentimento e estabelece-se no núcleo mesmo da pessoa"[87]. Não se trata, contudo, nem de uma compaixão que se esgota no mero sentimento nem de uma misericórdia sem eficácia[88]. Trata-se do *princípio de incumbência*[89], a que Sobrinho chama *princípio-misericórdia* (5.2.1). Há uma história de sofrimento que ativa hábitos do coração e respostas compassivas[90].

O segundo atributo, o exercício de reconhecimento, é algo que, de um lado, "a atitude de reconhecimento resulta essencial para caracterizar a maturidade do voluntariado. Ser voluntário significa – não somente padecer-com (compaixão), mas também reconhecer o outro como pessoa que possui capacidades e potencialidades em si mesma"[91]. De outro lado, trata-se do encontro entre duas identidades e duas diferenças. Pela ação solidária, encontrar o outro é

---

[83] GARCÍA ROCA, *Solidaridad y voluntariado*, p. 62-65; GARCÍA ROCA, *InterPsi*, n. 1, v. 8, p. 17; GARCÍA ROCA, *IgVi*, n. 218, p. 18-22; GARCÍA ROCA, *Educación para la ciudadanía*, p. 26-28.
[84] GARCÍA ROCA, *IgVi*, n. 218, p. 22.
[85] GARCÍA ROCA, *Solidaridad y voluntariado*, p. 62-65; GARCÍA ROCA, *IgVi*, n. 188, p. 133-134.
[86] GARCÍA ROCA, *Solidaridad y voluntariado*, p. 63.
[87] GARCÍA ROCA, *Solidaridad y voluntariado*, p. 63: "En el interior de la acción voluntaria existe un sentimiento fundamental que puede caracterizarse como un sentirse afectado, como una reacción ante el sufrimiento de las víctimas; de este modo, posee el estatuto de sentimiento y se afinca en el núcleo mismo de la persona."
[88] KASPER, *A misericórdia*, p. 32; PENTEADO, F. G. *et al*. Análise bioética da percepção da solidariedade na ação do voluntariado. *Revista Bioética*, Brasília, v. 13, n. 1, p. 68-69, 2005.
[89] GARCÍA ROCA, *Recrear la solidaridad*, p. 164-166.
[90] GARCÍA ROCA, *InterPsi*, n. 1, v. 8, p. 22; GARCÍA ROCA, *Recrear la solidaridad*, p. 162-171.
[91] GARCÍA ROCA, *Solidaridad y voluntariado*, p. 64: "La actitud de reconocimiento resulta esencial para caracterizar la madurez del voluntariado. Ser voluntario significa, no sólo padecer-con (compasión), sino reconocerle al otro como persona que posee capacidades y potencialidades en sí misma."

encontrar-se, ajudar o outro é ser ajudado; contudo, dar e, ao mesmo tempo, receber, ajudar e, ao mesmo tempo, ser ajudado não são coisas fáceis: não é fácil superar o egoísmo para dar algo a um necessitado (Mt 18, 23-35); não é fácil reconhecer a necessidade de receber ajuda daquele a quem se ajuda para realizar-se como ser humano[92]; não é fácil, não obstante declarações "humanistas" (*DiM* 11§1), sair dos hábitos competitivos, do universo utilitarista em que predominam a lei da equivalência, o intercâmbio mercantil[93], o princípio da não-saturação – "mais é sempre melhor que menos"[94] – e o primado das coisas sobre a pessoa (*DiM* 11§1). Trata-se da atitude empática de reconhecer tanto o outro como um outro quanto a si mesmo.

Por último, quando a compaixão, como sentimento, e o reconhecimento, como atitude, recebem o *status* de "nós", o terceiro atributo, que é a *universalização*[95], faz-se notar. Conforme observou João Paulo II, a solidariedade

> não é um sentimento de compaixão vaga ou de enternecimento superficial pelos males sofridos por tantas pessoas próximas ou distantes. Pelo contrário, é a *determinação firme e perseverante* de se empenhar pelo *bem comum*; ou seja, pelo bem de todos e de cada um, porque *todos* nós somos verdadeiramente responsáveis *por todos*. (*SRS* 38§6)

O reconhecer alteridade não tem fronteiras.

Esses atributos de compaixão, reconhecimento e universalização da solidariedade geram simultânea e relacionalmente três modalidades de voluntariado[96], ou de amor operativo (*DiM* 3§4): o assistencial (contexto individual), o de reabilitação ou preventivo (contexto imediato, local, comunitário), o de promoção da organização social (contexto estrutural).

O voluntariado assistencial refere-se ao desenvolvimento de mediações para manter vivo o sujeito, reduzir riscos imediatos, atender a necessidades iminentes, erradicar sem demora situações de miséria. Segundo Bento XVI, o modelo de amor ao próximo é o oferecido pela parábola do samaritano:

---

[92] GARCÍA ROCA, *Políticas y programas*, p. 97, 105.
[93] GARCÍA ROCA, *SalTer*, v. 77, n. 6, p. 449; GARCÍA ROCA, *Solidaridad y voluntariado*, p. 115-116.
[94] LLUCH FRECHINA, E. De la economía egoísta a la economía altruista. *Cor XIII*, Madrid, n. 151-152, p. 41, 45-49, jul./dic. 2014.
[95] GARCÍA ROCA, *Solidaridad y voluntariado*, p. 64-65.
[96] GARCÍA ROCA, *Solidaridad y voluntariado*, p. 62-65; GARCÍA ROCA, *IgVi*, n. 188, p. 133-134, 152; LAGUNA, J. *Hacerse cargo, cargar y encargarse de la realidad*. Hoja de ruta samaritana para otro mundo posible. Barcelona: Cristianisme i Justícia, 2011.

> a caridade cristã é, em primeiro lugar, simplesmente a resposta àquilo que, numa determinada situação, constitui a necessidade imediata: os famintos devem ser saciados, os nus vestidos, os doentes tratados para se curarem, os presos visitados etc. As organizações caritativas da Igreja, a começar pela Cáritas (diocesana, nacional e internacional), devem fazer o possível para colocar à disposição os correlativos meios e sobretudo os homens e mulheres que assumam tais tarefas. (...) Todos os que trabalham nas instituições caritativas da Igreja devem distinguir-se pelo fato de que não se limitam a executar habilidosamente a ação conveniente naquele momento, mas dedicam-se ao outro com as atenções sugeridas pelo coração, de modo que ele sinta a sua riqueza de humanidade. Por isso, para tais agentes, além da preparação profissional, requer-se também e sobretudo a "formação do coração": é preciso levá-los àquele encontro com Deus em Cristo que neles suscite o amor e abra o seu íntimo ao outro de tal modo que, para eles, o amor do próximo já não seja um mandamento por assim dizer imposto de fora, mas uma consequência resultante da sua fé que se torna operativa pelo amor (Gal 5, 6). (*DCE* 31a)

Ainda que o próprio Bento XVI tenha afirmado que o imperativo cristão de amor ao próximo não pode dissolver-se numa organização assistencial comum (*DCE* 31), pode haver, no voluntariado assistencial, conforme sinalizou Aquino Júnior referindo-se à opção pelos pobres ou ao serviço da caridade, uma tendência ou tentação a reduzir a opção ou o serviço da caridade à sua dimensão assistencial: "visitar doentes, idosos e encarcerados; distribuir alimentos e roupas; socorrer pessoas em suas necessidades imediatas e cotidianas, etc. Sem dúvida, isso é necessário e é evangélico. Mas nem suficiente nem esgota o serviço da caridade ou a opção pelos pobres"[97]. De um lado, deve-se fazer o possível para colocar à disposição os correlativos meios para as necessidades imediatas; de outro lado, não devem limitar-se a executar a ação conveniente às necessidades imediatas. No referido texto acima, Bento XVI evidencia essa mediação:

> relativamente ao serviço que as pessoas realizam em favor dos doentes, requer-se antes de mais a competência profissional: os socorristas devem ser formados de tal modo que saibam fazer a coisa justa de modo justo [*o mais apropriado de maneira mais adequada*], assumindo também o compromisso de continuar o tratamento. A competência profissional é uma primeira e fundamental necessidade, mas por si só não basta. É que se trata de seres humanos, e estes necessitam sempre de algo mais que um tratamento apenas tecnicamente correto: têm necessidade de humanidade, precisam da atenção do coração. (*DCE* 31§2)

Nesse sentido, o voluntariado reabilitativo ou preventivo trata de desenvolver mediações para ativar a autonomia pessoal, potencializar a autodependência, recuperar faculdades inertes, superar/ultrapassar o assistencialismo, exceder a solidariedade imediata. É impensável o voluntariado sem a participação ativa dos assistidos e sem a promoção da

---

[97] AQUINO JÚNIOR, *Teologia em saída para as periferias*, p. 214.

autonomia reivindicativa e cidadã[98]. A autonomia pessoal é dadora de autossuficiência, de autorrealização e de responsabilidade social[99]: orienta-se a favorecer a satisfação de necessidades vitais (autossuficiência); orienta-se a satisfazer e a expandir as próprias aspirações e desejos (autorrealização). Boas ações ativam as capacidades das pessoas, avivam consciência, vontade, imaginação, sensibilidade, criatividade, confiança, organização, ajuda mútua[100]. Trata-se da expansão de suas potencialidades humanas para o bem próprio e dos outros. Por tal expansão, a pessoa autorrealiza-se, torna-se sujeito de colaboração e responsável por seu entorno. A intervenção social promove a responsabilidade, por exemplo, com respeito à família, à comunidade e aos cidadãos, e desenvolve o compromisso ético. O voluntariado reabilitativo assinala, enfim, a finalidade e o horizonte da intervenção social de ser promotora de dignidade pessoal e contextual.

Por fim, o voluntariado de promoção da organização social trata de desenvolver mediações para evitar a exclusão social, prevenir processos de criação, conservação e reprodução de marginalização e de remover simultaneamente mecanismos subjetivos, contextuais e de organização e regulamentação estruturais do sofrimento humano: costumes, mentalidades, regras, normas, leis e instituições (econômicas, familiares, sexuais, sociais, educativas, religiosas, políticas, jurídicas, coercitivas). Aquino Júnior observa que

> é difícil tocar e agarrar as estruturas da sociedade. Mas não é difícil perceber, por exemplo, que alguns têm todas as condições e facilidades para produzir e/ou acumular riquezas, bem como para defender seus interesses, enquanto a grande maioria da população não dispõe dessas condições e facilidades; que os pobres pagam proporcionalmente mais imposto que os ricos; que o Estado financia a atividade econômica dos empresários e banqueiros (infraestrutura, subsídios fiscais, taxa de juros etc.); que garante toda infraestrutura urbana nos bairros de classe média-alta e não nas favelas e periferias; que certas profissões são bem reconhecidas e remuneradas e outras não; que muitas pessoas são oprimidas e marginalizadas por causa de sua cultura, de seu sexo, de sua orientação sexual, de sua idade etc.; que as leis são feitas pela elite para proteger seus interesses e que a "justiça" normalmente está do seu lado etc. E tudo isso se deve em grande medida ao modo concreto como nossa sociedade está organizada, bem como aos mecanismos ou instrumentos de organização, regulamentação e controle de nossa vida coletiva.[101]

---

[98] FALCÓN, E. Dimensiones políticas del voluntariado: de la promoción al cambio de estructuras. *CiJ*, Barcelona, n. 79, p. 13, oct. 1997.
[99] GARCÍA ROCA, *Políticas y programas*, p. 89.
[100] GARCÍA ROCA, *Solidaridad y voluntariado*, p. 51.
[101] AQUINO JÚNIOR, *Teologia em saída para as periferias*, p. 97-98.

Mediante isso, o voluntariado assistencial atenta-se à dimensão humana da necessidade inclusiva imediata. Não se trata, porém, nem de ação benéfica sem consciência crítica nem de ajuda assistencial sem conquistas de direitos. O voluntariado de reabilitação/preventivo aplica-se à dimensão individual da necessidade de integralidade dos direitos humanos. Não se trata, todavia, de filantropia contextual sem vontade de transformação estrutural. E o voluntariado de promoção empenha-se na transformação da dimensão estrutural da necessidade de organização social cooperante. Há, portanto, a passagem da caridade assistencial para a caridade social e para a caridade política – "amor solidário" (*EG* 189), "amor social" (*FT* 180-182)[102]. O voluntariado educa, portanto, para a solidariedade (*DCE* 30), para o amor operativo (*DiM* 3§4).

Para García Roca, o voluntariado social compendia-se, então, de elementos de *cidadania ativa* (civil, política, social), do exercício de *participação social* (dignidade social; de sentido pessoal; de sociabilidade local, regional, global; de uma sociedade inclusiva como mundo possível) e da cultura da solidariedade (compaixão, reconhecimento, universalização). Assim o caracteriza:

> ser voluntário é ser responsável (cidadania) ante os sujeitos frágeis, portadores de direitos e deveres não somente para si, mas para aqueles que não os têm reconhecidos; ser voluntário é construir (participação) um mundo habitável não somente para os fortes e autônomos, mas para os mais débeis e indefesos (solidariedade). Desse modo, a cidadania e a participação substanciam-se no exercício da solidariedade. A consciência atual do voluntariado construiu-se em diálogo com os sujeitos vulneráveis, em confrontação com a exclusão não desejada, em referência a uma sociedade alternativa e mais habitável.[103]

Com os atributos da solidariedade (compaixão; reconhecimento; universalização), que configuram a fisionomia do voluntariado como exercício de cidadania e de participação social, o voluntariado social torna-se, como tal, portador do dinamismo do dom: gera relações e interações dignas, incorporando à vida uma lógica que ultrapasse aquela baseada, não mais que, quer no interesse próprio, quer no utilitarismo de coisas e de pessoas[104]; cria vínculos sociais

---

[102] SÁENZ DE NAVARRETE, *Cor XIII*, n. 133, p. 177.
[103] GARCÍA ROCA, *InterPsi*, n. 1, v. 8, p. 17: "Ser voluntario es ser responsable (ciudadanía) ante los sujetos frágiles, portadores de derechos y deberes no sólo para sí, sino para aquellos que nos los tienen reconocidos; ser voluntario es construir (participación) un mundo habitable no sólo para los fuertes y autónomos, sino para los más débiles e indefensos (solidaridad). De este modo, la ciudadanía y la participación se sustancian en el ejercicio de la solidaridad. La conciencia actual del voluntariado se ha construido en diálogo con los sujetos vulnerables, en confrontación con la exclusión no deseada, en referencia a una sociedad alternativa y más habitable."
[104] GARCÍA ROCA, *Recrear la solidaridad*, p. 176-180.

estáveis, convertendo-se em sujeito social capaz de interlocução pessoal, cidadã, social[105]; recria o processo de solidariedade por assistência, por reabilitação e por promoção, convertendo-se em agente de transformação[106]; ativa a cooperação entre cidadãos como forma de realizar-se com e para os demais, impedindo sofrimentos evitáveis, desativando – assumindo a sociedade conflitiva – o poder deletério do conflito social, fortalecendo a democracia deliberativa e participativa, fomentando relações de reconhecimento da dignidade dos seres humanos, de cooperação, de proximidade fraterna local, regional e globalmente[107]. García Roca nomeia-o *voluntariado maduro*, que é uma das expressões mais interessantes de fraternidade[108], ou, inspirando-nos em González Faus, *extensão histórica da filiação*[109].

6.1.2 Voluntariado maduro como sujeito social

No *voluntariado maduro* como tal, ou na *extensão histórica da filiação* (6.1.), coexistem valor pessoal (ecossistema humano), movimento cidadão (grupo organizado), instituição social (presença jurídica qualificada)[110]. Isso o configura como *sujeito social*, capaz de engendrar novas formas solidárias de realidades no interior dos cenários sociais do Estado, do mercado e dos mundos vitais (6.1.3).

O primeiro momento da experiência nuclear do voluntariado maduro é o *hacerse cargo de la realidad* (dimensão cognitiva, afetiva, atitudinal), do excesso do consumo e a sua sujeição cega (*PP* 19; *SRS* 28)[111], da instantaneidade, multi-identitária e defensora do individualismo, de desorientação existencial[112], de carências de direitos básicos e comuns[113], de exigência perfeccionista patológica, em que a felicidade está à distância, de potencialidades de bem[114]. O

---

[105] GARCÍA ROCA, *Solidaridad y voluntariado*, p. 69-71.
[106] GARCÍA ROCA, *SalTer*, v. 77, n. 6, p. 455.
[107] CAMPO SÁNCHEZ, *DS*, n. 104, p. 150-151; GARCÍA ROCA, *Recrear la solidaridad*, p. 35-180; RENES AYALA, *SalTer*, v. 77, n. 6, p. 436.
[108] GARCÍA ROCA, *Recrear la solidaridad*, p. 172.
[109] GONZÁLEZ FAUS, J. I. *Proyecto de hermano*. Visión creyente del hombre. Santander: Sal Terrae, 1987. (Colección Presencia Teologica, 40). p. 649-652.
[110] GARCÍA ROCA, *Cor XIII*, n. 140, p. 79-97, oct./dic. 2011; GARCÍA ROCA, J. O voluntariado na sociedade do bem-estar. *InterSoc*, Lisboa, n. 25-26, p. 85-86, 2002; GARCÍA ROCA, *Políticas y programas*, p. 178-179; GARCÍA ROCA, *CTS*, n. 19, p. 205-207.
[111] LLUCH FRECHINA, *Cor XIII*, n. 49-53.
[112] ARANGUREN GONZALO, *Humanización y voluntariado*, p. 64-70.
[113] AQUINO JÚNIOR, *Teologia em saída para as periferias*, p. 202-203.
[114] ARANGUREN GONZALO, *Humanización y voluntariado*, p. 70-76.

voluntariado maduro é lugar de hospitalidade[115], observatório permanente da realidade social e cultural, espaço de superação de preconceitos e estereótipos culturais, sociais, religiosos ou políticos. Como cultura alternativa, o voluntariado maduro configura-se como valor pessoal (individual), como movimento cidadão (grupo organizado) e como instituição social (pessoa jurídica) em cenários do Estado, do mercado, de mundos vitais.

6.1.2.1 Ecossistema humano: valor pessoal do voluntariado maduro

O *valor pessoal* do voluntariado maduro resulta de motivações do ecossistema humano[116]. Trata-se de motivações oriundas da tensão entre singularidade individual e vinculação comunitária, particularidade e universalidade, raízes históricas e criatividade, própria do ecossistema humano de estar, ao mesmo tempo, vinculado a um lugar, a uma comunidade, a uma cultura, a uma história, a redes[117], e livre para decidir de que modo participar, ser parte e tomar parte (6.1.1.2). O valor pessoal da ação voluntária provém dessa tensão participativa de vínculos razoáveis[118], de simultaneidade de amor e interesse[119], de individualidade universalizável[120], de "saber-fazer-ser-aprender-social"[121]. Vejamo-los brevemente.

Concernente aos vínculos razoáveis, defende-se que tanto a ação profissional como a ação voluntária tenham como fim o bem do outro. Inobstante, não os alcança da mesma maneira: a ação profissional tende a alcançá-lo exclusivamente através de titulação acadêmica legítima, de procedimentos racionalmente regrados e de organizações uniformes. É bom que o profissional não se abandone às emoções. Bastaria atender às suas demandas, sem que haja interferências em seus sentimentos. Por sua vez, a ação voluntária tende, no entanto, a alcançá-lo pela proximidade, pela relação cara a cara, do encontro de "entranha com entranha"[122], pelo abraço humano, pelo altruísmo. Nesse sentido, a ação voluntária nasce quando a razão incorpora o sentimento do amor, aproxima pensamento e ação, sentimento e informação,

---

[115] ARANGUREN GONZALO, *Humanización y voluntariado*, p. 116-118.
[116] GARCÍA ROCA, *Solidaridad y voluntariado*, p. 65-67; GARCÍA ROCA, *IgVi*, n. 218, p. 9-26.
[117] CAMPO SÁNCHEZ, *DS*, n. 104, p. 153-157; GARCÍA ROCA, *Políticas y programas*, p. 13-24, 239-242; GARCÍA ROCA, *Recrear la solidaridad*, p. 108-115.
[118] GARCÍA ROCA, *Solidaridad y voluntariado*, p. 90-93.
[119] GARCÍA ROCA, *Solidaridad y voluntariado*, p. 93-96; SORO ROCA, *Cor XIII*, n. 123, p. 201.
[120] GARCÍA ROCA, *Solidaridad y voluntariado*, p. 96-98.
[121] GARCÍA ROCA, *Solidaridad y voluntariado*, p. 98-101.
[122] MARTINEZ-GAYOL FERNANDEZ, N. *PerspTeol*, v. 49, n. 1, p. 132.

intuição e criatividade, ética e política[123]. Bento XVI defende, ao contrário, que o "voluntário cristão" deveria munir-se tanto de competência profissional como de atenção cordial (*DCE* 31§1). Assim, o voluntariado maduro não se sustenta nem da residual assistência, nem da simples racionalidade instrumental, nem do puro sentimento de altruísmo. A conjunção dessas três atitudes nomeia-se *vínculo razoável*, suscetível de ser, temporalmente, pontual ou perdurável. Segundo Campo Sánchez,

> se se caminhasse nesta direção teríamos alcançado um primeiro ponto importante: que a relação entre voluntários e profissionais não fosse uma relação entre "os que oficialmente sabem e os que oficialmente não sabem" (segundo os especialistas), ou uma relação entre os burocratas que vivem nas nuvens (e do fato de que existe a exclusão) e os que conhecem os problemas com nomes e sobrenomes (segundo os voluntários). Alcançar-se-ia uma relação entre profissionais (que sabem o que fazem e como fazê-lo) que aportam elementos valiosos, não excludentes senão complementares, que se respeitam porque se valorizam e se sabem partícipes de um mesmo processo.[124]

Concernente à simultaneidade de amor e de interesse, reconhece-se que a ação voluntária pode alinhar-se à ação altruísta ou à ação interessada. Esta ocupa-se essencialmente da própria utilidade (expressiva; instrumental), movida pelos próprios desejos, inclinações e preferências; aquela, prioritariamente, do bem dos demais, de suas necessidades imediatas, preventivas, estruturais. A ação altruísta nasce do reconhecimento de que não existe sobrevivência sem solidariedade. Para García Roca, no voluntariado maduro, altruísmo e interesse irmanam-se. O voluntariado maduro nasce *simultaneamente do amor e do interesse* por si e pelos mais vulneráveis.

Concernente ao indivíduo universalizável, de um lado, a ação voluntária pendeu à pessoa concreta, à família concreta, ao país concreto, preferindo ação voluntária de relação pessoal à demasiado teórica, abstrata, acadêmica. De outro lado, não existe, porém, ação voluntária nem sem cotidianidade concreta, pois está orientada à pessoa concreta com suas necessidades imediatas, reabilitativas e estruturais, nem sem universalidade, pois a ação

---

[123] GARCÍA ROCA, *CTS*, n. 19, p. 207.

[124] CAMPO SÁNCHEZ, *DS*, n. 104, p. 162: "Si se caminara en esta dirección habríamos logrado un primer punto importante: que la relación entre voluntarios y especialistas no fuera una relación entre 'los que oficialmente saben y los que oficialmente no saben' (según los especialistas), o una relación entre los burócratas que viven en las nubes (y del hecho de que existe la exclusión) y los que conocen los problemas con nombres y apellidos (según los voluntarios). Se lograría una relación entre profesionales (que saben lo que hacen y cómo hacerlo) que aportan elementos valiosos, no excluyentes sino complementarios, que se respetan porque se valoran y se saben partícipes de un mismo proceso."

voluntária interessa-se por qualquer pessoa. Assim, a experiência concreta deu mais de si, de modo que a dignidade da pessoa (situação individual e específica), da família (situação particular) e do país (situação nacional) alcançou a consciência de direitos humanos a toda pessoa (universal)[125]. Os vínculos razoáveis e a simultaneidade do amor e do interesse levam a entrever a construção de instituições universalizáveis, a criar instrumentos organizativos globais e, assim, a converter-se num laboratório de um mundo possível, único, mais justo. Trata-se de uma singularidade individual com vinculação comunitária mundial (*individualidade universalizável*).

Concernente ao "saber-fazer-ser-social", constata-se que a ação voluntária pode situar-se na polarização perfeição moral (solidariedade, autoafirmação, ajuda mútua) e formação técnica. De um lado, a ênfase é posta, de maneira basilar, na autorrealização do voluntário que realiza a ação. Não haveria mormente preocupação com a exigência de preparação adequada e de capacitação técnica para as tarefas voluntárias. De outro lado, ratifica-se que a ação voluntária logra conjugar os dois elementos: conciliar a perfeição com a formação, a autorrealização com a instrução, a contiguidade com a técnica. A formação adequada para o desempenho da ação voluntária é importante: não há nem perfeição nem autorrealização que não passem por prestações de serviços e funções a exercer. Trata-se, pois, de uma formação integral: "saber-ser-fazer-social".

Ademais desse processo pessoal do ecossistema humano, formulação individual do altruísmo[126] que, como dizia García Roca, abre horizontes de transformação afetiva e efetiva (*encargarse de la realidad*) pela pedagogia dos sentimentos morais (*cargar con la realidad*)[127], o voluntariado adveio de um grupo organizado e da presença juridicamente qualificada.

6.1.2.2 Movimento cidadão e pessoa jurídica: estatuto organizacional e legal do voluntariado maduro

O movimento cidadão do voluntariado maduro assumiu progressivamente, de maneira formal e informal, o estatuto de grupo organizado[128]. Reúnem-se pessoas a favor de bens

---

[125] AQUINO JÚNIOR, *Teologia em saída para as periferias*, p. 202-206.
[126] FUNES RIVAS, M. J. ¿Qué conduce a la solidaridad colectiva? *DS*, Madrid, n. 104, p. 70-71, jul./sept. 1996.
[127] GARCÍA ROCA, *Cor XIII*, n. 140, p. 79-84.
[128] FUNES RIVAS, *DS*, n. 104, p. 70-72; GARCÍA ROCA, *Solidaridad y voluntariado*, p. 48-50; GARCÍA ROCA, *Educación para la ciudadanía*, p. 20.

comuns ou em prol do bem-estar coletivo, por meio de projetos sociais, culturais, desportivos, etc. Vários movimentos assumiram o exercício da cidadania: associações filantrópicas em defesa da vida (APAE, Alcoólicos Anônimos, Narcóticos Anônimos, etc.), associações de classe (profissionais liberais, empresários, proprietários rurais, artistas, comerciantes, etc.)[129]:

> nos *voluntariados*, que conotam um compromisso ligado à gratuidade e conectado com fortes motivações altruístas com os mais frágeis; no *associonismo*, que conota organizações dirigidas a atividades de animação cultural e social por meio de atividades dirigidas aos próprios sócios, ainda que não exclusivamente; nos *movimentos sociais*, que representam aos cidadãos em função da tutela de certos problemas sociais (meio ambiente, feminismo, direitos humanos, infância, consumidores, defesa dos doentes da AIDS, defesa dos doentes crônicos); nas *empresas sociais*, *cooperativas* e outros tipos de entidades sem fins lucrativos, que organizam atividades econômicas na área dos serviços às pessoas (assistência domiciliar, estrutura para idosos...). Unem-se para sustentar uma forma de vida, manter uma concepção de justiça ou defender um conjunto de interesses.[130]

"O voluntariado é a expressão direta e viva da sociedade civil; é um movimento participativo dos cidadãos que intervém, em seus respectivos territórios, para a construção de uma sociedade mais justa e respeitosa da dignidade e dos direitos invioláveis de cada pessoa[131]", em níveis individual, social e político, aludirá João Paulo II[132]. A ação voluntária do voluntariado maduro organiza-se em torno de causas solidárias de defesa das pessoas mais fragilizadas, por meio de criação de uma contracultura, da mobilização social, da defesa de direitos dos marginalizados pela exploração econômica (pela exclusão legal, pela falta de participação política, pela discriminação social[133]), da comunicação solidária (informação,

---

[129] A título de exemplificação, o instituto "Conecta Brasil" permite uma amostra de diversos projetos em curso (CONECTA BRASIL. Goiânia, [2022]. Disponível em: https://conectabrasil.org. Acesso em: 28 mar. 2022). Capitaneados por instituições, mostra-se a diversidade de projetos.

[130] GARCÍA ROCA, *Políticas y programas*, p. 79: "En los *voluntariados,* que connotan un compromiso ligado a la gratuidad y conectado con fuertes motivaciones altruistas con los más débiles; en el *asociacionismo*, que connota organizaciones dirigidas a actividades de animación cultural y social a través de actividades dirigidas a los propios socios, aunque no exclusivamente; en los *movimientos sociales,* que representan a los ciudadanos en función de la tutela de ciertos problemas sociales (medio ambiente, feminismo, Derechos Humanos, infancia, consumidores, defensa de los enfermos del sida, defensa de enfermos crónicos); en las *empresas sociales,* cooperativas y otros tipos de entidades sin fin de lucro, que organizan actividades económicas en el área de los servicios a las personas (asistencia domiciliaria, estructuras para ancianos...). Se unen para sostener una forma de vida, mantener una concepción de justicia o defender un conjunto de intereses."

[131] CÓRDENAS GUTARRA, *DS*, n. 122, p. 233: "El voluntariado es la expresión directa y viva de la sociedad civil; es un movimiento participativo de los ciudadanos que intervienen, en sus respectivos territorios, para la construcción de una sociedad más justa y respetuosa de la dignidad y de los derechos inviolables de cada persona."

[132] JOÃO PAULO II, Papa. Discurso inaugural pronunciado no seminário palafoxiano de Puebla de los Angeles. (México, 28 de janeiro de 1979). In: CELAM. *Documentos do CELAM*, p. 243.

[133] GARCÍA ROCA, *Cor XIII*, n. 22, p. 54-55; GARCÍA ROCA, *Alternativas*, n. 7, p. 49-52.

formação, cooperação)[134], da interlocução das políticas sociais[135]. Procura-se transformar a sociedade por meio do exercício da cidadania ativa e da participação social, por meio da criação de acessibilidade assistencial, reabilitativa (social, financeira, cultural) e legal[136]. Trata-se, como dirá García Roca, de "saídas conjuntas" (*salida mancomunada*) pela via da mobilização cidadã[137].

Da mesma maneira que instituições políticas e sindicais, organizações voluntárias não governamentais e sem fins lucrativos conquistam o estatuto de organização legal e de presença pública juridicamente qualificada[138] – "'a pousada': as estruturas de serviço caritativo"[139], como o nomeou Soro Roca, referindo-se à leitura que Bento XVI faz da parábola do bom samaritano em *Deus caritas est*. Com relação ao *status* de organização, "a cultura do voluntariado identifica-se com a cultura das organizações e somente tem sentido no interior de uma organização (...) deixa de ser uma aventura individual para converter-se em ação coletiva"[140]. Com a cultura de organização, de avaliação, de planejamento, o voluntariado incorpora "a exigência de eficácia na prestação de serviços e, sobretudo, introduz-se a especialização do voluntariado (social, cultural, ecológico, sanitário, proteção civil...)" [141]. Mediante sua autonomia, presença e reconhecimento públicos, capacidade de articulação interna, de interlocução válida e de respostas a necessidades plurais[142], o voluntariado maduro é a

---

[134] GARCÍA ROCA, *SalTer*, v. 77, n. 6, p. 456-458; GARCÍA ROCA, *Solidaridad y voluntariado*, p. 55-56, 167-168.
[135] GARCÍA ROCA, *Solidaridad y voluntariado*, p. 69-71.
[136] GARCÍA ROCA, *SalTer*, v. 77, n. 6, p. 458; GARCÍA ROCA, *Recrear la solidaridad*, p. 50-51.
[137] GARCÍA ROCA, *Cor XIII*, n. 140, p. 84-91.
[138] GARCÍA ROCA, *IgVi*, n. 188, p. 148-150; GARCÍA ROCA, *Políticas y programas*, p. 183-186. No Brasil, há diversas organizações "de", "com" e "para" voluntários amparam-se na Lei n. 9.790, de 23.03.1999, que dispõe sobre a qualificação jurídica de direito privado sem fins lucrativos, como OSCIP (http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9790.htm). Diversos tipos de entidades privadas atuam em área do setor público, sem fins lucrativos e visando interesses sociais. A título de exemplificação, há a ABONG, que é uma associação nacional, cujo objetivo é fortalecer OSCs brasileiras que trabalham na defesa e promoção dos direitos e bens comuns (https://abong.org.br/quem-somos/); há, da mesma forma, uma plataforma virtual de transparência pública colaborativa com os dados das OSCs de todo o país, cujos objetivos são (https://mapaosc.ipea.gov.br/sobre): dar transparência à atuação das OSCs; informar sobre a importância e diversidade de projetos conduzidos por essas organizações; disponibilizar dados e fomentar pesquisas sobre OSCs; apoiar gestores públicos a tomarem decisões sobre políticas públicas. Essas organizações amparam-se na Lei n. 13.204, de 14 de dezembro de 2015, que estabelece o regime jurídico das parcerias voluntárias em regime de mútua cooperação, para fins de interesse público.
[139] SORO ROCA, *Cor XIII*, n. 123, p. 191-193.
[140] GARCÍA ROCA, *Políticas y programas*, p. 186: "La cultura del voluntariado se identifica con la cultura de las organizaciones y sólo tiene sentido en el interior de una organización […] deja de ser una aventura individual para convertirse en acción colectiva."
[141] GARCÍA ROCA, *Políticas y programas*, p. 186: "la exigencia de eficacia en la prestación de servicios y, sobre todo, se introdujo la especialización del voluntariado (social, cultural, ecológico, sanitario, protección civil…)."
[142] GARCÍA ROCA, *Solidaridad y voluntariado*, p. 27, 56-58.

historicização de atitudes pessoais, que se desdobraram num movimento cidadão e, posteriormente, numa conquista legal e numa qualificação jurídica[143]. Não é suficiente albergar a caridade nem nos sentimentos morais nem na mobilização cidadã[144]. Segundo García Roca, "os hábitos do coração e a pressão cidadã, exercida pelas organizações sociais, desdobram-se em conquistas legislativas que convertem a caridade em justiça"[145]. O voluntariado requer, logo, instituição social de conquistas legais e instituições humanizadas[146]:

> o voluntariado é uma instituição social que nasceu no rescaldo de processos históricos e mudanças culturais, que se desdobram em práticas individuais, em organizações de solidariedade e em movimentos sociais. Tudo se passa como se tratasse de uma praça em que convergem três avenidas: a revolução do tempo de trabalho, provocada pelo desenvolvimento tecnológico e o movimento operário; a eclosão da cidadania, conotada com o desejo de participação, gestada no interior das mudanças culturais; e as políticas da vida cotidiana, que sucedem à saturação com as grandes retóricas e ensaia novos caminhos de procurar e cuidar dos outros.[147]

Enquanto tal, forma-se em contato com e em resposta a necessidades humanas. De um lado, essas instituições sociais podem ser organizações "de" voluntários, "com" voluntários e "para" voluntários[148]: as instituições "de voluntários" apoiam-se sobre as capacidades das pessoas e estabelecem sua auto-organização. Trata-se de um modelo centrado não nas ineptidões mas nas competências dos voluntários; as instituições "com voluntários" são as que aceitam os voluntários para a consecução dos fins estabelecidos pela própria instituição. Eles domiciliam-se em cenários do Estado, do mercado e dos mundos vitais; as instituições "para voluntários" são as que têm como finalidade promover o voluntariado, dar suporte ou fomentar sua existência social. De outro lado, há zonas de contato interno e externo entre esses modelos de organizações: espacial (cooperação entre Estado, mercado, mundos vitais), organizacional (lógica estatal, lógica mercantil, cultura de rede) e ética (motivação expressiva, instrumental, altruísta)[149]. Práticas individuais, organizações solidárias e movimentos sociais juridicamente qualificados necessitam cultivar-se[150]. Trata-se de uma virtude pró-social, que responde a

---

[143] GARCÍA ROCA, *Cor XIII*, n. 140, p. 91.
[144] GARCÍA ROCA, *Cor XIII*, n. 140, p. 91.
[145] GARCÍA ROCA, *Cor XIII*, n. 140, p. 91: "Los hábitos del corazón y la presión ciudadana, ejercida por las organizaciones sociales, se despliegan en conquistas legislativas que convierten la caridad en justicia."
[146] GARCÍA ROCA, *Cor XIII*, n. 140, p. 91-97.
[147] GARCÍA ROCA, *InterSoc*, n. 25-26, p. 85-86.
[148] GARCÍA ROCA, *Políticas y programas*, p. 189-190.
[149] GARCÍA ROCA, *ME*, n. 26, p. 130-133; GARCÍA ROCA, *Recrear la solidaridad*, p. 172-174.
[150] GARCÍA ROCA, *Recrear la solidaridad*, p. 174.

códigos íntimos de conduta, a uma organização prestadora de serviços solidários e a um movimento social que promove alternativas[151]. Segundo García Roca,

> se falta o primeiro [código de condutas], o voluntariado carece de raízes; se falta o segundo [organização prestadora de serviços solidários], o voluntariado carece de transcendência pública; se falta o terceiro [movimento social que promove alternativas], o voluntariado converte-se num assunto de belas almas.[152]

Assim, organizações que são "de", "com" e "para" voluntários inter-relacionam-se[153], colaboram com, interpelam a, envolvem, solidariza-se e sonham com o corpo social[154].

6.1.3 Voluntariado maduro em cenários de Estado, de mercado, de mundos vitais

A coexistência do valor pessoal, do movimento cidadão e da instituição social juridicamente qualificada do voluntariado maduro torna-o sujeito social solidário (expressivo, instrumental, altruísto) embrenhado em cenários do Estado, de mercado, de mundos vitais, com suas respectivas lógicas (estatal, mercantil, cultura de rede) e motivações éticas[155].

6.1.3.1 Em cenários de Estado: interlocução crítica pelo bem comum

No cenário do Estado[156], a lógica é compreendida como espaço de administração burocrática, representação de interesses e espaços de redistribuição. Esse espaço é regulado por

---

[151] GARCÍA ROCA, *Recrear la solidaridad*, p. 174.
[152] GARCÍA ROCA, *Políticas y programas*, p. 179: "si falta el primero, el voluntariado carece de raíces; si falta el segundo, el voluntariado carece de trascendencia pública; si falta el tercero, el voluntariado se convierte en un asunto de bellas almas."
[153] No Brasil, há diversas organizações "de", "com" e "para" voluntários. A título de exemplificação, há plataforma virtual de transparência pública colaborativa com os dados das OSCs de todo o país (https://mapaosc.ipea.gov.br/sobre), cujos objetivos são: dar transparência à atuação das OSCs; informar sobre a importância e diversidade de projetos conduzidos por essas organizações; disponibilizar dados e fomentar pesquisas sobre OSCs; apoiar gestores públicos a tomarem decisões sobre políticas públicas; há da mesma forma a ABONG.
[154] GÓMEZ SERRANO, P. J. Crisis socio-económica y voluntariado. *DS*, Madrid, n. 160, p. 58-62, enero/marzo 2011.
[155] GARCÍA ROCA, *ME*, n. 26, p. 119-135; GARCÍA ROCA, *Políticas y programas*, p. 172, 190-199; GARCÍA ROCA, *Solidaridad y voluntariado*, p. 43-46, 107-108; GÓMEZ SERRANO, *DS*, n. 160, p. 57; RENES AYALA, R. Una sociedad que se hace cargo de sí misma: reciprocidad, cooperación y los bienes comunes. *DS*, Madrid, n. 165, p. 119-133, abr./jun. 2012.
[156] GARCÍA ROCA, *Políticas y programas*, p. 172, 184-185, 190-192; GARCÍA ROCA, *Alternativas*, n. 7, p. 53-57; GARCÍA ROCA, *InterSoc*, n. 25-26, p. 95-97.

meio de decisões políticas e administrativas, que são pertinentes para a gestão das coisas[157]. A função do Estado é distributiva[158] e relaciona-se ora com o próximo ora com o distante[159]. Se a participação solidária do voluntariado é colonizada pela lógica estatal, nascem disfunções, como obsessão desmedida por responder a instâncias políticas, dependência institucional, perda da interlocução das políticas públicas no espaço público e do potencial crítico[160], perda do princípio originariamente comunitário de dignidade social, de sociabilidade, de sentido pessoal e coletivo[161]. Quando não colonizado pela lógica administrativa e por decisões políticas de interesse privado, a participação solidária do voluntariado maduro pode humanizar espaços públicos, pleitear contra interesses privados, representar interesses dos excluídos, com eles e a partir deles, defender e reconhecer direitos humanos e a universalização das conquistas sociais[162]. Por certo, o compromisso do voluntariado maduro não despreza nem desestima os compromissos atinentes ao Estado; longe disso, exige-os, a fim de gerar, pontualmente, assistência, prevenir, processualmente, contextos, universalizar prestações de bens e distribuição de benefícios[163]. A lógica de relações de proximidade solidária, a participação direta e a implicação das pessoas podem inaugurar nova concepção do público como exercício de cidadania e de interlocução crítica a favor das pessoas mais fragilizadas. Como observou García Roca,

> existe na atualidade uma ampla gama de voluntariados que atuam no âmbito da saúde-hospitalização, listas de espera, qualidade da ação sanitária – no âmbito da educação-integração escolar das crianças portadores de deficiências, no âmbito dos serviços sociais – apoio psicossocial a famílias, acolhimento familiar, serviços alternativos ao internamento, assistência integral a enfermos mentais –, cujo propósito é o reconhecimento dos direitos e sua universalização.[164]

Isso significa defender cidadãos e, precipuamente, aqueles que não têm seus direitos reconhecidos.

---

[157] GARCÍA ROCA, *Solidaridad y voluntariado*, p. 45; GÓMEZ SERRANO, *DS*, n. 160, p. 57.
[158] GARCÍA ROCA, *Políticas y programas*, p. 172.
[159] RENES AYALA, *DS*, n. 165, p. 123-124.
[160] GARCÍA ROCA, *Solidaridad y voluntariado*, p. 44-45; GARCÍA ROCA, *Recrear la solidaridad*, p. 174-175.
[161] GARCÍA ROCA, *CTS*, p. 201-204.
[162] GARCÍA ROCA, *Alternativas*, n. 7, p. 53-55; GARCÍA ROCA, *Políticas y programas*, p. 172.
[163] GARCÍA ROCA, *SalTer*, v. 77, n. 6, p. 456; GARCÍA ROCA, *CTS*, p. 207.
[164] GARCÍA ROCA, *Políticas y programas*, p. 182: "Existe en la actualidad una amplia gama de voluntariados que actúan en el ámbito de la salud-hospitalización, listas de espera, calidad de la acción sanitaria – en el ámbito de la educación-integración escolar de los niños discapacitados, en el ámbito de los servicios sociales – apoyo psicosocial a familias, acogimiento familiar, servicios alternativos al internamiento, asistencia integral a enfermos mentales –, cuyo propósito es el reconocimiento de los derechos y su universalización."

6.1.3.2 Em cenários de mercado: irrupção do dinamismo da doação

No cenário econômico[165], a Revolução Industrial dissolveu antigas estruturas sociais, acelerou o processo de intercâmbio através do dinheiro, provocou uma mudança radical na composição social (*DCE* 26). As estruturas de produção e o capital tornaram-se o novo poder (26). As atividades produtivas identificaram-se com a monetarização, e o dinheiro converteu-se em ferramenta essencial para as transações, a tal ponto que somente os bens começaram a ter valor econômico. Com isso, as atividades produtivas equivalem a trabalhos remunerados, e a lógica da economia mercantil ocupa lugar central das relações na vida pessoal, na vida social, na vida pública[166], com as limitações de somente atender às necessidades respaldadas pelo intercâmbio financeiro, de gerar frequentemente desigualdade e exclusão e cair facilmente na exploração de pessoas e da natureza[167]. Construído sobre instrumentos, *quase tudo* é intercambiável e utilizado em função do preço e do tributo, e o mercado está sujeito a princípios comutativos, que regulam e precisam as relações do dar e do receber entre sujeitos iguais (*CiV* 35§1).

Nesse cenário econômico, a vida racionaliza-se como relação de contrapartida[168], convicta de que tanto o crescimento econômico seria inclusivo como os excluídos seriam progressivamente nele incorporados. Conforme denuncia Francisco, "o crescimento equitativo exige algo mais do que o crescimento econômico, embora o pressuponha" (*EG* 204); "requer – continua o pontífice – decisões, programas, mecanismos e processos especificamente orientados para uma melhor distribuição das entradas, para a criação de oportunidades de trabalho, para uma promoção integral dos pobres que supere o mero assistencialismo" (204). A lógica da economia mercantil tem exigido a manutenção do *status quo* da estrutura social historicamente injusta. Conquanto, a gratuidade não é uma categoria do mercado. Esse é sem-contra-acima, como observou Zamagni: sem os demais, contra os demais, acima dos demais[169]. Aquela impede, ao contrário, que a existência seja transformada num comércio cheio de ansiedade pelo que dá e pelo que recebe (*FT* 140), de modo que "quando o voluntariado é colonizado pelo mercado, surgem patologias que fragilizam o seu próprio significado:

---

[165] GARCÍA ROCA, *Políticas y programas*, p. 172, 193-196; GARCÍA ROCA, *Alternativas*, n. 7, p. 57-59.
[166] GARCÍA ROCA, *Solidaridad y voluntariado*, p. 43-44; GARCÍA ROCA, *Recrear la solidaridad*, p. 24; RENES AYALA; LÓPEZ SALAS, *DS*, n. 160, p. 77-80.
[167] GÓMEZ SERRANO, *DS*, n. 160, p. 57.
[168] GARCÍA ROCA, *SalTer*, v. 77, n. 6, p. 449; RENES AYALA, *DS*, n. 165, p. 124.
[169] ZAMAGNI, *Cor XIII*, n. 151-152, p. 114.

clientelismo e competitividade são alguns dos seus sintomas"[170]. Quando não colonizado pelo mercado, a experiência de gratuidade é subversiva[171] , desobedece ao sistema de monetarização, propõe utopias realizáveis, constrói ações cotidianas alternativas[172], aventa "um fenômeno singular" que humaniza a todos, nas palavras de Giner de Grado[173].

Com o advento da economia de serviços, abriu-se maior espaço para o voluntariado maduro, que introduz, na economia de mercado, valores nem mercantilizados nem administrados, como altruísmo, solidariedade, interesse pelo bem coletivo. Surgem economias solidárias[174], por exemplo, que é um conjunto de iniciativas sociais, no qual a conjunção de recursos mercantis (produto), não mercantis (redistribuição estatal) e não monetários (contribuições voluntárias) visam à pessoa, à vida e ao planeta[175]. Rennes Ayala nomeia economia solidária de "economia da reciprocidade"[176]:

> a modo enunciativo podem-se assinalar: projetos e realizações de economia solidária e alternativa, ecologicamente identificados; atuações que alcançam a própria forma do dinheiro revertendo-lhe de mercadoria especulativa em sua função para o intercâmbio, por meio de diversas expressões de moeda social, assim como de sua função de geração de novas iniciativas por meio de banca ética; de grupos de consumo responsável e de comércio justo cuja relação produtor-consumidor modifica as relações de intercâmbio em equidade, alcançado propostas denominadas de mercado social etc.[177]

---

[170] GARCÍA ROCA, *Solidaridad y voluntariado*, p. 44: "Cuando el voluntariado queda colonizado por el mercado, le nacen unas patologías que debilitan su propia significación: el clientelismo y la competitividad son algunos de sus síntomas."

[171] FALCÓN, *CiJ*, n. 79, p. 9-11; FALCÓN, E. El voluntariado en contextos de exclusión social. *DS*, Madrid, n. 122, p. 294, enero/marzo 2001.

[172] RENES AYALA; LÓPEZ SALAS, *DS*, n. 160, p. 80-83; ZUBERO BEASKOETXEA, I. El papel del voluntariado en la sociedad actual. *DS*, Madrid, n. 104, p. 58-63, jul./sept. 1996.

[173] GINER DE GRADO, C. La gratuidad, aportación del voluntariado. *DS*, Madrid, n. 104, p. 143-144, jul./sept. 1996.

[174] MIGUEL SÁNCHEZ, F. Economías solidarias: caminos obligados hacia la trasformación social. *Cor XIII*, Madrid, n. 151-152, p. 26-27, jul./dic. 2014.

[175] GARCÍA ROCA, *Políticas y programas*, p. 60-61, 195; GARCÍA ROCA, *Recrear la solidaridad*, p. 73-74. Outros exemplos: ajuda oficial para o desenvolvimento entre os povos, cancelamento da dívida externa, reforma do comércio internacional, reforma dos organismos financeiros internacionais, reconhecimento da responsabilidade mútua e compartilhada entre governo, setor privado, partidos políticos, sindicatos, organizações sociais e cidadãos (CRISTINA CALVO, Á. Don y reciprocidad en la práctica de la caridad. *Cor XIII*, Madrid, n. 140, p. 49-50, oct./dic. 2011).

[176] RENES AYALA, *DS*, n. 165, p. 127-128.

[177] RENES AYALA, *DS*, n. 165, p. 128: "A modo enunciativo se pueden señalar: proyectos y realizaciones de economía solidaria y alternativa, ecológicamente identificados; actuaciones que alcanzan a la propia forma del dinero revirtiéndole de ser mercancía especulativa en su función para el intercambio, a través de diversas expresiones de moneda social, así como de su función de generación de nuevas iniciativas a través de banca ética; de grupos de consumo responsable y de comercio justo cuya relación productor – consumidor modifica las relaciones de intercambio en equidad, alcanzado a propuestas denominadas de mercado social etc."

A economia solidária surge, então, como nova forma de trabalho, novo vínculo social, nova maneira de intercâmbio[178], em que a economia submete-se às pessoas, a autoprodução fomenta-se, atividades não remuneradas e valor produtivo do não-monetário estimam-se, potencialidades do mercado e solidariedade conjugam-se[179], e a dicotomia absoluta entre a economia e o bem comum social (*EG* 206) supera-se. Evidenciam-se uma justiça distributiva e uma justiça social (*CiV* 35§1). Por certo, não estamos condenados à dinâmica de uma economia egoísta. É possível viver as realidades econômicas mais cotidianas a partir de economias altruístas[180], de modo que, quando a lógica do dom fecunda os intercâmbios de mercado, aparecem a economia solidária (*CiV* 36§4; *FT* 169)[181], os microcréditos (*CiV* 65b), as cooperativas de consumo (66), a economia civil e de comunhão (46), o crédito cooperativo (65).

Frente a um voluntariado residual, que defende a incompatibilidade entre voluntariado social e os serviços sociais públicos, que advoga o desenvolvimento e a postulação da onipotência da administração e do mercado na produção e distribuição de bens sociais[182], o voluntariado maduro representa uma racionalidade distinta e, todavia, complementar à mercantil e à administrativa. Representa uma racionalidade distinta, pois é expressão de uma sociedade que se auto-organiza como expressão das lógicas de gratuidade e de doação, assim como se apoia no modo de produção comunitário[183], contrário à hegemonia das lógicas mercantil e administrativa, mediante as quais se há direito (Estado), não há necessidade de generosidade (voluntários), se há profissionais especializados, não há necessidade de voluntários de ação social. De um lado, nenhum reconhecimento jurídico dará aos seres humanos o necessário para uma vida digna, e ninguém se atreveria a negar que o compromisso do Estado na construção da qualidade de vida não seja necessário. Representa uma racionalidade complementar à racionalidade mercantil e administrativa, pois são instrumentos essenciais para a realização dos direitos humanos e a consecução do bem-estar[184]. Ainda que

---

[178] GARCÍA ROCA, *Alternativas*, n. 7, p. 57-58.
[179] GARCÍA ROCA, *Políticas y programas*, p. 172.
[180] LLUCH FRECHINA, *Cor XIII*, n. 151-152, p. 41.
[181] CRISTINA CALVO, *Cor XIII*, n. 140, p. 42-46; GARCÍA ROCA, *Políticas y programas*, p. 59; GARCÍA ROCA, *IgVi*, n. 218, p. 13-15; GOMES, R. *et al*. La economía solidaria en América Latina y el Caribe. Actores, presencia, experiencias, redes: reflexión y desafíos. *Cor XIII*, Madrid, n. 151-152, p. 60-97, jul./dic. 2014; MIGUEL SÁNCHEZ, *Cor XIII*, n. 151-152, p. 26-27.
[182] GARCÍA ROCA, *InterPsi*, n. 1, v. 8, p. 26-28; BRAVO TISNER, *Cor XIII*, n. 139, p. 126-128.
[183] GARCÍA ROCA, *InterPsi*, n. 1, v. 8, p. 27. A contraposição à racionalidade distinta à mercantil e à administrativa: histórica, que contrapõe os sentimentos benévolos aos sistemas de proteção baseados sobre os direitos; política, que contrapõe as atitudes privadas (subjetividade) à esfera pública (objetividade); ética, que contrapõe a doação gratuita à justiça institucional.
[184] GARCÍA ROCA, *InterPsi*, n. 1, v. 8, p. 22.

necessárias[185], as conquistas jurídicas e a supervisão técnica de profissionais são insuficientes para a efetivação dos direitos humanos e do bem-estar social. Isso porque, de outro lado, "a insuficiência do direito e da política reclamam a constituição de uma esfera social de relações pessoais e solidárias, subtraída à lógica administrada do poder e à lógica mercantil do dinheiro"[186]. A participação social voluntária nem a exclui dos cenários estatal e mercantil nem a encerra no cenário dos mundos vitais. A criação de espaços participativos solidários, onde se experimenta o *dinamismo da doação*, é de origem mesma da ação voluntária[187], pois

> a existência do voluntariado abre novas possibilidades de ação coletiva, recria e refaz a matriz da ação sociopolítica, já que não se limita nem a reforçar o Estado por meio de seus atores políticos nem a reforçar ao Mercado por meio de seus atores econômicos, senão que empodera os atores sociais.[188]

O *modus operandi* da ação voluntária exige compromisso ativo do Estado na construção dos direitos sociais, ao mesmo tempo em que resiste tanto a ser uma simples empresa de serviços[189] como a legitimar o sistema que ela mesma combate[190].

6.1.3.3 Em cenários de mundos vitais: promotor de amizade social

No cenário dos mundos vitais[191], a participação solidária do voluntariado maduro produz e distribui certos bens relacionais e sociais pela via da proximidade, da criação de vínculos sociais, da relação de ajuda mútua, que não podem ser nem mercantilizados, nem administrados[192]. De um lado, há, decerto, o perigo de vinculação do voluntariado com a ação espontânea e com a formação de pequenos grupos fechados, dada sua afinidade com os mundos vitais[193]. De outro lado, há, todavia, ampla geografia de iniciativas dedicadas a promover

---

[185] GARCÍA ROCA, *InterPsi*, n. 1, v. 8, p. 22-23.
[186] GARCÍA ROCA, *InterPsi*, n. 1, v. 8, p. 22: "La insuficiencia del derecho y de la política reclaman la constitución de una esfera social de relaciones personales y solidarias, sustraída a lógica administrada del poder y a la lógica mercantil del dinero."
[187] GARCÍA ROCA, *InterPsi*, n. 1, v. 8, p. 22.
[188] GARCÍA ROCA, *InterPsi*, n. 1, v. 8, p. 23: "La existencia del voluntariado abre nuevas posibilidades de acción colectiva, recrea y rehace la matriz de la acción socio-política, ya que no se limita a reforzar al Estado a través de sus actores políticos ni a reforzar al Mercado a través de sus actores económicos, sino que potencia los actores sociales."
[189] GARCÍA ROCA, *InterSoc*, n. 25-26, p. 95; GARCÍA ROCA, *Recrear la solidaridade*, p. 175-176.
[190] GARCÍA ROCA, *SalTer*, v. 77, n. 6, p. 455.
[191] GARCÍA ROCA, *Políticas y programas*, p. 172, 196-199; GARCÍA ROCA, *Alternativas*, n. 7, p. 59-62.
[192] GARCÍA ROCA, *CTS*, n. 19, p. 209-212; RENES AYALA, *DS*, n. 165, p. 124-125.
[193] GARCÍA ROCA, *Solidaridad y voluntariado*, p. 46; GÓMEZ SERRANO, *DS*, n. 160, p. 57.

proximidade e reconhecimento recíprocos, ambiente inter-humano mediante relação de pertença e de ajuda, e destinadas a criar, enfim, espaços de sociabilidade, que superam tanto a lógica do espontaneísmo e do comunitarismo[194] como o binômio exclusivo mercado-Estado (*CiV* 39§2; 41§1). Trata-se da *amizade social*, indutora de sociabilidade em espaços (Estado, mercado, mundos vitais), em modelos organizacionais (estatal, mercantil, cultura de rede), sem a qual a vida humana e uma sociedade humanitária não seriam possíveis[195]. Assim, as relações retroalimentam-se, condicionam-se mutuamente, articulam-se:

> a lógica de uma sociedade, que queira assumir-se a si mesma e que contribua para a estruturação social, deve exercer seu papel no conjunto das relações sociais não por derivação nem por concessão nem da relação e da lógica do Estado que responde à lógica da "distribuição", nem a do Mercado que responde à lógica do "intercâmbio", senão como um ator na construção social, da sociedade, desde a lógica da "reciprocidade".[196]

Frente a um voluntariado apolítico – chamado por Gómez Serrano "voluntariado missionário"[197], que se interpreta como uma aventura individual sustentada pela generosidade, pelo desinteresse e pelo heroísmo pessoais[198], o voluntariado maduro recupera seu compromisso transformador, sua dimensão política e seu valor de organização (*DCE* 28-29).

Recupera seu compromisso transformador, pois ele recria sua pertença à tradição emancipatória e considera irreversíveis algumas aquisições, como a conquista dos direitos civis, políticos e sociais, o compromisso do Estado na construção dos sistemas públicos de atenção às necessidades, o aprofundamento da democracia como desenvolvimento da cidadania. O voluntariado é um criador de possibilidades de justiça social, entendidas como o movimento de converter uma ideia, um desejo, um projeto numa realidade tangível, ainda que seja modesta e, a tempo, significativa[199].

Recupera sua dimensão de bem comum, pois ele, o voluntariado,

---

[194] GARCÍA ROCA, *Políticas y programas*, p. 172, 197.
[195] KASPER, *A misericórdia*, p. 239.
[196] RENES AYALA, *DS*, n. 165, p. 126: "la lógica de una sociedad que quiera hacerse cargo de sí misma y que contribuya a la estructuración social, debe ejercer su rol en el conjunto de las relaciones sociales no por derivación ni por concesión ni de la relación y la lógica del Estado que responde a la lógica de la 'redistribución', ni la del Mercado que responde a la lógica del 'intercambio', sino como un actor en la construcción social, de la sociedad, desde la lógica de la 'reciprocidad'."
[197] GÓMEZ SERRANO, *DS*, n. 160, p. 55.
[198] GARCÍA ROCA, *InterSoc*, n. 25-26, p. 91-93; GARCÍA ROCA, *InterPsi*, n. 1, v. 8, p. 25-26; SÁENZ DE NAVARRETE, *Cor XIII*, n. 133, p. 1181-182; ZURDO ALAGUERO, *DS*, n. 160, p. 109-110.
[199] ARANGUREN GONZALO, *Humanización y voluntariado*, p. 232.

> é uma forma de participação daquelas pessoas que vivem sua dimensão de cidadania em contato real com situações de dor, de injustiça, sofrimento ou solidão, e ante às quais buscam respostas pessoais e coletivas por meio das organizações de solidariedade. Participar na vida da sociedade constitui um direito social e, por seu turno, representa um dever moral enquanto qualifica nossa identidade de seres sociais, incapazes de viver humanamente no isolamento. Não se trata de que todos sejam voluntários, senão de que, na medida do possível, cada qual participe por meio dos múltiplos canais que existem, sejam de voluntário ou não. Participar significa, definitivamente, assumir um processo de apropriação da realidade social, desenvolvendo possibilidade de humanização e de transformação.[200]

Não se podem debilitar os direitos que constituem o pacto implícito e o vínculo de legitimação das instituições democráticas. Assim, conquista-se a consciência da dimensão política do voluntariado, corrige-se uma acepção apolítica, situa-se sua ação no interior de um horizonte de transformação, com ações emancipatórias, que aspiram a criar e a inventar possibilidades novas.

Recupera, finalmente, seu valor de organização, pois

> os voluntários cuidam da vida, especialmente daquela que está mais ameaçada (voluntariados da marginalização); cuidam da fragilidade, especialmente dos sujeitos mais vulneráveis (voluntariados da saúde); cuidam dos que sofrem, especialmente dos que não se valem por si mesmos; cuidam da terra, especialmente da que está lesionada pelos abusos dos humanos (voluntariado ecológico); cuidam de um mundo único (voluntariado da cooperação).[201]

Para isso, há de apropriar-se do dinamismo do voluntariado maduro como exercício de cidadania, de participação social e de solidariedade como forma solidária de participação social**.** Assim entendido, o voluntariado maduro é uma das formas históricas de participação social, no

---

[200] ARANGUREN GONZALO, *Humanización y voluntariado*, p. 11-12: "es una forma de participación de aquellas personas que viven su dimensión de ciudadanía en contacto real con situaciones de dolor, de injusticia, sufrimiento o soledad, y ante las cuales buscan respuestas personales y colectivas a través de las organizaciones de solidaridad. Participar en la vida de la sociedad constituye un derecho social y a la vez representa un deber moral en tanto que cualifica nuestra identidad de seres sociales, incapaces de vivir humanamente en el aislamiento. No se trata de que todos seamos voluntarios, sino de que en la medida de lo posible cada cual participe a través de los múltiples cauces asociativos que existen, sean de voluntariado o no. Participar, en definitiva, significa asumir un proceso de apropiación de la realidad social, desarrollando posibilidades de humanización y de transformación."

[201] GARCÍA ROCA, *Políticas y programas*, p. 196: "Los voluntarios cuidan de la vida, especialmente de aquella que está más amenazada (voluntariados de la marginación); cuidan de la fragilidad, especialmente de los sujetos más vulnerables (voluntariados de la salud); cuidan de los que sufren, especialmente de los que no se valen por sí mismos; cuidan de la tierra, especialmente de la que está lesionada por los abusos de los humanos (voluntariado ecológico); cuidan de un mundo único (voluntariado de la cooperación)". Sobre "voluntariado de cooperação", trata-se do voluntariado internacional, cuja tarefa primordial é devolver aos países em desenvolvimento a confiança em suas próprias capacidades e estabelecer a cultura de reconhecimento, de cooperação e de ajuda recíprocos, não de unilateral dependência econômica, cultural, social, religiosa, conforme García Roca, em *Solidaridad y voluntariado*, p. 243-264.

qual há cooperação entre cidadãos em vista da recriação de vínculos de *amizade social*, por meio político, social, cultural, a fim de "que se produza sociabilidade, se criem e regeneram vínculos sociais, se promova a comunicação inter-humana, se ative a cooperação entre cidadãos inclusive em situações assimétricas, se gerem relações e interações e se mantenha vivo o tecido social"[202]. À maneira samaritana (Lc 10, 25-37), não se trata de ação benéfica sem consciência crítica, filantropia sem vontade de transformação, ajuda assistencial e paternalista sem conquistas de direitos e sem protagonismos coletivos, solidariedade imediata sem compromissos, compaixão sem solidariedade[203]. Como o samaritano, toma-se consciência da realidade (v. 30-33a); em seguida, assume-se a realidade conhecida. Ele compadece-se, aproxima-se, cuida das chagas do que foi maltratado, toma-o e o conduz a uma hospedaria (v. 33b-34a); finalmente, compromete-se praxicamente com ele (v. 34b-35)[204]. Não se trata, portanto, de proposta meramente teórica, ou de modelo assistencialista simplesmente ou de ajuda estruturalmente desencarnada[205].

Esses desdobramentos desenham, em razão disso, o princípio de diversificação contínua do voluntariado social[206]. De fato, "o voluntariado é uma realidade híbrida, heterogênea e complexa, que constrói sua identidade não somente como resposta às transformações das necessidades sociais, mas também em confrontação com as distintas motivações"[207] e com elementos do sujeito (subjetividade), do contexto (situação de proximidade) e da estrutura

---

[202] GARCÍA ROCA, *Políticas y programas*, p. 75: "que hay una participación, que se produce sociabilidad, se crean y regeneran vínculos sociales, se promueve la comunicación interhumana, se activa la cooperación entre ciudadanos incluso en situaciones asimétricas, se generan relaciones e interacciones y se mantiene vivo el tejido social."

[203] MARTINEZ-GAYOL FERNANDEZ, *PerspTeol*, v. 49, n. 1, p. 147-148.

[204] LAGUNA, *Hacerse cargo, cargar y encargarse de la realidad*.

[205] LAGUNA, *Hacerse cargo, cargar y encargarse de la realidad*, p. 16.

[206] Para outros autores, como, por exemplo, Córdenas Gutarra (*DS*, n. 122, p. 233), o trabalho voluntário pode definir-se de diferentes formas; todavia, essas definições devem incluir ao menos os seguintes elementos: "as atividades ocupam-se dos interesses de outras pessoas ou da sociedade; carece de interesse econômico pessoal; desenvolve-se num marco mais ou menos organizado; é uma eleição livre e expressa-se por meios pacíficos" ("Las actividades se ocupan de los intereses de otras personas o de la sociedad; carece de interés económico personal; se desarrolla en un marco más o menos organizado; es una elección libre y se expresa por medios pacíficos"). Tais traços constitutivos do voluntariado solidário evidenciam-se. Como tal, torna-se sujeito social de transformação. Ver também: BERNARDO CORRALL, *DS*, n. 104, p. 103-113; DOMINGO MORATALLA, A. La operatividad social del don: horizontes éticos y políticos del voluntariado. *Cor XIII*, Madrid, n. 139, p. 144-145, jul./sept. 2011; GARCÍA ROCA, *ME*, n. 26, p. 119-135; MAGRANER, A.; VICTORIA HERNÁNDEZ, M. Reflexiones sobre el trabajo social voluntario. *DS*, Madrid, n. 53, p. 95, oct./dic. 1983; RENES AYALA, *SalTer*, v. 77, n. 6, p. 435-436; ZURDO ALAGUERO, *DS*, n. 160, p. 97-98.

[207] GARCÍA ROCA, *InterPsi*, n. 1, v. 8, p. 25: "El voluntariado actual es una realidad híbrida, heterogénea y compleja, que construye su identidad no sólo como respuesta a las transformaciones de las necesidades sociales, sino también en confrontación con las distintas constelaciones ideológicas."

(organização social)[208]. Como nomear uma realidade que integra de relações informais de proximidade a atividades organizadas pela Cruz Vermelha, de cooperação internacional a acolhimento familiar, de monitores das olimpíadas a doadores de sangue, de assistência aos enfermos a defesa do meio ambiente?[209]. No entanto, tal princípio não altera, doutra maneira, seus traços constitutivos, as peculiaridades que configuram a fisionomia do voluntariado maduro. Trata-se de uma doação altruísta livremente realizada, relacional, estruturalmente histórica em espaços cujas lógicas sociais são de doação (mundos vitais), de intercâmbio (mercado) e de regulação (Estado), em permanentes metamorfoses[210], contínuas tensões de gestão de recursos (sobretudo econômicos), ameaças de corporativismo em busca de resultados e de prestígio, de falta de responsabilidade, de escassa preparação e de poder pelo poder, e não do poder pelo serviço[211].

Não se exime o cristão dessa inserção no voluntariado; ao contrário, adicionam-se motivações próprias à sua forma solidária de participação social, por meio das quais se afirmam a cidadania, a participação e a solidariedade cristãs[212]. Inserindo-se nesse espaço histórico (*hacer cargo de la realidad*), com suas lógicas inerentes (estatal, mercantil, cultura de redes) e motivações próprias (expressiva, instrumental, altruísta), faz-se opção preferencial pastoral pelos pobres *(cargar con la realidad)*. Trata-se do princípio parcialidade do voluntariado maduro (6.2) como lugar histórico-pastoral (6.3) e como lugar histórico-teologal (Capítulo 7).

6.2 Princípio parcialidade do voluntariado maduro: opção preferencial pelos pobres

O princípio parcialidade sobriniano (5.1.2) não mais é do que a opção preferencial pelos pobres (Capítulo 4), a opção de partilhar das "noites escuras" do mundo dos pobres[213], como dirá Gutiérrez. Conforme demonstramos, a irrupção do mundo dos pobres de Sobrino como

---

[208] GARCÍA ROCA, *IgVi*, n. 188, p. 133-134.
[209] GARCÍA ROCA, *Políticas y programas*, p. 173.
[210] BERNARDO CORRALL, *DS*, n. 104, p. 108-109; GARCÍA ROCA, *Políticas y programas*, p. 171-172, 179-183; GARCÍA ROCA, *InterPsi*, n. 1, v. 8, p. 17, 22-23; MAGRANER; VICTORIA HERNÁNDEZ, *DS*, n. 53, p. 95.
[211] ARANGUREN GONZALO, *Humanización y voluntariado*, p. 181-189; ARANGUREN GONZALO, *DS*, n. 160, p. 160-164; GÓMEZ SERRANO, *DS*, n. 160, p. 58, 62-64; KASPER, *A misericórdia*, p. 239; RENES AYALA, R. Voluntariado social, incorporación social y solidaridad: independencia, interdependencia y ambigüedades. *DS*, Madrid, n. 94, p. 153-156, enero/marzo 1994; SANTABÁRBARA, *El clamor de los excluidos*, p. 193-195.
[212] GARCÍA ROCA, *Arbor*, v. 171, n. 676, p. 733.
[213] VIGIL, *PerspTeo*, v. 26, n. 69, p. 211.

lugar histórico-pastoral-teologal (Capítulo 3), que tem raízes na revelação bíblica (Lc 4, 16-19; 1Cor 1, 26-29)[214], prossegue na vida da Igreja (*EAf* 44§2; *RMa* 37§5; *EG* 186). É, portanto, uma irrupção bíblica (Ex 3, 7-10; 20, 2; Mt 9, 35-36; 11, 25-26; Lc 4, 16-19; 1Cor 1, 26-29), eclesial (*EAf* 44§2; 139§2; *RMa* 37§5; *MMi* 20§3) e teológica[215]. Ela é, dirá Aquino Júnior, "algo que perpassa a Escritura do começo ao fim (...) é uma das marcas da Igreja em sua ação caritativa ao longo da história; é um traço fundamental da espiritualidade cristã e da vida de santidade; e está no centro da doutrina ou do ensino social da Igreja"[216]. Esse contínuo advém da opção preferencial pelos pobres.

Na esteira de seus antecessores, Bento XVI (6.2.1), Francisco (6.2.2) e a 5ª Assembleia do CELAM (6.2.3) tanto exortam à opção preferencial pelos pobres[217] como reconhecem o voluntariado como um dos meios efetivos de parcialidade, de modo que, para nós, o voluntariado para jovens no mundo dos pobres torna-se lugar histórico-pastoral de *sentir com e na Igreja*.

6.2.1 Opção preferencial pastoral pelos pobres: Bento XVI (2005-2013)

Africae Munus (2011) é uma exortação apostólica pós-sinodal sobre a Igreja na África ao serviço da reconciliação, da justiça e da paz. Os objetivos de tal exortação são: transmitir à Igreja universal e, de modo particular, à Igreja na África, a missão específica da Igreja de ser "sal da terra" e "luz do mundo" (Mt 5, 13.14; *AM* 3); oferecer às igrejas os frutos e os estímulos da segunda assembleia sinodal para a África, cujo tema foi reconciliação, justiça e paz; convidar todos os homens e mulheres de boa vontade a considerar a África com um olhar de fé e caridade, para a ajudar a tornar-se, por meio de Cristo e do Espírito Santo, luz do mundo e sal da terra (Mt 5, 13.14; *AM* 13) e, mediante isso, produzir frutos de amor, que são de reconciliação, de

---

[214] CNBB, *Vida*, p. 17-29; KASPER, *A misericórdia*, p. 75-77.
[215] AQUINO JÚNIOR, F. de. *Igreja dos pobres*. São Paulo: Paulinas, 2018. (Teologia do Papa Francisco). p. 51-; CNBB, *Vida*, p. 17-96; GUTIÉRREZ, Pobres y opción fundamental, p. 308-313; KASPER, *A misericórdia*, p. 183-186; LAGUNA, *Hacerse cargo, cargar y encargarse de la realidad*, p. 4; PERINE, M. Ação política e libertação. Reflexões a partir da *Sollicitudo Rei Socialis*. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 24, n. 79, p. 470, out./dez. 1997; VIGIL, J. M. (Coord.). *La opción por los pobres*. Santander: Sal Terrae, 1991. (Presencia Teológica 64); VIGIL, *PerspTeo*, v. 26, n. 69, p. 194.
[216] AQUINO JÚNIOR, *Teologia em saída para as periferias*, p. 46.
[217] Como outrora, não temos a pretensão de apresentar, no que segue, o elenco completo dos documentos e, menos ainda, uma análise exaustiva de seu conteúdo e ambiente histórico no qual se situa, ainda que recente. Considerando sua relevância, iremos nos ater a apenas alguns textos do magistério pontifício: encíclica de Francisco (*LS*, 2015); exortações apostólicas de Bento XVI (*AM*, 2011) e de Francisco (*EG*, 2013).

paz e de justiça (1Cor 13, 4-7; *AM* 3). Todos esses objetivos são históricos-pastorais. Detenhamo-nos, brevemente, na opção preferencial histórico-pastoral pelos pobres.

A opção preferencial pelos africanos pobres – famintos, doentes, estrangeiros, oprimidos, prisioneiros, emigrantes desprezados, refugiados ou deslocados (*AM* 27, 84, 130) – resulta da lógica das bem-aventuranças (Mt 5, 3-12) e do cuidado samaritano dos que tenham sido vítimas de salteadores e que foram, em seguida, abandonados moribundos (Lc 10, 25-37), sejam pessoas, sejam nações ou seja o próprio continente:

> a memória da África guarda a dolorosa recordação das cicatrizes deixadas pelas lutas fratricidas entre as etnias, pela escravatura e pela colonização. Ainda hoje o continente se vê confrontado com rivalidades, com novas formas de escravatura e de colonização. A primeira Assembleia Especial comparara-o ao homem que tinha caído vítima dos salteadores, abandonado moribundo na beira da estrada (Lc 10, 25-37). Por isso se pôde falar da "marginalização" da África. (*AM* 9)

Nesses africanos pobres, Jesus Cristo tem sido encontrado e reconhecido (Mt 25, 31-46; *AM* 116§2, 130), ao ponto de "uma tradição, nascida em terra africana, identifica[r] o bom Samaritano com o próprio Senhor Jesus e convida[r] à esperança" (*AM* 9). Nela apoia-se a contribuição eclesial específica para formar uma sociedade justa (26§1; 130). Por meio dessa exortação, Bento XVI trata tanto de *hacer cargo de la realidad* das cicatrizes deixadas pelas lutas fratricidas pelas etnias, pela escravidão e pela colonização como de exortar as Igrejas a *encargarse* histórico-pastoralmente dela.

6.2.2 Opção preferencial pastoral pelos pobres e pela casa comum: Francisco (2013-)

Evangelii Gaudium (2013), com a qual Francisco quer indicar o caminho de evangelização e de promoção humana a partir da alegria de servir a Deus e aos irmãos (*EG* 1; 6; 10; 83; 85; 178), privilegiando sobretudo os pobres e os doentes (48; 193), visa a encorajar e orientar uma nova etapa evangelizadora (17; 195). Sua meta "é ajudar a Igreja a oferecer um testemunho claro e experienciável da boa-nova de que, em Cristo, a Palavra de Deus encarnada e feita homem, Deus se revelou como a salvação para todos os seres humanos"[218]. Dada a conexão íntima entre evangelização cristã, promoção humana (178) e compromisso social (177,

---

[218] AGUSTIN, G. *Por uma Igreja "em saída"*: impulsos da Exortação apostólica *Evangelii Gaudium*. São Paulo: Paulinas, 2016. p. 102.

185), a confissão de fé é, logo, inseparável da opção preferencial pelos pobres (197-201)[219]. A inclusão social dos pobres enquanto promoção e compromisso social é parte constitutiva da dimensão social da evangelização (186-216), de modo que o anúncio cristão tende intrinsicamente a consequências sociais (48;180).

De um lado, "ninguém pode exigir-nos que releguemos a religião para a intimidade secreta das pessoas" – escreve o pontífice – "sem qualquer influência na vida social e nacional, sem nos preocupar com a saúde das instituições da sociedade civil, sem nos pronunciar sobre os acontecimentos que interessam aos cidadãos" (183). A confissão de fé é inseparável do compromisso social de cristãos e de comunidades cristãs (178-185), de modo que as preocupações pelo desenvolvimento integral dos mais abandonados promanam da fé em Cristo (186). De outro lado, a parcialidade cristã pelos pobres não é ideologia de pobre, mania de pobre. Não se trata de excesso de ações ou, exclusivamente, de programas de promoção e de assistência pelos pobres (199), reduzidos a atividades sociocaritativas, amortecedores de processos de exclusão crescente[220]. A dimensão social da evangelização é tornar o Reino de Deus, cujos destinatários privilegiados são os pobres (48), presente (176; 180). Assim sendo, no momento imediato, "ser parte e tomar parte numa ação" é primariamente uma atenção prestada ao outro "considerando-o como um só consigo mesmo". A proximidade física, o esforço por socorrê-los em suas necessidades imediatas (187), o cuidado espiritual (48, 200), a vivência e fortalecimento de uma cultura de amizade (198) figuram o contato imediato. Essa atenção amiga é início duma verdadeira preocupação pela sua pessoa e, a partir dela, de desejo de procurar efetivamente o seu bem (199).

Nos momentos de prevenção e de promoção da organização social, "ser parte e tomar parte numa ação" figuram, concomitantemente, ações ou programas de promoção e assistência (199) e de justiça social (201), resolução de causas estruturais de pobreza e de injustiça (202; 204), como, por exemplo, a promoção de uma economia solidária aos pobres (202-208), o diálogo social como contributo para a paz e para a justiça social (238-258). Na *Fratelli Tutti*, diálogo é compreendido como "aproximar-se, expressar-se, ouvir-se, olhar-se, conhecer-se, esforçar-se por entender-se, procurar pontos de contato" (*FT* 198), "capacidade de respeitar o ponto de vista do outro" (203), "caminho mais adequado para se chegar a reconhecer aquilo

---

[219] AQUINO JÚNIOR, *Igreja dos pobres*, p. 10-12.
[220] MARÍA RIVAS, A. *Voluntariado sociedad civil y militancia*. Un análisis crítico del voluntariado y las organizaciones no gubernamentales. Salamanca: Acción Cultura Cristiana, 2002. p. 100.

que sempre deve ser afirmado e respeitado e que ultrapassa o consenso ocasional (...) enriquecido e iluminado por razões, e que não exclui a convicção de que é possível chegar a algumas verdades fundamentais" (211), a saber, "respeitar a dignidade dos outros" (213). Decerto, "a Igreja tem um papel público que não se esgota nas suas atividades de assistência ou de educação" (*CiV* 11). Nesse sentido, nessa nova etapa de evangelização, a inclusão social dos pobres como parte constitutiva da dimensão social da evangelização é, ao mesmo tempo, tarefa e dom histórico-pastoral: tarefa, uma vez que os pobres são interlocutores coparticipativos e privilegiados dessa Igreja em saída (*EG* 48, 97); dom, uma vez que essa Igreja em saída é evangelizada por eles (DP 1147; *EG* 19; 176; 198). Tarefa e dom constituem, portanto, o sentido histórico-pastoral da opção preferencial pelos pobres no *EG*.

Laudato Si' (2015) é uma carta encíclica sobre o cuidado da casa comum. Em seu sentido histórico-pastoral, a opção preferencial pelos pobres aparece em relação íntima com o planeta (*LS* 16). O grito do planeta é um eco do grito dos pobres (Rm 8, 22; Gn 2, 7)[221]. A degradação ambiental, que inclui poluição e mudanças climáticas (*LS* 20-26), esgotamento de recursos naturais (27-31), perda de biodiversidade (32-42), deterioração da qualidade da vida humana e degradação social (43-47), desigualdade planetária (48-52), afeta a todos[222], sobretudo os mais pobres[223]:

> por exemplo, o esgotamento das reservas ictíicas prejudica especialmente as pessoas que vivem da pesca artesanal e não possuem qualquer maneira de a substituir, a poluição da água afeta particularmente os mais pobres que não têm possibilidades de comprar água engarrafada, e a elevação do nível do mar afeta principalmente as populações costeiras mais pobres que não têm para onde se transferir. O impacto dos desequilíbrios atuais manifesta-se também na morte prematura de muitos pobres, nos conflitos gerados pela falta de recursos e em muitos outros problemas que não têm espaço suficiente nas agendas mundiais. (*LS* 48)

Para Francisco, atualmente, "onde há tantas desigualdades e são cada vez mais numerosas as pessoas descartadas, privadas dos direitos humanos fundamentais, o princípio do bem comum torna-se imediatamente, como consequência lógica e inevitável, um apelo à

---

[221] SUESS, P. Pobres. In: SUESS, P. *Dicionário Laudato Si'*. Sobriedade feliz. 50 palavras-chave para uma leitura pastoral da Encíclica "Sobre o cuidado da casa comum" do Papa Francisco. São Paulo: Paulus, 2017. p. 135.
[222] BRIGHENTI, A. *A Laudato Si' no pensamento da Igreja*. Da ecologia ambiental à ecologia integral. São Paulo: Paulinas, 2018. (Ecos de Francisco). p. 85-93.
[223] OVIEDO TORRÓ, L.; GARRE GARRE, A. Cuidado por la terra, atención a la persona. In: CHICA ARELLANO, F.; GRANADOS GARCÍA, C. (Eds.). *Loado seas, mi Señor*. Comentario a la encíclica *Laudato Si'* del Papa Francisco. Madrid: BAC, 2015. (Estudios y ensayos). p. 278.

solidariedade e uma opção preferencial pelos mais pobres" (158)[224]. O desafio de proteger a casa comum inclui, portanto, inseparavelmente, a relação íntima entre os pobres e a fragilidade do planeta (16), os pobres e o que está acontecendo no planeta (17-58). Por conta de um modo desordenado de conceber a vida e ação do ser humano (101), o ambiente humano e o ambiente natural degradam-se em conjunto (48), e os mais afetados são os pobres e os excluídos, sejam pessoas, sejam países, sejam povos (48-52).

Uma abordagem ecológica é inerente a uma abordagem social: ouvem-se tanto o clamor da terra como o clamor dos pobres (Ap 7, 14; *LS* 49). Na busca de um desenvolvimento integral (*LS* 13), Francisco propõe uma ecologia integral (5, 10, 62, 124, 137-162, 225), cujos resultados sejam: a ordenação do modo desordenado de conceber a vida e a ação do ser humano (101-136); a integração do lugar específico que o ser humano ocupa no cosmo e suas relações com a realidade circundante (15), feita de gestos cotidianos, pelos quais se quebram as lógicas da violência, da exploração, do egoísmo (230); a instauração de uma relação equilibrada entre ecologia ambiental, econômica e social, ecologia cultural, ecologia cotidiana (138-155). De resto, a ecologia integral é inseparável da noção de bem comum (156), que pressupõe o respeito pela pessoa humana enquanto tal, que exige dispositivos de bem-estar e segurança social e desenvolvimentos de grupos intermédios e requer a paz social (157), que promove, à luz da fé cristã, um desenvolvimento sustentável e uma ecologia integral (13, 18, 62-100, 137-162)[225].

6.2.3 Opção preferencial pastoral pelos pobres: Aparecida (2007)

Na esteira de textos do magistério pontifício (4.1; *EAm* [1999]; *NMI* [2001]; *PG* [2003])[226] e das conferências anteriores (4.2), a V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, em Aparecida (2007), ratifica a opção preferencial pelos pobres e excluídos (DAp 391-398).

O documento da V Conferência divide-se em três partes: a primeira parte diz respeito à vida dos povos latino-americanos e caribenhos (19-100). A partir do olhar da fé cristã sobre a realidade, trata-se de descrever situações e desafios socioculturais, econômicos, sociopolíticos, ambientais, étnicos; a segunda parte diz respeito à vida de Jesus Cristo nos discípulos

---

[224] Ver também: *FT* 18-21.
[225] BRIGHENTI, *A Laudato Si' no pensamento da Igreja*, p. 67-81.
[226] BENTO XVI, Papa. Carta de SS. Bento XVI aos irmãos no episcopado da América Latina e Caribe. In: DAp, p. 267-284.

missionários (101-346). A missão da Igreja é evangelizar (30), seguindo os passos de Jesus, adotando suas atitudes (31); a terceira parte diz respeito à vida de Jesus Cristo para nossos povos (347-546). Conforme assinalou Manzatto, "a estrutura tem como palavra principal a vida, elemento fundamental do desenvolvimento da teologia latino-americana que se coloca decididamente em sua defesa e promoção, sobretudo lá onde ela é mais ameaçada, a realidade dos pobres"[227]. Com o tema "Discípulos e missionários de Jesus Cristo, para que nossos povos nele tenham vida. 'Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida' (Jo 14, 6)", a opção preferencial pelos pobres é um dos "grandes campos, prioridades e tarefas para a missão dos discípulos de Jesus Cristo no hoje da América Latina e do Caribe" (DAp 381)[228]. Trata-se duma fé e duma opção cristológicas (12), "nasce de nossa fé em Jesus Cristo, o Deus feito homem, que se fez nosso irmão (Hb 2, 11-12)" (392)[229] e insere-se na tradição iniciada em Medellín (1968), continuada por Puebla (1979)[230] e por Santo Domingo (1992).

"Os 'deslocamentos' da Igreja para o mundo (Concílio Vaticano II) e, sobretudo, para as periferias do mundo (Igreja latino-americana) marcaram decisivamente a identidade da Igreja (Igreja-mundo-pobre)" – observa Manzato – "e se constituíram em possibilidades teológico-pastorais (apropriadas e transmitidas) que não se podem ignorar nem recusar sem mais"[231]. De fato,

> há um crescendo histórico na compreensão da opção preferencial pelos pobres, que vai de uma pequena e simples preocupação com os problemas sociais (Rio de Janeiro), passa pelo reconhecimento da necessidade do compromisso eclesial em favor dos pobres (Medellín), constitui-se como verdadeira, evangélica e autêntica opção preferencial (Puebla), atinge a dinâmica cultural (Santo Domingo) e é reconhecida como parte integrante da fé cristológica (Aparecida).[232]

Da fé cristológica nasce a solidariedade como atitude permanente de encontro, de fraternidade, de serviço (DAp 383, 394), como atitude de acolhida, de escuta, de acompanhamento, de partilha, de corresponsabilidade, de amizade com os pobres, de luta por

---

[227] MANZATTO, Opção preferencial pelos pobres. BRIGHENTI; PASSOS, *Compêndio das conferências*, p. 311.
[228] CALIMAN, C. A Conferência de Aparecida: do contexto à recepção. In: BRIGHENTI; PASSOS, *Compêndio das Conferências*, p. 112.
[229] BENTO XVI, Sessão inaugural dos trabalhos da V Conferência, p. 273; MANZATTO, Opção preferencial pelos pobres. BRIGHENTI; PASSOS, *Compêndio das conferências*, p. 310-311.
[230] FERRARO, B. Pobreza da Igreja. In: GODOY; AQUINO JÚNIOR, *50 anos de Medellín*, p. 249-253; Mensagem aos povos da América Latina e Caribe. In: CELAM. *Documentos do CELAM*, p. 619-620; LIBANIO, Prefácio, p. 7; SANTOS, *RCT*, n. 2, p. 16.
[231] AQUINO JÚNIOR, *Teologia em saída para as periferias*, p. 43.
[232] MANZATTO, Opção preferencial pelos pobres. BRIGHENTI; PASSOS, *Compêndio das conferências*, p. 313.

seus direitos (397-398), de cuidado espiritual (200)[233]. Essa solidariedade manifesta-se "em opções e gestos visíveis, principalmente na defesa da vida e dos direitos dos mais vulneráveis e excluídos, e no permanente acompanhamento em seus esforços por serem sujeitos de mudança e de transformação de sua situação" (394).

Aparecida entende a solidariedade como compromisso *ad intra ecclesia* e *ad extra ecclesia*. O compromisso *ad intra* significa atenção com estruturas, organizações e prioridades pastorais da Igreja. A solidariedade com os pobres impulsiona à comunidade dos discípulos missionários à transformação da própria prática histórica do agir eclesial e à transformação de suas estruturas eclesiais. Tal solidariedade com os pobres, que são sujeitos de mudança e de transformação de sua situação (394)[234], impulsiona a comunidade dos discípulos missionários a ser Igreja dos e com os pobres (8, 26)[235], a promover justiça social e a advogar a favor dos pobres[236]. Brighenti resume esse compromisso em quatro conversões: da consciência da comunidade eclesial; da práxis pessoal e comunitária; das relações de igualdade e autoridade; das estruturas[237]. O compromisso *ad extra* significa atenção pastoral "aos profissionais católicos que são responsáveis pelas finanças das nações, aos que fomentam o emprego, aos políticos que devem criar condições para o desenvolvimento econômico dos países, a fim de lhes dar orientações éticas coerentes com sua fé" (DAp. 395)[238]. Em ambos os compromissos, trata-se de viver o desafio de uma Igreja samaritana (Lc 10, 25-37; DAp 26, 135, 176, 358, 419, 537)[239] e de, evangelizando, tornar o Reino de Deus presente no mundo.

Ora, o voluntariado social é referendado como um dos meios efetivos dessa parcialidade eclesial histórico-pastoral. Já na *Christifideles laici* (1988), menciona-se o voluntariado tanto como forma de serviço e de caridade cristãos, que sustenta a solidariedade ativa indissociável da justiça e da política (*ChL* 41, 42§1-2, 53§5), quanto meio de participação, tanto espiritual (Mt 20, 1-4; *ChL* 7, 9, 51§1, 55§1) quanto individual e institucional (*ChL* 3§5, 28§4-5), de

---

[233] UTRINI, H. C. S. O sonho de uma "Igreja samaritana": a perícope de Lc 10, 25-37 como paradigma do agir cristão a partir do Documento de Aparecida. *RCT*, São Paulo, n. 93, p. 120, jan./jun. 2019.
[234] BRIGHENTI, *PerspTeo*, v. 45, n. 125, p. 101-102; VIGIL, *PerspTeo*, v. 26, n. 69, p. 194.
[235] MIRANDA, M. de F. Linhas eclesiológicas da *Evangelii Gaudium*. In: AMADO; FERNANDES, *Evangelii Gaudium em questão*, p. 192-193.
[236] BENTO XVI, Sessão inaugural dos trabalhos da V Conferência, p. 278; MANZATTO, Opção preferencial pelos pobres. BRIGHENTI; PASSOS, *Compêndio das conferências*, p. 310-311.
[237] BRIGHENTI, *PerspTeo*, v. 45, n. 125, p. 97-105.
[238] Ver também: BENTO XVI, Sessão inaugural dos trabalhos da V Conferência, p. 278-279; BRIGHENTI, *PerspTeo*, v. 45, n. 125, p. 101-102.
[239] UTRINI, *RCT*, n. 93, p. 108-133.

serviço (6§2), de ajuda a indivíduos, sobretudo aos atingidos por diversas formas de sofrimento e de dor, abandonados e marginalizados pela sociedade (53§1). Na *Redemptoris Missio* (1990), organismos cristãos de voluntariado internacional (*RMi* 72§3) e voluntários cristãos (60§3) tornam-se, portanto, testemunhas da vida cristã[240] e partícipes de um desenvolvimento humano autêntico (58-59):

> o testemunho evangélico, a que o mundo é mais sensível, é o da atenção às pessoas e o da caridade a favor dos pobres, dos mais pequenos, e dos que sofrem. A gratuidade deste relacionamento e destas ações, em profundo contraste com o egoísmo presente no homem, faz nascer questões precisas, que orientam para Deus e para o Evangelho. Também o compromisso com a paz, a justiça, os direitos do homem, a promoção humana, é um testemunho do Evangelho, caso seja um sinal de atenção às pessoas e esteja ordenado ao desenvolvimento integral do homem. (*RMi* 42§3)

Na *Centesimus Annus* (1991), o voluntariado é um dos exemplos dessa *caridade operativa* (*CA* 49§1). Não se trata nem de puro assistencialismo, nem de puro voluntarismo, nem de uma mensagem social do Evangelho teórica (57§1), nem de dar do supérfluo (58). Trata-se de ser fiel ao mandato de Cristo de amar operativamente ao ser humano, oferecendo tanto o auxílio material como a promoção de sua dignidade de pessoa (49§1) e corresponsabilidade social (54). Conforme sintetizou Francisco, o critério-chave de autenticidade da fidelidade ao evangelho é ouvir o clamor dos pobres (*EG* 193) e optar por eles (195)[241]. Assim, resulta que a opção preferencial pelos pobres é uma opção pelo ser humano e pela dignidade que lhe foi outorgada por Deus (199-200)[242]. A questão social continua sendo a pobreza em qualquer de suas múltiplas formas, a injustiça, a opressão, a miséria da maioria da humanidade (*CA* 57)[243]. De um lado, defende-se uma concepção de pessoa humana, o respeito pela subjetividade individual e pela sociedade (53); de outro lado, condena-se a negação da verdade e da dignidade transcendente da pessoa, origem de todos os totalitarismos (61).

No documento de Aparecida, único do CELAM em que se menciona voluntariado, este apresenta-se como um dos modos de os discípulos de Jesus, olhando a realidade especialmente

---

[240] Com alcance internacional, trabalham construindo escolas, centros sanitários, leprosários, casas de assistência para PcD (pessoa com deficiência) e PNE (pessoa com necessidades especiais), asilos, além de iniciativas para a promoção da mulher (*RMi* 60§3).
[241] GONZAGA, W. Os pobres como "critério-chave de autenticidade" eclesial (*EG* 195). In: AMADO, J. P.; FERNANDES, L. A. (Orgs.). *Evangelii Gaudium em questão*. Aspectos bíblicos, teológicos e pastorais. São Paulo: Paulinas; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2014. (Coleção Fronteiras). p. 75-95.
[242] AGUSTIN, *Por uma Igreja "em saída"*, p. 100.
[243] RESTREPO, *Brotéria*, v. 133, n. 2-3, p. 140.

dos mais pobres e vulneráveis (DAp 47), contemplando os rostos dos que mais sofrem (65), assumirem a causa dos pobres (94), comportarem-se preferencialmente por eles. Aparecida reconhece sua existência em diversos apostolados com incidência social (99§f), como o voluntariado missionário, em níveis nacional e internacional (372), o voluntariado carcerário (429) e os voluntariados sociais (539).

O voluntariado (*hacerse cargo de la realidad*) no mundo dos pobres (*cargar con la realidad*) tem, por extensão, raízes na revelação bíblica (Escritura), prossegue na vida da Igreja (Magistério e episcopado latino-americano e caribenho)[244], de modo que o fenômeno social do voluntariado maduro como forma solidária de participação social (princípio realidade) no mundo dos pobres (princípio parcialidade) resulta um modo histórico-pastoral (*encargarse de una realidad social injusta*) de *sentir com e na Igreja* (Doc. 85)[245]. Conforme dom Ramón Echarren, o voluntariado social "se inserta, desde a fé, numa necessária opção preferencial pelos pobres, pelos oprimidos e marginalizados"[246]. Todo cristão deveria ser voluntário social[247], anunciador da boa nova, suscitar uma comunidade alternativa inspirada no Reino de Deus, ter atitude contínua de serviço, partilhar o sofrimento alheio, ter uma incidência consequente, participar da construção do Reino. Todo cristão deveria priorizar o promocional sobre o assistencialismo/paternalismo, dar e receber, evangelizando por contágio, sem proselitismo[248], e sendo evangelizado. Conforme o observou Codina,

> os pobres não são apenas objeto de compaixão e de assistencialismo, nem somente vítimas do pecado estrutural que exigem justiça. São algo mais: são um ponto focal básico para a teologia, pois a eles foram revelados, de forma especial, os mistérios do Reino, ocultos aos sábios e prudentes deste mundo (Lc 10, 21). Por isso, como o Servo de Javé, emitem uma luz especial para compreender o projeto de Deus, mesmo que seja desde o reverso da história. Os pobres não são apenas objeto de ética social, mas lugar hermenêutico e teológico da fé, ponto focal para a estruturação de toda a teologia. Na América Latina, começa-se a falar dos pobres como um lugar teológico privilegiado para, a partir deles, ler a Palavra de Deus e a própria tradição da Igreja. Não se trata de substituir o lugar eclesial da fé pelos pobres, mas de considerá-los

---

[244] GUTIÉRREZ, Pobres y opción fundamental, p. 303-321; AQUINO JÚNIOR, *Igreja dos pobres*, p. 37-46; AQUINO JÚNIOR, *Teologia em saída para as periferias*, p. 167-178.
[245] CNBB, *Vida*, p. 17-29.
[246] RAMÓN ECHARREN, *SalTer*, v. 77, n. 6, p. 463: "[el voluntariado social] se inserta, desde la fe, en una necesaria opción preferencial por los pobres, por los oprimidos y marginados […]".
[247] SÁENZ DE NAVARRETE, *Cor XIII*, n. 133, p. 168-194.
[248] ALTABA GARGALLO, V. El voluntariado cristiano vivido como vocación. *Cor XIII*, Madrid, n. 139, p. 178-202, jul./sept. 2011; BUENO DE LA FUENTE, *Cor XIII*, n. 100, p. 88-93; RAMÓN ECHARREN, *SalTer*, v. 77, n. 6, p. 463-478; SANTABÁRBARA, *El clamor de los excluidos*, p. 195.

> como lugar hermenêutico e social para ler a revelação da Escritura e da Tradição eclesial.[249]

Mesmo que se dedique parcialmente ao voluntariado, está implicado, duma maneira ou doutra, historicamente na promoção da dignidade de cada pessoa e na reciprocidade do amor fraterno[250]. Não se trata de dar dignidade; ao contrário, trata-se de assumi-la e reconhecê-la[251]. Nesse sentido, "não é algo opcional, mas algo constitutivo de sua fé, a ponto de que, sem ele, não se pode falar propriamente de fé cristã"[252].

Para nós, o voluntariado maduro como forma solidária de participação social (6.1) no mundo dos pobres (6.2) é um dos modos de solidariedade profunda e permanente de inserção cotidiana e um dos lugares onde os jovens podem ser copartícipes do dinamismo da doação e da oferta de humanização pessoal e societária como tarefa e dom cristãos pelo Deus do Reino (6.3)[253].

6.3 Voluntariado maduro no mundo dos pobres: tarefa e dom histórico-pastoral

O primeiro momento da experiência nuclear do voluntariado levou-nos ao voluntariado maduro *(hacerse cargo de la realidad)*. O segundo momento levou-nos à parcialidade pelos pobres do voluntariado *(cargar con la realidad)*, sentindo, como J. Sobrino, "com e na Igreja". Decerto, a fidelidade ao Evangelho exige a opção preferencial pastoral pelos pobres e marginalizados (Lc 10, 25-37; Mt 25, 31-46; Ap 7, 14) e pela ecologia integral (*LS* 5, 10, 62, 124,137-162, 225), que, de um lado, não é nem exclusiva nem excludente (DAp 392), e que, de outro lado, não pode ser negada nem preterida[254]: os pobres, no sentido de que a eles são negadas as condições materiais básicas de sobrevivência, necessárias para a vida (alimento, moradia, saúde, educação, trabalho, lazer, etc.); os marginalizados, no sentido de que são postos à margem ou excluídos (negro, mulher, índio, homossexual, idoso, pessoa com deficiência, etc.) ou desvalorizados (por gênero, sexo, etnia, raça, idade, deficiência, saber, etc.)[255]. O terceiro momento é, finalmente, esse de embarcar-se com outros (*encargarse de una realidad social*

---

[249] CODINA, V. Os pobres, a Igreja e a teologia. VIGIL, *Descer da cruz...*, p. 72.
[250] BRAVO TISNER, *Cor XIII*, n. 139, p. 129-135; CAMPO SÁNCHEZ, *DS*, n. 104, p. 156.
[251] GARCÍA ROCA, *Cor XIII*, n. 140, p. 94.
[252] AQUINO JÚNIOR, O compromisso com os pobres e marginalizados, p. 190.
[253] GUTIÉRREZ, Pobres y opción fundamental, p. 308-310.
[254] AQUINO JÚNIOR, *Teologia em saída para as periferias*, p. 46-48.
[255] AQUINO JÚNIOR, *Teologia em saída para as periferias*, p. 77-78.

injusta) num processo de ação coletiva que faça justiça aos mais frágeis/vulneráveis, que tenha incidência política, ambiental e planetária. Isso significa que o voluntariado maduro como forma solidária de participação social tem uma estrutura responsiva[256]: ele nasce do choque com a injustiça e com a dor *(hacerse cargo de la realidad)*; configura-se como um espaço moral privilegiado[257] e como lugar de receber o sentido da vida pessoal e coletiva *(cargar con la realidad)*[258]; responde a uma realidade que o impele e o questiona (*encargarse de una realidad social injusta*). Na articulação desses três momentos inerentes à experiência da ação voluntária, o voluntariado maduro como forma solidária de participação social (exercício da cidadania, de participação, de solidariedade) no mundo dos pobres torna-se um espaço de transformação social (6.3.1) e uma oferta de humanização pessoal e societária (6.3.2)[259].

6.3.1 Dinamismo da tarefa: voluntariado maduro como agente de transformação

A forma solidária de participação social do voluntariado maduro como sujeito social identifica-se com o dinamismo da doação e da solidariedade, distanciando-se cada vez mais, a partir de dentro, da lógica do intercâmbio mercantil, da lógica do direito administrativo-legislativo[260] e da lógica apolítica. O voluntariado maduro é um agente de transformação.

Essa forma solidária de participação social aparece como colaboradora de programas estatais de prestações de serviços e como colaboradora de profissionais[261]. Há, de um lado, bens que devem ser tanto administrados pelo Estado como deixados às preferências individuais no contexto do mercado; há, de outro lado, bens que não podem ser nem administrados pelo Estado nem submetidos à lógica do mercado. Enquanto a lógica mercantil cria espaços mercantilizados, que se estruturam sobre a negociação contratual regulada por acordos ou convênios[262], e a lógica administrativa cria espaços administrados, que se estruturam sobre a função reguladora e distribuidora de bens e de serviços, o voluntariado maduro oferece, em contrapartida, bens sociais caracterizados pela proximidade, pelo abraço e pela relação solidária

---

[256] ARANGUREN GONZALO, *Humanización y voluntariado*, p. 13.
[257] ARANGUREN GONZALO, *Humanización y voluntariado*, p. 14.
[258] KASPER, *A misericórdia*, p. 32; PENTEADO, *Revista Bioética*, v. 13, n. 1, p. 69-70.
[259] ARANGUREN GONZALO, *Humanización y voluntariado*, p. 83-84, 114-118, 241.
[260] GARCÍA ROCA, *Políticas y programas*, p. 183-185; GARCÍA ROCA, *Solidaridad y voluntariado*, p. 105-114; GARCÍA ROCA, *IgVi*, n. 188, p. 148-150.
[261] GARCÍA ROCA, *Políticas y programas*, p. 183-185; GARCÍA ROCA, *Solidaridad y voluntariado*, p. 105-114.
[262] GARCÍA ROCA, *Solidaridad y voluntariado*, p. 107.

(bens relacionais) e configura relações humanas assimétricas, baseadas na doação altruísta livremente realizada[263]:

> frente ao poder onipresente das mercadorias, os homens e as mulheres voluntárias testificam o valor da gratuidade e do desinteresse, e rompem desse modo o malefício cultural que confunde o valor com o preço, a bondade com a eficácia, a produtividade com o rendimento. O voluntariado orienta-se melhor a produzir e distribuir valores de uso, a pôr o altruísmo no lugar do egoísmo, a eleger aos outros como forma de eleger-se a si mesmo. O que não é gratuidade e altruísmo não merecerá o nome de voluntariado.[264]

Nesse sentido, a ação voluntária leva cada setor a transcender-se a si mesmo[265]: o público, de suas inércias burocráticas; o mercantil, como único motor de produção, de consumo e de distribuição é questionado; o imediato e o reabilitativo são sobrepujados pelo estrutural e pelo universal. Ademais, essa ação voluntária tem, ao mesmo tempo, seu componente de ação social e de ação política: melhora as condições de vida das pessoas e dos povos[266] e, formando um *nós* rico, grande e inclusivo, constrói possibilidades de vida em comum[267]. O contato com os empobrecidos leva à busca de melhores condições de vida para eles, e isso passa por medidas políticas e por justiça social[268].

Há duas formas bem distintas de entender a dimensão política do voluntariado, podemos dizer com Aranguren Gonzalo: numa forma, a ação está relacionada com o exercício político do poder. O político e o público são o mesmo. Nele, tanto os administradores públicos do Estado como os profissionais do político são a classe política, e há a separação estrita do público e do privado. O voluntariado diz sim à solidariedade e não à política e inscreve-se somente na esfera da vida privada. Essa forma de entender o voluntariado cria um abismo entre solidariedade e

---

[263] BRAVO TISNER, *Cor XIII*, n. 139, p. 139; GONZÁLEZ, *DS*, n. 160, p. 177-181.
[264] GARCÍA ROCA, *Políticas y programas*, p. 180: "Frente al poder omnipresente de las mercancías, los hombres y las mujeres voluntarias testifican el valor de la gratuidad y del desinterés, y rompen de este modo el maleficio cultural que confunde el valor con el precio, la bondad con la eficacia, la productividad con el rendimiento. El voluntariado se orienta más bien a producir y a distribuir valores de uso, a poner el altruismo en el lugar del egoísmo, a elegir a los otros como forma de elegirse a uno mismo. Lo que no es gratuidad y altruismo no merecerá el nombre de voluntariado."
[265] GARCÍA ROCA, *Solidaridad y voluntariado*, p. 166-167.
[266] ARANGUREN GONZALO, *Humanización y voluntariado*, p. 180.
[267] ARANGUREN GONZALO, *Humanización y voluntariado*, p. 179: "El voluntariado es uno de los grandes puentes de convivencia en ciudades y pueblos donde el juego de las identidades particulares hace que la fuerza de la cerrazón y el encapsula- miento sea importante. La convivencia aflora cuando existen personas convencidas de que juntas forman un nosotros rico, grande e incluyente. Y en esa tarea el voluntariado es tierra de nadie y tierra de todos; es puente que construye posibilidades de vida en común."
[268] ARANGUREN GONZALO, *Humanización y voluntariado*, p. 228.

política[269]; noutra forma, a ação voluntária está relacionada com o exercício da cidadania ativa. O público abarca e supera o político. Os atores são todos os coletivos com fins públicos. Nesse sentido, o voluntariado é um interlocutor político importante[270]. A ação voluntária solidária incorpora a política em sua atitude vital[271]:

> o amor, cheio de pequenos gestos e cuidado mútuo, é também civil e político, manifestando-se em todas as ações que procuram construir um mundo melhor. O amor à sociedade e o compromisso pelo bem comum são uma forma eminente de caridade, que toca não só as relações individuais, mas também "as macrorrelações como relacionamentos sociais, econômicos, políticos" (*LS* 231).

Trata-se de amor civil e político (*FT* 180-182; 186).[272]

A forma solidária de participação social do voluntariado maduro nesses espaços tipifica-se como ação gratuita, autônoma. Sua participação solidária sustenta-se na livre autonomia do sujeito social (6.1.2) – "Qualquer ação generosa, qualquer gesto gratuito, qualquer pensamento desinteressado somente pode identificar-se como voluntariado se é concebido livremente. O voluntariado partirá sempre da liberdade e opor-se-á constantemente à instrumentalização"[273] e à substituição das responsabilidades do Estado[274] – além do mais. A participação social do voluntariado maduro desdobra-se, finalmente, numa relação solidária[275] com os que são conjunturalmente postos à margem:

> sua mais-valia consiste em entrar no mundo dos excluídos pela porta da amizade, despertar as fibras mais profundas de cada um de nós, que se desdobra em comunicação humana. Somente desse modo se comovem os pilares da exclusão. Os excluídos, antes de ser um grupo social ou uma classe explorada, antes de ser uma raça marginalizada, antes de ser uma cultura discriminada, antes de ser um gênero não suficientemente apreciado... são pessoas com biografia pessoal. Ser excluído é também uma história pessoal e uma maneira de ser humano.[276]

---

[269] ARANGUREN GONZALO, *Humanización y voluntariado*, p. 197.
[270] ARANGUREN GONZALO, *Humanización y voluntariado*, p. 226; FALCÓN, *CiJ*, n. 79, p. 13.
[271] ARANGUREN GONZALO, *Humanización y voluntariado*, p. 197.
[272] AGUIRRE, R. Reflexiones bíblicas sobre la caridad política. *Cor XIII*, Madrid, n. 110, p. 44, abr./jun. 2004.
[273] GARCÍA ROCA, *Políticas y programas*, p. 181: "Cualquier acción generosa, cualquier gesto gratuito, cualquier pensamiento desinteresado sólo puede identificarse como voluntariado si es concebido libremente. El voluntariado partirá siempre de la libertad y se opondrá constantemente a la instrumentalización."
[274] GARCÍA ROCA, *IgVi*, n. 188, p. 148-150.
[275] GARCÍA ROCA, *Solidaridad y voluntariado*, p. 167.
[276] GARCÍA ROCA, *Políticas y programas*, p. 216: "Su plusvalía consiste en entrar en el mundo de los excluidos por la puerta de la amistad, despertar las fibras más hondas de cada uno de nosotros, que se despliega en comunicación humana. Sólo de este modo se conmueven los pilares de la exclusión. Los excluidos, antes de ser un grupo social o una clase explotada, antes de ser una raza marginada, antes de ser una cultura discriminada, antes de ser un género no suficientemente apreciado... son personas con biografía personal. Ser excluido es también una historia personal y una manera de ser humano."

Trata-se de atender individualmente às necessidades deles, de acompanhar seus itinerários concretos, de compreender suas demandas, de vivenciar a solidariedade social para além dos processos burocráticos e regulatórios e da lógica mercantil. Assim, a relação solidária cria vínculos afetivos em forma assimétrica de ajuda recíproca (hábitos do coração), de equidade e de estruturas solidárias, que individua não apenas os sintomas, mas também as causas mais profundas de desumanização [277]. Essa livre autonomia do sujeito social constitutivamente intersubjetiva concede-o três traços [278]: caráter pessoal, dimensão transformadora, caráter gozoso.

Concernente ao caráter pessoal, a forma solidária do voluntariado maduro como ação gratuita e autônoma dirige-se a todos os seres humanos como indivíduos singulares dotados de valor. Ajuda-se ao outro por si mesmo, sem defender interesses próprios, sem colaborar com interesses espúrios[279]; ao contrário, oferece-se e recebe-se, pelo reconhecimento, dignidade[280]. Concernente à dimensão transformadora, tal pessoalidade conduz o voluntariado maduro a converter-se num agente de estar com outros e de transformação[281], de crítica e de denúncia e de propostas de alternativas de um mundo melhor[282]. A razão principal de sua existência é a extensão aos seres humanos e a busca de uma comunidade de iguais e entre iguais[283]. Ele participa da cultura de transformação e de melhoria social, realizando e/ou incubando possibilidades às situações de vulnerabilidade, em sua tríplice dimensão humana[284]: a dimensão do equipamento biológico (disfunções ou deficiência orgânica), que constitui o universo da saúde e da qualidade vida, entrelaçada por fatores socioeconômicos; a da autonomia pessoal de um ser submetido ao risco (carências pessoais); a das próprias capacidades afetadas no interior de uma sociedade historicamente construída (desvantagens sociais). Concernente ao caráter gozoso, para tais situações, as iniciativas mais abalizadas de formas solidárias de participação social são as que combinam ativação dos dinamismos vitais das pessoas, promoção de contextos habilitantes e remoção das causas estruturais[285]. Isso é realizado com gozo. Conforme García

---

[277] GARCÍA ROCA, *Solidaridad y voluntariado*, p. 167; GONZÁLEZ, *DS*, n. 160, p. 171-188.
[278] GARCÍA ROCA, *Políticas y programas*, p. 181-182; GARCÍA ROCA, *InterPsi*, n. 1, v. 8, p. 16.
[279] GARCÍA ROCA, *Solidaridad y voluntariado*, p. 167.
[280] GARCÍA ROCA, *Políticas y programas*, p. 219; GARCÍA ROCA, *SalTer*, v. 77, n. 6, p. 454.
[281] GARCÍA ROCA, *SalTer*, v. 77, n. 6, p. 455.
[282] GARCÍA ROCA, *Solidaridad y voluntariado*, p. 101-103; FALCÓN, *CiJ*, n. 79, p. 17-19.
[283] GARCÍA ROCA, *InterSoc*, n. 25-26, p. 87.
[284] GARCÍA ROCA, *SalTer*, v. 77, n. 6, p. 458-460; GARCÍA ROCA, *Solidaridad y voluntariado*, p. 127-129.
[285] GARCÍA ROCA, *IgVi*, n. 188, p. 134.

Roca, "o voluntariado não pertence à ascese nem é um capítulo da obrigação, que prescreve a ação contra a própria espontaneidade e contra a própria natureza. O voluntariado não é aquele que se obriga a fazer o que não lhe agrada"[286]. Ele recupera a tradição do *homo absconditus*, que expressa aquilo que está latente interiormente, que resiste à hegemonia do *homo oeconomicus* e à banalização do *homo socialis* (Est. 102, 14).

A irrupção dos traços de caráter pessoal, de dimensão transformadora e de caráter gozoso da livre autonomia da ação voluntária inscreve-se na constituição do cidadão, do movimento cidadão e da pessoa jurídica, que decide com liberdade *ser parte de* e *tomar parte* na contínua instauração imediata e estrutural de uma sociedade cooperativa[287]. Isso é inerente ao discípulo de Jesus Cristo (Est. 102, 14), pois trata-se da dimensão socioestrutural da opção pelos pobres ou do serviço da caridade[288]. Tal é o dinamismo da forma solidária do voluntariado maduro no mundo dos pobres como tarefa.

6.3.2 Dinamismo do dom: voluntariado maduro como oferta de humanização pessoal e societária

Ademais do dinamismo da tarefa, a forma solidária do voluntariado maduro no mundo dos pobres torna-se um espaço de participação social (exercício da cidadania, de participação, de solidariedade) (6.1) e de transformação social (6.3.1) como oferta de humanização pessoal e societária[289]. A experiência de encontro com a realidade do mundo dos pobres (5.1; 6.1) é uma interpelação a sair da própria mentalidade presumida de esquemas prévios, de preconceitos *(hacerse cargo de la realidad)*, assim como deixar-se tocar pelo outro em situação de dor, de sofrimento, de injustiça, de solidão produzidos historicamente converte, contemplativamente (EE 230-237), os sentidos *(cargar con la realidad)*:

> deixar-se tocar pelo outro no encontro cara a cara implica desenvolver a agudeza dos sentidos. A vista como assombro, o ouvido como contemplação, o olfato como antecipação, o paladar como sensibilização, o tato como ternura, o espaço como existência em comum e o tempo como sentido da medida conformam um poço de sabedoria capaz de suscitar o *clic* que transita desta pessoa com a que estou com todas

---

[286] GARCÍA ROCA, *Políticas y programas*, p. 182: "El voluntariado no pertenece a la ascesis ni es un capítulo de la obligación, que prescribe la acción contra la propia espontaneidad y contra la propia naturaleza. El voluntariado no es aquel que se obliga a hacer lo que no le agrada."
[287] GARCÍA ROCA, *InterSoc*, n. 25-26, p. 87; GARCÍA ROCA, *IgVi*, n. 188, p. 133-134.
[288] AQUINO JÚNIOR, *Teologia em saída para as periferias*, p. 214-.
[289] ARANGUREN GONZALO, A. *Humanización y voluntariado*.

> as que estão ou passam por essa situação. Contemplar o outro em sua dignidade ferida nos coloca o problema da dignidade de todos os humilhados e excluídos; esse passo é fundamental para remover o sentido da ação voluntária e arremessá-la a uma visão mais ampla e global, ou seja, política, que ajude a construir a *polis*.[290]

O compromisso voluntário move-se no encontro com o outro, segregado e expulso de nosso mundo rico. Ademais, nele, privilegia-se o acontecimento do encontro como elemento central da intervenção social e como elemento que deve vertebrar a ação formativa[291], onde se constatam os fatos, se entendem sentimentos, se estabelecem relações, se aprende, se cultivam atitudes, se desenvolve a gratuidade de dar, do dar-se, de devolver, do receber (*DCE* 35)[292], que enrique a ambos e humaniza a todos[293]. Acontece aí o que J. Sobrino chamou de *irrupção epistemológica de uma realidade profunda* (3.1): olhos novos para ver a realidade, olhos novos para ver a verdade dos seres humanos e de Deus. A ação voluntária resultaria insuficiente se fosse palpável somente a ação prática, sem que fosse palpável nela o amor (*DCE* 33-35). Tal intervenção social assemelha-se à narrativa bíblica do encontro do pai com o filho mais novo: "seu pai viu-o, encheu-se de compaixão, correu e lançou-se-lhe ao pescoço, cobrindo-o de beijos" (Lc 15, 20b). "Quando isto acontece, aquele que é objeto de misericórdia não se sente humilhado, mas como que reencontrado e 'revalorizado'" (*DiM* 6§6). O voluntariado é uma escola de vida (*DCE* 30)[294]:

> o voluntariado também forja a pessoa. Os valores da solidariedade e o trabalho pela justiça também modelam e acondicionam de uma determinada forma. É básico resgatar o voluntariado como experiência de sentido; não passar por ele velozmente, senão devagar, degustando cada passo. A experiência não tem nada a ver com fazer experimentos. Conduz à reflexão sobre ela e põe nome ao sentido do que está vivendo. A experiência recorda-nos que os seres humanos somos eminentemente aprendizes: aprendizes da vida.[295]

---

[290] ARANGUREN GONZALO, *Humanización y voluntariado*, p. 218-219: "Dejarse tocar por el otro en el encuentro cara a cara implica desarrollar la agudeza de los sentidos. La vista como asombro, el oído como contemplación, el olfato como anticipación, el gusto como sensibilización, el tacto como ternura, el espacio como existencia en común y el tiempo como sentido de la medida conforman un poso de sabiduría capaz de suscitar el *clic* que transita de esta persona con la que estoy a todas las que están o pasan por esta situación. Contemplar al otro en su dignidad herida nos plantea el problema de la dignidad de todos los humillados y excluidos; este paso es fundamental para remover el sentido de la acción voluntaria y catapultarla hacia una visión más amplia y global, es decir, política, que ayude a construir la *polis*."

[291] ARANGUREN GONZALO, *Humanización y voluntariado*, p. 141.

[292] ARANGUREN GONZALO, *Humanización y voluntariado*, p. 123-124.

[293] GINER DE GRADO, *DS*, n. 104, p. 146-147; LLUCH FRECHINA, *Cor XIII*, n. 151-152, p. 41-44.

[294] ARANGUREN GONZALO, *Humanización y voluntariado*, p. 125-126.

[295] ARANGUREN GONZALO, *Humanización y voluntariado*, p. 83: "El voluntariado también forja a la persona. Los valores de la solidaridad y el trabajo por la justicia también modelan y acondicionan de una determinada forma. Es básico rescatar el voluntariado como experiencia de sentido; no pasar por ello velozmente, sino despacio, degustando cada paso. La experiencia nada tiene que ver con hacer experimentos. Conduce a la reflexión sobre

Nesse sentido, na ação solidária do voluntariado maduro, a pessoa torna-se responsável pelo outro. Plagiando I. Ellacuría, ao afirmar que "há que libertar o pobre de sua pobreza, mas há de libertar também o rico de sua riqueza; há de libertar o oprimido de seu ser dominado e há de libertar o opressor de seu ser dominante"[296], podemos declarar que o pobre liberta o rico de sua riqueza, e o rico liberta o pobre de sua pobreza, assim como oprimido liberta-se de seu ser dominado, e o opressor liberta-se de seu ser dominante. A realidade do outro é interiorizada, reconhecida como um comum sofrimento que vincula as pessoas[297], convertida em compaixão e em ação *(encargarse de una realidad social)*[298]. É verdade que a forma solidária do voluntariado maduro não pode, de um lado, ser responsável por toda a dor do mundo. Ela não é o sujeito social histórico destinado a resolver os problemas da humanidade, embora nada (nem inumano nem humano) lhe seja indiferente[299]. Ela é, sem embargo, colaboradora, não protagonista[300]. Para tal, tentações permanentes de ativismo, imobilismo, messianismo, cansaço e frustração, prestígio, instrumentalização, dissassociação entre ação voluntária e vida cotidiana, individualismo[301], intelectualismo, autorreferencialidade, ilusão de revoluções históricas, manutenção de projetos temporalmente pretéritos e estáticos, suspeição patológica de outrem[302] devem ser vencidos/superados, segundo circunstâncias e possibilidades de ação (*EG* 51, 184)[303], pela honestidade com a realidade, pela conversão epistemológica e pelo compromisso na ação[304]: ser honesto com a realidade; atentar-se ao dinamismo da realidade pessoal e social; tratá-la adequadamente, com contiguidade e reserva; saber-se na fronteira das possibilidades e saber discernir; pensar desde a ação; privilegiar o acontecimento do encontro; desenvolver a gratuidade. No voluntariado maduro, podem-se harmonizar competência técnico-

---

ella y pone nombre al sentido de lo que se está viviendo. La experiencia nos recuerda que los seres humanos somos eminentemente aprendices: aprendices de la vida."

[296] ELLACURÍA, Historicidad de la salvación humana, p. 368.

[297] MARTINEZ-GAYOL FERNANDEZ, *PerspTeol*, v. 49, n. 1, p. 148.

[298] ARANGUREN GONZALO, *Humanización y voluntariado*, p. 30.

[299] ARANGUREN GONZALO, *Humanización y voluntariado*, p. 14.

[300] ARANGUREN GONZALO, *Humanización y voluntariado*, p. 79, 92.

[301] ARANGUREN GONZALO, *Humanización y voluntariado*, p. 88-94; SÁENZ DE NAVARRETE, *Cor XIII*, n. 133, p. 180-181.

[302] ARANGUREN GONZALO, *Humanización y voluntariado*, p. 94-97.

[303] AQUINO JÚNIOR, *Igreja dos pobres*, p. 16-20; AQUINO JÚNIOR, *Teologia em saída para as periferias*, p. 54-57; SORO ROCA, *Cor XIII*, n. 123, p. 186.

[304] ARANGUREN GONZALO, *Humanización y voluntariado*, p. 98-108; FLECHA ANDRÉS, J. R. La fe como experiencia de un amor que se recibe y se comunica. *Cor XIII*, Madrid, n. 146, p. 45, abr./jun. 2013.

científica, princípios éticos e valores humanos fundamentais para a construção da sociedade justa, solidária, inclusiva e ecológica (Est. 102, 14).

Nessa responsabilidade recíproca, vinculam-se, ao mesmo tempo, aprendizagens vitais pessoais e compromissos social e político, pois, afinal,

> o horizonte do voluntariado é mudar o coração de pedra de nossa sociedade por corações de carne, transformar, no que seja possível, as condições de pobreza e de sofrimento, nas quais vivemos cotidianamente, em nossos lugares mais próximos ou distantes, nos países do Sul. A humanização passa pela ação coletiva, que vai ao encalço da mudança social para viver num mundo mais justo, humano e pacífico. Isso é tomar a realidade na qual se vive a sério. O voluntariado sonha com outro mundo possível e necessário que o vá construindo não desde as palavras vazias dos discursos, mas desde o testemunho da ação que transforma.[305]

Ademais de uma escola humanizadora de vida, essa forma solidária do voluntariado maduro constitui uma escola de cidadania[306], pois tanto pode gerar qualidade de vida boa para pessoas em situação de fragilidade e de vulnerabilidade[307] como pode incidir na *polis*, em suas leis, negociações, reivindicações e mobilizações transformadoras de uma sociedade injusta. Enquanto sujeito social, o voluntariado maduro é ator político de grande importância. Aranguren Gonzalo defende que isso se dá, no sistema democrático, através de uma *política cooperativa*[308]: "os voluntariados e as organizações de solidariedade e de defesa dos direitos humanos devem ter sua palavra e fazer-se de ponte, de conexão entre os sistemas do poder democrático e os esquecidos desse mesmo sistema"[309]. Essa política cooperativa é descrita por três linhas fundamentais, que fortalecem as bases governamentais desde a responsabilidade entendida como antecipação de futuros possíveis e necessários: *cooperação inteligente* por deliberação política a favor e em defesa dos últimos[310]; *governo desde a cooperação*[311]. A

---

[305] ARANGUREN GONZALO, *Humanización y voluntariado*, p. 115: "El horizonte del voluntariado es cambiar el corazón de piedra de nuestra sociedad por corazones de carne, transformar en lo que sea posible las condiciones de pobreza y de sufrimiento que vivimos cotidianamente en nuestros lugares más cercanos o allá, en los países del Sur. La humanización pasa por la acción colectiva que persigue el cambio social para vivir en un mundo más justo, humano y pacífico. Eso es tomarse la realidad en la que se vive en serio. El voluntariado sueña con otro mundo posible y necesario que lo va construyendo no desde las palabras vacías de los discursos, sino desde el testimonio de la acción que transforma."
[306] ARANGUREN GONZALO, *Humanización y voluntariado*, p. 193.
[307] ARANGUREN GONZALO, *Humanización y voluntariado*, p. 193.
[308] ARANGUREN GONZALO, *Humanización y voluntariado*, p. 198-205.
[309] ARANGUREN GONZALO, *Humanización y voluntariado*, p. 195: "los voluntariados y las organizaciones de solidaridad y defensa de los derechos humanos deben tener su palabra y hacer de puente, de conexión entre los sistemas del poder democrático y los olvidados de ese mismo sistema"
[310] ARANGUREN GONZALO, *Humanización y voluntariado*, p. 198-201.
[311] ARANGUREN GONZALO, *Humanización y voluntariado*, p. 201-202.

cooperação entre diferentes atores em jogo no espaço público implica efetiva atitude de colaboração entre Estado e sociedade civil organizada. O atual momento reivindica a cooperação entre instituições e toda a cidadania ativa e organizada, de modo que a democracia não se assenta mais e nem somente sobre a fortaleza de suas instituições; e, finalmente, *responsabilidade* ética prospectiva, sustento moral da cooperação, como antecipação ante o que há de vir, como prevenção dos riscos negativos, como configuração de alternativas humanizadoras[312]. Segundo Aranguren Gonzalo, "o voluntariado, testemunha dessa quebra de humanidade, deve alçar sua voz e defender os direitos dos excluídos na esfera da deliberação política através das organizações nas quais participa"[313]. De mais a mais, o voluntariado maduro, além de escola humanizadora de vida e de escola de cidadania, é copartícipe de um grande projeto ético[314]:

> o mundo do voluntariado com sua preocupação pelo cuidado, as relações pessoais, a austeridade de recursos, a valorização do pequeno, a relativização do trabalho remunerado, a proximidade aos pobres ou o reforço da ajuda mútua, está abrindo-nos caminhos para o descobrimento de uma maneira de existir com maior qualidade humana e muito mais sustentável.[315]

No voluntariado maduro como forma solidária de participação social no mundo dos pobres, os jovens podem dar-se a si mesmos, oferecer bens relacionais e receber oferta de humanização pessoal e societária[316]. Podem viver aí a santidade primordial, que "convida a dar uns aos outros, a receber uns dos outros, e a celebrar uns com os outros o gozo de ser humanos"[317]. Tal é o dinamismo do voluntariado maduro no mundo dos pobres como dom.

Voluntariado maduro como forma solidária de participação social (6.1) no mundo dos pobres (6.2) é uma das maneiras histórico-pastorais de inserção social em contextos de vulnerabilidade, na qual se implicam, concomitantemente, dinâmicas de exercício de cidadania

---

[312] ARANGUREN GONZALO, *Humanización y voluntariado*, p. 202-205.
[313] ARANGUREN GONZALO, *Humanización y voluntariado*, p. 201: "El voluntariado, testigo de esta quiebra de humanidad, debe alzar su voz y defender los derechos de los excluidos en la esfera de la deliberación política a través de las organizaciones en las que participa."
[314] ARANGUREN GONZALO, *Humanización y voluntariado*, p. 230-231.
[315] GÓMEZ SERRANO, *DS*, n. 160, p. 61: "el mundo del voluntariado con su preocupación por el cuidado, las relaciones personales, la austeridad de recursos, la valoración de lo pequeño, la relativización del trabajo remunerado, la cercanía a los pobres o el refuerzo de la ayuda mutua, nos está abriendo caminos para el descubrimiento de una manera de existir con mayor calidad humana y mucho más sostenible."
[316] ARANGUREN GONZALO, *Humanización y voluntariado*, p. 83-84, 114-118.
[317] SOBRINO, *RLAT*, n. 69, p. 259: "[Esa santidad primordial] invita a dar unos a otros, a recibir unos de otros, y a celebrar unos con otros el gozo de ser humanos."

ativa (6.1.1.1), de participação social (6.1.1.2) e de solidariedade (6.1.1.3). Como sujeito social (6.1.2), ora como indivíduo (6.1.2.1), ora como movimento cidadão e pessoa jurídica (6.1.2.2), gera relações e interações dignas, cria vínculos sociais, recria o processo de solidariedade por assistência, por reabilitação e por promoção, ativa a cooperação entre cidadãos como modo de realizar-se com e para os demais, promove a amizade social.

Nesse sentido, esta forma solidária de participação social, o voluntariado no mundo dos pobres, é um lugar onde os jovens podem encontrar orientações que lhes ajudem a situar-se existencialmente e a agir nos domínios de suas vidas, onde as experiências pessoais, as relações com os outros e com o meio ambiente, os engajamentos sociais, políticos, culturais, eclesiais são tecidos. Do ponto de vista social-eclesial, o voluntariado maduro tem coexistencialmente valor pessoal-cristão, comunitário-eclesial, social-institucional (6.1.2). Tal coexistência torna os jovens cristãos embrenhados em cenários do Estado, de mercado, de mundos vitais (6.1.3), ao mesmo tempo, portadores (6.3.1) e receptores do dinamismo da oferta e do dom de humanização pessoal e societária (6.3.2). Eis que constitui o *opus proprium* do voluntariado para jovens em situações de vulnerabilidade social como lugar histórico-social-eclesial[318].

Dada a natureza dos princípios do método sobriniano, o *princípio de interação ou de interpelação* no voluntariado maduro como forma solidária de participação social para jovens no mundo dos pobres encontra, então, – não sem tensão – seu primeiro marco, a saber, o lugar histórico-pastoral. Essa forma solidária de inserção social no mundo dos pobres torna-se lugar de compromisso apostólico de serviços aos demais (Doc. 94, 85-120; *ChL* 2§13; *RMi* 85; *CA* 51; *PDV* 40; *DCE* 26-29; *CV* 170), que se manifesta sobretudo no amor fraterno (*CV* 163§1), na *diakonia* (*DCE* 26-29) e na construção do bem comum e da amizade social (*CV* 183). Nossa convicção em demonstração argumentativa é, contudo, de que o voluntariado no mundo, lido a partir do método sobriniano, logra, destarte, tornar-se uma forma de sobrelevar a assimetria estrutural entre fé teologal, pessoal e eclesial, e cotidiano (Est. 102; Doc. 107), entre vivência atual e o dado da Escritura e da Tradição (Doc. 85, 142, 149, 177), assim como uma maneira de ocasionar o engendramento de discernimento pessoal-eclesial-social e de projeto de vida cristãos (Doc. 85, 94; *PDV* 40), no qual se supere o seguimento pessoal, eclesial e social, ou de um Cristo sem Jesus ou de Jesus sem Cristo, de uma vida "espiritual", ressentindo-se de trabalhos de promoção social e de defesa dos direitos humanos (*VD* 101; *FT* 22-24), ou de uma

---

[318] CNBB, *Vida*, p. 97-105.

missão da Igreja entendida tão-somente como trabalho de promoção humana (DP 90; *EG* 178). Não a par do voluntariado maduro como forma solidária de participação social para jovens no mundo dos pobres como lugar histórico-pastoral, mas com todo ele, similar à passagem de J. Sobrino de *intellectus fidei* a *intellectus fidei-misericordiae-gratiae*, cabe-nos, agora, avançar para o voluntariado maduro como forma solidária de participação social no mundo dos pobres como lugar histórico-pastoral-teologal, ou seja, como lugar histórico-escatológico de parecer-se com Filho, como filho e como irmão, e de caminhar com Deus (Capítulo 7).

7 VOLUNTARIADO MADURO NO MUNDO DOS POBRES: LUGAR HISTÓRICO-TEOLOGAL DO DOM DA FRATERNIDADE E DA REVELAÇÃO DO DOM

A convicção em demonstração argumentativa de nossa pesquisa é a de *incubatio* do itinerário pessoal-eclesial-social-teologal do método teológico sobriniano (Capítulos 2/5) inscreve-se no ingente desafio pastoral de repensar pastoral-teologicamente o voluntariado para jovens (Capítulo 1) como um tipo de inserção voluntária social no mundo dos pobres (Capítulos 1 e 6), na qual se interligam, de forma contínua, conhecimento e seguimento de Jesus Cristo, engajamento eclesial e ação social solidária cristãos (Capítulos 6 e 7). Para J. Sobrino, tanto a Revelação cristã como o seguimento de Jesus não é algo meramente do passado. Eles são, ao mesmo tempo, uma realidade do passado (fontes) e uma realidade do presente (teologal) (Capítulo 2)[1]. Assim, o voluntariado maduro como forma solidária de participação social no mundo dos pobres para jovens, lido a partir do método sobriniano, logra, além de histórico-pastoral, tornar-se uma forma de sobrelevar a assimetria estrutural entre o dado da Escritura e da Tradição e a vivência atual, entre fé teologal (pessoal e eclesial) e cotidiano, assim como uma maneira de ocasionar o engendramento de discernimento pessoal-eclesial-social e de projeto de vida cristãos, no qual se supere o seguimento pessoal, eclesial e social, de um Cristo sem Jesus ou de Jesus sem Cristo, do "espiritual" preterido de inserção social ou de uma missão cristã entendida maiormente como trabalho de promoção humana, mas sem o Espírito de Jesus.

No capítulo anterior, o voluntariado maduro como forma solidária de participação social para jovens no mundo dos pobres demonstra-se como um lugar histórico-pastoral, em que os jovens podem tanto experienciar o compromisso de serviço aos demais como receber a oferta de humanização pessoal e intersubjetiva. Neste capítulo, abordaremos o fenômeno eclesial-social do voluntariado maduro como forma solidária de participação social no mundo dos pobres para jovens em contextos de vulnerabilidade e exclusão sociais como lugar histórico-teologal. O primeiro momento da experiência nuclear do voluntariado maduro como forma solidária de participação social no mundo dos pobres como lugar histórico-teologal *(hacerse cargo de la realidad)* leva-nos ao princípio jesuânico e eclesial da realidade histórico-teologal dos pobres para não desfigurá-la (7.1). Contemplar Jesus Cristo naqueles com os quais Ele identifica-se é uma "página de Cristologia" (*NMI* 49§1), dirá João Paulo II, que projeta luz

---

[1] AQUINO JÚNIOR, *Teologia em saída para as periferias*, p. 156-157.

sobre o mistério de Cristo, sobre o mistério da Igreja e sobre o mistério do ser humano[2]. Nesse momento, dá-se o abrirem-se os olhos sobrinianos de uma realidade profunda; o segundo momento é o de deixar-se tocar pelo outro e pelo Outro, que é o encontro cara a cara *(cargar con la realidad)*, atentos à experiência eclesial (celebrativo-anamnética) e pessoal (oração pessoal) de suplicar continuamente a graça de tornar-se filho e tornar-se irmão no Filho (epicleses)[3]. Conforme I. Ellacuría, "não há, pois, aqui uma porta aberta ao ativismo ou um abandono de todo retiro espiritual nem menos de toda celebração litúrgica. Ao contrário, busca-se explicitar na palavra, na comunicação, na vivência, o que de maneira menos explícita se encontrou na ação"[4] (7.2); o terceiro momento é, finalmente, o da determinação, que é o embarcar-se com outros como filho e como irmão no Filho no exercício da misericórdia consequente no mundo sofredor do voluntariado maduro, descendo os pobres da cruz (Mq 6, 8[5]) *(encargarse de una realidad social injusta)* e sendo descidos da cruz por eles *(encargarse de una realidad social injusta teologal)*[6]. Essa decisão, de embarcar-se com outros num processo de ação coletiva que faça justiça aos mais frágeis/vulneráveis e receba deles o dom da justiça, significa *permanecer-se em conversão*[7] (Lc 10, 25-37; 15, 1-32). Evangelicamente motivado, o voluntariado como forma solidária de participação social para jovens no mundo dos pobres é capaz de educar para o discernimento das carências dos sujeitos (subjetividades), dos contextos (relações de proximidade) e das estruturas (organização social), aberto à eventualidade de um compromisso definitivo na vida cristã (*PDV* 40; Est. 102, 14) (7.3).

7.1 Voluntariado maduro no mundo dos pobres: lugar histórico-teologal

Tanto textos escriturísticos como documentos do magistério universal e do episcopado latino-americano e caribenho arrolam a inseparabilidade entre a opção preferencial pelos pobres

---

[2] ELLACURÍA, Historicidad de la salvación humana, p. 366-372.
[3] GIRAUDO, C. *Num só corpo*. Tratado mistagógico sobre a eucaristia. São Paulo: Loyola, 2003; TABORDA, F. *O memorial da Páscoa do Senhor*. Ensaios litúrgico-teológicos sobre a eucaristia. São Paulo: Loyola, 2009. (Theologica).
[4] ELLACURÍA, Historicidad de la salvación humana, p. 371: "No hay, pues, aquí una puerta abierta al activismo o un abandono de todo retiro espiritual ni menos de toda celebración litúrgica. Al contrario, se busca explicitar en la palabra, en la comunicación, en la vivencia, lo que de manera menos explícita se ha encontrado en la acción."
[5] SOBRINO, *RLAT*, n. 7, p. 74-75; SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 27-28; GALINDO GARCÍA, Á. Anuncio y testimonio de fe desde la praxis caritativa (*CV* 15). *Cor XIII*, Madrid, n. 146, p. 79, abr./jun. 2013.
[6] ELLACURÍA, Historicidad de la salvación humana, p. 368.
[7] ARANGUREN GONZALO, *Humanización y voluntariado*, p. 14; SÁENZ DE NAVARRETE, *Cor XIII*, n. 133, p. 183-186.

tanto de Jesus Cristo como de seus (pros)seguidores (Capítulos 4 e 6). Essa opção é, portanto, algo constitutivo da fé cristã (DAp 392). Funda-se na confissão de fé no mistério da encarnação (Fl 2, 5-11), do ministério de Jesus (Lc 4, 16-19) e na identificação d'Ele com os pobres e necessitados (Mt 25, 31-46). Nesse sentido, afirmou-se que o voluntariado maduro como forma solidária de participação social no mundo dos pobres é, pessoal e eclesialmente, um lugar histórico-pastoral. Sendo um dos lugares espirituais de encontro com aqueles com os quais o Senhor identifica-se, o voluntariado maduro como forma solidária de participação é, ademais, um lugar histórico-teologal.

7.1.1 Princípio jesuânico: voluntariado maduro no mundo dos pobres como lugar histórico-teologal

Os pobres são um dos lugares da experiência espiritual de encontro com Jesus Cristo vivo (Mt 25, 31-46; *EAm* 12§5, 18§2, 28, 52; 58§3)[8]. Jesus Cristo, que veio por eles (Lc 4, 18; 6, 20; *ChL* 13§3; *RMi* 13-15; *VC* 82§1), identifica-se com eles (Mt 25, 31-40; *ET* 17; *SRS* 43§1; *CA* 57; *PDV* 49§3; *EAs* 34§1; *NMI* 49§1; *AM* 27, 84, 130; *EG* 179, 197-198, 209; *MMi* 21§3), solidariza-se com eles (*VD* 99) e neles vive (Mt 25, 40; *VC* 82§2-3, 84§1; *EcE* 6; *EG* 197-198, 206). De Cristo, os pobres são um ícone (*PG* 69§1) e prolongam permanentemente o mistério de sua encarnação (Mt 25, 40; *LG* 8)[9]. "Quem quer que esteja em condições de necessidade ou situação desumana encontra-se por isso mesmo unido estreitamente a ele, toma parte na sua realidade pessoal"[10], dirá Barbaglio. Papa Francisco chega a afirmar que "sua carne torna-se de novo visível como corpo martirizado, chagado, flagelado, desnutrido, em fuga (...) a fim de ser reconhecido, tocado e assistido cuidadosamente por nós" (*MV*).

De certo, autores baseiam-se em textos neotestamentários para aludir à *identificação do Cristo com os pobres*, por exemplo, com aqueles que Jesus envia (Mt 10, 40-42) e/ou com as

---

[8] Citam-se outros lugares de experiência espiritual de encontro pessoal com o Senhor: na Escritura, lida à luz da Tradição e do Magistério (*EAm* 8); na oração tanto pessoal quanto litúrgica. Nessa, *in persona Christi*, nos sacramentos, na proclamação da Palavra, na comunidade litúrgica, nas espécies eucarísticas (*EAm* 9, 12, 29§2); por pessoas (*EAm* 11).

[9] GELABERT BALLESTER, *Cor XIII*, n. 146.

[10] BARBAGLIO, G. Evangelho de Mateus. In: BARGABLIO, G.; FABRIS, R.; MAGGIONI, B. *Os evangelhos (I)*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2002. (Bíblica Loyola, 1). p. 371-372.

crianças (Mt 18, 5)[11]. Nada obstante, Mt 25, 31-46 é paradigmático em encíclicas sociais (*RN* 12; *MM* 120; *GS* 27; *PP* 74), em exortações apostólicas (*EG* 179, 197, 209; *AL* 46, 183; *GE* 95, 96, 102, 110), em teologias de libertação[12], em teologias da caridade[13], para remeter-se a tal reconhecimento. Para o exegeta J. Konings, Mt 25, 31-46 estabelece *íntima solidariedade* entre o rei messiânico e os necessitados, que pode ser expressa em termos de identificação. Segundo ele, o sentido dessa identificação não é identidade estrita, mas equivalência, pois "fazer misericórdia a um necessitado é equivalente a fazê-lo ao próprio Messias (que se tornou necessitado ele mesmo)"[14]. Por sua vez, E. Farahian afirma, de um lado, a identificação de Jesus com os pequenos, "em sua passividade, independentemente de suas atividades"[15]; contudo, de outro lado, esses com os quais se identifica podem, no momento do julgamento escatológico, encontrar-se entre os da direita ou os da esquerda[16]. Para C. Boff, a concepção da teologia da libertação do pobre desde o ponto de vista da fé cristã é que todo oprimido é "a imagem de Deus desfigurado, o filho de Deus feito servo paciente e rejeitado, o memorial do Nazareno, pobre e perseguido, o sacramento do Senhor e juiz da história."[17]. O fato é que Mt 25, 31-46 resume o basilar da mensagem evangélica, evidencia a comunhão fraterna e o sentido último da existência humana, insiste num amor que se dá em gestos concretos, apresenta-se como necessária mediação humana para se chegar ao Senhor[18].

---

[11] AGBANOU, V. K. *Les discours eschatologique de Matthieu 24-25*: tradition et rédaction. Paris: Lecoffre, 1983. p. 175; McMAHON, C. Christology, The Poor, and Surpassing Rightousness: Reading Matthew 25, 31-46 with 26, 6-13. *RevBib*, Louvain-Paris, v. 123, n. 4, p. 560-561, Oct. 2016.

[12] ASSMANN, H. *Opresión – liberación*. Desafíos a los cristianos. Montevidéu: Tierra Nueva, 1971, p. 155; BOFF, L. *Jesus Cristo libertador*. 8.ed. Petrópolis: Vozes, 1980. p. 108; GUTIERREZ, G. *Teología da libertação*: perspectivas. Petrópolis: Vozes, 1975. p. 162-171; SEGUNDO, J. L. *Teologia aberta para o leigo adulto*. São Paulo: Loyola, 1976. p. 19.

[13] ESCARTÍN CELAYA, *Cor XIII*, n. 100, p. 197-206; GALINDO GARCÍA, *Cor XIII*, n. 146, p. 79.

[14] KONINGS, J. Quem é quem na "parábola do último juízo" (Mt 25, 31-46)? *PerspTeo*, Belo Horizonte, v. 10, n. 22, p. 390, maio/ago. 1978.

[15] FARAHIAN, E. Relire Matthew 25, 31-46. *Greg*, Roma, v. 72, n. 3, p. 447, juil./sept. 1991.

[16] BONNARD, P. *L'évangile selon saint Matthieu*. 2e.éd. Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1970. p. 366-367; FOCANT, C. Eschatologie et questionnement éthique. *RTL*, Louvain-la-Neuve, v. 4, n. 39, p. 520, oct./déc. 2008; GONZÁLEZ, Á. *et al*. *Comentários à Bíblia litúrgica*. Coimbra: Gráfica de Coimbra 2, 2007. p. 925.

[17] BOFF, *Jesus Cristo libertador*, p. 106.

[18] GUTIERREZ, *Teologia da libertação*, p. 164, 166-169. Mesmo que, no momento, a maioria das interpretações sobre quem são "todas as nações" (25, 32: *panta ta ethnê*) e os "últimos de meus irmãos" (25, 40,45: *toutôn tôn adelphôn mou tôn elachistôn*) acorde à compreensão universalista, há duas tendências interpretativas de Mt 25, 31-46: a *leitura moderna* e a *leitura clássica*. A leitura moderna propugna a compreensão restritiva de Mt 25, 31-46, ou seja, que os "os menores" representam os discípulos de Jesus ou os missionários em dificuldade. Serão as nações pagãs, e não a humanidade inteira, que serão interrogadas pelo Filho de Homem sobre a solicitude prestada aos necessitados; que se trata de um julgamento que atingirá ou somente os cristãos ou somente os não-cristãos. Alguns autores aderem a essa posição (FEUILLET, A. Le caractère universel du jugement et la charité sans frontières en Mt 25, 31-46. *NRT*, Louvain, n. 2, t. 102, p. 180-186, mars/avril 1980; PARAENESIS. In. HERNANDO, J. D. *Dictionary of Hermeneutics*: a Concise Guide of Terms, Names, Methods and Expressions. Springfield, Missouri: Gospel Publishing House, 2005. p. 95-96). A leitura clássica atesta a compreensão

Encontrado e reconhecido em famintos, doentes, estrangeiros, oprimidos, prisioneiros, emigrantes desprezados, refugiados ou deslocados (*AM* 27, 84, 130), entende-se que o encontro com Cristo nos pobres (*EAm* 58§3) leva à conversão social (7, 26§1, 27), à comunhão fraterna (33-51), à solidariedade (52-65) sobretudo pelos pobres e marginalizados (*EAm* 7, 26§2, 58; *VD* 107) e à amizade social (*CV* 36, 169, 183; *FT*). Mt 25, 31-46 ressalta a maneira privilegiada do serviço cristão. "É nisso que tudo resume", escreve M. Gourgues[19]. O encontro com o Cristo nessa *diakonia* aos pobres leva a contemplar tanto o rosto do Senhor e a conhecer suas preferências[20] como a contemplar seu próprio rosto. Interpela! Impele a evangelizar (*EAm* 66-74). Leva ao prosseguimento de Jesus Cristo (7, 58) e à vida segundo o Espírito (*ChL* 16, 6). Leva à manifestação do amor infinito de Deus por todos seus filhos/as (*EAm* 18§3). Papa Francisco, na *Bula Misericordiae Vultus*, reafirma, de forma contundente, tanto meios para redescobrir o rosto misericordioso do Cristo como o fundamento das misericórdias dos prosseguidores de Jesus:

> é meu vivo desejo que o povo cristão reflita, durante o Jubileu, sobre as obras de misericórdia corporal e espiritual. Será uma maneira de acordar a nossa consciência, muitas vezes adormecida perante o drama da pobreza, e de entrar cada vez mais no coração do Evangelho, onde os pobres são os privilegiados da misericórdia divina. A pregação de Jesus apresenta-nos essas obras de misericórdia, para podermos perceber se vivemos ou não como seus discípulos. Redescubramos as obras de misericórdia corporal: dar de comer aos famintos, dar de beber aos sedentos, vestir os nus, acolher os peregrinos, dar assistência aos enfermos, visitar os presos, enterrar os mortos. E não esqueçamos as obras de misericórdia espiritual: aconselhar os indecisos, ensinar os ignorantes, admoestar os pecadores, consolar os aflitos, perdoar as ofensas, suportar com paciência as pessoas molestas, rezar a Deus pelos vivos e defuntos. Não podemos escapar às palavras do Senhor, com base nas quais seremos julgados: se demos de comer a quem tem fome e de beber a quem tem sede; se acolhemos o estrangeiro e vestimos quem está nu; se reservamos tempo para visitar quem está

---

universalista (AGBANOU, *Les discours eschatologique de Matthieu 24-25*, p. 171-207; BARBAGLIO, Evangelho de Mateus, p. 369-372; BONNARD, *L'évangile selon saint Matthieu*, p. 365-370; FARAHIAN, *Greg*, v. 72, n. 3, p. 437-457; FEUILLET, *NRT*, n. 2, p. 180-186; GONZÁLEZ, *Comentários à Bíblia litúrgica*, p. 925-927; GRINDHEIM, S. Ignorance is Bliss: Attitudinal Aspects of the Judgment according to Works in Matthew 25: 31-46. *NT*, Chicago, v. 50, fasc. 4, p. 313-331, 2008; JEREMIAS, J. *Les paraboles de Jésus*. Le Puy; Lyon: Xavier Mappus, 1962. p. 196-200; KONINGS, *PerspTeo*, v. 10, n. 22, p. 367-402; McMAHON, *RevBib*, v. 123, n. 4, p. 554-566; *EG* 179, 197, 209; *AL* 46, 183; *GE* 95, 96, 102, 110; PIXLEY, J. O fim do mundo – Mateus 24-25. *RIBLA*, Petrópolis, v. 2, n. 27, p. 84-97 [236-249], 1997; REIMER, I. R. Economia de Deus e diaconia – Estratégias de esperança para o mundo (Mateus 25, 31-46). *RIBLA*, Petrópolis, v. 2, n. 39, p. 124, 2001). Interpretam *panta ta ethnê* como dizendo respeito a todos os seres humanos e *toutôn tôn adelphôn mou tôn elachistôn*, a todos os necessitados. Reconhece-se a proclamação da universalidade do mandamento de amor. O Filho do Homem, quando vier, julgará a humanidade inteira, a todos os homens e mulheres sem distinção, adotando o critério de amor ao próximo. Nesse sentido, conforme sublinhou A. Feuillet, o julgamento é universal e a caridade é sem fronteiras (FEUILLET, *NRT*, n. 2, p. 192-193).

[19] GOURGUES, M. *As parábolas de Jesus em Marcos e Mateus*: das origens à atualidade. São Paulo: Loyola, 2004. Bíblica Loyola 39. p. 207-208.

[20] ESCARTÍN CELAYA, *Cor XIII*, n. 100, p. 203.

> doente e preso (Mt 25, 31-45). De igual modo ser-nos-á perguntado se ajudamos a tirar da dúvida, que faz cair no medo e muitas vezes é fonte de solidão; se fomos capazes de vencer a ignorância em que vivem milhões de pessoas, sobretudo as crianças desprovidas da ajuda necessária para se resgatarem da pobreza; se nos detivemos junto de quem está sozinho e aflito; se perdoamos a quem nos ofende e rejeitamos todas as formas de ressentimento e ódio que levam à violência; se tivemos paciência, a exemplo de Deus que é tão paciente conosco; enfim se, na oração, confiamos ao Senhor os nossos irmãos e irmãs. Em cada um destes "mais pequeninos ", está presente o próprio Cristo. A sua carne torna-se de novo visível como corpo martirizado, chagado, flagelado, desnutrido, em fuga ... a fim de ser reconhecido, tocado e assistido cuidadosamente por nós. (*MV*)

Como bem lembrou Aquino Júnior, "por mais que o mistério de Deus não se esgote em sua parcialidade pelos pobres e marginalizados, essa parcialidade é uma de suas características ou notas constitutivas"[21]. Esse lugar parcial é histórico-teologal. Logo, na Igreja (*DCE* 22)[22], o voluntariado maduro como forma solidária de participação social no mundo dos pobres não seria, assim, algo nem conjuntural nem secundário[23], nem evidente e tranquilo[24].

7.1.2 *Sentir com e na Igreja*: voluntariado maduro no mundo dos pobres como lugar histórico-teologal

Na esteira dos documentos de Paulo VI, de João Paulo II e de Bento XVI, documentos de Francisco ratificam o mundo dos pobres como lugar histórico-teologal. Citando Mt 25, 31-46 em suas exortações (*EG*; *AL; GE*), o pontífice insiste na inseparabilidade entre a confissão de fé no mistério de Cristo e o compromisso social de seus prosseguidores, dando significância, de uma parte, à identificação de Cristo com os que se encontram em novas formas de pobreza e fragilidade e, de outra parte, ao efetivo amor fraterno.

Em *Evangelii Gaudium* (2013), o pobre prolonga permanentemente o mistério de encarnação (Mt 25, 40; *LG* 8;). Os pobres ocupam lugar preferencial no coração de Deus (Lc 2, 24; 4, 18; 6, 20; 2Cor 8, 9), na relação com Jesus Cristo (*EG* 187-188). Cristo está neles (197-198, 206), identifica-se com eles (Mt 25, 34-40; *EG* 179, 197-198, 209), com os sem-abrigos, toxicodependentes, refugiados, povos indígenas, idosos, migrantes (*EG* 210), vítimas do tráfico humano (211), mulheres marginalizadas (212), nascituros (213), criação (215)[25]. O serviço aos

---

[21] AQUINO JÚNIOR, *Teologia em saída para as periferias*, p. 156.
[22] AQUINO JÚNIOR, *Teologia em saída para as periferias*, p. 167-175.
[23] AQUINO JÚNIOR, *Igreja dos pobres*, p. 8, 22; AQUINO JÚNIOR, *Teologia em saída para as periferias*, p. 145-148.
[24] AQUINO JÚNIOR, *Teologia em saída para as periferias*, p. 191-199.
[25] AQUINO JÚNIOR, *Teologia em saída para as periferias*, p. 51-53.

pobres e a um mundo sofredor e periférico (209) é lugar de encontro com Cristo[26]. A opção preferencial histórico-pastoral e histórico-teologal pelos pobres é, assim, uma categoria cristológica (198), funda-se na confissão de fé no mistério da encarnação (Fl 2, 5-11), do ministério de Jesus (Lc 4, 16-19), na identificação dele com os pobres e necessitados (Mt 25, 31-46):

> Deus "manifesta a sua misericórdia antes de mais" a eles. Esta preferência divina tem consequências na vida de fé de todos os cristãos, chamados a possuírem "os mesmos sentimentos que estão em Cristo Jesus" (*Fl* 2, 5). Inspirada por tal preferência, a Igreja fez uma *opção pelos pobres*, entendida como uma "forma especial de primado na prática da caridade cristã, testemunhada por toda a Tradição da Igreja". (...) Estes têm muito para nos ensinar. Além de participar do *sensus fidei*, nas suas próprias dores conhecem Cristo sofredor. É necessário que todos nos deixemos evangelizar por eles. (...) Somos chamados a descobrir Cristo neles: não só a emprestar-lhes a nossa voz nas suas causas, mas também a ser seus amigos, a escutá-los, a compreendê-los e a acolher a misteriosa sabedoria que Deus nos quer comunicar através deles. (*EG* 198)

Existe um vínculo indissolúvel entre a fé cristã e os pobres (8, 48): "sem a opção preferencial pelos pobres, 'o anúncio do Evangelho – e este anúncio é a primeira caridade – corre o risco de não ser compreendido ou de afogar-se naquele mar de palavras que a atual sociedade da comunicação diariamente nos apresenta'" (199); em *Laudato Si'* (2015), a ecologia integral não é apenas ambiental, econômica, social, cultural e cotidiana, mas está inspirada na concepção do evangelho da criação da comunhão universal (96-100). "Nada deste mundo nos é indiferente", insta o papa (3-6); pelo contrário, tudo está relacionado e interligado[27]: "caminhamos juntos como irmãos e irmãs numa peregrinação maravilhosa, entrelaçados pelo amor que Deus tem a cada uma das suas criaturas e que nos une também, com terna afeição, ao irmão sol, à irmã lua, ao irmão rio e à mãe terra" (92). Faz-se, sucessivas vezes, apelo à vida filial, fraterna e ambiental.

Na esteira de documentos dos referidos magistérios e das conferências episcopais latino-americanas anteriores (DMe; DP; DSD), Aparecida reitera o mundo dos pobres como lugar histórico-teologal. A identidade dos seguidores de Jesus enraíza-se no encontro pessoal com Jesus (DAp 129), de modo que, ademais de reconhecer a dignidade dos pobres, de partilhar da amizade deles, de defender os direitos deles eclesial e socialmente (398), os rostos sofredores dos povos são os rostos sofredores de Cristo (393, 407-430). Como em Puebla (DP 32-39) e em

---

[26] AGUSTIN, *Por uma Igreja "em saída"*, p. 153.
[27] *LS* 16, 25, 70, 91-92, 117, 120, 137-138, 142, 213, 240.

Santo Domingo (DSD 178, 180), os pobres a que se refere a V Conferência têm rostos concretos:

> entre eles estão as comunidades indígenas e afro-americanas que, em muitas ocasiões, não são tratadas com dignidade e igualdade de condições; muitas mulheres são excluídas, em razão de seu sexo, raça ou situação socioeconômica; jovens que recebem uma educação de baixa qualidade e não têm oportunidades de progredir em seus estudos nem de entrar no mercado de trabalho para se desenvolver e constituir uma família; muitos pobres, desempregados, migrantes, deslocados, agricultores sem terra, aqueles que procuram sobreviver na economia informal; meninos e meninas submetidos à prostituição infantil ligada muitas vezes ao turismo sexual; também as crianças vítimas do aborto. Milhões de pessoas e famílias vivem na miséria e inclusive passam fome. Preocupam-nos também os dependentes das drogas, as pessoas com limitações físicas, os portadores e vítimas de enfermidades graves como a malária, a tuberculose e HIV – AIDS, que sofrem a solidão e se veem excluídos da convivência familiar e social. Não nos esqueçamos também dos sequestrados e aqueles que são vítimas da violência, do terrorismo, de conflitos armados e da insegurança na cidade. Também os anciãos que, além de se sentirem excluídos do sistema produtivo, veem-se muitas vezes recusados por sua família como pessoas incômodas e inúteis. Sentimos as dores, enfim, da situação desumana em que vive a grande maioria dos presos, que também necessitam de nossa presença solidária e de nossa ajuda fraterna. Uma globalização sem solidariedade afeta negativamente os setores mais pobres. Já não se trata simplesmente do fenômeno da exploração e opressão, mas de algo novo: da exclusão social. Com ela o pertencimento à sociedade na qual se vive fica afetado, pois já não se está abaixo, na periferia ou sem poder, mas se está de fora. Os excluídos não são somente "explorados", mas "supérfluos" e "descartáveis". (DAp 65)

Referindo-se a Mt 25, 31-46, esses pobres são – tais como na Escritura (DAp 247-249), na Liturgia (250), na Eucaristia (251-253), no Sacramento da reconciliação (254), na oração pessoal e comunitária (255), na comunidade (256) – mencionados como um dos lugares de encontro com Cristo (257)[28]. Tudo que tem relação com Jesus tem relação com os pobres, ou seja, a experiência de encontro pessoal com Cristo, a vivência comunitária, a formação bíblico-doutrinal e o compromisso missionário de toda a comunidade (12, 226) estão intrinsecamente relacionados com os que vivem em situação de rua (407-410), com os migrantes (411-416), com os enfermos (417-421), com os dependentes de drogas (422-426), com os encarcerados (427-430). Concorde com Aparecida, esses rostos poderiam ser estendidos às vítimas do agronegócio, da especulação imobiliária nas cidades, da droga e do tráfico, do extermínio da juventude, da homofobia, catadores de material reciclável[29].

Não há a possibilidade de afirmar a fé em Jesus sem que a opção preferencial pelos pobres não seja atestada. Há um vínculo indissolúvel entre fé cristã, toda criação (*LS* 16, 25,

---

[28] SUREKI, L. C. Medellín: 50 anos... história, memória, promessa. *PerspTeo*, Belo Horizonte, v. 50, n. 1, p. 14, jan./abr. 2018.
[29] AQUINO JÚNIOR, *Teologia em saída para as periferias*, p. 83.

70, 91-92, 117, 120, 137-138, 142, 213, 240) e o ser humano, preferencialmente os pobres (*EG* 8, 48, 199). A fé cristã oferece a ternura necessária para optar pelos mais pobres, dizia Altaba Gargallo[30]. Essa opção tem fundamento teologal, afirma-o cabalmente Vigil:

> a OP [opção pelos pobres], inclusive a opção pelos pobres como sujeito histórico, tem um fundamento teologal. Nós não optamos pelos pobres porque sejam os mais fortes, nem os mais capacitados... mas porque imitamos a Deus, que também não opta por eles porque sejam santos ou os melhores, mas precisamente porque são pobres. Nós não optamos pelos pobres porque sejam os vencedores do amanhã (assim optaram muitos que subiram no carro dos vencedores, e desceram dele quando o vento mudou de direção), senão porque são os perdedores de hoje. Não optamos por eles como sujeitos históricos porque as "certezas científicas" ou as análises políticas evidenciem que neles está a potencialidade maior de ser sujeitos históricos, mas porque no-lo diz a fé, esta fé que nos faz imitar Deus que opta obstinadamente por um povo pobre e débil que fracassa necessariamente ante os sucessivos impérios. E porque a OP é do gênero da fé, podemos optar pelos pobres "contra toda evidência". Já sabemos que a história parece mostrar agora o contrário, e também nós nos perguntamos "por que nos tens abandonado, por que fracassamos?"; e, não obstante, nos atrevemos a encomendar nossa opção pelo povo como sujeito nas mãos de Deus. Quero dizer: nossa OP é teologal, se fundamenta em Deus e não em certezas ditas científicas, nem em análises socioeconômico-políticas.[31]

Ora, essa opção preferencial não mais é do que inclinar-se à fraternidade e à amizade social. Ela encarna-se em meio a tendências do mundo atual que dificultam o desenvolvimento da fraternidade e da amizade sociais (*FT* 9-55). Isso posto, confirma-se que o voluntariado maduro como forma solidária de participação social no mundo dos pobres advém de uma questão de ortodoxia e de ortopraxis eclesiais[32]. Essa participação, constitutiva da vida cristã segundo o Espírito[33], é um modo de *sentir na e com a Igreja* a inseparabilidade de ser filho e de ser irmão (7.2), "duas facetas de uma única e mesma realidade"[34].

7.2 *Sentir na e com a Igreja*: inseparabilidade entre filiação e fraternidade adotivas

Ora, na Igreja, a vida segundo o Espírito do Senhor começa com os sacramentos de iniciação (*ChL* 10-11; *SCa* 18). Jamais reduzida à sua fase inicial, com eles, o cristão pode repetir as mesmas palavras de Jesus em Lc 4, 18-19: "O Espírito do Senhor está sobre mim: por

---

[30] ALTABA GARGALLO, V. Fe y caridad. Lectura pastoral de una relación mutuamente clarificadora y verificadora. *Cor XIII*, Madrid, n. 146, p. 63, abr./jun. 2013.
[31] VIGIL, *PerspTeo*, v. 26, n. 69, p. 209-210.
[32] AQUINO JÚNIOR, *Igreja dos pobres*, p. 22.
[33] AQUINO JÚNIOR, *Igreja dos pobres*, p. 13.
[34] THEOBALD, C. Le Fils unique et ses frères. In: FÉDOU, M. (Dir.). *Le Fils unique et ses frères*. Unicité du Christ et pluralisme religieux. Paris: Facultés Jésuites de Paris, 2002. p. 129.

isso, me ungiu e me enviou para anunciar a Boa Nova aos pobres, para proclamar a libertação aos cativos, e aos cegos o recobrar da vista, para mandar em liberdade os oprimidos e proclamar um ano de graça do Senhor". O Espírito do Senhor ungiu o catecúmeno e enviou-o para ser partícipe no múnus sacerdotal, profético e real de Jesus Cristo (*ChL* 14), o Messias Salvador (13§3), e para poder viver no mundo (17) como filho e como irmão no Filho, o dom da filiação adotiva e da fraternidade universal (*PP* 44-45; *AO* 23; *EcE* 20; *SCa* 76), como Jesus, segundo o mesmo Espírito (*ChL* 16, 6).

As Escrituras atestam o deslocamento semântico contínuo de uma experiência espiritual individual a experiências comunitárias e universais de "filho", "irmão" e "pai". O termo "filho" é muitas vezes utilizado, tanto no AT como no NT, para significar seja o parentesco físico e seus sentidos figurados, seja a filiação relacionada a Deus[35]. Com a filiação física e divina de Jesus, o parentesco físico, a pertença a um grupo, a pertença a uma descendência veterotestamentários são ressignificados. A encarnação do Verbo é um acontecimento central: todos aqueles que acolheram o Verbo, Filho único, em quem e por meio de quem tudo foi criado, tornaram-se filhos de Deus (Jo 1, 12-14; Gl 4, 5-6; Rm 8, 14-17), filhos adotivos por Jesus Cristo (Ef 1, 3-6). O termo veterotestamentário "irmão", utilizado para significar o parentesco seja familiar, seja tribal, seja de pertença a um povo, seja como irmãos da Aliança[36], torna-se uma realidade de fraternidade ilimitada em Jesus Cristo (Mt 23, 8). De fato, a globalização torna-nos mais vizinhos; contudo, não nos torna irmãos (*CiV* 19). O tornar-se "filho adotivo" em e por Cristo é, ao mesmo tempo, uma experiência pessoal e universal. Tal experiência torna o "filho adotivo" testemunha do dom de uma filiação recebida e partilhada universalmente: em Jesus Cristo (Rm 8, 29), cada pessoa humana e a humanidade inteira são chamadas a tornar-se filhos pela fé (Gl 3, 28; 4, 5), filhos adotivos, herdeiros do Pai e coerdeiros do Cristo (3, 26-29), no qual a existência é conduzida pelo Espírito Santo (Rm 8, 5-30). Assim, a filiação em Cristo é inseparável da fraternidade em Cristo (Mt 12, 46-50). A concepção veterotestamentária de "pai", aplicada seja a chefes de família, seja a chefes de grupos[37], torna-se de mais em mais universal, ultrapassando seja o sentido de parentesco físico (de famílias, de

---

[35] AT: as relações de parentesco físico (Gn 29, 5), de pertença e de descendência (Ex 1, 7), de toda humanidade (Dn 8, 17), de filiação divina (Ex 4, 22; Os 11, 1; Jr 3, 19); NT: as relações de parentesco físico (Mc 6, 3), de pertença e de descendência (Mt 8, 12; Lc 16, 8), de filiação divina (Jo 17; Mc 3, 35).

[36] AT: as relações de parentesco físico (Gn 4, 2), de uma mesma tribo (2Sm 19, 13), de um mesmo povo (Dt 2, 4), de uma fraternidade de Aliança (Lv 19, 17s).

[37] NT: as relações de família sanguínea (Gn 24, 24), do clã ou de um povo inteiro (Zc 12, 12s), aplicados aos sacerdotes, aos conselheiros reais, aos profetas (Gn 45, 8), de linhagens paternais (Gn 10, 1s), de tradições sacerdotais (Gn 12, 2s).

raças, de ancestrais), seja os sentidos de parentesco espiritual. Jesus Cristo a inova, sobejando o universalismo já presente no judaísmo. Deus revela-se, por e em Jesus Cristo, Pai de um Filho único (Jo 1, 14) e de uma multidão (Rm 8, 29). Para essa multidão, a vida inteira de Jesus Cristo torna-se o lugar onde se vivem a filiação e a fraternidade (1Jo 1, 1-3). Esse deslocamento contínuo de uma experiência de filiação individual àquela coletiva, comunitária e universal, demonstra que o tornar-se filho e o tornar-se irmão são – "a perspectiva de fundo" de Francisco na *Fratelli Tutti* (56-86, 286-287) – realidades inseparáveis e constitutivas do ser cristão.

Essa graça da vida filial e fraterna segundo o Espírito do Senhor, concedida por Deus Pai nos sacramentos de iniciação à fé cristã, é um projeto histórico concebido como um advir, um tornar-se jamais inacabado, uma aventura sempre reproposta, uma ventura assumida, uma resposta sempre a dar, uma graça a pedir sem cessar para o outro, para nós e para si mesmo. A experiência de tornar-se, concomitantemente, filho e irmão, reconhecendo que o ser filho adotivo do Pai em e por Cristo constitui um deslocamento contínuo da experiência da filiação individual à fraternidade ilimitada *(cargar con la realidad)*, é inseparável (*PP* 44-45; *FT* 57-62). Tornar-se filho adotivo é inseparável de tornar-se irmão adotivo[38]. Como dom do Espírito[39], a graça suplicada da inseparabilidade entre filiação e fraternidade é, desde então, concedida como experiência litúrgico-eclesial (7.2.1), como experiência pessoal de escuta da Palavra de Deus (7.2.2). Dada nossa convicção em demonstração argumentativa do voluntariado maduro como forma solidária de participação social no mundo dos pobres para jovens como lugar histórico-teologal, essa mesma graça litúrgico-eclesial e litúrgico-pessoal de ser filho e de ser irmão é inseparável da experiência social do exercício da misericórdia consequente no mundo dos pobres (7.3).

7.2.1 Pedir para ser filho e pedir para ser irmão: experiência litúrgico-eclesial

A *lex orandi* é uma prece e, enquanto tal, exprime uma confissão de fé. Nesse sentido, as preces litúrgicas cristãs exprimem o discurso confessante da aliança cristã. Dado seu modelo vétero (Js 24, 2-15; Dt 26, 5-10; Dt 32, 4-25; Sl 44; Ne 9, 6-37)[40] e neotestamentário de oração da aliança (At 4, 24-30), nota-se, nas preces litúrgicas cristãs, a bipartição estrutural teológico-

---

[38] SEVERINO, E. R. La "proximité" du Royaume: une expérience qui donne à penser. In: SEVERINO, *La (re)découverte du Royaume de Dieu*, p. 55-80.
[39] GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 649-652.
[40] GIRAUDO, *Num só corpo*, p. 190; TABORDA, *O memorial da Páscoa do Senhor*, p. 48, 87-92.

literária da *todá* (confissão de fé)[41]. Quanto à dinâmica interna, as preces litúrgicas têm uma estrutura teológica e uma dinâmica interna de aliança. Quanto à estrutura literário-teológica, as orações litúrgicas têm duas partes discursivas: uma *prótase* no indicativo (seção de ação de graças); uma *apódose* no imperativo (seção de súplica)[42], na qual a Igreja orante "injunge humildemente a Deus que realize aquilo por que suplica com convicção"[43]. Quanto à dinâmica interna de aliança, as orações litúrgicas traduzem o conteúdo da "confissão de fé" da história da fidelidade de Deus e da histórica da (in)fidelidade do ser humano. À parte de confissão da história da fidelidade de Deus (seção anamnético-celebrativa) corresponde, como segundo elemento, a súplica da comunidade a *Deus* (seção epiclética)[44]. As duas partes juntas constituem a estrutura de um *todá* (confissão de fé) e articulam o discurso da nova aliança em Cristo[45]. A *prótase* no indicativo é a seção anamnético-celebrativa. Nela, a comunidade dirige-se a Deus, confessando sua ação de graças pelo mistério de salvação contínua e historicamente oferecido (Hb 1, 1-2), ou como dirá Giraudo,

> nela a comunidade orante (...) celebra a Deus ("confessa-o" e louva-o) fazendo anamnese cultual de uma dupla história. Esta é ao mesmo tempo história de fidelidade de Deus e história de nossa infidelidade, história de sua graça e história de nosso pecado, história das obras maravilhosas que o Senhor não cessa de realizar por seu vassalo e história de nossa infidelidade para com Deus.[46]

A *apódose* no imperativo é a seção epiclética. Nela, a comunidade endereça a Deus seu louvor e/ou sua súplica. Os dois discursos, a *prótase* no indicativo e a *apódose* no imperativo, confessam a dinâmica de oração de aliança: a seção anamnética (*prótase* no indicativo) deposita as premissas lógicas e teológicas que permitem passar à seção epiclética (*apódose* no imperativo). Trata-se, então, de uma prece, onde a memória da história de salvação orienta a súplica, que brota da relação de proximidade, de confiança, de abertura, de obediência, de amizade, de filiação eclesial, de desejo de adesão conformativa à vontade divina, de ação de graças[47].

---

[41] GIRAUDO, *Num só corpo*, p. 188-191.
[42] GIRAUDO, *Num só corpo*, p. 191-194.
[43] GIRAUDO, *Num só corpo*, p. 508.
[44] TABORDA, *O memorial da Páscoa do Senhor*, p. 48.
[45] GIRAUDO, *Num só corpo*, p. 188-191.
[46] GIRAUDO, *Num só corpo*, p. 192.
[47] GIRAUDO, *Num só corpo*, p. 191-194.

Estudos de Taborda[48] demonstram que, tanto na liturgia da Palavra (*SC* 35§4) como na liturgia da eucaristia, ou "anáfora" na tradição litúrgica do Oriente[49], há, de um lado, a estrutura do discurso confessante da aliança cristã autônoma e suficiente em cada uma delas[50]. Na liturgia da Palavra, as leituras constituem a proclamação da ação histórica de Deus (seção anamnético-celebrativa) e as preces, a resposta suplicante da comunidade (seção epiclética); na liturgia da eucaristia, a anáfora (seção anamnético-celebrativa) e a injunção (seção epiclética). Há, de outro lado, unidade intrínseca das duas mesas (*SCa* 44): "o que Deus prometeu por sua Palavra proclamada realiza-se na ação eucarística do Cristo. A vinculação e a sequência entre as duas mesas têm sua origem na Escritura"[51] (Ex 24, 1-11; Lc 24, 13-35) e tem estrutura de prece de aliança: recordam-se as maravilhas que Deus operou por seu povo; decorrem, daí, as obrigações que lhe assistem (Ex 20, 2-17; Dt 5, 6-21; Dt 28, 1-45)[52]. Portanto, "existe uma ligação intrínseca entre a parte da palavra de Deus e a parte eucarística: ao ouvirmos a palavra de Deus, nasce ou reforça-se a fé (Rm 10, 17), enquanto, na parte eucarística, o Verbo feito carne dá-Se a nós como alimento espiritual" (*SCa* 44): "a Palavra de Deus faz-Se carne, sacramentalmente, no evento eucarístico. A Eucaristia abre-nos à inteligência da Sagrada Escritura, como esta, por sua vez, ilumina e explica o Mistério eucarístico" (*VD* 55). Sem entrar nos meandros da categoria de aliança cristã, tomemos, à guisa de ilustração e com a devida brevidade, e sucessivamente, a liturgia da palavra que compõe a Vigília pascal (7.2.1.1), a oração da bênção sobre a água batismal e a prece de confirmação (7.2.1.2)[53] e a oração eucarística IV (7.2.1.3) como exemplos de preces de aliança de estrutura anamnético-celebrativa (*) e epiclética (**)[54].

---

[48] TABORDA, *O memorial da Páscoa do Senhor*.
[49] TABORDA, *O memorial da Páscoa do Senhor*, p. 185.
[50] GIRAUDO, *Num só corpo*, p. 553-560.
[51] TABORDA, *O memorial da Páscoa do Senhor*, p. 150.
[52] TABORDA, *O memorial da Páscoa do Senhor*, p. 185.
[53] Batismo. In: SACRAMENTÁRIO. 5ed. São Paulo: Paulus, 2008. p. 26-28; Liturgia batismal. In: MR. 2.ed. São Paulo: Paulinas; Petrópolis: Vozes, 1992. p. 285-287.
[54] Conforme TABORDA, *O memorial da Páscoa do Senhor*, p. 87, "na liturgia romana, encontra-se esse tipo de prece, por exemplo, no batismo (ação de graças e invocação de Deus sobre a água), no matrimônio (bênção nupcial), na unção dos enfermos (oração sobre o óleo), na missa do crisma (orações para a consagração do crisma e a bênção do óleo dos enfermos), no sacramento da ordem (preces de ordenação)". Ver: BAUDOZ, J.-F. La place de l'anamnèse dans le Nouveau Testament. In: LOSSKY, A.; SODI, M. (Éd.). *"Faire mémoire"*: l'anamnèse dans la liturgie. Conférences Saint-Serge LVI[e] Semaine d'Études Liturgiques. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2011. (Monumenta Studia Instrumenta Liturgica, 63). p. 29; LOSSKY, A. Avant-propos. In: LOSSKY; SODI, *"Faire mémoire"*, p. 2; PR. 2.ed. São Paulo: Paulus, 2004. p. 77-78, 113-115, 157-159 (prece de ordenação de um bispo; prece de ordenação de presbíteros; prece de ordenação diaconal); RAFFA, V. *Liturgia eucaristica*. Mistagogia della Messa: dalla storia e dalla teologia alla pastoarale pratica. Roma: C.L.V. - Edizioni Liturgiche, 1998. (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae Subsidia, 100). p. 391-398, 558-598; Oração para concluir a ação de graças. In: RITUAL DA PENITÊNCIA. São Paulo: Loyola, 1999. p. 71-72.

Com isso, retenhamos o essencial de uma *epistemologia bíblico-litúrgica*: suplicar continuamente tornar-se filho no Filho é inseparável de suplicar continuamente tornar-se irmão.

7.2.1.1 Liturgia da palavra na Vigília pascal

De uma maneira notável, a liturgia da Palavra da Vigília pascal ilumina bem tanto a seção anamnético-celebrativa (memória agradecida) como a seção epiclética (súplica). Na seção anamnética, a comunidade de ouvintes da Palavra de Deus acolhe de Deus o mistério de salvação continuamente oferecido (1Jo 4, 10; Hb 1,1-2; *VD* 87). "Ele mostrou-se. Ele em pessoa"[55]. Após a liturgia da celebração da luz (anúncio da Páscoa), a liturgia da Palavra começa pela memória da criação (Gn 1,1 – 2,2), da promessa a Abraão da filiação universal (Gn 22, 1-18), da libertação da escravidão do Egito (Ex 14, 15 – 15, 1), da promessa de paz e de uma aliança eterna para uma nova Jerusalém (Is 54, 5-14; 55, 1-11), dos mandamentos sempre oferecidos ao povo de Israel (Br 3, 9-15.31 – 4, 4), da oferta de coração e espírito novos (Ez 36, 16-28), do dom da filiação em Cristo, através do batismo (Rm 6, 3b-11; Lc 24, 1-2)[56]. Trata-se da celebração anamnético-celebrativa judaico-cristã – o antigo e o novo testamento como anamnese, retomando Baudoz[57] –, cuja memória é ação de Deus na história e cujo cume é a anamnese cristológica neotestamentária[58]. Segundo Messner, trata-se de "uma liturgia anamnética, na qual a leitura escriturística e a homilia têm uma função de reapresentação: sua proclamação litúrgica é o agente mediador da atualização da história que elas relatam"[59]. Continua o autor, "é na liturgia de um dia de festa que a função anamnética da leitura escriturística é mais evidente"[60]. Como outrora, Jesus Cristo revela as Escrituras aos discípulos (Lc 24, 11-27; *VD* 5)[61], ou como escreveu Francisco em *Misericordia et Misera*, "Deus fala-nos ainda hoje como a amigos, 'convive conosco' oferecendo-nos a sua companhia e

---

[55] BENTO XVI, Papa. *Encontro com o mundo da cultura no Collège des Bernardins*. Paris, 2008. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2008/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20080912_parigi-cultura.html. Acesso em: 13 mar. 2022.
[56] Liturgia da Palavra. In: MR, p. 279-283.
[57] BAUDOZ, La place de l'anamnèse dans le Nouveau Testament, p. 28-30.
[58] MESSNER, R. La liturgie de la parole pendant la messe: l'anamnèse du Christ mise en scène. *MD*, Paris, v, 3, n, 243, p. 50-53, juil/sept. 2005; prefácio da OEdc I; OEdc II; OEdc III; OEdc IV.
[59] MESSNER, *MD*, v, 3, n, 243, p. 44: "une liturgie anamnétique, dans laquelle la lecture scripturaire et l'homélie ont une fonction de re-présentation: leur proclamation liturgique est agent médiateur de liturgie d'un jour de fête que la fonction relatent. C'est dans la lecture scripturaire est la plus évidente."
[60] Citação completa na nota anterior.
[61] Pós-santo: OEdc I; OEdc II; OEdc III; OEdc IV.

mostrando-nos a senda da vida" (*MMi* 6). "A sua Palavra – continua o pontífice – faz-se intérprete dos nossos pedidos e preocupações e, simultaneamente, reposta fecunda para podermos experimentar concretamente a sua proximidade" (6). A liturgia da Palavra torna-se, então, Palavra atual de Deus (*VD* 29, 38), Palavra sacramental, performativa (56) endereçada, hoje, por Deus em seu Filho a cada um pessoalmente e à sua Igreja (*SC* 7; *VD* 50-52; *EcE* 6)[62] conforme o demonstramos na experiência pessoal e eclesial de J. Sobrino (Capítulos 2/5): "a palavra que anunciamos e ouvimos é o Verbo feito carne (Jo 1, 14) e possui uma referência intrínseca à pessoa de Cristo e à modalidade sacramental da sua permanência: Cristo não fala no passado mas no nosso presente, tal como Ele está presente na ação litúrgica" (*SCa* 45§1). Para dizê-lo com Giraudo,

> no momento em que o leitor, emprestando sua boca a Deus, proclama a Palavra, atualiza-se uma dupla presença dinâmica. Pois, mediante a eficácia do sinal, somos reapresentados ao eterno presente do Deus que fala e, ao mesmo tempo, Deus desce ao nosso hoje, recebendo um rosto humano, nosso rosto. Desse modo a Palavra eterna que historicamente nutriu gerações e gerações de fiéis, é relacionada a nós e, com todo seu peso teológico, recai no hoje em que efetivamente nos nutre.[63]

Na seção epiclética, a comunidade dirige sua súplica ao Senhor, sua resposta humana. "O mistério da Aliança exprime esta relação entre Deus que chama através da sua Palavra e o homem responde" (*VD* 22), dizia Bento XVI. A proposta de Deus e a resposta humana enquadram-se no dinamismo da revelação[64]: ao ouvir a palavra e ao acolhê-la, suplica-se, pelo Espírito Santo, que se traduzam em realidade a universalidade da salvação e a universalização da missão da Igreja (Ap 10, 10)[65]. Essa "missão epiclética"[66], provinda da Palavra de Deus[67], corresponde, na vigília pascal, à liturgia de renovação das promessas batismais e à de iniciação cristã: a renovação espiritual da comunidade de fé das promessas batismais enquanto membro do Corpo de Cristo[68] e a súplica de incorporação do catecúmeno no mistério pascal de Cristo,

---

[62] GIRAUDO, C. *Admiração eucarística*. Para uma mistagogia da missa à luz da encíclica *Ecclesia de Eucharistia*. São Paulo: Loyola, 2008. p. 84-85; VILLEPELET, D. La liturgie comme médiation de la catéchèse. *MD*, Paris, v, 2, n, 234, p. 70, avril/juin 2003.
[63] GIRAUDO, *Num só corpo*, p. 557.
[64] SILVA RETAMALES, S. *A Palavra de Deus*. Coração de toda a atividade eclesial. São Paulo: Paulus, 2012. p. 18.
[65] ARENS, E.; DÍAZ MATEOS, M. *O apocalipse*: a força da esperança. Estudo, leitura e comentário. São Paulo: Loyola, 2000. p. 205.
[66] SANTANA, L. F. R. A Palavra de Deus na celebração litúrgica. In: DÔNDICI, G. (Org.). *Fecundados pela Palavra*: comentários à Exortação apostólica *Verbum Domini*. São Paulo: Paulus; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2014. p. 86.
[67] TABORDA, *O memorial da Páscoa do Senhor*, p. 152, 160.
[68] Epicleses sobre os comungantes: OEdc I; OEdc II; OEdc III; OEdc IV.

assinaladas pelo mesmo Espírito, e a súplica da configuração escatológica da filiação e da fraternidade cristãs constituem a dimensão epiclético-pneumática da Palavra na celebração cultual da Vigília pascal[69].

7.2.1.2 Oração da bênção sobre a água batismal e prece de confirmação

O Batismo é o sacramento da Nova aliança, pelo qual o catecúmeno torna-se, no Filho único, filho adotivo e advém membro do Corpo de Cristo[70]. A bipartição estrutural da *todá* está, logo, presente na bênção da água batismal.

> * Ó Deus, pelos sinais visíveis dos sacramentos realizais maravilhas invisíveis. Ao longo da história da salvação vós vos servistes da água para fazer-nos conhecer a graça do batismo.
> Já na origem do mundo vosso Espírito pairava sobre as águas para que elas concebessem a força de santificar. Nas águas do dilúvio, prefigurastes o nascimento da nova humanidade, de modo que a mesma água sepultasse os vícios e fizesse nascer a santidade. Concedestes aos filhos de Abraão atravessar o mar Vermelho a pé enxuto para que, livres da escravidão, prefigurassem o povo nascido na água do batismo. Vosso Filho, ao ser batizado nas águas do Jordão, foi ungido pelo Espírito Santo. Pendente da cruz, do seu coração aberto pela lança, fez correr sangue e água. Após sua ressurreição, ordenou aos apóstolos "Ide, fazei todos os povos meus discípulos batizando-os em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo".
> ** Olhai agora, ó Pai, a vossa Igreja e fazei brotar para ela a água do batismo. Que o Espírito Santo dê por esta água a graça de Cristo, a fim de que homem e mulher, criados à vossa imagem, sejam lavados da antiga culpa pelo batismo e renasçam pela água e pelo Espírito Santo para uma vida nova. Nós vos pedimos, ó Pai, que por vosso Filho desça sobre esta água a força do Espírito Santo. E todos os que, pelo batismo, forem sepultados na morte com Cristo, ressuscitem com ele para a vida.
> Por Cristo, nosso Senhor. Amém![71]

A primeira parte (sinal gráfico *) é a prece celebrativo-anamnética. Depois de breve introdução, começa-se com a memória das alianças da criação (Gn 1-2), do dilúvio (Gn 6, 5-9, 17-22), da passagem do mar vermelho (Ex 14, 15-31) e em Jesus Cristo, através de seu batismo (Jo 1, 32), sua morte na cruz (Jo 19, 34), sua ressurreição e ascensão, culminando com

---

[69] SACRAMENTÁRIO, p. 7; Missas rituais [4. Na Confirmação]. In: MR, p. 794-798; SANTANA, A Palavra de Deus na celebração litúrgica, p. 95.
[70] Batismo. In: SACRAMENTÁRIO, p. 8-9. Ver também a "Oração do dia", a "Oração sobre as oferendas" e uma das intercessões no rito da missa batismal: "Ó Deus, que nos fazeis participar do mistério da paixão e ressurreição do vosso Filho, concedei-nos, fortalecidos no Espírito Santo, pelo qual nos adotais, caminhar numa vida nova."; "Ó Deus, acolhei com os dons da vossa Igreja, como oferenda agradáveis, aqueles que incorporastes ao vosso povo sacerdotal pela configuração ao vosso Filho (e forma levados à perfeição pela sacramento da crisma)"; "Lembrai-vos dos nossos filhos e filhas que hoje pelo Batismo (e a Confirmação) foram incorporados à vossa família, para que, de todo o coração, sigam o Cristo, vosso Filho." (Missas rituais [3. No Batismo]. In: MR, p. 791-792).
[71] Batismo. In: SACRAMENTÁRIO, p. 26-28.

Pentecostes[72]. Termina com o *embolismo* escriturístico de Mt 28, 19[73], que é a ordem de iteração[74] ou, como dirá Codina, o "mandato batismal do ressuscitado"[75]. Ocorre aí o que Taborda bem assinalou acerca da estrutura literário-teológica das orações eucarísticas romanas: "o parceiro humano da aliança [comunidade eclesial] inicia seu discurso recordando os grandes feitos de Deus em favor da humanidade, em favor de seu povo, sua fidelidade incansável diante das infidelidades humanas e, recordando-o, louva, bendiz, dá graças"[76]. A segunda parte (sinal gráfico **) é a "injunção suplicante"[77]. Trata-se das súplicas dirigidas a Deus-Pai para que os catecúmenos sejam engendrados no Cristo pelo Espírito, tornando-se filhos adotivos. As epicleses são ditas no imperativo: "Olhai agora, ó Pai, a vossa Igreja", "fazei brotar para ela a água do batismo", "Que o Espírito Santo dê por esta água a graça de Cristo", "Nós vos pedimos, ó Pai, que por vosso Filho desça sobre esta água a força do Espírito Santo", "[os batizados em Cristo] ressuscitem com ele para a vida".

Toda a fórmula da oração sobre a bênção da água batismal funda-se sobre o mistério da vida de Jesus, o Cristo (Cl 2, 9), a nova aliança. A parte anamnética é o reconhecimento e a confissão do mistério no qual a Igreja está mergulhada. À luz do mistério pascal do Cristo, a assembleia faz memória do mistério mesmo da Igreja, sinal visível da Aliança. Enraizada na Escritura e sob a forma de oração de aliança, a parte anamnético-celebrativa é profundamente trinitária, eclesial e social. A parte epiclética é uma proclamação de súplica do dom dado quando da filiação batismal: ser membro do Corpo de Cristo no mundo. A oração da bênção da água batismal termina, enfim, com a doxologia. Assim, o catecúmeno torna-se partícipe da "missão de Cristo, sacerdote, profeta e rei"[78]. O neo-batizado é consagrado, revestido, iluminado por Cristo, preparado para ouvir a Palavra de Deus e crescer, como Jesus, em idade, sabedoria e graça (Lc 2, 52)[79], como filho e como irmão.

---

[72] TABORDA, *O memorial da Páscoa do Senhor*, p. 111.
[73] GIRAUDO, *Num só corpo*, p. 201-206, 250-253. Conforme TABORDA, *O memorial da Páscoa do Senhor*, p. 186-187, "para reforçar o pedido, o orante pode usar de um artifício literário: referir a atuação salvífica ou a promessa divina, em que se baseia sua súplica, citando o próprio texto bíblico, a Palavra de Deus. Do ponto de vista literário, a citação é um *embolismo* (do grego *tò émbolon* = enxerto); do ponto de vista teológico, é o lugar teológico-escriturístico que dá força e fundamento ao pedido."
[74] BAUDOZ, La place de l'anamnèse dans le Nouveau Testament, p. 35-36, 39.
[75] CODINA, V. Dimensión social del bautismo. In: ALONSO, J. *et al*. *Fe y justicia*. Salamanca: Sigueme, 1981. (Verdad e imagen, 59). p. 138, 166.
[76] TABORDA, *O memorial da Páscoa do Senhor*, p. 186.
[77] TABORDA, *O memorial da Páscoa do Senhor*, p. 186.
[78] Batismo. In: SACRAMENTÁRIO, p. 31.
[79] Batismo. In: SACRAMENTÁRIO, p. 31-32.

Os batizados prosseguem liturgicamente o caminho da iniciação batismal. Ao rito batismal, segue-se o rito de confirmação para os adultos, no qual consta: alocução do ministro, convite à oração seguido de pausa de silêncio, imposição das mãos sobre os confirmados com a oração epiclética, apresentação de cada um dos candidatos, unção crismal cruciforme sobre a fronte do candidato com a fórmula sacramental[80]. Na oração epiclética, suplicam-se os dons para a vida do neo-batizado segundo o Espírito:

> Deus todo-poderoso, Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo, que, pela água e pelo Espírito Santo, fizestes renascer estes vossos servos e servas, libertando-os do pecado, enviai-lhes, Senhor, o espírito de sabedoria e inteligência, o espírito de conselho e fortaleza, espírito de ciência e piedade e enchei-os do espírito do vosso amor. Por Cristo, nosso Senhor.[81]

Com esses dons do Espírito Santo, os neo-batizados são configurados mais perfeitamente a Cristo[82]. A incorporação em Cristo, realizado pelo Batismo e pela Crisma, renova-se e consolida-se continuamente através da Eucaristia (*EcE* 22§1), que consolida a incorporação em Cristo, operada pelo dom do Espírito no Batismo (23§1).

7.2.1.3 Oração eucarística IV

Tal-qualmente, a oração eucarística IV[83] constitui-se tanto de "uma longa bênção ou ação de graças através da memória-proclamação da realização histórica do plano de Deus da salvação que tem sua origem no ato da Criação"[84] quanto da súplica eclesial. Reproduzimo-la por extenso – apesar de sua amplidão –, já que nos ajudará a captar o alcance da epiclese sobre os comungantes.

> * Na verdade, ó Pai, é nosso dever dar-vos graças, é nossa salvação dar-vos glória: só vós sois o Deus vivo e verdadeiro que existir antes de todo o tempo e permaneceis para sempre, habitando em luz inacessível. Mas, porque sois o Deus de bondade e a fonte da vida, fizestes todas as coisas para cobrir de bênçãos as vossas criaturas e a muitos alegrar com a vossa luz. Eis, pois, diante de vós todos os anjos que vos servem

---

[80] FALSINI, R. Confirmação. In: SARTORE; TRIACCA, *Dicionário de liturgia*, p. 227-228; PR.
[81] PR, p. 27.
[82] PR, p. 15; Pós-santo da OE IV.
[83] Conforme Giraudo, em *Num só corpo*, p. 252, a oração eucarística IV segue a seguinte estrutura: prefácio, santo, pós-santo, epiclese para a transformação das oblatas no corpo sacramental, relato institucional, anamnese, epiclese para a transformação dos comungantes no corpo eclesial, intercessões, doxologia.
[84] GOPEGUI, J. A. R. de. *Eukharistia*. Verdade e caminho da Igreja. São Paulo: Loyola, 2008. (Theologica). p. 216.

> e glorificam sem cessar, contemplando a vossa glória. Com eles, também nós, e, por nossa voz, tudo o que criastes, celebramos o vosso nome, cantando (dizendo) a uma só voz: Santo, Santo, Santo, Senhor Deus do universo! (...)
> Nós proclamamos a vossa grandeza, Pai santo, a sabedoria e o amor com que fizestes todas as coisas: criastes o homem e a mulher à vossa imagem e lhes confiastes todo o universo, para que, servindo a vós, seu Criador, dominassem toda criatura. E quando pela desobediência perderam a vossa amizade, não os abandonastes ao poder da morte, mas a todos socorrestes com bondade, para que, ao procurar-vos, vos pudessem encontrar. E, ainda mais, oferecestes muitas vezes aliança aos homens e às mulheres e os instruístes pelos profetas na esperança da salvação. E tal modo, Pai santo, amastes o mundo que, chegada a plenitude dos tempos, nos enviastes vosso próprio Filho para ser o nosso Salvador. Verdadeiro homem, concebido do Espírito Santo e nascido da Virgem Maria, viveu em tudo a condição humana, menos o pecado, anunciou aos pobres a salvação, aos oprimidos, a liberdade, aos tristes, a alegria. E para realizar o vosso plano de amor, entregou-se à morte e, ressuscitando dos mortos, venceu a morte e renovou a vida. E, a fim de não mais vivermos para nós, mas para ele, que por nós morreu e ressuscitou, enviou de vós, ó Pai, o Espírito Santo, como primeiro dom aos vossos fiéis para santificar todas as coisas, levando à plenitude a sua obra.
> Por isso, nós vos pedimos que o mesmo Espírito Santo santifique estas oferendas, a fim de que se tornem o Corpo e **+** o Sangue de Jesus Cristo, vosso Filho e Senhor nosso, para celebrarmos este grande mistério que ele nos deixou em sinal da eterna aliança.
> Quando, pois, chegou a hora, em que por vós, ó Pai, ia ser glorificado, tendo amado os seus que estavam no mundo, amou-os até o fim. Enquanto ceavam, ele tomou o pão, deu graças, e o partiu e deu a seus discípulos, dizendo: "Tomai, todos, e comei: isto é o meu corpo, que será entregue por vós". Do mesmo modo, ele tomou em suas mãos o cálice com vinho, deu graças novamente, e o deu a seus discípulos, dizendo: "Tomai, todos, e bebei: este é o cálice do meu sangue, o sangue da nova e eterna aliança, que será derramado por vós e por todos para remissão dos pecados. Fazei isto em memória de mim".
> ** Celebrando, agora, ó Pai, a memória da nossa redenção, anunciamos a morte de Cristo e sua descida entre os mortos, proclamamos a sua ressurreição e ascensão à vossa direita, e, esperando a sua vinda gloriosa, nós vos oferecemos o seu Corpo e Sangue, sacrifício do vosso agrado e salvação do mundo inteiro.
> Olhai, com bondade, o sacrifício que destes à vossa Igreja e concedei aos que vamos participar do mesmo pão e do mesmo cálice que, reunidos pelo Espírito Santo num só corpo, nos tornemos em Cristo um sacrifício vivo para o louvor da vossa glória.
> E agora, ó Pai, lembrai-vos de todos pelos quais vos oferecemos este sacrifício: o vosso servo o papa N., o nosso Bispo N., os bispos do mundo inteiro, os presbíteros e todos os ministros, os fiéis que, em torno deste altar, vos oferecem este sacrifício, o povo que vos pertence e todos aqueles que vos procuram de coração sincero. Lembrai-vos também dos que morreram na paz do vosso Cristo e de todos os mortos dos quais só vós conhecestes a fé. E a todos nós, vossos filhos e filhas, concedei, ó Pai de bondade, que, com a Virgem Maria, Mãe de Deus, com os Apóstolos e todos os Santos, possamos alcançar a herança eterna no vosso reino, onde, com todas as criaturas, libertas da corrupção do pecado e da morte, vos glorificaremos, por Cristo, Senhor nosso. Por ele dais ao mundo todo bem e toda a graça.
> Por Cristo, com Cristo, em Cristo, a vós Deus Pai todo-poderoso, na unidade do Espírito Santo, toda honra e toda glória, agora e para sempre. Amém.[85]

De estilo muito bíblico, a primeira parte é a da memória agradecida (sinal gráfico *). Louva-se a Deus por sua luz, recorda-se a criação, reconhecendo a criação do universo e do ser

[85] OE IV. In: MR, p. 488-494. A análise das orações eucarísticas II e III e para várias necessidades podem ser lidas em GIRAUDO, *Num só corpo*, p. 390-406.

humano como dom e, ao mesmo tempo, faz-se a memória confessante tanto das sucessivas (des)obediências do ser humano como das alianças sucessivas, por meio dos profetas até Jesus Cristo. Sobre este, a oração faz memória de sua vida inteira (cristologia histórica[86]). Termina com o louvor a Deus pela missão do Espírito Santo oferecido à Igreja (pneumatologia histórica[87]). A segunda parte é a da súplica (sinal gráfico **), assim como a atualização ("agora") da história da salvação lembrada precedemente – "Celebrando, agora, ó Pai, a memória da nossa redenção" –. Essa atualização está centrada em duas epicleses: uma, pela transformação das oferendas no corpo sacramental – "Por isso, nós vos pedimos que o mesmo Espírito Santo santifique estas oferendas, a fim de que se tornem o Corpo e **+** o Sangue de Jesus Cristo, vosso Filho e Senhor nosso, para celebrarmos este grande mistério que ele nos deixou em sinal da eterna aliança" –. Trata-se da epiclese sobre os dons (*MF* 34-47; *SCa* 11, 13)[88], "misteriosa 'contemporaneidade' entre aquele *Triduum* e o arco inteiro dos séculos" (*EcE* 5§2); outra, pela transformação histórico-escatológica dos que comungam no corpo eclesial – "concedei aos que vamos participar do mesmo pão e do mesmo cálice que, reunidos pelo Espírito Santo num só corpo, nos tornemos em Cristo um sacrifício vivo para o louvor da vossa glória" –. Trata-se da epiclese sobre os comungantes[89], a fim de que a busca de uma sociedade fraterna e justa seja constitutiva do ser Corpo de Cristo como dádiva e incumbência de comunhão, de solidariedade com os pobres e de serviço aos irmãos (1Cor 11, 17-34; *EcE* 20; *SCa* 11, 13, 15)[90]. Concorde com Giraudo, a "oração litúrgica deve ser 'ouvida' da boca do celebrante e reconhecida pelos fiéis como sua própria"[91]. Assim, a comunidade confessante não cessa de pedir ao Pai, pelo Filho, com Ele e N'Ele, o dom de ser filho e de ser irmão, tanto para os catecúmenos, como por ela mesma, assim como pela humanidade inteira (intercessões)[92].

No batismo, suplica-se o dom de ser filho no Filho; na confirmação, o dom do Espírito Santo para viver segundo o mesmo Espírito do Filho; no banquete eucarístico, o configurar-se continuamente filho do Filho, para ser membro de seu Corpo, anunciador da salvação, testemunha da fé[93]. Já alertava a essa unidade Bento XVI:

---

[86] TABORDA, *O memorial da Páscoa do Senhor*, p. 197.
[87] GOPEGUI, *Eukharistia*, p. 213-217; TABORDA, *O memorial da Páscoa do Senhor*, p. 197.
[88] TABORDA, *O memorial da Páscoa do Senhor*, p. 97.
[89] TABORDA, *O memorial da Páscoa do Senhor*, p. 98.
[90] MARIA CASTILLO, Donde no hay justicia no hay eucaristía, p. 138, 166-170.
[91] GIRAUDO, *Num só corpo*, p. 411.
[92] GIRAUDO, *Num só corpo*, p. 252; TABORDA, *O memorial da Páscoa do Senhor*, p. 48-49.
[93] Prefácio da missa do Crisma. In: PR, p. 44-45.

> é preciso não esquecer jamais que somos batizados e crismados em ordem à Eucaristia. Este dado implica o compromisso de favorecer na ação pastoral uma compreensão mais unitária do percurso de iniciação cristã. O sacramento do Batismo, pelo qual somos configurados a Cristo, incorporados na Igreja e feitos filhos de Deus, constitui a porta de acesso a todos os sacramentos; através dele, somos inseridos no único corpo de Cristo (1Cor 12, 13), povo sacerdotal. Mas é a participação no sacrifício eucarístico que aperfeiçoa, em nós, o que recebemos no Batismo. Também os dons do Espírito são concedidos para a edificação do corpo de Cristo (1Cor 12) e o crescimento do testemunho evangélico no mundo. Portanto, a santíssima Eucaristia leva à plenitude a iniciação cristã e coloca-se como centro e termo de toda a vida sacramental. (*SCa* 17)

De um lado, pedir para ser filho no Filho é uma petição simples, profunda e desconcertante. Essa prece cristã é um lugar de gestação, enquanto mostra uma experiência de filiação individual, comunitária e universal contínua. De outro lado, suplicar continuamente ser filho no Filho é inseparável de suplicar continuamente ser irmão no Filho. Um dos desafios de reconhecer-se afetiva e efetivamente filho no Filho único é que ser filho é inseparável de ser irmão. Da parte de Deus-Pai, a graça pedida de ser filho e irmão no Filho é concedida, pois que somos reconhecidos como filhos e irmãos de seu Filho bem-amado (Mt 12, 46-50; 25, 31-46). De nossa parte, a dificuldade advém da resistência de oferecer esse dom recebido gratuitamente e desconcertante da filiação e esse dom ilimitado da fraternidade (Mt 18, 8b). As objeções estão ligadas à dificuldade de responder à graça da filiação e da fraternidade recebida, pela maneira mesma de viver de forma agradecida a solidariedade, a justiça social, a caridade fraterna ilimitada (Lc 16, 19-21; *PP* 44-45). O modo de amar de Deus-Pai e do Filho provoca a reciprocidade de amor. Inspira a pessoa a compartilhar o ser filho e o ser irmão[94]. A *actuosa participatio* na celebração do mistério pascal celebrado e crido liga-se estreitamente à vida cotidiana (*SCa* 52, 55). Isso implica deslocar-se constantemente de um fechamento egoísta para uma resposta à presença continuamente surpreendente do outro. "A Igreja é o corpo do Ressuscitado e será tal na medida em que a fé no Senhor (*Kyrios*) levá-la a fazer o que ele fez: dar a vida pelos outros em solidariedade"[95], donde a inseparabilidade entre eucaristia, compaixão, misericórdia, solidariedade[96].

Essa *epistemologia bíblico-litúrgica* profundamente eclesial, donde o apelo litúrgico-celebrativo à filiação e à fraternidade, é, doravante, pessoal (7.2.2) e social (7.3).

---

[94] KOPIEC, *Studia Elblaskie*, n. 21, p. 264, 2020.
[95] TABORDA, *O memorial da Páscoa do Senhor*, p. 250.
[96] PENTEADO, *Revista Bioética*, v. 13, n. 1, p. 68-70; TABORDA, *O memorial da Páscoa do Senhor*, p. 282-284.

7.2.2 Pedir para ser filho e pedir para ser irmão[97]: escuta pessoal da Palavra de Deus

A leitura orante da Palavra de Deus (*SCa* 45§2; *VD* 86-87), ou conforme o intuiu P. Ricoeur, o encontro do mundo do texto bíblico, que, na linguagem bíblica, é chamado "mundo novo, nova aliança, Reino de Deus, novo nascimento"[98], e do mundo do leitor confessante, pessoal e eclesial (*VD* 86-87), decifram-se mutuamente: "nesta relação pode surgir uma tensão, conforme se dê ênfase ao significado do mistério de Cristo, sob cuja luz se faz a interpretação da vida humana, ou ao fato de que uma melhor compreensão de si mesmo leva a uma melhor percepção do mistério cristológico"[99]. A Palavra de Deus revela a natureza filial e relacional da nossa vida. Por meio de *isomorfismos de texto e contexto*[100], por graça, somos verdadeiramente chamados a configurar-nos com Cristo, o Filho do Pai, e a ser transformados n'Ele (*VD* 22). Os passos fundamentais da *lectio divina – lectio*: o que diz o texto em si; *meditatio*: o que me diz o texto bíblico?; *oratio*: o que dizemos ao Senhor, em reposta à sua Palavra?; *contemplatio*: qual é a conversão da mente, do coração e da vida que o Senhor nos pede?; *actio*: como agir –, postos em evidência por Bento XVI, em *Verbum Domini* (87)[101], e pelos bispos latino-americanos e caribenhos, em Aparecida (DAp 249), iluminam nosso propósito de uma *epistemologia bíblico-antropológica*. A título de exemplos, detemo-nos em sua compreensão pessoal – *lectio* divina (*VD* 86-87) –, evidenciando o fenômeno do "monólogo interior" (7.2.2.1) e o fenômeno da exposição do mundo interior e do mundo exterior diante do texto bíblico (7.2.2.2), ou, como dirá Ricoeur, "o testemunho da consciência"[102].

---

[97] PIERRE-MARIE, GY. In: LACOSTE, J.-Y. *Dicionário crítico de Teologia*, p. 1046: "… a oração litúrgica exprime aquilo em que se deve crer: lex orandi, lex credendi." A Igreja crê como ora; a Igreja celebra como crê.
[98] RICOEUR, P. Hermenêutica filosófica e hermenêutica bíblica. In: RICOEUR, P. *Do texto à ação*. Ensaios de hermenêutica II. Portugal: Rés Editora, [1989]. (Coleção Diagonal). p. 131-135.
[99] AMHERDT, F.-X. *L'herméneutique philosophique de Paul Ricoeur et son importance pour l'exégèse biblique*. En débat avec la New Yale Theology School. Paris: Cerf; Saint-Augustin, 2004. p. 221: "Dans cette relation, une tension peut voir le jour, suivant qu'on mette l'accent sur la signification du mystère du Christ, à lumière duquel se fait l'interprétation de la vie humaine, ou sur le fait qu'une meilleure compréhension de soi amène à une meilleure perception du mystère christologique."
[100] SOBRINO, *RLAT*, n. 75, p. 317-321.
[101] SILVA RETAMALES, *A Palavra de Deus*, p. 51-60.
[102] RICOEUR, P. O si "mandatado". O my Prophetic soul! In: RICOEUR, P. *Amor e justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2012. p. 92-114.

7.2.2.1 O dispositivo literário do "monólogo interior"

O "monólogo" é um discurso breve ou longo que uma pessoa endereça a ela mesma sobre algo[103]. Seus interlocutores não falam[104]. É uma descrição em primeira pessoa, seguida de estados de consciência que a pessoa é levada a experimentar. Torna-se "monólogo interior" quando é seguido de pensamentos mais ou menos formulados, um devaneio, uma conversação muda de uma pessoa com ela mesma sobre algo. Mesmo que seja feito em meia-voz, sobre um tom de confidência, é sempre uma autoconfidência, em oposição ao "monólogo coletivo" ou ao "monólogo numa peça de teatro". Esse fenômeno, que é antes de tudo humano, tornou-se um recurso literário.

O dispositivo literário do "monólogo interior", várias vezes utilizado no evangelho de Lucas[105], "permite ao autor descrever a evolução espiritual de personagens e reorientar a narrativa"[106]: 5, 17-26 (v. 21: "[21]os escribas e os fariseus começaram a raciocinar: 'Quem é este que diz blasfêmias? Não é só Deus que pode perdoar pecados?'"); 7, 36-50 (v. 39: "[39]Vendo isso, o fariseu que o havia convidado pôs-se a refletir: 'Se este homem fosse profeta, saberia bem quem é a mulher que o toca, porque é uma pecadora'"); 12, 16-20 (v. 17-19: [17]"Ele, então refletia: 'Que hei de fazer? Não tenho onde guardar minha colheita'. [18]Depois pensou: 'Eis o que farei: demolirei meus celeiros, construirei maiores, e lá recolherei todo o meu trigo e os meus bens. [19]E direi à minha alma: Minha alma, tens uma quantidade de bens em reserva para muitos anos; repousa, come, bebe, regala-te'"); 15, 11-32 (v. 17-19: "[17]E caindo em si, disse: 'Quantos empregados de meu pai têm pão com fartura, e eu aqui, morrendo de fome! [18]Vou-me embora, procurar meu pai e dizer-lhe: Pai, pequei contra o Céu e contra ti; [19]já não sou digno de ser chamado teu filho. Trata-me com um dos teus empregados'"); 16, 1-8a (v. 3-4: "[3]O administrador refletiu; 'Que farei, uma vez que meu senhor me retire a administração? Cavar? Não tenho força. Mendigar? Tenho vergonha... [4]Já sei o que farei para que, uma vez afastado

---

[103] RICOEUR, P. *La structure, le mot, l'événement*. Paris: Esprit, 1967. v. 5. p. 801-821; RICOEUR, P. *Événement et sens dans le discours*. In: PHILIBERT, M. (Ed.). *Paul Ricoeur ou la liberté selon l'espérance*. Paris: Seghers, 1971. p. 177-187; RICOEUR, P. Parole et symbole. *RScR*, Strasbourg, v. 1-2, p. 142-161, 1975; RICOEUR, P. *La sémantique de l'action*. Paris: CNRC, 1977. p. 128.

[104] ROBERT, P. *Le petit Robert*. Paris: Dictionnaires Le Robert, 1987. p. 1222.

[105] BOVON, F. *L'évangile selon saint Luc 9, 51 – 14, 35*. Genève: Labor et Fides, 1996. p. 253 [ver nota n. 71]; DINKLER, M. B. "The thoughts of many hearts shall be revealed": listening in on lukan interior monologues. *JBL*, Chicago, v. 134, n. 2, p. 373-399, 2015; SELLEW, P. "Interior monologue as a narrative device in the parables of Luke". *JBL*, Chicago, v. 111, n. 2, p. 239-253, 1992.

[106] BOVON, F. *L'évangile selon saint Luc 15, 1 – 19, 27*. Genève: Labor et Fides, 2001. p. 46: "ce procédé littéraire permet à l'auteur de décrire l'évolution spirituelle des personnages et de réorienter le récit."

da administração, tenha quem me receba na própria casa.'"); 18, 1-5 (v. 4-5: "[4]Durante muito tempo ele se recusou. Depois pensou consigo mesmo: 'Embora eu não tema a Deus, nem respeite os homens, [5]contudo, já que essa viúva está me dando fastio, vou fazer-lhe justiça, para que não venha por fim esbofetear-me.'"); 18, 9-14 (v. 11-12: "[11]O fariseu, de pé, orava interiormente deste modo: 'Ó Deus, eu te dou graças porque não sou como o resto dos homens, ladrões, injustos, adúlteros, nem como este publicano; [12]jejuo duas vezes por semana, pago o dízimo de todos os meus rendimentos.'"); 20, 9-16 (v. 13-14: "[13]Disse então o dono da vinha: 'Que vou fazer?... Enviarei o meu filho amado. Quem sabe vão poupá-lo.' [14]Ao vê-lo, porém, os vinhateiros raciocinavam: 'Este é o herdeiro; matemo-lo, para que a herança fique para nós.'"). Detenhamo-nos sumariamente nalguns exemplos, pois ajudam a considerar melhor "o que diz o texto em si" (*lectio*).

O primeiro exemplo concerne à narrativa da cura de um paralítico (Lc 5, 17-26). Evidencia-se a controvérsia entre Jesus e os fariseus e os doutores da Lei, a propósito da cura de um homem feita por Jesus. A história começa quando Jesus ensinava numa vila na Galiléia. Havia fariseus e doutores da Lei, bem como gentes que chegavam. Alguns homens trouxeram o homem paralítico, que estava numa maca, passando-o pelo telhado, a fim de que Jesus pudesse curá-lo. Estando diante de Jesus, vendo sua fé, Jesus disse: "[20]Homem, teus pecados estão perdoados". Nesse contexto de ensinamento de Jesus por sinais da benevolência divina, o dispositivo literário do "monólogo interior" evidencia-se: "[21]os escribas e os fariseus começaram a raciocinar: 'Quem é este que diz blasfêmias? Não é só Deus que pode perdoar pecados?'".

O segundo exemplo concerne à narrativa em que Jesus fora convidado para uma refeição na casa de Simão, o fariseu (Lc 7, 36-50). Estando Jesus na casa de Simão, uma mulher, conhecida publicamente como pecadora (v. 37), entra e unge-o carinhosamente com um vaso de perfume. Esse gesto desencadeia uma reação negativa em Simão. Nesse contexto de refeição, o dispositivo literário do "monólogo interior" evidencia-se: "[39]Vendo isso, o fariseu que o havia convidado pôs-se a refletir: 'Se este homem fosse profeta, saberia bem quem é a mulher que o toca, porque é uma pecadora.'". Nesse momento, Jesus propõe uma parábola (7, 41-42a), em que ele narra a história de dois beneficiários da generosidade de um mesmo personagem, mas em proporção desigual: um devia 500 denários, outro, 50. O credor anula as dívidas respectivas, sem lhes exigir nenhuma compensação. Concluindo a história, Jesus perguntou a Simão qual dos dois iria amar mais. Simão responde que aquele que recebeu mais manifesta mais o reconhecimento ao doador.

O terceiro exemplo concerne à parábola do homem rico (Lc 12, 16-21). Numa situação inicial ("[1b]Acautelai-vos do fermento – isto é, da hipocrisia – dos fariseus"), Jesus recusa uma justiça que não esteja contígua ao Reino de Deus. Ao contar a parábola, narra-se a partilha de uma herança. Um homem, que se endereça a Jesus para lhe pedir de ser juiz entre seu irmão e ele, recusa a divisão da herança com seu irmão. Esse entende que a herança pertence aos dois ("[14]Homem, quem me estabeleceu juiz ou árbitro da vossa partilha?"). Contando-lhe a parábola de um homem rico (12, 16-21), Jesus coloca em questão em que se põem a confiança (na abundância da vida ou na abundância de bens) e sua ligação com a decisão a ser tomada, donde viria ou o fechamento sobre si mesmo (não partilhar os bens) ou a abertura aos outros (partilhar os bens). Nesse contexto parabólico de julgamento sobre a herança, o dispositivo literário do "monólogo interior" evidencia-se:

> [17]Ele, [o homem rico] então refletia [consigo mesmo]: "Que hei de fazer? Não tenho onde guardar minha colheita". [18]Depois pensou: "Eis o que farei: demolirei meus celeiros, construirei maiores, e lá recolherei todo o meu trigo e os meus bens. [19]E direi à minha alma: Minha alma, tens uma quantidade de bens em reserva para muitos anos; repousa, come, bebe, regala-te."

O quarto exemplo concerne ao administrador infiel (Lc 16, 1-8a). A uma situação inicial (15, 2: "Os fariseus e os escribas, porém, murmuravam: 'Esse homem recebe pecadores e come com eles!'"), Jesus responde a seus discípulos contando-lhes a história de um administrador infiel que se encontrou acusado de dilapidar os bens de seu patrão. Um homem rico confiou seus bens ao administrador. Esse dispôs-se de liberdade para gerir e fazer frutificar os bens do mestre, até ao dia que ele foi denunciado como dilapidando os bens a ele confiados. Ele não se desespera; ao invés disso, assume sua nova situação, procura em si mesmo os meios para ladear o pior e aproveita o tempo que lhe é concedido para encontrar uma solução. Nesse contexto de assuntos econômicos, o dispositivo literário do "monólogo interior" evidencia-se: "[3]O administrador refletiu; 'Que farei, uma vez que meu senhor me retire a administração? Cavar? Não tenho força. Mendigar? Tenho vergonha... [4]Já sei o que farei para que, uma vez afastado da administração, tenha quem me receba na própria casa'".

O quinto exemplo concerne à parábola do juiz iníquo e da viúva inoportuna (Lc 18, 1-5). Para responder à questão "Mas quando o Filho do Homem voltar, encontrará a fé sobre a

terra?" (18, 8b[107]), Jesus diz que a justiça somente pertence a Deus. Ele conta a história daqueles que se imaginam ser justos e desprezam os outros. A narrativa coloca em cena dois tipos de oração: aquela do fariseu e aquela do publicano. A oração do publicano é curta e simples. Ele não faz nenhuma comparação. Em sua oração, o fariseu compara-se com o publicano, destacando que sua vida é meritoriamente melhor que a do publicano. A história termina quando Jesus valora a oração simples e sincera de ação de graças que agrada a Deus. Nesse contexto da atitude da oração, o dispositivo literário do "monólogo interior" evidencia-se: "[11]O fariseu, de pé, orava interiormente deste modo: 'Ó Deus, eu te dou graças porque não sou como o resto dos homens, ladrões, injustos, adúlteros, nem como este publicano; [12]jejuo duas vezes por semana, pago o dízimo de todos os meus rendimentos'".

O sexto exemplo concerne à parábola dos vinhateiros homicidas (Lc 20, 9-16). Ameaçado de morte, Jesus ensina todo o povo no Templo (19, 47; 21, 37[108]). Por meio da parábola dos vinhateiros homicidas, conta-se a história de um proprietário da vinha, que, após ter arredado o terreno para a plantação da vinha e após ter chegado o tempo da colheita, enviou vários servos para buscar o que lhe pertencia. Os vinhateiros maltrataram a todos, e nenhum deles voltou com frutos da vinha. Em certo momento, o senhor da vinha envia seu próprio filho ("[13]enviarei meu filho amado"). Os vinhateiros reconheceram-no como herdeiro e decidiram matar-lhe, a fim de apossar-se do patrimônio. Nesse contexto de complô – ou de "luta pelo poder", retomando Meynet[109] – para que a herança seja deles, o dispositivo literário do "monólogo interior" evidencia-se: "[13]Disse então o dono da vinha: 'Que vou fazer?... Enviarei o meu filho amado. Quem sabe vão poupá-lo.' [14]Ao vê-lo, porém, os vinhateiros raciocinavam: 'Este é o herdeiro; matemo-lo, para que a herança fique para nós'".

Nesses exemplos, a leitura (o que diz o texto bíblico em si?), meditativa (dada sua força de interpelação, o que o texto bíblico diz a seu interlocutor?), orante (o que diz o interlocutor ao Senhor como resposta à sua Palavra?), contemplativa (qual conversão de mente, de coração e de vida o Senhor pede?) da Sagrada Escritura abre o leitor para o encontro com Jesus Cristo (EE 106-107), com sua filiação e fraternidade inseparáveis[110]. Ora, pois que "[16]toda Escritura é

---

[107] MEYNET, R. *L'évangile de Luc*. Paris: Meta-Éditions, 2004. p. 700-701. A sequência 18, 1-14 corresponde às duas parábolas: a primeira endereça-se aos discípulos (18, 1-8a) e a segunda, aos fariseus (18, 9-14). No centro delas, está a questão "Mas quando o Filho do Homem voltar, encontrará a fé sobre a terra?" (18, 8b).
[108] MEYNET, *L'Évangile de Luc*, p. 755. O conjunto enquadra-se por duas passagens simétricas, de introdução (19, 47-48) e de conclusão (21, 37-38).
[109] MEYNET, *L'Évangile de Luc*, p. 757 : "la lutte pour le pouvoir".
[110] SILVA RETAMALES, *A Palavra de Deus*, p. 54.

inspirada por Deus e útil para instruir, para refutar, para corrigir, para educar na justiça, [17]a fim de que o homem de Deus seja perfeito, qualificado para toda boa obra (2Tm 3, 17). Assim, conforme Thomasset assinalou, diante dos textos, o mundo interior (pensamentos/sentimentos) e o mundo exterior do leitor confessante (relações) são expostos a si mesmos, às convicções, aos imaginários, às práticas ou aos símbolos que estruturam seu modo de ser no mundo e que lhe dão sua pertinência moral[111]. Uma vez que a maneira de pensar, de sentir, de imaginar, de jugar, de decidir e de agir do cristão quer ser continuamente conformada ao mistério da vida de Jesus Cristo, o "monólogo interior" leva o leitor orante à consciência de si e se anda a par com o apelo à solidariedade fraterna (Ef 4, 2; Gl 6, 2). Seu mundo interior e seu mundo exterior são expostos diante do texto bíblico (7.2.2.2).

7.2.2.2 A exposição do mundo interior e do mundo exterior diante do texto bíblico

Em Lucas, o "monólogo interior" coloca em cena tanto aquilo que se passa no cotidiano como os dinamismos mais íntimos e profundos das atitudes fundamentais do ser humano (*meditatio*). No cotidiano, descrevem-se o que se passa durante uma refeição, quando da divisão de herança, a experiência de passar fome, a atitude e o conteúdo daquele que ora, da luta pelo poder, o tratamento de assuntos econômicos e jurídicos. Nos dinamismos os mais íntimos e profundos das atitudes, relatam-se características (habilidades do administrador infiel, o discernimento do proprietário da vinha, a perseverança da viúva, a sinceridade do publicano, a insuficiência do fariseu, o desprezo dum juiz), sentimentos (a gratidão do publicano, o egoísmo do homem rico, a ternura da pecadora, o litígio entre os irmãos), convicções (a crença dos escribas e fariseus, o senso de justiça e do poder de um juiz e de um homem rico), imaginários (a preocupação da viúva, a ideia preconcebida de Simão, o cálculo do filho caçula), conflitos face aos princípios religiosos, à pobreza, à fome, aos assuntos econômicos e jurídicos, enfim a maneira segundo a qual os personagens refletem (Lc 20, 13: "Que vou fazer?") diante de situação da vida, e segundo a qual eles se colocam questões sobre o sentido da vida (o homem rico) e decidem (Lc 15, 18-19: "[18]Vou-me embora, procurar meu pai e dizer-lhe: Pai, pequei

---

[111] THOMASSET, A. Personnages bibliques et "formation" éthique des lecteurs. In: FOCANT, C.; WÉNIN, A. (Éd.). *Analyse narrative et Bible*. Deuxième Colloque International du RRENAB, Louvain-la-Neuve, avril 2004. Leuven: LUP; UPL, 2005. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovainiensium, 191). p. 76.

contra o Céu e contra ti; [19]já não sou digno de ser chamado teu filho. Trata-me com um dos teus empregados'"; Lc 18, 5: "[5]... vou fazer-lhe justiça").

É sobre o terreno humano do "monólogo interior" que se fazem conhecer as questões, as convicções e os símbolos que estruturam expectativas, relações e ações, que se desperta como de um sono, como se deu com J. Sobrino, em Aguilares, com Paulo, a caminho de Damasco, e com Inácio, em Loyola e em Manresa (3.2), que, em Jesus de Nazaré, se lhe revelam o *vere homo*, *homo verus*, *vere Deus*, *Deus verus* (3.3.2). "Que vou fazer?", perguntam o homem rico (Lc 12, 17), o administrador infiel (Lc 16, 3), o proprietário da vinha (Lc 20, 13). "Eis aquilo que vou fazer" (Lc 12, 18; 16, 4) e "Eu vou enviar meu filho bem-amado" (Lc 20, 13) respondem a um e a outro. O que Simão poderia esperar de Jesus, se ele fosse profeta? Ou, Jesus, o que esperaria de Simão, caso ele fosse um anfitrião? (Lc 7, 39). O que esperar de um juiz (Lc 18, 4b) ou de um mestre (Lc 12, 13) senão que eles cessem as disputas e os litígios, fazendo-lhes justiça? O que é a justiça? O proprietário da vinha, o que esperava dos vinhateiros quando seu filho amado foi enviado? As atitudes dos vinhateiros, como foram compreendidas? "Quem é este que diz blasfêmias? Não é só Deus que pode perdoar pecados?" (Lc 5, 21) perguntaram os escribas e fariseus a propósito de Jesus. Quem era aquele a quem o fariseu orava? Quem era aquele a quem o publicano dirigia sua prece? Quem é o pai que acolhe seu filho faminto? O que é a prece, o pecado, o bem e o mal, a vida e a morte, o mundo? Quem sou eu? Quem é o outro? Quem é Deus? Jesus Cristo, que é ele? Quem é o Espírito Santo? Nesse sentido, pode-se dizer que tudo aquilo que se mostra no "monólogo interior" é radicalmente *profano*[112], ou seja,

> não há deuses, nem demônios, nem anjos, nem milagres, nem tempo antes do tempo, como nas narrativas da criação, nem mesmo acontecimentos fundadores como na narrativa do Êxodo. Nada, mas precisamente gente como nós (...) pessoas comuns fazendo coisas comuns.[113]

É sobre esse fundo humano que prorrompam interrogações, conflitos, incertezas, e de onde emergem sentidos, possibilidades de ser, descobertas, desafios, uma voz da consciência

---

[112] RICOEUR, P. À escuta das parábolas: mais uma vez atônitos. In: RICOEUR, P. *A hermenêutica bíblica*. São Paulo: Loyola, 2006. p. 226; THOMASSET, Personnages bibliques…, p. 75.
[113] RICOEUR, À escuta das parábolas: mais uma vez atônitos, p. 226.

que se apresenta como um enigma sempre a discernir, tomadas de decisão[114] iluminadas pela Palavra de Deus.

O "monólogo interior" permite aceder àquilo que dá sentido a uma ação, ver um caminho, saber a consciência mesma do ser humano, onde se entrecruzam o cuidado consigo, a atenção com o outro e com o mundo, a escuta de Deus e, simultaneamente, a memória do passado e a abertura ao devir (*oratio*). Ora, o acesso a essa estrutura inalienável do ser humano pode ser, ao mesmo tempo, mediatizado tanto por narrativas bíblicas como pelas características, sentimentos, convicções, imaginários, conflitos, expectativas, relações e ações dos rostos concretos (DP 32-39; *EAs* 34§3-7; DSD 178§2; DAp 65)[115]. Conforme J. Sobrino, "são expressão e produto do pecado histórico dos homens, carregam com este pecado e lutam contra ele. E o poder do pecado histórico se volta contra eles, dando-lhes morte"[116], com os quais se encontrariam os jovens na forma solidária de participação social do voluntariado maduro no mundo dos pobres. Trata-se do fenômeno de identificação (*meditatio*), por meio do qual o leitor, tanto do texto bíblico como dos *rostos* no voluntariado maduro, é interrogado em seus valores, seus esquemas de ação, e sua maneira de estabelecer relações e de habitar o mundo são postos em xeque (*contemplatio*)[117]. Nesse momento, dá-se a irrupção *epistemológica bíblico-antropológica* de uma realidade mais profunda de si mesmo, do outro, da realidade e de Deus (3.1), ou como dirá Ricoeur, dá-se o fenômeno de (des)apropriação da narrativa[118], ou seja,

> o que é comunicado, em última instância, além da significação interna do "texto", é o mundo que projeta e o horizonte que constitui. Reciprocamente, o leitor recebe essa pro-posição ou pro-jeto de mundo, segundo sua capacidade limitada de responder, que por sua vez é definida segundo uma situação que é limitada e que no entanto abre sobre um horizonte de mundo.[119]

A irrupção epistemológico bíblico-antropológica de uma realidade profunda comporta três etapas[120]: a primeira etapa é "escutar a Palavra de Deus" a partir da situação presente. É necessário "contar a salvação" (aspecto informativo do relato) e "contar em vista da salvação" (aspecto performativo do relato), pois o relato bíblico "contém – explicitamente ou

---

[114] PARMENTIER, E. *A Escritura viva*. Interpretações cristãs da Bíblia. São Paulo: Loyola, 2009. (Bíblica Loyola, 15). p. 266-268; THOMASSET, Personnages bibliques…, p. 93-94.
[115] AQUINO JÚNIOR, *Teologia em saída para as periferias*, p. 83.
[116] SOBRINO, *Conc*, v. 3, n. 173, p. 38.
[117] THOMASSET, Personnages bibliques…, p. 74.
[118] THOMASSET, Personnages bibliques…, p. 84.
[119] RICOEUR, P. O texto como identidade dinâmica. In: RICOEUR, *A hermenêutica bíblica*, p. 129.
[120] PCB. *A interpretação da Bíblia na Igreja*.

implicitamente, segundo o caso – um apelo existencial dirigido ao leitor"[121]. Em nosso caso, trata-se, então, de "contar a salvação" "em vista da salvação" no contexto de inserção voluntária em situações de vulnerabilidade social como forma solidária de participação social no mundo dos pobres (6.1; 6.2); a segunda etapa é "discernir aspectos da situação presente que o texto bíblico ilumina ou coloca em questão" (*meditatio*). Uma possível pretensão da autonomia absoluta e narcísica do ser humano é posta em questão. Trata-se, logo, de discernir os aspectos da situação do voluntariado maduro no mundo dos pobres à luz da escuta pessoal e eclesial da Palavra, de modo que a afirmativa de que o mistério do ser humano e de sua vocação de filho e de irmão somente se esclarece no mistério do Verbo encarnado (*GS* 22; *DiM* 1) constitua, de fato, o fundamento do exercício da misericórdia, conforme assinala igualmente o ensino social da Igreja[122]. Diante do texto bíblico e da situação de inserção do cristão no mundo dos pobres, os jovens podem compreender-se de outra maneira, receber uma compreensão de si, do outro e do entorno mais vasta, ou começar a compreender-se. Podem ter uma compreensão outra de sua pertença a um mundo, a uma cultura, a uma tradição. Podem ter outra percepção de traços moralmente pertinentes diante de uma situação concreta (*contemplatio*) e, inclusive, a facilidade de respondê-la de maneira apropriada (*actio*); a terceira etapa é, finalmente, colocar os meios possíveis para conformar a situação presente à vontade salvífica de Deus no Cristo. O texto bíblico faz, então, pela ação do Espírito Santo (*VD* 16), mediação entre a prefiguração da vida cotidiana e sua refiguração pela recepção do sentido oferecido, reconhecido, discernido e apropriado pelo leitor, como tarefa e como dom (6.3; 6.4)[123].

"A *lectio divina* não está concluída, na sua dinâmica, enquanto não chegar à ação (*actio*), que impele a existência do fiel a doar-se aos outros na caridade" (*VD* 87§1). É no centro dessa irrupção *epistemológica bíblico-litúrgica* e *bíblico-antropológica* de uma realidade profunda, desse mistério histórico-teologal do voluntariado maduro como forma solidária de participação

---

[121] PCB. *A interpretação da Bíblia na Igreja*. Roma, 1993. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_19930415_interpretazione_po.html. Acesso em: 25 jan. 2022.

[122] JOÃO PAULO II, Papa. Discurso inaugural pronunciado no seminário palafoxiano de Puebla de los Angeles. (México, 28 de janeiro de 1979). In: CELAM. *Documentos do CELAM*, p. 239-241.

[123] RICOEUR, P. *Tempo e narrativa*. Campinas: Papirus, 1994. t. I. p. 85-131; RICOEUR, *A hermenêutica bíblica*, p. 53-57; SEVERINO, E. R. *A teoria da narrativa historiográfica em Tempo e narrativa*: uma contribuição para a historiografia literária brasileira. Orientadora: Eliana Lúcia Madureira Yunes Garcia. 2008. 138f. Dissertação (Mestrado em Letras). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro, 2008. p. 70-77. Disponível em: https://eds.p.ebscohost.com/eds/detail/detail?vid=5&sid=47b49206-24bf-487e-8c0e-ccfc756b8711%40redis&bdata=Jmxhbmc9cHQtYnImc2l0ZT1lZHMtbGl2ZSZzY29wZT1zaXRl#AN=puc.169819&db=cat06910a. Acesso em: 25 jan. 2022.

social no mundo dos pobres (7.1), dessa nudez do "mundo interior" do ser humano diante da Palavra de Deus (Lc 2, 34-35; *VD* 23), onde misteriosamente se esconde um apelo silencioso e se revela a imagem do filho e do irmão no Filho que é chamada a ser (Gl 4, 1-7) e a advir (Rm 8, 5-30)[124] (7.3).

7.3 Exercício da misericórdia consequente no mundo sofredor

Naquela experiência eclesial e pessoal de conhecer/saber da parcialidade de Jesus pelos pobres e de sua identificação com eles (*hacerse cargo de la realidad*) (7.1), nessa de *sentir, experiencialmente, com e na Igreja* a inseparabilidade de ser filho e de ser irmão (7.2) é onde se gestam a autonomia do ser humano e a (des)obediência da fé cristã (*DCE* 37), celebrada continuamente na liturgia (*SCa* 97; *VD* 25-26) (7.2), quista que seja cotidianamente vivida como exercício da misericórdia consequente no mundo sofredor do voluntariado como dom e como tarefa (*cargarse con la realidad*)[125] de uma *epistemologia bíblico-jesuânica* (7.3): é dom, pois trata-se daquela experiência em que o cristão é conduzido pelo Espírito de Jesus, com Ele, nEle e por Ele ao Pai, à filiação e à fraternidade. Ser filho no Filho significa ser coerdeiro e ser irmão. Desde sempre, transmite-se e crê-se que "essa é a nossa fé, que da Igreja recebemos e sinceramente professamos, razão de nossa alegria em Cristo, nosso Senhor"[126]; é tarefa, pois trata-se de que essa experiência, pessoal e eclesial, da ação salvífica e transformante de Deus com, em e por Cristo, atualiza-se na vida de cada cristão e da comunidade como um acontecimento sacramental e como uma exigência ética permanente (*SCa* 82-83, 89) (*encargarse de la realidad*). Oferece-se gratuitamente o dom das misericórdias que gratuitamente recebeu (Mt 10, 8b; *DiM* 12-14[127]). A vida vai sendo progressivamente transformada pelos mistérios eclesialmente celebrados e pessoalmente meditados (*SCa* 64c; *VD* 99-108), ao ponto de Maria Castillo afirmar que onde não há justiça não há Eucaristia[128]. O exercício da misericórdia é empapado pelo dom do Espírito de Jesus (*SCa* 70-71) na dinâmica de ser contemplativo na ação (*epistemologia bíblico-jesuânica*), ou retomando I. Ellacuría, na

---

[124] AGUIRRE, *Cor XIII*, n. 110, p. 22; THOMASSET, Personnages bibliques…, p. 78-80.
[125] SOBRINO, *SalTer*, n. 780, t. 66, p. 347; SOBRINO, *RLAT*, n. 68, p. 136. 154-155.
[126] Batismo. In: SACRAMENTÁRIO, p. 30.
[127] SOBRINO, *RLAT*, n. 21, p. 312-314.
[128] MARIA CASTILLO, Donde no hay justicia no hay eucaristía, p. 138, 166-170.

condição indispensável para a contemplação cristã da transcendência histórica de Deus, para a captação do que há de Deus na história[129].

7.3.1 O exercício da misericórdia consequente: dom e tarefa histórico-teologal

Tanto a parábola do Pai e do Filho misericordiosos (Lc 15, 11-32)[130] como a parábola do bom samaritano (Lc 10, 25-37)[131], tantas vezes mencionadas por J. Sobrino (Capítulo 3), descrevem o exercício da misericórdia como dom e tarefa histórico-teologal (2.3). Nos dois textos, nota-se que, a partir da descrição de situações e cenários da vida cotidiana conhecidos de todos, ou seja, a partir de *realidades profanas*, as parábolas apresentam aos ouvintes um mundo novo, o modo de agir de Deus que agora, com a vinda do Reino, exerce sua justiça e sua misericórdia na história, diante do drama da dignidade perdida (*DiM* 5). Através das parábolas, Jesus revela a seus ouvintes, ao mesmo tempo, quem é Deus-Pai e como ele age em suas relações, e convida-os a serem, como filhos e irmãos, portadores da misericórdia. Visto que se trata de "contar a salvação" "em vista da salvação" no contexto de inserção voluntária em situações de vulnerabilidade social como forma solidária de participação social no mundo dos pobres, coloquemo-nos "à escuta das parábolas"[132], parafraseando Ricoeur, e vejamo-nos, uma mais vez, atônitos.

7.3.1.1 Lc 15, 11-32: a parábola do Pai misericordioso

Lc 15, 1-32 é uma unidade literária[133]. Nela, desvela-se uma imagem do que significa tanto sentir compaixão e deixar-se mover pela misericórdia como participar da bondade do Filho e do Pai. A uma situação inicial de murmúrio de certa elite religiosa ("[1]Todos os

---

[129] ELLACURÍA, Historicidad de la salvación humana, p. 366-372.
[130] SOBRINO, *RLAT*, n. 21, p. 312-314.
[131] SOBRINO, *RLAT*, n. 21, p. 312-314; SOBRINO, *SalTer*, v. 78, n. 10, p. 665-678; SOBRINO, *SalTer*, v. 78, n. 12, p. 867-880; SOBRINO, *SalTer*, v. 88, n. 1008, p. 7; SOBRINO, *RLAT*, n. 54, p. 218; SOBRINO, Jesús y la justicia, p. 208-209; SOBRINO, *Cartas a Ellacuría*, p. 76.
[132] RICOEUR, À escuta das parábolas: mais uma vez atônitos, p. 226.
[133] ALETTI, J.-N. *Quand Luc raconte*. Le récit comme théologie. Paris: CERF, 2012. p. 255-256 [217-267]; BOVON, F. *L'évangile selon saint Lucas 15, 1 – 19, 27*. Genève: Labor et Fides, 2001. p. 17-59; DUPONT, J. *Études sur les évangiles synoptiques*. Louvain: Press Louven, 1985. v. 1/2, p. 624-646; GOURGUES, M. Le père prodigue (Luc 15, 11-32). De l'exégèse à l'actualisation. *NRT*, Louvain, n. 1, v. 114, p. 3-20, 1992; GOURGUES, M. *As parábolas de Jesus*. Do contexto às ressonâncias. São Paulo: Loyola, 2005. (Bíblica Loyola, 47). p. 114-115; MEYNET, *L'évangile de Luc*, p. 629-646.

publicanos e pecadores aproximavam-se para ouvi-lo. [2]Os fariseus e os escribas, porém, murmuravam: 'Esse homem recebe os pecadores e come com eles!'"), Jesus responde-se com uma dupla ilustração simétrica: há aqueles que se perdem fora de casa ou numa região longínqua (v. 4, 13); há aqueles que se perdem dentro de casa (v. 8, 28). As parábolas são bipartidas: a ovelha perdida (v. 4-7) e o filho mais jovem (v. 12-24) perdem-se fora de casa; a dracma perdida (v. 8-10) e filho mais velho perdem-se em casa (v. 25-32)[134]. A mesma oposição encontra-se nas duas partes: a ovelha perde-se "no deserto" e o filho mais jovem parte para uma "região longínqua"; a dracma e o filho mais velho não precisaram sair de casa para se perderem. A partir do que é conhecido e aceito pelo ouvinte, estabelece-se o diálogo entre quem narra e quem ouve. Partindo do relato de uma *"história"*, da caracterização dos personagens, da descrição das suas ações e dos sentimentos e dos outros recursos da narração, a parábola questiona o ouvinte[135]. A finalidade das parábolas é a conversão dos ouvintes, tanto no sentido de mudar o modo de pensar como no sentido de mudar o modo de agir.

A perícope citada por J. Sobrino diz respeito aos filhos ultimogênito e primogênito perdidos (v. 11-32). Ela concentra-se, num contexto agrário, na situação familiar de filiação e de fraternidade, em que a dignidade perdeu-se (*DiM* 5). Nossa perícope pode ser subdividida em duas partes: a primeira parte concerne ao filho mais jovem (v. 12-24) e a segunda, ao filho mais velho (v. 25-32).

Na primeira parte, evidenciam-se dois episódios: no primeiro episódio, a situação dos filhos, respectivamente, do caçula (v. 13-16) e do mais velho (v. 25-26); a tomada de consciência de suas respectivas situações (v. 17-19, 27) e as reações deles (v. 20a, 28); no segundo episódio, a iniciativa do pai tanto de ir ao encontro do ultimogênito (v. 20b) como de sair ao encontro do primogênito (v. 28b), as atitudes dos filhos (v. 21, 29-30) e a reação amorosa do pai, que é fiel à sua paternidade (*DiM* 6§2) de oferecer-lhes uma festa filial e fraternal (Lc 15, 22-24, 31-32)[136].

A história do filho mais novo é contada na primeira parte da parábola (Lc 15, 11-24). O assim conhecido filho pródigo torna-se independente do poder jurídico e econômico do pai e afasta-se da casa paterna. Num país longínquo, ele experimenta, cada vez mais, a solidão, a

---

[134] BARREIRO, Á. *A parábola do pai misericordioso à luz do quadro de Rembrandt*. "O regresso do filho pródigo". 6.ed. São Paulo: Loyola, 2003; MEYNET, *L'Évangile de Luc*, p. 642; THOMASSET, Personnages bibliques..., p. 89-91.
[135] BARREIRO, *A parábola do pai misericordioso*..., p. 31.
[136] GOURGUES, *NRT*, n. 114, p. 6-9.

miséria, a humilhação, a degradação, a fome, a prodigalidade. Segundo seu pai, ele estava morto e perdido (v. 24): "anteriormente", o pai lhe deu quase tudo (v. 12); "agora", ninguém lhe dá nada (v. 16), não conseguindo satisfazer necessidades básicas, as mais elementares. Além disso, o pior advém: um jovem judeu, de boa família, é obrigado a cuidar de porcos no estrangeiro (v. 15).

A descrição de sua experiência num país longínquo começa com seu processo de emancipação. Torna-se independente do poder jurídico e econômico do pai e abandona a casa paterna, levando consigo a parte de seus bens convertida em dinheiro. Quando isso acontece, em vida do pai, o filho perde todos os direitos de ser herdeiro no futuro. A partida do filho mais novo é rápida. Estando nesse país longínquo, vive a experiência de "cair em si" (monólogo interior). Para o agravamento da situação do jovem, de miséria, humilhação e de degradação, a fome sobreveio à região. A uma vida dissoluta e à perda dos bens recebidos do pai, causada pelo mau uso da liberdade, seguem-se a falta de víveres e a impossibilidade de satisfazer as necessidades mais elementares[137]. A descrição do abismo de perdição a que chegou o caçula é narrada com um colorido tipicamente judeu, uma vez que, para os ouvintes da parábola, o contraste não podia ser mais chocante: um jovem judeu, de boa família, sem nenhum centavo, é obrigado a cuidar de porcos como empregado de um patrão pagão[138]. Para os judeus, o porco é um animal impuro, sujo, amaldiçoado (Lv 11, 7; Dt 14, 8)[139]. As privações que sofre o filho mais novo contrapõem-se à abundância de bens que usufruía na casa paterna. Segundo o relato, é no momento em que sua miséria e degradação chegam ao grau máximo que o filho "cai em si". Literalmente, "entrou em si mesmo"[140]. Nesse contexto de fome, onde o caçula não ousa nem mesmo pensar em sua condição de filho, o dispositivo literário do "monólogo interior" do filho caçula é localizado nos v. 17-19:

> [17]E caindo em si, disse: "Quantos empregados de meu pai têm pão com fartura, e eu aqui, morrendo de fome! [18]Vou-me embora, procurar meu pai e dizer-lhe: Pai, pequei contra o Céu e contra ti; [19]já não sou digno de ser chamado teu filho. Trata-me com um dos teus empregados"

---

[137] RUPNIK, M. I. *"Abraçou-o e o cobriu de beijos". Lectio divina* sobre a parábola do pai misericordioso. São Paulo: Paulinas, 2005. p. 29.
[138] BARREIRO, *A parábola do pai misericordioso...*, p. 51-54.
[139] GOURGUES, *As parábolas de Jesus*, p. 124.
[140] ANTONIO PAGOLA, J. *O caminho aberto por Jesus*. Lucas. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 259; BARREIRO, *A parábola do pai misericordioso...*, p. 56-57.

O filho perdido tomou a resolução de voltar, preparou o discurso e pôs-se a caminho. A decisão de voltar é um momento decisivo do processo de conversão ambígua, dado que "não se pode dizer que a parábola idealize o caráter desinteressado da resolução que então o filho toma de voltar para o domicílio paterno"[141]. Mas é só o início de um caminho cheio de dificuldades. O coração do filho está ainda carregado com o fardo da irresponsabilidade, da culpabilidade e do medo[142]. Falta-lhe a confiança no amor e no perdão do Pai, no seu poder de recriá-lo como criatura nova, como "filho muito amado". É interessante notar que, ao cair em si, o ponto de partida para a recuperação da sua dignidade, para sua salvação, foi a recordação da história da sua relação com o pai. Foi a memória dessa relação, recordada no seu coração. As recordações das experiências da infância têm um papel decisivo no processo de conversão do caçula. Ele sabe, por experiência, que há lugares e situações em que as pessoas vivem na abundância e segundo relações de justiça e de amor. Ele não rompeu o vínculo totalmente com o seu pai. Ao longo de toda parábola, o filho chama o pai de "*pai*" várias vezes. A palavra "pai" aparece 12 vezes no texto. Contrariamente ao filho mais velho, que nunca a pronuncia, o filho mais novo usa-a ao longo de todo o relato. A figura do pai nunca foi totalmente apagada da sua memória nem do seu coração. Por isso a encontrou lá quando olhou para o mais fundo de si mesmo. No entanto, a palavra "irmão" não aparece em sua boca[143].

A história do filho mais velho é contada na segunda parte da parábola (Lc 15, 25-32). No momento em que o irmão mais novo chega em casa, o irmão mais velho encontra-se no campo, cumprindo fielmente seu dever cotidiano na fazenda da família. Ao chegar a sua casa, ao final da tarde, ouve de longe o som dos instrumentos de música e de cantos, das palmas e do sapateio das danças. Fica desconcertado, surpreso. Chama a primeira pessoa que encontra, que é um servente, e inteira-se. Chama atenção sua surpresa. O filho mais velho sabia que, ao partir seu irmão, o sofrimento e a tristeza haviam invadido o coração do pai. Contudo, quando ouve o barulho da festa, não consegue imaginar o motivo[144]. A pergunta do filho mais velho ao servente é surpreendente. Revela que, afetivamente, ele estava mais longe do coração do pai do que o filho mais novo. O filho mais novo, mesmo estando fisicamente longe, e cuidando dos porcos, lembrou-se da casa, da bondade e do sofrimento do pai. A notícia do retorno de seu

---

[141] GOURGUES, *As parábolas de Jesus*, p. 125.
[142] BORTOLINI, J. 24º domingo comum. Deus não abandona o seu povo. In: BORTOLINI, J. *Roteiros homiléticos*. Anos A, B, C, festas e solenidades. 8ed. São Paulo: Paulus, 2017. p. 675-676.
[143] BARREIRO, *A parábola do pai misericordioso*..., p. 60.
[144] GOURGUES, *As parábolas de Jesus*, p. 127.

irmão, que deveria alegrá-lo, produziu nele o efeito contrário: "*então ele ficou com muita raiva e não queria entrar*." A reação do filho é diametralmente oposta à do pai: no mesmo instante em que vê o filho caçula no caminho de volta para casa, o pai fica comovido, suas entranhas são agitadas pela convulsão da emoção; ao tomar conhecimento do retorno do irmão, o filho mais velho fica indignado, sentindo-se lesado pela conduta do pai. Suas entranhas fremem comovidas, não pelo amor e pela compaixão, mas pela inveja, pelo ressentimento e pelo rancor[145].

Vítima do ressentimento e do rancor, o filho mais velho recusa-se, de imediato, a entrar e a participar da festa. Seria uma humilhação e uma abjeção sentar-se à mesma mesa com um dissoluto, que se tornou impuro no contato com os pagãos, com as prostitutas e com os porcos. Todo o sistema religioso construído pelo filho mais velho é abalado e cai por terra ao ver o comportamento do pai com relação ao seu irmão. O pai exerceu a hospitalidade[146]. O que deveria ser, para ele, um motivo de alegria é sentido como ameaça à sua própria segurança. Fechado em si mesmo, somente olha para si, para suas obras, para sua observância dos preceitos. Com isso, critica o comportamento do pai. Um discurso que transpira autossuficiência, ressentimento e inveja[147]. O discurso com que o filho mais velho responde ao convite do pai é agressivo, ressentido e desrespeitoso. Sem usar uma única vez a palavra "pai", o filho mais velho começa seu discurso com um "esse teu irmão!" acusador (15, 30). O pai é acusado de ser cego e injusto. Para demonstrar-lhe sua cegueira e sua injustiça, compara seu comportamento exemplar com a conduta irresponsável do irmão caçula. O filho mais velho é um observante da lei. Ele é perfeito! Serve, mas não ama[148]. Como os fariseus, o filho mais velho observa e pratica a religião, mas não ama. Segundo Barreiro, "*servir*" e não "*transgredir*", verbos usados pelo filho mais velho no seu discurso, pertencem ao vocabulário da observância da Lei usado pelos fariseus. Conforme a mentalidade da época dos fariseus, todas as atividades deveriam ser reguladas pela Lei. A santidade dependia da observância dos preceitos da Lei. Para que Israel fosse santo, Deus deu-lhe muitos preceitos: 613. Deles, 248, correspondentes às partes do corpo, são *"obrigações"*, coisas que deviam ser feitas; outros 365, correspondentes aos dias do ano, são *"proibições"*, coisas que não podiam ser feitas. A observância dos

---

[145] BARREIRO, *A parábola do pai misericordioso*..., p. 90-92.
[146] ARANGUREN GONZALO, *Humanización y voluntariado*, p. 116-118.
[147] BARREIRO, *A parábola do pai misericordioso*..., p. 93-95.
[148] BARREIRO, *A parábola do pai misericordioso*..., p. 96-98.

preceitos produz méritos e, consequentemente, o direito à recompensa; as transgressões, pelo contrário, produziam desmerecimentos e o correspondente castigo[149].

A "parábola do pai bom" descreve, ademais, a relação do pai com os filhos[150]. A relação com o filho mais jovem descrita como uma relação de respeito, de liberdade[151]. O pai respeita a decisão tomada pelo filho de sair de casa. O filho mais novo, depois de refletir e de tomar consciência de seu estado, decide voltar para a casa do pai, reconhecendo ao mesmo tempo que não é digno de ser recebido como filho. O pai não apenas acolhe, mas ordena uma grande festa para celebrar sua volta. O pai não lhe faz nenhum discurso moralista, nem recorre a nenhuma forma, explícita ou implícita (velada), de chantagem emocional, nem pronuncia uma única palavra de repreensão ou de queixa. O abraço do pai "sufoca" a confissão do filho e reveste-o de filho[152]. A relação com o filho mais velho é descrita como uma relação de ternura e de paciência[153]. O pai convida o filho mais velho para participar da festa. O discurso com que o filho mais velho responde ao convite do pai é agressivo, ressentido e desrespeitoso[154]. Ele foi sempre, anos a fio, um filho fiel e obediente. Vivia o drama da obstinação[155]. Trabalhou duro como um escravo. Jamais transgrediu um só dos seus mandamentos. Obediente às regras, fiel à labuta diária, a festa deveria, portanto, ser feita para ele. No entanto, a festa foi feita para o filho que dilapidou todo o seu patrimônio com as prostitutas e sujou a honra da família vivendo uma vida devassa. Parece-lhe que o pai está premiando o vício, e não a virtude. Diferentemente do filho caçula, o filho mais velho nunca chama o pai de "*pai*", nem o irmão de "*irmão*", ao longo da parábola. Rupnik chega a nomeá-lo "crente ateu"[156].

Nesses episódios, evidenciam-se, através de palavras e de gestos de Jesus, tanto o sentir compaixão e deixar-se mover pela misericórdia do Pai (*eiden auton kai esplanchnisthe*[157]) – que assume a imagem de pastor solícito, de dona de casa cuidadosa e de pai diante, respectivamente, das nações pagãs e de Israel e entre os justos e os pecadores do povo eleito[158]. Como observou

---

[149] BARREIRO, *A parábola do pai misericordioso*..., p. 95-96.
[150] ANTONIO PAGOLA, J. *O caminho aberto por Jesus*. Lucas. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 257; GOURGUES, *As parábolas de Jesus*, p. 116-118.
[151] BARREIRO, *A parábola do pai misericordioso*..., p. 71-75.
[152] RUPNIK, *"Abraçou-o e o cobriu de beijos"*, p. 69-72.
[153] ANTONIO PAGOLA, *O caminho aberto por Jesus*, p. 257.
[154] BARREIRO, *A parábola do pai misericordioso*..., p. 99-103.
[155] RUPNIK, *"Abraçou-o e o cobriu de beijos"*, p. 79-84.
[156] RUPNIK, *"Abraçou-o e o cobriu de beijos"*, p. 83.
[157] GOURGUES, *As parábolas de Jesus*, p. 125-126.
[158] ALETTI, *Quand Luc raconte*, p. 264; GOURGUES, *As parábolas de Jesus*, p. 119-120.

Aletti, "em Jesus, Deus narra sua aventura de Pai"[159] – como o modo como o Filho participa do cuidado, do zelo, da bondade e da alegria do Pai e convida os seus interlocutores a fazê-lo. A síntese de Antonio Pagola é sugestiva: "como Jesus experimenta Deus" é "a melhor metáfora para Deus"[160]. Trata-se da misericórdia consequente do Pai e d'Aquele que conta a parábola, o Filho único, diante da perda de dignidade de filho e de irmão (*DiM* 5§6) e de fraternidade[161].

7.3.1.2 Lc 10, 25-37: uma narrativa exemplar do amor ao próximo

Lc 10, 25-37 evidencia, outrossim, uma imagem do que significa sentir compaixão e deixar-se mover pela misericórdia[162]. Conhecida como *parábola do bom samaritano*, "parte do patrimônio literário e ético da humanidade"[163], a perícope tem duas partes dialógicas. A primeira parte estrutura-se em torno da pergunta "Mestre, que farei para herdar a vida eterna?" (v. 25) e a segunda parte, em torno da pergunta "E quem é meu próximo" (v. 29). Para cada uma dessas perguntas (v. 25, 29), há contrapergunta (v. 26, 30-36), resposta (v. 27, 37a), confirmação da resposta (v. 28, 37b)[164]. Trata-se de uma "narrativa exemplar" de amor ao próximo, como dirá Gourgues[165]. Graficamente, pode-se expor a perícope dialógica assim:

Primeira parte do diálogo		Segunda parte do diálogo	
Pergunta	v. 25	Pergunta	v. 29
Contrapergunta	v. 26	Contrapergunta	v. 30-36
Resposta	v. 27	Resposta	v. 37a
Confirmação da resposta	v. 28	Confirmação da resposta	v. 37b

Fonte: gráfico elaborado pelo autor.

Na primeira parte do diálogo, a pergunta "Mestre, que farei para herdar a vida eterna?" era costumeiramente feita por discípulos judeus a seu mestre[166]. A resposta contrapergunta de

---

[159] ALETTI, *Quand Luc raconte*, p. 267.
[160] ANTONIO PAGOLA, *O caminho aberto por Jesus*, p. 256-258.
[161] GOURGUES, *As parábolas de Jesus*, p. 128.
[162] SOBRINO, Jesús y la justicia, p. 208-209; FABRIS, R. O evangelho de Lucas. In: FABRIS, R.; MAGGIONI, B. *Os Evangelhos II*. 4.ed. São Paulo: Loyola, 2006. (Bíblica Loyola, 2). p. 124-127.
[163] LAGUNA, *Hacerse cargo, cargar y encargarse de la realidad*, p. 4.
[164] FABRIS, O evangelho de Lucas, p. 125; GOURGUES, *As parábolas de Jesus*, p. 17; ROMÁN MARTÍNEZ, C. Jesús, rostro visible del Dios misericordioso, *Cor XIII*, Madrid, n. 157, p. 32-36, enero/marzo 2016.
[165] GOURGUES, *As parábolas de Jesus*, p. 18.
[166] FABRIS, O evangelho de Lucas, p. 125.

Jesus remete o legista à Lei, que a responde, conforme a oração hebraica antiga, o *Shemá* (Dt 6, 5), colocando em evidência o princípio do amor total e ligando-a ao princípio do amor ao próximo (Lv 19, 18)[167]. A confirmação de Jesus em forma de resposta ao legista revela que Jesus não acrescenta um novo ensinamento teórico. Jesus concorda com sua resposta quanto à vontade de Deus e exorta-o a pô-la em prática em seu cotidiano; na segunda parte do diálogo, a pergunta "Quem é meu próximo?" é uma questão aberta em discussão entre mestres judeus. Buscava-se estabelecer o alcance do preceito de Lv 19, 18[168]. Segundo Fabris,

> no AT, "próximo" era o compatriota, membro do povo de Deus, e também o migrante inserido na comunidade israelita (Lv 19, 33-34). No tempo de Jesus, tinham-se acrescentado outras restrições e, portanto, o próximo era praticamente o membro da seita ou do grupo religioso (fariseus, essênios, zelotas, etc.). É sobre esse pano de fundo que deve ser projetado o relato magistral de Jesus. Ele não dá uma resposta teórica sobre a noção de próximo, nem constrói uma casuística abstrata, mas propõe uma situação concreta da vida. A história narrada por Jesus colhe seus motivos em algumas circunstâncias muito realistas: a estrada que liga Jerusalém (a 740 m de altura) a Jericó (350 m sob o nível do mar), cobrindo um desnível de 1.000 m, atravessa uma região desértica cheia de despenhadeiros e escarpas, refúgio ideal de ladrões à espreita.[169]

A resposta contrapergunta de Jesus começa com o relato do homem que descia de Jerusalém a Jericó e, no caminho, foi despojado, maltratado, espancado, deixado semimorto[170]. Encontrava-se privado de tudo e gravemente ferido. Nessa descida, passam um sacerdote, um levita e um samaritano[171]. Os dois servidores, do Templo e do culto sacrifical, viram-no e prosseguiram[172]; porém, o samaritano compraz-se dele – "viu-o e moveu-se de compaixão" (v. 33): aproximou-se, cuidou de suas feridas, deu-lhe transporte até a hospedaria, pagou as despesas previstas numa hospedaria, cuidou-dele, enfim, segundo suas possibilidades o permitiam – nem mais nem menos[173]. Laguna lê esse relato a partir dos momentos noético, ético e práxico: primeiro, o samaritano toma consciência da realidade (v. 30-33a); em seguida, assume a realidade conhecida. Ele compadece-se, aproxima-se, cuida de suas chagas, toma-o e conduz a ele a uma hospedaria (v. 33b-34a); finalmente, compromete-se praxicamente com ele

---

[167] KODELL, J. Lucas. In: BERGANT, D.; KARRIS, R. J. (Orgs.). *Comentário bíblico*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 1999. v. III, p. 90.
[168] GOURGUES, *As parábolas de Jesus*, p. 19.
[169] FABRIS, O evangelho de Lucas, p. 126.
[170] ANTONIO PAGOLA, *O caminho aberto por Jesus*, p. 180; GOURGUES, *As parábolas de Jesus*, p. 18-23.
[171] FABRIS, O evangelho de Lucas, p. 126.
[172] GOURGUES, *As parábolas de Jesus*, p. 21-23.
[173] SORO ROCA, *Cor XIII*, n. 123, p. 186.

(v. 34b-35)[174]. Terminado o relato, Jesus apresenta-se a pergunta – "Qual dos três, em tua opinião, foi o próximo do homem que caiu nas mãos dos assaltantes?" (v. 36) –, a que o legista responde: "Aquele que usou de misericórdia para com ele" (v. 37a). Jesus diz imperativamente: "Vai, e também tu, faze o mesmo" (v. 37b).

À pergunta do que se *deve fazer para herdar a vida eterna* Jesus não apresenta mudança ao que se lê nas Escrituras (Dt 6, 4-5; Lv 19, 18). À pergunta de *quem é o próximo* a quem devo amar, Jesus oferece um exemplo de concretização do mandamento de amor ao próximo. A tal pergunta respondia-se: "em primeiro lugar os compatriotas de raça pura: sacerdotes, levitas e israelitas de pleno direito. Em seguida, eventualmente, estrangeiros na medida em que se tornaram prosélitos"[175]. Ele avulta tanto um sacerdote e um levita, versados na exigência da Lei divina, como um samaritano, membro do povo desprezado e ridicularizado pelos judeus[176]: os primeiros não cuidam do homem ferido à beira do caminho, enquanto o segundo ocupa-se dele. Em Lv 19, 18, o próximo é o compatriota israelita, o estrangeiro assimilado, os prosélitos[177]. O "que fazer para herdar a vida eterna" (v. 25) é o amor operativo (*DiM* 3§4) e "quem é meu próximo" (v. 29) é aquele que se aproxima dos outros com amor operativo; "não é questão de laços sanguíneos, nem nacionalidade, nem de comunhão religiosa; é determinado pela atitude de um indivíduo para com os outros", afirma-o Kodell[178].

Trata-se de "um texto que nos convida a fazer ressurgir a nossa vocação de cidadãos do próprio país e do mundo inteiro, construtores dum novo vínculo social" (*FT* 66): "Jesus não prega amor àqueles que estão longe, mas sim ao próximo, àqueles que estão perto de nós. Esse amor não fica sujeito a vínculos familiares, nem à amizade, nem à pertença a um determinado grupo religioso ou étnico"[179]. Trata-se do princípio-jesuânico de amor a Deus e do exercício consequente de misericórdia (*DiM* 3§4)[180]. Com efeito, a compaixão e o exercício consequente da misericórdia definem Jesus de Nazaré[181]. Francisco chega a dizer, como síntese do mistério da fé cristã, que "Jesus Cristo é o rosto da misericórdia do Pai" e "revela a misericórdia do Pai" (*MV*). N'Ele, encarnação e personificação da misericórdia (*DiM* 2§3), apareceram o *vere homo*

---

[174] LAGUNA, *Hacerse cargo, cargar y encargarse de la realidad*, p. 5.
[175] GOURGUES, *As parábolas de Jesus*, p. 24.
[176] GOURGUES, *As parábolas de Jesus*, p. 23; KODELL, Lucas, p. 90.
[177] GOURGUES, *As parábolas de Jesus*, p. 24.
[178] KODELL, Lucas, p. 90.
[179] KASPER, *A misericórdia*, p. 91.
[180] GOURGUES, *As parábolas de Jesus*, p. 27-28; UTRINI, *RCT*, n. 93, p. 111-119.
[181] AGUIRRE, *Cor XIII*, n. 110, p. 23-31.

e o *homo verus* (*GS* 22§1); n'Ele, apareceram o *vere Deus* e *Deus verus* (2Cor 1, 3)[182]; n'Ele aparece a imagem do ser humano a que é chamado a tornar-se (Ef 1, 5; *GS* 22§1; *DiM* 5-6). Ele não é apenas *vere homo*, expressão da verdadeira natureza humana, mas *homo verus*, revelação do que os seres humanos somos[183]. Tal irrupção da vida segundo o espírito de Jesus Cristo não mais é do que se parecer com o Filho, tornar-se filho e tornar-se irmão no Filho, ser sinal eficaz do agir do Pai (*DiM*; *SCa* 77; *VD* 94§1). Esse vínculo filial e fraterno com Jesus Cristo significa participar de sua coexistência. A misericórdia cristã, como dirá Kasper, é, em última análise, existência vicária cristã, ser no Corpo de Cristo com outros e para os outros (1Cor 12, 26)[184].

Tanto a parábola do Pai e do Filho misericordiosos (Lc 15, 11-32)[185] como a parábola do bom samaritano (Lc 10, 25-37) são parábolas para nossos dias. Elas descrevem o exercício da misericórdia como dom e tarefa histórico-teologal de tornar-se filho e tornar-se irmão com, em e por Cristo (*epistemologia bíblico-jesuânico*) no mundo sofredor do voluntariado maduro como forma solidária de participação social (2.3). Visto assim, o voluntariado maduro torna-se, destarte, uma forma de sobrelevar a assimetria estrutural entre fé teologal, pessoal e eclesial, e cotidiano (Est. 102; Doc. 107).

7.3.2 Tornar-se filho e tornar-se irmão no mundo sofredor do voluntariado maduro

Tanto a história dos dois filhos perdidos como a história do bom samaritano repetem-se que se torna cada vez mais evidente tanto a incúria familiar e eclesial como a incúria social e política pelos roubados, espancados e abandonados pelo caminho (*FT* 71). O exercício da misericórdia consequente no mundo sofredor do voluntariado maduro apresenta-se como um lugar de viver "já e ainda não" o tornar-se filho/filha e irmão/irmã no Filho único (Ef 1, 1-2). À medida que se sabe estar na realidade social parcial do mundo dos pobres, desenvolvem-se a lucidez e o diálogo sociais, dá-se sentido à experiência como ação reflexa de filiação e de fraternidade cristãs[186], sem a qual o seguidor de Jesus não praticante seria uma contradição viva[187].

---

[182] SOBRINO, *Conc*, v. 2, n. 340, p. 96.
[183] BOMBONATTO, *Seguimento de Jesus*, p. 323.
[184] KASPER, *A misericórdia*, p. 186-187.
[185] SOBRINO, *RLAT*, n. 21, p. 312-314.
[186] ARANGUREN GONZALO, *DS*, n. 160, p. 167.
[187] FLECHA ANDRÉS, *Cor XIII*, n. 146, p. 45.

A indicação dalgumas formas ou expressões de compromissos com os pobres, feitas por Aquino Júnior, merece nossa atenção como lugar de voluntariado maduro – "nicho ecológico"[188], ao mesmo tempo, histórico-pastoral e histórico-teologal, onde jovens poderiam assumir o voluntariado. Nelas, há realidades sociais de rostos concretos (DP 32-39; *EAs* 34§3-7; DSD 178§2; DAp 65)[189] e formas solidárias de participação social de voluntariado maduro como sujeitos sociais (pessoas; grupos; movimentos; organizações; instituições) embrenhados em cenários do Estado, do mercado e dos mundos vitais como interlocutores críticos a favor do bem comum, de uma economia solidária e da promoção da amizade social (Capítulo 6):

> a) Muitas pessoas e grupos se dedicam a visitar idosos, doentes, encarcerados, hospitais, famílias enlutadas ou pessoas que passam por alguma situação de sofrimento. Chegam aonde, muitas vezes, ninguém chega. Aparentemente, não fazem muitas coisas: aproximam-se dessas pessoas, fazem companhia a elas, rompem sua solidão e seu isolamento, escutam seus lamentos e suas dores, criam laços etc. Isso faz um bem enorme. Muitas vezes as pessoas precisam de atenção, afeto, ser tratada como gente, alguém para desabafar, etc.
> b) Há pessoas e grupos que se dedicam a socorrer as pessoas em suas necessidades materiais básicas: distribuição de alimento e roupa, local de banho e higiene pessoal para população em situação de rua, distribuição de cestas básicas, ajuda para comprar medicamentos ou pagar conta de água e energia, etc. Às vezes, isso é feito de forma mais esporádica na comunidade, às vezes é feito de forma mais sistemática para atender a necessidades permanentes de determinados grupos. É talvez a forma mais comum e generalizada de serviço aos pobres na Igreja.
> c) Existem grupos e organizações que desenvolvem projetos os mais diversos com setores marginalizados da sociedade: projetos de geração de renda, casas de apoio à população em situação de rua, doentes e migrantes, casais de idosos, centro de recuperação para dependentes químicos, atividades culturais com crianças, adolescentes e jovens nas periferias etc. São formas mais permanentes e complexas de trabalho com determinados grupos que extrapolam a ajuda mais imediata e pontual.
> d) Algumas comunidades, grupos e/ou lideranças se envolvem e até tomam a frente de mobilizações e organizações de bairro para garantir direitos básicos da população: calçamento, esgoto, água, energia, hospital, transporte, lazer, segurança etc. Fazem isso através de uma associação de moradores ou da própria comunidade eclesial, e o fazem de modo mais permanente ou mais pontual. E aqui há um elemento novo: a dimensão política de compromisso com os pobres e marginalizados. Trata-se de exigir do Estado que universalize e garanta direitos fundamentais da população.
> e) Nas últimas décadas foram criados muitos organismos e pastorais para defender e acompanhar e apoiar a luta de setores marginalizados da sociedade: indígenas, sem-terra, operários, ribeirinhos, pescadores, mulheres, negros, migrantes, menores, encarcerados, população em situação de rua e catadores de material reciclável etc. Trata-se, aqui, da organização política e da luta para que o Estado desenvolva políticas públicas que garantam os direitos desses setores marginalizados.
> f) De modo mais tímido e tenso, alguns grupos e organizações têm se dedicado ao trabalho com mulheres e população LGBTT, enfrentando-se não só com a questão mais imediata da violência e do preconceito, mas também e mais radicalmente com a problemática de gênero e da diversidade sexuais, bem como a prevenção contra a Aids

[188] MARURI ÁLVAREZ, A. de. El voluntariado joven en lugares de frontera. *Cor XIII*, Madrid, n. 145, p. 98, enero/marzo 2013.
[189] AQUINO JÚNIOR, *Teologia em saída para as periferias*, p. 83; SOBRINO, *Conc*, v. 3, n. 173, p. 38.

e doenças sexualmente transmissíveis – temas tabus na Igreja e que têm provocado verdadeiras guerras ideológicas na Igreja e na sociedade.
g) Alguns organismos e pastorais têm se empenhado particularmente na elaboração, no acompanhamento e até na execução de determinadas políticas públicas voltadas para o semiárido, as mulheres, os negros, a população LGBTT, os jovens, a população em situação de rua etc. Eles têm uma importância muito grande, na medida em que respondem a direitos concretos de setores bem concretos da sociedade. Mas podem conviver sem maiores dificuldades com políticas estruturais de negação de direitos. É o caso, por exemplo, do programa de cisterna de placas e da política hídrica voltada para o agronegócio. E os grupos mais empenhados nessas políticas públicas são muitas vezes de tal modo absorvidos por elas, que já não têm tempo e energia para mobilização e enfrentamento das políticas estruturais do Estado.
h) Outros grupos e organizações empenham-se em ações e atividades que confrontam a macropolítica do Estado e denunciam seu caráter antidemocrático, privatista e injusto. É o caso, por exemplo, das comunidades da região do Uiraponga, distrito de Morada Nova, interior do Ceará, que no dia 18 de janeiro de 2017 acampou no Canal da Integração (que leva água da Barragem Castanhão para empresas do agronegócio e grandes indústrias) e abriu duas comportas para abastecer a comunidade. Não que essas ações tenham força para mudar radicalmente a lógica e o direcionamento da macropolítica do Estado. Normalmente não conseguem mais que paliativos ou compensações. Mas dão visibilidade à injustiça estruturam, rompem o aparente consenso, alimentam o debate, mobilizam a sociedade e mantêm o processo de resistência.
i) Em muitos lugares, lideranças cristãs e organizações eclesiais apoiam e até participam de movimentos e mobilizações em defesa de determinados grupos e setores: sem-terra ou sem-teto em suas ocupações, indígenas e quilombolas em suas retomadas de terras, comunidades atingidas por barragens e projetos do agro-hidro-negócio, trabalhadores de empresas ou servidores públicos em greve, e assim por diante. Fazem isso seja financeiramente, seja com apoio institucional da Igreja, seja com participação direta no movimento.
j) Várias comunidades e grupos participam de atos, campanhas e mobilizações em torno de direitos fundamentais negados ou de mecanismos que produzem injustiça: campanhas da fraternidade, semanas sociais, gritos dos excluídos, plebiscitos populares, romarias da terra e das águas e dos mártires, projetos de lei contra a corrupção eleitoral etc. Isso dá visibilidade aos problemas, desperta e promove consciência crítica, mobiliza a sociedade, fortalece as organizações sociais e os processos de resistência.
k) Muitos cristãos e lideranças eclesiais se engajam diretamente em diversas lutas sociais (terra, água, educação, saúde, liberdade política, igualdade de gênero, raça e orientação sexual, justiça socioambiental, direitos dos idosos e pessoas com deficiência etc.) e em diversos movimentos e organizações populares (sindicatos, associações, partidos de esquerda, movimentos, ONGs, manifestações, ocupações, redes, novas articulações e organizações etc.) Com isso, fortalecem essas lutas e esses movimentos com sua presença e com a força do Evangelho, e abrem a Igreja para a solidariedade e o compromisso com a justiça.
l) E há um aspecto nem sempre percebido nem suficientemente analisado, que é a força do Evangelho, anunciado, comentado, transmitido, propagado, em cujo centro está a justiça aos pobres e marginalizados. Ele atua, ainda que de modo inconsciente ou como inconsciente coletivo, como referencial do que se deve ou não se deve fazer. Desempenha um papel de provocação, denúncia, convocação, mobilização e engajamento, para além do (contra) testemunho de quem o anuncia. Na medida em que é anunciado, tem um dinamismo e eficácia próprios que sempre surpreendem...
(...) Poderíamos falar, aqui, de comunhão ou unidade de carismas diversos no serviço evangélico fundamental da Igreja que [é] a diaconia aos pobres e marginalizados: quem tem carisma para visitar doentes e idosos, deve estar em comunhão com quem luta por hospital e assistência médica, pela reforma agrária e pela democratização da água; quem faz ocupação para reivindicar direito à terra, moradia, água etc., deve estar em comunhão com quem visita idosos, doentes e encarcerados; quem distribui comida para a população em situação de rua, deve estar em comunhão com quem ajuda na organização e na luta pelos direitos da população em situação de rua e dos catadores

> de material reciclável e vice-versa; quem visita, reúne e reza com os idosos, deve estar em comunhão com quem luta por políticas públicas para as pessoas idosas e pelo cumprimento do estatuto da pessoa idosa; quem consola uma pessoa negra ou LGBTT espancada, deve estar em comunhão com quem luta pela garantia institucional de seus direitos. E assim por diante. Há necessidades diversas e há carismas diversos. E essa diversidade de carisma é um dom do Espírito para a Igreja e o mundo. [190]

Esses cenários oferecem ocasião privilegiada para *provar* e *reificar*, dialeticamente, a ligação entre a fé como experiência litúrgico-eclesial – *epistemologia bíblico-litúrgica* – (7.2.1), a fé como experiência pessoal de ser ouvinte da Palavra de Deus – *epistemologia bíblico-antropológica* – (7.2.2), a fé como forma solidária de participação social e de exercício da misericórdia, à maneira cristã – *epistemologia bíblico-jesuânica* – (7.3.1), no mundo dos pobres (7.3), como tarefa e dom. O mundo da realidade desses cenários de voluntariado, exposto diante do mundo interior do voluntário, esse mundo interior exposto diante desses textos, o *sentir com e na Igreja* a súplica litúrgico-eclesial contínua de tornar-se filho e irmão no Filho podem *(des)orientar* pela irrupção de uma realidade profunda (irrupção epistemológica) e um horizonte de decisões possíveis podem abrir-se. A experiência de inserção no voluntariado maduro no mundo dos pobres, o expor-se diante do texto bíblico e o professar eclesialmente o centro da fé e da vida cristãs podem – não sem conflitos – permitir uma reinterpretação atualizante do evento originário num novo contexto e sob a forma de um novo acontecimento (*MM* 18§3). Assim, os jovens podem, ao mesmo tempo, ser portadores do dinamismo da doação, agentes de transformação (6.3.1) e, movidos em suas identidades, em seus valores, em suas convicções, em seus imaginários, interrogados em suas ações e em suas maneiras de habitar o mundo pela irrupção epistemológica de uma realidade mais profunda, ser anfitriões da oferta de humanização pessoal e societária (6.3.2).

Contudo, nesses cenários, o prosseguimento de Jesus Cristo como forma de participação social para jovens no mundo dos pobres significa, ademais de ser uma forma solidária de participação social histórico-pastoral no mundo dos pobres, ter a "vida no Cristo"[191], como filho e irmão. A responsabilidade de cada um reveste-se de aspecto cristológico, e os atos de misericórdia engendram nova dimensão à solidariedade humana[192]. Os modos de viver essa forma de participação social no mundo dos pobres como tal, com, em e por Cristo, têm, de um lado, dimensões da vida humana (econômica, social, política, cultural, gênero, étnica, racial,

---

[190] AQUINO JÚNIOR, *Teologia em saída para as periferias*, p. 207-211.
[191] MAZZA, E. *Lex orandi* et *lex credendi*. Que dire d'une *lex agendi* ou *lex vivendi*? Pour une théologie du culte chrétien. *MD*, Paris, v. 2, n. 250, p. 132-133, avril/juin 2007.
[192] AGBANOU, *Les discours eschatologique de Matthieu 24-25*, p. 192-195.

sexual, existencial, religiosa, etc.) e, como bem as elencou Aquino Júnior, diversas formas de exercício da misericórdia cristã (*DCE* 30b) [193] . A experiência da misericórdia é tanto comunitária e individual como particular e social (*DiM* 4§1), assim como cultural (*MM* 19). De fato,

> o compromisso com os pobres e marginalizados passa tanto pelo empenho em garantir as condições materiais básicas da vida humana, ou o que poderíamos chamar direitos primários e comuns, quanto pelo reconhecimento e garantia de direitos específicos de setores ou grupos da sociedade, quanto, ainda, pela atenção e cuidado com as situações existenciais de sofrimento humano.[194]

De outro lado, o *encargarse de una realidad social injusta* de maneira histórico-pastoral do voluntariado no mundo dos pobres não é nem um momento isolado nem uma atitude autossuficiente (Doc. 85, 10-50). Trata-se de um *encargarse* iluminado pelo princípio jesuânico de amor a Deus e ao próximo, pelo *sentir com e na Igreja* e pela experiência histórico-pastoral. O *encargarse* dessa realidade procede e empapa-se tal-qualmente do mistério de Deus ora celebrado, ora julgado orantemente, ora praticado (EE 335)[195]. O *encargarse* constitui-se uma unidade indissociável do mistério de Deus revelado em Cristo de ser filho e ser irmão, ora celebrado eclesialmente, ora rezado pessoalmente, ora praticado socialmente. Assim, a responsabilidade de cada um reveste-se de aspecto cristológico da filiação e da fraternidade em Cristo e os atos de misericórdia engendram nova dimensão à solidariedade humana[196]. Essa unidade traz consigo uma consequência altamente positiva. Nas palavras de Taborda, "evita-se qualquer tipo de pelagianismo"[197]. Nas palavras de Bento XVI, o anúncio da Palavra de Deus (*kerygma-martyria*), as celebrações litúrgicas (*leiturgia*) e os serviços de caridade (*diakonia*) são deveres que se reclamam mutuamente. Não podem ser separados um dos outros (*DCE* 25). Para relembrar Bento XVI,

---

[193] AQUINO JÚNIOR, *Teologia em saída para as periferias*, p. 201-211.
[194] AQUINO JÚNIOR, *Teologia em saída para as periferias*, p. 202.
[195] TABORDA, *O memorial da Páscoa do Senhor*, p. 35-36.
[196] AGBANOU, *Les discours eschatologique de Matthieu 24-25*, p. 192-195.
[197] TABORDA, *O memorial da Páscoa do Senhor*, p. 36: "relacionando a *lex agendi* com a *lex orandi* e a *lex credendi*, evita-se qualquer tipo de pelagianismo, pois a ética deixa de ser 'um dever' a ser executado como 'obra' nossa e passa ser vista como consequência da liturgia e da fé. Porque cremos que Deus se manifestou assim em seu Filho Jesus e nos enviou o Espírito e porque somos envolvidos, pela misericórdia de Deus, no movimento intratrinitário, participando em Cristo da vida divina pela ação do Espírito, procuramos corresponder com nossa vida à condescendência de Deus para conosco. A liturgia, por sua vez, não será simplesmente um momento de vivência estética, mas o deixar que o mistério de Deus penetre nossas vidas, e o trazer para diante (*offerre*) de Deus o que estamos tentando viver no dia a dia. E a fé não será um conhecimento de curiosidade intelectual, mas a entrega a Deus numa vida de seguimento de Jesus e na celebração da gratuidade do Deus que se manifesta por meio de gestos que nos transportam ao momento fundante de nossa fé, o mistério pascal de Cristo."

> há uma relação estreita entre o testemunho da Escritura, como atestado que a Palavra de Deus dá de si mesma, e o testemunho de vida dos crentes. Um implica e conduz ao outro. O testemunho cristão comunica a Palavra atestada nas Escrituras. Por sua vez, as Escrituras explicam o testemunho que os cristãos são chamados a dar com a própria vida. Deste modo, aqueles que encontram testemunhas credíveis do Evangelho são levados a constatar a eficácia da Palavra de Deus naqueles que a acolhem. (*VD* 97§2)

O voluntariado maduro como forma solidária de participação social (*hacer cargo de la realidad*), a parcialidade cristã (*cargar con la realidad*) e a prática (*encargarse de la realidad*) "provém da comunicação do mistério vivenciado na liturgia e devem ser assimilados existencialmente na celebração da fé, para penetrarem todas as fibras do ser humano"[198]. Visto assim, o voluntariado maduro torna-se, destarte, uma forma de sobrelevar a assimetria estrutural entre fé teologal, pessoal e eclesial, e cotidiano (Est. 102; Doc. 107). Os irmãos adotivos de Jesus são convidados a viver a regra de ouro cristã da filiação e da fraternidade (*LG* 62)[199], numa sociedade, de um lado, cada vez mais globalizada, e, de outro, contudo, que não nos faz irmãos, ainda que vizinhos (*CiV* 19). Os irmãos adotivos de Jesus evidenciam a identidade cristã pessoal e eclesial por uma maneira específica de integrar a perspectiva do outro, com liberdade e autonomia humanas sem nenhuma garantia, e de, à maneira samaritana, hospedar responsavelmente o outro[200]. Lembra-nos Aquino Júnior:

> o centro da vida cristã é a caridade: "Deus é amor" e "todo aquele que ama nasceu de Deus e conhece a Deus", pois "o amor vem de Deus" (1Jo 4, 8-16). A fé cristã é uma fé ativada/dinamizada pela caridade (Gl 5, 6). Não há nada maior e mais importante que a caridade (1Cor 13, 3). Toda a lei se resume no amor a Deus e ao próximo, e o amor ao próximo é o critério de amor a Deus (Mt 22, 33-40; Mc 12, 28-33; Lc 10, 25-28; Jo 15, 12; 1Jo 4, 20). Quem diz que ama a Deus e não ama o irmão, é mentiroso (1Jo 4, 20). A caridade é o que nos torna afins com Deus: quem ama permanece em Deus e Deus permanece nele (1Jo 6, 7-21). É o critério último/escatológico da vida eterna ou do reinado de Deus (Lc 10, 25-37; Mt 25, 31-40). De modo que não há nada maior, mais importante, mais santo, mais espiritual, mais religioso, mais definitivo que o amor. E este deve ser real, concreto: "não amemos com palavra e com a língua, mas com ações e em verdade." (1Jo 3, 18)[201]

Cada cristão/comunidade é chamado a deixar-se constantemente conformar a Jesus, e, como Jesus, a estabelecer uma relação de filho/filha com o Pai e uma relação de irmão/irmã

---

[198] TABORDA, *O memorial da Páscoa do Senhor*, p. 35.
[199] KASPER, *A misericórdia*, p. 54-58; THEOBALD, Le Fils unique et ses frères, p. 136. A regra de ouro é: "tudo aquilo que você quer que os outros façam por você, fá-lo por eles" ("Tout ce que vous voulez que les autres fassent pour vous, faites-le pour eux").
[200] LAGUNA, *Hacerse cargo, cargar y encargarse de la realidad*, p. 18-19.
[201] AQUINO JÚNIOR, Caráter espiritual do compromisso com os pobres e marginalizados, p. 194-195.

com toda pessoa humana. Trata-se reiteradamente de duplo deslocamento: o deslocamento da relação com o Pai e da relação com os outros. O Evangelho não cessa de nos deslocar em direção ao outro[202]; o deslocamento do reconhecimento do dom da promessa recebida e da resposta daquele que acolhe a pobreza espiritual de sua condição humana[203]. A decisão de embarcar-se *com e na Igreja* na política do Reino de Deus[204], que cresce como joio no meio do trigo (Mt 23, 24-30), significa, de fato, *permanecer-se em conversão* na vida segundo o Espírito:

> A vida segundo o Espírito, cujo fruto é a santificação *(Rom* 6, 22; *Gal* 5, 22), suscita e exige de todos e de cada um dos batizados *o seguimento e imitação de Jesus Cristo,* no acolhimento das Suas Bem-aventuranças, na escuta e meditação da Palavra de Deus, na consciente e ativa participação na vida litúrgica e sacramental da Igreja, na oração individual, familiar e comunitária, na fome e sede de justiça, na prática do mandamento do amor em todas as circunstâncias da vida e no serviço aos irmãos, sobretudo os pequeninos, os pobres e os doentes. (*ChL* 16, 6)

---

[202] FUCHS, É. *Actualiser la morale*. Mélanges offerts au Père Simon. Paris: Cerf, 1992. p. 332: "Cada vez que nós somos tentamos a esquecer a promessa do Evangelho, preferindo um moralismo severo e sem alegria, o texto de Mt nos recorda que a felicidade passa pela confissão de nosso desejo de ser amado e de amar, isto é, reconhecer e acolher outrem como um outro de si mesmo, e que para acolher outrem, é necessário estar preparado para lhe abrir espaço." ["Chaque fois que nous sommes tentés d'oublier la promesse de l'Évangile pour lui préférer un moralisme sévère et sans joie, le texte de Mt nous rappelle que le bonheur passe par l'aveu de notre désir d'être aimé et d'aimer, c'est à dire de reconnaître et d'accueillir autrui comme un autre soi-même, et que pour accueillir autrui, il faut être prêt à lui faire de la place."]

[203] Dix jeunes qui prennent le pape au sérieux. *La Croix*, Paris, Quotidien n. 40191, p. 2-3, 21 mai 2015. Disponível em: https://www.la-croix.com/Archives/2015-05-21/Dix-jeunes-qui-prennent-le-pape-au-serieux.-Generation-pape-Francois-2015-05-21-1314790. Acesso em: 9 fev. 2022.

[204] HAUERWAS, S. *Royaume de paix*. Une initiation à l'éthique chrétienne. Montrouge: Bayard, 2006. p. 185.

CONCLUSÃO PARCIAL DA PARTE III: VOLUNTARIADO NO MUNDO DOS POBRES COMO LUGAR HISTÓRICO-PASTORAL E LUGAR HISTÓRICO-TEOLOGAL

Nossa convicção em demonstração argumentativa dum voluntariado social para jovens trouxe-nos ao voluntariado maduro (princípio realidade) no mundo dos pobres (princípio parcialidade): lido desde o lugar histórico-pastoral da vida segundo o Espírito de Jesus, trouxe-nos o voluntariado maduro como forma solidária de participação social no mundo dos pobres tanto como tarefa de agente de transformação quanto dom de oferta de humanização pessoal e societária; lido desde o lugar histórico-teologal da vida segundo o Espírito de Jesus, trouxe-nos o voluntariado maduro como forma solidária de participação social no mundo dos pobres, tanto como dom da filiação e da fraternidade quanto tarefa de tornar-se filho e irmão com, em e por Cristo.

O fundamental é que essa irrupção pessoal-eclesial-histórica-teologal consiste em que o voluntariado maduro como forma solidária de participação social para jovens no mundo dos pobres afigura-se como *praxis misericordiae*, cuja finalidade é prosseguir a vida de Jesus Cristo como cristão desde um mundo sofredor, descendo os pobres da cruz (Mq 6, 8) e sendo descidos por eles. Desde sobredita realidade dos materialmente pobres (acepção econômica), dos dialeticamente pobres, empobrecidos e oprimidos (acepção sociológica), dos consciente, ética e espiritualmente pobres (acepção histórico-cristã), dos prediletos de Deus e nos quais Cristo faz-se presente (acepção histórico-teologal), os jovens podem inteligir, à maneira responsorial, ética, práxica e agradecidamente, seu ser cristão, assumindo, com, em e por Jesus Cristo, tal realidade profunda do voluntariado, responsabilizando-se, como Jesus Cristo, por ela (tarefa e dom), e deixando-se, como Jesus Cristo, carregar-se por ela (dom e tarefa). Lido à luz dos princípios do método de J. Sobrino (parcialidade, misericórdia, jesuânico, reciprocidade de dons), o voluntariado maduro como forma solidária de participação social no mundo dos pobres (Mt 25, 31-46) 1) compendia uma catequese permanente, de inspiração bíblica (Lc 10, 25-37; 15, 11-32; *DCE* 26-29), litúrgica (*DCE* 26-29; *DD* 3-6), de compromisso apostólico de *diakonia* cotidiana aos demais (Doc. 94, 85-120; *ChL* 2§13; *RMi* 85; *CA* 51; *PDV* 40; *DCE* 26-29; *CV* 163§1, 170, 183), que, segundo Reimer, "atua tanto na superação de necessidades quanto na transformação estrutural, constrói esperança na vida de todas as pessoas que dela participam (...)" – continua a teóloga e pastora da Igreja Evangélica da Confissão Luterana no Brasil – "que inverte os valores sociais criados e mantidos para legitimar o *status quo* de uma minoria que se

mantém às custas de uma maioria que sofre, empobrece, perde a dignidade e morre" [1]. Ademais, esse voluntariado 3) insere os jovens num itinerário educativo, pedagógico, catequético, contínuo, histórico-escatológico, de interação entre a vivência atual da fé cristã e o dado da Escritura e da Tradição viva da Igreja (Doc. 85, 142, 149, 177). A inseparabilidade entre filiação adotiva e fraternidade ilimitada no Filho Único, entre graça pedida e recebida eclesial e pessoalmente, desde os sacramentos de iniciação cristã, como graça histórico-teologal (7.2), a conjunção entre o dado bíblico da presença misteriosa de Jesus Cristo nos pobres (7.1.1), acolhida e transmitida pelo magistério eclesial (7.1.2), na dinâmica anamnético-celebrativa da liturgia eclesial – *epistemologia bíblico-litúrgica* –(7.2.1), da leitura orante, meditativa, contemplativa da Palavra de Deus – *epistemologia bíblico-antropológica* – (7.2.2), no exercício da misericórdia consequente no mundo dos pobres pelo voluntariado (7.3) dá a pensar em quem é o Verbo historicamente encarnado – *epistemologia bíblico-jesuânico* – e interpela a prossegui-Lo. A vida segundo o Espírito de Jesus no voluntariado maduro como forma solidária de participação social no mundo dos pobres para jovens é um dos lugares propícios 2) para encontrar-se com Jesus Cristo, para superar a assimetria entre cotidiano e fé teologal cristã. Encontramos no voluntariado maduro como forma solidária de participação social no mundo dos pobres para jovens íntima conexão entre *lex orandi*, *lex credendi*, *lex agendi*. Por meio dessa tríplice conexão, pode-se chegar ao caminho de encontro com o mesmo Jesus Cristo[2]. Prosseguindo de Jesus Cristo, assim, como *contemplativos na ação*, nele, os jovens podem ser levados ao encontro pessoal com Jesus Cristo, a amá-Lo mais e a segui-Lo melhor. Aí, engendram-se, discernida e continuamente, projeto de vida cristã (Doc. 85, 94; DAp 294; *PDV* 40), superação da assimetria estrutural entre fé teologal cristã e cotidiano e configuração progressiva entre vida e profissão de fé cristã (*ChL* 2§9). O voluntariado maduro como forma solidária de participação social no mundo dos pobres para jovens é, portanto, um lugar adequado para a missão pastoral da Igreja (*GS* 4) e para certa compreensão da presença e dos planos de Deus (11; EE 1).

---

[1] REIMER, *RIBLA*, v. 2, n. 39, p. 124.
[2] GALINDO GARCÍA, *Cor XIII*, n. 146, p. 85.

CONCLUSÃO

Nas páginas capitulares antecedentes, debruçamo-nos sobre o título da tese *Voluntariado para jovens no documento 85 da CNBB: uma abordagem eclesial-social-teologal a partir dos princípios do método teológico de Jon Sobrino*. Assumimos progressivamente a tese de que a inserção voluntária como forma solidária de participação social no mundo dos pobres torna-se um dos lugares onde se podem exprimir tanto o desejo de viver diferentemente o seguimento de Jesus e inserir-se, dessa forma, na Igreja e na sociedade quanto a (re)descoberta inesperada e surpreendente de Jesus Cristo e do Reino de Deus, bem como, com, em e pelo Filho, a de Deus-Pai e de nossa filiação e fraternidade inseparáveis.

Primeiro, descrevemos o voluntariado conforme o compreende o Doc. 85, a partir do qual o voluntariado poderia, sem mais, contrapor à desintegração e à desvinculação entre protagonismo e participação sociais (10-50) e confissão de fé cristã, pessoal e comunitária (51-92). Sua leitura permitiu-nos, assim, formular, ao menos duas questões principais com respeito ao voluntariado: (1) que tipo de experiências significativas de voluntariado superaria hiatos presentes na catequese juvenil entre fé experienciada (pessoal), fé professada (eclesial) e fé vivida (social) (142, 149, 177) e levaria jovens ao encontro pessoal com Jesus Cristo, ao itinerário de seu seguimento, no qual se engendram, lado a lado, projeto de vida cristã e participação eclesial-social (94)? (2) Que tipo de experiências significativas de voluntariado poderia ressignificar as ideias de caridade e de assistencialismo, integrando-as, à luz do seguimento de Jesus Cristo e da centralidade do Reino de Deus, à cultura da cidadania, da participação e da solidariedade sociais, e incorporaria jovens num itinerário que os levasse ao contínuo amadurecimento na fé, à superação da assimetria estrutural entre fé teologal e cotidiano, à experiência de interação entre vida e formulação da fé, entre a vivência atual e o dado da Escritura e da Tradição (142, 149, 177)?

Enriquecidas e complementadas pela compreensão do voluntariado em documentos do episcopado brasileiro e universal, as questões puderam, assim, ser reformuladas (Capítulo 1): (1) que tipo de experiências significativas de voluntariado compendiaria, de modo tempestivo e gradual, catequese permanente, de inspiração bíblica (Lc 10, 25-37; *DCE* 26-29), litúrgica (*DCE* 26-29; *DD* 3-6), de compromisso apostólico de serviços aos demais (Doc. 94, 85-120; *ChL* 2§13; *RMi* 85; *CA* 51; *PDV* 40; *DCE* 26-29; *CV* 170), que se manifesta sobretudo no amor fraterno (*CV* 163§1), na *diakonia* (*DCE* 26-29) e na construção do bem comum e da amizade social (*CV* 183)? (2) Que tipo de experiências significativas de voluntariado poderia, assim,

levar os jovens ao encontro pessoal com Jesus Cristo (Mt 25, 31-46) e a seu seguimento (Doc. 107, 107; *CV* 177), no qual se engendram, discernidamente, projeto de vida cristã e participação eclesial-social (Doc. 85, 94; DAp 294; *PDV* 40), superação da assimetria estrutural entre fé teologal cristã e cotidiano (Doc. 85, 142, 149, 177; CR 112-113) e configuração progressiva entre vida e profissão de fé cristã (Doc. 85, 94; *ChL* 2§9)? (3) Que tipo de experiências significativas de voluntariado inseriria, enfim, os jovens num itinerário contínuo, histórico-escatológico, de interação entre a vivência atual da fé cristã e o dado da Escritura e da Tradição viva da Igreja (Doc. 85, 142, 149, 177), de modo a ressignificar as ideias de caridade e de assistencialismo, integrando-as, à luz do seguimento de Jesus Cristo e da centralidade do Reino de Deus, à cultura da cidadania, da participação e da solidariedade sociais? Assim, essas três questões preceituaram nosso itinerário de pesquisa bibliográfica.

Em seguida, o voluntariado foi lido a partir do *modus procedendi* do método teológico de J. Sobrino, no qual se entende que o "mundo dos pobres" é, ao mesmo tempo, lugar histórico-pastoral e lugar histórico-teologal. Nossa hipótese, naquele momento, era aquela de que haveria na ação voluntária em tais *lugares integração interativa* entre fé e vida diária (DSD 115-119, 161; *GS* 43), entre confissão de fé e compromisso social (*EG* 178-179), entre fé e formação espiritual e formação cultural (*CV* 223), entre fé e promoção humana (*SCa* 86; *EG* 178), entre evangelização e doutrina social (*CA* 53), entre comunidade e missão eclesiais (DGAE 2019-2023, 7, 18) (Capítulo 2). Tal hipótese mostrou-se na primeira parte da tese, intitulada *Voluntariado para jovens como lugar histórico-pastoral-teologal*.

Circunscrita nossa leitura dos princípios do método teológico de J. Sobrino, designadamente realidade, parcialidade, misericórdia, jesuânico, reciprocidade de dons, assumimos, parte a parte, a tese de que há uma correlação profunda entre sua experiência histórico-teologal (espiritual), pessoal e eclesial, e os princípios metodológicos históricos-teológicos, que configuram seu quefazer teológico como *intellectus fidei-misericordiae-gratiae*. Tal experiência espiritual, pessoal (Capítulo 3) e eclesial (Capítulo 4) foi, conforme ele mesmo autobiografou, ressonante ao que foi Damasco, para Paulo de Tarso, e Manresa, para Inácio de Loyola. J. Sobrino torna-se testemunha do que *ouviu, viu, contemplou, tocou* (1Jo 1,1) no mundo dos pobres, a saber, a presença de Jesus Cristo nos pobres e em seus seguidores *in actu* e, desde então, o conhecimento mais profundo da verdade de si mesmo (filho/irmão), da realidade (criatura), da Trindade. À vista disso, explicitou-se a correspondência entre dita experiência histórico-teologal (espiritual) e os princípios metodológicos históricos-pastorais, que, desde sua experiência histórico-teologal, reconfiguram seu quefazer teológico histórico-

pastoral como *intellectus fidei-misericordiae-gratiae*. Sua teologia desde o mundo dos pobres e desde a presença misteriosa do Senhor nele, e, com, em e por Ele, a de Deus-Pai, corresponde ao princípio-realidade e ao princípio-parcialidade, ao deixar-se mover pelo princípio-misericórdia, ao *parecer-se* com Jesus Cristo, ao dar e receber como modo de acolher o dom da filiação e da fraternidade e de ser *contemplativo na ação*. Conforme pretendido, nosso estudo enveredou-se pelos princípios do método teológico de J. Sobrino, situando-se, primeiro, entre o que está na raiz de sua teologia como *intellectus fidei-misericordiae-gratiae*, tanto do ponto de vista da atividade práxica quanto do ponto de vista de sua especificidade cristã de intelecção dessa práxis, e, segundo, entre essa dita raiz e os princípios que estruturam tanto sua práxis como seu método teológico histórico-pastoral e histórico-teologal (Capítulo 5). Tal correlação mostrou-se na segunda parte da tese, intitulada *Do mundo dos pobres aos princípios do método teológico sobriniano*.

Finalmente, exposto o *modus procedendi* dos princípios do método teológico de nosso teólogo, no qual se entende que o "mundo dos pobres" é, ao mesmo tempo, lugar histórico-pastoral e lugar histórico-teologal, abordamos o fenômeno social de voluntariado para jovens em contextos de vulnerabilidade e exclusão sociais, intuitiva e estreitamente mencionados tanto no Doc. 85 como em documentos das conferências do episcopado latino-americano e universal. Os princípios realidade, parcialidade, jesuânico, reciprocidade de dons do método sobriniano regeram tanto a leitura histórico-pastoral como a leitura histórico-teologal do fenômeno social do voluntariado: na leitura histórico-pastoral, o princípio-realidade trouxe-nos à compreensão do voluntariado maduro como forma solidária de participação social. O princípio-parcialidade conduziu-nos à opção preferencial pastoral eclesial pelos pobres. O princípio-jesuânico levou-nos ao dinamismo, ao mesmo tempo, histórico-pastoral e histórico-teologal do voluntariado maduro como forma solidária de participação social para jovens no mundo dos pobres tanto como agente de transformação (tarefa) quanto como anfitrião da oferta de humanização pessoal e societária. Na leitura histórico-teologal, encontra-se a realidade mais profunda, na qual os jovens estariam imersos no voluntariado maduro como forma solidária de participação social. O ser humano é destinado à total comunhão com Deus e à mais completa fraternidade uns com os outros, donde: primeiro, salvar-se da inumanidade é entrar no circuito de caridade que une as pessoas trinitárias, é amar como Deus ama; segundo, esse amor é operativo, só existe em gestos concretos de misericórdia consequente e dá-se naturalmente no tecido das relações entre os seres humanos. Isso significa, retomando Aquino Júnior, que "a satisfação das necessidades básicas pode se dar de forma assistencial (um prato de comida, uma cesta básica, etc.), mediante

alternativas comunitárias (economia popular solidária, tecnologias sociais e de convivência com o semiárido, etc.)" – continua o teólogo cearense, "através de políticas públicas compensatórias (bolsa família, programa cisternas de placa, subsídios para a agricultura familiar, etc.) ou de forma mais estrutural (redirecionamento da política econômica, reforma agrária, reforma tributária, reforma urbana, democratização da água, etc.)"[3]; terceiro, o amor a Deus é inseparável do amor ao próximo – "o amor de Deus se exprime iniludivelmente no amor ao próximo"[4], que segue sendo crucificado. Uma vez que tal forma preferencial de participação é algo constitutivo da fé cristã, funda-se, pois, no mistério da encarnação (Fl 2, 5-11), no ministério da vida de Jesus (Lc 4, 16-19) e em sua identificação com eles (Mt 25, 31-46), suplica-se eclesial e pessoalmente de Deus-Pai, com Cristo, n'Ele e por Ele, a graça contínua da configuração filial e fraternal de um *prosseguidor* de Jesus Cristo. Aí se (des)vela a (re)descoberta inesperada e surpreendente de Jesus Cristo, do Reino de Deus e do Deus-Pai do Reino, da dignidade de ser filho e de ser irmão.

Esse modo de entender, "com delongas", o voluntariado como pista de ação evangelizadora e da pedagogia de formação de jovens (Doc. 85) apresenta implicações histórico-pastorais.

Uma das implicações possíveis é uma certa compreensão do lugar do mistério pascal de Jesus Cristo na dinâmica das orações de aliança. À luz da vida inteira de Jesus Cristo (Hb 1, 1-2), a comunidade confessante celebra a Aliança cristã na qual está, desde os sacramentos de iniciação, sempre imersa. Atentando-se à memória agradecida (anamnese), que orienta a súplica da comunidade (epiclese), seja a súplica que está expressa após a homilia seja as súplicas sobre as oblatas e sobre a comunidade *ad intra* templo e *ad extra* templo (intercessões), os jovens podem, de modo contínuo, associar-se à oração da comunidade e suplicar ao Pai, com, em e por Jesus Cristo, o dom de ser filho/filha e irmão/irmã no Filho (Ef 1, 3-23). Com efeito, a confissão de fé compreende-se através do movimento de orações de aliança: as súplicas tornam-se as respostas da comunidade e do orante, informadas pela dinâmica da oração de aliança. Assim, esse movimento da oração eclesial de aliança pode tornar-se sua própria *lex orandi lex credendi* (*sentir com e na Igreja)*. Nesse sentido, os desafios são dois: estabelecer uma relação de Aliança com Deus-Pai e com Jesus Cristo, de modo a compreender, em certa medida, a identidade de

---

[3] AQUINO JÚNIOR, *Teologia em saída para as periferias*, p. 207.
[4] GUTIERREZ, *Teologia da libertação*, p. 168.

Deus como Pai e de Jesus como Filho e Senhor e dirigir-se a eles em segunda pessoa; compreender, em certa medida, sua própria identidade de filho/filha e a identidade do outro como irmã/irmã com, em e pelo Filho único (Ef 1, 3-14; Cl 1, 19-18). Confirma-se a função catequético-pedagógica da liturgia, que é "a primeira e necessária fonte onde os fiéis hão de beber o espírito genuinamente cristão" (*SC* 14§2), "abundante fonte de instrução para o povo fiel" (33§1).

Outra das implicações possíveis da leitura da celebração eucarística a partir da dinâmica da oração de aliança apresentada nas orações da Igreja (anamnese e epiclese) pode ser a maneira de a celebração eucarística ser compreendida. Segundo Ruspi, uma das exigências capitais expressas pela comunidade jovem é "fazer entrar a vida [social] na liturgia"[5]. A posição de proximidade e de relação com Deus, com Jesus Cristo e com a comunidade eclesial pode ser apropriada pelos jovens de modo que, para além da apropriação da estrutura literário-teológica das orações de aliança no plano epistemológico, tanto *conhecimento interno* de Deus-Pai e de Jesus Cristo como a compreensão da comunidade e de si mesmo podem ganhar um sentido novo no plano existencial. Deixando-se distender a unidade imaginativa da celebração eucarística como oração de aliança, os jovens podem receber proposições sobre a maneira de ser e estar no mundo[6], que tem aspectos sobre a criação (cosmologia), sobre a história (histórico-mundial), sobre o advento (escatológico), sobre a comunidade eclesial (Corpo de Cristo) e sobre si mesmo (filho e irmão). A estrutura da aliança analisada na celebração eucarística pode tornar-se estrutura da aliança para sua própria vida. A catequese recebida pode ser, de alguma maneira, reorientada pela desorientação (conversão). Além de configurar um *estado de vida*, é um projeto histórico concebido como um advir, um tornar-se jamais inacabado, uma aventura sempre reproposta, uma ventura assumida, uma resposta sempre a dar, uma graça sem cessar a pedir para o outro, para nós e para si mesmo. É uma realidade de ser *já e ainda não* um prosseguidor *contemplativo na ação* de Jesus Cristo (EE 230-237)[7] como dom e como tarefa.

O compêndio dessa catequese bíblico-litúrgico-de compromisso apostólico de serviços aos demais do voluntariado maduro para jovens é, desse modo, uma experiência pessoal-eclesial-social histórico-escatológica de interação entre vida e fé.

---

[5] RUSPI, W. Jovens. In: SARTORE, D.; TRIACCA, A. M. (Orgs.). *Dicionário de liturgia*. São Paulo: Paulinas, 1992. p. 625-626.
[6] RICOEUR, Hermenêutica filosófica e hermenêutica bíblica, p. 131-135.
[7] ELLACURÍA, Historicidad de la salvación humana, p. 366-372.

REFERÊNCIAS

A SANTA Sé. [200-?]. Disponível em: https://www.vatican.va/content/vatican/pt.html. Acesso em: 21 mar. 2021.

ACERVO ARQUIVÍSTICO DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA. Disponível em: https://fonte.ufsm.br/index.php/legiao-brasileira-de-assistencia-lba. Acesso em: 21 abr. 2022.

ADRIANO, J. Evangelização e testemunho. De Medellín a Santo Domingo. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, n. 2, p. 57-66, jan./mar. 1993.

AGBANOU, V. K. *Les discours eschatologique de Matthieu 24-25*: tradition et rédaction. Paris: Lecoffre, 1983.

AGUIRRE, R. Reflexiones bíblicas sobre la caridad política. *Corintios XIII*: Revista de Teología y Pastoral de la Caridad, Madrid, n. 110, p. 9-46, abr./jun. 2004.

AGUSTIN, G. *Por uma Igreja "em saída"*: impulsos da Exortação apostólica *Evangelii Gaudium*. São Paulo: Paulinas, 2016.

ALBUQUERQUE, F. das C. Medellín e Tradição eclesial latino-americana: educação e humanização. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, n. 94, p. 42-60, jul./dez. 2019.

ALBUQUERQUE, F. das C. *Pressupostos, metodologia e relevância da Cristologia de Jon Sobrino*. Orientador: Carlos Palacio. 1996. 167f. Dissertação (Mestrado em Teologia). Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus – Belo Horizonte, 1996.

ALONSO, J. *et al*. *Fe y justicia*. Salamanca: Sigueme, 1981. (Verdad e imagen, 59).

ALFARO, G. A. El método teológico de Jon Sobrino y el Jesús histórico. *Kairos*, Guatemala, n. 49, p. 9-36, jul./dic. 2011.

ALETTI, J.-N. *Quand Luc raconte*. Le récit comme théologie. Paris: CERF, 2012.

ALTABA GARGALLO, V. El voluntariado cristiano vivido como vocación. *Corintios XIII*: Revista de Teología y Pastoral de la Caridad, Madrid, n. 139, p. 178-202, jul./sept. 2011.

ALTABA GARGALLO, V. Fe y caridad. Lectura pastoral de una relación mutuamente clarificadora y verificadora. *Corintios XIII*: Revista de Teología y Pastoral de la Caridad, Madrid, n. 146, p. 48-65, abr./jun. 2013.

AMADO, J. P.; FERNANDES, L. A. (Orgs.). *Evangelii Gaudium em questão*. Aspectos bíblicos, teológicos e pastorais. São Paulo: Paulinas; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2014. (Coleção Fronteiras).

AMHERDT, F.-X., *L'herméneutique philosophique de Paul Ricœur et son importance pour l'exégèse biblique*. En débat avec la New Yale Theology School. Paris: Cerf; Saint Augustin, 2004.

ANDINO ACOSTA, C. A. Aproximación al VIH/sida como *locus theologicus*. Propuesta pastoral desde la perspectiva teológica de la acción humana. *Studium Theologicum Xaverianum*, Bogotá, n. 9, p. 75-125, 2014.

ANTOINE, C. *Le sang des justes*. Mrg Romero, les jésuites et l'Amérique latine. Paris: Desclée, 2000.

ANTONIAZZI, A. *Ecclesia in America*. *Convergência*, São Paulo, v. 34, n. 321, p. 160-169, abr. 1999.

ANTONIO PAGOLA, J. *O caminho aberto por Jesus*. Lucas. Petrópolis: Vozes, 2012.

APAE. Disponível em: https://apae.com.br. Acesso em: 22 abr. 2022.

AQUINO JÚNIOR, F. de. A teologia como "intellectus amoris". A propósito de crítica de Clodovis Boff a Jon Sobrino. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 69, n. 274, p. 388-415, abr. 2009.

AQUINO JÚNIOR, F. de. *A teologia como intelecção do Reinado de Deus*. O método da Teologia da Libertação segundo Ignácio Ellacuría. São Paulo: Loyola, 2010. (Theologica, 33).

AQUINO JÚNIOR, F. de. *Igreja dos pobres*. São Paulo: Paulinas, 2018. (Teologia do Papa Francisco).
AQUINO JÚNIOR, F. de. Questões fundamentais de teologia da libertação. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 48, n. 2, p. 215-268, maio/ago. 2016.
AQUINO JÚNIOR, F. de. Sobre o conceito "lugar teológico". *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 70, n. 278, p. 451-452, abr. 2010.
AQUINO JÚNIOR, F. de. *Teologia em saída para as periferias*. São Paulo: Paulinas; Recife: UNICAP, 2019. (Kairós).
ARANGUREN GONZALO, L. A. El compromiso de la generación joven. *Corintios XIII*: Revista de Teología y Pastoral de la Caridad, Madrid, n. 145, p. 10-26, enero/marzo 2013.
ARANGUREN GONZALO, L. A. *Humanización y voluntariado*. Madrid: PPC, 2011.
ARANGUREN GONZALO, L. A. Las nuevas pertenencias: entre espectadores y protagonistas. *Documentación Social*: Revista de Estudios Sociales y de Sociología Aplicada, Madrid, n. 160, p. 149-169, enero/marzo 2011.
ARENS, E.; DÍAZ MATEOS, M. *O apocalipse*: a força da esperança. Estudo, leitura e comentário. São Paulo: Loyola, 2000.
ARZUBIALDE, S. *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*. Historia y análisis. 2.ed. Bilbao: Mensajero; Santander: Sal Terrae, 2009.
ASSMANN, H. *Opresión – liberación*. Desafíos a los cristianos. Montevidéu: Tierra Nueva, 1971.
ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ONGs (ABONG). *Quem somos*. São Paulo: [2021]. Disponível em: https://abong.org.br/quem-somos/. Acesso em: 15 out. 2021.
AUTOBIOGRAFIA DE INÁCIO DE LOYOLA. São Paulo: Loyola, 1974.
ÁVILA, F. B. de. *Pequena enciclopédia de Doutrina social da Igreja*. São Paulo: Loyola, 1991.
AZARAZAGA, G. La religiosidade popular latinoamericana como lugar teológico. *Stromata*, Argentina, n. 1/2, p. 3-18, enero/jun. 1999.
BARAÚNA, G. (Dir.). *A Igreja no mundo de hoje*. Petrópolis: Vozes, 1967.
BARBAGLIO, G. *As cartas de Paulo (I)*. São Paulo: Loyola, 1989. (Bíblica Loyola, 4).
BARBAGLIO, G. *As cartas de Paulo (II)*. São Paulo: Loyola, 1991. (Bíblica Loyola, 5).
BARGABLIO, G.; FABRIS, R.; MAGGIONI, B. *Os evangelhos (I)*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2002. (Bíblica Loyola, 1).
BARBOZA, R. M. A mulher, um lugar teológico. *Convergência*, São Paulo, n. 287, p. 588-603, nov. 1995.
BARREIRO, Á. *A parábola do pai misericordioso à luz do quadro de Rembrandt*. "O regresso do filho pródigo". 6.ed. São Paulo: Loyola, 2003.
BARREIRO, A. *A contemplação da vida de Cristo*. História, método e teologia dos Exercícios Espirituais inacianos. São Paulo: Loyola, 2009. (Theologica, 29).
BARROS, D. M. de; FERRAZ, R. O fenômeno silencioso dos que optam por não seguir religião alguma. Os 'deigrejados' são cada vez mais numerosos, sobretudo entre os jovens – o que não quer dizer que não tenham fé. *Veja*, São Paulo, 9 maio 2022. Disponível em: https://veja.abril.com.br/comportamento/o-fenomeno-silencioso-dos-que-optam-por-nao-seguir-religiao-alguma/. Acesso em: 10 maio 2022.
BENTO XVI, Papa. *Carta encíclica Caritas in Veritate sobre o desenvolvimento humano integral na caridade e na verdade*. Roma, 2009. Disponível em https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html. Acesso em: 23 abr. 2021.
BENTO XVI, Papa. *Carta encíclica Deus Caritas Est sobre o amor cristão*. Roma, 2005. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html. Acesso em: 21 mar. 2021.

BENTO XVI, Papa. *Encontro com o mundo da cultura no Collège des Bernardins*. Paris, 2008. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2008/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20080912_parigi-cultura.html. Acesso em: 13 mar. 2022.
BENTO XVI, Papa. *Exortação apostólica pós-sinodal Africae Munus sobre a Igreja na África ao serviço da reconciliação, da justiça e da paz*. Benin, 2011. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20111119_africae-munus.html. Acesso em: 25 nov. 2021.
BENTO XVI, Papa. *Exortação apostólica pós-sinodal Sacramentum Caritatis sobre a Eucaristia, fonte e ápice da vida e da missão da Igreja*. Roma, 2007. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis.html. Acesso em: 28 fev. 2022.
BENTO XVI, Papa. *Exortação apostólica pós-sinodal Verbum Domini sobre a Palavra de Deus na vida e na missão da Igreja*. Roma, 2010. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20100930_verbum-domini.html. Acesso em: 28 fev. 2022.
BERGANT, D.; KARRIS, R. J. (Orgs.). *Comentário bíblico*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 1999. v. I.
BERGANT, D.; KARRIS, R. J. (Orgs.). *Comentário bíblico*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 1999. v. III.
BERNARDO CORRALL, F. Atado, mudo y bastante arrugado. ¿Existen nuevas formas y conceptos de voluntariado? *Documentación Social*: Revista de Estudios Sociales y de Sociología Aplicada, Madrid, n. 104, p. 103-113, jul./sept. 1996.
BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2006.
BÍBLIA SAGRADA. Trad. Oficial da CNBB. 2.ed. Brasília: CNBB, 2019.
BÍBLIA Tradução Ecumênica. 3.ed. São Paulo: Loyola, 2020.
BLOCH, E. *O princípio esperança*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005. v. I.
BOCKMUEHL, M. *A Commentary on The Epistle to the Philippians*. London: A & C Black, 1997.
BOFF, C. *Sinais dos tempos*. Princípios de leitura. São Paulo: Loyola, 1979. (Fé e realidade, 5).
BOFF, L. *Jesus Cristo libertador*. 8.ed. Petrópolis: Vozes, 1980.
BOFF, L. *Do lugar do pobre*. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1986.
BOMBONATTO, V. I. *Seguimento de Jesus*. Uma abordagem segundo a cristologia de Jon Sobrino. São Paulo: Paulinas, 2002.
BOMBONATTO, V. I. *Seguimento de Jesus*: uma abordagem segundo a cristologia de Jon Sobrino. São Paulo: Paulinas, 2002. Recensão de: SOARES, A. M. L. *Perspectiva Teológica*, v. 35 , n. 97, p. 389-392, set./dez. 2003.
BONNARD, P. *L'évangile selon saint Matthieu*. 2e.éd. Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1970.
BORGHETI, R. da S. A juventude como opção preferencial: análise histórica do Magistério eclesial brasileiro. *Revista de Pastoral da ANEC*, Brasília, v. 2, n. 1, p. 11-25, jul./dez. 2010.
BORTOLINI, J. *Roteiros homiléticos*. Anos A, B, C, festas e solenidades. 8ed. São Paulo: Paulus, 2017.
BOVON, F. *L'évangile selon saint Luc 9, 51 – 14, 35*. Genève: Labor et Fides, 1996.
BOVON, F. *L'évangile selon saint Lucas 15, 1 – 19, 27*. Genève: Labor et Fides, 2001.
BRAVO TISNER, A. Notas para una teología del voluntariado. *Corintios XIII*: Revista de Teología y Pastoral de la Caridad, Madrid, n. 139, p. 126-139, jul./sept. 2011.
BRIGHENTI, A. Por uma evangelização realmente nova. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 45, n. 125, p. 83-106, jan./abr. 2013.

BRIGHENTI, A. *A Laudato Si' no pensamento da Igreja*. Da ecologia ambiental à ecologia integral. São Paulo: Paulinas, 2018. (Ecos de Francisco).
BRIGHENTI, A.; PASSOS, J. D. (Orgs.). *Compêndio das conferências dos bispos da América Latina e Caribe*. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2018.
BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. (Eds.). *The New Jerome Biblical Commentary*. 2nd ed. London: Geoffrey Chapman, 1989.
BRUCE, F. F. *Hechos de los Apóstoles*. Introducción, comentario y notas. Buenos Aires: Nueva Creación, 1998.
BUENO DE LA FUENTE, E. La teología y el testimonio de la caridad. *Corintios XIII*: Revista de Teología y Pastoral de la Caridad, Madrid, n. 100, p. 77-113, oct./dic. 2001.
CALIMAN, C. A trinta anos de Medellín: uma nova consciência eclesial na América Latina. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 31, n. 84, p. 163-180, maio/ago. 1999.
CAMPO SÁNCHEZ, C. Metodología y voluntariado. *Documentación Social*: Revista de Estudios Sociales y de Sociología Aplicada, Madrid, n. 104, p. 149-165, jul./sept. 1996.
CANO, M. *De locis Theologicis*. Madrid: BAC, 2006.
CARDENAL, R. *Biografías*. Mártires de la UCA. 2.ed. San Salvador: CMR, 2001.
CARRANÇA, T. Jovens 'sem religião' superam católicos e evangélicos em SP e Rio. *BBC News Brasil*, São Paulo, 09 maio 2022. Disponível em: https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2022/05/09/jovens-sem-religiao-superam-catolicos-e-evangelicos-em-sp-e-rio.ghtml?fbclid=IwAR2AN9y_tobnShfYskaPbofTfhbCnPlEBRxn0KFgIn9Yr75b5qeX0zSL8ng. Acesso em: 10 maio 2022.
CARRANZA, S. (Ed.) *Mártires de la UCA*. 6.ed. El Salvador: UCA, 2001.
CARRANZA, S.; CAVADA DIEZ, M.; SOBRINO, J. *XXV Aniversario de Rutilio Grande*. Sus homilías. El Salvador: Centro Monseñor Romero, 2002.
CARRIER, Y. *Mgr Oscar A. Romero*. Histoire d'un peuple. Destinée d'un homme. Paris: CERF, 2010.
CARROZZINI, A. L'apparizione damascena a S. Paolo vista dalla critica recente. *La Civiltà Cattolica*, Roma, v. 1, q. 2245, p. 145-153, genn. 1944.
CASALEGNO, A. *Ler os atos dos apóstolos*. Estudo da teologia lucana da missão. São Paulo: Loyola, 2005.
CENTRO DE VOLUNTARIADO DE SÃO PAULO (1997). Disponível em: http://voluntariadocvsp.blogspot.com. Acesso em: 22 abr. 2022.
CERFAUX, L. *O cristão na Teologia de Paulo*. São Paulo: Teológica; Paulus, 2003.
CHÁVEZ AVIÑA, M. De la justicia a la reconciliación como lugar teológico. *Revista Iberoamericana de Teología*, México, v. 8, n. 15, p. 49-77, jul./dic. 2012.
CHENU, M.-D. Les signes des temps. *Nouvelle Revue Théologique*, Louvain, n. 1, t. 87, p. 29-39, janv. 1965.
CHICA ARELLANO, F.; GRANADOS GARCÍA, C. (Eds.). *Loado seas, mi Señor*. Comentario a la encíclica *Laudato Si'* del papa Francisco. Madrid: BAC, 2015. (Estudios y ensayos).
CODINA, V. Nuevos desafíos de la teología de la liberación. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 48, n. 2, p. 229-243, maio/ago. 2016.
COMBLIN, J. Puebla: vinte anos depois. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 31, n. 84, p. 201-222, maio/ago. 1999.
COMBLIN, J.; GONZÁLES FAUS, J. J.; SOBRINO, J. (Eds.). *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*. Madrid: Trotta, 1993.
COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Teologia hoje*: perspectivas, princípios e critérios. Roma, 2012. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_doc_20111129_teologia-oggi_po.html. Acesso em: 28 mar. 2021.

CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição conciliar Sacrosanctum Concilium sobre a sagrada liturgia*. Roma, 1963. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_po.html. Acesso em: 10 mar. 2021.
CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição dogmática Dei Verbum sobre a revelação divina*. Roma, 1965. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_po.html. Acesso em: 05 ago. 2022.
CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição dogmática Gaudium et Spes sobre a Igreja no mundo atual*. Roma, 1965. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html. Acesso em: 11 fev. 2021.
CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição dogmática Lumen Gentium sobre a Igreja*. Roma, 1964. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html. Acesso em: 05 fev. 2021.
CONCÍLIO VATICANO II. *Declaração Dignitatis Humanae sobre a liberdade religiosa*. Roma, 1965. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_po.html. Acesso em: 11 fev. 2021.
CONCÍLIO VATICANO II. *Declaração Nostra Aetate sobre a Igreja e as religiões não-cristãs*. Roma, 1965. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_po.html. Acesso em: 11 fev. 2021.
CONCÍLIO VATICANO II. *Decreto Apostolicam Actuositatem sobre o apostolado dos leigos*. Vaticano, 1965. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651118_apostolicam-actuositatem_po.html. Acesso em: 03 mar. 2021.
CONCÍLIO VATICANO II. *Decreto Ad Gentes sobre a atividade missionária da Igreja*. Roma, 1965. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_po.html. Acesso em: 05 nov. 2021.
CONCÍLIO VATICANO II. *Decreto Presbyterorum Ordinis sobre o ministério e a vida dos sacerdotes*. Vaticano, 1965. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_presbyterorum-ordinis_po.html. Acesso em: 03 mar. 2021.
CONCÍLIO VATICANO II. *Decreto Unitatis Redintegratio sobre o ecumenismo*. Vaticano, 1964. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_po.html. Acesso em: 05 fev. 2021.
CONECTA BRASIL. Goiânia, [2022]. Disponível em: https://conectabrasil.org. Acesso em: 28 mar. 2022.
CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Catequese renovada*. 39.ed. São Paulo: Paulinas, 2009. (Documentos da CNBB, 26)
CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Diretório nacional de catequese*. 10.ed. São Paulo: Paulinas, 2011. (Documentos da CNBB, 84)
CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Diretrizes gerais da ação evangelizadora da Igreja do Brasil 2011-2015*. Brasília: CNBB, 2011. (Documentos da CNBB, 94)

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Educação, Igreja e sociedade*. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 1992. (Documentos da CNBB, 47)
CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Evangelização da juventude*: desafios e perspectivas pastorais. São Paulo: Paulinas, 2007. (Documentos da CNBB, 85)
CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Evangelização e pastoral da universidade*. São Paulo: Paulinas, 1988. (Estudos da CNBB, 56)
CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Iniciação à vida cristã*: itinerário para formar discípulos missionários. 2.ed. Brasília: CNBB, 2017. (Documentos da CNBB, 107)
CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *O seguimento de Jesus Cristo e a ação evangelizadora no âmbito universitário*. Brasília: CNBB, 2013. (Estudos da CNBB, 102)
CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Pastoral juvenil no Brasil*: identidade e horizontes. Brasília: CNBB, 2013. (Estudos da CNBB, 103)
CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Primeira semana de catequese*: preparação, celebração, conclusões. São Paulo: Paulinas, 1987. (Estudos da CNBB, 55)
CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Vida*: dom e compromisso I. Fé cristã e opção preferencial pelos pobres. Brasília: CNBB, 2021. (Subsídios doutrinais, 12).
CONGAR, Y. La historia de la Iglesia, "lugar teológico". *Concilium*, Petrópolis, v. 7, n. 57, p. 886-894, 1970.
CONGAR, M.-J.; PEUCHMAURD, M. (Dirs.). *L'Église dans le monde de ce temps*. Constitution pastorale "Gaudium et Spes". Commentaires. Paris: CERF, 1967. t. II. (*Unam Sanctum*, 65b).
CONGREGAÇÃO PARA A DOUTRINA DA FÉ. *Instrução Donum Veritatis sobre a vocação eclesial do teólogo*. Roma, 1990. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19900524_theologian-vocation_po.html. Acesso em: 05 ago. 2022.
CONGREGAÇÃO PARA A DOUTRINA DA FÉ. *Instrução Libertatis Conscientia sobre a liberdade cristã e a libertação*. Roma, 1986. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_po.html. Acesso em: 05 abr. 2021.
CONGREGAÇÃO PARA A DOUTRINA DA FÉ. *Nota explicativa*. Notificação sobre as obras do P. Jon Sobrino sj. Roma, 2006. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20061126_nota-sobrino_po.html.Acesso em: 06 jun. 2022.
CONGREGAÇÃO PARA A DOUTRINA DA FÉ. *Notificação sobre as obras do P. Jon Sobrino, sj*: Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret (Madrid, 1991) e La fe em Jesucristo. Ensayo desde las victimas (San Salvador, 1999). Roma, 2006. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20061126_notification-sobrino_po.html. Acesso em: 31 abr. 2021.
CONGREGAÇÃO PARA A DOUTRINA DA FÉ. *Regulamento a seguir no exame das doutrinas*. Roma, 1997. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19970629_ratio-agendi_po.html. Acesso em: 06 jun. 2022.
CONGREGAÇÃO DA EDUCAÇÃO CATÓLICA; PONTIFÍCIO CONSELHO DOS LEIGOS; PONTIFÍCIO CONSELHO DA CULTURA. *Presença da Igreja na universidade e na cultura universitária*. Vaticano, 1994. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/cultr/documents/rc_pc_cultr_doc_22051994_presence_po.html. Acesso em: 12 ago. 2021.
CONSELHO NACIONAL DE EDUCAÇÃO. *Resolução n. 7, de 18 de dezembro de 2018*. Disponível em:

http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=104251-rces007-18&category_slug=dezembro-2018-pdf&Itemid=30192. Acesso em: 31 out. 2021.
CONSELHO EPISCOPAL LATINO AMERICANO. *A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio*. Conclusões de Medellín. 6.ed. Petrópolis: Vozes, 1977.
CONSELHO EPISCOPAL LATINO AMERICANO. *Documentos do CELAM*. Conclusões das conferências do Rio de Janeiro, Medellín, Puebla e Santo Domingo. São Paulo: Paulus, 2004.
CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *Puebla*: La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina. Lima: Labrusa, 1979.
CORAZZA, E. *O Evangelho de Paulo*. Jesus como Euangelion na Carta aos Gálatas em diálogo com a cristologia de Jon Sobrino. Orientador: Manuel Gilberto Hurtado Durán. 2011. 122f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2011. Disponível em: https://www.faculdadejesuita.edu.br/dissertacoes-teologia-437/-o-evangelho-de-paulo-jesus-como-evangelion-na-carta-aos-galatas-em-dialogo-com-a-cristologia-de-jon-sobrino--04092017-224410. Acesso em: 13 abr. 2022.
CÓRDENAS GUTARRA, E. Síntesis de los Códigos Éticos de Voluntariado y ONGD. *Documentación Social*: Revista de Estudios Sociales y de Sociología Aplicada, Madrid, n. 122, p. 229-250, enero/marzo 2001.
CORELLA, J. *Sentir la Iglesia*. Comentario a las reglas ignacianas para el sentido verdadero de Iglesia. Bilbao: Mensajero; Santander: Sal Terrae, 1995. (Colección Manresa, 15).
COSTADOAT, J. La historia como "lugar teológico" en la teología latinoamericana de la liberación. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 47, n. 132, p. 179-202, mayo/agosto 2015.
COSTADOAT, J. El "lugar teológico" en Jon Sobrino. *Theologica Xaveriana*, Bogotá, v. 66, n. 181, p. 23-49, enero/jun. 2016.
COSTADOAT, J. Los pobres como lugar teológico. Dificultades con la conceptualización. *Estudios Eclesiásticos*, Madrid, v. 93, n. 364, p. 231-241, enero/marzo 2018.
CRISTIANISME I JUSTÍCIA. *Comentario a la "notificación" sobre Jon Sobrino*. Barcelona: Cristianisme i Justícia, 2007.
CRISTINA CALVO, Á. Don y reciprocidad en la práctica de la caridad. *Corintios XIII*: Revista de Teología y Pastoral de la Caridad, Madrid, n. 140, p. 31-53, oct./dic. 2011.
CRUZ VERMELHA BRASILEIRA. Rio de Janeiro, [2022]. Disponível em: http://www.cruzvermelha.org.br/pb/institucional/historia-da-cvb/. Acesso em 21 abr. 2022.
CUADERNOS CJ. Comentario a la "notificación" sobre Jon Sobrino. *Cristianisme i Justícia*, Barcelona, n. 148, p. 3-43, jun. 2007.
DALMASES, C. *El padre Ignacio*. Breve biografía ignaciana. Madrid: BAC, 1979.
DE CLERCK, P. (Dir.). *La liturgie lieu théologique*. Paris: Beauchesne, 1999.
DE VARAZZE, J. *Legenda Áurea*. Vidas de santos. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
DE VORAGINE, J. *La Légende dorée*. Paris: Libraire académique, 1923.
DECRETOS DA CONGREGAÇÃO GERAL XXXIV. *XV desde a restauração da Companhia*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2007. (Coleção *Documenta* S.J., 13).
DECRETOS DA 35ª CONGREGAÇÃO GERAL. *16ª desde a restauração da Companhia*. São Paulo: Loyola, 2008.
DENZINGER, H. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas, Loyola, 2007.
DEPARTAMENTO ECUMÉNICO DE INVESTIGACIONES. *Carta de Jon Sobrino al padre general de los jesuitas*. San José: DEI, 2007. Disponível em: http://biblioteca.clacso.edu.ar/Costa_Rica/dei/20120706100352/carta.pdf. Acesso em: 31 mar. 2021.
DINKLER, M. B. "The thoughts of many hearts shall be revealed": listening in on lukan interior monologues. *Journal of Biblical Literature*, Chicago, v. 134, n. 2, p. 373-399, 2015.

DOCUMENTAÇÃO. Mensagem de Paulo VI à nação mexicana. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 36, n. 144, p. 936-947, dez. 1976.
DOCUMENTO DE APARECIDA. *Texto conclusivo da V Conferência geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe*. Brasília: CNBB; São Paulo: Paulus, Paulinas, 2007.
DOMINGO MORATALLA, A. *Democracia y caridad*. Horizontes éticos para la donación y la responsabilidad. Maliaño: Sal Terrae, 2014.
DOMINGO MORATALLA, A. *El arte de cuidar*: atender, dialogar y responder. Madrid: Rialp, 2013.
DOMINGO MORATALLA, A. La operatividad social del don: horizontes éticos y políticos del voluntariado. *Corintios XIII*: Revista de Teología y Pastoral de la Caridad, Madrid, n. 139, p. 140-162, jul./sept. 2011.
DÔNDICI, G. (Org.). *Fecundados pela Palavra*: comentários à Exortação apostólica *Verbum Domini*. São Paulo: Paulus; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2014.
DUPONT, J. *Études sur les Actes des apôtres*. Paris: CERF, 1967. (Lectio Divina, 45).
DUPONT, J. *Études sur les évangiles synoptiques*. Louvain: Press Louven, 1985. v. 1/2.
DW. *Foto de abrazo entre voluntaria española y un migrante senegalés desata odio y solidaridad en España*. 21 de maio de 2021. Disponível em: https://www.dw.com/es/foto-de-abrazo-entre-voluntaria-española-y-un-migrante-senegalés-desata-odio-y-solidaridad-en-españa/a-57618387 Acesso: 21 jul. 2021.
ELIZONDO, V. et *al*. *Teología y liberación*: religión, cultura y ética. Ensayos en torno a la obra de Gustavo Gutierrez. Lima: Instituto Bartolome de las Casas, 1991. v. III.
ELLACURÍA, I. *Escritos teológicos*. El Salvador: UCA, 2000. 2 t.
ELLACURIA, I.; SOBRINO, J. *Mysterium liberationis*: conceptos fundamentales de la Teología de la liberación. Madrid: Trotta, 1990. 2 t.
ENCICLOPEDIA CATTOLICA. Florença/Firenze: G. D. Sansoni, 1951. v. VI.
ERNESTO VALIENTE, O. From Conflict to Reconciliation: Discipleship in the Theology of Jon Sobrino. *Theological Studies*, Milwaukee, v. 74, n. 3, p. 655-682, Sept. 2013.
ERNESTO VALIENTE, O. Renewing the Theology of Martyrdom. *Irish Theological Quarterly*, Marynooth, v. 79, n. 2, p. 112-127, May 2014.
ESCARTÍN CELAYA, P. Un servicio pastoral movido por el amor. *Corintios XIII*: Revista de Teología y Pastoral de la Caridad, Madrid, n. 100, p. 161-218, oct./dic. 2001.
ESCOTEIROS DO BRASIL. Disponível em: https://escoteiros.org.br/brasil/. Acesso em: 21 abr. 2022.
FABRIS, R. *Os atos dos apóstolos*, São Paulo: Loyola, 1991.
FABRIS, R.; MAGGIONI, B. *Os Evangelhos II*. 4.ed. São Paulo: Loyola, 2006. (Bíblica Loyola, 2).
FACULDADE JESUÍTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA. *Áreas de concentração e linhas de pesquisa*. Belo Horizonte, 2022. Disponível em: https://faculdadejesuita.edu.br/uncategorized/areas-e-linhas-de-pesquisa/. Acesso em: 12 jun. 2022.
FACULDADE JESUÍTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA. *SOM*: Serviço de Orientação Metodológica. Orientações para elaboração de trabalhos científicos. 5.ed. Belo Horizonte: FAJE, 2022. v. 2. (ISBN: 978-65-00-36793-5). Disponível em: https://faculdadejesuita.edu.br/som-e-tutoriais/ Acesso em: 12 jul. 2022.
FALCÓN, E. Dimensiones políticas del voluntariado: de la promoción al cambio de estructuras. *Cristianisme i Justícia*, Barcelona, n. 79, p. 1-20, oct. 1997.
FALCÓN, E. El voluntariado en contextos de exclusión social. *Documentación Social*: Revista de Estudios Sociales y de Sociología Aplicada, Madrid, n. 122, p. 287-303, enero/marzo 2001.
FARAHIAN, E. Relire Matthew 25, 31-46. *Gregorianum*, Roma, v. 72, n. 3, p. 437-457, July/Sept. 1991.

FÉDOU, M. (Dir.). *Le Fils unique et ses frères*. Unicité du Christ et pluralisme religieux. Paris: Facultés Jésuites de Paris, 2002.
FEUILLET, A. Le caractère universel du jugement et la charité sans frontières en Mt 25, 31-46. *Nouvelle Revue Théologique*, Louvain, n. 2, t. 102, p. 179-196, mars/avril 1980.
FLECHA ANDRÉS, J. R. La fe como experiencia de un amor que se recibe y se comunica. *Corintios XIII*: Revista de Teología y Pastoral de la Caridad, Madrid, n. 146, p. 24-46, abr./jun. 2013.
FLORISTÁN-SAMANES, C.; TAMAYO-ACOSTA, J.-J. *Dicionário de conceitos fundamentais do Cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1999.
FOCANT, C. Eschatologie et questionnement éthique. *Revue Théologique de Louvain*, Louvain-la-Neuve, v. 4, n. 39, p. 520-546, oct./déc. 2008.
FOCANT, C.; WÉNIN, A. (Éd.). *Analyse narrative et Bible*. Deuxième Colloque International du RRENAB, Louvain-la-Neuve, avril 2004. Leuven: LUP/UPL, 2005. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovainiensium, 191).
FRANCISCO, Papa. *Carta apostólica Misericordia et Misera*. Roma, 2016. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_letters/documents/papa-francesco-lettera-ap_20161120_misericordia-et-misera.html. Acesso em: 24 fev. 2021.
FRANCISCO, Papa. *Carta encíclica Fratelli Tutti sobre a fraternidade e a amizade social*. Assis, 2020. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html. Acesso em: 16 fev. 2022.
FRANCISCO, Papa. *Carta encíclica Laudato Si' sobre o cuidado da casa comum*. Roma, 2015. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html. Acesso em: 16 set 2019.
FRANCISCO, Papa. *Constituição apostólica Veritatis Gaudium sobre as universidades e as faculdades eclesiásticas*. Roma, 2017. Disponível em https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html. Acesso: em 12 ago. 2021.
FRANCISCO, Papa. *Este pobre chama e o Senhor o escuta*. Mensagem do santo padre Francisco para o II Dia Mundial dos pobres. XXXIII domingo do tempo comum. Vaticano, 2018. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/poveri/documents/papa-francesco_20180613_messaggio-ii-giornatamondiale-poveri-2018.html. Acesso em: 05 mar. 2021.
FRANCISCO, Papa. *Exortação apostólica Evangelii Gaudium sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual*. Roma, 2013. Disponível em https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html. Acesso em: 21 mar. 2021.
FRANCISCO, Papa. *Exortação apostólica Gaudete et Exsultate sobre a chamada à santidade no mundo atual*. Roma, 2018. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html. Acesso em: 20 fev. 2021.
FRANCISCO, Papa. *Exortação apostólica pós-sinodal Amoris Laetitia sobre o amor na família*. Roma, 2016. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html. Acesso em: 03 fev. 2021.
FRANCISCO, Papa. *Exortação apostólica pós-sinodal Christus Vivit* aos jovens e a todo o povo de Deus. Vaticano, 2019. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20190325_christus-vivit.html. Acesso em: 22 mar. 2021.

FRANCISCO, Papa. *Mensagem de sua santidade o Papa Francisco para o Dia mundial das missões de 2018*. (21 de outubro de 2018). Vaticano, 2018. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/missions/documents/papa-francesco_20180520_giornata-missionaria2018.html. Acesso em: 21 mar. 2021.
FRANCISCO, Papa. *Misericordiae Vultus*. Bula de proclamação do jubileu extraordinário da misericórdia. Roma, 2015. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_letters/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html. Acesso em: 24 dev. 2022.
FRANCISCO, Papa. *Saudação do santo Padre aos jovens do Centro cultural Padre Félix Varela*. (Havana, 20 de setembro de 2015). Viagem apostólica do Papa Francisco a Cuba, aos Estados Unidos da América e visita à sede da Organização das Nações Unidas (19-28 de setembro de 2015). Havana, 2015. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/september/documents/papa-francesco_20150920_cuba-giovani.html. Acesso em: 22 mar. 2021.
FUNES RIVAS, M. J. ¿Qué conduce a la solidaridad colectiva? *Documentación Social*: Revista de Estudios Sociales y de Sociología Aplicada, Madrid, n. 104, p. 69-79, jul./sept. 1996.
FUCHS, É. *Actualiser la morale*. Mélanges offerts au Père Simon. Paris: Cerf, 1992.
GALLEGO GARCÍA, A. *El seguimiento de Jesús en la cristología de Jon Sobrino*. Orientador: Ulpiano Vásquez Moro. 1989. 127f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, Belo Horizonte, 1989.
GALINDO GARCÍA, Á. Anuncio y testimonio de fe desde la praxis caritativa (*CV* 15). *Corintios XIII*: Revista de Teología y Pastoral de la Caridad, Madrid, n. 146, p. 66-88, abr./jun. 2013.
GARCÍA DE CASTRO, J. (Dir.). *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana (A-F)*. Bilbao: Mensajero: Santander: Sal Terrae, 2007. (Grupo de Espiritualidad Ignaciana).
GARCÍA DE CASTRO, J. (Dir.). *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana (G-Z)*. Bilbao: Mensajero: Santander: Sal Terrae, 2007. (Grupo de Espiritualidad Ignaciana).
GARCÍA MATEO, R. *El misterio de la vida de Cristo en los Ejercicios ignacianos y en el Vita Christi Cartujano*. Antología de textos. Madrid: BAC, 2002. v. 600.
GARCÍA ROCA, J. Caridad trasformadora, *Corintios XIII*: Revista de Teología y Pastoral de la Caridad, Madrid, n. 140, p. 76-101, oct./dic. 2011.
GARCÍA ROCA, J. Conversión ecológica y nuevo comienzo. *Iglesia Viva*: Revista de pensamiento cristiano, Valencia, n. 262, p. 101-111, abr./jun. 2015.
GARCÍA ROCA, J. *Educación para la ciudadanía*. Barcelona: Cristianismi i Justicia, 2007.
GARCÍA ROCA, J. El compromiso de las organizaciones solidarias. *Mediteráneo económico*, Almería, n. 26, p. 119-135, nov. 2014.
GARCÍA ROCA, J. *En tránsito hacia los últimos*. Crítica política del voluntariado. Bilbao: Sal Terrae, 2001.
GARCÍA ROCA, J. *En tránsito hacia los últimos*. Crítica política del voluntariado. Bilbao: Sal Terrae, 2001.
GARCÍA ROCA, J. *Exclusión social y contracultura de la solidaridad*: prácticas, discursos y narraciones. Madrid: HOAC, 1998.
GARCÍA ROCA, J. La criminalización de la pobreza. *Iglesia Viva*: Revista de pensamiento cristiano, Valencia, n. 249, p. 31-52, enero/marzo 2012.
GARCÍA ROCA, J. La cultura del voluntariado. *Sal Terrae*: Revista de Teología Pastoral, Santander, v. 77, n. 6, p. 449-461, jun. 1989.
GARCÍA ROCA, J. La dimensión pública de la fe. *Arbor*: Ciencia, Pensamiento y Cultura, La Rioja, v. 171, n. 676, p. 719-743, abr. 2002. DOI: https://doi.org/10.3989/arbor.2002.i676. Disponível em: https://doi.org/10.3989/arbor.2002.i676. Acesso em: 04 maio 2022.

GARCÍA ROCA, J. La larga marcha del voluntariado. *Intervención Psicosocial*, Madrid, n. 1, v. 8, p. 15-30, 1999.
GARCÍA ROCA, J. Llevarse las raíces consigo. Libertad y pertenencia. *Iglesia Viva*: Revista de pensamiento cristiano, Valencia, n. 218, p. 9-26, abr./mayo 2004.
GARCÍA ROCA, J. Memorias silenciadas en la construcción de los servicios sociales. *Cuadernos de Trabajo Social*, Madrid, n. 19, p. 197-212, 2006.
GARCÍA ROCA, J. Nuevas perspectivas para la marginalización. *Corintios XIII*: Revista de Teología y Pastoral de la Caridad, Madrid, n. 22, p. 51-63, abr./jun. 1982.
GARCÍA ROCA, J. O voluntariado na sociedade do bem estar. *Intervenção Social*, Lisboa, n. 25-26, p. 85-100, 2002.
GARCÍA ROCA, J. Políticas sociales ante la exclusión. *Iglesia Viva*: Revista de pensamiento cristiano, Valencia, n. 188, p. 129-152, marzo/abr. 1997.
GARCÍA ROCA, J. *Políticas y programas de participación social*. Madrid: Síntesis, 2004.
GARCÍA ROCA, J. *Publico y privado en la acción social*. Del estado de bienestar al estado social. Madrid: Popular, 1992. (Trabajo social. Política social)
GARCÍA ROCA, J. *Recrear la solidaridad en tiempos de mundialización*. Ciudadanía, vecinidad y fraternidad. Guadalajara: ITESO, 2017. Disponível em: https://rei.iteso.mx/handle/11117/4692?show=full. Acesso em: 25 set. 2021.
GARCÍA ROCA, J. *Solidaridad y voluntariado*. Maliaño: Sal Terrae, 1994. (Colección Presencia Social, 12).
GARCÍA ROCA, J. Tercer sector e inserción social. *Alternativas*: Cuadernos de Trabajo Social, Alicante, n. 7, p. 47-62, 1999.
GARCÍA-VILLOSLADA, R. *Ignacio de Loyola*. Un español al servicio del pontífice. Zaragoza: Hechos y Ditos, 1956.
GELABERT BALLESTER, M. Mutua implicación entre fe y caridad. *Corintios XIII*: Revista de Teología y Pastoral de la Caridad, Madrid, n. 146, p. 8-23, abr./jun. 2013.
GIBLET, J. Saint Paul, Serviteur de Dieu et Apôtre de Jésus-Christ. *La vie spirituelle*, Paris, n. 89, p. 244-263, 1953.
GINER DE GRADO, C. La gratuidad, aportación del voluntariado. *Documentación Social*: Revista de Estudios Sociales y de Sociología Aplicada, Madrid, n. 104, p. 143-147, jul./sept. 1996.
GIOVANNI, G. di; NOGUEIRA, M. A. (Orgs.). *Dicionário de políticas públicas*. 2.ed. São Paulo: Unesp; Fundap, 2015.
GIRAUDO, C. *Admiração eucarística*. Para uma mistagogia da missa à luz da encíclica *Ecclesia de Eucharistia*. São Paulo: Loyola, 2008.
GIRAUDO, C. *Num só corpo*. Tratado mistagógico sobre a eucaristia. São Paulo: Loyola, 2003.
GODOY, M.; AQUINO JÚNIOR, F. de. (Orgs.). *50 anos de Medellín*: revisitando os textos, retomando o caminho. São Paulo: Paulinas, 2017.
GOMES, R. *et al*. La economía solidaria en América Latina y el Caribe. Actores, presencia, experiencias, redes: reflexión y desafíos. *Corintios XIII*: Revista de Teología y Pastoral de la Caridad, Madrid, n. 151-152, p. 60-97, jul./dic. 2014.
GÓMEZ SERRANO, P. J. Crisis socio-económica y voluntariado. *Documentación Social*: Revista de Estudios Sociales y de Sociología Aplicada, Madrid, n. 160, p. 43-69, enero/marzo 2011.
GONZÁLEZ, A. El papel del voluntariado en la lucha contra la exclusión social: el valor del acompañamiento. *Documentación Social*: Revista de Estudios Sociales y de Sociología Aplicada, Madrid, n. 160, p. 171-188, enero/marzo 2011.
GONZÁLEZ, Á. *et al*. *Comentários à Bíblia litúrgica*. Coimbra: Gráfica de Coimbra 2, 2007.
GONZÁLEZ FAUS, J. I. *Adiestrar la libertad*. Meditaciones de los Ejercicios de San Ignacio. Santander: Sal Terrae, 2007. (Colección Pastoral, 78).

GONZÁLEZ FAUS, J. I. Las victimas como lugar teológico. *Revista Latino-Americana de Teología*, El Salvador, n. 46, p. 89-104, abr. 1999.
GONZÁLEZ FAUS, J. I. Los pobres como lugar teológico. *Revista Latino-Americana de Teología*, El Salvador, v. 1, p. 275-308, sept./dic. 1984.
GONZÁLEZ FAUS, J. I. *Proyecto de hermano*. Visión creyente del hombre. Santander: Sal Terrae, 1987. (Colección Presencia Teologica, 40).
GOPEGUI, J. A. R. de. *Eukharistia*. Verdade e caminho da Igreja. São Paulo: Loyola, 2008. (Theologica).
GOURGUES, M. Le père prodigue (Luc 15, 11-32). De l'exégèse à l'actualisation. *Nouvelle Revue Théologique*, Louvain, n. 114, p. 3-20, janv. 1992.
GOURGUES, M. *As parábolas de Jesus em Marcos e Mateus*: das origens à atualidade. São Paulo: Loyola, 2004. (Bíblica Loyola, 39).
GOURGUES, M. *As parábolas de Jesus*. Do contexto às ressonâncias. São Paulo: Loyola, 2005. (Bíblica Loyola, 47).
GRINDHEIM, S. Ignorance is Bliss: Attitudinal Aspects of the Judgment according to Works in Matthew 25: 31-46. *Novum Testamentum*, Chicago, v. 50, f. 4, p. 313-331, 2008.
GUTIÉRREZ, G. *A força histórica dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1981.
GUTIÉRREZ, G. *Teologia da libertação*. Perspectivas. São Paulo: Loyola, 2000.
HAUERWAS, S. *Royaume de paix*. Une initiation à l'éthique chrétienne. Montrouge: Bayard, 2006.
HERNANDO, J. D. *Dictionary of Hermeneutics*: a Concise Guide of Terms, Names, Methods and Expressions. Springfield, Missouri: Gospel Publishing House, 2005.
HÜNERMANN, P. *El Vaticano II como software de la Iglesia actual*. Santiago: UAH, 2014.
HÜNERMANN, P. Los escritos de Jon Sobrino condenados. *Selecciones de Teología*, Barcelona, v. 46, n. 184, p. 267-276, oct./dic. 2007.
INSTITUTO BRASILEIRO DE INFORMAÇÃO EM CIÊNCIA E TECONOLOGIA (IBICT). *Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações*. Brasília: IBICT, 2003. Disponível em: http://bdtd.ibict.br/vufind/. Acesso em: 21 abr. 2022.
IPARRAGUIRRE, I. (Ed.). *Obras completas de San Ignacio de Loyola*. Madrid: BAC, 1952.
IVERN, F. *Sollicitudo Rei Socialis*: posição e significação de uma Encíclica. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 16, n. 43, p. 11-21, maio/ago. 1988.
JEREMIAS, J. *Les paraboles de Jésus*. Le Puy; Lyon: Xavier Mappus, 1962.
JIMÉNEZ-HERNÁNDEZ, E. *San Ignacio de Loyola*. Peregrino "Ad Maiorem Dei Gloriam". Bilbao: Ediciones EGA, 1997. (Colección Tripode).
JOÃO PAULO II, Papa. *Carta apostólica Dies Domini sobre a santificação do domingo*. Vaticano, 1988. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_letters/1998/documents/hf_jp-ii_apl_05071998_dies-domini.html. Acesso em: 21 mar. 2021.
JOÃO PAULO II, Papa. *Carta apostólica Novo Millennio Ineunte ao termo do grande jubileu do ano 2000*. Vaticano, 2001. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_letters/2001/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte.html. Acesso em: 18 nov. 2021.
JOÃO PAULO II, Papa. *Carta apostólica Tertio Millennio Adveniente sobre a preparação para o jubileu do ano 2000*. Vaticano, 1994. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_letters/1994/documents/hf_jp-ii_apl_19941110_tertio-millennio-adveniente.html. Acesso em: 15 nov. 2021.
JOÃO PAULO II, Papa. *Carta do papa João Paulo II aos artistas*. Vaticano, 1999. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/letters/1999/documents/hf_jp-ii_let_23041999_artists.html. Acesso em: 01 abr. 2021.

JOÃO PAULO II, Papa. *Carta encíclica Centesimus Annus no centenário da Rerum Novarum*. São Paulo: Loyola, 1991. (Documentos Pontifícios).
JOÃO PAULO II, Papa. *Carta encíclica Dives in Misericordia sobre a misericórdia divina*. Roma, 1980. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30111980_dives-in-misericordia.html. Acesso em: 06 abr. 2021.
JOÃO PAULO II, Papa. *Carta encíclica Ecclesia de Eucharistia sobre a Eucaristia na sua relação com a Igreja*. Roma, 2003. Disponível em: https://www.vatican.va/holy_father/special_features/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_20030417_ecclesia_eucharistia_po.html. Acesso em: 28 fev. 2022.
JOÃO PAULO II, Papa. *Carta encíclica Redemptor Hominis no início de seu ministério pontifical*. Roma, 1979. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html. Acesso em: 17 set. 2019.
JOÃO PAULO II, Papa. *Carta encíclica Redemptoris Mater sobre a bem-aventurada Virgem Maria na vida da Igreja que está a caminho*. Roma, 1987. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031987_redemptoris-mater.html. Acesso em: 25 nov. 2021.
JOÃO PAULO II, Papa. *Carta encíclica Redemptoris missio sobre a validade permanente do mandato missionário*. Roma, 1990. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html. Acesso em: 21 mar. 2021.
JOÃO PAULO II, Papa. *Carta encíclica Sollicitudo Rei Socialis pelo vigésimo aniversário da Encíclica Populorum Progressio*. Roma, 1987. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html. Acesso em: 01 abr. 2021.
JOÃO PAULO II, Papa. *Constituição apostólica Ex Corde Ecclesiae sobre as universidades católicas*. Roma, 1990. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_15081990_ex-corde-ecclesiae.html. Acesso em: 12 ago. 2021.
JOÃO PAULO II, Papa. *Constituição apostólica Pastor Bonus sobre a cúria romana*. Roma, 1988. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_19880628_pastor-bonus.html. Acesso em: 15 abr. 2021.
JOÃO PAULO II, Papa. *Exortação apostólica Familiaris Consortio sobre a função da família cristã no mundo de hoje*. Roma, 1981. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html. Acesso em: 25 nov. 2021.
JOÃO PAULO II, Papa. *Exortação apostólica pós-sinodal Christifideles Laici sobre a vocação e missão dos leigos na Igreja e no mundo*. Roma, 1988. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html. Acesso em: 21 mar. 2021.
JOÃO PAULO II, Papa. *Exortação apostólica pós-sinodal Ecclesia in Africa sobre a Igreja em África e a sua missão evangelizadora rumo ao ano 2000*. Camarões, 1995. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_14091995_ecclesia-in-africa.html. Acesso em: 21 mar. 2021.
JOÃO PAULO II, Papa. *Exortação apostólica pós-sinodal Ecclesia in America sobre o encontro com Jesus Cristo vivo caminho de conversão, a comunhão e a solidariedade na América*. Cidade do México, 1999. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-

ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_22011999_ecclesia-in-america.html. Acesso em: 06 dez. 2021.
JOÃO PAULO II, Papa. *Exortação apostólica pós-sinodal Ecclesia in Asia sobre Jesus Cristo salvador e a sua missão de amor e serviço na* Ásia: "para que tenham vida e a tenham em abundância" (Jo 10,10). Nova Deli, 1999. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_06111999_ecclesia-in-asia.html. Acesso em: 23 nov. 2021.
JOÃO PAULO II, Papa. *Exortação apostólica pós-sinodal Pastores Dabo Vobis sobre a formação dos sacerdotes nas circunstâncias atuais*. Roma, 1992. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_25031992_pastores-dabo-vobis.html. Acesso em: 20 mar. 2021.
JOÃO PAULO II, Papa. *Exortação apostólica pós-sinodal Pastores Gregis sobre o bispo, servidor do Evangelho de Jesus Cristo para a esperança do mundo*. Roma, 2003. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_20031016_pastores-gregis.html. Acesso em: 23 nov. 2021.
JOÃO PAULO II, Papa. *Exortação apostólica pós-sinodal Vita Consecrata sobre a vida consagrada e a sua missão na Igreja e no mundo*. Roma, 1996. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_25031996_vita-consecrata.html. Acesso em: 20 mar. 2021.
JOÃO PAULO II, Papa. *Mensagem do santo padre aos voluntários do mundo inteiro na conclusão do ano que a ONU dedicou ao voluntariado*. Roma, 2001. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/2001/december/documents/hf_jp-ii_spe_20011205_volontariato.html. Acesso em: 21 mar. 2021.
JOÃO XXIII, Papa. *Carta encíclica Mater et Magistra sobre a recente evolução da questão social à luz da doutrina cristã*. Roma, 1961. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html. Acesso em: 20 fev. 2021.
JOÃO XXIII, Papa. *Carta encíclica Pacem in Terris*: *a paz a todos os povos na base da verdade, justiça, caridade e liberdade*. Roma, 1963. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html. Acesso em: 26 fev. 2021.
JOÃO XXIII, Papa. *Constituição apostólica Humanae Salutis para a convocação do Concílio Vaticano II*. Roma, 1961. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-xxiii/pt/apost_constitutions/1961/documents/hf_j-xxiii_apc_19611225_humanae-salutis.html. Acesso em: 26 fev. 2021.
JUAN XXIII, Papa. *Radiomensaje de su santidad Juan XXIII en mes antes de la apertura del Concilio Vaticano II*. (Martes 11 de septiembre de 1962). Vaticano, 1962. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/messages/pont_messages/1962/documents/hf_j-xxiii_mes_19620911_ecumenical-council.html. Acesso em: 23 nov. 2020.
JULIATTO, C. I. Pastoral universitária: a universidade católica a serviço da evangelização. *Revista de Pastoral da ANEC*, Brasília, v. 1, n. 1, p. 31-47, jan./jun. 2009.
JULIATTO, C. I. Pastoral universitária: a Universidade Católica a serviço da evangelização. *Revista Pistis & Praxis*: Teologia e Pastoral, Curitiba, v. 1, n. 1, p. 27-52, jan./jun. 2009.
KASPER, W. *A misericórdia*. Condição fundamental do Evangelho e chave da vida cristã. 2.ed. Portugal: Princípia Editora; São Paulo: Loyola, 2015.
KLINGE, G. D. *Dicionário Rio, Medellín, Puebla*. São Paulo: Loyola, 1992.
KOLVENBACH, P.-H. *Decir… al "Indecible"*. Estudios sobre los Ejercicios de San Ignacio. Bilbao: Mensajero; Santander: Sal Terrae, 1999.
KOLVENBACH, P.-H. *Selección de escritos de P. Peter-Hans Kolvenbach*. 1983-1990. [S.L.]: Província de España de la Compañia de Jesús, 1992.

KONINGS, J. Quem é quem na "parábola do último juízo" (Mt 25, 31-46)? *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 10, n. 22, p. 367-402, maio/ago. 1978.
KOPIEC, M. La dimensione soteriologica ed antropologica dell'enciclica *Dives in Misericordia* di San Giovanni Paolo II. *Studia Elblaskie*, Polska, n. 21, p. 259-272, 2020. Disponível em: http://studiaelblaskie.pl/assets/Artykuly/CB-15-A11-Kopiec-Rew-1.pdf. Acesso em: 24 fev. 2022.
KUSS, O. *San Pablo*. La aportación del apóstol a la teología de la Iglesia primitiva. Barcelona: Herder, 1975.
LA CROIX. Paris, Quotidien n. 40191, p. 2-3, 21 mai 2015. Disponível em: https://www.la-croix.com/Archives/2015-05-21/Dix-jeunes-qui-prennent-le-pape-au-serieux.-Generation-pape-Francois-2015-05-21-1314790. Acesso em: 9 fev. 2022.
LACOSTE, J.-Y. *Dicionário crítico de Teologia*. São Paulo: Loyola, Paulinas, 2004.
LAGUNA, J. *Hacerse cargo, cargar y encargarse de la realidad*. Hoja de ruta samaritana para otro mundo posible. Barcelona: Cristianisme i Justícia, 2011.
LAR DOS VELHINHOS DE CAMPINAS. Disponível em: https://lvc.org.br Acesso em: 30 nov. 2022.
LATOURELLE, R.; FISICHELLA, R. *Dicionário de Teologia Fundamental*. Petrópolis: Vozes; Aparecida: Santuário, 1994.
LE GOFF, J. *Em busca do tempo sagrado*. Tiago de Varazze e a lenda dourada. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.
LE GOFF, J. *L'imaginaire médiéval*. Essais. Paris: Gallimard, 1985.
LEÃO XIII, Papa. *Carta encíclica Rerum Novarum sobre a condição dos operários*. Roma, 1891. Disponível em: https://www.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html. Acesso em: 20 fev. 2021.
LESSA, L. C. *Dicionário de Doutrina Social da Igreja*: Doutrina Social da Igreja de A a Z. São Paulo: LTR, 2004.
LIBANIO, J. B. A caminho da V Conferência de Aparecida. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 38, n. 105, p. 187-210, maio/ago. 2006.
LIBANIO, J. B. "Extra Ecclesiam Nulla Salus", *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 5, n. 8, p. 21-49, jan./jun. 1973.
LIMA, L. A. de. *A face brasileira da catequese*: um estudo histórico-pastoral do movimento catequético brasileiro das origens ao diretório "catequese renovada". 554f. Tese de doutoramento n. 347 (Doutorado em Teologia) – Faculdade de Teologia. Especialização em catequese. Universidade Pontifícia Salesiana, Roma, 1995.
LIMA VAZ, H. C. de. Sinais dos tempos: lugar teológico ou lugar comum? *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 32, n. 125, p. 101-124, mar. 1972.
LOSSKY, A.; SODI, M. (Éd.). *"Faire mémoire"*: l'anamnèse dans la liturgie. Conférences Saint-Serge LVI^{e} Semaine d'Études Liturgiques. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2011. (Monumenta Studia Instrumenta Liturgica, 63).
LOURENÇO, V. H. A "opção preferencial pelos pobres" como chave hermenêutica da Exortação apostólica *Evangelii Gaudium*. *Revista de cultura religiosa*, São Paulo, n. 89, p. 381-407, jan./jun. 2017.
LLUCH FRECHINA, E. De la economía egoísta a la economía altruista. *Corintios XIII*: Revista de Teología y Pastoral de la Caridad, Madrid, n. 151-152, p. 35-39, jul./dic. 2014.
LUSSI, C. Mobilidade humana como lugar teológico. Elementos de teologia das migrações. *Concilium*, Petrópolis, v. 5, n. 328, p. 47-60 [671-684], 2008.
MADRID, A. *La institución del voluntariado*. Madrid: Trotta, 2001.
MAGRANER, A.; VICTORIA HERNÁNDEZ, M. Reflexiones sobre el trabajo social voluntario. *Documentación Social*: Revista de Estudios Sociales y de Sociología Aplicada, Madrid, n. 53, p. 93-114, oct./dic. 1983.

MAPA DAS ORGANIZAÇÕES DA SOCIEDADE CIVIL (OSCs). São Paulo, [2021]. Disponível em: https://mapaosc.ipea.gov.br. Acesso em: 15 out. 2021.
MARCONI, M. DE A.; LAKATOS, E. M. *Fundamentos de metodologia científica*. 8.ed. São Paulo: Atlas, 2017.
MARÍA CASTILLO, J. *El seguimiento de Jesús*. 2.ed. Madrid: PPC, 2004.
MARÍA GRANERO, J. *San Ignacio de Loyola*: panoramas de su vida. Madrid: Razón y Fe, 1967.
MARÍA RIVAS, A. *Voluntariado sociedad civil y militancia*. Un análisis crítico del voluntariado y las organizaciones no gubernamentales. Salamanca: Acción Cultura Cristiana, 2002.
MARSHALL, I. H. *Atos*: introdução e comentário. 2.ed. São Paulo: Vida Nova; Mundo cristão, 1988. (Série Cultura Bíblica, 5).
MARTIN, R. P. *Filipenses*: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova; Mundo Cristão, 1985.
MARTÍN SILVA, E. Una teología samaritana. El estilo teológico de Jon Sobrino. *Revista Teología*, Buenos Aires, n. 104, p. 81-109, abr. 2011.
MARTINEZ-GAYOL FERNANDEZ, N. La misericordia: "una conmoción de las entrañas". *Perspectiva Teológica*, v. 49, n. 1, p. 127-154, jan./abril 2017.
MARTÍNEZ HIGUERAS, M. Un Dios entrañable. *Corintios XIII*: Revista de Teología y Pastoral de la Caridad, Madrid, n. 157, p. 10-25, enero/marzo 2016.
MARTINS, G. de A. *Manual para elaboração de monografia e dissertações*. 2.ed. São Paulo: Atlas, 1994.
MARTIROLOGIO LATINO-AMERICANO. Disponível em: https://www.servicioskoinonia.org/martirologio/. Acesso em: 18 jan. 2022.
MARURI ÁLVAREZ, A. de. El voluntariado joven en lugares de frontera. *Corintios XIII*: Revista de Teología y Pastoral de la Caridad, Madrid, n. 145, p. 96-111, enero/marzo 2013.
MATOS, H. C. J. Da "Rerum Novarum" (1891) à "Centesimus Annus" (1991): 100 anos de evolução da Doutrina Social da Igreja (Uma abordagem histórica). *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 51, n. 204, p. 771-802, dez. 1991.
MAZZA, E. *Lex orandi* et *lex credendi*. Que dire d'une *lex agendi* ou *lex vivendi*? Pour une théologie du culte chrétien. *La Maison-Dieu*, Paris, v. 2, n. 250, p. 111-133, avril/juin 2007.
McMAHON, C. Christology, The Poor, and Surpassing Rightousness: Reading Matthew 25, 31-46 with 26, 6-13. *Revue Biblique*, Louvain-Paris, v. 123, n. 4, p. 554-566, Oct. 2016.
MELLONI, J. *Éxodo y éxtasis en Ignacio*. Una aproximación a su autobiografía. Maliaño: Sal Terrae, 2020.
MELLONI, J. *La mistagogía de los Ejercicios*. Bilbao: Mensajero; Santander: Sal Terrae, 2001.
MESSNER, R. La liturgie de la parole pendant la messe: l'anamnèse du Christ mise en scène. *La Maison-Dieu*, Paris, v, 3, n, 243, p. 43-60, juil/sept. 2005.
MEYNET, R. *L'évangile de Luc*. Paris: Meta-Éditions, 2004.
MICHELIN, É.; GUGGENHEIM, A. (Dir.). *Vatican II*: la sacramentalité de l'Église et le royaume. Paris: Parole et Silence, 2008. (Série Théologie, 13).
MIGUEL SÁNCHEZ, F. Economías solidarias: caminos obligados hacia la trasformación social. *Corintios XIII*: Revista de Teología y Pastoral de la Caridad, Madrid, n. 151-152, p. 12-32, jul./dic. 2014.
MISSAL ROMANO. 2.ed. São Paulo: Paulinas; Petrópolis: Vozes, 1992.
MOSER, A. O grande jubileu e a busca da reconciliação. *Convergência*, São Paulo, v. 34, n. 324, p. 348-356, jul./ago. 1999.
MOTA, G. L. Um olhar pastoral ao documento da CNBB sobre os jovens: evangelização da juventude – desafios e perspectivas pastorais. *Revista Pistis & Praxis*, Curitiba, v. 1, n. 1, p. 231-242, jan./jun. 2009.

MURAD, A. Documento de Santo Domingo: princípios hermenêuticos de leitura. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 25, n. 65, p. 11-29, jan./abr. 1993.
MURPHY-O'CONNOR, J. *Paulo*. Biografia crítica. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2004.
MURPHY-O'CONNOR, J. *Paulo de Tarso*. História de um apóstolo. 4.ed. São Paulo: Paulus; Loyola, 2013.
NERY, I. J. Panorama da catequese, nos 40 anos do Concílio Vaticano II. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 37, n. 103, p. 381-397, set./dez. 2005.
NOGUEIRA, A. R. V. *O ressuscitado é o crucificado*: a cruz e ressurreição de Jesus e a cruz e ressurreição das vítimas na cristologia de Jon Sobrino. Orientador: Manuel Gilberto Hurtado Durán. 2016. 148f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2016. Disponível em: https://www.faculdadejesuita.edu.br/dissertacoes-teologia-437/o-ressuscitado-e-o-crucificado-a-cruz-e-ressurreicao-de-jeus-e-a-cruz-e-ressurreicao-das-vitimas-na-cristologia-de-jon-sobrino-04092017-224410 Acesso em: 13 abr. 2022.
O'MALLEY, W. J. *The Voice of Blood*. Five Christian Martyrs of our time. Maryknoll: Orbis Books, 1980.
OLIVEIRA, A. C. de. *Sentido e dimensão do ser Igreja a partir dos pobres em Jon Sobrino*. Orientador: Álvaro Barreiro. 1990. 113f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, Belo Horizonte, 1990.
ONGs BRASIL. Disponível em: http://www.ongsbrasil.com.br. Acesso em: 22 abr. 2022.
ONG PARCEIROS VOLUNTÁRIOS. Disponível em: https://parceirosvoluntarios.org.br/costuras/. Acesso em: 22 abr. 2022.
ONUBR. Disponível em: https://brasil.un.org/pt-br/jobs. Acesso em: 22 abr. 2022.
ORGANIZAÇÕES DA SOCIEDADE CIVIL. Disponível em: https://abong.org.br/quem-somos/. Acesso em: 28 abr. 2022.
ORGANIZAÇÃO DA SOCIEDADE CIVIL DE INTERESSE PÚBLICO. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9790.htm. Acesso em: 28 abr. 2022.
PARMENTIER, E. *A Escritura viva*. Interpretações cristãs da Bíblia. São Paulo: Loyola, 2009. (Bíblica Loyola, 15).
PASSOS, J. D.; LOPES SANCHEZ, W. (Coords.). *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2015.
PASTORAL DA CRIANÇA. Disponível em: https://www.pastoraldacrianca.org.br. Acesso em: 22 abr. 2022.
PAULO VI, Papa. *Carta encíclica Mysterium Fidei sobre o culto da Sagrada Eucaristia*. Roma, 1965. Disponível em: https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_03091965_mysterium.html. Acesso em: 05 mar. 2022.
PAULO VI, Papa. *Carta encíclica Octogesima Adveniens por ocasião do 80.º aniversário da encíclica Rerum Novarum*. Roma, 1971. Disponível em: https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens.html. Acesso em: 17 set. 2019.
PAULO VI, Papa. *Carta encíclica Populorum Progressio sobre o desenvolvimento dos povos*. Roma, 1967. Disponível em: https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html. Acesso em: 21 fev. 2021.
PAULO VI, Papa. *Exortação apostólica Evangelica Testificatio sobre a renovação da vida religiosa segundo os ensinamentos do Concílio*. Vaticano, 1971. Disponível em: https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19710629_evangelica-testificatio.html. Acesso em: 17 nov. 2021.
PAULO VI, Papa. *Exortação apostólica Evangelii Nuntiandi sobre o anúncio do Evangelho no mundo contemporâneo*. Roma, 1975. Disponível em: https://www.vatican.va/content/paul-

vi/pt/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html. Acesso em: 05 nov. 2021.
PENTEADO, F. G. *et al*. Análise bioética da percepção da solidariedade na ação do voluntariado. *Revista Bioética*, Brasília, v. 13, n. 1, p. 65-78, 2005.
PERIN, A. A. *A teologia de Jon Sobrino a partir do princípio misericórdia*. Orientador: Nilo Ribeiro Júnior. 2007. 134f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2007. Disponível em: https://www.faculdadejesuita.edu.br/dissertacoes-teologia-437/-a-teologia-de-jon-sobrino-a-partir-do-principio-misericordia--04092017-224410 Acesso em: 13 mar. 2022.
PERINE, M. Ação política e libertação. Reflexões a partir da *Sollicitudo Rei Socialis*. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 24, n. 79, p. 469-480, out./dez. 1997.
PHILIBERT, M. (Ed.). *Paul Ricoeur ou la liberté selon l'espérance*. Paris: Seghers, 1971.
PIERI, F. *Pablo e Ignacio*. Testigos y maestros del discernimiento espiritual. Santander: Sal Terrae, 2005. (El pozo de Siquem, 177).
PIO XII, Papa. *Carta encíclica Mystici Corporis*. O corpo místico de Jesus Cristo e nossa união nele com Cristo. Roma, 1943. Disponível em: https://www.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-christi.html Acesso em: 30 maio 2022.
PIXLEY, J. O fim do mundo – Mateus 24-25. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-americana*, Petrópolis, v. 2, n. 27, p. 84-97 [236-249], maio/ago. 1997.
PONTIFICAL ROMANO. 2.ed. São Paulo: Paulus, 2004.
PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A interpretação da Bíblia na Igreja*. Roma, 1993. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_19930415_interpretazione_po.html. Acesso em: 25 jan. 2022.
21 abr. 2022.
PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA. *Decreto n.º 1.366, de 12 de janeiro de 1995*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1995/D1366.htm. Acesso em: 22 abr. 2022.
PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA. *Lei n. 13.204, de 14 de dezembro de 2015*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/lei/l13204.htm. Acesso em:
PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA. *Lei n. 9.790, de 23 de março de 1999*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9790.htm. Acesso em: 20 fev. 2021.
PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA. *Lei n.º 13.297, de 16 de junho de 2016*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2002/D4519.htm. Acesso em: 21 abr. 2022.
PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA. *Lei n.º 7.352, de 28 de agosto de 1985*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1980-1988/L7352.htm. Acesso em: 22 abr. 2022.
PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA. *Lei n.º 9.608, de 18 de fevereiro de 1998*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/Ccivil_03/LEIS/L9608.htm. Acesso em: 22 abr. 2022.
PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA. *Lei n.º 91, de 28 de agosto de 1935*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/1930-1949/L0091.htm. Acesso em 21 abr. 2022.
PROGRAMA NACIONAL DE INCENTIVO AO VOLUNTARIADO. Disponível em: https://www.gov.br/pt-br/noticias/assistencia-social/patria-voluntaria/programa-nacional-de-incentivo-ao-voluntariado. Acesso em: 22 abr. 2022.
PROJETO RONDON. Disponível em: http://www.projetorondon.org.br/noticias/historico_projeto_rondon.html. Acesso em: 22 abr. 2022.
RAMÓN ECHARREN, Y. El voluntariado social: avisos para creyentes. *Sal Terrae*: Revista de Teología Pastoral, Santander, v. 77, n. 6, p. 463-478, jun. 1989.

RAFFA, V. *Liturgia eucaristica*. Mistagogia della Messa: dalla storia e dalla teologia alla pastoarale pratica. Roma: C.L.V. - Edizioni Liturgiche, 1998. (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae Subsidia, 100).
REIMER, I. R. Economia de Deus e diaconia – Estratégias de esperança para o mundo (Mateus 25, 31-46). *Revista de Interpretação Bíblica Latino-americana*, Petrópolis; São Leopoldo, v. 2, n. 39, p. 123-138 [275-290], maio/ago. 2001.
RENES AYALA, V. El voluntariado: solidaridad y participación en la sociedad dual. *Sal Terrae*: Revista de Teología Pastoral, Santander, v. 77, n. 6, p. 435-448, jun. 1989.
RENES AYALA, R. Una sociedad que se hace cargo de sí misma: reciprocidad, cooperación y los bienes comunes. *Documentación Social*: Revista de Estudios Sociales y de Sociología Aplicada, Madrid, n. 165, p. 119-133, abr./jun. 2012.
RENES AYALA, R. Voluntariado social, incorporación social y solidaridad: independencia, interdependencia y ambigüedades. *Documentación Social*: Revista de Estudios Sociales y de Sociología Aplicada, Madrid, n. 94, p. 141-156, enero/marzo 1994.
RENES AYALA, R.; LÓPEZ SALAS, E. Globalización y voluntariado: construir una sociedad desde los valores del voluntariado. *Documentación Social*: Revista de Estudios Sociales y de Sociología Aplicada, Madrid, n. 160, p. 71-89, enero/marzo 2011.
RESTREPO, S. B. A encíclica social *Centesimus Annus*. *Brotéria*, Braga, v. 133, n. 2-3, p. 123-141, ago./set. 1991.
RICOEUR, P. *A hermenêutica bíblica*. São Paulo: Loyola, 2006.
RICOEUR, P. *Amor e justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
RICOEUR, P. *Do texto à ação*. Ensaios de hermenêutica II. Portugal: Rés Editora, [1989]. (Coleção Diagonal).
RICOEUR, P. *La sémantique de l'action*. Paris: CNRC, 1977.
RICOEUR, P. *La structure, le mot, l'événement*. Paris: Esprit, 1967. v. 5.
RICOEUR, P. Parole et symbole. *Revue des Sciences Religieuses*, Strasbourg, v. 1–2, p. 142-161, 1975.
RICOEUR, P. *Tempo e narrativa*. Campinas: Papirus, 1994. t. I.
RITUAL DA INICIAÇÃO CRISTÃ DE ADULTOS. 7.ed. São Paulo: Paulus, 2011.
RITUAL DA PENITÊNCIA. São Paulo: Loyola, 1999.
RIVAS GUTIÉRREZ, E. A. *De Leão XIII a João Paulo II*: cem anos de Doutrina Social da Igreja. São Paulo: Paulinas, 1995.
RIVERA TAMAYO, J. J. Teología: inteligencia del amor. *Kénosis*. Revista de Ciencias Sociales y Humanas, Rionegro-Colombia, v. 5, n. 9, p. 110-130, 2017.
ROBERT, P. *Le petit Robert*. Paris: Dictionnaires Le Robert, 1987.
ROMÁN MARTÍNEZ, C. Jesús, rostro visible del Dios misericordioso. *Corintios XIII*: Revista de Teología y Pastoral de la Caridad, Madrid, n. 157, p. 26-41, enero/marzo 2016.
RUIZ JURADO, M. *El peregrino de la voluntad de Dios*. Biografía espiritual de San Ignacio de Loyola. Madrid: BAC, 2005.
RUPNIK, M. I. *"Abraçou-o e o cobriu de beijos"*. *Lectio divina* sobre a parábola do pai misericordioso. São Paulo: Paulinas, 2005.
RUTILIO GRANDE. Mártir de la evangelización rural en El Salvador. El Salvador: UCA, 1978. (Colección La Iglesia en América Latina, 2).
SACRAMENTÁRIO. 5ed. São Paulo: Paulus, 2008.
SÁENZ DE NAVARRETE, J. I. C. Hacia un nuevo modelo social. El empeño humano de la caridad cristiana. *Corintios XIII*: Revista de Teología y Pastoral de la Caridad, Madrid, n. 133, p. 168-194, enero/marzo 2010.
SAJONIA, L. de. *La vida de Cristo*. Madrid: UPC; IHSI, 2010. (MHSI), v. 5-I.
SALA, R.; COSTA, G. *"Christus Vivit", comentário e guia de leitura da Exortação apostólica pós-sinodal Christus Vivit sobre os jovens*. (São Leopoldo, 03 abr. 2019). Texto original

publicado por *Aggiornamenti Sociali* (Milano, 02 abril 2019). Traduzido por RABOLINI, L. Disponível em: http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/588058-christus-vivit-um-comentario-e-guia-de-leitura-da-exortacao-apostolica-pos-sinodal-sobre-os-jovens. Acesso em: 27 ago. 2021.
SANTABÁRBARA, L. G.-C. *El clamor de los excluidos*. Reflexiones cristianas ineludibles sobre los ricos y los pobres. Santander: Sal Terrae, 2009.
SANTO DOMINGO. *Conclusões*. IV Conferência do Episcopado Latino-americano. Nova evangelização, promoção humana e cultura cristã. Jesus Cristo ontem, hoje e sempre. São Paulo: Loyola, 1992.
SANTO INÁCIO DE LOYOLA. *Exercícios Espirituais*. São Paulo: Loyola, 2000.
SANTOS, B. dos. A identidade da Igreja latino-americana: de Medellín a Santo Domingo. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, n. 2, p. 7-17, jan./mar. 1993.
SANTOS, J. A.; PARRA FILHO, D. *Metodologia científica*. São Paulo: Futura, 1998.
SARTORE, D.; TRIACCA, A. M. (Orgs.). *Dicionário de liturgia*. São Paulo: Paulinas, 1992.
SCANNONE, J. C.; PERINE, M. (Orgs.). *Irrupción del pobre y quehacer filosófico*. Hacia una nueva racionalidad. Buenos Aires: Bonum, 1993.
SCHICKENDANTZ, C. Autoridad teológica de los acontecimientos históricos. Perplejidades sobre un lugar teológico. *Revista Teología y Vida*, Santiago, v. 50, n. 115, p. 157-183, dic. 2014.
SCHICKENDANTZ, C. *Gaudium et Spes*. La alteración de un orden lógico y teológico. Debates en el cuarto período (1965) del Vaticano II. *Revista Teología y Vida*, Santiago, v. 2, n. 62, p. 201-223, jun. 2021.
SCHILLEBEECKX, E. *História humana*: revelação de Deus. São Paulo: Paulus, 1994.
SCHNELLE, U. *A evolução do pensamento paulino*. São Paulo: Loyola, 1999. (Bíblica Loyola 27).
SCHNELLE, U. *Paulo*: vida e pensamento. Santo André: Academia cristã; São Paulo: Paulus, 2010.
SEGUNDO, J. L. *Teologia aberta para o leigo adulto*. São Paulo: Loyola, 1976.
SELLEW, P. "Interior monologue as a narrative device in the parables of Luke". *Journal of Biblical Literature*, Chicago, v. 111, n. 2, p. 239-253, 1992.
SESBOÜÉ, B. *Hors de l'Église pas de salut*. Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation. Paris: Desclée de Brouwer, 2004.
SESBOÜÉ, B. (Dir.); THEOBALD, C. *História dos dogmas*. A Palavra da salvação. São Paulo: Loyola, 2006. t. 4.
SEVERINO, E. R. *A teoria da narrativa historiográfica em Tempo e narrativa*: uma contribuição para a historiografia literária brasileira. Orientadora: Eliana Lúcia Madureira Yunes Garcia. 138f. Dissertação (Mestrado em Letras). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro, 2008. Disponível em: https://eds.p.ebscohost.com/eds/detail/detail?vid=5&sid=47b49206-24bf-487e-8c0e-ccfc756b8711%40redis&bdata=Jmxhbmc9cHQtYnImc2l0ZT1lZHMtbGl2ZSZzY29wZT1zaXRl#AN=puc.169819&db=cat06910a Acesso em: 25 jan. 2022.
SEVERINO, E. R. *La (re)découverte du Royaume de Dieu*: le lointain se rend proche. L'interprétation des textes de P. Ricoeur et la place des récits bibliques dans le cours de l'insertion social des jeunes. Accompagnateur: Alain Thomasset. 2016. 91f. Mémoire (Mémoire de deuxième cycle de Théologie morale et pratique). Centre Sèvres – Facultés Jésuites de Paris, Paris, 2016.
SILVA RETAMALES, S. *A Palavra de Deus*. Coração de toda a atividade eclesial. São Paulo: Paulus, 2012.
SÍNODO DOS BISPOS. *Os jovens, a fé e o discernimento vocacional*: documento preparatório com questionário anexo com carta do Papa Francisco aos jovens. São Paulo: Paulinas, 2017. (Documentos da Igreja, 45).

SÍNODO DOS BISPOS. *XV Assembleia geral ordinária*: os jovens, a fé e o discernimento vocacional. Documento final. Vaticano, 2018. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20181027_doc-final-instrumentum-xvassemblea-giovani_po.html. Acesso em: 28 ago. 2021.
SOBRINO, J. ¿Cómo creer hoy? Karl Rahner y Monseñor Romero. *Sal Terrae*: Revista de Teología Pastoral, Santander, v. 89, n. 1042, p. 131-144, feb. 2001.
SOBRINO, J. ¿Cómo hacer teología? La teología como "intellectus amoris". *Sal Terrae*: Revista de Teología Pastoral, Santander, v. 77, n. 5, p. 397-417, mayo 1989.
SOBRINO, J. ¿Que es evangelizar? *Diakonia*, Panamá, n. 6, p. 54-69, agosto 1978.
SOBRINO, J. "A Igreja dos pobres" não prosperou no Vaticano II. Promovida em Medellín, historiou elementos essenciais do concílio. *Concilium*, Petrópolis, v. 3, n. 346, p. 79-89, 2012.
SOBRINO, J. "El Ellacuría olvidado". Lo que no se puede dilapidar. *Revista Latinoamericana de Teología*, El Salvador, n. 79, p. 69-96, enero/abr. 2010.
SOBRINO, J. "El pueblo crucificado". Ensayo con ocasión de los aniversarios de la UCA y El Mozote. *Revista Latinoamericana de Teología*, El Salvador, n. 85, p. 57-82, enero/abr. 2012.
SOBRINO, J. "El resucitado es el crucificado". Lectura de la resurrección de Jesús desde los crucificados del mundo. *Sal Terrae*: Revista de Teología Pastoral, Santander, v. 70, n. 826, p. 181-194, marzo 1982.
SOBRINO, J. "Jesús y pobres": lo meta-paradigmático de las cristologías. *Selecciones de Teología*, Barcelona, v. 38, n. 150, p. 160-169, abr./jun. 1999.
SOBRINO, J. "Luz que penetra en las almas". Espíritu de Dios y seguimiento lúcido de Jesús. *Sal Terrae*: Revista de Teología Pastoral, Santander, v. 88, n. 1008, p. 3-15, enero 1998.
SOBRINO, J. A "autoridade doutrinal" do povo de Deus na América Latina. *Concilium*, Petrópolis, v. 4, n. 200, p. 60-68 [430-438], 1985.
SOBRINO, J. A fé de um povo oprimido no Filho de Deus. *Concilium*, Petrópolis, v. 3, n. 173, p. 35-43 [279-287], 1982.
SOBRINO, J. A redenção da violência. *Concilium*, Petrópolis, v. 4, n. 272, p. 65-74 [641-650], 1997.
SOBRINO, J. A salvação que vem de baixo. Para uma humanidade humanizada. *Concilium*, Petrópolis, v. 1, n. 314, p. 26-38, 2006.
SOBRINO, J. América latina: lugar de pecado, lugar de perdão. *Concilium*, Petrópolis, v. 2, n. 204, p. 46-58 [182-194], 1986.
SOBRINO, J. *Cartas a Ellacuría*: 1989-2004. El Salvador: CMR, 2004.
SOBRINO, J. Como fazer Teologia. Proposta metodológica a partir da realidade salvadorenha e latino-americana. *Perspectiva teológica*, Belo Horizonte, n. 55, p. 285-303, set./dez. 1989.
SOBRINO, J. Cómo predicar la cruz en medio de los crucificados. *Testimonio*, Santiago de Chile, n. 125, p. 38-43, mayo/jun. 1991.
SOBRINO, J. Compañeros de Jesús. El asesinato-martirio de los jesuitas salvadoreños. *Revista Latinoamericana de Teología*, El Salvador, n. 18, p. 255-304, sept./dic. 1989.
SOBRINO, J. Compañeros de Jesús. El asesinato-martirio de los jesuitas salvadoreños. *ECA*: Estudios Centroamericanos, El Salvador, n. 493-494, p. 1041-1074, nov./dic. 1989.
SOBRINO, J. Continúa el martirologio latinoamericano. *Diakonia*, Nicaragua, n. 43, p. 307-319, jul./sept. 1987.
SOBRINO, J. Descubrirnos como hermanos: la necesaria solidaridad. *Sal Terrae*: Revista de Teología Pastoral, Santander, v. 79, n. 9, p. 641-656, sept. 1991.
SOBRINO, J. Dios de vida, urgencia de solidaridad. *Misión abierta*, Madrid, n. 5-6, p. 134-149, nov. 1985.
SOBRINO, J. El cristianismo ante el siglo XXI en América Latina. Una reflexión desde las víctimas. *ECA*: Estudios Centroamericanos, El Salvador, n. 615-616, p. 79-94, enero/feb. 2000.
SOBRINO, J. *El Cristo de los ejercicios de San Ignacio*. Santander: Sal Terrae, 1990.

SOBRINO, J. El Jesús histórico nos llama al discipulado en América Latina y el Caribe. *Theologica Xaveriana*, Bogotá, v. 57, n. 161, p. 127-157, enero/marzo 2007.
SOBRINO, J. El legado de los mártires de cara al futuro. A los 25 años de los mártires de la UCA y a los 35 de Monseñor Romero. *Revista Latinoamericana de Teología*, El Salvador, n. 94, p. 5-11, enero/abr. 2015.
SOBRINO, J. El mal y la esperanza. Reflexión sobre las victimas. *ECA*: Estudios Centroamericanos, El Salvador, n. 565-566, p. 1081-1092, nov./dic. 1995.
SOBRINO, J. El Padre Arrupe: recuerdos y reflexiones sobre "fe y justicia". *Revista Latinoamericana de Teología*, El Salvador, n. 72, p. 227-253, sept./dic. 2007.
SOBRINO, J. El Padre Ellacuría sobre Monseñor Romero. Ayudas para poner a producir en las iglesias la herencia de Jesús. *Revista Latinoamericana de Teología*, El Salvador, n. 65, p. 117-137, mayo/agosto 2005.
SOBRINO, J. *El principio-misericordia*. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados. Santander: Sal Terrae, 1992. (Presencia teológica, 67).
SOBRINO, J. El resucitado es el crucificado. Lectura de la resurrección de Jesús desde los crucificados. *Diakonia*, Nicaragua, n. 21, p. 25-40, enero/abr. 1982.
SOBRINO, J. El seguimiento de Jesús pobre y humilde. Cómo bajar de la cruz a los pueblos crucificados. *Revista Latinoamericana de Teología*, El Salvador, n. 24, p. 299-317, sept./dic. 1991.
SOBRINO, J. El Vaticano II desde América Latina. *Selecciones de Teología*, Barcelona, v. 25, n. 98, p. 140-144, abr./jun. 1986.
SOBRINO, J. Epílogo. "Reverter a história". *Concilium*, Petrópolis, v. 5, n. 308, p. 138-148 [762-772], 2004.
SOBRINO, J. *Espiritualidade da libertação*. Estrutura e conteúdos. São Paulo: Loyola, 1992. (Teologia da libertação – Comentários, 10).
SOBRINO, J. Espiritualidade de Jesus e espiritualidade da libertação. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 39, n. 156, p. 604-615, dez. 1979.
SOBRINO, J. Evangelización e Iglesia en América Latina. *ECA*: Estudios Centroamericanos, El Salvador, n. 348-349, p. 723-748, nov./dic 1977.
SOBRINO, J. *Extra pauperes nulla salus*. Pequeño ensayo utópico-profético. *Revista Latinoamericana de Teología*, El Salvador, n. 69 , p. 219-261, sept./dic. 2006.
SOBRINO, J. Hacer teología en nuestro tempo y en nuestro lugar. *Revista Latinoamericana de Teología*, El Salvador, n. 87, p. 259-298, sept./dic. 2012.
SOBRINO, J. Hacía una determinación de la realidad sacerdotal. El servicio al acercamiento salvífico de Dios a los hombres. *Revista Latinoamericana de Teología*, El Salvador, n. 1, p. 47-81, enero/abr. 1984.
SOBRINO, J. Humanizar uma civilização enferma. *Concilium*, Petrópolis, v. 1, n. 329, p. 70-80, 2009.
SOBRINO, J. Iglesias ricas y pobres y el principio misericordia. Una Iglesia "pobre" es una Iglesia "rica" en misericordia. *Revista Latinoamericana de Teología*, El Salvador, n. 21, p. 307-323, sept./dic. 1990.
SOBRINO, J. *Jesucristo liberador*. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret. Mexico: CRT; Universidad Iberoamericana, 1994. (Colección Teología, 8).
SOBRINO, J. Jesús como Buena Noticia. Repercusiones para un talante evangélico. *Sal Terrae*: Revista de Teología Pastoral, Santander, v. 76, n. 10, p. 715-726, oct. 1988.
SOBRINO, J. Jesús de Galilea desde el contexto salvadoreño. Compasión, esperanza y seguimiento a luz de la cruz. *Revista Latinoamericana de Teología*, El Salvador, n. 75, p. 313-333, sept./dic. 2008.
SOBRINO, J. *Jesús en América Latina*: su significado para la fe y la cristologia. Santander: Sal Terrae, 1982. (Presencia Teológica, 12).

SOBRINO, J. Jesus of Galilee from the Salvadoran Context: Compassion, Hope, and Following the Light of the Cross. *Theological Studies*, Milwaukee, v. 70, n. 2, p. 437-460, June 2009.
SOBRINO, J. Jesús y el Reino de Dios. Significado y objetivos últimos de su vida y misión. *Sal Terrae*: Revista de Teología Pastoral, Santander, v. 5, n. 780, t. 66, p. 345-364, mayo 1978.
SOBRINO, J. Jesús y la justicia. Reflexiones para Occidente. *Revista Latinoamericana de Teología*, El Salvador, n. 62, p. 179-198, mayo/agosto 2004.
SOBRINO, J. La "teología de la cruz" en el Sínodo. *Sal Terrae*: Revista de Teología Pastoral, Santander, v. 74, n. 4, p. 257-272, abr. 1986.
SOBRINO, J. La causa de los mártires. Agradecimiento a Pedro Casaldáliga. *Revista Latinoamericana de Teología*, El Salvador, n. 73, p. 3-19, enero/abr. 2008.
SOBRINO, J. La centralidad del "reino de Dios" en la teología de la liberación. *RLAT*, El Salvador, n. 9, p. 247-281, sept./dic. 1986.
SOBRINO, J. La centralidad del reino de Dios anunciado por Jesús. *Revista Latinoamericana de Teología*, El Salvador, n. 68, p. 135-160, mayo/agosto 2006.
SOBRINO, J. La comunión eclesial alrededor del pueblo crucificado. A la memoria de Ignacio Ellacuría. *Revista Latinoamericana de Teología*, El Salvador, n. 20, p. 137-162, mayo/agosto 1990.
SOBRINO, J. *La fe en Jesucristo*: ensayo desde las victimas. San Salvador: UCA, 1999. (Teología latinoamericana, 24).
SOBRINO, J. *La fe en Jesucristo*. Ensayo desde las víctimas. Madrid: Trotta, 1999. Recensión de: GONZÁLES FAUS, J. I. *Actualidad bibliográfica de filosofía y teología*, Barcelona, v. 36, n. 71, p. 13-23, enero/jun. 1999.
SOBRINO, J. La herencia de los mártires de El Salvador. *Sal Terrae*: Revista de Teología Pastoral, Santander, v. 78, n. 12, p. 867-880, dic. 1990.
SOBRINO, J. La Iglesia de los pobres. Desde el recuerdo de monseñor Romero. *Revista Latinoamericana de Teología*, El Salvador, n. 86, p. 135-155, mayo/agosto 2012.
SOBRINO, J. La Iglesia en el actual proceso del país. *ECA*: Estudios Centroamericanos, El Salvador, n. 372-373, p. 905-922, oct./nov. 1979.
SOBRINO, J. La Iglesia samaritana y el Principio-Misericordia. *Sal Terrae*: Revista de Teología Pastoral, Santander, v. 78, n. 10, p. 665-678, oct. 1990.
SOBRINO, J. La opción por los pobres: dar y recibir. "Humanizar la humanidad". *Revista Latinoamericana de Teología*, El Salvador, n. 60, p. 283-307, sept./dic. 2003.
SOBRINO, J. La pascua de Jesús y la revelación de Dios desde la perspectiva de las víctimas. *Sal Terrae*: Revista de Teología Pastoral, Santander, v. 83, n. 977, p. 205-219, marzo 1995.
SOBRINO, J. La promoción de la justicia como exigencia esencial del mensaje evangélico. *ECA*: Estudios Centroamericanos, El Salvador, n. 371, p. 779-792, sept. 1979.
SOBRINO, J. La significación actual del reino de Deus anunciado por Jesús. *Iglesia Viva*: Revista de pensamiento cristiano, Valencia, n. 105-106, p. 361-377, mayo/agosto 1983.
SOBRINO, J. La teología y el "principio liberación". *Revista Latinoamericana de Teología*, El Salvador, n. 35, p. 115-140, mayo/agosto 1995.
SOBRINO, J. La utopía de los pobres y el reino de Dios. *Revista Latinoamericana de Teología*, El Salvador, n. 56, p. 145-170, mayo/agosto 2002.
SOBRINO, J. *Liberación con espíritu*: apuntes para una nueva espiritualidad. Santander: Sal Terrae, 1985. (Presencia teológica, 23).
SOBRINO, J. Liberación del pecado. *Sal Terrae*: Revista de Teología Pastoral, Santander, n. 1, t. 76, p. 15-28, enero 1988.
SOBRINO, J. Lo divino de luchar por los derechos humanos. *Sal Terrae*: Revista de Teología Pastoral, Santander, v. 72, n. 10, p. 683-697, oct. 1984.
SOBRINO, J. Lo divino de luchar por los derechos humanos. *Selecciones de Teología*, Barcelona, v. 25, n. 99, p. 163-168, jul./sept. 1986.

SOBRINO, J. Los derechos humanos y los pueblos oprimidos. Reflexiones histórico-teológicas. *Revista Latinoamericana de Teología*, El Salvador, n. 43, p. 79-102, enero/abr. 1998.
SOBRINO, J. Los derechos humanos y los pueblos oprimidos. Reflexiones histórico-teológicas. *Senderos – Revista de Ciencias Religiosas y Pastorales*, Costa Rica, n. 67, p. 11-52, enero/abr. 2001.
SOBRINO, J. Los documentos de Puebla: serena afirmación de Medellín. *ECA*: Estudios Centroamericanos, El Salvador, n. 365, p. 125-138, marzo 1979.
SOBRINO, J. Los mártires de la UCA. Exigencia y gracia. *Revista Latinoamericana de Teología*, El Salvador, n. 78, p. 227-239, sept./dic. 2009.
SOBRINO, J. Los mártires interpelan a la Iglesia actual. *ECA*: Estudios Centroamericanos, El Salvador, n. 577-578, p. 995-1012, nov./dic. 1996.
SOBRINO, J. Los mártires jesuánicos en el tercer mundo. *Revista Latinoamericana de Teología*, El Salvador, n. 48, p. 237-255, sept./dic. 1999.
SOBRINO, J. Los mártires y la teología de la liberación. *Sal Terrae*: Revista de Teología Pastoral, Santander, v. 83, n. 983, p. 699-715, oct. 1995.
SOBRINO, J. Martirio: el nuevo nombre del seguimiento. *Sal Terrae*: Revista de Teología Pastoral, Santander, v. 69, n. 817, p. 465-473, jun. 1981.
SOBRINO, J. Meditación ante el Pueblo crucificado. *Sal Terrae*: Revista de Teología Pastoral, Santander, v. 74, n. 2, p. 93-104, feb. 1986.
SOBRINO, J. Monseñor Romero (1917-1980). Ante Dios con su pueblo. *Revista Latinoamericana de Teología*, El Salvador, n. 92, p. 119-162, mayo/agosto 2014.
SOBRINO, J. Monseñor Romero y la Iglesia salvadorenha, un año después. *ECA*: Estudios Centroamericanos, El Salvador, n. 389, p. 127-150, marzo 1981.
SOBRINO, J. Monseñor Romero y la verdad. *Revista Latinoamericana de Teología*, El Salvador, n. 84, p. 371-387, sept./dic. 2011.
SOBRINO, J. Monseñor Romero: conversión y esperanza. "Otra Iglesia es necesaria. Otra Iglesia es posible". *Revista Latinoamericana de Teología*, El Salvador, n. 80, p. 215-237, mayo/agosto 2010.
SOBRINO, J. Monseñor Romero: Mártir de la liberación. Análisis teológico de su figura y obra. *ECA*: Estudios Centroamericanos, El Salvador, n. 377-378, p. 253-276, marzo/abr. 1980.
SOBRINO, J. *O principio misericórdia*. Descer da cruz os povos crucificados. Petrópolis: Vozes, 1994.
SOBRINO, J. *O princípio-misericórdia*. Descer da cruz os povos crucificados. Petrópolis: Vozes, 1984.
SOBRINO, J. Os mártires: interpelação à Igreja. *Concilium*, Petrópolis, v. 1, n. 299, p. 142-152, 2003.
SOBRINO, J. Os povos crucificados, atual servo sofredor de Javé. À memória de Ignacio Ellacuría. *Concilium*, Petrópolis, v. 6, n. 232, p. 117-127 [845-855], 1990.
SOBRINO, J. *Os seis jesuítas mártires de El Salvador*. Depoimento de Jon Sobrino. São Paulo: Loyola, 1990.
SOBRINO, J. Pecado personal, perdón y liberación. *Revista Latinoamericana de Teología*, El Salvador, n. 13, p. 13-31, enero/abr. 1988.
SOBRINO, J. Perfil de uma santidade política. *Concilium*, Petrópolis, v. 3, n. 183, p. 25-33 [281-289], 1983.
SOBRINO, J. Recuperar y poner a producir a Jesús de Nazaret y su cruz en un mundo de pobres y oprimidos. *Revista Latinoamericana de Teología*, El Salvador, n. 82, p. 45-67, enero/abr. 2011.
SOBRINO, J. Redenção da globalização: as vítimas. *Concilium*, Petrópolis, v. 5, n. 293, p. 114-124 [776-786], 2001.

SOBRINO, J. Redención de la barbarie y el terrorismo. *Revista Latinoamericana de Teología*, El Salvador, n. 54, p. 211-234, sept./dic. 2001.
SOBRINO, J. Reflexión-mediación sobre Monseñor Romero. *Revista Latinoamericana de Teología*, El Salvador, n. 101, p. 107-118, mayo/agosto 2017.
SOBRINO, J. Reflexión-meditación cristiana sobre el terremoto. *Revista Latinoamericana de Teología*, El Salvador, n. 52, p. 77-102, enero/abr. 2001.
SOBRINO, J. Reflexiones sobre el proceso de canonización de Monseñor Romero. *Revista Latinoamericana de Teología*, El Salvador, n. 43, p. 3-15, enero/abr. 1998.
SOBRINO, J. Reflexiones sobre el significado del ateísmo y la idolatría para la teología. *Revista Latino-americana de Teología*, El Salvador, n. 7, p. 45-81, enero/abr. 1986.
SOBRINO, J. Reflexiones sobre la evangelización en la actualidad. *Revista Latinoamericana de Teología*, El Salvador, n. 39, p. 281-305, sept./dic. 1996.
SOBRINO, J. Reflexões a propósito do terremoto. *Concilium*, Petrópolis, v. 2 , n. 290, p. 118-127 [286-295], 2001.
SOBRINO, J. Relação de Jesus com os pobres e marginalizados. Importância para a moral fundamental. *Concilium*, Petrópolis, v. 10, n. 150, p. 18-27 [1190-1199], 1979.
SOBRINO, J. *Resurrección de la verdadera Iglesia*. Los pobres, lugar teológico de la Eclesiología. Santander: Sal Terrae, 1981.
SOBRINO, J. Rutilio Grande. El nacimiento de una Iglesia nueva, salvadoreña y evangélica. *Revista Latinoamericana de Teología*, El Salvador, n. 70, p. 3-12, enero/abr. 2007.
SOBRINO, J. Ser cristão hoje. *Concilium*, Petrópolis, v. 2, n. 340, p. 87-104, 2011.
SOBRINO, J. Significación actual del reino de Dios anunciado por Jesús. *Diakonia*, Nicaragua, n. 26, p. 94-110, abr./jun. 1983.
SOBRINO, J. Solidaridad y esperanza ante las víctimas de la pobreza injusta. *ECA*: Estudios Centroamericanos, El Salvador, n. 557, p. 203-214, marzo 1995.
SOBRINO, J. Teología de la liberación y Teología europea progresista. *Selecciones de Teología*, Barcelona, v. 25, n. 100, p. 265-274, oct./dic. 1986.
SOBRINO, J. Teología en un mundo sufriente. La Teología de la liberación como "intellectus amoris". *Revista Latinoamericana de Teología*, El Salvador, n. 15, p. 243-266, sept./dic. 1988.
SOBRINO, J. *Terremoto, terrorismo, barbarie y utopía*. El Salvador, Nueva York, Afganistán. Madrid: Trotta, 2002. (Colección Estructuras e Procesos. Serie Religión)
SOBRINO, J. Tres ámbitos de lo real, tres interpelaciones a la Iglesia. *Sal Terrae*: Revista de Teología Pastoral, Santander, v. 85, n. 999, p. 243-254, marzo 1997.
SOBRINO, J. Vida y muerte en Jesús de Nazaret. *Sal Terrae*: Revista de Teología Pastoral, Santander, v. 90, n. 1054, p. 247-256, marzo 2002.
SOBRINO, J. A misericórdia. Petrópolis: Vozes, 2020. ISBN 978-85-326-6338-2. Recensão de: SBARDELOTTI, E. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, n. 97, p. 314-318, set./dez. 2020.
SORO ROCA, S. Los agentes de la caridad. *Corintios XIII*: Revista de Teología y Pastoral de la Caridad, Madrid, n. 123, p. 185-205, jul./sept. 2007.
SOUZA, L. A. G. de. A caminhada de Medellín a Puebla. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 31, n. 84, p. 223-234, maio/ago. 1999.
SOUZA, N. de. Do Rio de Janeiro (1955) à Aparecida (2007). Um olhar sobre as Conferências Gerais do Episcopado da América Latina e do Caribe. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, n. 64, p. 127-146, jul./set. 2008.
SOUZA, N. de; SBARDELOTTI, E. (Orgs.). *Medellín*: memória, profetismo e esperança na América Latina. Petrópolis: Vozes, 2018.
SUBUGAL, S. *La conversión de San Pablo*. Damasco: ¿cuidad de Siria o región de Qumrân? Barcelona: Herder, 1975.

SUESS, P. *Dicionário Laudato Si'*. Sobriedade feliz. 50 palavras-chave para uma leitura pastoral da Encíclica "Sobre o cuidado da casa comum" do Papa Francisco. São Paulo: Paulus, 2017.
SUREKI, L. C. Medellín: 50 anos... história, memória, promessa. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 50, n. 1, p. 11-17, jan./abr. 2018.
SUSIN, L. C. (Org.). *O mar se abriu*. Trinta anos de teologia na América Latina. São Paulo: Loyola, 2000.
TABORDA, F. A Conferência de Medellín como recepção do Vaticano II. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 51, n. 1, p. 115-132, jan./abr. 2019.
TABORDA, F. *Cristianismo e ideologia*. São Paulo: Loyola, 1984. (Fé e liberdade, 16).
TABORDA, F. *O memorial da Páscoa do Senhor*. Ensaios litúrgico-teológicos sobre a eucaristia. São Paulo: Loyola, 2009. (Theologica).
THEOBALD, C. *A recepção do Concílio Vaticano II*. Acesso à fonte. São Leopoldo: Unisinos, 2013. (Theologia Publica, 9).
TORRES SERRANO, J. M. La dimensión histórica y relacional de la cristología latinoamericana. Una mirada desde la cristología de Jon Sobrino. *Revista Iberoamericana de Teología*, México, v. 4, n. 7, p. 7-36, jul./dic. 2008.
TROCMÉ, E. *Saint Paul*. Paris: CERF, 2003.
UTRINI, H. C. S. O sonho de uma "Igreja samaritana": a perícope de Lc 10, 25-37 como paradigma do agir cristão a partir do Documento de Aparecida. *RCT*, São Paulo, n. 93, p. 108-133, jan./jun. 2019.
VIGIL, J. M. (Coord.). *La opción por los pobres*. Santander: Sal Terrae, 1991. (Presencia Teológica 64).
VIGIL, J. M. (Org.). *Descer da cruz os pobres*: Cristologia da libertação. São Paulo: Paulinas, 2007.
VIGIL, J. M. O que fica da opção pelos pobres? *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 26, n. 69, p. 187-212, maio/ago. 1994.
VILLEPELET, D. La liturgie comme médiation de la catéchèse. *La Maison-Dieu*, Paris, v, 2, n, 234, p. 61-71, avril/juin 2003.
VOUGA, F. *A carta de Tiago*. São Paulo: Loyola, 1996.
ZAMAGNI, S. Don gratuito y vida económica. *Corintios XIII*: Revista de Teología y Pastoral de la Caridad, Madrid, n. 151-152, p. 98-125, jul./dic. 2014.
ZUBERO BEASKOETXEA, I. El papel del voluntariado en la sociedad actual. *Documentación Social*: Revista de Estudios Sociales y de Sociología Aplicada, Madrid, n. 104, p. 39-68, jul./sept. 1996.
ZURDO ALAGUERO, Á. El voluntariado en la encrucijada: consideraciones sobre los límites de la participación social en un contexto de individualización, despolitización e instrumentalización creciente. *Documentación Social*: Revista de Estudios Sociales y de Sociología Aplicada, Madrid, n. 160, p. 91-129, enero/marzo 2011.
WALL, J. M.; HEIM, D. (Eds.) *How my mind has changed*. Michigan: Grand Rapids, 1991.
WASUKUNDI-BARBARA, Z. Jon Sobrino's Spirituality of Incarnation Toward Political Holiness. *Hekima Review*, Nairobi, n. 40, p. 125-136, May 2009.