

Rodrigo Souza da Silva

**AS IMAGENS DE DEUS E SUAS IMPLICAÇÕES NA
ECLESIOLOGIA HOJE
A ECLESIOLOGIA DO PAPA FRANCISCO**

Dissertação de Mestrado em Teologia

Orientador: Prof. Dr. Washington da Silva Paranhos

Apoio CAPES

BELO HORIZONTE
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2023

Rodrigo Souza da Silva

**AS IMAGENS DE DEUS E SUAS IMPLICAÇÕES NA
ECLESIOLOGIA HOJE
A ECLESIOLOGIA DO PAPA FRANCISCO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para a obtenção de título de Mestre em Teologia.

Área: Teologia Sistemática

Orientador: Prof. Dr. Washington da Silva Paranhos

BELO HORIZONTE
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2023

FICHA CATALOGRÁFICA

S586i	Silva, Rodrigo Souza da As imagens de Deus e suas implicações na eclesiologia hoje: a eclesiologia do Papa Francisco / Rodrigo Souza da Silva. - Belo Horizonte, 2023. 88 p. Orientador: Prof. Dr. Washington da Silva Paranhos Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia. 1. Imagem de Deus. 2. Eclesiologia. 3. Francisco, Papa. I. Paranhos, Washington da Silva. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III. Título. CDU 211
-------	---

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

Rodrigo Souza da Silva

**AS IMAGENS DE DEUS E SUAS IMPLICAÇÕES NA
ECLESIOLOGIA HOJE
A ECLESIOLOGIA DO PAPA FRANCISCO**

Esta Dissertação foi julgada adequada à obtenção do título de Mestre em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Mestrado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

Belo Horizonte, 25 de setembro de 2023.

COMISSÃO EXAMINADORA:



Prof. Dr. Washington da Silva Paranhos / FAJE (Orientador)



Prof. Dr. Sinivaldo Silva Tavares / FAJE



Prof. Dr. Edward Neves M. De Barros Guimarães / PUC Minas (Visitante)

AGRADECIMENTOS

Sou profundamente grato a Deus por esta oportunidade. Foi uma experiência enriquecedora, marcante.

Gratidão ao meu orientador, Pe. Dr. Washington da Silva Paranhos. Desde o início me acolheu com uma impactante alegria, serenidade e docilidade na percepção do que eu lhe apresentava. Em sua pessoa, agradeço à Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, FAJE, aos seus colaboradores e, especialmente, aos professores. Digo especialmente porque foi impressionante a grandeza do conhecimento de cada um deles/as mas também a humildade em ouvir cada aluno/a e direcionar com tamanha clareza.

Gratidão às pessoas que me incentivaram para a realização desta pesquisa (destaque especial à Diocese de Paracatu) e aos meus amigos e amigas de mestrado (que simpatia de pessoas).

Gratidão especial aos meus familiares pois sempre estiveram comigo.

Obrigado!!!

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

SIGLAS

AT – Antigo Testamento

BJ – Bíblia de Jerusalém, São Paulo

CELAM – Conselho Episcopal Latino-Americano e do Caribe

CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

DAP – Documento de Aparecida

DB – Dicionário Bíblico, São Paulo

DCV – Dicionário do Concílio Vaticano II, São Paulo

DeTrin. – S. Agostinho, De Trinitate

DTF – Dicionário de Teologia Fundamental, São Paulo

EG – Exortação Apostólica Evangelii Gaudium

LG – Constituição Dogmática Lumen Gentium

MV – Bula de proclamação do jubileu extraordinário da Misericórdia Misericordiae Vultus

NT – Novo Testamento

TL – Teologia da Libertação

TP – Teologia do Povo

RESUMO

Esta dissertação pretende fazer uma abordagem a respeito das imagens de Deus e suas implicações. Foram consideradas algumas experiências bíblicas, patrísticas e místicas assim como foi feita uma reflexão sobre a religião e a categoria imagem a partir do viés psicofilosófico-teológico considerando, por sua vez, a teologia latino-americana, teologia da libertação e teologia do povo, concluindo com alguns acentos, inspirações que tem influenciado o papa Francisco. Nosso objetivo é refletir sobre a revelação de Deus e sobre algumas experiências desta revelação que, por excelência, se dá em Jesus Cristo, o “rosto de Deus”, no intuito de fomentar o processo de humanização do ser humano o qual, por vários motivos e situações, se desumaniza. E, nesta perspectiva, a Igreja possui papel importantíssimo pois ela, enquanto sacramento, está para favorecer este processo. Concluimos afirmando que as motivações propostas por Francisco podem corroborar com nossa intuição: que a experiência de Deus em Jesus Cristo, proporcionada pela religião e pela Igreja, nos lança neste dinamismo de humanização.

PALAVRAS-CHAVE: Imagens de Deus. Experiência. Religião. Teologia do Povo. Papa Francisco.

ABSTRACT

This dissertation aims to make an approach about the images of God and their implications. Some biblical, patristic and mystical experiences were considered as well as a reflection on religion and the image category from the psycho-philosophical-theological bias considering, in turn, Latin American theology, liberation theology and theology of the people, concluding with some accents, inspirations that have influenced Pope Francis. Our goal is to reflect on the revelation of God and on some experiences of this revelation that, par excellence, takes place in Jesus Christ, the “face of God”, in order to foster the process of humanization of the human being who, for various reasons and situations, is dehumanized. And, in this perspective, the Church has a very important role because she, as a sacrament, is to favor this process. We conclude by stating that the motivations proposed by Francis can corroborate our intuition: that the experience of God in Jesus Christ, provided by religion and the Church, launches us into this dynamism of humanization.

KEYWORDS: Images of God. Experience. Religion. Theology of the People. Pope Francis.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 IMAGEM DE DEUS: EXPERIÊNCIA E TEMATIZAÇÃO	12
1.1 A imagem de Deus no Antigo Testamento: o Deus da Aliança	13
1.2 A imagem de Deus no Novo Testamento: a face humana de Deus	18
1.3 Breve panorama histórico sobre a questão da imagem de Deus	23
1.3.1 Na reflexão teológica	24
1.3.2 Na experiência mística	27
2 IMAGEM DE DEUS	31
2.1 Deus: apenas uma imagem?	31
2.1.1 Karl Marx	31
2.1.2 Friedrich Nietzsche	34
2.1.3 Sigmund Freud	36
2.2 Acesso a Deus, acesso ao homem	38
2.2.1 Abordagem filosófico-teológica: da crítica dos mestres da suspeita à teologia	38
2.2.2 Uma resposta contextualizada: a imagem de Deus e libertação	39
2.2.2.1 Gustavo Gutiérrez	41
2.2.2.2 Leonardo Boff	42
2.2.3 Teologia do povo	46
3 A ECLESIOLOGIA DO PAPA FRANCISCO	52
3.1 Uma Igreja evangélica	53
3.1.1 O Evangelho da Misericórdia	55
3.1.2 Povo de Deus – <i>Lumen Gentium</i>	58
3.2 Uma Igreja em saída missionária	64
3.2.1 Conversão pastoral	66
3.2.2 Renovação eclesial	68
3.3 Uma Igreja sinodal	70
3.3.1 A imagem da pirâmide invertida	72
3.3.2 Protagonismo laical	73
3.3.3 Descentralização	74
3.3.4 Igreja pobre para os pobres	75
CONCLUSÃO	79
REFERÊNCIAS	83

INTRODUÇÃO

No itinerário proposto pretendemos percorrer desde a tematização “Deus” às possíveis implicações na vida do ser que crê. E neste sentido, ao longo da história da Salvação, nos deparamos com experiências as quais nos revelam imagens de Deus. Assim, definimos com clareza nossa pesquisa delimitando o tema: “As imagens de Deus e suas implicações na eclesiologia hoje. A eclesiologia do papa Francisco”. Portanto, é latente o ardor que nos acompanha a respeito da questão teológica fundamental, Deus e suas implicações na vida de quem crê. Queremos por sua vez, apontar, dentre as várias experiências significativas, algumas, tanto no contexto vétero (Deus da Aliança) quanto neotestamentário (Deus se torna humano), perpassando pela reflexão filosófico-teológica e pela experiência mística que influenciaram determinada época culminando na eclesiologia do papa Francisco¹.

Nossa pesquisa segue a partir de algumas balizas já lançadas na história da reflexão sobre “Deus”. Para o tema do monoteísmo e da Aliança, usamos os autores Bernhard Lang e Jacil Rodrigues Brito, respectivamente. A fim de nos ajudar na reflexão sobre o “Deus que se torna humano” (NT), a partir de dois textos bíblicos, Jo 1,1-18 e de Fl 2,6-11, pesquisamos Johan Konings², Leonardo Boff³ e Maria Clara Bingemer⁴. A partir da reflexão teológica e da experiência mística, podemos dizer que Deus atua e age na história humanizando, libertando e salvando. Mesmo não expressando na sua totalidade a natureza de Deus, essas categorias nos apontam para o seu mistério. Nessa perspectiva, algumas personagens se destacam, pois elas: desmascaram a aparente dualidade existente entre sagrado e profano (Santo Agostinho)⁵, mostram que Deus se revela na e para a humanidade (José Ignacio Gonzáles Faus)⁶, propõem uma fé ligada à experiência (Andrés Torres Queiruga)⁷, apresentam um Deus para todos

¹ Não é nossa pretensão estabelecer uma eclesiologia fomentada por Francisco até porque, dentre vários motivos, está muito cedo para afirmar uma “eclesiologia de Francisco”. Nosso desejo é evidenciar algumas motivações que têm marcado o pontificado de Francisco. Para tanto, nos propomos, em linhas gerais, demonstrar traços de uma eclesiologia que o tem inspirado.

² KONINGS, J. *Evangelho Segundo João*. Amor e fidelidade. Petrópolis: Vozes, 2000.

³ BOFF, L. *Jesus Cristo Libertador*, 18.ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

⁴ BINGEMER, M. C. *Um rosto para Deus?* São Paulo: Paulus, 2005.

⁵ AGOSTINHO. *A trindade*. 3.ed. São Paulo: Paulus, 2005.

⁶ FAUS, J. I. G. *Crer, só se pode em Deus*. Em Deus só se pode crer. Ensaio sobre as imagens de Deus no mundo atual. São Paulo: Loyola, 1988.

⁷ QUEIRUGA, A. T. *A revelação de Deus na realização humana*. São Paulo: Paulus, 1995.

(Francisco de Assis)⁸, um Deus único (Tereza de Jesus)⁹ e um Deus que acompanha o seu povo (Oscar Romero)¹⁰.

Utilizaremos de uma análise psico-filosófico-teológica para comentar a categoria imagem. Faremos uma apresentação tanto do seu aspecto negativo quando do positivo. Para tanto, serão pilares do nosso estudo no viés filosófico-psicológico Karl Marx¹¹, Friedrich Nietzsche¹² e Sigmund Freud¹³. Já no que se diz respeito ao viés teológico, nosso recorte limitar-se-á à teologia da libertação e à teologia do povo. Assim, nossa abordagem teológica se fundamentará a partir do contexto latino-americano. Situamos nossa pesquisa em dois autores, Gustavo Gutiérrez¹⁴ e Leonardo Boff¹⁵. Poderíamos citar outros, como por exemplo J. L. Segundo e J. Sobrino, porém, nos manteremos nesses dois.

A respeito do papa Francisco, temos as suas encíclicas, as suas exortações apostólicas, os seus discursos, dentre outros. Ressaltamos a exortação apostólica *Evangelii Gaudium*¹⁶. No desejo de aprofundar sobre as raízes eclesiológicas de Francisco, destacamos dois autores: Juan Carlos Scannone¹⁷ (jesuíta e professor do jovem Jorge Mário Bergoglio e Lúcio Gera¹⁸, que juntamente fomentaram a teologia do povo. Teologia que inspira o papa Francisco. Roberto Repole¹⁹ e Mario de França Miranda²⁰ – ambos tem realizado pesquisas tanto sobre a eclesiologia que inspira o papa Francisco quanto a eclesiologia fomentada por ele.

A partir de um olhar retrospectivo, percebemos que a humanidade fez a sua experiência de Deus de diversos modos. Entendemos que várias foram “as imagens de Deus” estabelecidas ao longo da história. Notamos que o agir do ser humano se pautava a partir de uma determinada

⁸ LARRAÑAGA, I. *O irmão de Assis*. São Paulo: Paulinas, 1980.

⁹ GIGANTES DA LITERATURA UNIVERSAL. *Santa Teresa*. Versão Portuguesa: João Maia. Lisboa: Editorial Verbo, 1972.

¹⁰ ROMERO, Oscar Arnulfo. *Su diário*: del 31 de marzo de 1978 al 20 de marzo de 1980. Em los talleres de Imprenta Criterio, 1990.

¹¹ REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. Karl Marx. In: REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*. v. III. São Paulo: Paulinas, 1991, p. 192.

¹² NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Assim Falou Zaratustra*. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 255.

¹³ MONDIN, Batista. *O Homem, quem é ele?* Elementos de Antropologia Filosófica. 10.ed. São Paulo: Paulus, 1980, p. 209.

¹⁴ GUTIÉRREZ, G. *Os Teólogos da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1985.

¹⁵ BOFF, L. *Jesus Cristo Libertador*. Petrópolis, Vozes, 2003, p. 231-234.

¹⁶ FRANCISCO. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*. A Alegria do Evangelho. Brasília: Edições CNBB, 2013.

¹⁷ SCANNONE, Juan Carlos. *O Evangelho da Misericórdia em espírito de discernimento*. A ética social do papa Francisco. Brasília: Edições CNBB, 2015.

¹⁸ GERA, Lúcio. *Un precursor de la teología latino-americana contemporânea*. Disponível em: https://www.celam.org/observatoriosociopastoral/img_noticias/doc150368ee0a48b1_23082012_313pm.pdf. Acesso em: 8 ago 2022.

¹⁹ REPOLE, Roberto. *O sonho de uma Igreja evangélica*. A eclesiologia do papa Francisco. Brasília: Edições CNBB, 2015.

²⁰ MIRANDA, Mario de França. *A reforma de Francisco*. Fundamentos teológicos. São Paulo: Paulus, 2017.

imagem que ele estabelecia de Deus. A partir de tais constatações, da experiência de um Deus único, que faz aliança e que se torna um de nós, nos propomos apresentar a eclesiologia de Francisco. Consequentemente, estruturamos nossa pesquisa baseados nos elementos que seguem. Cada objetivo está diretamente relacionado a cada capítulo já pré-estabelecido, a saber: descrever, a partir da contextualização bíblica, as experiências do “Deus da Aliança” e do “Evangelho da Misericórdia”, assim como salientar algumas das experiências tanto na reflexão teológica quanto na experiência mística; refletir sobre as compreensões da categoria imagem e evidenciar a eclesiologia do papa Francisco.

A partir da teologia sistemática, utilizando o método da pesquisa bibliográfica, definimos o itinerário em três momentos, que correspondem aos 3 capítulos desta dissertação: no primeiro, abordagem bíblica. No Antigo Testamento Deus faz aliança com seu povo (cf. Ex 3,7-8a) e no Novo Testamento, Deus se torna um de nós (cf. Jo 1,14). Deus não é apenas um ser abstrato ou até mesmo distante, pelo contrário, Ele está em constante contato de proximidade com a humanidade; No segundo momento, utilizaremos de uma análise psico-filosófico-teológica para comentar a categoria imagem. Faremos uma apresentação tanto do seu aspecto negativo, quando do positivo. O Deus experienciado proporciona humanização, libertação e não alienação e por fim, em um terceiro momento, servindo-nos das pesquisas de Juan Carlos Scannone e de Roberto Repole, tentaremos explicitar a eclesiologia do Papa Francisco.

1 IMAGEM DE DEUS: EXPERIÊNCIA E TEMATIZAÇÃO

Intimamente relacionados à pergunta “quem é Deus?” estão os questionamentos “quem é o homem”, “de onde viemos?” e “para onde vamos?”. O ser humano sempre buscou um sentido para a sua existência. Portanto, falar de Deus, se assim podemos dizer, é também falar do próprio homem.

Com isso apresenta-se a religião. Várias são as experiências humanas que nos mostram essa realidade. “Em todas as sociedades conhecidas encontramos um sistema de práticas, crenças, rituais e símbolos que podemos denominar ‘religiosos’”²¹. O viés religioso possui relevância no sentido de dar sustentabilidade e segurança ao ser humano em relação ao desconhecido. Assim, a religião se torna um canal por excelência do saber.

As divindades cultuadas foram compreendidas, tematizadas de diferentes formas. A história nos mostra que a realidade politeísta foi, e ainda é, parte do imaginário religioso de várias sociedades. Por exemplo, no período do Antigo Testamento “ao lado de Israel, todos os povos da circunvizinhança tinham um deus nacional de seu país: os moabitas veneravam Camos, os amonitas, Melcom, os assírios, Assur e os egípcios, Amon-Rá”²². Na Bíblia, a religiosidade politeísta é, passo a passo, substituída pela monoteísta. De uma concepção politeísta do divino passa-se a uma monoteísta.

Apesar da hegemonia politeísta, o povo da Bíblia abraça uma experiência monoteísta. Portanto, a “confissão de fé monoteísta é a norma para a formação do cânon bíblico”²³. Esse movimento tem o seu firmar histórico no período do rei Josias (641-609 a.C.) ao qual, em 622 a.C., foi trazido um livro que continha uma exigência: a supressão de qualquer outro culto que não fosse o de YHWH. Ele devia ser o único a receber culto no templo de Jerusalém²⁴.

Esta decisão, como afirma o livro de Reis, “exterminou também os que ofereciam incenso a Baal, ao sol e à lua do zodíaco e a todo o exército do céu” (2Rs 23,5). Esse foi um movimento muito lento que, com o passar do tempo, tomou considerável proporção²⁵. Nesta perspectiva, Jeremias concede uma imagem de Deus como sendo o criador da terra, do homem

²¹ ESTRADA, Juan Antonio. *Imagens de Deus*. A filosofia ante a linguagem religiosa. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 7.

²² LANG, Bernhard, Só Javé! Origem e forma do monoteísmo bíblico. *Concilium*, n. 197, 1985, p. 50.

²³ LANG, Só Javé! Origem e forma do monoteísmo bíblico, p. 49.

²⁴ LANG, Só Javé! Origem e forma do monoteísmo bíblico, p. 45.

²⁵ “Com a morte do rei Josias em 609 sacrifica-se novamente a Baal, ao sol e à lua, aos signos do zodíaco e a todo o exército celeste. A velha estrutura tenta renascer em meio a uma busca de identidade religiosa. Porém, a ideia monolátrica firma-se permeada a essa tempestade de ofertas devido o empenho de grandes figuras emblemáticas do Antigo Testamento tais como Jeremias e Ezequiel, pois tinham suas raízes no movimento monoteísta do tempo de Josias levando-a para o exílio babilônico.” (LANG, Só Javé! Origem e forma do monoteísmo bíblico, p. 48-50)

e dos animais (Jr 27,6)²⁶. Essa imagem perpetua-se na história por corresponder às necessidades mais urgentes da sociedade em termo de dignificação religiosa. Em meio a um sistema político desumano fundamentado pela religião da época, ergue-se o monoteísmo como sendo uma esperança de vida numa estrutura de morte vigente²⁷. Poderíamos adjetivá-lo como movimento das esperanças de um povo que busca independência. A fé monoteísta assume um caráter libertador (Ex 3,7-8a).

Mediante o contato, surge a necessidade de tematizar. Para o povo da Bíblia, experimentar Deus é experimentar a própria liberdade. Por isso vale afirmar que o estudo sobre Deus conduz ao estudo sobre o ser humano. Esta relação antropoteológica implica abertura para ambas as partes. Nosso trabalho, em seu início, constitui-se um esforço de aprofundar estas afirmações. Faremos uma abordagem de como a experiência de Deus foi sendo compreendida, ou seja, tematizada, tanto no Antigo como no Novo Testamento para, em seguida, refletirmos acerca de alguns períodos específicos, como por exemplo na reflexão teológica ressaltando a experiência dos santos padres e de alguns teólogos e na experiência mística. Iniciamos, pois, pelo Antigo Testamento. Deus faz aliança com seu povo.

1.1 A imagem de Deus no Antigo Testamento: o Deus da Aliança

Deus e aliança são termos intimamente relacionados e, nesta jornada, o monoteísmo fundamenta suas bases. O Deus se torna conhecido na revelação. A experiência dessa revelação levou o povo judeu a ver nele um Deus amigo, companheiro, ou seja, que fazia aliança e que permanecia com eles. No decorrer dos tempos, os frutos dessa aliança se faziam perceptíveis sob a forma de descendência, libertação, justiça, esperança, restauração etc. Essa categoria não esgota o ministério de Deus, contudo, optamos por ela por reconhecer a sua relevância na história da salvação. Desta forma, faremos uma apresentação histórico-social do termo aliança, uma breve análise da aliança na época dos patriarcas, de Moisés e dos profetas, culminando no

²⁶ “O oráculo pronunciado em 594 retrata Javé de acordo com a figura do deus criador babilônico, Nabucodonosor”. Elevado a criador e senhor do mundo, Javé, já é praticamente o Deus universal do monoteísmo.” (LANG, *Só Javé! Origem e forma do monoteísmo bíblico*, p. 49)

²⁷ Os habitantes de Israel e Judá encontram-se cada vez mais nas mãos da Assíria. Em 722 o reino no Norte torna-se distrito assírio e em 586, o mesmo acontece com o reino do sul. Nesse momento só se poderia esperar ajuda daquele que devia zelar pelo bem-estar do estado. Enquanto a Babilônia esmaga Judá, surge a ideia de um único Deus que governa o mundo. O firmar monoteísta se dá em meio a uma necessidade política quando nada mais se pode esperar da ajuda militar. Assim sendo, só há um salvador: o Deus único - Os 13,4; Is 45,21. (LANG, *Só Javé! Origem e forma do monoteísmo bíblico*, p. 45-53; McKENZIE, John L. *Monoteísmo*. In: McKENZIE, John L. *Dicionário Bíblico*. São Paulo: Paulinas, 1984, p. 630-632.

exílio e pós-exílio. Por fim, indicamos alguns textos bíblicos pelo fato de narrarem como Israel experimentou esse Deus da Aliança.

Quando se tratava de uma bênção ou maldição, essa atingia a pessoa para a qual se dirigia. No cotidiano, a aliança era um acordo ritual e solene que tinha a função de contrato escrito. As partes contraentes se vinculavam por meio de um acordo ritual que continha terríveis ameaças contra a parte que porventura o violasse²⁸. O mais forte impunha sua vontade ao mais fraco ou o vencedor ao vencido, ou inversamente, a parte vencida ou mais fraca estabelecia um pacto de aliança com o mais forte (Gn 14,13).

Aliança é uma categoria que, advinda do ambiente sociocultural, permeia toda a Sagrada Escritura. Na experiência de fé do povo hebreu, *Adonai*²⁹ faz uma aliança com ele. Porém, a novidade é que essa aliança se apresenta como um ato de graça e liberdade. Ela é mais do que um simples contrato. Ela estabelece como que uma relação de parentesco de sangue entre as partes. Nessa perspectiva, essa categoria não só aproxima Deus do povo como o torna responsável por tal acontecimento. A relação com o Mistério, ora fascinante ora tremendo³⁰, suscita amor e temor, admiração e distância, atração e rejeição. Esta dialética fenomenológica é algo essencial para compreendermos a relação do divino com o humano. A partir disso, temos o chamado Código da Aliança³¹ (Ex 20,22-23,33). Ele é a carta magna da aliança no Sinai.³²

Nele encontramos, frases casuísticas (Ex 21,28ss), proibitivas (Ex 20,23; 22,21.27s), mandamentos (Ex 20,25a; 21,14.23;22,24s), formulações participais (Ex 21,12.15-17), a particular fórmula de Talião (Ex 21,24ss) bem como a resposta humana à aliança (Ex 24,3b).

²⁸ Estas alianças podem ser encontradas ao longo o Antigo Testamento. Gn 21,22ss; 26,6ss; 31,44ss; Js 9,3ss; 1Sm 11; 1Rs 15,19; 20,34; 2Rs 11,4; Is 28,15.18; Os 12,2; Am 1,9 etc.

²⁹ “YHWH é o nome de Deus revelado por Moisés em Ex 3,14. Daqui vem Yahweh, comumente utilizado entre os cristãos. Nos meios judaicos esse não é pronunciado: quando aparece no texto bíblico ele é substituído na leitura por ‘Adonai, que significa ‘meu Senhor’.” (BRITO, Jacil Rodrigues. *O Senhor está neste lugar e eu não sabia – teologia da presença*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 14)

³⁰ “Em uma obra clássica publicada em 1917, Rudolf Otto estudou o eco que a manifestação de Deus provoca no homem e resumiu isso dizendo que aparece diante dele como um ‘mistério tremendo e fascinante’ (mysterium tremendum et fascinans).” (GONZÁLES-CARVAJAL SANTABÁRBARA, Luiz. *Notícias de Deus Pai*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 74)

³¹ A reflexão a seguir fundamenta-se em CRUSEMANN, Frank. O Código da Aliança: fundamentos. In: CRUSEMANN, Frank. *A torá*. Teologia e história social de lei do Antigo Testamento. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 159-282.

³² Algumas considerações são necessárias para sua compreensão. Este texto, mesmo estando intimamente ligado ao Decálogo, não foi promulgado neste Monte. Suas prescrições supõem uma coletividade já sedentária e agrícola. Data dos primeiros tempos da instalação em Canaã antes da monarquia. Devido estar unido ao espírito do Decálogo, foi por esta razão inserido logo em sequência. Três constatações. a) que o Código das Alianças sendo o mais antigo que Deuterônimo (cf. Dt 12-26) é o código legal mais antigo do Antigo Testamento; b) que ao destacar como falar de Deus este código evoca todas as características que tão profundamente diferenciam o direito bíblico e a Torá como um todo dos códigos do Antigo Oriente; e, por fim, c) esse código é de uma grandeza multicolor incomparável. (CRUSEMANN, O código da Aliança: fundamentos, p. 159-160)

Neste Código, encontra-se o lugar (*maqom*) de Deus. São três os momentos³³ em que se fala de um lugar cuja característica essencial é o agir especial de Deus, que é fundamentado e constituído a partir da sua iniciativa. No início do Código, se fala na lei do altar, da presença³⁴ de Deus no lugar sagrado. No entanto, essa presença não se restringe a um local determinado. Ela se manifesta na figura de um mensageiro que caminha ao lado do povo (Ex 23,20), reforçando a ideia de companhia pelo caminho e no lugar onde residem. Na Bíblia, a significação teológica do caminho se torna cada vez mais relevante. Por isso, no contexto bíblico, a categoria aliança é assumida e ressignificada. Já não é mero contrato social, mas um pacto libertador entre Deus e o povo, como iremos constatar no período dos patriarcas, de Moisés, dos profetas, do exílio e pós-exílio.³⁵

Revelação patriarcal: nesta primeira etapa, crê-se em um Deus que se manifesta com sua ação na história. Uma ação que é promessa e realização. Portanto, é um Deus que perturba, que desinstala: “Sai da tua terra, da tua parentela e da casa de teu pai, para a terra que te mostrarei” (Gn 12,1). A esse Deus, Abraão responde com fé e obediência.

Revelação mosaica: efetua-se no evento de êxodo. Revelando seu nome a Israel, por meio de Moisés, Deus não revela somente que existe, mas que é o único Deus e o único salvador: “Eu sou o que sou” (Ex 3,14a). Revelando seu nome, Deus toma partido de Israel, que se torna seu eleito e seu aliado.

Revelação profética: Moisés, medidor da aliança e do decálogo, é o protótipo dos profetas (Dt 18,15-18; 34 10-12). Eles são os guardiães e defensores da aliança e da lei. Sua pregação é um chamado à justiça e à fidelidade a YHWH. Portanto, o verdadeiro profeta é aquele que, segundo Jeremias, vê cumprida a sua palavra (Jr 28,9); mantém fidelidade à YHWH (Jr 23,13-32) e que dá testemunho próprio de profeta em sua vocação (Jr 1,4-6).

Revelação exílica: a palavra profética, sem cessar de ser palavra viva, torna-se cada vez mais palavra escrita. Após a queda de Jerusalém, a palavra de YHWH se faz presente tanto na boca quanto nos escritos de Ezequiel, bem como em outros profetas desse período. Assim, sua palavra se torna palavra de conforto e de esperança para os exilados (Ez 33,1-9).

³³ No início (Ex 20,24) e no final (Ex 23,20), bem como no meio do bloco mais antigo, os chamados *mishpatim* (Ex 21,13s).

³⁴ “Presença-Shechináh. Essa palavra, na língua hebraica, vem da raiz SH. CH. N. (SHaCHaN) e quer dizer habitar, demorar, morar, residir. Pronuncia-se Cherriná.” (BRITO, *O Senhor está neste lugar e eu não sabia*, p. 12)

³⁵ A reflexão a seguir fundamenta-se em: LATOURELLE, René. Revelação. In: LATOURELLE, R.; FISICHELLA, R. *Dicionário de Teologia Fundamental*. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 816-852; SICRE, José Luis. *Introdução ao antigo Testamento*. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 251-265.

Revelação pós-exílica: no retorno para casa, os habitantes de Jerusalém clamavam a presença de Deus, pois suas famílias estavam esfaceladas e seus lares completamente destruídos. Em meio às ruínas perguntavam se Deus havia se esquecido deles. No terceiro Isaías encontra-se a resposta. “Não, a mão do Senhor não é muito curta para salvar, nem o seu ouvido tão duro que não possa ouvir” (Is 59,1). Deus quer escutar o seu povo e salvá-lo da situação em que se encontra, mas o homem deve colaborar mudando de atitude e de conduta. Assim, reafirmamos que, para o povo da Bíblia, a categoria “aliança” é compreendida no seu dia a dia sob a forma de descendência, libertação, justiça, esperança, restauração etc. Façamos memória de algumas narrativas relacionadas aos vários momentos da aliança entre Deus e o seu povo.

Gn 9,7-17. Por meio de Noé, Deus garante a conservação da humanidade.³⁶ Ele é um elo entre o mundo que deve ser destruído e o que deve continuar.³⁷ A aliança aqui estabelecida é um pacto eterno com toda a descendência de Noé (vv. 8-9). O arco íris que Deus utiliza como sinal, sendo passageiro e contingente, expressa, porém, uma realidade perene: seu amor (vv. 12-17). Representa, na sua variedade de cores, a pluralidade de raças, culturas, línguas e religiões dos diversos povos. Esse dado nos coloca em consonância com o texto que segue, em que os filhos de Abraão são como estrelas no céu.

Gênesis 15. É um tratado de aliança entre Deus e Abraão.³⁸ Por meio dele acontece uma aliança que no futuro se abrirá a toda a humanidade. Ao ser cumulado de bênçãos, todas as nações serão nele abençoadas (Gn 12, 2-3). De forma incontável, como é o número das estrelas, será sua posterioridade (v. 5). Apesar de ser um gesto da parte de Deus, Abraão, ao expulsar as aves de rapina (v. 11), indica que o homem tem participação indispensável no processo. Portanto, é um rito de vida porque se trata de uma promessa de Deus. Esta teofania³⁹ mostra que Deus, ao se compadecer de Abraão, se compadece de toda sua descendência dando-lhe uma terra (v. 18). Em seguida, no monte Sinai, mais uma vez Deus se faz próximo dos seus.

Em Ex 24,1-11, mediante o consenso da comunidade reunida, se encontra a narrativa da aliança estabelecida entre Deus e o povo. Considerando a aliança, a promessa e o caminho a ser percorrido, poderíamos dizer que essa é a aliança por excelência, pois sintetiza a história do

³⁶ “O nome Noé em hebraico é NoaH, que quer dizer ‘agradável’ e tem origem NaHaM, que significa ‘consolar’. É por isso que o texto diz que ele se chamara Noé, porque nos trará consolação.” (BRITO, *O Senhor está nesse lugar e eu não sabia*, p. 44)

³⁷ Deus ao estabelecer uma aliança (v.9) promete não destruir tudo o que existe pelas águas do dilúvio (v. 11b).

³⁸ “Aqui convém observar que em Gn 17,5 acontece uma mudança de nome: Abrão passa a se chamar Abraão. O próprio texto explica que é porque ele será pai de uma multidão. O que se nota, do ponto de vista linguístico, é uma consonância existente entre os vocábulos AVRaM (Abrão) AVRaHaM (Abraão). Assim poderemos separar AV = pai e HaMoN = multidão. Veremos que essa consonância é a que mais se identifica com o objetivo do autor.” (BRITO, *O Senhor está neste lugar e eu não sabia*, p. 44)

³⁹ Expressão grega θεός (Deus) + φαίνω (aparecer, ser visto, manifestar). Designa a manifestação de Deus.

povo⁴⁰ na qual Deus se faz presente. Aqui, de modo preciso, encontramos a resposta humana frente à aliança feita por YHWH. Existe uma tradição⁴¹, possivelmente a javista, que apresenta Moisés como sendo o mediador (Ex 24,1-2.9-11): “Ele disse a Moisés: sobe a Iahweh, tu, Aarão, Nadab, Abiú e setenta anciãos de Israel, e adorareis de longe. Só Moisés se aproximará de Iahweh”. Por sua vez, a tradição eloísta coloca a tônica no rito: Moisés escreveu todas as palavras de Iahweh; e levantando-se de manhã construiu um altar ao pé da montanha (...) ofereceram holocaustos e imolaram a Iahweh novilhos como sacrifícios de comunhão (Ex 24, 3-8). O diálogo que se dá entre Moisés e o povo é a síntese, se assim podemos dizer, da aliança. “Moisés referiu ao povo todas as palavras de Iahweh” (Ex. 24,3a) e este responde dizendo “nós observaremos todas as palavras ditas por Iahweh” (Ex. 24,4a). Então Moisés tomou do sangue e aspergiu sobre o povo dizendo: “Este é o sangue da aliança que Iahweh fez convosco” (Ex 24,8). Há, tanto por parte de YHWH quanto do povo, um compromisso.

Portanto, Deus é aquele que dá descendência (Gn. 9,8-9); que se solidariza com os justos (Ex 3); que abençoa (Gn. 12,2-3); que caminha com os seus (Ex 13,17ss); que liberta, corrige e orienta (Ex 19,3ss). Esta presença atuante de Deus, ou melhor, esta aliança de Deus com seu povo, é uma aliança de salvação. Ela é certamente uma história sobre forças de morte que assolavam o povo. É esperança de vida. Esta é, por assim dizer, a forma de compreender como Deus se revelava. A experiência da revelação no Antigo Testamento nos mostra a imagem de Deus como Deus da Aliança. Aliança significa estar com YHWH: “Eu vi, eu vi a miséria do meu povo que está no Egito. *Ouvi* o seu clamor por causa dos seus opressores pois eu conheço as suas angústias. Por isso *desci* a fim de libertá-lo” (Ex 3,7-8, grifos do autor).

Assim, podemos afirmar que a revelação é interpessoal⁴². YHWH faz aliança com o homem primeiramente como um patrão com o servo e, depois, como um pai com o filho, como um amigo com o amigo, como o esposo com a esposa. Ou seja, há crescimento de proximidade e intimidade; a revelação veterotestamentária deriva da iniciativa de Deus. Não é o homem quem descobre Deus, é YHWH que se manifesta na experiência de aliança. Manifesta-se na variedade das personalidades escolhidas; na diversidade dos modos de comunicação e na diversidade dos gêneros literários; o que dá unidade a essa revelação é a palavra – ela é o meio por excelência da comunicação entre Deus e a humanidade – e o objetivo da revelação desse Deus-Aliança é a vida e a salvação do homem.

⁴⁰ Esta aliança ocorreu após a libertação do povo do Egito.

⁴¹ Nota de rodapé da Bíblia de Jerusalém.

⁴² LATOURELLE, Revelação, p. 821.

Convém lembrar que esta teologia da aliança não só é contrária à teologia da retribuição como vem desmontá-la. Ela (teologia da aliança) propõe um Deus que extrapola nossa efêmera história e que olha para o ser humano indistintamente, pois o Deus da Aliança é o Deus que tem hesed⁴³ por milhares de gerações (Ex. 20,6) e também é aquele que é “cheio de hesed” (Ex 6,6). Assim, em relação à pergunta, “quem é Deus?” o povo da Bíblia a responde: Deus é o Deus-Aliança. O Deus que se compromete com sua criação.

Convém lembrar que até então a aliança era realizada através de vítimas prefigurativas. Elas apontavam para uma realidade, mas não era a realidade em si. Nem as aves de rapina nem o sangue aspergindo sobre o povo eram a aliança (Gn 15,11; Ex, 24,8). Por conseguinte, no Novo Testamento, a aliança entre Deus e o povo é firmada por meio de Jesus Cristo. Ele é o mediador (Hb 9,12; 12,24). Aqui não é mais a tábua de pedra, mas a Torah encarnada. É a máxima proximidade entre o divino e o humano. Como afirma Cesare Giraudo, “estando ao mesmo lado de Deus e de nosso lado, Cristo cumpre em plenitude a mediação prefigurativa dos animais sacrificados em função de aliança”⁴⁴. A aliança do Antigo Testamento se dava pelo sangue de outro; já, no Novo Testamento, a aliança se dá pelo sangue do próprio Cristo. “Ele é o mediador que se interpôs em pessoa entre Deus e os homens, empenhando sua própria vida de um modo análogo, ainda que infinitamente superior, à mediação figurativa operada pelos animais abatidos em função de aliança”⁴⁵. Assim, temos, no Novo Testamento, a “concretude” da experiência de fé vivida pelo povo de Israel, Jesus de Nazaré.

1.2 A imagem de Deus no Novo Testamento: a face humana de Deus

Na pessoa de Jesus Cristo, o Deus que faz aliança com seu povo se encarna. Dois textos do Novo Testamento são para nós como que fundamentos para tal reflexão, a saber: Jo 1,1-18 e Fl 2,6-11. Não utilizaremos aqui de um “bisturi exegetico” para analisá-los. As duas tradições, tanto a joanina quanto a paulina, estavam preocupadas em fundamentar a fé dos primeiros cristãos em meio às controvérsias existentes.

O texto de Jo 1,1-18 possui como objetivo apresentar Jesus diante da heresia docetista que negava a sua humanidade.⁴⁶ Sem sombra de dúvidas, o quarto Evangelho sofre influências

⁴³ “A palavra hesed é o termo mais frequentemente empregado para referir-se à preocupação de Deus pelos homens. Nós o conservamos em hebraico, porque não tem equivalente exato nas línguas modernas. Significa, misericórdia, bondade, proximidade, graça, fidelidade, solidariedade etc.” (GONZÁLES-CARVAJAL SANTABÁRBARA, *Notícias de Deus Pai*, p. 75-76)

⁴⁴ GIRAUDO, Cesare. *Num só corpo*. Tratado mistagógico sobre a eucaristia. São Paulo: Loyola, 2003, p. 71.

⁴⁵ GIRAUDO, *Num só corpo*, p. 73.

⁴⁶ A reflexão a seguir fundamenta-se em KONINGS, *Evangelho Segundo João*, p. 81-93.

da cultura helênica, porém João relê as ideias gnósticas⁴⁷ e procura, sem assumir uma atitude polêmica, respondê-las.

Não podemos inventar ou imaginar Cristo qualquer, a nosso gosto; devemos procurar conhecer aquele que a narrativa de João nos propõe. Não um Cristo mesquinho ou “moralista”, nem um fazedor de milagres baratos ou um santo dos impossíveis, nem um filósofo ou um esotérico flutuando por cima da terra, mas sim aquele Jesus que João, ruminando a tradição evangélica e combinado narrativa e simbolismo, nos faz apreender.⁴⁸

Diante da incomunicabilidade de Deus com os homens, o evangelista trabalha a proposta da encarnação: Jesus é o filho de Deus. Partindo desse princípio, pode-se dizer que este hino cristológico já existia e foi reelaborado e adaptado como “pórtico de entrada”⁴⁹ ou abertura do evangelho, pois possui íntima conexão com os grandes temas tratados no quarto evangelho. Possui como tônica a função reveladora do “logos”, ou seja, de Deus que se comunica com a humanidade em Jesus. Diante da negação da humanidade de Jesus, este prólogo faz como que um apanhado da doutrina cristã.⁵⁰

Para alguns exegetas, estes versículos de 1-18 do primeiro capítulo estão intimamente ligados com toda a obra de modo a antecipar suas articulações mais importantes, mas, para outros, é um corpo estranho, anteposto ao evangelho já pronto. Contudo, eles representam um vértice da cristologia. É uma expressão qualificada da fé de uma comunidade que havia reconhecido em Jesus o Filho de Deus, o Salvador do mundo. Por isso, em suas assembleias litúrgicas, era adorado como o Deus verdadeiro. O verbo é luz para os homens. Ele fixou sua morada no meio da humanidade (cf. Jo 1.14), tornando-se tangível e manifestando a todos a

⁴⁷ “Entre ‘gnose’ e ‘gnosticismo’ é preciso desde logo manter a distinção estabelecida pelos pesquisadores: ‘gnose’ designa uma tendência constante do espírito humano que busca o sentido da vida no conhecimento; ‘gnosticismo’ é o movimento histórico que se desenvolveu nos séculos I e II. Portanto, o gnosticismo, é uma manifestação histórica da gnose, cujo nome (gnôsis) significa conhecimento, (...). O gnosticismo é uma doutrina que define a salvação pelo conhecimento.” (SESBOUÉ, Bernard. *O Deus da salvação*. Século I-VIII, História dos dogmas. v. I. São Paulo: Loyola, 2002, p. 38)

⁴⁸ KONINGS, *Evangelho Segundo João*, p. 92.

⁴⁹ KONINGS, *Evangelho Segundo João*, p. 82.

⁵⁰ Neste aspecto, salientamos a fórmula cristológica do Concílio de Calcedônia: “Segundo, pois, os santos Padres, ensinamos unanimemente que confessamos um só mesmo Filho, nosso Senhor Jesus Cristo perfeito em divindade perfeito em humanidade. Verdadeiramente Deus e verdadeiramente homem (composto) de uma alma racional e de um corpo, consubstancial ao Pai segundo a divindade, consubstancial a nós segundo a humanidade em tudo semelhante a nós exceto no pecado, gerado antes do século pelo Pai segundo a divindade e nos últimos dias (gerado) por nós e para nossa Salvação pela Virgem Maria, Mãe de Deus segundo a humanidade um só e mesmo Cristo, Filho, Senhor, único gerado reconhecido em duas naturezas, sem confusão, sem mudanças, sem divisão e sem separação, a diferença das duas naturezas, não sendo de modo algum suprimida por causa da união a propriedade de uma e de outra sendo, antes, bem salvaguardada e concorrendo a uma só pessoa e uma só hipóstase um Cristo que não fracciona nem se divide em duas pessoas mas um só e mesmo Filho, único gerado, Deus-Verbo, Senhor Jesus Cristo, tal como a muito tempo os profetas ensinaram sobre ele, como o próprio Jesus Cristo no-lo ensinou e como o Símbolo dos Padres no-lo transmitiu” (SESBOUÉ, *O Deus da Salvação*, p. 347).

verdade divina e dando-lhes o poder de tornarem-se filhos de Deus. Portanto, assim como Konings, “poderíamos resumir o Prólogo assim: “Desde sempre”, diz Deus, “eu tenho uma palavra que quero dirigir a vocês, uma palavra que manifeste meu amor: Jesus!”⁵¹.

Na carta que Paulo escreve a Filipenses, Fl 2, 6-11, ele apresenta Jesus como sendo o Filho de Deus, o Verbo encarnado.⁵² Na atualidade, existe uma discussão sobre a origem deste hino cristológico. Pensa-se que ele não seja obra de Paulo, mas da comunidade primitiva que celebrava nesses termos o mistério da encarnação. No entanto, sendo ou não de Paulo, no texto encontramos a expressão do pensamento dogmático cristológico e a possibilidade de sua aplicação à comunidade de Filipos. Esse hino cristológico é o paradigma para a comunidade viver.

Contra toda e qualquer forma de individualismo, de antcaridade, de desumanidade, Paulo apresenta uma proposta de unidade e de caridade tendo Jesus Cristo como modelo. Há, sobretudo, uma preocupação com a caridade. A exemplo de Cristo, os fiéis devem ter um olhar voltado para o outro. Isso sim é algo indispensável. Tal afirmativa fica clara para nós quando observamos melhor os vv. 6-11. De forma poética se dá o abaixamento, *kenosis*⁵³ de Cristo e sua exaltação. Cristo tinha direito a honras divinas por natureza, mas renunciou a elas para viver a vida comum de todos os homens. Quando assume a condição de servo, ao tornar-se humano, Jesus é fiel a ela e a Deus até o último instante de sua vida, na morte de cruz.

Assumir a condição humana implica assumir toda a história da criação. Jesus não se torna humano somente para os judeus. Pelo contrário, Ele supera todas as limitações históricas. Jesus é o Deus encarnado para todos. Poderíamos dizer que a vida de Jesus foi uma vida transcendente-imanente. O efêmero, o limitado, não foi barreira para Ele manifestar o Deus-conosco. “Por isto, Deus o exaltou” (v. 9a) – ao abaixamento sem limites na encarnação, na vida terrena e na morte de cruz, contrapõe-se agora, como recompensa, a exaltação por parte de Deus. Tal exaltação completa-se conferindo a Jesus um nome⁵⁴, superior a qualquer outro que se possa pronunciar no universo.

⁵¹ KONINGS, *Evangelho Segundo João*, p. 93.

⁵² A reflexão a seguir fundamenta-se em BALLARINI, P. T. Epístola aos Filipenses. In: BALLARINI, P. T. *Introdução à Bíblia: Epístola do cativo, Pastoraes, Hebreus, Católicaes, Apocalipse*. v. II. Petrópolis: Vozes, 1969, p. 31-58.

⁵³ “O verbo é a nota dominante de todo hino. Por mais enérgico que seja o verbo usado, não pode significar uma pedra real das prerrogativas divinas que permanecem por trás da forma de Servo, mas significa apenas o fato de elas não manifestarem, e de aparecer, ao invés, a condição do Servo. Quase como comentário, segue-se a afirmação de que a humanidade foi realmente assumida por Cristo. Isto foi o despojar-se.” (BALLARINI, Epístola aos Filipenses, p. 55)

⁵⁴ Para o semita, o nome significa conferir dignidade, autoridade e poder a uma pessoa. Portanto, pode-se conhecer uma pessoa pelo nome.

Não podemos falar do homem sem ter que falar de Deus e não podemos falar de Deus sem ter que falar do homem. As reflexões que fizemos até aqui, a partir de e sobre Jesus talvez nos permitam dizer: quanto mais homem se apresenta Jesus, tanto mais se manifesta aí Deus. Quanto mais Deus é Jesus tanto mais se revela aí ao homem.⁵⁵

Neste horizonte, afirma o documento de Aparecida: “Jesus é o filho de Deus, a Palavra feita carne (Jo 1,14), verdadeiro Deus e verdadeiro homem, provou do amor de Deus aos homens” (DAP n. 102). Assim, a humanidade se torna berço da presença viva e atuante de Deus na história. No decorrer dos tempos, muitos consideraram a história como algo profano, afastada, distante do sagrado, do “numinoso”⁵⁶. Aqui acontece o inverso, não há duas histórias, mas sim uma realidade em que o humano adquire aspectos divinos e o divino, aspectos humanos.

Nesta perspectiva encontra-se a expressão “filho do homem”⁵⁷ (Jó 25,6). Traduzida do hebraico *ben adam* ou do aramaico *bar nasha*, significa simplesmente alguém que é humano, que é homem. Ao aparecer oitenta vezes no Novo Testamento, é sempre utilizada por Jesus para autodesignar-se. Nela, podemos perceber três significados distintos: Jesus é o filho do homem que atua em sua existência terrena em meio aos outros seres humanos vivendo as limitações próprias dessa existência (Mt. 8,20; 11,19; Lc 12,22); Jesus é o filho do homem que realiza a missão do Servo de Iahweh (Mt 17,9-12; Mc 8,31; Lc 22,22); e Jesus é o filho do homem que virá no final dos tempos, com glória, poder e com a atribuição de julgar (Mt 24,26-44; 26,64; Mc 8,38; 14,62). Jesus Cristo é o segundo Adão, ou seja, é o homem novo.

Por ser considerado o “filho do homem”, muitos fizeram a distinção entre o Jesus histórico e o Cristo da fé. “Na fé do Novo Testamento não existe ruptura entre o Jesus terrestre e o Cristo glorificado”⁵⁸. Essa concepção dualista, possuindo sua gênese na antropologia dual platônica entre alma e corpo, repercute no ambiente cristão, porém, não se pode valorizar uma realidade em detrimento da outra. As duas devem estar intimamente articuladas para compreendermos a pessoa de Jesus Cristo. Por conseguinte, no Novo Testamento, Jesus não é somente aquele que revela Deus, mas Ele é o próprio Deus revelado.

Aqueles que conheceram Jesus e com ele conviveram foram descobrindo, em sua humanidade, sua divindade. Com efeito, à medida que iam experimentando a relação com sua humanidade, com sua maneira fraternal e solidária de viver, com seu ensinamento cheio de amor e autoridade, foram igualmente descobrindo que ali estava

⁵⁵ BOFF, *Jesus Cristo Libertador*, p. 133.

⁵⁶ Expressão utilizada por K. Rahner para designar o transcendente: Deus. (RAHNER, Karl Josef Erich. *Curso fundamental da fé*. 4.ed. São Paulo: Paulus, 2000, p. 102)

⁵⁷ Encontra-se uma reflexão pormenorizada no livro de Alfonso García Rubio sobre as categorias “Jesus histórico e o Cristo da fé” e “filho do homem” na qual nos fundamentamos (RUBIO, A. García. *O Encontro com Jesus Cristo Vivo*. Um ensaio de Cristologia para nossos dias. 9.ed. São Paulo: Paulinas, 2001, p. 135 et seq.).

⁵⁸ RUBIO, *O Encontro com Jesus Cristo Vivo*, p. 17.

a relação de um Deus diferente. Assim, viveram e conviveram, interpelados até as entranhas por essa diferença, até chegar à confissão de fé de que aquele Jesus que haviam visto, ouvindo e tocado com suas mãos, era Filho de Deus e Deus mesmo.⁵⁹

A Constituição Dogmática *Dei Verbum* apresenta, de forma clara, a categoria “Revelação”. “Depois de ter falado muitas vezes e de muitos modos pelos profetas (...) enviou Seu Filho (...) para que habitasse entre os homens e lhes expusesse os segredos de Deus” (DV, n. 4). Citando a carta de Paulo à comunidade de Éfeso (Ef 1,9), a constituição afirma que “aprouve Deus, em sua santidade e sabedoria, revelar-Se a Si mesmo e tornar conhecido o mistério de Sua vontade, pelo qual os homens, por intermédio do Cristo (...), e no Espírito Santo, têm acesso ao Pai” (DV, n. 2). Desse modo, este Deus invisível (Ef 1,15; 1 Tim 1,17) fala “aos homens como a amigos” (cf. Ex 33,11; Jo 15,14-15)” (DV, n. 2). Utilizando-se de antropomorfismo, tanto a *Torah* como o Novo Testamento veem em Deus, analogicamente, uma proximidade incomensurável com o ser humano, sobretudo no Novo Testamento. Aqui, um rosto é dado a Deus tendo como traço marcante um olhar sempre voltado para o ser humano, pois é seu amigo íntimo.

Falar de Jesus é, por sua vez, falar do “Reino de Deus” (Lc 10,9-11; Mt 10,7ss)⁶⁰. “Este Reino manifesta-se lucidamente aos homens na palavra, nas obras e na presença de Cristo” (LG, n. 5). Nesta perspectiva, o discurso de Jesus sobre Deus e seu ensinamento oral sobre o tema não é um discurso direto nem muito menos sistemático. O seu discurso é indireto. A preocupação central de Jesus não é proclamar que Reino haveria de vir, mas o que pela sua presença e atuação já está perto (Mc 1,15) e no meio de nós (Lc 17,21). Isso porque o Reino é a libertação de tudo o que desumaniza, como por exemplo a opressão, a injustiça, a divisão, o pecado, a morte etc. Ele é libertação para a vida: “Este Reino de Deus é a libertação de tudo o que oprime a humanidade (...) É neste contexto que tem sentido explicar e aprender o pai-nosso (...). O pai-nosso não é apenas uma fórmula de oração; é um compêndio do programa de Jesus”⁶¹.

Nota-se que são profundamente questionados os interesses regionais e imediatos, assim como os interesses religiosos, políticos e sociais. O Reino de Deus, ao possuir uma dimensão de futuro, não está desvinculado do presente, pois encontra concretizações históricas. Por isso deve ser pensado como processo que começa no mundo e culmina na escatologia. Poderíamos dizer que Jesus se assemelha a um autêntico mestre de sabedoria. Ele não está preocupado em

⁵⁹ BINGEMER, *Um rosto para Deus?*, p. 113.

⁶⁰ A reflexão a seguir, para falar sobre a categoria “Reino de Deus”, fundamenta-se em BOFF, *Jesus Cristo libertador*, p. 42-59.

⁶¹ CODINA, Victor. *Ser cristão na América Latina*. São Paulo: Loyola, 1988, p. 17.

apresentar uma doutrina de forma direta e articulada. Faz parte central de sua pregação o ser humano. Utilizando um processo que lembra a maiêutica socrática, faz com que as pessoas, julgando a sua realidade, percebam Deus: presença humana e humanizante.

A libertação de Jesus assume um duplo aspecto: por um lado proclama uma libertação total de toda a história e não apenas de um segmento dela; por outro, antecipa a totalidade em um processo que se concretiza em libertações parciais sempre abertas à totalidade. Se Jesus anunciasse uma utopia do fim ditoso para o mundo sem sua antecipação na história, alimentaria fantasmagorias do homem sem qualquer credibilidade; se introduzisse libertações parciais sem perspectivas de totalidade e de futuro, frustraria as esperanças despertadas e decairia em um imediatismo inconsistente. Na atuação de Jesus se encontram as duas dimensões em tensão dialética.⁶²

Na encarnação, Jesus não é o receptáculo externo de Deus. Ele é a personificação de Deus em contato com o mundo fazendo história: “e a palavra se fez carne, e habitou entre nós” (Jo 1,14)⁶³. Quando falamos de Reino de Deus nessa perspectiva, deparamos com uma constante dialética do “já e ainda não”. Assim, podemos dizer que a salvação não é simplesmente um aniquilamento da realidade imanente. Ela consiste em um lançar-se para o futuro, para o nosso *escaton*, a partir da nossa historicidade. Ela é um processo. Podemos dizer que a “encarnação, portanto, encerra uma mensagem concernente não só a Jesus Cristo, mas também à natureza e ao destino de cada homem”⁶⁴. Portanto, nada melhor para falar da face humana de Deus que partir da encarnação, da pessoa de Jesus Cristo, “pois, como Jesus só pode ser Deus mesmo”⁶⁵.

A partir destas fundamentações bíblicas, iremos salientar algumas das pontuações acerca da imagem de Deus na reflexão teológica e na experiência mística.

1.3 Breve panorama histórico sobre a questão da imagem de Deus

Os autores analisados a seguir são, para nós, referência na percepção do Deus-Humano. Para eles, Deus não é apenas um ser abstrato, distante, mas é um ser que está em constante contato com a humanidade. Essa presença não é apenas passiva, mas ativa. Deus atua, age na

⁶² BOFF, *Jesus Cristo Libertador*, p. 28.

⁶³ “Traduzindo o termo grego *logos* por ‘palavra’, de preferência ‘Verbo’, utilizado em outras traduções. ‘Verbo’ lembra as especulações filosóficas gregas sobre o Verbo divino, mas o pano de fundo do pensamento joanino não é a filosofia grega do *Logos*, nem a teologia patrística dos séculos IV-V desenvolvida em diálogo com o pensamento grego, mas a palavra de Deus criadora, profética e sapiencial evocada no AT. Deus criou por sua palavra e dirigiu sua palavra, não seu ‘verbo’ aos profetas e a nós. A lei, especialmente os Dez Mandamentos, eram ‘palavras’ (*debarium*) de Deus. Jesus é a Palavra única.” (KONINGS, *Evangelho Segundo João*, p. 84)

⁶⁴ BOFF, *Jesus Cristo Libertador*, p. 151.

⁶⁵ BOFF, *Jesus Cristo Libertador*, p. 131.

história, humanizando, libertando, enfim, salvando. Essas categorias, mesmo não expressando por completo a natureza de Deus, nos apontam para o mistério.

1.3.1 Na reflexão teológica

Seria pretensão querer apresentar aqui toda a reflexão teológica acerca da experiência de Deus. Tentaremos sintetizar o pensamento de três grandes pensadores, a saber, Santo Agostinho, José I. Gonzáles Faus e Andrés T. Queiruga. Desde já, a questão norteadora é a seguinte: quem é o Deus acreditado e professado?

Santo Agostinho nasceu no ano de 354 em Tagaste e faleceu em 430 na época da invasão da África pelos vândalos.⁶⁶ Agostinho nos coloca numa perspectiva de futuro sem se perder a realidade vivida. Dois de seus escritos nos são úteis e necessários: *A trindade* (399-419) e *A cidade de Deus* (413-427). Ao primeiro, corresponde um discurso filosófico-teológico e ao segundo, um discurso apologético.

Na sua obra *A trindade*, no livro I, Agostinho, fundamentado no evangelho de João (Jo 1,2-3), prova que Jesus é Deus assim como o Pai sendo consubstancial a Ele. “Nessa passagem, o evangelista declara que o Verbo não é somente Deus, mas consubstancial ao Pai”⁶⁷. Ou seja, entre um e outro não há espaço de tempo de criação, pois o Filho é Filho desde a eternidade. “E se o Filho não é consubstancial ao Pai, é uma substância criada; e se é substância criada, todas as coisas não foram feitas por ele”⁶⁸. Em meio às divergências, e até mesmo heresias, sobre o culto prestado a Deus, Agostinho vê a necessidade de apresentar a proposta do cristianismo. Faz-se mister lembrar que “Agostinho não demonstra Deus como, por exemplo, o demonstra Aristóteles, ou seja, com intenções puramente intelectuais (...), mas sim para ‘fluir a Deus’ (*Flui Deo*), para preencher o vazio do seu espírito”⁶⁹. Deste modo, no cristianismo, não são vários deuses, mas somente um em três pessoas. Afirma Agostinho fundamentando-se em Dt 6,13: “Adorarás o Senhor teu Deus, somente a ele servirás”⁷⁰.

No texto *A cidade de Deus*, Agostinho faz a distinção entre a cidade eterna e a cidade terrena-passageira.⁷¹ Para ele, os que vivem na cidade terrena são os que vivem segundo sua concupiscência e os que vivem na cidade de Deus são os que pautam sua vida na palavra de

⁶⁶ A reflexão a seguir fundamenta-se em REALE, G.; ANTISERI, D. Santo Agostinho. In: REALE, G.; ANTISERI, D. *Histórias da filosofia*, v. I, Paulinas, São Paulo: Paulinas, 1990, p. 428-459.

⁶⁷ AGOSTINHO, *A trindade*, p. 34.

⁶⁸ AGOSTINHO, *A trindade*, p. 34.

⁶⁹ REALE; ANTISERI, Santo Agostinho, p. 458.

⁷⁰ AGOSTINHO, *A trindade*, p. 38.

⁷¹ REALE; ANTISERI, Santo Agostinho, p. 445.

Deus.⁷² Esse escrito é digno de observação pois, de início, desmascara uma certa imagem de Deus. Deus, para ele, não é simplesmente uma realidade puramente transcendente, mas é algo que está perto, do lado. Portanto, “a Cidade de Deus, longe de pregar uma fuga deste mundo, ensina uma arte de viver cristã e perigosamente. (...) a fé permite que o cristão mantenha sua identidade”⁷³.

Outro expoente na reflexão teológica é José Ignacio Gonzáles Faus. O autor aborda a imagem de Deus a partir da constatação feita por ele no mundo atual.⁷⁴ Para Ele, é inadmissível permanecer estagnado perante o que se professa. Assim como Jesus “que não pronunciava palestras sobre Deus”⁷⁵, o ser humano “age de forma semelhante” quando pratica Deus. Diante dessa realidade, várias são as imagens de Deus assumidas, contudo, Faus nos faz perceber que, ao colocarmos mediações para estabelecermos contato com o transcendente, tais mediações não devem se transformar em Deus. Esse é o perigo. No entanto, para ele, “a mediação escolhida por Deus para se nos dar é o homem”⁷⁶. Esta é a verdadeira imagem de Deus – bem entendida, crítica e destrói toda possibilidade de um deus altamente metafísico, transcendente, alienado e/ou imanente ao extremo, a ponto de se confundir com o ser humano, com a instituição etc. Tal imagem é contrária a qualquer ídolo.

O Deus crido por Faus é um “Deus na carne e não fora dela, (...) é um Deus destruidor dos ídolos (...) é um Deus cuja exigência é a exigência do amor e não do rival”⁷⁷. A crença neste Deus implica “risco e não segurança”⁷⁸. Deste modo, na maioria das vezes há quem prefira ficar na escravidão a optar por liberdade, pois a liberdade culmina na responsabilidade individual e/ou comunitária. Em contraposição a esse Deus encarnado, humano, que tem *hesed* por sua criação, o ser humano “cria” deuses com “aparência” divina.

Vejamos a seguir a reflexão de Andrés Torres Queiruga. A editora Paulus reeditou um livro cujo título é um tanto quanto curioso: *Um Deus para hoje*. À primeira vista, poderíamos perguntar: como seria um *Deus para hoje* sendo que Deus sempre é o mesmo Deus de Jacó, de Abraão, de Moisés e de todos os profetas, eterno e imutável, criador de todas as coisas visíveis e invisíveis, como afirma o Credo Niceno-constantinopolitano? Queiruga, sacerdote e teólogo, em relação à fé, afirma que ela é experiência e não ensinamentos transmitidos de um passado

⁷² REALE; ANTISERI, Santo Agostinho, p. 458.

⁷³ HAMMAN, Adalbert-Gautier. *Santo Agostinho e seu tempo*. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 307.

⁷⁴ A reflexão a seguir fundamenta-se em FAUS, *Crer, só se pode em Deus*, p. 15-59.

⁷⁵ FAUS, *Crer, só se pode em Deus*, p. 15.

⁷⁶ FAUS, *Crer, só se pode em Deus*, p. 46.

⁷⁷ FAUS, *Crer, só se pode em Deus*, p. 59.

⁷⁸ FAUS, *Crer, só se pode em Deus*, p. 59.

que talvez já tenha caducado; que ela não deseja mudar Deus, pois ele é imutável.⁷⁹ Deste modo, não é somente importante, mas urgente repensarmos as nossas categorias para expressar Deus, e que, por ser experiência, ela acontece em uma determinada época. Por isso, num Deus para hoje, “(...) revela-se indispensável assinalar um ponto decisivo que, de alguma maneira, condiciona toda a nossa reflexão: a mudança radical que o paradigma moderno impõe na maneira de compreender as relações de Deus com o mundo”⁸⁰.

Todavia, diante do anteposto, qual a imagem de Deus apresentada por Queiruga? Não como resposta pronta e acabada, mas mais como um direcionamento, afirma ele que a imagem do verdadeiro “Deus não é um Deus de onipotência e abstrato (...) mas um Deus solidário conosco (...) Um Deus Animal”⁸¹. Assim, na vida de quem professa esse Deus, no seu dia a dia, várias são as implicações.⁸² Deus não intervém na história mudando a natureza das coisas, mas, sim, fazendo-nos percebê-lo nos acontecimentos, sejam eles agradáveis ou desagradáveis.

Com efeito, em outra obra, *A revelação de Deus na realização humana*, Queiruga busca oferecer-nos, na simplicidade e ao mesmo tempo no rigor científico, uma fé expressa nas categorias de nosso tempo. Como o próprio título indica, o autor objetiva mostrar nesse livro que a revelação de Deus acontece na realização do ser humano. Na apresentação do livro, o autor traz uma citação de Juan Luis Segundo, “Deus não revela a não ser na e para a humanização dos homens e mulheres que buscam dar sentido a suas existências”⁸³. Deus não invade a nossa liberdade ditando-nos o seu ser.

A revelação como “maieutica” (...) respondia, sobretudo, a uma das grandes preocupações modernas: mostrar que não se trata de algo arbitrário, injustificável ou alienante. Ainda que chegue de fora, a revelação nada mais faz senão mostrar a profundidade última do sujeito que a recebe enquanto determinada por sua situação real perante Deus.⁸⁴

A essência da revelação não está em ouvir vozes do céu, mas em discernir os sinais presentes na realidade. Está em perceber a presença viva de Deus nos acontecimentos. Presença

⁷⁹ QUEIRUGA, Andrés Torres. *Um Deus para hoje*. 3.ed. São Paulo: Paulus, 2006, p. 12.

⁸⁰ QUEIRUGA, *Um Deus para hoje*, p. 13.

⁸¹ QUEIRUGA, *Um Deus para hoje*, p. 22.

⁸² Nesta perspectiva, cito o exemplo de Queiruga. “Compreendo que essas ideias, expressas tão a seco, podem ser abstratas e talvez nada convincentes. Permita-se-me aduzir aqui o testemunho de uma jovem mãe, num curso de espiritualidade em Sobrado de Los Monjes (antes de conhecer ‘essa teologia’). A seu filho diagnosticam doença grave que obriga a transferi-lo a um hospital de Madri para ser operado. Chorando e ‘suplicando’ na entrada da sala de cirurgia, de repente, contava ela, ‘disse-me a mim mesma: mas, o que estou fazendo? Se Deus quer a meu filho muito mais do que eu!’ Desde aquele momento sua oração mudou radicalmente. (Note-se, pois: não é que tenha deixado de rezar, mas começou a rezar de outra maneira, creio que mais intensa e, portanto melhor)”. (QUEIRUGA, *Um Deus para hoje*, p. 22)

⁸³ QUEIRUGA, *A revelação de Deus na realização humana*, p. 9.

⁸⁴ QUEIRUGA, *A revelação de Deus na realização humana*, p. 139.

que pede de nós uma resposta, uma atitude comprometedora. A partir das reflexões acima, podemos afirmar que o Deus crido e professado se revela como liberdade, como Deus conosco. Vejamos a sua incidência na experiência mística.

1.3.2 Na experiência mística

Nosso desejo é apresentar alguns “modelos”⁸⁵ espirituais. De antemão, percebamos a distinção que há entre chefe e modelo espiritual. O primeiro age em virtude de sua autoridade e do mandato, obtendo influência através da obediência, e o modelo atua por via de exemplo, influenciando o nosso próprio ser. Por conseguinte, apresentaremos, em linhas gerais, três grandes modelos espirituais: São Francisco de Assis, Santa Teresa de Jesus e Dom Oscar Romero.

Vivendo na plenitude da Idade Média, Francisco de Assis (1182-1226) assistiu o crescimento da burguesia e a decadência do feudalismo. Filho de rico comerciante, Pietro di Bernardone, troca as ricas vestes de lã que usava por roupas rústicas de soldados em prol da defesa da liberdade da cidade de Assis. Após um ano na prisão, ao caminhar para Perusa, Francisco inicia um processo de conversão, entregando-se à solidão, à oração e ao serviço dos leprosos e marginalizados.

Naquela noite teve o que a bíblia chama de uma visita de Deus. Acho que naquela noite Francisco não escutou vozes nem teve sonhos ou visões, mas teve pela primeira vez uma forte, muito forte experiência de Deus. É o que se chama na vida espiritual de graça infusa extraordinária, e tem características peculiares.⁸⁶

Colocando-se livre para o serviço, para o amor universal, em 1216, diante do bispo de Assis, Francisco despe-se radicalmente de suas vestes como sinal de seu total despojamento e se entrega ao novo estilo de vida. Por conseguinte, três são os pontos característicos de Francisco, a saber: o amor a Cristo; o amor universal às criaturas, e a paz, a alegria de viver. Respectivamente, enamora-se de Cristo vivendo por Ele e configurando-se nos mistérios da encarnação, do nascimento, da paixão, da morte e ressurreição. Em seguida, temos o amor universal às criaturas, em que vê, na criação, os vestígios da presença de Deus. Tudo se torna irmão no irmão maior, Jesus Cristo. Por fim, a paz, a alegria de viver. Para ele, a paz é fruto da

⁸⁵ “É sabido por todos que estamos em uma época denominada de mudança de época. Mudança de época porque, dentre os vários motivos, o tempo das construções ideológicas fechadas e totalitárias passou. Desse modo, o modelo, ao nascer do mistério, é o próprio mistério se intuindo. Refere-se a ele sem pretensão de reproduzi-lo ou descrevê-lo.” (MOROTO, D. P. Modelos Espirituais. In: FIORES, S. D.; GOFFIT, T. *Dicionário de Espiritualidade*. 2.ed. São Paulo, Paulus, 1993, p. 780)

⁸⁶ LARRAÑAGA, *O irmão de Assis*, p. 31.

harmonia interior que nasce em amar amigos e inimigos, especialmente os mais indefesos e marginalizados. Em síntese, deseja estar livre para poder amar o Cristo no irmão.

No ano de 1515, nasce, em Ávila, Santa Teresa de Jesus. Viveu em um período por ela caracterizado como tempos ásperos – a Igreja passava por grandes tempestades, como o surgimento do protestantismo e de outros movimentos. Época de reformas tanto *ad intra* como *ad extra Ecclesia*. Foi o século do Concílio de Trento. “Santa Teresa viveu num tempo de plenitude, em que o Renascimento atingiu o esplendor e em que a Espanha conheceu a glória de seu século de ouro”⁸⁷. Foram seus contemporâneos Martinho Lutero (1483-1545), Galileu Galilei (1564-1642), Erasmo de Roterdão (1467-1536), Henrique VIII (1491-1547). Ela falece em Alba de Tormes (Salamanca) em 4 de outubro de 1582. Em 1622, foi declarada santa pelo papa Gregório XV.

Santa Teresa faz uma experiência da verdade. Portanto, podemos constatar nela quatro características essenciais: o caminho da verdade; viver na verdade; viver na verdade da comunidade; e dizer a verdade. Como afirma frei Carlos Josaphat, “Teresa está à procura dele, desejava de encontrar e seguir os caminhos de Deus”⁸⁸. A verdade professada por Teresa é Deus. Ele é o único e definitivo destino, é a única verdade, as outras são mediações, partículas da luz. Ela distingue essa verdade daquilo que costumamos entender como adequação entre o que pensamos e o que dizemos. Tereza vai até o fundo do problema, à verdade ontológica, metafísica, que fundamenta a realidade da vida.

Só Deus é a verdade absoluta e a busca da verdade é desejo de comunhão, de superação do individualismo particularista. Por fim, para o bom discernimento por parte dos outros, requer fidelidade e transparência absoluta no relato da interioridade: Dizer o que se sente e excluir a mentira. Foi isso que Teresa fez: disse a verdade a partir da experiência do encontro com Deus no mais íntimo do seu ser.

Dom Oscar Arnulfo Romero (1917-1980) foi símbolo trágico da triste realidade de muitos povos subdesenvolvidos cuja defesa requer vítimas inocentes. Dom Romero, em *Su diário*, relata uma homilia de domingo (9 junho 1979), dia da Santíssima Trindade. Nela conta, de maneira muito simples, a imagem que ele tinha de Deus.

É domingo da Santíssima Trindade e aproveitei para apresentar na homilia a ideia do Deus dos nossos pais, tal como o Antigo Testamento nos apresenta na primeira leitura, “um Deus que acompanha o Povo em sua história” e daí apliquei à nossa história (...) convidando o Povo a ter sempre aquela fé de Israel no Deus que estava com eles

⁸⁷ GIGANTES DA LITERATURA UNIVERSAL, *Santa Teresa*, p. 22.

⁸⁸ OLIVEIRA, Carlos Josaphat Pinto de. *As Santas e Doutoradas: espiritualidade e emancipação da mulher*. São Paulo: Paulinas, 1999, p. 77.

mesmo nas maiores dificuldades do Povo. O segundo pensamento era “o Deus de Jesus Cristo”, (...) o amor do Pai, um Deus que se faz presente no homem que o encarnou, Jesus Cristo: misericórdia, amor abnegado pelo homem. E finalmente (...) "enviar o Espírito Santo" para realizar nos homens um processo que os une à Santíssima Trindade, tornando-os filhos de Deus, recebendo um Espírito de Amor, não de medo ou escravidão, mas de liberdade e de grande esperança, pois somos herdeiros de Deus e co-herdeiros com Cristo.⁸⁹

Na América Latina, ecoa a voz de um profeta e mártir, Dom Romero: protagonista dos fatos no seu compromisso com o povo e profeta do meio do povo a mártir. Não basta apenas ser observador de uma situação injusta, é preciso ser protagonista para sua superação. É preciso ser testemunha.

Romero não era apenas um mero agitador político, mas teólogo político, teólogo e profeta. Interpretava a realidade social com base na revelação e na fé para criar uma sociedade nova, criticando a violência organizada, afirmando que o sangue não é boa semente de paz. Afirma J. Sobrino: “Dom Romero falou como profeta que fala em nome de Deus. (...) como quem empresta sua boca a Deus”⁹⁰. Foi mártir por causa de seu protesto profético diante do altar mór da catedral⁹¹ de El Salvador onde celebrava a eucaristia. Por sua vez, sua morte foi sua última homilia por acreditar no “Deus de Reino”⁹².

O percurso feito por nós até o momento quis tão somente fazer algumas pontuações acerca do que acreditamos ser necessário para termos claramente estabelecido o Deus professado tanto na Escritura como na experiência do povo de Deus.

Os autores analisados possuem papel importante. Eles desmascaram a aparente dualidade existente entre sagrado e profano (Santo Agostinho), mostram que Deus se revela na e para a humanidade (J. I. Faus), propõem uma fé ligada à experiência (A. Queiruga), apresentam um Deus para todos (F. de Assis), um Deus único (T. de Jesus) e um Deus que acompanha o seu povo (O. Romero).

Com efeito, o ser humano estabelece caminhos como possibilidades para encontrar o sagrado. Contudo, é coerente o caminho buscado para estabelecer este contato? Notamos que

⁸⁹ “Es el domingo de la Santísima Trinidad y aproveché para presentar em la homilía la idea del Dios de nuestros padres, tal como nos los presenta el Antiguo Testamento em la primeira lectura, “um Dios que que acompañã al Pueblo em su história” y de allí apliqué a nuestra historia, (...) invitando al Pueblo a tener siempre aquella fe de Israel em el Dios que iba com ellos hasta em las máximas dificultades del Pueblo. El segundo pensamiento fue “el Dios de jesucristo”, (...) el amor del Padre, um Dios que se hace presente em el hombre que lo encarnó, Jesucristo: misericórdia, amor entrega por los hombre. Y finalmente (...) “envío del Espíritu Santo” para realizar em los hombres um processo que los una a la Trinidad Santísima, haciéndolos hijos de Dios, recibiendo um Espíritu de Amor, no de temor ni de esclavitud, sino de santa libertad u de gran esperanza ya que somos herederos de Dios y coherederos com Cristo.” (ROMERO, *Su diário*: del 31 de marzo de 1978 al 20 de marzo de 1980, p. 217)

⁹⁰ SOBRINO, Jon. *Oscar Romero*: profeta e mártir da libertação. São Paulo: Loyola, 1988, p. 47.

⁹¹ Catedral é uma metáfora para expressar o seu martírio, cuja realidade foi um processo durante seu ministério.

⁹² SOBRINO, *Oscar Romero*, p. 72.

nem sempre a escolha é a melhor possível. Trocando o fim pelos meios, o ser humano muito facilmente cria um deus ao seu agrado. Assim, muitas são as críticas relacionadas às imagens de Deus. Quais os principais expoentes? O que eles criticam? Esses e outros questionamentos irão nos guiar nas linhas seguintes.

2 IMAGEM DE DEUS

À guisa de continuidade, a relação ser humano e Deus, ao longo da história, mereceu atenção de inúmeros pesquisadores sobretudo no âmbito filosófico e teológico.

A fim de estabelecermos um diálogo sobre “imagem de Deus”, a seguir, faremos uma pesquisa de cunho filosófico-teológico. Para tanto, serão pilares do nosso estudo no viés filosófico-psicológico Karl Marx, Friedrich Nietzsche e Sigmund Freud. Já no que se diz respeito ao viés teológico, nosso recorte limitar-se-á à teologia da libertação e à teologia do povo. Assim, nossa abordagem teológica se fundamentará a partir do contexto latino-americano.

2.1 Deus: apenas uma imagem

A autotranscendência faz com que o ser humano ultrapasse sistematicamente a si mesmo. A Filosofia, sobretudo a de cunho existencial e a materialista, questionou a realidade sobrenatural dizendo que Deus é apenas uma projeção humana, uma alienação. Nesta perspectiva, será Deus somente uma máscara de um momento histórico? Tendo em vista esse e outros questionamentos, apresentamos uma breve pesquisa sobre os “mestres da suspeita” a respeito do tema “imagem de Deus”.

2.1.1 Karl Marx

Filho de pais de origem judaica, nasceu em 15 de maio de 1818 e faleceu no dia 14 de março de 1883, aos 65 anos de idade.⁹³ Concluiu o curso de filosofia com tese intitulada “Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro” em 1841 na universidade de Berlim. Após, Marx transferiu sua carreira para o jornalismo, tornando-se redator da *Gazeta Renana*, órgão dos burgueses radicais da Renânia. Depois de um tempo, o jornal foi interditado.

Assim, Marx dedica-se ao estudo de Feuerbach e Engels, que seria seu amigo colaborador por toda a vida. Expulso da França por ser colaborador do jornal *Vorwärts-Avante*, Marx foi para a Bélgica e lá, juntamente com Engels, escreve o “Manifesto do partido comunista” a pedido da “Liga dos Comunistas”. Da obra *O capital* somente foi publicado por ele o primeiro volume, sendo o segundo e o terceiro publicados por F. Engels. Empenhado que

⁹³ Os dados históricos que se seguem encontram-se na obra REALE; ANTISERI, Karl Marx, p. 184-185.

era pelo movimento operário, fundou em Londres, em 1864, a “Associação Internacional dos Trabalhadores”, a Internacional.

O pensamento de Marx forma-se em contato e contra a filosofia de Hegel, pois afirma ser sua filosofia idealista uma interpretação do mundo de forma contrária. Segundo ele, essa filosofia subordina a sociedade ao Estado e, desse modo, inverte o sujeito e o predicado de lugar.⁹⁴ Como não é a religião que “cria” o homem, mas o homem quem “cria” a religião, da mesma forma, não é a constituição que cria o povo. Portanto, Marx através de sua filosofia materialista, afirma que “não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas ao contrário, o seu ser social que determina a sua consciência”⁹⁵.

Não obstante, como já pudemos perceber, a religião é alvo de várias críticas de Marx. Dizia ele que Feuerbach, ao afirmar ser a teologia antropologia, teve uma coragem imensa. Contudo, não resolveu o principal problema. Pois não basta somente criticar o ideal sem antes não observar e criticar o real, já que é devido a esse que se dá a existência daquele. “O máximo alcançado pelo materialismo contemplativo, isto é, o materialismo que não concebe a sensibilidade como atividade prática, é a contemplação dos indivíduos isolados e da sociedade civil”⁹⁶. Mas antes de falarmos sobre seu pensamento acerca da religião, observemos a Alemanha.

Ao contrário das principais nações europeias da época, a Alemanha não havia ainda efetuado sua unificação. O despotismo de alguns governantes se fazia presente sobre a nação que, fragmentada, era submetida a numerosos dispositivos de segunda ordem que competiam entre si. Não havia jurisdição centralizada e predominava a servidão, e a censura era aplicada drasticamente, pois qualquer leve indicação de tomada de consciência era reprimida com rigor. No entanto, na França, a revolução tinha abolido a ordem monárquica absolutista, extinguido a servidão e instaurado a sociedade burguesa, e na Inglaterra, estava se processando a Revolução Industrial. Será por meio da comparação e da análise dos contrastes existentes entre essas duas nações e a Alemanha que Marx efetuará suas críticas contra o Estado, a política e a filosofia alemã e entenderá a religião como uma forma de maquiagem do real, instrumento essencial de conservação da ordem social existente, isto é, como ideologia.

Até agora, os homens sempre tiveram as ideias falsas a respeito de si mesmos, daquilo que são ou deveriam ser. Organizaram suas relações em função das representações que faziam de Deus, do homem normal etc. Esses produtores de seu cérebro cresceram a ponto de dominá-los completamente. Criadores inclinaram-se diante de suas

⁹⁴ REALE; ANTISERI, Karl Marx, p. 186.

⁹⁵ REALE; ANTISERI, Karl Marx, p. 194.

⁹⁶ MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p.102.

próprias criações. Livremo-los, pois, das quimeras, das ideias, dos dogmas, dos seres imaginários, sob o julgo dos quais eles se estiolam. Revoltemo-nos contra o domínio dessas ideias. Ensinemos aos homens a trocar essas ilusões por pensamentos correspondentes a essência do homem, diz alguém; a ter para com elas uma atitude crítica, diz o outro; a tirá-las da cabeça, diz o terceiro e, a realidade atual desmoronará.⁹⁷

Com isso, é deveras conhecido, e às vezes pouco compreendido, o seu dizer “a religião é o ópio do povo”, texto no qual este grande pensador apresenta uma crítica da concepção de Estado e da filosofia do direito de Hegel, que se constituíam em base e estrutura do Estado Alemão do século XIX. É também neste texto que Marx, de forma poética, formula o seu conceito sobre religião. Associa a religião a uma substância que faz com que as pessoas entrem em um estado de torpor e percam o fio condutor que as liga à realidade – essa foi a forma encontrada por ele para, em poucas palavras, definir o efeito e a essência da religião. Portanto, para Marx, a religião é eminentemente ideologia⁹⁸, isto é, consolação e justificação de uma realidade onde reinam a opressão e a exploração.

Com efeito, a religião é uma espécie de véu que encobre a real configuração das coisas. Isso possibilita ao homem reconhecer que não existe outra realidade a não ser aquela que ele mesmo constrói cotidianamente e que não há nenhum ser fora do mundo regendo seus passos e decisões. E, como não há religião desvinculada de um “ser supremo”, criticá-la é criticar um determinado deus. “A verdadeira crítica da religião e da alienação religiosa supõe, por conseguinte, a crítica do mundo profano. Mas [...] é indispensável [...]. Tal crítica tem, por conseguinte, um caráter pedagógico e propedêutico”⁹⁹. Portanto, afirma G. Reale:

Marx não ironiza o fenômeno religioso: a religião não é para ele a invenção de padres enganadores, mas muito mais obra da humanidade sofredora e oprimida, obrigada a buscar consolação no universo imaginário da fé. Mas as ilusões não se desvanecem se não eliminamos as situações que as criam e exigem.¹⁰⁰

Karl Marx foi, como Feuerbach, discípulo de Hegel. As críticas ao pensamento do mestre elaboradas por Feuerbach, sem dúvida, contribuíram para encaminhá-lo em direção à negação de Deus e da religião. Os motivos para tal, mais do que de natureza filosófica e metafísica, foram de ordem histórica e social. Para Marx, a religião é uma invenção da justificação para os opressores e de resignação para os oprimidos. Assim, para Marx, a religião

⁹⁷ Vale lembrar que Marx caracteriza, respectivamente, as posições de Feuerbach, Bruno Bauer e Max Stiner (MARX; ENGELS, *A ideologia Alemã*, p. 3).

⁹⁸ Poderíamos dizer que a principal função da ideologia é justamente fazer com que as pessoas não consigam enxergar e perceber as mediações e contradições que formam a realidade. Com efeito, a ideologia é “justificação”, é um instrumento de dominação de classe, que serve para manter um *status quo*.

⁹⁹ CALVEZ, J. Y. *O pensamento de Karl Marx*. Porto Livraria Tavares Martins, Porto, 1959, p. 71.

¹⁰⁰ REALE; ANTISERI, Karl Marx, p. 192.

é o ópio por fazer com que o homem alienado busque uma felicidade ilusória, esquecendo-se do real. Marx proclama o humanismo e uma sociedade onde as massas não sejam oprimidas e exploradas por poderosos.

2.1.2 Friedrich Nietzsche

Friedrich Nietzsche nasceu em 15 de outubro de 1844 em Rochen, na Alemanha e morreu em Weimar em agosto de 1900.¹⁰¹ Em outubro de 1864 entra para a Universidade de Ipona onde inicia os estudos superiores em filosofia e teologia. Seguindo seu mestre Ritschl, completou sua formação em Leipzig realizando estudos sobre Homero, Diógenes e Hesíodo. A partir desses estudos, conseguiu precocemente o cargo de professor de filosofia clássica da Universidade de Leipzig. Em 1869, o professor Ritschl lhe propôs o posto de professor ordinário em Basileia, que foi aceito. Nietzsche ocupa-se com muito trabalho. Dá aulas sobre Ésquilo e palestras – como, por exemplo, sobre a personalidade de Homero e o drama musical grego.

Como já salientamos, a Alemanha durante o século XIX¹⁰² passa por diversas mudanças sociopolíticas e econômicas. Dentre elas, a implantação tardia da indústria, a unificação dos Estados alemães em torno da Prússia e o surgimento de novas classes sociais. Mas foram as mudanças ocorridas na esfera cultural e educacional foram as que mais fizeram com que Nietzsche elaborasse suas indagações sobre o sistema. Tendo em vista tais características, foi nesse ambiente de industrialização que Nietzsche apresentou suas ideias contra toda e qualquer forma de massificação do ser humano. O “homem-massa” combatido por Nietzsche era um ser que renunciava à sua “vontade, a religião de poder” devido ao seu conformismo com a realidade, a industrialização. Fragmentado na sua criatividade e individualidade, adapta-se ao meio tornando-se “simplesmente mais um” na sociedade coletiva.

Por sua vez, a religião e, sobretudo, o cristianismo, é alvo das críticas de F. Nietzsche. Segundo o autor, o cristianismo é a religião dos ressentidos e dos fracos e por isso deve ser superada, pois faz com que o homem viva alienado da sociedade. Acreditar em um “além das estrelas” não dá ao homem subsídios para viver autenticamente. Percebemos isso nas suas obras, sobretudo em *Assim falou Zaratustra* e *o Anticristo*. Para Nietzsche, a religião estaria presente na vida do ser humano devido ao seu ressentimento. Tendo-a como manifestação

¹⁰¹ O aspecto histórico se encontra na obra REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. Friedrich Nietzsche. In: REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*. v. III. São Paulo: Paulinas, 1991, p. 421-425.

¹⁰² Ver histórico da Alemanha no tópico acima sobre K. Marx.

humana, por que então não se desvencilhar dela para viver “o sentido da terra?” Esse é o desafio proposto por Nietzsche a toda sociedade. “Denomino corrompido um animal, uma espécie, um indivíduo quando perde seus instintos, quando escolhe, quando prefere o que é pernicioso (...). A vida mesmo vale para mim como instinto de crescimento, de duração, de acumulação de forças, de potência: onde falta a vontade de potência, há declínio”¹⁰³.

Nietzsche denomina o cristianismo como a religião da compaixão. Analisando tais informações, surge um questionamento: como se compadecer do semelhante se nem mesmo os que pregam tal realidade se compadecem e muito menos mantêm uma união evangélica? Segundo ele, a compaixão fornece subsídios para uma maior aceitação da condição de miséria elevando assim, o número de miseráveis e conseqüentemente fortalecendo os aristocratas.

Pois bem! Esta é minha prédica para seus ouvidos: eu sou Zarathustra, o Sem-Deus, que fala: quem é mais Sem-Deus do que eu, para que eu me alegre com o seu sentimento? Eu sou Zarathustra, o Sem-Deus: onde encontro meu semelhante? E são meus semelhantes todos aqueles que dão a si próprios sua vontade e se desfazem de toda resignação.¹⁰⁴

Nietzsche considera-se sem-Deus justamente pelo fato de ser uma invenção do homem e por não fornecer elementos que deem uma melhor forma de vida. Muito pelo contrário, esse Deus criado pelo homem é uma forma de refugiar, de buscar algo nele que não encontra ao seu lado. Mas porque isso acontece? Devido à opressão e ao medo. Neste sentido, afirma B. Mondin, “a religião é engenhosa invenção dos homens, porém não dos fortes para manter seu jugo aos fracos como queria Marx, mas os fracos para pôr um freio na potência dos fortes, dos super-homens”¹⁰⁵.

No entanto, quando Nietzsche anuncia a morte de Deus em 1883, nada mais fez do que apresentar para o mundo literário o que já estava sendo feito há muito pelas ciências naturais e sociais. “Deus morreu”. Para muitos, motivo de curiosidade e escândalo, para outros, motivo de alegria.

Porém, o que Nietzsche trouxe de novidade? Além de ter sistematizado as ideias, foi de ter proposto algo, o “Super-Homem”. Proposta essa que se torna uma crítica ferrenha ao cristianismo. A relação do “Super-Homem” com o cristianismo é, sobretudo, uma relação de superação.

¹⁰³ NIETZSCHE, F. *O Anticristo*. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 355.

¹⁰⁴ NIETZSCHE, *Assim Falou Zarathustra*, p. 255.

¹⁰⁵ MONDIN, *O Homem, quem é ele?*, p. 229.

2.1.3 Sigmund Freud

Nascido no ano de 1856 em Freiberg, na Morávia, Sigmund Freud é considerado o pai da psicanálise.¹⁰⁶ Estudou medicina na Universidade de Viena e desde cedo se especializou em neurologia. Seus estudos foram pioneiros acerca do inconsciente humano e suas motivações. Durante muito tempo, trabalhou na elaboração da psicanálise. Freud faz parte da tríade de pesquisadores que trouxeram grandes novidades à humanidade – Copérnico descobriu que o Sol e não a Terra seria o centro do universo, Charles Darwin mostrou ao homem sua ligação com o reino animal, e Freud decretou que o inconsciente rege o homem. Tendo em vista o contexto epocal, o pensamento de Freud é herdeiro da modernidade e de sua conseqüente crise. Nela, todos os valores são reduzidos à quantificação da moeda que, por sua vez, culmina na fragmentação do ser humano.

Em relação à sua teoria, a psicanálise, conta-se que o jovem Freud, quando colega de Josef Breuer, ficou impressionado com uma observação do grande médico vienense. Ele tinha notado que certos distúrbios nervosos de uma paciente desapareciam logo que conseguia recordar-se de um fato esquecido e trazido à sua mente pelo médico durante o sono hipnótico. Freud foi motivado por esta observação a estudar a origem dos distúrbios histéricos chegando à conclusão de que eles se prendem a acontecimentos passados da vida do doente. Esta intuição foi a gênese da qual se desenvolveu toda a sua teoria.

Freud diz que a nossa consciência está dividida em vários compartimentos: “es - ed” ou subconsciente, um plano intermediário representado pelo “ego - eu” e um plano superior representado pelo “superego – super - eu”. Aflorando do subconsciente os desejos, as tendências, as necessidades e as fantasias, reina o superego que, guardando de forma rigorosa os ditames da moral e da religião, impede que tais necessidades sejam externadas. Formam-se então necessidades reprimidas. Isso não significa que as necessidades e os desejos tenham sido eliminados, mas simplesmente que se transformaram tornando-se complexos. Assim se dá o que ele chama de neurose. Freud é o pai da “teoria psicanalítica segundo a qual a cura de muitos distúrbios nervosos consiste em procurar a sua origem nos instintos reprimidos, em fazê-los aflorar à consciência e em dar-lhes saída através das válvulas de segurança da palavra”¹⁰⁷.

Em relação à religião, Freud a associa aos estudos de neurose. Na sua obra intitulada “*Totem e Tabu* se postula o conflito edipiano como fonte comum do conflito neurótico e da

¹⁰⁶ REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. Sigmund Freud. In: REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*. v. III. São Paulo: Paulinas, 1991, p. 918-930.

¹⁰⁷ MONDIN, Batista. Freud. In: MONDIN, Batista. *Curso de Filosofia*. v. III. São Paulo: Paulinas, 1983, p. 84.

cultura e suas grandes instituições”¹⁰⁸. A explicação que Freud dá ao sentimento religioso decorre do desamparo do qual o indivíduo é dotado ao nascer em um mundo que lhe parece estranho, hostil e cheio de enigmas. Decorre daí que o indivíduo tem um sentimento quanto à proteção, uma necessidade de um pai protetor que lhe trará um apaziguar do temor, buscando indicar as soluções para dominar o desconhecido. Dessa forma, diante do dilema da vida colocado por Freud, cada civilização constrói os deuses à sua “imagem e semelhança”. É tarefa dos deuses remediar os conflitos dos homens considerados “merecedores”. Assim, a “ilusão religiosa”

segundo o fundador da psicanálise não nasceu de luta de classe entre burguesia e proletariado, como queria Marx, e nem mesmo em consequência de uma luta entre fracos e potentes, como sustentava F. Nietzsche, mas através de um processo de sublimação de luta primordial entre os membros do clã doméstico.¹⁰⁹

Freud acusa a religião de três grandes males, a saber, de manter os homens em um estado de imaturidade, de dominar o pensamento e desejos humanos e de ser uma enfermidade psíquica, uma neurose. Aqui, lembramos a dinâmica entre neurose e religião. A “neurose, particularmente a neurose obsessiva, apresenta-se aos olhos de Freud como uma caricatura da religião; esta por sua vez, como uma neurose coletiva”¹¹⁰. Freud vê as crenças religiosas como ligadas às sensações de privação, abandono e medo dos seres humanos, sendo reação alucinatória a essas, bem como um meio de manter as massas sob controle.

O Deus com quem nos relacionamos na oração é também fiador de uma história. Uma história que é justamente a nossa, na medida em que Ele, na condição de objetivo mental, foi se configurando ao longo de nossa vida, intimamente enlaçado às transformações de nossas relações conosco e com o mundo. Ele nos veio pouco a pouco através e a partir de nossas necessidades biopsíquicas mais determinantes, e foi tomando a forma e o colorido de nossas experiências vitais mais profundas.¹¹¹

Para Freud, a religião não passa de ilusão. Ela é criada pelo homem em uma espécie de prolongamento da infância. É uma inconsciência necessidade do pai, ou seja, é uma relutância em abandonar a dependência paterna tão confortável a ele. Na realidade, a religião é uma prova da imaturidade humana. A sua retirada seria como que uma oportunidade de crescimento e de amadurecimento do indivíduo. Isto seria um desenvolvimento de toda a raça humana. Desta forma, substituiria a crença por coisas criadas pela confiança em suas próprias capacidades.

¹⁰⁸ MORANO, Carlos Domingues. *Crer depois de Freud*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 38.

¹⁰⁹ MONDIN, *O Homem, quem é ele?*, p. 209.

¹¹⁰ MORANO, *Crer depois de Freud*, p. 44.

¹¹¹ MORANO, *Crer depois de Freud*, p. 117.

Feito este percurso, podemos afirmar que esses autores pesquisados se caracterizam por liderarem uma luta contra a ilusão religiosa, contra o cristianismo e os valores morais e uma ordem de verdades eternas. E, como já salientamos, o meio sociocultural influencia na elaboração de um determinado pensamento. Falar de Deus no período visto, a partir desses pensadores, é falar de uma realidade criada pelo ser humano para responder à sua “carência histórica”. Para K. Marx e F. Nietzsche, sociais e econômicas, para S. Freud, mentais e individuais. Por conseguinte, falar de Deus é falar de uma imagem criada pelo homem para satisfazer as suas necessidades. Portanto, podemos compreender imagem como algo negativo, pois ela é apenas uma projeção. É uma alienação.

Contudo, esses estudos filosóficos-psicológicos não ficaram à margem da reflexão teológica. Eles foram pesquisados. E assim, como toda tese possui a sua antítese, a seguir, propomos que falar de Deus não é simplesmente falar de uma imagem, mas, sim, falar de uma realidade que, se bem compreendida, proporciona ao ser humano realização, libertação integral.

2.2 Acesso a Deus, acesso ao homem

2.2.1 Abordagem filosófico-teológica: da crítica dos mestres da suspeita à teologia

Categoricamente podemos afirmar que o acesso a Deus nos coloca em constante contato com o ser humano. Muitas foram as pesquisas que se colocaram a favor do fenômeno religioso tanto no nível filosófico quanto teológico. No aspecto filosófico, levou-se em consideração o viés histórico, fenomenológico e sociológico. No aspecto teológico, observando a realidade, estabeleceram-se duas linhas, a protestante e a católica.

Entre os historiadores da religião, Edward B. Tylor (1832-1917) “dizia que a primeira forma religiosa praticada pela humanidade foi o animismo”¹¹². Contudo, sua tese foi criticada e rejeitada por vários estudiosos.¹¹³ Rudolf Otto, fazendo jus à crítica histórica, tem seu pensamento essencialmente de natureza filosófica e psicológica. Na sua obra *Das Hellige* (O Sagrado), “ele descreve as diferentes modalidades da experiência religiosa”¹¹⁴. Ela se configura, sobretudo, como sentimento do numinoso que se apresenta ao humano como *Mysterium tremendum e Mysterium fascinans*¹¹⁵. No âmbito da fenomenologia¹¹⁶, temos Mircea Eliade. Para ele, o fenômeno, para ser interpretado e entendido corretamente, deve ser posto e

¹¹² MONDIN, *O Homem, quem é ele?*, p. 241.

¹¹³ Lang, Schmid, Pettazoni, Griaule e Eliade.

¹¹⁴ MONDIN, *O Homem, quem é ele?*, p. 243.

¹¹⁵ MONDIN, *O Homem, quem é ele?*, p. 243.

¹¹⁶ Max Scheler, Van Der Leeuw e Mircea Eliade.

examinado segundo a escala que lhe é própria. Deve levar em consideração o caráter sagrado e não somente o aspecto fisiológico, psicológico, sociológico, linguístico. E, na sociologia¹¹⁷, um grande nome já existia, Emile Durkheim. Segundo ele, tendo por base pesquisas sociológicas, a religião é projeção da experiência social¹¹⁸.

Referente ao viés filosófico, B. Mondin chega à seguinte conclusão: a) que todos os autores mencionados estão concordes em reconhecer que o homem se apresenta constantemente e em toda a parte como *Homo religiosus*; b) que a religião é coeficiente fundamental e essencial da hominização¹¹⁹. Daí surge que o homem se conscientiza do sagrado através da reflexão; que ante o sagrado possui liberdade em acolhê-lo ou rejeitá-lo; e que, mais do que em qualquer outra atividade, vem à luz o seu aspecto da autotranscendência¹²⁰.

No aspecto teológico, duas alas se formaram. De um lado, os teólogos católicos que assumiram posicionamento positivo vendo na religião um vínculo natural, e, do outro lado, os protestantes que mantiveram posição crítica, de refutação e de condenação. Representando a teologia positiva, a seguir propormos um breve esboço a respeito da teologia católica considerando, sobretudo, a teologia da libertação e a teologia do povo.

2.2.2 Uma resposta contextualizada: imagem de Deus e libertação

Na tentativa de responderem aos anseios da humanidade, vários pensadores católicos elaboraram modelos teológicos. Na Europa, teologia política¹²¹, teologia política da revolução¹²² e teologia da esperança¹²³. Na América Latina, teologia da libertação e teologia do povo. Especificamente na teologia da libertação, Deus é compreendido através da categoria

¹¹⁷ Berger, Luckmann, Acquaviva, Herbeg, Spiro, Horton e outros.

¹¹⁸ MONDIN, *O Homem, quem é ele?*, p. 245.

¹¹⁹ MONDIN, *O Homem, quem é ele?*, p. 251.

¹²⁰ MONDIN, *O Homem, quem é ele?*, p. 252.

¹²¹ Surgida na Europa teve como fundadores os teólogos, J. B. Metz, H. Cox e J. Moltmann. Possuía como ponto de partida, em primeiro lugar, a reflexão sobre fé, a dimensão social e política do homem. E, nela, Jesus não aparece como um personagem individual, mas como um personagem público. E, em segundo lugar, com a mentalidade e os anseios do homem moderno – profundamente socializado e politizado –, possui uma mentalidade e anseios de ordem pública, social e política. Contudo, para Metz, o Evangelho não se pronuncia a favor de nenhum modelo sociopolítico, de nenhuma estrutura econômica ou social, de nenhuma forma de governo. Desse modo, grande foi a influência desta teologia na elaboração da teologia da libertação (MONDIN, Batista. *Os Teólogos da Libertação*. São Paulo: Paulinas, 1980, p. 35).

¹²² Modelo de teologia surgido na Europa no fim dos anos sessenta a partir da teologia política de Metz. Entre os seus teóricos, lembramos: T. Rendtrff e H. Gllwitzer. Na América Latina, dois teólogos se esforçam em transplantar esta teologia para cá, a saber, Richard Schaul e Joseph Comblin, contribuindo, desta maneira, em elaborar as linhas bases da teologia da libertação (MONDIN, *Os Teólogos da Libertação*, p. 37).

¹²³ Movimento teológico fundado por J. Moltmann, que se manteve paralelo ao movimento da teologia política. Porém, esta interpreta a história da salvação em base escatológica, pondo o fulcro da Revelação, não em eventos passados, mas futuros, não no primeiro advento de Cristo, mas no segundo. Contudo, essa teologia foi adaptada à realidade da América Latina por Rubem Alves (MONDIN, *Os Teólogos da Libertação*, p. 37).

libertação. Poderíamos dizer que, entre essas duas realidades, há íntima relação. Assim, afirmamos que a religião, se bem compreendida, é um bem e não um mal na vida do ser humano. Em um contexto de opressão, acreditar em Deus é acreditar na própria libertação.

Na origem de qualquer movimento teológico, como de todo acontecimento histórico, há causas bem determinadas.¹²⁴ Em relação à América Latina, o contexto sociopolítico, cultural e religioso não chamava muita atenção. Ele se mostrava em fase de desenvolvimento e, sobretudo, acorrentado à opressão política, à inferioridade cultural e à submissão religiosa. Tendo em vista o contexto vital, “a teologia da libertação é um movimento teológico que quer mostrar aos cristãos que a fé deve ser vivida numa práxis libertadora e que ela pode contribuir para tornar esta práxis mais autenticamente libertadora”¹²⁵.

São três os precursores desta teologia. Richard Schull, Joseph Comblin e Rubem Alves.¹²⁶ Ela tem as suas raízes na teologia europeia, ela deseja falar de Deus a partir do lugar histórico. Nas correntes teológicas europeias, se falava de Deus de uma maneira dedutiva. Nesse instante, passa-se a utilizar o método “de abaixo”. Segundo B. Mondin, duas são as causas que tornaram a teologia da libertação possível: “o empenho político que a Igreja latino-americana assume de conformidade com as diretrizes do Concílio Vaticano II e a guinada política que adveio na teologia europeia no fim dos anos sessenta”¹²⁷.

Tendo como mola propulsora a Conferência de Medellín em 1968, a teologia da libertação efetua uma corajosa análise crítica da situação desumanizante da época¹²⁸. E, a partir

¹²⁴ MONDIN, *Os Teólogos da Libertação*, p. 25.

¹²⁵ MONDIN, *Os Teólogos da Libertação*, p. 25.

¹²⁶ Em relação aos dois primeiros, podemos correlacioná-los a uma reformulação da teologia política da revolução na América (MONDIN, *Os Teólogos da Libertação*, p. 36). Em contrapartida, o terceiro desenvolve suas pesquisas na área da teologia da esperança de J. Moltmann e, de acordo com o contexto vivido por ele, denuncia a situação de opressão em que se debatiam não só as populações pobres da América Latina, como também as opulentas da Europa e dos Estados Unidos e faz emergir a instância de um “homem novo”, examina e crítica as tentativas de satisfazer as expectativas do novo homem feitas por vários messianismos humanísticos, especialmente pelo messianismo marxista; evidencia os erros e lacunas das novas teologias (teologias do processo, da esperança, da revolução) cuja culpa mais grave, em sua opinião, é a de esposar as ideologias seculares limitando-se a traduzir em linguagem cristã. Deste modo, critica ferrenhamente o existencialismo e o marxismo, tido como supostos meios de libertação. Aquele (existencialismo), por contentar-se em negar o mundo absoluto e simplesmente sem dar nem prometer nada de novo, ou melhor. Este (marxismo) por supervalorizar a estrutura histórico-social em detrimentos do homem. Assim, sua proposta é de um humanismo messiânico. Aqui, a figura emblemática é a figura do Servo de Javé. Ela demonstra que o messias não é um príncipe soberano, mas uma vítima inocente, um homem pobre, perseguido, crucificado. E é somente nele que Deus reconheceu seu filho unigênito e premiou fazendo-o triunfar sobre todos os seus inimigos e sobre os inimigos mais terríveis do homem: o pecado, a lei e a morte. E a esperança do Cristão é que o destino de Jesus se renove também na sua vida. Assim como afirma R. Alves em seu livro *Teologia da esperança humana*, é somente porque Deus participa da debilidade e do sofrimento do escravo, esquecido da sua impotência e da sua dor, que pode haver para eles uma esperança de libertação. E, por fim, repudia a teologia da esperança de Moltmann dizendo ter ela minado as bases de esperança ao acentuar demasiado fortemente seu caráter escatológico, subestimando o histórico (MONDIN, *Os Teólogos da Libertação*, p. 55-63).

¹²⁷ MONDIN, *Os Teólogos da Libertação*, p. 30.

¹²⁸ Foi no encontro do CELAM, em Medellín, que a teologia da libertação adquiriu o seu direito de cidadania. Se não é possível afirmar que não nasceu naquela ocasião, devemos, todavia, notar que esta circunstância marcou sua

disso, proclama com firmeza a urgência de tornar operante, também no nível político e social, o fermento libertador da mensagem cristã. Essa teologia não reduz a libertação somente à esfera espiritual, mas a estende a todo ser do homem e à vasta órbita de suas relações familiares, sociais e políticas.¹²⁹ Tendo como fundador Gustavo Gutiérrez, esta nova maneira de falar de Deus apresenta a salvação cristã de uma forma diferente.¹³⁰ Para Gutiérrez a salvação implica essencialmente libertação. Não simplesmente em um sentido individualista e espiritualista, mas social, histórico e intramundano.¹³¹

Portanto, falar de Deus é falar de libertação. Nesta conjuntura descrita, é impossível pensar em um Deus que se diz solidário e que não se compromete com a vida dos seus filhos e filhas. Quando olhamos para Israel, percebemos que Deus não se coloca à margem da sociedade com os seus imperativos categóricos, mas, vendo e ouvindo as angústias de seu povo, desce para libertá-lo (Ex 3, 7-9). Dito isto, situamos nossa pesquisa em dois autores, Gustavo Gutiérrez e Leonardo Boff. Poderíamos citar outros também importantes, como, por exemplo, Juan Luis Segundo e Jon Sobrino. Porém, nos manteremos nestes dois.

2.2.2.1 Gustavo Gutiérrez

Nascido em 1928 em Lima, foi ordenado sacerdote em 1959. Juntamente com Hugo Assmann é considerado o fundador da teologia da libertação. Esta teologia não é “inventada” por ele, mas é colhida da sua imersão pastoral nos movimentos cristãos. Gutiérrez lança as suas ideias na conferência de Medellín e, a partir de então, não foi somente ele quem abandona a teologia do desenvolvimento, mas também o episcopado latino-americano, ao aderir à linguagem da libertação. Em linhas gerais, analisaremos essa proposta de libertação tendo em vista a sua linguagem, método e sistema, apresentando algumas considerações conclusivas.

Gutiérrez adere a esta linguagem – libertação – entendendo ser o termo mais apropriado para exprimir a participação dos cristãos nas lutas para construir a sociedade justa e fraterna.¹³² No entanto, esta nova teologia faz uma reviravolta na metodologia até então apresentada. Diante dos desafios, “não é mais possível empregar um método abstrato, não

acolhida oficial e deu o impulso ao futuro movimento e trabalho teológico na prospectiva da libertação (MONDIN, *Os Teólogos da Libertação*, p. 55-63).

¹²⁹ MONDIN, *Os Teólogos da Libertação*, p. 31.

¹³⁰ O momento de fundação é aquele marcado pela publicação da obra de G. Gutiérrez, *Teologia da Libertação*. Nela estão elaborados os principais constitutivos da teologia da libertação. O princípio arquitetônico é constituído pelo mistério da libertação da humanidade realizada por Cristo: este é mistério central da história da salvação. O princípio hermenêutico é a filosofia marxista da libertação (MONDIN, *Os Teólogos da Libertação*, p. 34).

¹³¹ MONDIN, *Os Teólogos da Libertação*, p. 34.

¹³² MONDIN, *Os Teólogos da Libertação*, p. 66.

histórico, não temporal como é o método dedutivo. Deve-se pensar em um que corresponda a tal realidade”¹³³. O método desta teologia considera a situação concreta. É uma reflexão que parte da práxis histórica do homem. Com efeito, constitui tarefa do teólogo conhecer a realidade tendo em vista o auxílio das ciências históricas, políticas, sociais etc. Todavia, Gutiérrez insiste que “partir de baixo” não significa absolutamente desenvolver uma ideologia cristã revolucionária. Aqui nos vale ressaltar que não haverá um verdadeiro salto qualitativo para outra perspectiva teológica senão quando os marginalizados e os explorados forem os artífices de sua libertação.

Na sua obra de teologia da libertação¹³⁴ se encontram as linhas fundamentais do seu sistema teológico. Mais uma vez é lembrado que a natureza e a tarefa dessa teologia é a reflexão sobre a práxis de libertação à luz da fé cristã. Para Gutiérrez, não há duas histórias, uma profana e outra sagrada. A única história na qual Deus age é a história dos homens. Para ele não é lícito identificar redenção com libertação política. As duas não se identificam, mas se implicam, pois a redenção inclui também a política. Como afirma Gutiérrez em sua obra, o projeto é ainda incompleto. O esboço é apenas um ponto de partida.

Tendo em vista esses pressupostos, percebemos que Gutiérrez fez uma inovação teológica. Fez teologia a partir de baixo, sobretudo a partir dos menos favorecidos. Isso, sem sombra de dúvidas, influencia a sistematização e metodologia da teologia. Mesmo propensa a erros, essa teologia constitui uma tentativa de valorizar o lugar histórico e de não apresentar uma reflexão pronta e acabada para todo e qualquer lugar.

2.2.2.2 Leonardo Boff

Nasceu a 14 de dezembro de 1938. Franciscano-OFM, é também considerado um dos expoentes da teologia da libertação. Em relação às lacunas apresentadas por essa teologia, tanto de ordem cristológica quanto hermenêutica, L. Boff é um dos que contribuíram, em termos de libertação, às duas partes fundamentais da teologia, a cristologia e a antropologia teológica.

Dedicou várias obras ao tema da cristologia da libertação. A mais notável é a intitulada *Jesus Cristo Libertador* – ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo. Boff desenvolve a cristologia a partir dos anseios de seu país de origem tendo em vista cinco eixos: primazia do elemento antropológico sobre o eclesiológico; do elemento utópico sobre o fatural; do elemento crítico sobre dogmático; do social sobre o pessoal e da ortopraxia sobre a ortodoxia¹³⁵. Porém,

¹³³ MONDIN, *Os Teólogos da Libertação*, p. 68.

¹³⁴ GUTIÉRREZ, *Os Teólogos da Libertação*.

¹³⁵ BOFF, *Jesus Cristo Libertador*, p. 231-234.

o fato de manter os olhos abertos à situação latino-americana não impede Boff de explorar inteiramente os novos métodos e critérios que a pesquisa cristológica¹³⁶ elaborou durante os últimos anos.¹³⁷

Tendo em vista o título dado a Jesus, Libertador, segundo B. Mondin, ele escapa de qualquer historicismo e relativismo. Como afirma Boff, os títulos cristológicos¹³⁸ foram introduzidos pela comunidade primitiva para exprimir o significado que tinha para ela a soberania de Jesus.¹³⁹ Portanto, não são os títulos que criaram a autoridade de Jesus, mas sua autoridade é quem dá origem a eles.¹⁴⁰ Deste modo, estão sujeitos a uma dupla realidade, a saber, nunca estão em grau de exprimir adequadamente a soberania de Jesus e somente exprimem esta soberania para aqueles/as que compreendem ou percebem este horizonte de compreensão. Com isso, segundo Boff, o título que o homem moderno mais aprecia, é o de libertador.

Ao afirmar que a originalidade de Jesus não está tanto em sua relação com Deus, mas na posse extraordinária de três qualidades – como por exemplo a autoridade o bom senso e a imaginação –, aqui está, como afirma Mondin, a parte mais fraca desse ensaio. A respeito da situação de miséria e escravidão vivida na América Latina, Boff a compara com o período que Jesus viveu na Palestina. Lá, ele não foi simplesmente um revolucionário, mas sim alguém que anunciou um sentido último, estrutural e global que vai além do factível e do determinável. “O Jesus histórico não se pregou sistematicamente a si mesmo, nem a Igreja, nem a Deus, mas o Reino de Deus”¹⁴¹. Nesse seu anúncio, Jesus tinha um respeito pela liberdade do outro e aceitava a mortalidade da vida. Esta aceitação era, para ele, colocar em prática o autoesvaziar-se. Assim, no capítulo nono¹⁴² está contida a tríplice tarefa do teólogo: denunciar a situação atual e as suas causas; anunciar a libertação na sua integridade; estudar as estratégias que podem dar início à salvação já neste mundo.

No tocante à antropologia teológica, Boff desenvolve o seu ensaio *Graça e experiência humana – a graça libertadora no mundo* utilizando o método “de baixo”: “como criar uma reflexão e uma linguagem que nos conscientizam da graça de Deus, na qual já estamos e que nos ajudem a detectar a presença de Deus e de Seu amor no mundo, independente do fato de

¹³⁶ Europeia e especialmente a alemã.

¹³⁷ “As fórmulas cristológicas, mesmo correspondendo à instância culturais diversas, refletem a mesma verdade.” (MONDIN, *Os Teólogos da Libertação*, p. 105)

¹³⁸ Cristo, Messias, Filho de Deus, Salvador, Logos etc.

¹³⁹ BOFF, *Jesus Cristo Libertador*, p. 110-115.

¹⁴⁰ BOFF, *Jesus Cristo Libertador*, p. 109.

¹⁴¹ BOFF, *Jesus Cristo Libertador*, p. 26.

¹⁴² Capítulo IX. “Humano assim só pode ser Deus mesmo! Jesus, o homem que é Deus.” (BOFF, *Jesus Cristo Libertador*, p. 131-150)

nós refletirmos e falarmos dela?”¹⁴³. Boff diz que sua reflexão será sobre a experiência da graça como a fazemos dentro das condições e limites da atualidade. A partir disso, falar sobre ela de tal forma que a experiência seja adequadamente traduzida na comunidade eclesial.¹⁴⁴ Diante de um acontecimento, qual critério da verificação da autenticidade e inautenticidade da experiência da graça? Segundo o autor, o critério não pode ser pura e simplesmente uma afirmação da Sagrada Escritura, um testemunho de Jesus Cristo, uma declaração do magistério eclesiástico ou uma lei da Igreja. Partindo “de baixo”, o critério seria o da fecundidade. É claro que esses outros contribuem para sua experiência, mas não podem determinar a sua autenticidade por completo.¹⁴⁵

O critério de verificação da autenticidade da graça, não pode ser deduzido do alto e nem simplesmente de baixo, pois trata-se de uma realidade sobrenatural. Assim, o critério só pode ser dado por intuição.¹⁴⁶

A partir desse princípio, Boff desenvolve seu estudo sobre a graça em duas partes. Uma de carácter marcadamente fenomenológico e outra eminentemente teológica. No aspecto fenomenológico, apresenta uma espécie de resenha das principais manifestações de experiência da graça. Analisando o texto, Mondin destaca alguns dos pontos abordados por Boff. É graça de Deus que haja uma efervescência contestatória ao modo de viver implantado há séculos; (...) é graça de Deus a invencível certeza de que estamos gestando um novo tipo de sociedade mais digna dos homens e de Deus onde florescerá mais liberdade e justiça.¹⁴⁷

No entanto, quais os pressupostos teológicos dessas experiências? Tendo em vista o carácter teológico, observando tanto Deus quanto o homem, pode-se dizer que a graça é um dado real e não uma abstração. É uma relação que se estabelece entre Deus e o homem e vice-versa.¹⁴⁸ Contudo, a ação não emerge como produzida em parte pelo homem e em parte por Deus. Não se pode situar homem e Deus no mesmo nível. Entre os dois há uma distância ontológica. No entanto, o homem não é só criatura criadora, é também filho de Deus. Essa realidade implica em liberdade.

Diante disso, podendo querer, o homem escolhe distanciar-se de Deus, ele peca. Essa realidade seria um obscurecimento da perceptividade da graça na vida da pessoa. Aqui, encontra-se um dos objetivos da Igreja. Sendo sacramento radical de Cristo, deve ser no mundo

¹⁴³ BOFF, L. *Graça e Experiência humana* – a graça libertadora no mundo. 6.ed.Petrópolis: Vozes, 2003, p. 19.

¹⁴⁴ MONDIN, *Os Teólogos da Libertação*, p. 115.

¹⁴⁵ MONDIN, *Os Teólogos da Libertação*, p. 116.

¹⁴⁶ MONDIN, *Os Teólogos da Libertação*, p. 117.

¹⁴⁷ MONDIN, *Os Teólogos da Libertação*, p. 117.

¹⁴⁸ MONDIN, *Os Teólogos da Libertação*, p. 118.

sinal da graça universal e do incomensurável amor de Deus.¹⁴⁹ Tendo em vista as duas principais formas de graça, habitual e atual, Boff, em perspectiva libertadora, apresenta os seus efeitos produzidos no coração do homem: perdão, conversão, libertação, santificação, filiação divina e morada da Santíssima Trindade.¹⁵⁰

Diante disso, algumas considerações¹⁵¹: na teologia dos precursores de Boff, ora se valoriza uma teologia de libertação altamente dedutiva (Pirônio) ora indutiva (Assmann). Boff consegue manter um equilíbrio substancial entre o princípio arquetônico e o princípio hermenêutico da teologia da libertação fundamentando-se nestes dois pilares: Escritura e ciências naturais. No aspecto cristológico da teologia de Boff, nota-se certa tendência em reduzir a obra de Cristo apenas à causalidade exemplar. A libertação de Cristo seria, pois, proposta como exemplo a ser seguida, e não como o evento a ser acolhido com alegria, humildade e reconhecimento. Isso resulta numa escassa atenção para com os sacramentos do batismo e da eucaristia.

A teologia da libertação tem uma longa e bela história. Foram inúmeras as dificuldades, embates e desafios enfrentados ao longo destes anos de trajetória. Tem sido uma teologia capaz de assumir as novas questões sem perder o seu carisma original marcado pela profunda ligação com os pobres e excluídos. Trata-se de uma teologia que esteve sempre sintonizada com os sinais dos tempos, na busca constante de revisão crítica e de abertura ao novo.

“A teologia da libertação não propõe tanto um novo tema de reflexão, mas, antes, um novo modo de fazer teologia” (G. Gutiérrez). Ela é um “horizonte” (L. Boff) diferente; Uma “atitude de espírito ou um estilo peculiar de pensar a fé” (Cl. Boff) em função de uma situação histórica. Trata-se prioritariamente de “libertar a própria teologia” (J. L. Segundo) de seu lugar social elitista e de seu caráter acadêmico, para um desenvolvimento num processo hermenêutico e crítico, numa conjuntura histórica, a partir de uma prática libertadora. Ela pode definir-se como “uma reflexão crítica que parte de uma prática libertadora à luz da fé” (G. Gutiérrez).¹⁵²

Com efeito, a teologia da libertação desloca a imagem tradicional de Deus para novo enfoque¹⁵³: do Deus criador providente, ocioso, intocado na sua imobilidade para o Deus pessoal envolvido na história; do Deus poderoso, legitimador da ordem vigente para o Deus Pai misericordioso e libertador do povo; do Deus Altíssimo, distante da vida para o Deus próximo

¹⁴⁹ MONDIN, *Os Teólogos da Libertação*, p. 119.

¹⁵⁰ MONDIN, *Os Teólogos da Libertação*, p. 119.

¹⁵¹ MONDIN, *Os Teólogos da Libertação*, p. 120-121.

¹⁵² DUPUIS, Jacques. Da libertação. In: LATOURELLER, R.; FISICHELLA, R. *Dicionário de Teologia Fundamental*. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 973.

¹⁵³ LIBANIO, João Batista. *Panorama da teologia da América Latina nos últimos anos*. Disponível em: <http://servicioskoinomia.org/relat/229.htm>. Acesso em: 10 jun 2022.

da vida humana concreta; do Deus legislador ao Deus comprometido com a liberdade e libertação humana; do Deus crido nas formulações dogmáticas para o Deus acolhido no testemunho da entrega do Filho; do Deus insensível ao sofrimento injusto dos pobres para o Deus envolvido com o sofrimento deles.

Estas categorias são para nós como que indicativos de que a religião não só existe como é um bem para a humanidade. Podemos afirmar que as críticas feitas ao fenômeno religioso negam algumas imagens de Deus estabelecidas e compreendidas no decorrer da história e não a religião propriamente dita. Exemplo disso é o que acabamos de observar. Se bem compreendido, Deus não é a causa de alienação, mas sim de autoconhecimento, de libertação. Libertação de um egoísmo exacerbado, de estruturas desumanas, de autoritarismos, de legalismos etc. À guisa de conclusão, podemos dizer que quanto maior for o acesso a Deus, maior será o acesso ao homem e vice-versa. Aqui, imagem não é apenas uma expressão negativa para expressar Deus. Ela é um modo de compreender a realidade transcendente em categorias imanentes. Portanto, ela é positiva e não negativa; necessária e não contingente.

2.2.3 Teologia do povo

Se os teólogos latino-americanos da libertação afortunadamente ajudaram a Igreja, depois do Vaticano II, a escutar melhor o clamor dos pobres, a originalidade da “teologia (argentina) do povo” consistiu em indicar que essa escuta deveria tomar os caminhos de uma história cujos protagonistas são os povos e as suas respectivas culturas.¹⁵⁴

Juan Carlos Scannone faz uma distinção entre teologia da libertação e teologia do povo¹⁵⁵. Nosso objetivo é apresentar as linhas gerais desta que é uma forma de fazer teologia muito própria da Argentina, a teologia do povo. Quando e como se deu este novo jeito de teologizar? Quem ou quais foram seu/s incentivadores? Qual o seu objetivo?

É certo que esta teologia foi gestada no contexto de América Latina e que suas raízes se fundamentam no Concílio Ecumênico Vaticano II e nos anseios do povo latino-americano, pelo menos de suas lideranças, de fomentar suas decisões. Existia na época a Coepal (Comissão Episcopal Pastoral), que foi criada pela Conferência Episcopal Argentina após o Concílio com o objetivo principal de fomentar um plano de pastoral que fosse inspirado no Vaticano II. “Esta comissão foi precisamente o lugar de nascimento da teologia do povo; ela marcou já de maneira sensível a Declaração do Episcopado argentino em San Miguel (1969), particularmente o

¹⁵⁴ SCANNONE, Juan Carlos. *A teologia do povo*. Raízes teológicas do papa Francisco. São Paulo: Paulinas, 2019, p. 9.

¹⁵⁵ A pesquisa que segue tem como base a obra de SCANNONE, *A teologia do povo*.

documento VI, sobre a pastoral popular, que aplicava Medellín ao País”¹⁵⁶. Dentre os seus membros, destacamos Lucio Gera (1924-2012) professor da UCA (Universidade Católica Argentina).

Lucio Gera nasceu na Itália e foi ordenado sacerdote em 1947. Chegou na Argentina em 1957. Ele e seus companheiros substituem os jesuítas tanto no ensino quanto na administração na Universidade da Argentina, que ali estavam desde a sua fundação em 1915. Sendo o primeiro diretor de estudos, Gera se torna o precursor da emergência do clero diocesano como um novo sujeito teológico. Servindo à Universidade por cinquenta e cinco anos, além de ser uma pessoa acessível, lecionou os cursos de teologia dogmática e de teologia pastoral. Ao longo do exercício de seu ministério junto à formação, se preocupava em colocar em prática o Concílio Vaticano II promovendo uma abertura na faculdade de teologia para os leigos e leigas.

Gera foi perito do Concílio e grande defensor e incentivador da sua renovação junto à faculdade e à Igreja; foi um dos primeiros membros da Comissão Teológica Internacional criada por Paulo VI em 1969; foi perito da Coepal (Comissão Pastoral Episcopal); um dos fundadores da SAT (Sociedade Argentina de Teologia); colaborou na redação de vários documentos do Episcopado da Argentina – como por exemplo a Declaração de São Miguel de 1969; e foi membro da primeira equipe de reflexão do CELAM (Conselho Episcopal Latino-americano).

Por não ter escrito, de forma organizada e sistematizada, sobre a sua teologia e eclesiologia, foi constituído um comitê com o objetivo de “compilar” os ensinamentos de Gera. Como resultado, surgiram dois grandes volumes. O primeiro, intitulado de *Do Pré-Concílio à Conferência de Puebla*, foi editado em 2006 contendo mais de novecentas páginas. O segundo volume, *Da Conferência de Puebla a nossos dias*, foi editado em 2007 com cerca de mil páginas. Ambos contêm artigos do próprio Lucio Gera. Esses volumes são, de certa forma, um testemunho de sua teologia. “Seus textos refletem um pensamento teológico e pastoral, profético e sapiencial, clássico e atual, inculturado e universal, original e eclesial”¹⁵⁷. A partir desses escritos, percebemos que Gera conseguiu unir teologia, espiritualidade e pastoral. “Sua obra combina a linguagem do discurso sapiencial com um sabor místico, o discurso científico com rigor argumentativo, o discurso profético com sentido histórico”¹⁵⁸. Lucio Gera, grande

¹⁵⁶ SCANNONE, *A teologia do povo*, p. 24.

¹⁵⁷ “Sus textos reflejan un pensamiento teológico y pastoral, profético y sapiencial, clásico y actual, inculturado y universal, original y eclesial.” (GERA, *Un precursor de la teología latino-americana contemporánea*)

¹⁵⁸ “Su obra combina los lenguajes del discurso sapiencial con sabor místico; el discurso científico con rigor argumentativo; el discurso profético con sentido histórico.” (GERA, *Un precursor de la teología latinoamericana contemporánea*)

defensor da devoção a São Caetano, uma das devoções mais populares na Argentina, morreu no dia 7 de agosto de 2012 com 88 anos de idade, dia de São Caetano.

Neste interim, como já afirmamos, nasce a teologia do povo com o objetivo de implantar as decisões do Vaticano II. Certamente ela não surgiu para combater a teologia da libertação. Contudo, mesmo se inspirando nela, possui identidade própria. Em 1982, alguns teólogos – Juan Luis Segundo, Gustavo Gutierrez, Roberto Oliveros e João Batista Libanio – ofereceram algumas distinções entre as duas teologias. A classificação de Roberto Oliveros, “teologia populista”, foi a mais aceita. Tanto é que, em 1984, quando a congregação para a Doutrina da Fé apresenta a “instrução sobre alguns aspectos da teologia da libertação”, ela o faz considerando essa proposta de Roberto Oliveros, que foi aceita por Libanio e por outros teólogos.

Vejamos alguns acentos desta teologia, a teologia do povo ou teologia populista. Além do caráter temático, reconhecer a cultura e a religião popular, existe o caráter metodológico.

A utilização da análise histórico cultural, preferida à análise sociocultural, sem por isso eliminar esta última; o seu emprego, como mediação para conhecer e transformar a realidade, de ciências naturais mais sintéticas e hermenêuticas como a história, a cultura e a religião, que servem para completar ciências mais analíticas e estruturais; o enraizamento dessas mediações científicas num conhecimento sapiencial e num discernimento por conaturalidade afetiva que os confirmem; um afastamento crítico em relação ao método marxista de análise social, bem como estratégias de ação e a categorias de compreensão correspondentes a ele¹⁵⁹.

O contexto sociopolítico argentino era fortemente marcado pela ditadura, a ponto de vários intelectuais, professores e outros apoiarem o peronismo como sendo uma resistência popular. Surge, na Universidade de Buenos Aires, a cadeira de sociologia, destacando-se alguns nomes como Justino O’Farrell, que foi um elo entre a Universidade e a Coepal. “Foi assim que a história latino-americana e argentina (real e escrita) distanciou-se tanto do liberalismo como do marxismo e deu-se a sua conceitualização com categorias como ‘povo’ e ‘antipovo’, ‘povo’ e ‘impérios’, ‘cultura popular’, ‘religiosidade popular’ etc.”¹⁶⁰.

A partir de então inicia-se um estudo e um esclarecimento da expressão “povo”. Para a Coepal,

não se tratava apenas da “emergência do laicato no interior da Igreja, mas também da inserção da Igreja no percurso histórico dos povos”, enquanto sujeitos da história e da

¹⁵⁹ SCANNONE, *A teologia do povo*, p. 32-33.

¹⁶⁰ SCANNONE, *A teologia do povo*, p. 25.

cultura, destinatários e receptores da evangelização, e, também, na medida em que eles são já evangelizados, igualmente portadores da evangelização.¹⁶¹

Por sua vez, Gera e a Coepal, compreendiam “povo” “a partir da unidade plural de uma cultura, enraizada numa história comum e no projeto para o bem comum compartilhado”¹⁶².

Nesta perspectiva, como afirma Scannone, povo é um “sujeito coletivo de uma comunidade”¹⁶³. Aqui, entendemos que a base dessa teologia é o reconhecimento e a valorização da cultura, da realidade particular. Obviamente alguns elementos são comuns, como a compreensão de nação, dentre outros. No que diz respeito à nação, entendemos que este é o que mais chama a atenção de Gera, pois extrapola o território e a raça fundamentando-se na cultura. “O povo nasce, então, de uma cultura comum e de condicionamentos históricos que dão a uma comunidade a possibilidade de solidariedade política”¹⁶⁴. Inspirado na *Evangelii Nuntiandi*, de Paulo VI, Gera fomenta a “evangelização das culturas” tendo como fundamento a pessoa de Jesus Cristo. Para ele, o destinatário da evangelização não são apenas os indivíduos, mas os povos, dando atenção preferencial aos pobres, habitualmente os mais abandonados.

Quando se fala de evangelização, João Paulo II, na abertura da Conferência de Santo Domingo, utiliza-se do termo “nova evangelização”. Gera, pesquisador e motivador da teologia do povo, diz que não se trata apenas de reevangelizar, como se a primeira não tivesse validade. Mas o termo “nova” quer dizer “nova em seus métodos, em seu ardor e em sua expressão, em razão de um anúncio contínuo do Evangelho”¹⁶⁵.

(...) a teologia argentina do povo (...) contribuiu, a partir da sua perspectiva inculturada e em contexto, para a breve, mas já rica, tradição teológica latino-americana. (...) hoje, em todo caso, a sua influência é universal pois de fato ela constitui uma das raízes teológicas da pastoral e do estilo de governo do papa Francisco.¹⁶⁶

Analisando a exortação apostólica *Evangelii Gaudium* à luz da teologia do povo, constatamos firmemente essa afirmação de Scannone. O quanto é marcante a influência teológico-pastoral da teologia latino-americana e, especificamente, da teologia do povo no pensamento e propostas de Francisco. Estão subjacentes nos seus textos as ideias centrais dessa teologia. De forma alguma podemos afirmar que Francisco não conhece e nem muito menos teve ou tem contato com outras formas de fazer teologia. Esta seria uma afirmação ingênua.

¹⁶¹ SCANNONE, *A teologia do povo*, p. 25.

¹⁶² SCANNONE, *A teologia do povo*, p. 26.

¹⁶³ SCANNONE, *A teologia do povo*, p. 49.

¹⁶⁴ SCANNONE, *A teologia do povo*, p. 49.

¹⁶⁵ SCANNONE, *A teologia do povo*, p. 60.

¹⁶⁶ SCANNONE, *A teologia do povo*, p. 46.

Contudo, sendo “filho” do Concílio Ecumênico Vaticano II, traz viva a experiência recebida na sua formação teológica e no exercício de seu ministério presbiteral e episcopal, na Argentina, em Buenos Aires, da teologia do povo. Voltar às fontes do Vaticano II é nada mais do que aplicar as suas decisões.

A teologia do povo valoriza a cultura e a história. Uma das suas grandes marcas foi a valorização da religiosidade popular demonstrada no reconhecimento dos santuários argentinos – Santuário de São Caetano e de Nossa Senhora de Lujan. Ambos fomentados por Lúcio Gera e Rafael Tello, respectivamente, dois grandes nomes da teologia do povo. O que nos chama a atenção não é apenas a valorização dos santuários, mas a motivação que leva a tal atitude, que é o reconhecimento da fé popular como uma fé autêntica.

E, nesta perspectiva, recuperemos o pensamento de Gera quando ele comenta sobre a “evangelização das culturas”. Segundo o autor, os destinatários da evangelização não são apenas os indivíduos, mas os povos, sobretudo, os pobres, os mais abandonados. Contudo, quem são esses pobres? Rafael Rodrigues da Silva¹⁶⁷, a partir do Documento de Medellín, cita três formas de pobreza, a saber, a pobreza como carência de bens, a pobreza espiritual e a pobreza como compromisso. A pobreza como carência de bens seria uma pobreza fruto das injustiças e do pecado dos homens. A pobreza espiritual é a atitude de desapego dos bens materiais e de abertura a Deus. Já a pobreza como compromisso é assumida de forma voluntária como sinal de testemunho, assim como o fez Jesus Cristo.

Cristo consumou a obra de redenção na pobreza e na perseguição. (...) Cristo Jesus, “como subsistisse na condição e Deus, despojou-se a si mesmo, tomando a condição e servo” (Fl 2,6) e por nossa causa “fez-se pobre embora fosse rico” (2 Cor 8,9). (...) Cristo foi enviado pelo Pai para “evangelizar os pobres, sanar os contritos de coração” (Lc 4,18), “procurar e salvar o que tinha perdido” (Lc 19,10).¹⁶⁸

A partir das provocações de *Medellín* e da *Lumen Gentium* somos chamados a alargar nossa reflexão a respeito do termo pobre. Pobre é a maneira como Deus se revelou a nós em Jesus Cristo. Portanto, não se trata apenas de uma escolha estar ou não do lado do pobre. Nessa perspectiva, entendemos melhor o termo “opção preferencial pelos pobres”. “A opção radical é por Jesus Cristo, mas como ela implica, necessariamente, um momento de ágape pelos irmãos

¹⁶⁷ As reflexões que seguem possuem como inspiração SILVA, Rafael Rodrigues da. Pobreza evangélica. In: DICIONÁRIO DO CONCÍLIO VATICANO II. São Paulo: Paulus, 2015, p. 745-747.

¹⁶⁸ COMPÊNDIO DO CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, n. 8. 29 ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

e preferencialmente pelos oprimidos, feita pela mediação da justiça, surge a trilogia indissociável e articulada Cristo-Justiça-pobres”¹⁶⁹.

O pobre é um lugar teológico. Nele e através dele Deus se revela. Nele encontramos Deus. “Todas as vezes que fizestes isto a um desses meus irmãos mais pequeninos, a mim é que fizestes” (Mt 25,40). A pobreza estabelecida, fruto das injustiças e do pecado, desfigura a autêntica imagem de ser humano e em Cristo ela é reconstituída. A revelação de Deus em Jesus Cristo é um resgate da humanidade, é uma reconstituição do que havia se perdido. Assim, podemos dizer que quanto mais configurados a Jesus Cristo, o homem de Nazaré, mais humanos nos tornamos. Cristo é a imagem de Deus e o ser humano é chamado a ser imagem de Cristo. Desta forma, quando falamos em “opção preferencial pelos pobres” estamos, de certo modo, falando do restabelecimento da autêntica imagem de ser humano.

A partir desta ótica, conseguimos entender a radicalidade de Francisco de Assis ao despojar-se de suas vestes como sinal de entrega ao novo estilo de vida, colocando-se a serviço dos leprosos e marginalizados. Para ele, o que importava era o amor a Cristo, o amor universal às criaturas e à paz. A paz para ele seria fruto da harmonia interior que nasce em amar amigos e inimigos, especialmente os mais indefesos e marginalizados. Por isso ele deseja estar livre para poder amar o Cristo no irmão. E quanto mais assim o fazia, mais humano se tornava.

À luz desta teologia (teologia do povo), entendemos melhor o desejo de Francisco de uma “Igreja em saída” e “pobre para os pobres”. Para ele, escutar a realidade ouvindo o povo fiel de Deus não significa apenas dar voz e vez, mas reconhecer os mais variados povos com as suas culturas tendo em vista a sua evangelização, assim como também da necessidade de se deixar ser evangelizado por elas.

Com isso, desejamos falar da Igreja enquanto sacramento, cuja missão, ao evangelizar, é a de ajudar o ser humano a se configurar a Jesus Cristo. Como? Eis nossa motivação. Como proposta, queremos, em linhas gerais, apresentar algumas ideias que têm inspirado Francisco e que, por sua vez, podem nos ajudar nesta perspectiva. Sem desmerecer outras iniciativas possíveis, ressaltamos a teologia do povo. Gestada na Argentina na década de sessenta, tendo suas raízes no Concílio Ecumênico Vaticano II, foi o berço da formação teológica de Francisco. Assim, somos motivados a refletir sobre o convite de se voltar às fontes, ao Evangelho em uma perspectiva sinodal.

¹⁶⁹ As reflexões que seguem possuem como inspiração WANDERLEY, Luis Eduardo W. Pobres. In: DICIONÁRIO DO CONCÍLIO VATICANO II. São Paulo: Paulus, 2015. p. 743-745.

3 A ECLESIOLOGIA DO PAPA FRANCISCO

No desejo de evidenciar algumas motivações que têm marcado o pontificado de Francisco, nos propomos, em linhas gerais, a demonstrar traços de uma eclesiologia que o tem inspirado¹⁷⁰. É bem certo que não podemos, e não é nossa intenção, limitar as experiências vividas por Jorge Mario Bergoglio. No entanto, nos arriscamos nesta jornada, tendo em vista que tais experiências somam com nosso desejo de estabelecer um caminho que possa tanto ajudar o ser humano a se configurar à pessoa de Jesus Cristo quanto recuperar a autêntica imagem de ser humano.

Nessa perspectiva, afirmamos que Francisco possui íntima ligação com a teologia do povo (teologia gestada na Argentina). Basta lembrarmos dos seus gestos e palavras no dia de sua apresentação como Bispo de Roma e papa eleito. Naquele primeiro encontro, pediu ao povo para que, junto com ele, rezasse na intenção do bispo emérito de Roma, Bento XVI, e por ele que assumia a missão para, então, abençoá-lo e despedi-lo com um simples e profundo “boa noite e bom descanso”.

Outras constatações se firmam na primeira encíclica escrita por Francisco, a *Evangelii Gaudium*. Vejamos algumas delas: ao apresentar a sua proposta de governo, quando diz que é preciso a superioridade do todo sobre as partes, da realidade sobre a ideia, da unidade sobre o conflito e do tempo sobre o espaço (EG n. 222-237), uma das questões fundantes de Francisco é o desejo de que o povo se firme enquanto povo; ao afirmar que “não seria de grande proveito um olhar puramente sociológico, que tivesse a pretensão, com a sua metodologia, de abraçar toda a realidade de maneira supostamente neutra e asséptica” (EG n. 50), vislumbramos o que é próprio da teologia do povo: sem desprezar as ciências naturais, se apropriar de uma análise de cunho histórico cultural; ao dizer que “em muitos países, a globalização comportou uma acelerada deterioração das raízes culturais com a invasão de tendências pertencentes a outras culturas, economicamente desenvolvidas mas eticamente debilitadas” (EG n. 60), percebemos claramente a preocupação de Francisco para com a cultura a qual não pode, de forma alguma, ser desprezada na e durante a evangelização. Concomitantemente, a religiosidade popular, um dos acentos da teologia do povo, marca fortemente Francisco quando nos escreve na sua primeira encíclica: “Aqui ganha importância a piedade popular, verdadeira expressão da

¹⁷⁰ É importante lembrar que não estamos nos propondo a falar de uma eclesiologia a partir de Francisco. Nosso desejo é apresentar aspectos de uma eclesiologia a qual acreditamos tenha sido inspiração para ele. Certamente, em um futuro talvez não muito distante, poderemos evidenciar quais são as marcas eclesiológicas deixadas por Francisco.

atividade missionária espontânea do povo de Deus. Trata-se de uma realidade em permanente desenvolvimento, cujo protagonista é o Espírito Santo” (EG n. 122). Deste modo, são marcas profundas do pontificado de Francisco o caráter temático, reconhecer a cultura e a religião popular e o caráter metodológico, “a análise histórico-cultural preferida à análise sociocultural, sem por isso eliminar esta última”¹⁷¹.

Neste processo de humanização a partir do encontro com Jesus Cristo, Francisco nos apresenta com clareza o caminho: o Evangelho. Assim, nesta dinâmica de interatividade com o Cristo do Evangelho, a necessidade de se pensar uma Igreja que seja evangélica, evangelizada e evangelizadora. E, nesse caminho, nos deparamos com o princípio da misericórdia, que pode ser experienciada por uma pessoa ou por um povo. Percebemos que ela não é apenas um apelo eclesial, mas o jeito de Deus ser: misericordioso.

Se Deus é misericordioso e se Ele atua com misericórdia para com um povo, é possível afirmarmos qual é o papel da Igreja: fomentar esta experiência humanizante e humanizadora. O desafio está posto: abertura às novas realidades e desejo de caminhar juntos. Deste modo, nos deparamos com a impactante provocação de Francisco de que a Igreja esteja em constante “saída missionária” (EG n. 20) tendo em vista a conversão pastoral e a renovação eclesial. Caminhar juntos, tendo em vista o protagonismo laical, a descentralização e uma igreja pobre para os pobres, se inspirando na dinâmica da pirâmide invertida, se torna, pois, postura cara à Igreja.

3.1 Uma Igreja evangélica

O Evangelho convida, antes de tudo, a responder a Deus que nos ama e salva, reconhecendo-O nos outros e saindo de nós mesmos para procurar o bem de todos. Este convite não há de ser obscurecido em nenhuma circunstância! Todas as virtudes estão a serviço desta resposta de amor. Se tal convite não refulge com vigor e fascínio, o edifício moral da Igreja corre o risco de se tornar um castelo de cartas, sendo este o nosso pior perigo; é que, então, não estaremos propriamente a anunciar o Evangelho, mas algumas acentuações doutrinárias ou morais, que derivam de certas posições ideológicas. A mensagem correrá o risco de perder o seu frescor e já não ter “o perfume do Evangelho”. (EG n. 39)

Com essa exortação, Francisco nos alerta para o grande risco: esquecimento do Evangelho de Jesus Cristo. A proposta para que a Igreja seja missionária tem a sua raiz no Evangelho. É preciso começar, mas a partir dele. Aqui está subjacente o fundamento para aquela que é a missão da Igreja: evangelizar. Sem o fundamento, Jesus Cristo, não se pode nem

¹⁷¹ SCANNONE, *A teologia do povo*, p. 32-33.

sequer pensar em evangelização. Citando João Paulo II, Francisco afirma que “se a Igreja deve realizar o seu destino providencial, então uma evangelização entendida como o jubiloso, paciente e progressivo anúncio da Morte salvífica e Ressurreição de Jesus Cristo há de ser a vossa prioridade absoluta” (EG n. 110).

Nesta perspectiva, “o papa Francisco fala da evangelização com espírito e convida a olhar para Jesus para se conformar a seu estilo na relação com os outros na luz do Pai”¹⁷². Francisco é radical neste pensamento. Radical no sentido de convicção a respeito do que é o fundamento da Igreja, Jesus Cristo. Ele é a inspiração. Vejamos o que diz Francisco na sua exortação.

Esta não é a opinião de um papa, nem uma opção pastoral entre várias possíveis; são indicações da Palavra de Deus, tão claras, diretas e contundentes, que não precisam de interpretações que as despojariam da sua força interpeladora. Vivamo-las *sine glossa*, sem comentários. Assim, experimentaremos a alegria missionária de partilhar a vida com o povo fiel de Deus, procurando acender o fogo no coração do mundo. (EG n. 271)

Poderíamos dizer que Francisco nos provoca a uma profunda experiência com Jesus Cristo. Ele é a inspiração e a culminância de toda evangelização. Por sua vez, “É no Evangelho, então, que é preciso buscar a fonte originária e permanente do estilo peculiar que comunica o mistério do papa Francisco”¹⁷³. O Evangelho, segundo Francisco, “enche o coração e a vida inteira daqueles que se encontram com Jesus Cristo. Quantos se deixam salvar por Ele são libertados do pecado, da tristeza, do vazio interior, do isolamento (...) Com Jesus Cristo, renasce sem cessar a alegria” (EG n.1).

O encontro pessoal com Cristo, como afirma Francisco, “nos resgata da nossa consciência isolada e da autorreferencialidade” (EG n. 8). Essa afirmativa é provocante no sentido de que ela nos lança a uma autoavaliação enquanto pessoa e da Igreja enquanto sinal da ação salvífica de Deus, pois corremos sérios riscos de nos desumanizarmos e de a Igreja perder a sua identidade. Neste processo de encontro com Jesus Cristo, “chegamos a ser plenamente humanos quando somos mais do que humanos, quando permitimos a Deus que nos conduza para além de nós mesmos, a fim de alcançarmos o nosso ser mais verdadeiro. Aqui está a fonte da ação evangelizadora” (EG n. 8).

Ainda sobre esta proposta provocativa de Francisco (viver a partir do Evangelho), na *Evangelii Gaudium*, ele estabelece quais são os sujeitos e destinatários da evangelização. “A

¹⁷² CODA, Piero. *A Igreja é o Evangelho*. Nas fontes da teologia do papa Francisco. Brasília: Edições CNBB, 2015, p. 17.

¹⁷³ CODA, *A Igreja é o Evangelho*, p. 18.

evangelização é dever da Igreja. Este sujeito da evangelização, porém, é mais do que uma instituição orgânica e hierárquica; é, antes de tudo, um povo que peregrina para Deus” (EG n. 111). Nesta perspectiva, algumas questões já nos chamam atenção em Francisco, como, por exemplo, a compreensão de hierarquia e do seu papel. Por sua vez, o povo e sua cultura são tanto “lugar” quanto “sujeito” da evangelização. “Trata-se certamente de um mistério que mergulha as raízes na Trindade, mas tem sua concretização histórica num povo peregrino e evangelizador, que sempre transcende toda a necessária expressão institucional” (EG n. 111).

Assim, podemos dizer que, a partir dessa experiência evangélica, a Igreja, na perspectiva de Francisco, se compreenderá cada vez mais missionária, descentrada, inculturada, lugar de discípulos missionários, de cristãos autênticos e pobre para os pobres. No entanto, competemos, a seguir, fazer uma breve retomada da experiência da “misericórdia” de Deus antes de falarmos sobre a categoria “povo” como pórtico de entrada para trabalharmos alguns desses temas sobre a compreensão de Igreja em Francisco.

3.1.1 O Evangelho da Misericórdia

Na Sagrada Escritura, o Senhor é apresentado como o “Deus misericordioso”. Este é o seu nome, através do qual ele nos revela, por assim dizer, a sua face e seu coração. Como narra o Livro do Êxodo, revelando-se a Moisés, ele mesmo assim se define: “Deus compassivo e misericordioso, lento para a ira, rico em bondade e fidelidade”. Inclusive em outros textos, voltamos a encontrar esta fórmula, com algumas variações, não obstante se ponha sempre em ênfase na misericórdia e no amor de Deus, que nunca se cansa de perdoar.¹⁷⁴

A imagem do Deus misericordioso evoca a compreensão judaica de uma mãe que cuida do seu filho simplesmente pelo fato de amá-lo e lhe querer todo o bem. Esta atitude materna nos faz pensar que Deus tem ligação filial para com sua criação. Ele não é apenas uma entidade, um ser superior fruto da imaginação humana. Ele é este que cria e que é capaz de dar tudo de si pela sua criação por amor. Na audiência geral¹⁷⁵ que antecedeu o ano da misericórdia, Francisco, destacando este modo de agir de Deus, cita a parábola do pai misericordioso para acentuar a alegria do encontro daquele que estava perdido e o texto que assemelha o modo de agir de Deus ao do agricultor, que tem paciência para esperar os frutos de sua plantação. Podemos dizer que a misericórdia evidencia o amor-doação de Deus, a sua paciência e a sua alegria/festa em ver a pessoa restaurada. Certamente essa atitude ou essas atitudes de Deus não serão de fácil compreensão. De fato, elas não são para serem compreendidas assim como se compreende um raciocínio lógico-matemático, mas sim para serem experimentadas. Esta é uma

¹⁷⁴ FRANCISCO. *A misericórdia*. São Paulo: Paulus, 2018, p. 9.

¹⁷⁵ FRANCISCO, *A misericórdia*, p. 9-11.

categoria muitíssimo importante neste horizonte de compreensão da misericórdia de Deus, experiência. Com a sua misericórdia, o Senhor acompanha o caminho dos Patriarcas, concedendo-lhes filhos não obstante a condição de esterilidade, conduzindo-os por veredas de graça e de reconciliação, como demonstra a história de José e dos seus irmãos.¹⁷⁶

No Antigo Testamento, encontramos a narrativa do livro do Êxodo sobre a vocação de Moisés, que é um reflexo da misericórdia de Deus, pois a sua missão é a de libertar o povo da escravidão. No diálogo entre Moisés e Iahweh é revelado o desejo de Deus: “Eu vi, eu vi a miséria do meu povo que está no Egito. Ouvei o seu clamor por causa de seus opressores pois eu conheço as suas angústias. Por isso desci a fim de libertá-lo da mão dos egípcios” (Ex 3,7 - 8a). Moisés é este que faz a “ponte” entre Deus e o povo. O agir de Deus é a favor do povo e sua presença é misericordiosa.

Em sua exortação *Evangelii Gaudium*, Francisco faz alusão ao pensamento de Tomás de Aquino quando fala sobre o tema da misericórdia: “O elemento principal da Nova Lei é a graça do Espírito Santo, que se manifesta através da fé que opera pelo amor. Por isso afirma que, relativamente ao agir exterior, a misericórdia é a maior de todas as virtudes” (EG n. 37). Por ocasião da proclamação do Jubileu extraordinário da Misericórdia, Francisco inicia a sua bula afirmando que “Jesus é o rosto da misericórdia do Pai” (MV n. 1). Juan Carlos Scannone, citando o teólogo argentino Carlos Maria Galli, afirma que “a misericórdia é o princípio hermenêutico do pontificado de Francisco”¹⁷⁷. Para Francisco, cujo lema episcopal é *miserando atque eligento*¹⁷⁸, o tema da misericórdia de Deus é central. Quando Francisco diz que Jesus é o rosto da misericórdia, ele quer dizer que a centralidade da fé cristã está contida nesta afirmação.

Tal misericórdia tornou-se viva, visível e atingiu o seu clímax em Jesus de Nazaré. O Pai, rico em misericórdia (Ef 2,4), depois de ter revelado o seu nome a Moisés como “Deus misericordioso e clemente, vagaroso na ira, cheio de bondade e fidelidade” (Ex 34,6), não cessou de demonstrar, de vários modos e em muitos momentos da história, a sua natureza divina. Na “plenitude do tempo” (Gl 4,4), quando tudo estava pronto segundo seu plano de salvação, mandou o seu Filho nascido da Virgem Maria, para nos revelar, de modo definitivo, o seu amor. Quem O vê, vê o Pai (cf. Jo 14,9). Com sua Palavra, os seus gestos e toda a sua pessoa, Jesus de Nazaré revela a misericórdia de Deus. (MV n.1)

Fica claro para nós o quanto Francisco tem os olhos fitos neste tema. Fato é que ao proclamar o Jubileu extraordinário da Misericórdia ele diz claramente que deseja que todos nós

¹⁷⁶ FRANCISCO, *A misericórdia*, p. 12.

¹⁷⁷ SCANNONE, *O Evangelho da Misericórdia em espírito de discernimento*.

¹⁷⁸ Texto inspirado na vocação de Mateus: O olhou com misericórdia e o elegeu (Mt 9,9-13).

tenhamos os olhos direcionados a esse modo de agir de Deus. “Há momentos em que somos chamados, de maneira ainda mais intensa, a fixar o olhar na misericórdia, para nos tornarmos nós mesmos sinal eficaz do agir do Pai” (MV n. 3). Isto nos leva a perceber que a misericórdia de Deus não é sinônimo de sua fraqueza e nem muito menos de algo abstrato. Citando São Tomás de Aquino, Francisco diz que “é próprio de Deus usar de misericórdia” (MV n. 6) e que Deus, ao agir com misericórdia, não está sendo fraco, mas onipotente (MV n. 6). Não é abstrato porque se assemelha ao amor de um pai e de uma mãe com o filho (MV n. 6). Ou seja, a misericórdia é tanto agir de Deus quanto critério para o agir humano. Ser cristão é agir como Jesus Cristo, que age como quem tem misericórdia. No Evangelho de Lucas encontramos, se assim podemos dizer, o programa de vida para os discípulos: “sede misericordiosos como vosso Pai é misericordioso” (Lc 6,36). Nessa perspectiva, a primeira atitude deve ser a atitude da escuta. Escutar a Palavra de Deus e se deixar ser orientado por ela. Portanto, silêncio, contemplação e prontidão devem ser características de um discípulo de Jesus Cristo.

No que diz respeito ao Jubileu extraordinário da Misericórdia, os seus desdobramentos são os mais variados possíveis. Acreditamos que um dos mais relevantes é o desejo de Francisco em abrir as portas da Igreja. Abrir não só para que os que estão do lado de fora possam entrar, mas também para que os que estão do lado de dentro façam a experiência de sair, não no sentido de abandono, mas de ir ao encontro. Em entrevista ao site do Instituto Humanitas Unisinos – IHU, Andrea Grillo diz que o anúncio da “misericórdia passa, inevitavelmente, por uma profunda redescoberta do ‘outro’”¹⁷⁹. Entendendo o outro não apenas como objeto, mas como sujeito da evangelização. Nessa perspectiva, a Igreja é chamada a se abrir a fim de que possa fazer uma reflexão mais ampliada. Segundo Francisco, a Igreja, no exercício do seu governo, deve ter um olhar voltado para si, mas um olhar que se volte para as outras realidades, entendendo que ela está no mundo e por isso não deve se isentar das situações concretas vividas pela sociedade.

Outra motivação do Jubileu extraordinário da Misericórdia vem de encontro com o que podemos chamar de autorreferencialidade. Segundo Grillo, “a Igreja torna-se, em primeiro lugar, anúncio de misericórdia. E é evidente que esta “concentração” determina, de imediato, uma grande tensão e algum desconforto em relação ao estilo a que estavam acostumados.”¹⁸⁰

¹⁷⁹ GRILO, Andrea. *Misericórdia como princípio da diversidade reconciliada*. O Jubileu e o grande ato de misericórdia que foi o Vaticano II. Entrevista especial com Andrea Grillo. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/159-entrevistas/553095-misericordia-como-principio-da-diversidade-reconciliada-o-jubileu-e-o-grande-ato-de-misericordia-que-foi-o-vaticano-ii-entrevista-especial-com-andrea-grillo>. Acesso em: 12 set 2022.

¹⁸⁰ GRILO, *Misericórdia como princípio da diversidade reconciliada*.

Francisco, ao dizer que o centro do jubileu não é Roma, mas a misericórdia, quer, sem sombra de dúvidas, lançar uma reflexão sobre o modo de ser da Igreja. Possivelmente este é um dos grandes desafios de Francisco, a reforma da cúria. O que ele deseja é que a Igreja seja “*mysterium lunae*”¹⁸¹.

Uma possível intuição a partir do Jubileu nos permite dizer que misericórdia, deslencização e deslatinização são termos que devem caminhar juntos. Como afirma Grillo, “deslencizar significa deixar categorias demasiado rígidas, muito autocentradas e também logocêntricas e deslatinizar significa sair não só das categorias teóricas, mas também das reduções práticas”¹⁸². A Igreja é convocada a repensar sua forma, estilo e estrutura. E, ao valorizar o outro repensando a sua forma de evangelizar, a categoria povo de Deus, fomentada no Concílio Ecumênico Vaticano II, precisa, mais do que nunca, ser revisitada, estudada e vivenciada.

3.1.2 Povo de Deus – *Lumen Gentium*

O dia 11 de outubro de 1962 marca o dia em que teve início o Concílio Ecumênico Vaticano II, convocado por João XXIII e encerrado por Paulo VI no dia 8 de dezembro de 1965. João XXIII fez o anúncio profético desse Concílio na festa da conversão de São Paulo no dia 25 de janeiro de 1959, quando encerrava a Semana de oração pela unidade dos cristãos, completando os cem dias de seu pontificado. Em linhas gerais, o Concílio deveria apresentar às pessoas do seu tempo, íntegra e pura, a verdade de Deus, de tal forma que elas pudessem compreendê-la e abraçá-la espontaneamente. João XXIII¹⁸³ antevia, através do Concílio, nova primavera para a Igreja cuja característica marcante seria abertura ao diálogo com todos.

Os observadores supunham que o pontificado do papa João, filho de camponeses nascido no vilarejo de Soto il Monte, eleito aos 78 anos de idade, seria apenas de transição e que pouca coisa mudaria, à espera de outro papa mais jovem que pudesse empreender a tão esperada reforma e adaptação da Igreja católica ao mundo moderno.¹⁸⁴

¹⁸¹ GRILO, *Misericórdia como princípio da diversidade reconciliada*.

¹⁸² GRILO, *Misericórdia como princípio da diversidade reconciliada*.

¹⁸³ Sua profunda sabedoria humanística fundada na Patrística e seu fervor religioso faziam dele uma ponte entre a Tradição e a inovação, entre a Igreja dos Apóstolos e a exigência da atualização da mensagem evangélica. Rompe com o passado sem romper com a Tradição (ALTEMEYER JR., Fernando. *João XXIII*. In: DICIONÁRIO DO CONCÍLIO VATICANO II. São Paulo: Paulus, 2015, p. 499).

¹⁸⁴ BEOZZO, José Oscar. *O Concílio Vaticano II: etapa preparatória*, n. 243, p. 3-12. Disponível em: <https://www.vidapastoral.com.br/artigos/documentos-e-concilios/o-concilio-vaticano-ii-etapa-preparatoria/>. Acesso em: 12 set 2022.

João XXIII não desejava que o Concílio fosse uma repetição dos concílios anteriores¹⁸⁵. Portanto, o Concílio, afirma Beozzo, “provocou por todo o mundo excitação e grandes indagações¹⁸⁶. Se assim podemos dizer, o Concílio se depara com a perplexidade de alguns, mas segue de mãos dadas à esperança de outros¹⁸⁷. Nesta perspectiva, se faz presente o princípio da sinodalidade e da mútua contribuição. “Todo o corpo cristão, leigos e leigas, sacerdotes, religiosos e religiosas, de diferentes maneiras, eram chamados a participar e colaborar ativamente na vida da Igreja e na busca de soluções para os problemas existentes”¹⁸⁸. Atualização e renovação são grandes marcas do Concílio.

Esta nova primavera para a Igreja marca fortemente o Concílio. Contudo,

Passados o entusiasmo inicial, as perplexidades e especulações que se seguiram ao anúncio do Concílio, ninguém sabia quais seriam os passos seguintes, tanto mais que as energias em Roma estavam voltadas para a preparação e realização do Sínodo diocesano, que, de resto, não alcançou grandes resultados. Só o papa, em suas alocuções e discursos, continuava a manter viva a proposta do Concílio.¹⁸⁹

Os conflitos e dificuldades foram inúmeros, tanto *intra* quanto *extra ecclesia*. Dificuldades relacionadas à compreensão do pensamento de João XXIII e também a se chegar a um denominador comum; dificuldades de comunicação (os meios utilizados para a comunicação não eram ágeis); dificuldades frente à polarização europeia, que representava 75,17% dos participantes – divididos entre membros (466) e consultores (380), no total de 846 pessoas envolvidas, 636 eram da Europa. No entanto, a coragem, a perseverança e a liderança de João XXIII fizeram com que os envolvidos no processo pudessem encaminhar suas contribuições.¹⁹⁰

¹⁸⁵ O Concílio, com o papa João XXIII como seu precursor, irá construir uma concepção nova da Igreja diante das realidades terrestres. A Igreja não quer mais a cristandade. Não quer mais submeter o mundo como instrumento de seus fins religiosos. E menos ainda exercer um poder de ordem temporal. Ele pretende diálogo e propõe uma atualização dela própria e do mundo. A Igreja assume um *aggiornamento* como modo de ser. Isto quer dizer: assegurar simultaneamente a doutrina fundamenta e assumir novos métodos de expressão para as pessoas de hoje. Unir verdades e modos de exprimi-las (ALTEMEYER JR., *João XXIII*, p. 499).

¹⁸⁶ BEOZZO, *O Concílio Vaticano II: etapa preparatória*.

¹⁸⁷ Para aqueles que queriam um Concílio que se restringisse à ratificação da “infalibilidade” papal, propõe o modelo da colegialidade, a abertura ecumênica, o diálogo com as nações, as culturas e as artes (ALTEMEYER JR., *João XXIII*, p. 500).

¹⁸⁸ BEOZZO, *O Concílio Vaticano II: etapa preparatória*.

¹⁸⁹ BEOZZO, *O Concílio Vaticano II: etapa preparatória*.

¹⁹⁰ A título de curiosidade, no Brasil destacam-se duas contribuições. Uma de Dom Helder Câmara (na ocasião secretário geral da Conferência dos Bispos do Brasil) e outra de Dom Geraldo de Proença Sigaud (bispo de Diamantina/MG). Dom Helder propunha “o desejo de uma grande renovação da Igreja católica em que esta se voltasse para os mais pobres e se empenhasse ao lado deles na luta contra a pobreza e o subdesenvolvimento, ao mesmo tempo em que pedia que a Igreja se abrisse ao diálogo com o mundo moderno em todos os campos, da técnica à ciência, das artes à literatura”. Já Dom Sigaud “fez uma longa lista dos erros modernos, no campo doutrinário ou sociopolítico, pedindo veementemente a sua condenação e a repressão nos seminários, universidades

João XXIII, profundamente marcado pelo espírito de acolhida e, com o seu sorriso simpático, conseguiu fazer com que a Igreja “respirasse novos ares”¹⁹¹. Feita a convocação, o discurso inaugural foi um divisor de águas. Nele, João XXIII salientou os princípios que iriam reger as comissões, os cardeais e os bispos na aprovação dos textos: pastoral, ecumênico, diálogo e *aggiornamento*. Estas expressões marcaram decisivamente as reflexões e são, se assim podemos dizer, chaves de interpretação para se entender o “raciocínio” de todo o Concílio.¹⁹²

Fortemente marcado com a preocupação de como evangelizar, o Vaticano II foi um Concílio eminentemente pastoral-eclesiológico. Ele nos ofereceu duas Constituições sobre a Igreja: *Lumen Gentium* e *Gaudium et Spes*. Uma dogmática e outra pastoral. A primeira nos apresenta os ensinamentos sobre a Igreja e a sua missão tendo como ponto de partida Jesus Cristo, luz dos povos e a segunda que nos fala da Igreja no mundo de hoje (Alegria e esperança). Compete-nos, a seguir, um rápido esboço sobre a categoria “povo de Deus” desenvolvida na *Lumen Gentium*¹⁹³.

Como mencionamos acima, o Concílio foi marcado por uma exigência pastoral, ecumênica, de diálogo e de *aggiornamento*. No que diz respeito à eclesiologia, podemos destacar duas consequências essenciais dessas exigências: de uma Igreja pautada sobre si mesma para uma Igreja dentro do mundo e de um pensar e agir hierárquico para uma concepção de Igreja enquanto povo de Deus.¹⁹⁴ No primeiro capítulo da *Lumen Gentium* (LG n. 1), constatamos que a Igreja é o lugar de encontro entre a iniciativa de Deus e a obra humana sendo, ao mesmo tempo, cristológica, sacramental e antropológica. Antes, porém, de falar sobre a constituição hierárquica da Igreja e em especial do episcopado, no capítulo III, a Constituição

e editoras católicas daqueles que eram suspeitos de propagá-los” (BEOZZO, *O Concílio Vaticano II: etapa preparatória*).

¹⁹¹ A vasta cultura patrística e seu peregrinar pela Bulgária, Turquia e França o fazem enxergar que não há duas histórias paralelas: a da Igreja e a do mundo. A Igreja se descobre imersa no mundo a serviço da vida e da dignidade de cada pessoa humana (ALTEMEYER JR., *João XXIII*, p. 500).

¹⁹² No discurso *Gaudet Mater Ecclesia* (escrito pessoalmente por João XXIII), o papa articulou a sua visão do Concílio como momento necessário de procura de uma nova unidade interior da Igreja, entre cristãos de Igrejas diversas, e de abertura da Igreja ao mundo (FAGGIOLI, Massimo. Abertura. In: DICIONÁRIO DO CONCÍLIO VATICANO II. São Paulo: Paulus, 2015, p. 1-2).

¹⁹³ Antonio José de Almeida em seu artigo, *Lumen Gentium*, publicado no Dicionário do Concílio Vaticano II, nos chama atenção para um aspecto interessante que é o da proporcionalidade. Segundo ele, a partir da perspectiva da proporcionalidade, existe uma continuidade entre Vaticano I e Vaticano II. “O Vaticano I preocupou-se em afirmar aquilo que constitui o ‘princípio de unidade visível’ na Igreja, enquanto o Vaticano II respondeu ao desafio da valorização da ‘variedade dos dons, dimensões e aspectos’ na Igreja, em vista de uma encarnação missionária da Igreja em culturas e sociedades diversas, num momento absolutamente novo da história da Igreja.” (ALMEIDA, Antonio José de. *Lumen Gentium*. In: DICIONÁRIO DO CONCÍLIO VATICANO II. São Paulo: Paulus, 2015, p. 562 - 573)

¹⁹⁴ CALIMAN, Cleto. Igreja, Povo de Deus, Sujeito da Comunhão Eclesial. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 9, n. 24, p. 1047-1071, dez 2011. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2011v9n24p1047/3371>. Acesso em: 12 set 2022.

Dogmática trabalha a categoria povo de Deus, no capítulo II. Vemos que houve, de fato, uma nova concepção de eclesiologia.

No centro situa-se o povo de Deus ao qual o ministério eclesiástico deve servir. Estabelece-se a prioridade do povo de Deus em relação à hierarquia na ordem da finalidade na sua totalidade. Parte-se da teologia da comunidade, de uma igualdade fundamental e de uma comunhão que une a todos numa mesma vocação cristã à santidade, baseada no batismo. Todos têm o mesmo destino escatológico.¹⁹⁵

Percebemos o quanto o Concílio rompe com o ideal de Igreja até então. Todas as afirmativas que diziam respeito à Igreja apontavam como Igreja o papa, os cardeais e os bispos. A Igreja era a hierarquia. João XXIII inicia este processo e Paulo VI dá continuidade. Em seu discurso de reabertura do Concílio após a morte de João XXIII, Paulo VI diz claramente que a Igreja precisa ter consciência sobre si mesma, que precisa ter presente o diálogo com os homens de hoje, que precisa zelar pela unidade e que precisa se renovar.¹⁹⁶

Nesta perspectiva, “o Concílio Vaticano II quis renovar a autocompreensão da Igreja. Colocou seu fundamento na vontade salvífica universal de Deus, que quer a salvação de todos”¹⁹⁷. Deus escolhe um povo para que seja capaz de fazer a mediação para toda a humanidade. Em um artigo, Caliman diz que é preciso saber de qual povo estamos falando, pois, nas línguas modernas, o termo povo tem um sentido profano e, que para evitar incompreensões, faz-se necessário qualificá-lo como um conceito religioso.¹⁹⁸

No Antigo Testamento, Israel é eleito por Deus como sendo seu povo. Contudo, isto não quer dizer exclusivismo de Deus por Israel. “Essa posição prévia orienta a compreensão da própria constituição de Israel como povo: na relação com *Jahweh*, como relação de propriedade, parceria na aliança e presença mútua.¹⁹⁹ No Novo Testamento, temos uma outra forma de compreender a expressão povo de Deus. Não é um povo-nação, mas “um povo fundado no Espírito e na fé no Ressuscitado”²⁰⁰.

Na história do cristianismo aparecem outras interpretações a respeito da expressão povo de Deus. Na patrística, o povo de Deus é compreendido a partir da realidade eclesial que existe desde a criação. Parafraseando Cipriano, povo de Deus seria o povo que se reunia para o culto

¹⁹⁵ LIBANIO, João Batista. A trinta anos do encerramento do Concílio Vaticano II. Chaves teológicas de leitura. *Perspectiva Teológica*, n. 27, p. 297-332, 1995. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/1021/1453>. Acesso em: 12 set 2022.

¹⁹⁶ LIBANIO, A trinta anos do encerramento do Concílio Vaticano II.

¹⁹⁷ CALIMAN, Cleto. Povo de Deus/Igreja. In: DICIONÁRIO DO CONCÍLIO VATICANO II. São Paulo: Paulus, 2015. p. 757-764.

¹⁹⁸ CALIMAN, Povo de Deus/Igreja.

¹⁹⁹ CALIMAN, Povo de Deus/Igreja.

²⁰⁰ CALIMAN, Povo de Deus/Igreja.

divino presidida pelo bispo e que vivesse pela fé.²⁰¹ No período de Constantino, há uma mudança na compreensão da Igreja, a qual se desvincula do mistério para se unir ao império. Aqui, compreende-se povo como um fato político. Surgem algumas ambiguidades, contudo, a Igreja é reconhecida como *societas perfecta et inaequalis*²⁰². Após várias incompreensões surgidas na cristandade, urge a necessidade de uma nova compreensão de Igreja, que foi tida como “comunidade animada pelo Espírito”²⁰³. Assim, no início do séc. XX, passa-se a compreender a Igreja enquanto povo de Deus (povo peregrino) e corpo de Cristo (o princípio interior é o Espírito e sua unidade se manifesta na eucaristia).

O Vaticano II deixa para trás as eclesiologias da cristandade. Desloca o eixo de compreensão da Igreja do plano jurídico para o teológico-sacramental do mistério insondável da vontade salvífica universal de Deus, que se apresenta na história do mundo como Povo de Deus peregrino. Essa categoria Povo de Deus foi alçada no Concílio como definição dominante da Igreja.²⁰⁴

Percebemos que um dos temas fortemente debatidos no Concílio foi o tema da eclesiologia. A compreensão de Igreja e de sua missão foi matéria de várias discussões. O espírito constantiniano marcava fortemente a Igreja e os seus pastores. Com isso, a compreensão de povo de Deus teve as mais variadas versões. Por sua vez, essa eclesiologia, fortemente questionada, fez com que, após a conclusão do Concílio, o termo povo de Deus fosse “esquecido” em alguns textos na tentativa de substituí-lo pelo termo comunhão, com o intuito de afirmar a comunhão hierárquica. Contudo, povo de Deus seria o “sujeito histórico dessa comunhão”²⁰⁵.

A *Lumen Gentiun* “apresenta o povo de Deus na sua totalidade, afirmando a igualdade e a dignidade comum de todos os fiéis batizados, em três pontos: a eleição, a comunidade messiânica e a Igreja de Cristo”²⁰⁶. Neste sentido, quando se fala de povo de Deus, a tônica está em Deus e na sua iniciativa. Deus é quem escolhe. É Ele quem, por primeiro, deseja a salvação de todos. Independentemente do sim de um povo, Deus salva. Israel, povo eleito, é compreendido na ótica da mediação. E esta consciência foi sendo gestada ao longo dos anos. “A vocação de um povo em favor dos demais povos faz parte de um processo pedagógico de Deus em busca de suas criaturas”²⁰⁷. Este processo, segundo Caliman, é composto por dois

²⁰¹ CALIMAN, Povo de Deus/Igreja.

²⁰² Sociedade perfeita e desigual.

²⁰³ CALIMAN, Povo de Deus/Igreja.

²⁰⁴ CALIMAN, Povo de Deus/Igreja.

²⁰⁵ CALIMAN, Povo de Deus/Igreja.

²⁰⁶ CALIMAN, Povo de Deus/Igreja.

²⁰⁷ CALIMAN, Povo de Deus/Igreja.

momentos: eleição de Israel e a revelação em Cristo. A eleição de Israel não quer fazer dele um povo isolado, fechado em si mesmo, mas o contrário, pois a salvação revelada a Israel e em Israel tem um sentido universal. O segundo momento coloca Cristo como sendo o centro desta revelação. Nele e através dele com seu sangue derramado, Deus realiza a nova aliança. Portanto, “a novidade desse novo Povo de Deus está na novidade absoluta da pessoa e da obra de Jesus Cristo”²⁰⁸.

Cristo é a referência para o povo de Deus. Para ele (povo de Deus), Cristo é a cabeça, o mandamento é a lei do amor a Deus e ao próximo e a meta é o Reino de Deus. A partir da *Lumen Gentium* n. 9, podemos intuir que esse povo se torna a Igreja de Cristo. Por fim, essa constituição dogmática “tem uma linha fundamental que perpassa o Antigo e o Novo Testamento: o sujeito da salvação, para quem Deus dirige a sua misericórdia, é sempre o Povo, o conjunto dos Povos, é a Igreja enquanto parceira da aliança; o indivíduo é sempre e apenas membro desse Povo da promessa”²⁰⁹.

Encontramos ainda na *Lumen Gentium* outras expressões que merecem atenção, como: sacerdócio comum dos fiéis (n. 10-12), universalidade do único povo de Deus (n. 13-16), índole missionária da Igreja (n. 17). Não é nossa intenção aprofundar estes temas, mas tão somente apresentá-los no sentido de dizer que o tema é amplo e instigante. Sacerdócio comum dos fiéis (n. 10-12): “comum porque diz respeito a todos os que foram incorporados ao Povo de Deus pelo batismo”²¹⁰. Contudo, há uma diferença entre sacerdócio comum e sacerdócio ministerial. Ambos participam do sacerdócio de Cristo. O sacerdócio ministerial

forma e rege o Povo sacerdotal e realiza o sacrifício Eucarístico na pessoa de Cristo e o oferece a Deus em nome de todo o povo; enquanto os fiéis, em virtude de seu sacerdócio régio, concorrem na oblação da eucaristia e o exercem na recepção dos sacramentos, na oração e ação de graças, no testemunho de vida santa, na abnegação e na caridade ativa.²¹¹

Quando fala de povo sacerdotal, deseja chamar a atenção para dois aspectos da vida cristã: vida sacramental e vida moral pessoal do cristão em conformidade com Cristo. Quando fala em povo profético a tônica está em todo o povo de Deus e não apenas e somente na hierarquia. Nesta perspectiva, o povo não é passivo, mas ativo na acolhida e no testemunho da Palavra de Deus. Porém, quando se fala em povo ornado de carismas, o texto dogmático no n. 12 deixa claro que “não é apenas através dos sacramentos e dos ministérios que o Espírito Santo

²⁰⁸ CALIMAN, Povo de Deus/Igreja.

²⁰⁹ CALIMAN, Povo de Deus/Igreja.

²¹⁰ CALIMAN, Povo de Deus/Igreja.

²¹¹ CALIMAN, Povo de Deus/Igreja.

santifica e conduz o Povo (...) mas repartindo seus dons a cada um como lhe apraz”²¹² em virtude da edificação da Igreja a serviço do Reino.

Universalidade do único povo de Deus (LG n. 13-16). Neste agrupamento de números, o “Concílio enfrenta a questão de uma compreensão ecumênica da Igreja, não mais limitada ao significado histórico Igreja Católica (...), mas ligada ao seu significado transcendente, numa compreensão amplíssima da Igreja como mistério a partir da Trindade”²¹³. Conseqüentemente, aparecem os desafios relacionados à compreensão de povo de Deus e a multiplicidade de povos. Uma vez que a catolicidade não significa uniformidade, como lidar com as particularidades? Daí surge o princípio da unidade. Ele não pode ser ferido, mas precisa ser salvaguardado. “Todos os homens são chamados a essa católica unidade do Povo de Deus”²¹⁴.

Índole missionária da Igreja (n. 17). A teologia do povo de Deus se torna o paradigma para compreender o mandato missionário da Igreja. Assim, novas perspectivas se abrem. Para “a teologia da missão que sai da moldura estreita das cristandades para o vasto mundo pluralista e cada vez mais secular; para a relação entre o processo de evangelização e as diferentes culturas e religiões; para a Igreja (...) que deve cada vez mais aprofundar sua consciência de testemunha do Reino de Deus”²¹⁵.

Feitas estas observações a respeito do povo de Deus, nosso itinerário nos conduz à proposta exigente de Francisco, saída missionária. É interessante observamos que comunhão e missão são duas realidades inerentes ao povo de Deus. Seria impossível pensar e agir como povo de Deus desligado dessas duas categorias. Para tanto, nossa pesquisa se debruçará sobre algumas realidades que compõem esta Igreja em saída, conversão pastoral e renovação eclesial.

3.2 Uma Igreja em saída missionária

João Paulo II nos convidou a reconhecer que “não se pode perder a tensão para o anúncio” àqueles que estão longe de Cristo, “porque esta é a tarefa primária da Igreja”. A atividade missionária “ainda hoje representa o máximo desafio para a Igreja”. Que sucederia se tomássemos realmente a sério essas palavras? Simplesmente reconheceríamos que a ação missionária é o *paradigma de toda a Igreja*. (EG n. 15)

Mário de França Miranda, interpretando essa afirmação de Francisco, tem uma reflexão interessante dizendo que “o salvífico é prioritário de tal modo que o doutrinal, o jurídico e o

²¹² CALIMAN, Povo de Deus/Igreja.

²¹³ CALIMAN, Povo de Deus/Igreja.

²¹⁴ CALIMAN, Povo de Deus/Igreja.

²¹⁵ CALIMAN, Povo de Deus/Igreja.

institucional estão a seu serviço e dele recebem seu sentido último”²¹⁶. Essa é uma chave de leitura que poderá nos ajudar na compressão de alguns termos utilizados por Francisco: participação, descentralização, diálogo, sensibilidade, proximidade. Por vez, Francisco tem clareza no que se diz respeito ao exercício de seu magistério. “Penso, aliás, que não se deve esperar do magistério papal uma palavra definitiva ou completa sobre todas as questões que dizem respeito à Igreja e ao mundo” (EG n. 16). Assim, ao iniciar a *Evangelii Gaudium*, apresenta a necessidade de uma profunda reforma, que possui como princípio “saída missionária”. A missão é tida como paradigma para a Igreja.

A partir dessa ótica, percebemos a íntima ligação entre Francisco e a V Conferência do CELAM. Tendo como secretário geral Jorge Mario Bergoglio, a Conferência teve suas raízes no Concílio Ecumênico Vaticano II e fomentou as dinâmicas da missionariedade e da sinodalidade. Por ocasião da sua vinda ao Brasil, em 2013, Francisco evocou, para os membros do CELAM, alguns aspectos que colaboraram para a realização da Conferência de Aparecida: o *instrumentum laboris* partiu da preocupação dos pastores; a Conferência se desenvolveu em um ambiente de oração junto com o povo católico; a Conferência não se limitou a apresentar um documento mas teve como compromisso colocar a Igreja em estado permanente de missão e foi uma Conferência celebrada em um santuário mariano sobre a proteção da virgem negra.²¹⁷ “Uma pastoral missionária expressa uma Igreja em saída e se opõe a uma pastoral conservadora que se contenta em manter a sua existência” (DAp n. 18-25).

A dinâmica de saída está muito presente na reflexão teológica de Francisco. Vejamos algumas das suas provocações mencionadas por França Miranda:

a Igreja, que em sua estrutura e em sua atividade, se torne um canal proporcionando mais à evangelização do mundo atual que à sua autopreservação (EG n. 27); sair da própria comodidade indo ao encontro das periferias (EG n. 20); evangelizadores com cheiro das ovelhas (EG n. 24).²¹⁸

Essa “Igreja em saída” é a comunidade de discípulos missionários que *preimereiam*, que se envolvem, que acompanham, que frutificam e festejam” (EG n. 24). Essas expressões marcam o desejo de Francisco e, para aderir a esse processo, faz-se necessária uma profunda conversão pastoral.

²¹⁶ MIRANDA, Mário de França. Linhas eclesiológicas da *Evangelii Gaudium*. In: AMADO, Joel Portela; FERNANDES, Leonardo Agostini (orgs.). *Evangelii Gaudium em questão*. Aspectos bíblicos, teológicos e pastorais. São Paulo: Paulinas; Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, p. 185.

²¹⁷ GALLI, Carlos Maria. La alegría siempre nueva del evangelio y las novedades pastorales de Francisco. In: BRIGHENTI, Agenor (org.). *Os ventos sopram do Sul*. O papa Francisco e a nova conjuntura eclesial. São Paulo: Paulinas, 2019, p. 81.

²¹⁸ MIRANDA, Linhas eclesiológicas da *Evangelii Gaudium*, p. 185.

3.2.1 Conversão pastoral

Paulo VI, afirma Francisco, “convidou a Igreja a alargar o apelo à renovação de modo que ressalte, com força, que não se dirige apenas aos indivíduos, mas à Igreja inteira. (...) A Igreja deve aprofundar a consciência de si mesma, meditar sobre o seu próprio mistério” (EG n. 26). A palavra renovação se torna a força motora. A tão sonhada, profunda e necessária reforma na Igreja passa pela renovação que, por sua vez, exige conversão pessoal e pastoral.²¹⁹ Por isso fizemos uma abordagem acima trabalhando o tema “Uma Igreja evangélica”. É preciso ter a consciência de que Cristo não apenas ocupa lugar central, mas que é preciso que o ser humano faça esta experiência. Cristo é o nosso orientador. Somente assim existe a possibilidade de uma conversão, de uma mudança. Mudança no pensar, no falar e no agir.

La conversión pastoral se funda em que la Iglesia peregrina es esencialmente misionera. Toda la tercera sección de Aparecida y, em particular, el capítulo sobre la misión, comienza con el número 347, que cita em decreto Ad Gentes: Ecclesia peregrinans natura sua missionaria est (AG2).²²⁰

Os gestos, expressões e palavras de Francisco falam, tocam e comovem.²²¹ Quando falamos em conversão pastoral somos impactados por eles. Sua atitude, no dia em que é apresentado como sucessor de Pedro, já nos diz e nos lança neste horizonte de conversão. Segundo Andrea Tornielli, dois elementos chamam atenção em Francisco: o testemunho pessoal da mensagem do Evangelho e os seus ensinamentos. No que se diz respeito ao testemunho, “o pastor deve ter o cheiro das ovelhas. Ele deve estar à frente das pessoas para orientá-las, entre as pessoas para conhecê-las e compartilhar com elas esperanças e medos, e atrás das pessoas para evitar que alguém se perca no caminho”²²² Conversão que leva a uma proximidade e proximidade que leva a uma conversão. Se o testemunho de Francisco arrasta multidões, os seus discursos tocam profundamente os corações. Os comentários das leituras são breves, profundos e capazes de atingir o coração das pessoas. Como afirma Tornielli, “esses ensinamentos acompanham muitos fiéis a cada dia mais do que grandes encíclicas ou debates intelectuais culturais jamais poderiam conseguir fazer”²²³. A centralidade da mensagem está na

²¹⁹ CNBB. *Comunidade de Comunidades: uma nova Paróquia*. Doc. 100. Brasília: Edições CNBB, 2014, n. 204-205.

²²⁰ GALLI, La alegría siempre nueva del evangelio y las novedades pastorales de Francisco, p. 82-83.

²²¹ A reflexão que segue se fundamenta em: TORNIELLI, Andrea. *A conversão pastoral da Igreja, o papa Francisco e o seu testemunho*. Discurso publicado no Vatican Insider, ed. 8 fev 2014, traduzido por Moisés Sbardelotto. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/170-noticias-2014/528281-a-conversao-pastoral-da-igreja-o-papa-francisco-e-o-seu-testemunho>. Acesso em: 4 nov 2022.

²²² TORNIELLI, *A conversão pastoral da Igreja, o papa Francisco e o seu testemunho*.

²²³ TORNIELLI, *A conversão pastoral da Igreja, o papa Francisco e o seu testemunho*.

misericórdia divina. Por ocasião de sua vinda ao Brasil, como já mencionamos, Francisco se direciona ao episcopado brasileiro dizendo:

Quanto à conversão pastoral, quero lembrar que “pastoral” nada mais é que o exercício da maternidade da Igreja. Ela gera, amamenta, faz crescer, corrige, alimenta, conduz pela mão... Por isso, faz falta uma Igreja capaz de redescobrir as entranhas maternas da misericórdia. Sem a misericórdia, poucas possibilidades temos hoje de inserir-nos em um mundo de 'feridos', que têm necessidade de compreensão, de perdão, de amor.²²⁴

Francisco deseja uma Igreja em constante saída. É preciso não apenas estar com as portas abertas para acolher, mas é preciso se lançar na busca de novos caminhos. Esse é um desafio que nos “atormenta”. Por mais que ainda seja uma postura exigente, acolher ainda é uma postura cômoda. Frente a esse desejo de Francisco, percebemos que existe um outro desafio maior que é o de se ter clareza quanto à identidade e missão da Igreja. Disse Francisco para os superiores das ordens religiosas que uma das questões que lhe incomoda é o fato dos escândalos se tornarem notícia e a morte de uma pessoa que passa frio não ser nem sequer percebida.²²⁵

A “conversão pastoral” que o papa pede a toda a Igreja, portanto, tem muito a ver com o movimento para fora de nós mesmos e para fora dos debates internos e autorreferenciais que o mundo não entende, a fim de alcançar o que Francisco chama de “periferia existencial e geográfica”, ou seja, tanto os subúrbios reais e físicos, quanto os da periferia mental de desespero e falta de sentido, os quais podem ser encontrados inclusive entre as habitações mais caras da cidade.²²⁶

Conversão pastoral e sensibilidade devem caminhar juntas a fim de que se possa perceber novas oportunidades e novos métodos. Somente será capaz de se ater a novas realidades percebendo as “periferias existenciais” quem tiver, pelo menos, o desejo de abertura. O Evangelho, a Palavra de Deus, é viva e eficaz (Hb 4,12) e, por sua vez, não combina com rigidez. É bem certo que o Deus que se revelou e que se fez carne em Jesus de Nazaré disse a Moisés “Eu sou o que Sou” (Ex 3,14). Contudo, o que estamos falando não é de Deus em si, mas da experiência que se faz desse Deus. Acreditamos que seja esta a questão que Francisco está alertando não só à Igreja católica, mas especialmente a ela. “A pastoral em chave missionária exige o abandono deste cômodo critério pastoral: “fez-se sempre assim”. Convido a todos a serem ousados e criativos nesta tarefa de repensar os objetivos, as estruturas, o estilo e os métodos evangelizadores das respectivas comunidades” (EG n. 33).

²²⁴ TORNIELLI, *A conversão pastoral da Igreja, o papa Francisco e o seu testemunho*.

²²⁵ TORNIELLI, *A conversão pastoral da Igreja, o papa Francisco e o seu testemunho*.

²²⁶ TORNIELLI, *A conversão pastoral da Igreja, o papa Francisco e o seu testemunho*.

Tornielli acredita que para “compreender plenamente a ‘conversão pastoral’ que o papa Francisco pede para toda a Igreja, é necessário reler as páginas do Evangelho, as páginas que devem ser o ponto de referência constante na vida de cada cristão” (EG n. 33). Esta reforma que Francisco propõe para a Igreja a partir da dinâmica da saída missionária é muito exigente. Exigente não só para os clérigos, mas para todos/as batizados/as. O “fez-se sempre assim” possui “força esmagadora” sobre o pensar e o agir eclesial. Por isso “conversão pastoral”. Convergir para o Evangelho, para a pessoa. E nesta perspectiva, faz-se necessária uma profunda e autêntica renovação eclesial.

3.2.2 Renovação eclesial

Sonho com uma opção missionária capaz de transformar tudo, para que os costumes, os estilos, os horários, a linguagem e toda a estrutura eclesial se tornem um canal proporcionado mais à evangelização do mundo atual que a autopreservação. A reforma das estruturas, que a conversão pastoral exige, só se pode entender neste sentido: fazer com que todas elas se tornem mais missionárias, que a pastoral ordinária em todas as suas instâncias seja mais comunicativa e aberta, que coloque os agentes pastorais em atitude constante de “saída” e, assim, favoreça a resposta positiva de todos aqueles a quem Jesus oferece a sua amizade. (EG n. 27)

Aqui está, se assim podemos dizer, o sonho, o desejo e a proposta de Francisco: que a Igreja faça uma profunda reflexão no que diz respeito à sua forma, estilo e estrutura. Comunhão, participação e missão. Aqui está a “Igreja de Francisco”. Essa é uma Igreja que caminha junto. Junto com os povos e especialmente com os pobres e para os pobres. Segundo Carlos Maria Galli,

Francisco invita a “la reforma de la Iglesia en salida misionera” (EG n. 17). Amplea la frase “conversiona misionera” (EG n. 30), que sintetiza y recrea la propuesta de Aparecida sobre la conversión pastoal y la renovación misionera (DAp n. 365-372). Assume la letra y el espíritu de la V Conferencia. Llama a reformar las estructuras eclesiales “para que se vuelvan más misioneras” (EG 27).²²⁷

Em 2015, Estêvão Raschiatti apresentou alguns aspectos que se dizem respeito à renovação proposta pelo Concílio Ecumênico Vaticano II.²²⁸ Sua reflexão se dá a partir da observação feita sobre os participantes do Concílio. “Os participantes do Vaticano II provinham de 116 países diferentes. Dos 2778 convocados para a abertura, 849 eram da Europa Ocidental, 601 da América Latina, 332 da América do Norte, 256 do mundo asiático, 250 da África, 174

²²⁷ GALLI, La alegría siempre nueva del evangelio y las novedades pastorales de Francisco, p. 83.

²²⁸ RASCHIETTI, Estêvão. *Concílio Vaticano II: 50 anos. A dimensão (da renovação) eclesial, pastoral e missionária: cenário e apelos*. Disponível em: https://www.missiology.org.br/wp-content/uploads/cms_artigos_pdf_106.pdf. Acesso em: 4 nov 2022.

do bloco comunista, 95 do mundo árabe, 70 da Oceania”²²⁹. A partir deste cenário, Raschietti fundamenta sua reflexão para falar sobre a “renovação eclesial”. Segundo ele, Karl Rahner, em 1979, havia proposto uma “interpretação teológica fundamental”.

Para o teólogo alemão, a realização desse evento representa a primeira autoafirmação oficial de uma Igreja mundial que se prepara a migrar de um âmbito culturalmente ocidental europeu para um âmbito universal. Rahner fala dessa passagem em termos de um novo paradigma, “uma nova cesura, ao par daquela que houve na passagem do cristianismo judaico ao cristianismo dos gentios”. Para Rahner, “as coisas estão assim: ou a Igreja vê e reconhece estas diferenças essenciais das outras culturas no meio das quais deve se tornar Igreja mundial, e traz as consequências necessárias com ousadia paulina, ou permanece uma Igreja ocidental traindo assim, no fundo, o espírito do Vaticano II”.²³⁰

Para Rahner, as provocações conciliares foram inúmeras, inclusive o ato de reunir pessoas vindas de vários lugares. “A imagem da grande assembleia de outubro de 1962 traz à tona temas fundamentais como a colegialidade, o povo de Deus, a participação dos leigos, o papel da mulher, os ministérios ordenados, o valor da Igreja local, a pluralidade dos ritos e das tradições, o ecumenismo e o diálogo inter-religioso”²³¹. A Igreja se sente provocada a se renovar uma vez que quer dialogar com essas realidades. O diálogo se torna necessário e exigente. Necessário porque a Igreja está inserida em uma sociedade. Exigente porque para dialogar é preciso que tenha, no mínimo, humildade para escutar. E nem sempre irá escutar o que irá agradar. Mas se deseja dialogar, é preciso abertura.

Entretanto, como diz Raschietti, existem situações que pouco avançaram – ou em alguns momentos recuaram – como, por exemplo, na questão da colegialidade. “O centralismo romano ganhou um papel despropositado nos pontificados de João Paulo II e de Bento XVI, apesar dessas figuras terem feito grandes esforços para descentralizar e buscar uma autêntica comunhão segundo o espírito conciliar”²³². Neste aspecto, percebemos que Francisco fomenta o espírito sinodal. “Não convém que o papa substitua os episcopados locais no discernimento de todas as problemáticas que sobressaem nos seus territórios. Neste sentido, sinto a necessidade de proceder a uma salutar “descentralização” (EG n. 16).

Seguramente existem outras situações pendentes que foram fomentadas no Concílio, mas não ganharam força. Raschietti cita algumas: a participação mais ativa e efetiva do povo de Deus; acesso aos ministérios ordenados; o protagonismo das mulheres; a pluralidade dos ritos; a liberdade de pesquisa e de expressão teológica; o ecumenismo e o diálogo inter-

²²⁹ RASCHIETTI, *Concílio Vaticano II: 50 anos*.

²³⁰ RASCHIETTI, *Concílio Vaticano II: 50 anos*.

²³¹ RASCHIETTI, *Concílio Vaticano II: 50 anos*.

²³² RASCHIETTI, *Concílio Vaticano II: 50 anos*.

religioso.²³³ Estes e outros são desafios que ainda devem ser enfrentados. Francisco tem chamado a atenção para isso. Os seus gestos, palavras e expressões conduzem a uma profunda e decisiva renovação eclesial. A autorreferencialidade não deve ditar as normas, mas sim a experiência de Deus, que toda e qualquer pessoa pode e deve fazer e a Igreja deve ser a mediadora, e não aquela que impede ou até mesmo recusa as experiências vindas dos variados povos. Assim como dizia João Paulo II aos bispos da Oceania, afirma Francisco: “toda a renovação na Igreja há de ter como alvo a missão, para não cair vítima duma espécie de introversão eclesial” (EG n. 27). Nesta perspectiva, citando Theobald, Galli afirma que aqui se nota “el doble sentido que se da a la reforma eclesial marcada por el concilio: *ressourcement* por la vuelta a las fuentes y *aggiornamento* por la puesta al dia”²³⁴.

Uma vez que não estamos apenas em um tempo de mudanças, mas em uma mudança de época, a Igreja precisa tanto estar aberta às novas realidades quanto fomentar o espírito do caminhar juntos. Um olhar tanto para dentro quanto para fora. Nesse sentido, Francisco tem fomentado algumas reflexões pertinentes – a dinâmica da pirâmide invertida, o protagonismo laical, a descentralização e a compreensão de uma Igreja pobre para os pobres são algumas delas.

3.3 Uma Igreja sinodal

Para se entender melhor o pensamento de Francisco sobre sinodalidade, vejamos qual é o seu desejo. Segundo Roberto Repole, Francisco deseja uma profunda, urgente e necessária reforma. Passaram-se mais de cinquenta anos do Concílio e a reforma de algumas instituições eclesiais, que muitos esperavam, não aconteceu.²³⁵ Para se entender o que seria esta reforma, Francisco diz o seguinte:

A reforma das estruturas, que a conversão pastoral exige, só se pode entender neste sentido: fazer com que todas elas se tornem mais missionárias, que a pastoral ordinária em todas as suas instâncias seja mais comunicativa e aberta, que coloque os agentes pastorais em atitude constante de saída e, assim, favoreça a resposta positiva de todos aqueles a quem Jesus oferece a sua amizade. (EG n. 27)

Francisco, homem atento ao tempo presente e com um olhar para o futuro, conclama a Igreja a olhar para si mesma e questionar-se e, ao mesmo tempo, se deixar ser questionada. É interessante observar que Francisco não está “inventando” esta reflexão, mas tão somente

²³³ RASCHIETTI, *Concílio Vaticano II: 50 anos*.

²³⁴ GALLI, *La alegría siempre nueva del evangelio y las novedades pastorales de Francisco*, p. 84.

²³⁵ REPOLE, *O sonho de uma Igreja evangélica*, p. 75.

alertando para uma experiência eclesial vivida pela Igreja, o Concílio Vaticano II. Voltar às fontes conciliares e se deixar ser questionados e iluminados por ela. “Neste caso, nós não devemos esperar do papa um programa de reforma sistemático e oferecido de modo orgânico. Ao mesmo tempo, é bom revelar como sobre este ponto Francisco parece confiar em agir segundo a lógica que indica muitas vezes todos os cristãos, pela qual não se trata de ocupar espaços, mas de iniciar processos”²³⁶. Aqui está um dos desejos de Francisco. Nesta perspectiva de reforma, são evidenciadas, de forma muito clara, algumas linhas fundamentais: sinodalidade eclesial, colegialidade, compreensão do magistério papal e Sínodo dos Bispos. Sobre estes aspectos, Repole faz as considerações que seguem²³⁷.

Sinodalidade e superação de uma visão universalista da Igreja. No seu discurso por ocasião do 50º aniversário do Sínodo dos Bispos, afirma Repole citando Francisco: “a estrada da sinodalidade é para ser percorrida enquanto é aquela que permite, nesse nosso mundo, ativar sinergias em vista da missão da Igreja. (...) Como diz São João Crisóstomo, ‘Igreja e Sínodo são sinônimos’”²³⁸. Uma Igreja sinodal se revela como sendo uma Igreja da escuta. Escuta do Espírito e de todos. Nesta perspectiva, Francisco, ao falar sobre a universalidade da Igreja, chama a reflexão para a existência das Igrejas locais afirmando: “Ela é o sujeito primário da evangelização” (EG n. 30).

Conferências episcopais e colegialidade intermédia. Na ótica de uma Igreja em saída, a centralização se torna um obstáculo. “Uma centralização excessiva, em vez de ajudar, complica a vida da Igreja e a sua dinâmica missionária” (EG n. 32). Francisco deseja valorizar, o quanto mais, as Conferências Episcopais.

Papa Francisco parece estar decididamente na linha de uma descentralização e, portanto, de uma valorização efetiva das instâncias de colegialidade intermediária, exatamente porque lança novamente uma nova fase de evangelização, na qual se deseja que o Evangelho da misericórdia encontre as pessoas nas suas situações singulares e nas suas diferentes culturas.²³⁹

Papado e Sínodo dos Bispos. Segundo Repole, a reforma do papado não é nova no plano teológico e nem no magisterial. No nível teológico, encontramos Bento XVI que propunha distinguir o ofício do sucessor de Pedro e o ofício patriarcal. Já no plano magisterial, João Paulo II já havia expressado nos números 95 e 96 em *Ut Unun Sint*, o desejo de instaurar um diálogo fraterno com os responsáveis das outras Igrejas e os seus teólogos a fim de traçar uma

²³⁶ REPOLE, *O sonho de uma Igreja evangélica*, p. 76.

²³⁷ REPOLE, *O sonho de uma Igreja evangélica*, p. 77-86.

²³⁸ REPOLE, *O sonho de uma Igreja evangélica*, p. 77.

²³⁹ REPOLE, *O sonho de uma Igreja evangélica*, p. 82.

modalidade de exercício que se abra a uma situação nova²⁴⁰. Nesta perspectiva, “um dos institutos fundamentais que pede igualmente para ser reformado é o Sínodo dos Bispos”²⁴¹. Para Francisco, o Sínodo dos Bispos é uma instituição fundamental, porém precisa de mudança.

Não é desejo aprofundar estes temas, mas tão somente apresentá-los como sendo linhas fundamentais da reforma proposta por Francisco. A seguir, nos deparamos com outra provocação de Francisco, a imagem da pirâmide invertida.

3.3.1 A imagem da pirâmide invertida

O bispo deve favorecer sempre a comunhão missionária na sua Igreja diocesana (...) Para isso, às vezes pôr-se-á à frente para indicar a estrada e sustentar a esperança do povo, outras vezes, manter-se-á simplesmente no meio de todos com a sua proximidade simples e misericordiosa e, em certas circunstâncias, deverá caminhar atrás do povo, para ajudar aqueles que se atrasaram e sobretudo porque o próprio rebanho possui o olfato para encontrar novas estradas. (EG n. 31)

Francisco tem clareza de que a sinodalidade não é apenas para o Sínodo dos Bispos. Para ele, sinodalidade não se trata apenas de uma escolha da Igreja e dos seus pastores, mas da sua identidade. Ela se dá em todos os níveis, a iniciar na Igreja local sob o cuidado de seus pastores. Carlos Maria Galli, ao falar sobre a pirâmide invertida proposta por Francisco, menciona três inspirações: a reunião de Jerusalém, a cena do Lava-pés e o axioma “o que afeta a todos e a cada um deve ser aprovado por todos”²⁴².

“La reunión de Jerusalén se expresó con esta fórmula: ‘El Espíritu Santo y nosotros mismos, hemos decidido (...)’”²⁴³. Nesta ocasião estavam presentes os apóstolos, os anciãos e toda a Igreja. Aqui está o paradigma para o discernimento e Francisco faz este convite provocativo. É seu desejo que a vontade de Deus seja discernida juntos, pois a ninguém foi dada a autonomia de manipular a vontade de Deus.

O *mandatum* do lava-pés (Jo 13, 1-15) é outra referência para a sinodalidade. Cada bispo é chamado a ser um *vicarius Christi* (LG n. 27). Neste sentido, se Cristo foi capaz de se abaixar para lavar os pés dos seus discípulos, os bispos e inclusive o Bispo de Roma, são chamados a esta postura em sua Diocese. Nesta perspectiva “la sinodalidade ayuda a comprender y vivir el ministerio jerárquico – colegial y primacial – conforme com la eclesiología conciliar, como

²⁴⁰ REPOLE, *O sonho de uma Igreja evangélica*, p. 84.

²⁴¹ REPOLE, *O sonho de uma Igreja evangélica*, p. 85.

²⁴² GALLI, *La alegría siempre nueva del evangelio y las novedades pastorales de Francisco*, p. 88-91.

²⁴³ GALLI, *La alegría siempre nueva del evangelio y las novedades pastorales de Francisco*, p. 88.

um servicio de amor ao Pueblo de Dios (LG n. 18)”²⁴⁴. Serviço de amor. Aqui está o ponto de partida de Francisco.

“O que afeta a todos e a cada um dever ser aprovado por todos” é, por sua vez, uma tônica no princípio da sinodalidade. “Este critério estabelece uma regla de participación, consulta y acuerdo”²⁴⁵. Há de se notar que o processo deve ser participativo. Neste sentido, não há espaço para “decisões de gabinete”. Utilizamos essa expressão para ilustrar o desejo de Francisco de uma Igreja em saída missionária.

Em um artigo publicado no site das Pontifícias Obras Missionárias, o cardeal Michael Czerny S.J. faz a seguinte afirmação: “a ‘sinodalidade’ expressa um traço fundamental da identidade eclesial: a sua dimensão comunitária primária, a sua missão evangelizadora essencial, colocada sob a orientação do Espírito Santo”²⁴⁶. Para ele, o ponto de partida para entender melhor este pensamento é o sacramento do batismo. Nele, todos os membros da Igreja recebem a dignidade de filhos de Deus. Portanto, se são filhos de Deus, devem fazer parte do processo cuja orientação é confiada ao Espírito de Deus. Na dinâmica da pirâmide invertida, algumas virtudes são necessárias como por exemplo, a humildade, a escuta, a paciência, mas sobretudo a esperança. E é neste sentido que entendemos a urgente e fundamental participação laical.

3.3.2 Protagonismo laical

“A imensa maioria do povo de Deus é constituída por leigos: a seu serviço está uma minoria: os ministros ordenados” (EG n. 102). Francisco faz esse relato em seu documento programático. Porém, todos já sabem que os leigos são em maior número. O que deseja então Francisco? “Não quero uma Igreja preocupada por ser o centro, e que acaba presa num emaranhado de obsessões e procedimentos” (EG n. 49). Podemos encontrar aqui algo que possa ilustrar o desejo de Francisco que, no n. 102 da *Evangelii Gaudium*, faz a constatação acima mencionada, mas também apresenta a realidade da relação Igreja e leigos, quais são seus desejos, qual a dificuldade e a necessidade.

Segundo Francisco, ao mesmo tempo que existe, em algumas regiões, o crescimento da consciência da identidade e da missão dos leigos, em outras regiões essa consciência é muito

²⁴⁴ GALLI, La alegría siempre nueva del evangelio y las novedades pastorales de Francisco, p. 89.

²⁴⁵ GALLI, La alegría siempre nueva del evangelio y las novedades pastorales de Francisco, p. 90.

²⁴⁶ CZERNY, Michael. *Rumo à Igreja Sinodal: Lumen gentium e a pirâmide invertida (parte 1)*. Disponível em: <https://www.pom.org.br/rumo-a-igreja-sinodal-lumen-gentium-e-a-piramide-invertida-parte-1/>. Acesso em: 11 nov 2022.

precária. A partir dessa realidade, surgem alguns desafios como, por exemplo, a falta de formação para assumir responsabilidades e a falta de espaços nas suas Igrejas locais. Contudo, mesmo que haja, por parte de alguns, consciência, formação e atuação, os valores evangélicos não estão penetrando na sociedade, na política e na economia. Para tanto, Francisco alerta para aquela que é a necessidade urgente: formação e evangelização das categorias profissionais (EG n. 102).

“No horizonte de quanto já recordado acerca da Igreja sobre o Povo de Deus, Francisco insiste, a partir da *Evangelii Gaudium*, sobre a importância de recuperar o sentido e a práxis de um protagonismo dos leigos”²⁴⁷. A categoria povo de Deus nos lança nesta perspectiva de Francisco: pertencentes ao povo de Deus, todos são responsáveis pela evangelização. Francisco deseja fomentar esta dinâmica no desejo de que os leigos assumam, cada dia mais, sua vocação. Contudo, é necessário superar a atual realidade que associa à realidade *ad intra* aos clérigos e *ad extra* aos leigos.

Obviamente podemos encontrar outros desafios e urgências que não foram mencionadas aqui, como a questão da clericalização laical. Contudo, não entramos no mérito da questão, não que não seja pertinente, mas porque não é esse o objeto de estudo da nossa pesquisa. No entanto, esta proposta de Francisco é provocante pois nos leva a reconhecer que a Igreja é constituída, na sua grande parte, por leigos/as e que os ministros estão a serviço dessa maioria e que a Igreja está em saída para onde existem leigos/as que vivem e transmitem o Evangelho.²⁴⁸ Aqui, já se encontra uma das fundamentações para uma Igreja descentralizada.

3.3.3 Descentralização

Citando Aparecida, Francisco diz que “a ação missionária é o paradigma de toda a obra da Igreja” (EG n. 15). Missão não é simplesmente uma “ação desenvolvida”, seja local, seja mundialmente falando, mas a natureza da Igreja. Ela é missionária na sua essência. O seu fim é a evangelização, o anúncio do Evangelho. “Todo o sentido da vida de Jesus Cristo foi proclamar e realizar o Reino de Deus na humanidade. (...) com outras palavras, todo o sentido da Igreja é estar a serviço da implantação do Reino de Deus”²⁴⁹. A salvação é a prioridade. Essa é a chave de leitura para se interpretar a razão de ser da instituição. Assim, entendemos melhor

²⁴⁷ REPOLE, *O sonho de uma Igreja evangélica*, p. 65.

²⁴⁸ REPOLE, *O sonho de uma Igreja evangélica*, p. 67.

²⁴⁹ MIRANDA, *A reforma de Francisco*, p. 60.

o porquê de Francisco chamar a atenção para a participação, para a descentralização, para o diálogo, para a sensibilidade para com os pobres, dentre outras. Vejamos o que ele nos afirma:

Penso, aliás, que não se deve esperar do magistério papal uma palavra definitiva ou completa sobre todas as questões que dizem respeito à Igreja e ao mundo. Não convém que o Papa substitua os episcopados locais no discernimento de todas as problemáticas que sobressaem nos seus territórios. Neste sentido, sinto a necessidade de proceder a uma salutar “descentralização”. (EG n. 16)

Este pensamento de Francisco nos leva a crer que é seu desejo fomentar e, ao mesmo tempo, valorizar as instâncias de colegialidade. Neste sentido, percebemos o quanto Francisco dá importância às pessoas nas suas situações particulares e nas suas diferentes culturas. Isto é, por sua vez, uma provocação à valorização das Igrejas locais.

Consequentemente, a expressão “periferia” é o marco referencial no pontificado de Francisco. Para que haja anúncio do Evangelho é preciso sair de si mesmo. Assim, o termo periferia ultrapassa o sentido de conceito, pois sua compreensão é ampla. Ao mesmo tempo que quer dizer ir ao encontro das periferias geográficas, alerta para a necessidade de ir ao encontro das periferias existenciais. Aqui, não cabe a experiência de autorreferencialidade, mas de abertura, de respeito, de diálogo, de escuta etc.

Dado que sou chamado a viver aquilo que peço aos outros, devo pensar numa conversão do papado. Compete-me, como Bispo de Roma, permanecer aberto às sugestões tendentes a um exercício do meu ministério que o torne mais fiel ao significado que Jesus Cristo pretendeu dar-lhe e às necessidades atuais da evangelização. (...) O Concílio Vaticano II afirmou que, à semelhança das Igrejas patriarcais, as conferências episcopais podem “apontar uma contribuição múltipla e fecunda, para que o sentimento colegial leve a aplicações concretas.” (...) Uma centralização excessiva, em vez de ajudar, complica a vida da Igreja e a sua dinâmica missionária”. (EG n. 32)

Porém, existe uma grande dificuldade em aceitar essa proposta de Francisco, pois muitos pensam em Igreja com a dinâmica da cristandade. É bem certo que não se tem um modelo pronto. O que percebemos é que Francisco quer chamar para uma reflexão: “Naquele ‘Ide’ de Jesus estão presentes os cenários e os desafios sempre novos da missão evangelizadora da Igreja, e hoje todos somos chamados a esta nova ‘saída’ missionária” (EG n. 20).

Francisco deseja valorizar a pessoa, os pequenos grupos, a cultura, cada povo em particular. Contudo, esta é uma proposta extremamente desafiadora pois para se tornar efetiva, é necessário um desinstalar, um descentralizar. Mas Francisco deseja que se inicie este processo. “Fiel ao modelo do Mestre, é vital que hoje a Igreja saia para anunciar o Evangelho a todos, em todos os lugares, em todas as ocasiões, sem demora, sem repugnâncias e sem medo”

(EG n. 23). Esta saída missionária será cada vez mais efetiva se houver, por parte dos clérigos e dos leigos/as, o testemunho.

3.3.4 Igreja pobre para os pobres

No coração de Deus, ocupam lugar preferencial os pobres, tanto que até Ele mesmo “tornou-se pobre” (2Cor 8,9). Todo o caminho da nossa redenção está assinalado pelos pobres. Essa salvação veio a nós através do “de uma jovem humilde, de uma pequena povoação perdida na periferia de um grande império. O Salvador nasceu num presépio, entre animais, como sucedia com os filhos dos mais pobres; foi apresentado no Templo, juntamente com dois pombinhos, a oferta de quem não podia permitir-se pagar um cordeiro (cf. Lc 2,24; Lv 5,7); cresceu num lar de simples trabalhadores e, trabalhou com suas mãos para ganhar o pão. Quando começou a anunciar o Reino, seguiam-no multidões de desesperados, pondo assim em evidência o que Ele mesmo dissera: “O Espírito do Senhor está sobre mim, pois ele me ungiu, para anunciar a Boa-Nova aos pobres” (Lc 4,18). Aos que sentiam o peso do sofrimento, acobardados pela pobreza, assegurou que Deus os tinha no âmago do seu coração: “Felizes vós, os pobres, porque vosso é o Reino de Deus” (Lc 6,20); e com eles se identificou: “eu estava com fome, e me destes ‘e comer’, ensinando que a misericórdia para com eles é chave para o Céu (Cf Mt 25, 34 - 40). (EG n. 197)

“O projeto de ‘uma Igreja pobre para os pobres’ está no centro das preocupações e orientações pastorais de Francisco e é a marca evangélica mais característica de seu ministério”²⁵⁰. Esta preocupação nos coloca frente a duas realidades: *ad intra* e *ad extra ecclesiae*.

Nesta perspectiva de “renovação eclesial” Francisco trabalha um dos seus desejos: “quero uma Igreja pobre para os pobres” (EG n. 198). Talvez seja esse um dos temas mais exigentes por vários motivos – as incompreensões do termo, o que significa na prática e a dificuldade de viver na simplicidade, dentre outros. Nesse número acima citado, Francisco fundamenta teologicamente a sua proposta ao dizer que “Ele mesmo ‘tornou-se pobre’ (2Cor 8,9)” (EG n. 197). Assim, pobre passa a não ser apenas uma categoria social, cultural, política ou filosófica, mas teológica. O pobre é um lugar teológico, pois Deus manifesta a sua misericórdia a eles (EG n. 198).

O que significa dizer que o pobre é um lugar teológico? Essa pergunta nos faz situar frente à “opção preferencial pelos pobres”. Quando dizemos que o pobre é um lugar teológico, queremos dizer que ele é, ao mesmo tempo, agraciado pela misericórdia de Deus e evangelizador. Aqui, há uma “reviravolta copernicana”, pois o pobre não é apenas aquele que é evangelizado, mas também é aquele que evangeliza, sobretudo a partir de sua experiência do

²⁵⁰ AQUINO JR., Francisco de. “Uma Igreja pobre e para os pobres”: abordagem teológico-pastoral do Vaticano II a Francisco. In: BRIGHENTI, Agenor (org.). *Os ventos sopram do Sul*. O papa Francisco e a nova conjuntura eclesial. São Paulo: Paulinas, 2019, p. 163.

Deus que esteve e está presente ao seu lado, principalmente nas dificuldades. Essa experiência tem muito a nos ensinar. A experiência do Cristo sofredor e padecente. Assim, entendemos que “o nosso compromisso não consiste exclusivamente em ações ou em programas de promoção e assistência” (EG n. 199).

Francisco nos chama atenção para estarmos preocupados com a pessoa e, a partir disso, querer o seu bem. Isto significa uma mudança de atitude fundamental, pois quando me aproximo do outro, sobretudo do pobre, com uma atitude contemplativa, o servirei não apenas por vaidade e ou aparência, pois “do amor, pelo qual uma pessoa é agradável a outra, depende que lhe dê algo de graça” (EG n. 199). Gratuidade: eis a provocação de Francisco. Ela nos lança a uma radicalidade em que somente nela iremos entender a postura de São Francisco de Assis. Somente entenderemos esta dinâmica *kenótica* se fizermos a experiência deste Deus que se esvazia de si mesmo e se torna um de nós (Fl 2, 6 et seq.). “Quando o amado, o pobre ‘é estimado como de alto valor’, e isto diferencia a autêntica opção pelos pobres de qualquer ideologia, de qualquer tentativa de utilizar os pobres ao serviço de interesses pessoais ou políticos” (EG n. 199).

Essa renovação eclesial proposta por Francisco faz questionar o estilo com o qual a Igreja se identifica atualmente na e para a evangelização. Segundo ele, é preciso que tenhamos a coragem de repensar não só a forma, mas o estilo. E quando fala desta Igreja “pobre para os pobres”, na verdade está falando de um estilo, de um jeito de ser Igreja. Para ele, dentre os vários riscos que a Igreja corre, um deles é o de o Evangelho se tornar apenas mais uma notícia. Portanto, “sem 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” (EG n. 199).

Se acima mencionamos aspectos que se dizem respeito à realidade *extra ecclesiae*, a seguir, faremos alguns apontamentos relacionados à realidade *ad intra*. “Simplicidade e austeridade no modo de vida e nas expressões simbólico-rituais”²⁵¹ são, por assim dizer algumas das realidades *ad intra* às quais Francisco nos chama a refletir. Francisco está preocupado com a evangelização que se dá a partir do testemunho. Por isso, ele deseja uma “Igreja pobre” tendo em vista que a Igreja não existe para si, mas para o Reino de Deus, que ela é meio e não fim em si mesma e que a sua razão de ser é a evangelização, cuja centralidade é o anúncio de Jesus e de Seu Reino. Portanto, sobriedade, proximidade e testemunho.

²⁵¹ AQUINO JR., “Uma Igreja pobre e para os pobres”: abordagem teológico-pastoral do Vaticano II a Francisco p. 163.

No entanto, um dos grandes riscos e tentações que a Igreja pode sofrer é o risco e a tentação do “mundanismo espiritual que se esconde por detrás de aparências de religiosidade e até mesmo de amor à Igreja, e buscar, em vez de glória ao Senhor, a glória humana e o bem-estar pessoal” (EG n. 93). Esta é uma verdade que incomoda e que Francisco deseja combater. Para ele, é impensável uma evangelização que seja eficaz sem o testemunho. No tocante à pobreza, temos tanto a pobreza instituída, a pobreza espiritual quanto a pobreza por escolha. Já trabalhamos sobre essas realidades no capítulo anterior e, para o momento, salientamos a pobreza por escolha. Aqui está a radicalidade de Francisco. Por livre escolha ser pobre. É necessário fazer-se pobre com os pobres e experimentar tanto o Cristo da glória quanto o Cristo padecente, sofredor. Não se pode esquecer do Jesus de Nazaré. Ele viveu pobre com os pobres.

Como já dissemos, possivelmente, aqui está uma das grandes dificuldades de Francisco. Contudo, a Igreja é vocacionada a ajudar as pessoas no seu processo de humanização. O ser humano, por vários motivos, se desumaniza e a bela e exigente missão da Igreja é a de ser “uma mãe de coração aberto” (EG n. 46-49) capaz de acompanhar quem ficou caído à beira do caminho (EG n. 46). Assim, a partir da reflexão de Aquino Junior, queremos enumerar algumas das consequências desta “Igreja pobre para os pobres”: proximidade física dos pobres e o esforço por socorrê-los em suas necessidades imediatas; cuidado espiritual com os pobres; vivência e o fortalecimento de uma cultura da solidariedade e o enfrentamento das causas estruturais da pobreza e da injustiça no mundo.²⁵²

Obviamente não é e nem foi nossa pretensão estabelecer uma eclesiologia fomentada por Francisco, até porque, dentre os vários motivos, está muito cedo para afirmar uma “eclesiologia de Francisco”. No entanto, a partir do que trabalhamos acima, Joel Portela nos dá uma chave de leitura muito oportuna para podermos ler a *Evangelii Gaudium*, ela nos ajudará a termos uma visão conclusiva desta terceira parte de nossa pesquisa. Segundo ele,

em primeiro lugar, não deixar a Igreja fechar-se nela mesma. Em segundo lugar, não deixar que o mundo se feche nele mesmo. Em terceiro lugar, interpelar este mundo a partir do testemunho da Igreja. E, em quarto lugar, interpelar a Igreja (pessoas e instituições) a ouvir o clamor de um mundo violento, descrente e excludente.²⁵³

²⁵² AQUINO JR., Francisco de. “Uma Igreja pobre e para os pobres”: abordagem teológico-pastoral do Vaticano II a Francisco, p. 168-171.

²⁵³ AMADO, Joel Portela. *Evangelii Gaudium*: alguns aspectos para sua leitura. In: AMADO, Joel Portela; FERNANDES, Leonardo Agostini (orgs.). *Evangelii Gaudium em questão*. Aspectos bíblicos, teológicos e pastorais. São Paulo: Paulinas; Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2014, p. 31.

Assim, podemos entender o motivo pelo qual Francisco menciona vários temas e, na medida do possível, fizemos uma abordagem sobre alguns deles.

Consequentemente, nos propusemos, nesta pesquisa, falar da revelação de Deus a um povo. Essa revelação se deu de vários modos, mas especialmente em Jesus Cristo. Jesus é o “rosto de Deus”. Rosto daquele que cria o ser humano à sua imagem e semelhança. E, na caminhada da humanidade muitas situações favorecem à sua desumanização. Portanto, em Jesus, nos tornamos humanos e a Igreja, enquanto mediação, está para favorecer esta humanização. Para tanto, citamos algumas das motivações e orientações de Francisco acreditando que elas podem fazer com que a Igreja não perca a sua identidade e papel fundamental que é o de anunciar o Reino de Deus fazendo com que sejamos um em Cristo, nos tornando cada vez mais humanos, pois essa é a nossa identidade.

CONCLUSÃO

Nos propusemos, nesta dissertação, fazer uma abordagem a respeito das imagens de Deus e suas implicações. Tal percurso considerou: algumas experiências do povo da Bíblia, do período da Patrística, da reflexão teológica e da experiência mística; algumas reflexões sobre a religião e a categoria imagem tendo em vista o viés psico-filosófico-teológico para, em seguida, mencionarmos alguns acentos da teologia latino-mericana (teologia da libertação e teologia do povo) concluindo com uma singela pesquisa sobre o papa Francisco. Nela, fizemos uma abordagem da sua eclesiologia, ou seja, da eclesiologia que inspirou e tem inspirado o seu pensar e agir.

Obtivemos constatações daquilo que imaginávamos, mas fomos surpreendidos com várias outras. A seguir mencionamos o que foi constatado, e algumas das provocações/intuições que o próprio caminho nos apresentou. Diga-se de passagem que nossa conclusão não está fechada, mas nos lança, na suavidade de sua abertura, para o futuro.

No primeiro capítulo, procuramos refletir sobre o monoteísmo, sobre o Deus que faz aliança e sobre o Deus que se torna humano. Nossa abordagem se deu no contexto e textos do Antigo e Novo Testamento. Nela, percebemos que há um diálogo entre Deus e a humanidade. Frente à iniciativa de Deus, ao ser humano é proposta uma contrapartida, uma resposta. A teologia da aliança propõe um Deus que extrapola nossa efêmera história e que olha para o ser humano indistintamente. Assim, em relação à pergunta “quem é Deus?”, o povo da Bíblia responde: Deus é o Deus-Aliança. O Deus que se compromete com sua criação. Convém lembrar que, até então, a aliança era realizada através de vítimas prefigurativas. Elas apontavam para uma realidade, mas não era a realidade em si. No Novo Testamento, a aliança entre Deus e o povo é firmada por meio de Jesus Cristo. Ele é o mediador (Hb 9,12; 12,24). Aqui não é mais a tábua de pedra, mas a Torah encarnada. É a máxima proximidade entre o divino e o humano. Assim, temos no Novo Testamento a “concretude” das experiências de fé vivida pelo povo de Israel: Jesus de Nazaré.

Ainda neste capítulo, pontuamos algumas experiências no contexto patrístico, da reflexão teológica e da experiência mística. Os autores analisados tiveram papel importante pois eles: desmascararam a aparente dualidade existente entre sagrado e profano (Santo Agostinho); mostraram que Deus se revela na e para a humanidade (J. I. Faus); propuseram uma fé ligada à experiência (A. Queiruga); apresentaram um Deus para todos (Francisco de Assis); um Deus único (Tereza de Jesus) e, um Deus que acompanhava o seu povo (Oscar Romero).

Na segunda etapa de nossa pesquisa, analisamos a religião e a categoria imagem no contexto psico-filosófico-teológico. Os chamados “mestres da suspeita” nos ajudaram a refletir sobre o aspecto negativo da religião e a categoria imagem. Podemos afirmar que os autores pesquisados se caracterizam por liderarem uma luta contra a ilusão religiosa, contra o cristianismo e os valores morais e uma ordem de verdades eternas. Falar de Deus, a partir desses pensadores, é falar de uma realidade criada pelo ser humano para responder à sua “carência histórica”. Para K. Marx e F. Nietzsche, sociais e econômicas, para S. Freud, mentais e individuais. Por conseguinte, falar de Deus é falar de uma imagem criada pelo homem para satisfazer as suas necessidades. Portanto, podemos compreender imagem como algo negativo, pois ela é apenas uma projeção. É uma alienação.

Já no que diz respeito ao viés teológico, nosso recorte limitou-se à teologia da libertação e à teologia do povo fundamentada a partir do contexto latino-americano. A teologia da libertação desloca a imagem tradicional de Deus para novo enfoque²⁵⁴: do Deus criador providente, ocioso, intocado na sua imobilidade para o *Deus pessoal* envolvido na história; do Deus poderoso, legitimador da ordem vigente para o *Deus Pai misericordioso e libertador* do povo; do Deus Altíssimo, distante da vida para o *Deus próximo* da vida humana concreta; do Deus legislador ao *Deus comprometido* com a liberdade e libertação humana; do Deus crido nas formulações dogmáticas para o *Deus acolhido* no testemunho da entrega do Filho; do Deus insensível ao sofrimento injusto dos pobres para o *Deus envolvido* com o sofrimento deles. Essas categorias são para nós como que indicativos de que a religião não só existe como é um bem para a humanidade. Podemos afirmar que as críticas feitas ao fenômeno religioso negam algumas imagens de Deus estabelecidas e compreendidas no decorrer da história e não a religião propriamente dita. Se bem compreendido, Deus não é a causa de alienação, mas sim de autoconhecimento, de libertação. Podemos dizer que, quanto maior for o acesso a Deus, maior será o acesso ao homem e vice-versa. Aqui, imagem não é uma expressão negativa para expressar Deus. Ela é um modo de compreender a realidade transcendente em categorias imanentes. Portanto, ela é positiva e não negativa; necessária e não contingente.

A partir da teologia do povo, cujas bases se solidificam nas reflexões de Juan Carlos Scannone²⁵⁵ (jesuíta e professor do jovem Jorge Mário Bergoglio) e de Lúcio Gera²⁵⁶, percebemos que não basta somente escutar a realidade ouvindo o povo fiel de Deus apenas dando-lhe voz e vez, mas significa reconhecer os mais variados povos com as suas culturas,

²⁵⁴ LIBANIO, *Panorama da teologia da América Latina nos últimos anos*.

²⁵⁵ SCANNONE, *O Evangelho da Misericórdia em espírito de discernimento*.

²⁵⁶ GERA, *Un precursor de la teología latino-americana contemporánea*.

tendo em vista a evangelização da cultura assim como também deixando-se ser evangelizado por ela. A teologia do povo valoriza a cultura e a história. Uma das suas grandes marcas foi a valorização da religiosidade popular demonstrada no reconhecimento dos santuários argentinos: Santuário de São Caetano e de Nossa Senhora de Lujan. O que nos chama a atenção não é apenas a valorização dos santuários, mas a motivação que leva a tal atitude, que é o reconhecimento da fé popular como uma fé autêntica. À luz dessa teologia (teologia do povo), entendemos melhor o desejo de Francisco de que a Igreja esteja em constante saída missionária e pobre para os pobres.

Na terceira e última etapa de nossa pesquisa, nosso olhar voltou-se para a eclesiologia do papa Francisco. Refletimos sobre a Igreja cuja missão ao evangelizar é a de ajudar o ser humano a se configurar à Jesus Cristo. Refletimos que o ser humano, por vários motivos, se desumaniza e a bela e exigente missão da Igreja é a de ser “uma mãe de coração aberto”, capaz de acompanhar quem ficou caído à beira do caminho (EG n. 46-49). Analisamos então, em linhas gerais, algumas ideias que tem inspirado Francisco e que, por sua vez, pudessem nos ajudar nessa perspectiva. Sem desmerecer outras iniciativas possíveis, ressaltamos a teologia do povo. Gestada na Argentina na década de 1960, tendo suas raízes no Concílio Ecumênico Vaticano II, foi o berço da formação teológica de Francisco.

Obviamente não é e nem foi nossa pretensão estabelecer uma eclesiologia fomentada por Francisco até porque, dentre os vários motivos, está muito cedo para se afirmar uma “eclesiologia de Francisco”. No entanto, nos arriscamos em nominar alguns traços marcantes no seu pontificado: “uma Igreja evangélica”, “uma Igreja em saída missionária” e “uma Igreja sinodal”. Nessa perspectiva, Joel Portela nos forneceu uma chave de leitura muito oportuna para interpretação da *Evangelii Gaudium*. Segundo ele, não deixar a Igreja fechar-se nela mesma nem deixar que o mundo se feche nele mesmo; interpelar este mundo a partir do testemunho da Igreja e levar a Igreja (pessoas e instituições) a ouvir o clamor de um mundo violento, descrente e excludente.

Com efeito, nos propusemos, nesta pesquisa, refletir sobre a revelação de Deus e sobre algumas experiências desta revelação que, por excelência, se dá em Jesus Cristo, o “rosto de Deus”. E o ser humano, criado à sua imagem e semelhança, quanto mais faz a experiência desta revelação em Jesus Cristo, mais se humaniza. No entanto, por vários motivos, situações e circunstâncias, também o contrário acontece. Nesta perspectiva, a Igreja, enquanto sacramento, está para favorecer o processo de humanização. Citamos algumas das motivações e orientações de Francisco: viver a partir do Evangelho, fazer a experiência da misericórdia de Deus, compreender que cada povo e sua cultura são importantes na e para a evangelização, fazer a

experiência do encontro saindo do comodismo e se colocando em uma postura de escuta e de acolhida, viver a dinâmica do serviço e sentir-se protagonista no anúncio do Evangelho etc. Acreditamos que elas podem contribuir nesse processo a fim de que a Igreja não perca a sua identidade e papel fundamental que é o de anunciar Jesus e o seu Reino, fazendo com que sejamos um em Cristo nos tornando cada vez mais humanos, pois essa é a nossa identidade e vocação.

Feitas estas constatações, fomos surpreendidos por várias outras provocações que ficam em aberto:

1. Frente a este cenário em que a humanidade passa por uma grande e profunda mudança, que está fortemente marcada pela polarização, pelo domínio do aspecto econômico, pela desigualdade social, pelas guerras, pelo descaso com o meio ambiente, por uma experiência estritamente intimista da fé, pelo tradicionalismo etc., surgem algumas inquietações:
 - a. Como articular a compreensão de que a Igreja é sacramento? De que ela não tem o fim em si mesma? De que Cristo é o seu fundamento e não o seu fundador?
 - b. É preciso repensar como evangelizar. Francisco nos chama a atenção para a dinâmica de valorizar a cultura e o povo. Para tanto, valorizar e estimular: o testemunho e o martírio. Características extremamente marcantes na Igreja primitiva; as partilhas pessoais das experiências de fé, a compreensão de assembleia ministerial no intuito de trabalhar tanto a questão do clericalismo quanto do mundanismo espiritual, a compreensão de que a missão não é e não deve ser apenas programática, mas paradigmática, a compreensão e a prática do diálogo religioso e inter-religioso etc.

Senhor, nosso Deus, Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo e nosso Pai. Vós que sempre estivestes do lado dos seus; rogo-Te por todos nós: humildes criaturas! Daí a todo o povo um coração puro e uma vontade sincera de promover o bem social. Tua luz nos guia, Teu amor nos questiona, Teu Espírito nos move. Nas horas de alegria e desolação, faze com que sejamos mais humildes e solidários uns para com os outros. Que a exemplo do amor trinitário, possamos ser motivados pelo espírito comunitário, buscando sempre o Teu Rosto na face dos mais necessitados. Tu que vives e abençoaos pelos séculos dos séculos.

Assim Seja!

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO. *A trindade*. 3 ed. São Paulo: Paulus, 2005.
- ALMEIDA, Antonio José de. *Lumen Gentium*. In: DICIONÁRIO DO CONCÍLIO VATICANO II. São Paulo: Paulus, 2015. p. 562-573.
- AMADO, Joel Portela. *Evangelii Gaudium*: alguns aspectos para sua leitura. In: AMADO, Joel Portela; FERNANDES, Leonardo Agostini (orgs.). *Evangelii Gaudium em questão*. Aspectos bíblicos, teológicos e pastorais. São Paulo: Paulinas; Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2014. (Coleção Fronteiras)
- ALTEMEYER JR., Fernando. João XXIII. In: DICIONÁRIO DO CONCÍLIO VATICANO II. São Paulo: Paulus, 2015. p. 498-501.
- AQUINO JR., Francisco de. “Uma Igreja pobre e para os pobres”: abordagem teológico-pastoral do Vaticano II a Francisco. In: BRIGHENTI, Agenor (org.). *Os ventos sopram do Sul*. O papa Francisco e a nova conjuntura eclesial. São Paulo: Paulinas, 2019.
- BALLARINI, P. T. Epístola aos Filipenses. In: BALLARINI, P. T. *Introdução à Bíblia*: Epístola do cativo, Pastorais, Hebreus, Católicas, Apocalipse. v. II. Petrópolis: Vozes, 1969.
- BEOZZO, José Oscar. *O Concílio Vaticano II*: etapa preparatória, n. 243, p. 3-12. Disponível em: <https://www.vidapastoral.com.br/artigos/documentos-e-concilios/o-concilio-vaticano-ii-etapa-preparatoria/>. Acesso em: 12 set 2022.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.
- BINGEMER, Maria Clara. *Um rosto para Deus?* São Paulo: Paulus, 2005.
- BOFF, Leonardo. *Graça e Experiência humana – a graça libertadora no mundo*. 6.ed. Petrópolis: Vozes, 2003.
- BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo Libertador*. 18.ed. Petrópolis: Vozes, 2003.
- BRITO, Jacil Rodrigues. *O Senhor está neste lugar e eu não sabia – teologia da presença*. São Paulo: Paulinas, 2004. (Teologias bíblicas 2)
- CALIMAN, Cleto. Igreja, Povo de Deus, Sujeito da Comunhão Eclesial. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 9, n. 24, p. 1047-1071, dez 2011. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2011v9n24p1047/3371>. Acesso em: 6 nov 2022.
- CALIMAN, Cleto. Povo de Deus/Igreja. In: DICIONÁRIO DO CONCÍLIO VATICANO II. São Paulo: Paulus, 2015. p. 757-764.
- CALVEZ, J. Y. *O pensamento de Karl Marx*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1959.
- CELAM. *Documento de Aparecida*. 5.ed. São Paulo: Paulus, 2008.

CNBB. *Comunidade de Comunidades: uma nova Paróquia*. Doc. 100. Brasília: Edições CNBB, 2014.

CODA, Piero. *A Igreja é o Evangelho*. Nas fontes da teologia do papa Francisco. Brasília: Edições CNBB, 2015. (A Teologia do papa Francisco – v. 10)

CODINA, Victor. *Ser cristão na América Latina*. São Paulo: Loyola, 1988.

COMPÊNDIDO DO CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Constituição Dogmática *Lumen Gentium*. 29.ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

CRUSEMANN, Frank. O Código da Aliança: fundamentos. In: CRUSEMANN, Frank. *A torá*. Teologia e história social de lei do Antigo Testamento. Petrópolis: Vozes, 1994.

CZERNY, Michael. *Rumo à Igreja Sinodal: Lumen gentium e a pirâmide invertida* (parte 1). Disponível em: <https://www.pom.org.br/rumo-a-igreja-sinodal-lumen-gentium-e-a-piramide-invertida-parte-1/>. Acesso em: 11 nov 2022.

DUPUIS, Jacques. Da libertação. In: LATOURELLER, R.; FISICHELLA, R. *Dicionário de Teologia Fundamental*. Petrópolis: Vozes, 1994.

ESTRADA, Juan Antonio. *Imagens de Deus*. A filosofia ante a linguagem religiosa. São Paulo: Paulinas, 2007.

FAGGIOLI, Massimo. Abertura. In: DICIONÁRIO DO CONCÍLIO VATICANO II. São Paulo: Paulus, 2015. p. 1-2.

FAUS, Jose Ignacio Gonzales. *Crer, só se pode em Deus*. Em Deus só se pode crer. Ensaio sobre as imagens de Deus no mundo atual. São Paulo: Loyola, 1988.

FRANCISCO. *A misericórdia*. São Paulo: Paulus, 2018. (Catequeses do papa Francisco)

FRANCISCO. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*. A Alegria do Evangelho. Brasília: Edições CNBB, 2013.

FRANCISCO. *Misericordiae Vultus*. O rosto da misericórdia. Bula de proclamação do jubileu extraordinário da misericórdia. São Paulo: Paulus, 2015.

GALLI, Carlos Maria. La alegría siempre nueva del evangelio y las novedades pastorales de Francisco. In: BRIGHENTI, Agenor (org.). *Os ventos sopram do Sul*. O papa Francisco e a nova conjuntura eclesial. São Paulo: Paulinas, 2019.

GERA, Lúcio. *Un precursor de la teología latino-americana contemporánea*. Disponível em: https://www.celam.org/observatoriosociopastoral/img_noticias/doc150368ee0a48b1_23082012_313pm.pdf. Acesso em: 8 ago 2022.

GIGANTES DA LITERATURA UNIVERSAL. *Santa Teresa*. Versão Portuguesa: João Maia. Lisboa: Editorial Verbo, 1972.

GIRAUDO, Cesare. *Num só corpo*. Tratado mistagógico sobre a eucaristia. São Paulo: Loyola, 2003.

GONZÁLES-CARVAJAL SANTABÁRBARA, Luiz. *Notícias de Deus Pai*. São Paulo: Loyola, 1999.

GRILO, Andrea. *Misericórdia como princípio da diversidade reconciliada*. O Jubileu e o grande ato de misericórdia que foi o Vaticano II. Entrevista especial com Andrea Grillo. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/159-entrevistas/553095-misericordia-como-principio-da-diversidade-reconciliada-o-jubileu-e-o-grande-ato-de-misericordia-que-foi-o-vaticano-ii-entrevista-especial-com-andrea-grillo>. Acesso em: 12 set 2022.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Os Teólogos da Libertação*. 5.ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

HAMMAN, Adalbert-Gautier. *Santo Agostinho e seu tempo*. São Paulo: Paulinas, 1989.

KONINGS, Johan. *Evangelho Segundo João*. Amor e fidelidade. Petrópolis: Vozes, 2000.

LANG, Bernhard. Só Javé! Origem e forma do monoteísmo bíblico. *Concilium*, n. 197, 1985.

LARRAÑAGA, Ignacio. *O irmão de Assis*. São Paulo: Paulinas, 1980.

LATOURELLE, René. Revelação. In: LATOURELLE, R.; FISICHELLA, R. *Dicionário de Teologia Fundamental*. Petrópolis: Vozes, 1994.

LIBANIO, João Batista. A trinta anos do encerramento do Concílio Vaticano II. Chaves teológicas de leitura. *Perspectiva Teológica*, n. 27, p. 297-332, 1995. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/1021/1453>. Acesso em: 12 set 2022.

LIBANIO, João Batista. *Panorama da teologia da América Latina nos últimos anos*. Disponível em: <http://servicioskoinomia.org/relat/229.htm>. Acesso em: 10 jun 2022.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

McKENZIE, John L. Monoteísmo. In: McKENZIE, John L. *Dicionário Bíblico*. São Paulo: Paulinas, 1984.

MIRANDA, Mario de França. *A reforma de Francisco*. Fundamentos teológicos. São Paulo: Paulus, 2017.

MIRANDA, Mário de França. Linhas eclesiológicas da *Evangelii Gaudium*. In: AMADO, Joel Portela; FERNANDES, Leonardo Agostini (orgs.). *Evangelii Gaudium em questão*. Aspectos bíblicos, teológicos e pastorais. São Paulo: Paulinas; Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2014. (Coleção Fronteiras)

MONDIN, Batista. *Os Teólogos da Libertação*. São Paulo: Paulinas, 1980.

MONDIN, Batista. Freud. In: MONDIN, Batista. *Curso de Filosofia*. v. III. São Paulo: Paulinas, 1983.

- MONDIN, Batista. *O Homem, quem é ele?* Elementos de Antropologia Filosófica. 10.ed. São Paulo: Paulus, 1980.
- MORANO, Carlos Domingues. *Crer depois de Freud*. São Paulo: Loyola, 2003.
- MOROTO, D. P. Modelos Espirituais. In: FIORES, S. D.; GOFFIT, T. *Dicionário de Espiritualidade*. 2.ed. São Paulo, Paulus, 1993.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Assim Falou Zaratustra*. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Col. Os Pensadores. Obras Incompletas)
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *O Anticristo*. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Col. Os Pensadores. Obras Incompletas)
- OLIVEIRA, Carlos Josaphat Pinto de. *As Santas e Doutoradas: espiritualidade e emancipação da mulher*. São Paulo: Paulinas, 1999.
- QUEIRUGA, Andrés Torres. *A revelação de Deus na realização humana*. São Paulo: Paulus, 1995.
- QUEIRUGA, Andrés Torres. *Um Deus para hoje*. 3.ed. São Paulo: Paulus, 2006.
- RAHNER, Karl Josef Erich. *Curso fundamental da fé*. 4.ed. São Paulo: Paulus, 2000.
- RASCHIETTI, Estêvão. *Concílio Vaticano II: 50 anos. A dimensão (da renovação) eclesial, pastoral e missionária: cenário e apelos*. Disponível em: https://www.missiologia.org.br/wp-content/uploads/cms_artigos_pdf_106.pdf. Acesso em: 4 nov 2022.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. Santo Agostinho. In: REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *Histórias da filosofia*, v. I, Paulinas, São Paulo, 1990. p. 428-459.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. Friedrich Nietzsche. In: REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*. v. III. São Paulo: Paulinas, 1991. p. 421-425.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. Karl Marx. In: REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*. v. III. São Paulo: Paulinas, 1991. p. 184-185.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. Sigmund Freud. In: REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*. v. III. São Paulo: Paulinas, 1991. p. 918-930.
- REPOLE, Roberto. *O sonho de uma Igreja evangélica. A eclesiologia do papa Francisco*. Brasília: Edições CNBB, 2015. (A teologia do papa Francisco – v. 4)
- ROMERO, Oscar Arnulfo. *Su diário: del 31 de marzo de 1978 al 20 de marzo de 1980*. Em los talleres de Imprenta Criterio, 1990.
- RUBIO, A. García. *O Encontro com Jesus Cristo Vivo*. Um ensaio de Cristologia para nossos dias. 9.ed. São Paulo: Paulinas, 2001.

SCANNONE, Juan Carlos. *A teologia do povo*. Raízes teológicas do papa Francisco. São Paulo: Paulinas, 2019.

SCANNONE, Juan Carlos. *O Evangelho da Misericórdia em espírito de discernimento*. A ética social do papa Francisco. Brasília: Edições CNBB, 2015. (A teologia do papa Francisco – v. 8)

SESBOUÉ, Bernard. *O Deus da salvação*. Século I-VIII, História dos dogmas, I. São Paulo: Loyola, 2002.

SILVA, Rafael Rodrigues da. Pobreza evangélica. In: DICIONÁRIO DO CONCÍLIO VATICANO II. São Paulo: Paulus, 2015. p. 745-747.

SOBRINO, Jon. *Oscar Romero: profeta e mártir da libertação*. São Paulo: Loyola, 1988.

TORNIELLI, Andrea. *A conversão pastoral da Igreja, o papa Francisco e o seu testemunho*. Discurso publicado no Vatican Insider, ed. 8 fev 2014, traduzido por Moisés Sbardelotto. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/170-noticias-2014/528281-a-conversao-pastoral-da-igreja-o-papa-francisco-e-o-seu-testemunho>. Acesso em: 4 nov 2022.

WANDERLEY, Luis Eduardo W. Pobres. In: DICIONÁRIO DO CONCÍLIO VATICANO II. São Paulo: Paulus, 2015. p. 743-745.