

José Luiz da Silva

**A REVELAÇÃO DO AMOR: FUNDAMENTO DA IGREJA EM SAÍDA
NO PENSAMENTO DO PAPA FRANCISCO NA *EVANGELII GAUDIUM***

Dissertação de Mestrado em Teologia

Orientador: Prof. Dr. Eugenio Rivas

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2021

José Luiz da Silva

**A REVELAÇÃO DO AMOR: FUNDAMENTO DA IGREJA EM SAÍDA
NO PENSAMENTO DO PAPA FRANCISCO NA *EVANGELII GAUDIUM***

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

Área de Concentração: Teologia Sistemática

Orientador: Prof. Dr. Eugenio Rivas

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2021

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

S586r	<p>Silva, José Luiz da</p> <p>A revelação do amor: fundamento da Igreja em saída no pensamento do Papa Francisco na <i>Evangelii Gaudium</i> / José Luiz da Silva. - Belo Horizonte, 2021.</p> <p>171 p.</p> <p>Orientador: Prof. Dr. Eugenio Rivas</p> <p>Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia.</p> <p>1. Eclesiologia. 2. Revelação. 3. Amor. 4. Igreja e pobres. 5. Francisco, Papa. I. Rivas, Eugenio. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III. Título</p> <p style="text-align: right;">CDU 26</p>
-------	--

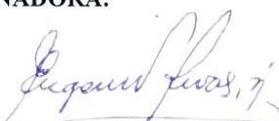
José Luiz da Silva

**A REVELAÇÃO DO AMOR: FUNDAMENTO DA IGREJA EM SAÍDA
NO PENSAMENTO DO PAPA FRANCISCO NA *EVANGELII
GAUDIUM***

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, 05 de abril de 2021.

COMISSÃO EXAMINADORA:



Prof. Dr. Eugenio Rivas / FAJE (Orientador)



Prof. Dr. Washington Paranhos / FAJE



Prof. Dr. José Luiz de Castro / PUC Goiás (Visitante)

Dedico esta pesquisa à nossa turma de mestrado, aos seminaristas e professores, ao Arcebispo de Goiânia, aos padres David, Adnilson, Rodrigo, aos padres Júlio Cesar e Vicente Tavares, e à nossa querida irmã em Cristo Francisca Cácia de Almeida.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus por me guiar nesta caminhada do saber, mesmo sabendo que nossos raciocínios são espaços, continua a oferecer o seu amor de Pai. Minha gratidão à Arquidiocese de Goiânia na pessoa de seu Arcebispo Dom Washington Cruz, CP, pelo empenho em proporcionar uma boa formação aos padres. Agradeço a turma pela amizade e companheirismo, favorecendo um clima de irmãos em Cristo. Obrigado ainda à FAJE e à FATEO, porque me proporcionaram e motivaram a crescer com humildade na escala do saber teológico. A minha gratidão ao meu orientador Eugenio que, sabiamente, pôde conduzir um processo de ensino aprendizagem na liberdade que o labor intelectual exige. O meu reconhecimento à professora Sumã Pedrosa por fazer da língua portuguesa uma poesia.

“A comunidade missionária experimenta que o Senhor tomou a iniciativa, precedeu-a no amor (cf. *1 Jo* 4, 10), e, por isso, ela sabe ir à frente, sabe tomar a iniciativa sem medo, ir ao encontro, procurar os afastados e chegar às encruzilhadas dos caminhos para convidar os excluídos. Vive um desejo inexaurível de oferecer misericórdia, fruto de ter experimentado a misericórdia infinita do Pai e a sua força difusiva”.

Francisco

RESUMO

Trata-se de uma pesquisa de Mestrado em Teologia, da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, na área sistemática, que procura desenvolver o tema: “Revelação do amor: Fundamento da Igreja em saída no pensamento do Papa Francisco na *Evangelii Gaudium*. O principal objetivo é tentar demonstrar que a Igreja em saída encontra o seu real fundamento no amor de Deus, que sai de si para dar-se ao outro. A pesquisa justifica-se porque a Igreja é por natureza missionária. Por isso, ela está sempre em uma dinâmica de “saída”, renovando as estruturas, para assim realizar uma verdadeira conversão pastoral, que possa influenciar as estruturas de pensamentos pós-modernos por meio da Palavra de Deus. Desse modo, a Igreja em “saída”, fundamentada no amor, vive e anuncia a misericórdia, sendo acolhedora de todos, mas de modo preferencial aos pobres dos pobres, demonstrando assim o rosto de Jesus Cristo, Verbo Encarnado do Pai e testemunhando a alegria do Evangelho.

PALAVRAS-CHAVE: Revelação. Amor. Igreja em Saída. Misericórdia. Pobres.

ABSTRACT

This paper is a Master's research on the branch of systematic Theology in the Jesuit Faculty of Philosophy and Theology, which seeks to develop the theme: “The revelation of Love: the foundation of the Church which “goes forth” according to Pope Francis in *Evangelii Gaudium*”. The main objective is to try to demonstrate that the Church which ‘goes forth’ finds her real foundation on the love of God who gets out of Himself to give himself to others. This research is justified because the Church is missionary by her very nature. That is why She is always in the dynamic of ‘go forth’ renewing the structures so as to bring about a real pastoral conversion which is capable to influence the structures of post- modern thinking through the Word of God. Thus, the Church which ‘goes forth’, founded on love, lives and announces the mercy, being welcoming to all, in a preferential way for the poor, showing the face of Jesus Christ, Word incarnated of Father, witnessing the joy of Gospel.

KEYWORDS: Revelation. Love. The church which "goes forth". Mercy. Poor.

SIGLAS E ABREVIATURAS

AA - Apostolicam Actuositatem
AG - Ad Gentes
AL - Amoris Laetitia
CNBB - Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CEC – Catecismo da Igreja Católica
CV - Christus Vivit
DAp - Documento de Aparecida
DV - Dei Verbum
DCE - Deus Caritas Est
DM - Dives in Misericordia
DEV - Dominum et Vivificantem
EG - Evangelii Gaudium
EN - Evangelii Nuntiandi
ES - Ecclesiam Suam
EV - Encarnação do Verbo
FT – Fratelli Tutti
GE - Gaudete Et Exsultate
GS - Gaudium et Spes
LF - Lumen Fidei
LG - Lumen Gentium
LS - Laudato Si
MM - Misericordia et Misera
MV - Misericordiae Vultus
QA - Querida Amazônia
RM - Redemptoris Missio
S. Th. - Suma Teológica
TB - Texto Base
UR - Unitatis Redintegratio
VD - Verbum Domini

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
1 A REVELAÇÃO BÍBLICA, NA FORMA DO AMOR DO PAI	15
1.1 A revelação da “ <i>forma do amor</i> ” de Deus Pai no pentateuco	18
1.1.1 A revelação da “ <i>forma do amor</i> ” do Pai no Êxodo	23
1.1.2 A revelação da “ <i>forma do amor</i> ” do Pai na aliança	26
1.2 A revelação da “ <i>forma do amor</i> ” de Deus Pai nos profetas: a memória	29
1.3 A revelação da “ <i>forma do amor</i> ” do Pai na literatura lírica: a contemplação.....	36
1.4 A “ <i>forma do amor</i> ” no dom do Filho: a Encarnação.....	41
1.5 A “ <i>forma do amor</i> ” no dom do Espírito Santo: a pedagogia e a mistagogia.....	52
1.5.1 Habitação do Espírito.....	57
1.5.2 Os dons do Espírito Santo revelam a Sua ação mistagógica.....	59
2 A REVELAÇÃO DO AMOR, FUNDAMENTO PARA UMA IGREJA EM SAÍDA.....	64
2.1 O amor como fundamento da Igreja em saída.....	64
2.2 A antropologia do Papa Francisco.....	69
2.2.1 A pessoa humana na <i>Gaudium et Spes</i>	69
2.2.2 A pessoa humana no Documento de Aparecida.....	70
2.2.3 A pessoa humana da reflexão do Papa Francisco.....	72
2.3 A Igreja em “saída”	86
2.3.1 Reforma das estruturas: para uma conversão pastoral.....	87
2.3.2 Reforma teológica: para uma conversão pastoral.....	95
2.3.3 O discernimento Evangélico	98
3 AS CONSEQUÊNCIAS DA REVELAÇÃO DO AMOR NA IGREJA EM SAÍDA.....	112
3.1 Uma Igreja encarnada.....	112
3.1.1 Igreja, povo de Deus.....	113
3.1.2 Igreja, povo de Deus e cultura.....	115
3.2 Uma Igreja misericordiosa.....	122
3.2.1 Jesus Cristo, o rosto da misericórdia do Pai.....	122
3.2.2 Igreja, rosto da misericórdia de Cristo.....	126
3.3 Uma Igreja pobre para os pobres.....	131

3.3.1	Pobreza evangelica.....	132
3.3.2	Uma Igreja pobre para os pobres.....	136
3.4	Uma Igreja de coração aberto para acolher a todos.....	141
3.5	Uma Igreja que se renova pela alegria do Evangelho.....	147
	CONCLUSÃO.....	153
	REFERÊNCIAS.....	160

INTRODUÇÃO

A reflexão proposta pelo Papa Francisco, de uma Igreja em saída, provocou uma efervescência teológica com artigos, periódicos e livros, refletindo sobre uma eclesiologia missionária que possa responder aos dias de hoje. Também, este trabalho, sem a pretensão de exaurir a reflexão, com base na inspiração do Papa, pretende buscar o fundamento da Igreja em saída, na revelação bíblica, no amor de Deus Pai que se revela. Deus sai ao encontro do homem para doar-se a si mesmo e tornar-se conhecido como amor, em um movimento contínuo para outro.

Repensar a Igreja a partir da própria revelação do amor, pode ser a possibilidade de buscar, no suco da experiência histórica do povo de Israel, a assistência ininterrupta de Deus ao homem de todos os tempos. Isso porque a revelação bíblica demonstra a iniciativa divina de comunicar-se por meio de palavras e atos: “Este plano de revelação se concretiza através de acontecimentos e palavras intimamente conexas entre si, de forma que as obras realizadas por Deus na história da salvação manifestam e corroboram os ensinamentos e as realidades significadas pelas palavras” (DV, n. 2).

Bento XVI, na *Verbum Domini* afirma que: “A novidade da revelação bíblica consiste no fato de Deus Se dar a conhecer no diálogo que deseja ter conosco” (VD, n. 6). Essa dimensão dialógica é perceptível na ação libertadora no êxodo e na aliança firmada entre Deus e o povo durante os eventos históricos que revelam o amor, a misericórdia e a compaixão de Deus.

Nessa relação de amor, o povo de Israel toma consciência que Deus é criador. O livro do Gênesis apresenta a Palavra criadora de Deus que do nada desvela a luz, as trevas, o firmamento, a terra, as ervas e toda espécie de árvore, os animais e, como ápice dessa ação, cria o homem e a mulher a sua imagem e semelhança (Gn 1,1-27). A ação criadora de Deus revela a sua bondade ao dar existência às coisas. Todas as coisas recebem em Deus o dom da existência, porque ele é o Existente que dispensa qualquer existência anterior. Ao mesmo tempo que ele é o Criador, também é a “causa explicativa de tudo o que tem existência, quer seja eminentemente superior, quer seja primária”¹. Nessa perspectiva se entende a afirmação da *Gaudium Et Spes* onde se descreve que o homem é conhecido e manifestado plenamente no mistério de amor do Pai, por meio do Filho (GS, n. 22).

¹ CHARBONNEAU, Paul-Eugène. *O homem à procura de Deus*. São Paulo: EPU, 1981. p. 454.

Existência e amor aparecem como características fundamentais de Deus, que se manifesta na história. Trata-se de uma existência que leva em si, substancialmente, o amor que cria, conserva e cuida. O Existente tem o poder de fazer com que o não ser venha a ser por meio da Palavra. Na criação do homem e da mulher, Adão e Eva, percebe-se essa relação primordial de existência e amor. Não existe Adão e Eva sem Deus e, da mesma forma, poder-se-ia dizer que não “existe” Deus sem o amor a Adão. Dito isso, pode-se afirmar que o homem não pensa o não-existir e o não-amor, mas a existência e o amor. Isso acontece pelo fato de carregar em si, ontologicamente, a existência e o amor, intuir, metafisicamente, um Existente e um Amor. O Existente é Deus e Deus é amor (1Jo 4,8). A *forma* de Deus amar é revelando-se ao povo. Nesse evento, torna-se o Deus vivo, o Existente que extirpa a ausência com a sua presença. Um Deus que tem um lugar na história diferente de todos os deuses pagãos que não podem ver, falar e tampouco guiar um povo. Esse modo de Deus estar no mundo é reconhecido como automanifestação, revelação do Criador a sua criatura.

A fé do povo de Israel pôde entender com o tempo, um Deus peregrino que saiu das alturas em um êxodo divino para encontrar-se com a humanidade sofredora. Esse movimento divino de saída encontra uma explicação no amor de Deus, como afirma Forte: “Deus é capaz de sair de si mesmo e sofrer por amor da sua criatura: um Deus da compaixão e de ternura, um Deus tão livre de si mesmo que é capaz de pagar o preço supremo do amor”².

O ato de liberdade em Deus marca uma relação paradoxal com o povo. Ao “revelar-Se a si mesmo e tornar conhecido o mistério de sua vontade” (DV, n. 2), Deus, na sua bondade, está sujeito a ser acolhido ou negado. Mesmo assim, “levado por seu grande amor” (DV, n. 2), incondicional, totalmente livre e liberto, arrisca-Se a dar ao outro a possibilidade de liberdade de escolha. Deus se revela porque ama e, porque ama é livre e, por isso, permite a possibilidade da pessoa humana negá-Lo, pois a criou livre para livremente responder ao seu amor. “É o Deus da liberdade porque é o Deus do amor, e é Pai no amor porque é livre de si e nos quer livres na sua presença”³.

Tudo indica ser esse o caminho de Deus com o seu povo que, através de eventos sucessivos, revela-se como amor. Tais argumentos, mesmo sendo plausíveis, carecem de mais aprofundamentos e certamente nunca se esgotará o seu conteúdo, pois, como se afirma no livro da Sabedoria, “os pensamentos dos mortais são tímidos e falíveis os

² FORTE, B. *A Essência do Cristianismo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003. p. 80.

³ FORTE, 2003, p. 81.

nostros raciocínios” (Sb 9,14). No entanto, para melhor reconhecer essa presença não metafísica de Deus, mas histórica e pessoal na relação com o seu povo, pretende-se buscar, na própria revelação bíblica, o modo de Deus exercer sua ação no amor.

Empregando a metodologia de revisão bibliográfica, a pesquisa pretende demonstrar que essa maneira de Deus autorrevelar-se como Amor indica três *formas* basilares da revelação bíblica que marcam a relação de Deus com o homem: A forma do amor do Pai no pentateuco, de forma bem específica no Êxodo e na aliança, nos profetas e na literatura lírica; a forma do amor no dom do Filho, a encarnação; a forma do amor no dom do Espírito Santo, pedagogia e mistagogia. Isso é o que se pretende no primeiro capítulo.

Em um segundo momento da pesquisa, após constatar a “forma do amor”, intenta-se demonstrar que a Igreja em “saída” encontra o seu real fundamento no amor de Deus que se comunica na vida da Igreja, tendo como orientação o pensamento do Papa Francisco. Desse modo, procura-se apresentar duas linhas mestras que perpassam os argumentos do Papa Francisco: o amor que se comunica e a pessoa humana. A partir dessas duas dimensões, a Igreja em “saída” procura renovar suas estruturas para buscar respostas as reais necessidades de hoje.

Após esse caminho pretende-se, a partir do pensamento do Papa Francisco, indagar sobre as consequências para uma Igreja que queira ser decididamente missionária. Assim, constata-se na Evangelii Gaudium algumas “notas” para a Igreja hoje: Uma Igreja encarnada, misericordiosa, pobre para os pobres; acolhedora e por isso vive a alegria do Evangelho.

Reafirma-se que é uma tentativa em expor essas ideias sem a pretensão de esgotar o conteúdo e tampouco propô-las como acabadas. Até porque, o amor é dinâmico, é uma ação e, por isso, pode sempre surpreender o crente com a novidade de Deus-Amor.

1 A REVELAÇÃO BÍBLICA, NA *FORMA DO AMOR DO PAI*⁴

Antes de entrar, mais concretamente na revelação bíblica, na forma do amor do Pai, pode ser útil à pesquisa, procurar o significado da palavra *amor* no Antigo Testamento. Constatou-se, que na revelação bíblica, diversas palavras expressam os ares do amor. Nas bibliografias consultadas, o conceito de duas palavras hebraicas fundamenta a relação amorosa de Deus com o seu povo: *ahab* e *hesed*. Visto que *ahab* – amor – é uma palavra polissêmica, que evoca experiências diferentes com nuances e variações, faz-se necessário percorrer os seus significados para vislumbrar as suas acepções religiosas.

Alonso Schökel, em um estudo aprofundado da semântica hebraica, apresenta uma variedade de congêneres do termo *ahab*: “amor, querer, desejar; enamorar-se, afeiçoar-se, enternecer-se; sentir amor, carinho, afeto, afeição, inclinação, atração, paixão, ser leal, fiel”⁵. Essas variações são notáveis tanto na teologia bíblica como nas pesquisas exegéticas. Para Smith, a etimologia não está clara, mas pode significar; “amor, desejar, chorar por”⁶. Tanto para Schökel como para Smith, o lexema mais comum para designar amor no Antigo Testamento é *ahab*.

Esse amor pode ser entendido de formas diversas, de acordo com a época e a cultura. Na interpretação de Schökel, a palavra *ahab* expressa, com frequência, o amor no campo sexual e conjugal, familiar, amizade, religioso, social e político, coisas, qualidades, vícios, valores, ações⁷ e entre o pai e o filho⁸.

A revelação bíblica não oculta os valores e as controvérsias no amor humano. O amor como expressão sexual e conjugal é relatado em diversas passagens bíblicas. Em Gênesis, Isaac introduziu Rebeca na tenda, tomou-a e ela se tornou a sua esposa e ele a amou (24,67). Jacó enamorou-se de Raquel: “Os olhos de Lia eram ternos, mas Raquel tinha um belo porte e belo rosto e Jacó amou Raquel” (29,17-18), uniu-se com Raquel e amou-a mais do que Lia (29,30). O amor assume também formas dramáticas nas relações, como é a história de Siquém e Dina: “Siquém, o Filho de Hemor, o heveu, príncipe da

⁴ Por Revelação Bíblica entende-se a autocomunicação de Deus na Sagrada Escritura. Compreende-se, por “*Forma*” o modo de Deus agir, o estilo que o autor sagrado mostra as ações de Deus, tanto no Antigo Testamento como no Novo Testamento. Assim, na dissertação a “*Forma do Amor*” perpassa todos os capítulos. É esse amor que faz a Igreja ser “em saída”.

⁵ SCHÖKEL, L. A. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. São Paulo: Paulus, 1997. p. 29.

⁶ SMITH, R. L. *Teologia do Antigo Testamento*. História, método e mensagem. São Paulo: Vida Nova, 2001. p. 185. Na sua pesquisa afirma que a palavra ‘*ahab*’ é “usada mais de 200 vezes no Antigo Testamento. Refere-se 32 vezes ao amor de Deus.

⁷ SCHÖKEL, 1997, 29.

⁸ SKA, Jean-Louis. *O canteiro do pentateuco: Problemas de composição e de interpretação, aspectos literários e teológico*. São Paulo: Paulinas, 2016. p. 265.

terra, tendo-a visto, tomou-a, dormiu com ela e lhe fez violência. Mas seu coração inclinou-se por Dina, filha de Jacó, amou a jovem e falou-lhe ao coração” (Gn 34,1-5).

O amor, no domínio das relações familiares expressa preferência: “Isaac preferia Esaú porque apreciava a caça, mas Rebeca preferia Jacó” (Gn 25,28), ou ainda, “Israel amava mais a José do que a todos os seus outros filhos, e mandou fazer-lhe uma túnica adornada” (Gn 37,3). Judá que intercede a José para deixar Benjamim partir, pois seu pai não suportaria, pois o amava (Gn 44,20). Na relação de amor entre pai e filho, o texto bíblico mais eloquente é o de Abraão com o seu filho Isaac, isso porque é um amor reconhecido por Deus: “Toma o teu próprio filho, teu único, que amas, Isaac, e vai à terra de Moriá e lá o oferecerás em holocausto sobre uma montanha que eu te indicarei” (Gn 22,2).

O amor assume também a forma de amizade⁹. Trata-se de um amor sem restrições, longe das interpretações modernas. A base desse amor está na lei que ordena o israelita a amar o próximo (Lv 19,18). Percebe-se essa relação de amizade entre Davi e Jônatas: “Jônatas apegou-se a Davi... começou a amá-lo como a si mesmo” (1Sm 18,1). Na morte de Jônatas, Davi encerra o poema de lamentação com um elogio à amizade: “Tu tinhas para mim tanto encanto, a tua amizade me era mais cara do que o amor das mulheres” (2Sm 1,26). A relação de amizade de David e Jônatas expressa o cumprimento da lei para amar o próximo em contraste com as atitudes do rei Saul, que procura destruir Davi (1Sm 19,8-10).

Na dimensão religiosa, o amor tem uma dinâmica; de Deus para com Israel, e deste para com Deus. A revelação bíblica descreve o amor de Deus por Israel: Em Dt 7, 8-9, Deus fala que se afeioou ao povo por amor e pela promessa feita aos pais. Deus ama quando o povo cumpre as normas e pratica-as: “Se ouvirdes essas normas e as puserdes em prática, Iahweh teu Deus [...] manterá [...] o amor que ele jurou aos teus pais; ele te amará e te abençoará [...]” (Dt 7,12-13). Deus assume um amor paternal por Israel: “Quando Israel era menino, eu o amei e do Egito chamei meu filho” (Os 11,1). Verifica-se um amor espontâneo de Deus pelo povo (Ml 1,2; Sl 146,8). Encontram-se vários relatos do amor de Deus por pessoas, como é o caso de Ciro e de Salomão (Is 48,14; 2Sm 12,24); Deus ama Jerusalém (Sl 78,68; 87,2). Deus ama a retidão e os que agem corretamente (Sl

⁹ Para os dias de hoje vale conferir a obra de José Tolentino de Mendonça (Cardial Tolentino). O autor, intenta no seu livro, desenvolver uma teologia da Amizade. Tolentino propõe que, em vez de falar do amor, poder falar de amizade. A partir desse princípio desenvolve o seu pensamento. (MENDONÇA, J.T. *Nenhum Caminho será longo: para uma teologia da amizade*. São Paulo: Paulinas, 113).

11,7; 37,28; 45,7; 99,4). Deus amou os pais e, depois deles, escolheu seus descendentes (Dt 4,35; 10,15)¹⁰.

Diante da autodoação amorosa de Deus, espera-se a resposta do homem¹¹. A relação do homem com Deus parte do mandamento do amor e do pacto da aliança: no primeiro, Deus exige um amor exclusivo; “portanto amarás o Senhor teu Deus com todo o teu coração, com toda a tua alma e com toda a tua força” (Dt 6,5). Na instituição do decálogo, o amor pode ser mandado (Ex 20,1-17). Trata-se de uma ordem divina em que a essência da lei se revela no amor gratuito e livre do povo a Deus.

Na segunda, que trata do código da aliança (20, 22-23,19), o israelita se compromete com o Deus Único de Israel para responder ao seu amor gratuito. Por isso, na oração do povo de Israel, encontram-se exortações ao povo para buscar o amor a Deus. O salmista exorta: “Amai Iahweh seus fiéis todos” (31,24). O Israelita, em sua ação de graças, afirma que ama o Senhor porque ele o ouve (Sl 116,1).

Todas essas expressões do *ahab* demonstram a relação profunda entre Deus e o povo. *Ahab* é um verbo de ação, por isso a revelação bíblica serviu-se desse verbo *Ahab*/amor, para demonstrar o dinamismo da autocomunicação divina que se apresenta como ação constante de Deus em direção ao homem, oferecendo livremente seu amor, sua ternura e sua companhia.

Outra palavra que os autores sagrados do Antigo Testamento se serviram para expressar o amor é *hesed*. Para Alonso Schökel, “este termo apresenta dois significados fundamentais: misericórdia, que salienta o aspecto gratuito de benevolência e lealdade que ressalta o compromisso”¹². No entanto, Schökel utiliza “amor”, “favor”, “lealdade”, “bondade”, “fidelidade”¹³, como sinônimo da tradução da *hesed*.

Para Mckenzie, a tradução da palavra hebraica *hesed* por *misericórdia* traz problemas sérios e por isso alguns estudiosos preferem traduzir por *amor pactual*¹⁴. Outra tradução possível, mas também inadequada é a de “bondade amorosa”. Segundo Mckenzie, a tradução da palavra *hesed* por *amor pactual* não está isenta de dificuldades, pois deixa “de indicar que *hesed* não é apenas o amor exibido em virtude da aliança, mas também o ato da vontade que dá início à aliança. Em seu uso comum, *hesed* inclui amor

¹⁰ SMITH, 2001, p. 185.

¹¹ SCHÖKEL, 1997, p. 30.

¹² SCHÖKEL, 1997, p. 235.

¹³ SCHÖKEL, 1997, p. 235.

¹⁴ MCKENZIE J. L. In: Jerônimo, São. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos* tradução: Celso Eronides Fernandes. - Santo André (SP): Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011 / Editores: Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer e Roland E. Murphy. p. 1419-1420.

familiar bem como amor pactual”¹⁵. Isso significa que a *hesed* está na base da vontade para que a aliança possa ser concretizada.

Outra característica comum da *hesed* é que se trata de uma parte normal das boas relações humanas e associações, porém, quando traduzido por “bondade” está acima dos deveres impostos, pois “a manutenção das boas relações humanas exige que as pessoas vão além dos deveres mínimos”¹⁶. Para que isso aconteça, o israelita, na sua relação com Deus, encontra-se em um movimento de saída que supere as obrigações mínimas para entender a alvitrada aliança.

Deus é fiel à aliança que fez com Israel e por isso espera-se a fidelidade. A fidelidade é um atributo de Deus que revela a sua benevolência e bondade (Gn 24,27), pois Ele é fiel: “Deus de ternura e de piedade, lento para a cólera, rico em graça e fidelidade” (Ex 34,6); e sempre vai agir com amor: “ajo com amor até a milésima geração” (Ex 20,6; Dt 5,10)¹⁷. A *hesed* é uma ação amorosa de Deus que ultrapassa os laços jurídicos da aliança, em que o modo de agir do Senhor revela “comunhão de vida, cuja força inspiradora e motriz é poder do amor”¹⁸. A relação não é jurídica, mas de amor “até a milésima geração”. Desse modo, a palavra *hesed*¹⁹ traduzida como amor fiel desvela a atitude básica da aliança, a fidelidade a Deus.

Visto que os verbos *ahab* e *hesed* indicam uma ação amorosa de Deus, uma dinâmica de Deus para com o seu povo, cabe agora aprofundar a “forma do amor” do Pai na Revelação Bíblica perpassando pelo pentateuco, os profetas e a literatura lírica, para chegar ao ápice dessa comunicação amorosa na Encarnação do Verbo que envia o Espírito Santo para conduzir a Igreja, no tempo, a sua plenitude.

¹⁵ MCKENZIE, 2011, p. 1419-1420.

¹⁶ MCKENZIE, 2011, p. 1419-1420.

¹⁷ WARNACH, V. *Amor*. In: BAUER, J. B. Dicionário de teologia bíblica. São Paulo: Loyola, 1988. p. 39.

¹⁸ FEINER, J. LOEHRER, M. *Mysterium Salutis: Compêndio de Dogmática Histórico-Salvífica. A História Salvífica antes de Cristo*. Rio de Janeiro: vozes, 1978. p. 235.

¹⁹ César Izquierdo, “*Teologia Fundamental*”, relaciona a palavra “*hesed*” traduzido como “amor”, com fé. “La misma etimología de «credere», y los términos en los que se traduce indican la implicación del amor en este tipo de relación. Así, «credere», viene de «cor-dare»; el término alemán «glauben» (creer) tiene la misma raíz que «geloben», participio pasado de «lieben» (amar); la misma relación hay entre el inglés «believe» (creer) y «love» (amar). (EUNSA: Ediciones Universidad de Navarra. Pamplona, 2002, p. 262-263). (Tradução livre) “A própria etimologia de “*credere*” e os termos em que é traduzido indicam a implicação do amor neste tipo de relacionamento. Assim, “*credere*” vem de “*cor-dare*”; o termo alemão “*glauben*” (acreditar) tem a mesma raiz de “*geloben*”, participio passado de “*lieben*” (amar); a mesma relação existe entre o inglês “*believe*” (acreditar) e “amar” (amar).

1.1 A revelação da “*forma do amor*” de Deus Pai no pentateuco

A revelação bíblica apresenta o modo de Deus agir. Poder-se-ia dizer de uma *forma* que dá coesão e significado à história da Salvação. Essa *forma* é encarnada na história de um povo que tem um *ethos* próprio. É a partir dos traços próprios desse povo, que a *forma do amor* de Deus-Pai vai-se desvelando no processo histórico. No pentateuco, nota-se um crescimento gradativo, na relação de Deus com o seu povo. A história de Deus na formação do povo de Israel evidencia o misterioso desígnio do amor de Deus.

Ainda que a linguagem não consiga expressar a totalidade do significado dessa presença na história, pois, como assegura o Papa Francisco; “nunca poderemos explicar totalmente o misterioso desígnio de Deus que quis manifestar-se ao logo da história”²⁰, Deus eterno e absoluto, infinito e inefável, quis conviver, relacionar-se e participar dessa história humana, livremente, para elevá-la à plenitude do amor.

O Deus eterno, mesmo sendo mistério, na sua liberalidade, não pode ser diferente daquele narrado pela tradição bíblica, como afirma Forte: “Se o Deus em si fosse diferente do Deus narrado na história da revelação, não haveria para nós caminho algum para penetrarmos em espírito e em verdade nas profundezas da vida trinitária”²¹. O Deus narrado é o Deus de Abraão, Isaac e Jacó, é o Deus dos pais, da promessa, da aliança, da lei, é o Deus da posteridade que marca a história do povo hebreu.

Se a história é o lugar da autocomunicação divina, da relação divino-humano, “devemos antes de tudo considerar e avaliar a tese segundo a qual a história da salvação acontece onde quer que esteja acontecendo a história humana individual e sobretudo coletiva”²². Na história individual está cada pessoa, que na tradição bíblica fica mais evidente nos mediadores de Deus. No entanto, cada indivíduo é um acontecimento único na história da revelação e é por ser único que entra na coletividade. Deus não quer libertar um único indivíduo, ele quer libertar um povo.

A teoria de um Deus inserido na história não munda em nada o ser de Deus, pois é caminhando com o povo no deserto e fazendo-se próximo que Deus exerce a sua pedagogia libertadora. Desse modo,

O Deus de Israel não é visto como um rei separado de seu povo por uma distância aristocrática, ele não é associado ao despotismo sem limites

²⁰ BERGOLIO, J. M. *Reflexões na Esperança*. São Paulo: Loyola, 2014. p. 46.

²¹ FORTE, B. *A Trindade como história*. São Paulo: Paulinas, 1987. p. 17.

²² RAHNER, K. *Curso fundamental da fé*. São Paulo: Paulus, 1989. p.179.

que, naquela época, era característica dos reis; ele é o Deus próximo que pode tornar-se, em princípio, o Deus de todo ser humano²³.

Essa proximidade de Deus é que torna histórica as suas ações. Nesse sentido, a intuição de Bruno Forte ganha força quando diz: “A própria história é o lugar da epifania de Deus e são históricas as formas de sua autocomunicação [...]”²⁴. A relação de Deus com o povo não é uma “espécie de teorema celeste”²⁵, mas histórica. Deus quer se comunicar, relacionar-se, fazer-se peregrino com o povo, isso porque Ele ama. O Antigo Testamento indica, com relevância, a dimensão histórica do amor de Deus com o povo.

O AT, embora reconhecendo a revelação de Deus mediada através das obras e dos sinais da natureza (cf. Gn 9,12-17; Jó 38, 39; Sl 19,1-6; Sb 13,1-9), dá precedência à autorrevelação divina na história humana. Deus, que interveio de modo especial para escolher um povo, guia-o para fora da escravidão e guia sua história, de modo a revelar sempre mais claramente o amor divino para com este povo. Uma das profissões de fé mais antigas, que proclama os poderosos gestos do Senhor, apresentados na experiência do Êxodo e na conquista de Canaã (Dt 26, 5-10), não fala explicitamente do amor de Deus, mas apresenta de maneira clara um Deus que, com fiel solicitude, abençoa repetidamente o povo²⁶.

Mesmo que a experiência do êxodo não fale explicitamente do amor, Deus quer levar o povo ao reconhecimento do seu “amor divino”. Progressivamente, a revelação bíblica leva o israelita, o crente, o leitor e o estudioso a captar a ação amorosa de Deus para com o seu povo. O livro do Deuteronômio parece ser o primeiro a incorporar de forma mais explícita essa dimensão amorosa e histórica de Deus²⁷. Deus simpatizou-se com o povo por dois motivos: por amor e para manter a promessa que jurou aos pais. Deus, “se afeiçãoou a vós e vos escolheu, não é por serdes o mais numeroso de todos os povos... e sim por amor a vós e para manter a promessa que ele jurou aos vossos pais [...]” (Dt 7,7-8).

O primeiro; o amor, move a segunda, porém a segunda; a promessa, desvela um Deus que olha para o passado, para a história e no rever a história tem-se uma promessa feita aos pais. Duas noções claras ligam profundamente Deus ao seu povo: o amor e a

²³ RATZINGER, J. *Introdução ao Cristianismo*. Preleções sobre o Símbolo Apostólico. 2005. p. 94.

²⁴ FORTE, B. *Teologia da História*: Ensaio sobre a revelação, o início e a consumação. São Paulo: Paulus, 1995. p. 15.

²⁵ FORTE, B. 1987, p. 14.

²⁶ O'COLLINS, G. *Amor*. In: LATOURELLE, R. e FISICHELLA, R. *Dicionário de Teologia Fundamental*. Td. Luiz João Baraúna. Ed. 2ª. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017. p. 50.

²⁷ MCKENZIE, J. L. *Amor*. In: *Dicionário Bíblico*. São Paulo: Paulinas, 1983. p. 35.

promessa. Nesse mesmo raciocínio lê-se; “ele amava os seus pais, e depois deles escolheu a sua descendência, ele próprio te fez sair do Egito por meio de sua presença e de sua grande força” (Dt 4,37). Verifica-se a evidência de uma relação amorosa de Deus com os pais, de modo peculiar em Dt 10,15: “Contudo, foi somente com os teus pais que o Senhor se ligou, para amá-los!”. A força que leva Deus a libertar o povo do Egito é o amor. A promessa e a eleição estão vinculadas a esse amor que faz Deus descer e presentificar-se no meio do povo.

Cabe perguntar; como se realiza essa presença de Deus na história? Para responder essa questão, interessa aprofundar um pouco mais na “história da revelação”²⁸, isto é, traçar a história de Deus com o povo de Israel, pois os acontecimentos salvíficos entre Deus e o povo não são fatos isolados, uma vez que, “as intervenções divinas guardam uma coerência íntima”²⁹. Latourelle apresenta três elementos fundantes da história da revelação: O êxodo, a aliança e o dom da terra prometida³⁰. Essas experiências fundantes desvelam a *forma do amor* de Deus-Pai revelado no Antigo Testamento, ou seja, uma Deus libertador e da aliança. A memória do povo hebreu sempre irá remeter a esses dois elementos fundantes.

Porém, antes de entrar nessas duas temáticas pode ser oportuno entender a compreensão dos Israelitas do cosmo e da história humana na sua relação com Deus. A arte da criação está na pena do amor de Deus, que por pura bondade cria todas as coisas: “No princípio, Deus criou o céu e a terra. A terra era sem forma e vazia, e sobre o abismo havia trevas, e o espírito de Deus pairava sobre as águas” (Gn 1,1-2). É Deus quem dá forma e preenche a terra. Deus, na sua bondade e sabedoria, criou o céu e a terra, a moldura da obra de arte, o todo, para depois criar as partes, pois o todo é maior que as partes³¹.

Deus, ao continuar a obra começada, irá recheiar a terra e o céu. Na força criadora da palavra, a obra de arte ganhará *forma*, beleza e atração. Após cada palavra criadora de Deus, apresenta-se um anúncio solene afirmando que a “coisa” criada é fruto da bondade do Senhor: “‘haja luz’ e houve luz. Deus viu que a luz era boa...” (Gn 1,3)³². Santo Agostinho, nas Confissões, descreve a criação como bela e boa, porque Deus é belo e

²⁸ LATOURELLE, R. *Teologia da revelação*. São Paulo: Paulinas, 1972. p. 455.

²⁹ LATOURELLE, 1972, p. 455.

³⁰ LATOURELLE, 1972, p. 456.

³¹ Uma analogia a *Evangelii Gaudium* (FRANCISCO, Papa. *Evangelii Gaudium: Alegria do Evangelho*. São Paulo: Loyola, 2013. n. 222).

³² Nota da Bíblia Jerusalém (BJ): “Tudo vem à existência sob a ordem de Deus e tudo é criado segundo uma ordem crescente de dignidade” (BJ. Gn 1. Nota “a”).

bom: “Senhor, tu as criaste, tu que és belo, pois elas são belas; tu que és bom, pois elas são boas; tu que existes, já que elas existem” (AGOSTINHO, Conf. L. XI, 6)³³. Encontra-se essa mesma ideia na sua obra a *Cidade de Deus*: “Não existe autor mais excelente do que Deus, nem arte mais eficaz que seu Verbo, nem motivo melhor que é a criação de algo bom pela bondade de Deus” (AGOSTINHO, Civ. Dei. L. XI, Cap. XXI). É a “bondade de Deus que fez obras boas” (AGOSTINHO, XI, Cap. XXI).

A *forma* do amor de Deus-Pai na criação é descrita longamente por esse ato da bondade de Deus. Visto que as criaturas são chamadas à existência em uma ordem crescente, Deus, ao criar o homem como ápice de toda a sua ação amorosa, viu “tudo o que tinha feito: e era muito bom” (Gn 1,31). O “muito bom” expressa a totalidade da criação onde as partes recebem a sua dignidade na unidade com o todo. Uma palavra se torna bonita pela a unidade das letras, o corpo se torna belo pela unidade dos membros, pois “o corpo não se compõe de um só membro, mas de muitos (1Cor 12,14)” (AGOSTINHO, *Cg, contra os maniq.* L. I. Cap. XXI, n.32). “Deus fez todas as coisas não somente boas, mas também muito boas (AGOSTINHO, *Cg, contra os maniq.* L. I. Cap. XXI, n.32), diz Agostinho.

Ó Deus, viste finalmente que todas as coisas que tinhas criado eram “muito boas”. Também nós as vemos, e observamos que são todas muito boas. Depois de dizeres a cada uma das espécies das tuas obras que fossem criadas, e depois de elas o serem, viste que eram boas. Conte que sete vezes está escrito que tu julgaste boa a obra que criaste. A oitava vez foi quando, completadas todas as tuas obras, tu as julgaste não somente boas, mas ótimas, quando tomadas em conjunto. Cada uma das criaturas em particular era boa, mas, tomadas em conjunto, eram muito boas. O mesmo se diz da beleza dos corpos, porque o corpo, que é composto de membros belos, é bem mais belo que os membros separadamente, cujo conjunto harmonioso compõe o todo, embora os membros considerados separadamente sejam belos também (AGOSTINHO, Conf., v. 2, l. XIII, n. 28).

A afirmação de Deus, dizendo que toda a obra criada é “muito boa”, leva a entender que “a declaração não é uma dedução da experiência humana, mas uma declaração divina de que toda a criação é boa”³⁴. Dessa forma, “o mundo criado torna-se Revelação: manifestação da bondade, da beleza, da sabedoria de Deus”³⁵.

³³ SERVIÇO DE ORIENTAÇÃO METODOLÓGICA (SOM), orienta que as citas de autores antigos sejam colocados no corpo do texto. (SOM, PDF, p.16).

³⁴ CLIFFORD, R. J. In: Jerônimo, São. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo*: Novo Testamento e artigos sistemáticos tradução: Celso Eronides Fernandes. - Santo André (SP): Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011 / Editores: Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer e Roland E. Murphy. p. 64.

³⁵ FRANGIOTTI, R. In: Santo Agostinho. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 1986. p. 15.

A grande epopeia dos primeiros capítulos de Gênesis (1,1-11,26), “descreve a origem das nações, mostrando como Deus criou o mundo, um conceito que em Gênesis significa uma comunidade estruturada de homens e mulheres agindo livremente para cumprir seus destinos divinos de proliferar o mundo e possuir a terra”³⁶. Com a criação, percebe-se a bondade de Deus, um ato de puro amor e benevolência. No entanto, essa estrutura divina sofreu o impacto da ruptura. O homem criado livremente rompeu com Deus, preferindo escutar suas intuições e interesses (Gn 3,1-19).

Mesmo com esse virar-se do homem, Deus, manifesta a sua bondade com a criatura, oferecendo a sua companhia amorosa, sua assistência misericordiosa, formando Israel e torna-se peregrino junto ao povo, como relata Gênesis (Gn 11,27-50,26)³⁷. A longa estrada para a restauração está aberta, onde a bondade criadora de Deus caminha para a regeneração definitiva. Esse processo, acontecerá conforme uma pedagogia divina que historicamente forma, elege e acompanha um povo.

Com a intervenção divina na história, de modo particular, no ciclo de Abraão, desvela-se, o Deus da promessa, da posteridade e da terra prometido. A história se constrói numa relação Divina-humana que envolve a humanidade desde o princípio (Gn 1,1) até a consumação dos séculos (Ap 22,12-13). Assim, a *forma do amor* de Deus em toda história do povo hebreu está marcada por duas instituições claras no Antigo testamento: *O Êxodo e a Aliança*.

1.1.1 A revelação da “*forma do amor*” do Pai no Êxodo

Êxodo³⁸ significa partida, saída. O termo pode designar acontecimentos. Isso leva a intuir que o Êxodo narra os acontecimentos de um povo na relação com Deus. Todavia, o Êxodo perpassa os acontecimentos na memória viva e cultural do povo. Isso quer dizer que o povo de Israel consegue dar um significado teológico ao êxodo. O episódio que pode ser a chave de interpretação e que marca a relação de Deus com Moisés e o povo é o da escravidão no Egito. “Eu vi, eu vi a miséria do meu povo que está no Egito. Ouvi o seu grito por causa dos seus opressores; pois eu conheço as suas angústias. Por isso desci a fim de libertá-lo da mão dos egípcios...” (Êx 3,7-8). Nota-se, que Deus vê e desce com

³⁶ CLIFFORD, 2011, p. 61.

³⁷ CLIFFORD, 2011, p. 64.

³⁸ Para ser consultada a obra de Pixley. Esse autor fez um comentário sobre o Êxodo digno de nota. O autor fala do Êxodo como acontecimento e como relato. Desse modo irá propor uma leitura evangélica e popular. (PIXLEY, G.V. *Êxodo*. São Paulo: Paulinas, 1987.

uma missão: libertar o povo. Cabe frisar que o mediador, o interlocutor, é Moisés, mas quem irá libertar o povo é Deus.

O êxodo parece ser o ato salvífico de Deus de grande relevância na história de Israel. A libertação da escravidão no Egito, que é obra de Deus, é o evento primordial que forçou o Faraó a libertar Israel³⁹. Esse acontecimento ficará na memória do povo hebreu como elemento fundante da identidade religiosa e da fé do povo eleito. O êxodo é um paradigma hermenêutico, pois, segundo Carneiro, é, na “bíblia, tema central, fio condutor, evento fundante, modelo exemplar, figura tipológica, matriz literária, memória histórica, tradição perene, paradigma de interpretação”⁴⁰. A memória do povo hebreu está ligada a esse acontecimento, visto que,

Por ocasião do Êxodo mostrou-se Deus como todo poderoso e salvador (Ex 14,31). A experiência desse primeiro encontro com Deus marcou profundamente a consciência de Israel; e já desde o começo também marcou a revelação como histórica. Jamais Israel deixará de considerar como o povo da *libertação-operada-por-Javé*⁴¹.

Latourelle, por um lado, mostra Deus como poderoso, salvador e libertador, por outro, a experiência do povo com Deus forma a consciência que essa libertação é operada por Deus. Acrescente-se a essa reflexão a pesquisa realizada por Konings sobre o êxodo, como evento fundacional da fé em Israel⁴². O primeiro elemento que a pesquisa identifica é a memória. Uma memória, em primeiro lugar como povo eleito do Senhor: “Iahweh, o Deus dos hebreus, veio ao nosso encontro” (Ex 3,18). Mesmo que a saída do Egito constitua um elemento importante, Deus quer organizar Israel como o povo e essa convicção torna-se memória nas celebrações. “Ao comemorar, anualmente, na Páscoa, o desígnio de Deus para Israel, atualiza-se também a convicção dos Israelitas de pertencerem a IHWY como coletividade”⁴³.

Römer corrobora a interpretação de Konings, ao afirmar que,

Para o judaísmo, o êxodo é visto como uma experiência fundadora, e a lembrança desse acontecimento ocupa um lugar considerável na liturgia. Os rituais da Páscoa visam fazer a memória dos acontecimentos da saída do Egito e a torná-los presentes em cada ano nas famílias

³⁹ LATOURELLE, 1972, p. 456.

⁴⁰ CARNEIRO, M.S. OTERMANN, M. FIGUEREDO, T.J.A. (Orgs). *Pentateuco: Da formação à recepção*. São Paulo: Paulinas, 2016. p. 267.

⁴¹ LATOURELLE, 1972, p. 456.

⁴² KONINGS, J. *A Bíblia, sua origem e sua leitura*. 8. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. p. 84-86.

⁴³ KONINGS, 2014, p. 85.

judaicas [...] De um ponto de vista Teológico, o êxodo é o momento em que Deus se faz conhecer⁴⁴.

O Senhor se deu a conhecer como o todo poderoso e libertador. Na verdade, é Israel que reconhece esses atributos em Deus, uma vez que viu as proezas do Senhor contra os egípcios (Ex 14,30-31). Cabe evidenciar que o êxodo é a libertação do povo de Israel da opressão impetrada pelos egípcios. Não se trata somente de um processo de migração, mas de libertação; o povo sai da escravidão para o “estado de liberdade [...] a libertação fez o povo superar a opressão e tornou-o livre para o seu Deus”⁴⁵.

A libertação encontra o seu real significado se a memória do povo de Israel não esquecer o motivo primeiro da libertação. No relato da primeira entrevista com o Faraó, Moisés, como porta voz de Deus, disse: “Assim falou Iahweh, o Deus de Israel: Deixa o meu povo partir, para que me faça uma festa no deserto” (Ex 5,1). Essa ideia da festa no deserto é o elemento cultural, já mencionado, onde se lê: “Eu estarei contigo; e este será o sinal que eu te enviei: quando fizeres o povo sair do Egito, vós servireis a Deus nesta montanha” (Ex 3,12). Desse modo, a libertação está relacionada com o serviço a Deus.

Nesse sentido, Ska, ao falar sobre a dimensão do culto, faz notar que, no hebraico, o termo que se usa para expressar escravidão é o mesmo para “‘culto’, ‘liturgia’ e ‘serviço’ litúrgico”⁴⁶. Intui-se que a passagem da escravidão à liberdade leva a uma hipótese; exige um serviço litúrgico, um serviço a Deus e não mais ao Faraó.

Ora, essa passagem da servidão ao serviço é igualmente a passagem da escravidão no Egito ao culto de Deus no deserto. O culto é, na verdade, uma das manifestações mais impetuosas da liberdade recém-adquirida. Não nos esqueçamos de que Moisés e Arão pedem, antes de tudo, ao faraó para poderem ir celebrar uma festa no deserto. Era, pelo que parece, o primeiro pedido de um espaço de liberdade. Depois, vale a pena lembrar que a liberdade é celebrada antecipadamente pela a liturgia da Páscoa⁴⁷

A passagem da servidão ao serviço⁴⁸ a Deus no deserto expressa a dimensão relacional que o Senhor pretende realizar com o seu povo, assegurando-lhe sua presença. Além disso, “o êxodo exprime o fato de que a salvação oferecida pelo Deus da Bíblia vem

⁴⁴ RÖMER, T. MACCHI, J. NIHAN, C. (Orgs.). *Antigo Testamento: História, escritura e teologia*. São Paulo: Loyola, 2010. p. 226.

⁴⁵ KONINGS, 2014, p. 85.

⁴⁶ SKA, 2016, p. 116.

⁴⁷ SKA, 2016, p. 116-117.

⁴⁸ Esse tema voltará no terceiro capítulo da dissertação para falar de uma Igreja servidora.

antes de qualquer providência humana e na ausência de qualquer mérito particular”⁴⁹. A manifestação de Deus é livre e, igualmente, deve ser a adesão do povo ao Senhor. Esse é um dos aspectos centrais na “teologia do êxodo”.

A organização dos episódios parece confirmar essa tese, como por exemplo, a lei e a organização do culto virem logo após o povo ter sido libertado (Ex 19-40). “É por essa razão que o percurso do livro é às vezes resumido como caminho que vai da servidão (no Egito) ao serviço (a Deus)”⁵⁰. O serviço a Deus no deserto tem implicações de responsabilidades, poder-se-ia dizer de pacto, de convenção e de concordata. Esses termos são traduzidos na Bíblia como aliança.

Desse modo, o êxodo é uma experiência fundante que marca a relação de Deus com o seu povo. Trata-se da libertação do povo da escravidão no Egito. Deus manifesta o seu amor por aqueles que mais sofrem. O sofrimento do povo no Egito torna-se o sofrimento de Deus. Na libertação do povo, Deus o conduz ao deserto para fazer uma aliança com ele.

1.1.2 A revelação da “*forma do amor*” do Pai na aliança

A libertação do Êxodo tem um desígnio, a aliança. Para Latourelle, a eleição, o êxodo, e mesmo o dom da terra prometida, acontecem para a aliança”⁵¹. A base dessa tese está nas tradições referentes ao Sinai (Ex 19-25). O que dá sentido ao êxodo é a aliança, pois essa “faz das tribos que saíram do Egito uma comunidade religiosa e política”⁵². A aliança inaugura as relações interpessoais entre Deus e o povo⁵³.

Para Konings, a aliança⁵⁴ como instituição divina “é a vinculação firme e duradoura entre YHWH e o povo eleito, visando à salvação”⁵⁵. Konings amplia a reflexão ao afirmar que a aliança visa à “salvação”. O autor parece indicar que a teologia da aliança vai desde a criação até a sua consumação no mistério Pascal de Cristo. Essa aliança exige

⁴⁹ RÖMER, *et al*, 2010, p. 227.

⁵⁰ RÖMER, *et al*, 2010, p. 227.

⁵¹ LATOURELLE, 1972, p. 456. Para aprofundar mais o tema da aliança a obra de RENDTORFF, R. Intitulada “A Fórmula da Aliança”, apresenta uma perspectiva da aliança que perpassa toda a ação de Deus no Antigo Testamento.

⁵² LATOURELLE, 1972, p. 456.

⁵³ LATOURELLE, 1972, p. 457.

⁵⁴ O tema da aliança encontra-se presente na história dos patriarcas, principalmente com Abraão, destinatário primeiro da autocomunicação divina. Konings afirma que, “Num estudo da história patriarcal não pode faltar o tema das alianças firmadas por Deus com Noé e a humanidade restaurada depois de dilúvio (Gn 6,18; 9,9-11) e com Abraão (Gn 15,8; 17, 1-2).

⁵⁵ KONINGS, 2014, p. 86.

fidelidade na relação do povo com Deus e isso é um problema em Israel⁵⁶. Deus, no seu desígnio oferece a sua companhia, a sua amizade e a sua fidelidade. No entanto, o povo está inserido numa cultura que apresenta uma diversidade de deuses e a aliança exige a fidelidade com o Deus único de Israel.

A forma mais adequada para institucionalizar essa relação firme e duradoura veio a ser a aliança sagrada que se realizava pelo rito religioso da oferta de um sacrifício e do banquete da aliança. Para a aliança ser ratificada, exige-se a adesão do povo a YHWH e o compromisso de cumprir as estipulações codificadas na lei⁵⁷.

Sabe-se que a aliança com Abraão constitui o fundamento da relação com Deus, mas, enquanto povo, essa aliança, será firmada no Sinai. Aquela é consolidada com um só indivíduo, esta envolve todo o povo. Três meses após a saída do Egito, o povo chegou ao deserto do Sinai e ali Moisés subiu a Deus (Ex 19), onde realizou-se o pacto do Senhor com o povo. A aliança é como um selo que ratifica o povo eleito e, ao mesmo tempo, exige a adesão do povo. A aliança com o senhor identifica o povo de Israel como “eleito”, “exclusivo” por um lado, e o Deus único, que exige fidelidade, por outro. Essa aliança,

mediada por Moisés, que fez de Israel um “povo Exclusivo” de IHW (Ex 19,5-6), valia como carta de liberdade. O povo não pertencia a nenhum deus tutelar de outra nação, nem aos deuses dos Egípcios, nem aos deuses dos assírios e dos babilônios. A memória dessa aliança estava ancorada no tempo do Êxodo do Egito, quando o povo havia adotado IHW como único senhor (primeira fase do decálogo, Ex 20,2; Dt 5,6; cf. Dt 6,4)⁵⁸.

Na aliança realizada no Sinai, Deus revela o seu desígnio de salvação, fazendo do povo eleito uma comunidade cultural regida por uma lei e depositária da promessa. No Sinai, Deus dá uma lei - a *Torah*. A observação dos decretos do Senhor é a condição necessária para garantir as relações e a realização da promessa. Observa-se que a lei assumiu uma importância capital para os israelitas; uma “carta magna de Israel, o código fundamental de sua constituição, a base de suas instituições, a norma de seu modo de

⁵⁶ Isso porque eram alianças feitas entre os homens. “Era um acordo ritual e solene que tinha a função de contrato Escrito. As partes contraentes vinculavam-se por meio de um acordo ritual que continha terríveis ameaças contra a parte que porventura violasse” (MACKENZIE, J. 1983, p. 25). O povo de Israel, certamente influenciados por essa cultura irá demorar intender o significado da aliança com Deus.

⁵⁷ KONINGS, 2014, p. 86.

⁵⁸ KONINGS, 2014, p. 63.

proceder”⁵⁹. A lei, desse modo “é objeto da revelação divina transmitida aos israelitas por ocasião do estabelecimento da aliança”⁶⁰.

Destarte, a aliança, também, é um ato de amor entre Deus e seu povo.

Hesed está associado com mais frequência à aliança. Ele é fruto da própria aliança (Ex 20,6; 34,6), e de fato a formação da aliança é um ato de amor pactual (Is 55,3). Quebrar a aliança é razão suficiente para Iahweh retirar seu amor pactual, mas isto estaria em desacordo com seu caráter. Seu amor pactual é mais duradouro que a boa vontade humana, e é um atributo que perdoa bem como um atributo benevolente ao qual Israel pode apelar quando pecar contra a aliança (Ex 34,6; Nm 14,19; Jr 3,12). O amor pactual é mais amplo que a própria aliança. Ele é o ato da vontade de Iahweh que começa e continua a história de Israel (Is 54,10; 63,7; Jr 31,3; Mq 7,20). Na verdade, toda a história do encontro de Israel com Iahweh - e esta é a história de Israel - pode ser resumida como um único ato de amor pactual. No AT, este atributo é o motivo dominante dos atos de Iahweh; mais que qualquer outro atributo, este amor é o atributo que dá identidade pessoal a Iahweh; é a chave para entender seu caráter⁶¹.

Ao afirmar que o “amor pactual é mais amplo que a própria aliança”, parece esclarecer que a relação Deus-Israel está para além desse “acordo”. O amor pactual transcende a ideia de aliança no âmbito das relações humanas, indicando um amor capaz de abarcar o todo, em que a linguagem encontra dificuldade para exprimir por meio de palavras o que vem a ser amor. Nesse sentido, parece que qualquer tradução que se pretenda, fica aquém do amor, do *Ahah* e do *Hesed* de Deus. João Paulo II, na *Dives in Misericordia*, fez uma interpretação sobre o termo *Hesed*⁶², que expressa a ideia de relação da aliança que Deus fez com Israel, saindo do aspecto jurídico para uma dimensão mais profunda. No seu entendimento,

⁵⁹ KONINGS, 2014, p. 85.

⁶⁰ KONINGS, 2014, p. 86.

⁶¹ MCKENZIE, 2011, p. 1419-1420.

⁶² João Paulo II “Ao definirem a misericórdia, os Livros do Antigo Testamento servem-se sobretudo de duas expressões, cada uma das quais tem um matiz semântico diverso. Antes de mais, o termo *hesed*, que indica uma profunda atitude de “bondade”. Quando esta disposição se estabelece entre duas pessoas, estas passam a ser, não apenas benévolas uma para com a outra, mas também reciprocamente fiéis por força de um compromisso interior, portanto, também em virtude de uma fidelidade para consigo próprias. O segundo vocábulo que na terminologia do Antigo Testamento serve para definir a misericórdia é *rah^amim*. O matiz do seu significado é um pouco diverso do significado de *hesed*. Enquanto *hesed* acentua as características da fidelidade para consigo mesmo e da “responsabilidade pelo próprio amor” (que são características em certo sentido masculinas), *rah^amim*, já pela própria raiz, denota o amor da mãe (*rehem*= seio materno). Do vínculo mais profundo e originário, ou melhor, da unidade que liga a mãe ao filho, brota uma particular relação com ele, um amor particular. Deste amor se pode dizer que é totalmente gratuito, não fruto de merecimento, e que, sob este aspecto, constitui uma necessidade interior: é uma exigência do coração. É uma variante como que “feminina” da fidelidade masculina para consigo próprio, expressa pelo *hesed*. Sobre este fundo psicológico, *rah^amim* dá origem a uma gama de sentimentos, entre os quais a bondade e a ternura, a paciência e a compreensão, que o mesmo é dizer a prontidão para perdoar”. (JOÃO PAULO II, Papa. *Dives in Misericordia*. São Paulo: Paulinas, 1980. n. 4. Nota 52).

Quando no Antigo Testamento o vocábulo *hesed* é referido ao Senhor, isso acontece sempre em relação com a aliança que Deus fez com Israel. Esta aliança foi da parte de Deus um dom e uma graça para Israel. Contudo, uma vez que Deus, em coerência com a Aliança estabelecida, se tinha comprometido a respeitá-la, *hesed* adquiria, em certo sentido, um conteúdo legal. O compromisso ‘jurídico’ da parte de Deus deixava de obrigar quando Israel infringia a aliança e não respeitava as condições da mesma. *E era precisamente então que hesed, deixando de ser uma obrigação jurídica, revelava o seu aspecto mais profundo*⁶³: tornava-se manifesto aquilo que fora ao princípio, ou seja, amor que doa, amor mais potente do que a traição, graça mais forte do que o pecado (DM, n. 4, nota 52).

Essa interpretação parece se evidenciar mais tarde, na pesquisa de Mckenzie sobre o amor pactual, uma vez que indica a superação da aliança como obrigações jurídicas nos contextos culturais do povo eleito para o amor-dom de Deus-Pai, que supera as traições e as infidelidades do povo e, por isso, perdoa sempre; é uma graça que revela a misericórdia do Senhor sobre o pecado, é a manifestação da *Hesed* de Deus.

Para João Paulo II, “amor em contato com o mal e, em particular, com o pecado do homem e do povo, se manifesta como misericórdia” (DM, n. 4, nota 52). Pode-se dizer que a misericórdia é a forma da manifestação do amor: “O amor condiciona, por assim dizer, a justiça; e, em última análise, a justiça serve a caridade. O primado e a superioridade do amor em relação à justiça — ponto característico de toda a Revelação — *manifestam-se precisamente através da misericórdia*” (DM. 4). Desse modo, João Paulo II deixa vislumbrar que, na aliança, Deus manifesta o seu amor-dom a favor do povo de Israel.

A partir do que foi desenvolvido, pode-se afirmar que a aliança chancela a base religiosa do povo hebreu; inaugura as relações interpessoais; vincula o povo eleito a um único Deus, o monoteísmo de Israel; exige a responsabilidade do povo eleito que se manifesta na fidelidade; para viver essa relação única com Deus, estabelece leis e decretos justos (Dt 4,8); e manifesta o amor-dom do Pai, que supera toda infidelidade. A memória viva do êxodo e da aliança será lembrada constantemente pelos profetas, como anunciadores da libertação, do amor e da misericórdia de Deus.

⁶³ Grifo nosso.

1.2 A revelação da “*forma do amor*” de Deus Pai nos profetas: a memória

A forma do amor de Pai no Pentateuco revela um Deus de bondade, libertador e de aliança. Pôde constatar, também que o êxodo e a aliança tornaram-se instituições fundadoras para o povo de Israel. Essas duas instituições tornam-se memória na tradição israelita. No caminho com o povo Deus suscita profetas para recordar os israelitas dos grades feitos de Deus. Dentre todos os livros proféticos, merece destaque Oséias, para falar da forma do amor de Deus na história de Israel. O profeta fala ao povo em uma situação histórica concreta⁶⁴. Oséias, na sua originalidade, expõe a relação amorosa de marido e mulher para demonstrar a relação ferida entre Israel e Deus. Oséias torna-se o esposo traído para profetizar contra a traição do povo ao seu Deus (Os 1, 2; 3, 1-3). Para o Papa Bento XVI, “sobretudo os profetas Oséias e Ezequiel descrevem essa paixão de Deus pelo seu povo, com arrojadas imagens eróticas. A relação de Deus com Israel é ilustrada através das metáforas do noivado e do matrimônio” (DCE, n. 9).

Nessa relação paradoxal, percebe-se um conceito teológico que perpassa o livro de Oséias, o de *hesed*. “Costuma-se usá-lo junto a uma outra Palavra formando *hendiades* (“amor fiel”, “carinho gratuito”, “amor misericordioso”⁶⁵). A partir desses conceitos, quer-se verificar, no livro do profeta Oséias, como a *forma do amor* de Deus se expande no ideal profético. Desse modo, recorre-se ao texto bíblico como caminho para mostrar o amor de Deus por Israel.

Em uma linguagem sponsal, verifica-se como Deus falou ao profeta: “eu te desposarei a mim na justiça e no direito, no *amor*⁶⁶ e na ternura” (Os 2,21). O Senhor abrirá um processo contra a humanidade, “porque não há fidelidade nem *amor*, nem conhecimento de Deus na terra” (Os 4,1). Lê-se também, “o vosso *amor* é como a nuvem da manhã” (Os 6,4). Deus não quer sacrifícios: “porque é *amor* que eu quero e não sacrifícios”. “Semeai para vós segundo a justiça, colhei conforme o amor” (Os 10,12). E ainda, “guarda o *amor* e o direito e espera sempre em teu Deus” (Os 12,7).

De fato, Oséias apresenta decididamente Javé como um Deus de amor, introduzindo desta forma o vocabulário do amor, aplicado a Deus, nas expressões religiosas de Israel (9,15; 14,5). A história de amor tem as suas etapas, pois começa nas origens do povo e continua até hoje⁶⁷.

⁶⁴ LACY, J.M.A. *Os Livros proféticos*. São Paulo: Ave-Maria, 1998. p. 72.

⁶⁵ LACY, 1998, p. 89.

⁶⁶ Itálico nosso.

⁶⁷ LACY, 1998, p. 92.

Aqui se entende o porquê de se adotar o livro de Oséias como paradigma para verificar a *forma do amor* nos profetas, visto que este coloca o “amor divino em relação com a história”⁶⁸. Afirma-se também que “nenhum outro livro dos doze profetas contém tantas alusões às tradições fundadoras como o de Oséias”⁶⁹. Em Oséias “as relações entre Javé e Israel se instauram, desenvolvem-se e renovam-se na história da comunidade. Essa historicização da relação do amor se cristaliza em momentos-chave, dividindo a história em etapas”⁷⁰.

Lacy a divide em quatro etapas: a do primeiro amor, a ruptura, a situação de dispersão e castigo e, o retorno do povo às disposições do primeiro amor⁷¹. Oséias situa o primeiro amor decisivo entre Israel e Deus na época do Êxodo e do deserto: “Quando Israel era menino, eu o amei e do Egito chamei meu filho” (Os 11,1); “eu te conheci no deserto em uma terra árida” (Os 13,5). Schökel parece catalisar nesse versículo o dinamismo do amor ao afirmar que “o primeiro verbo da série, antes do chamado, é o “amor”, que põe em movimento tudo”⁷², desde a saída do Egito. “A saída do Egito é, para o profeta, uma verdadeira gestação na história, a criação de um laço de filiação”⁷³.

Esse primeiro amor sofre uma ruptura com a infidelidade de Israel. O profeta faz uma memória da história e percebe uma cadeia de infidelidade que remonta a Jacó: “Iahweh está em processo contra Judá, para castigar Jacó segundo a sua conduta; conforme os seus atos, ele lhe retribuirá” (Os 12, 3). “A ruptura com Deus destrói as relações sociais e introduz uma profunda desordem no interior do povo”⁷⁴. Isso porque, trata-se de uma extrusão “radical das relações de aliança, das relações que asseguram à comunidade a sua própria subsistência”⁷⁵. As realidades tidas como dom divino, tais como a verdade, o direito, a justiça e a *hesed*, que conferem a comunidade subsistência, ordem e fundamentam, no interior da comunidade⁷⁶, as relações interpessoais, foram rompidas com a infidelidade de Israel, a mulher adúltera (Os 3,1).

⁶⁸ LACY, 1998. p. 92.

⁶⁹ RÖMER, *et al*, 2010, p. 480.

⁷⁰ LACY, 1998. p. 92.

⁷¹ LACY, p. 92-93.

⁷² SCHÖKEL, L.A.; DIAZ SICRE, J.L. *Profetas II*. Grande Comentário Bíblico. São Paulo: Paulinas, 1991. p. 940.

⁷³ LACY, 1998, p. 92.

⁷⁴ LACY, 1998, p. 93.

⁷⁵ LACY, 1998, p. 93.

⁷⁶ LACY, 1998, p. 93.

Rompida a aliança com Deus, rompem-se as relações interpessoais. Desse modo, “o povo se encontra em uma situação de dispersão e castigo”⁷⁷. Os oráculos de Oséias são catastróficos (4,4;10,14-15), fala de uma esterilidade radical (2,5), da suspensão da aliança (Os 8,1), de deportação (9,3-6). Revela, também, a conduta do povo que atrai o seu próprio castigo (5,4-7).

No entanto, no meio dessa relação paradoxal, entre Israel e Deus, o profeta abre, no meio da tensão, a disposição divina para a esperança e a salvação. Trata-se do retorno. “Este retorno das decisões divinas coincide, segundo Oséias, com o retorno do povo às disposições do primeiro amor”⁷⁸. O noivado, que fundamenta as autênticas relações interpessoais; o deserto (2,16), como símbolo do primeiro amor. Cabe notar que o último oráculo do amor divino (Os 14, 2-9) manifesta a *Hesed* de Deus nestas palavras: “Eu curarei a sua apostasia, eu os amarei com generosidade, pois a minha ira afastou-se dele” (Os 14,5)⁷⁹. Com essas quatro etapas, percebe-se que o profeta volta às tradições fundadoras do êxodo e da aliança, e tenta conscientizar o povo da necessidade de regressar ao primeiro amor e a reatar a aliança, recuperando, assim, a relação com Deus através da memória viva do povo como se percebe, também, nos outros profetas.

Com esse adentro em Oséias, pode-se dizer que o amor de Deus é colocado como um luzeiro pelos profetas. Jeremias retoma Oséias, onde se lê: “eu me lembro, em teu favor, do amor de sua juventude, do carinho do teu tempo de noivado quando me seguia pelo deserto, em uma terra não cultivada” (Jr 2,2). Essa “visão idealizada do deserto, como noivado cheio de ilusão e de dedicação: ela arrostava as fadigas do deserto para seguir ao seu amado”⁸⁰. Ainda em uma linguagem de noivado, o profeta manifesta a sua ação de graças, revelando a bondade Deus e o seu amor que é eterno (Jr 33, 11). Aqui, esse “amor ou a lealdade do Senhor são a garantia do prometido”⁸¹.

No profeta Isaias, além de sobressair os temas da santidade e da majestade de Deus, encontra-se também um Deus salvador e libertador (Is 43). Nesse capítulo, Deus torna-se o resgatador de Israel a quem declara o seu amor: “pois que és precioso aos meus olhos, és honrado e eu te amo, entrego pessoas no teu lugar e povos pela a tua vida” (Is

⁷⁷ LACY, 1998, p. 93.

⁷⁸ LACY, 1998, p. 93.

⁷⁹ Schökel deixa entrever que o capítulo 11 de Oséias apresenta essas quatro etapas: “Amor/afastamento 1-3, amor/castigo 4-7, perdão 8-9, retorno 10-11”. (SCHÖKEL, L.A.; DIAZ SICRE, J.L. *Profetas II*. Grande Comentário Bíblico. São Paulo: Paulinas, 1991, p. 939).

⁸⁰ SCHÖKEL, L.A.; DIAZ SICRE, J.L. *Profetas I*. Isaias e Jeremias. Grande Comentário Bíblico. São Paulo: Paulinas, 1998. p. 443.

⁸¹ SCHÖKEL; SICRE, 1998, p. 597.

43,4). Schökel pergunta: “E por que é precioso esse povo? Pelo amor de Deus, que torna preciosos e inestimáveis os homens. Pelo amor que lhes dispensa, Deus pode avaliar os homens como também dar algo por eles”⁸².

Esse amor é comparado pelo profeta com o amor de mãe: “Por acaso uma mulher se esquecerá da sua criancinha de peito? Ainda que as mulheres se esquecessem eu não me esqueceria de ti” (Is 49,15). Ou ainda: “Em momento de cólera escondi de ti o rosto, mas logo me compadeci de ti, levado pelo amor eterno, diz Iahweh, o teu redentor” (Is 54,8). O tema do *amor eterno* de Deus perpassa vários livros proféticos: “Eu te amei com amor eterno” (Jr 31,3); “Ele exulta de alegria por tua causa, estremece em seu amor” (Sf 3,17); “Os montes podem mudar de lugar e as colinas podem abalar-se, porém meu amor não mudará...” (Is 54,10).

De forma eloquente, o profeta Daniel termina o cântico dos três jovens na fornalha ardente, louvando a eternidade do amor de Deus: “E vós todos que o temeis, bendizei o Senhor, Deus dos deuses: cantai-o e dai-lhe graças, porque o seu amor é para sempre” (Dn 3, 90). Em sua oração, Daniel vai dizer ao Senhor: “Ah, meu senhor, grande e terrível, que guardas a aliança e o amor para os que te amam e observam os teus mandamentos” (Dn 9, 4). O profeta reconhece que o amor de Deus é para sempre, mas também exige a resposta do israelita que deve *guardar a aliança*.

Em Isaías, amor e lealdade são duradouros, são mais fortes e contrastam com Deuteronômio, em que Deus “castiga até a quarta geração, mas atua ‘com lealdade por mil gerações (5,10). Só que o Deuteronômio acrescentava uma condição: ‘quanto me amam e guardam os meus preceitos’, enquanto Isaías anula essa condição. ‘Amo apesar de tudo’”⁸³. Mesmo com a infidelidade do povo de Israel, o amor entranhado supera as traições, revelando a eternidade de Deus, que age com amor.

No livro do profeta Zacarias, a palavra do Senhor é dirigida ao profeta nestes termos: “Fazei um julgamento verdadeiro, praticai o amor e a misericórdia, cada um com seu irmão” (Zc 6,9). Isso significa que a justiça acontece dentro do dinamismo do amor e da misericórdia de Deus, na relação com o outro, o irmão. O livro do profeta Malaquias parece ampliar o tema do amor, pois se inicia com uma declaração do amor de Deus por Israel: “Eu vos amei, disse Iahweh” (Ml 1,2), amor esse, não correspondido. O texto do profeta Malaquias indica uma progressividade no conteúdo que “vai do amor de Deus à

⁸² SCHÖKEL, SICRE, 1998, p. 300.

⁸³ SCHÖKEL; SICRE, 1998, p. 347.

realização da salvação, passando pela conversão exigida”⁸⁴. Verifica-se, no profeta Malaquias, essa tríade: Amor, conversão, salvação.

No livro do profeta Jonas, a cidade de Nínive experimenta a misericórdia de Deus. Jonas é claro em sua revolta e, além de saber quem é Deus, ele O revela como piedade, ternura e amor: “eu sabia que tu és um Deus de piedade e de ternura, lento para a ira, rico em amor e que se arrepende do mal” (Jn 4, 2).

A queixa de Jonas contra a misericórdia de Deus para com Nínive no capítulo 4 parece inconsistente e irracional, principalmente ao ser feita por alguém que por si próprio já experimentou a compaixão divina. *O seu amor: Heseb de Iahweh*, a motivadora força misteriosa por trás de todos os seus atos de bondade a favor de suas criaturas⁸⁵.

A interpretação do amor como força motivadora e misteriosa está de acordo o significado de *ahab* – amor, no Antigo Testamento: trata-se sempre de uma ação, tanto de Deus para com o povo e deste para com Deus. No caso de Jonas, a misericórdia e o amor, como mistério de Deus “transcende toda a tentativa de definição ou limitação”⁸⁶ da liberdade Divina e da sua bondade no exercício de sua misericórdia. Deus age em favor do povo e até mesmo por aqueles que outrora foram perseguidores, como é o caso dos ninivitas⁸⁷.

Desse modo, o livro de Jonas parece contrastar a ação amorosa e misericordiosa de Deus com a insensibilidade de Jonas ao ser enviado para anunciar a conversão dos ninivitas. Por um lado, Deus quer mostrar ao profeta que seu amor está para além das relações conturbadas do povo de Israel com os outros povos, oferecendo-lhes o perdão. Por outro, os ninivitas, perseguidores e indiferentes abrem-se à palavra anunciada, enquanto Jonas, na sua amargura, continua a contestar Deus por ser bom e misericordioso.

Pode-se aplicar este esquema ao livro do profeta Jonas⁸⁸, conforme a tabela a seguir, para elucidar melhor a autoadoção de Deus amor aos ninivitas:

⁸⁴ RÖMER, *et al*, 2010, p. 570.

⁸⁵ CERESKO, A.R. In: Jerônimo, São. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo*: Novo Testamento e artigos sistemáticos tradução. Editores: Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer e Roland E. Murphy. Celso Eronides Fernandes. São Paulo: Paulus, 2011. p. 64.

⁸⁶ CERESKO, 2011, p. 1146.

⁸⁷ Durante o período pós-monárquico, “Israel foi vítima de opressão da Babilônia, da Pérsia e dos reinos helenísticos, sucessivamente. A lendária Cidade de Nínive representa tudo o que é odioso, repugnante e cruel em tais opressores e a ideia de um Deus disposto a demonstrar compaixão a sujeitos como estes deve ter sido realmente desafiadora ...” (CERESKO, A.R. In: Jerônimo, São. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo*. São Paulo: Paulus, 2011, p. 1141.

⁸⁸ Esquema elaborado pelo mestrando a partir da leitura do profeta Jonas.

1,2,3	1'2'3'	Correspondência
1 - “A palavra de Iahweh foi dirigida a Jonas, filho de Amati: ‘Levanta-te, vai a Nínive, a grande cidade, e anuncia contra ela que a sua maldade chegou até mim’ (Jn 1,1-2);	1’ “E Deus viu as suas obras: que eles se converteram de seu caminho perverso, e Deus arrependeu-se do mal que ameaçara fazer-lhes e não fez” (Jn 3,10).	1 = Contrasta a perversidade do povo da grande Cidade de Nínive com o olhar misericordioso de Deus em 1’.
2 - “Pregou então, dizendo: ‘Ainda quarenta dias, e Nínive será destruída’ (Jn 3,4).	2’ “Os homens de Nínive creram em Deus, convocaram um jejum e vestiram-se de panos de saco, desde o maior até o menor” (Jn 3,5).	2 = Conjuga a pregação do profeta, que paradoxalmente parece que ainda não se converteu, com o crer dos ninivitas em 2’.
3 - “Aqueles que veneram vaidades mentirosas abandonam o seu amor” (Jn 2,9).	3’ “E eu não terei pena de Nínive, a grande cidade, onde há mais de cento e vinte mil homens, que não distinguem entre direita e esquerda, assim como muitos animais!”(Jn 4,11).	3 = Encontra-se o abandono do amor dos ninivitas e a grande misericórdia de Deus por aqueles que não conseguem distinguir a direita da esquerda em 3’.

Com esses paralelos, percebe-se que o elemento que perpassa todo o livro de Jonas é a misericórdia de Deus, que está disposto a perdoar os pecados dos ninivitas. Deus parece não permitir que seu amor seja abandonado e Se oferece novamente. Esse amor “oferecido”, o homem e a mulher não poderão limitá-lo.

Passando por alguns profetas, nota-se um movimento do amor de Deus de forma ascendente: O desejo de Deus de se comunicar com o povo fazendo uma aliança; o povo torna-se infiel a Deus; o profeta, a boca de Deus para o povo, convida à conversão recordando os grandes feitos do passado; o povo volta ao Senhor seu Deus e, por último, Deus, que é amor e misericórdia, aceita o coração contrito do povo.

Com isso, quer-se dizer que a *forma do amor* de Deus perpassa toda a ação profética, pois se trata de uma obra Divina que não se limita à boa vontade do profeta, mas na liberalidade de Deus que se autocomunica livremente a todo o povo, revelando assim a universalidade do seu amor, fazendo-se memória na vida do povo, tendo em vista a salvação operada por Deus. Essa memória, na literatura lírica, torna-se um canto de louvor, onde o povo de Israel canta a bondade de Deus que tudo cria, prova, liberta e faz uma aliança demonstrando o seu amor misericordioso.

1.3 A revelação da “*forma do amor*” do Pai na literatura lírica⁸⁹: Contemplação

Visto que os profetas denunciam as injustiças e as infidelidades dos israelitas para retorná-los ao amor de Deus, que se manifestou na história do povo como libertador, misericordioso e cheio de bondade, agora procura-se desenvolver, a partir da literatura lírica, nos salmos e no livro do Cântico dos Cânticos, o percurso do amor. Não se pretende fazer uma pesquisa exegética do saltério demonstrando os gêneros literários, os paralelismos, bem como as discussões sobre a poesia hebraica, mas verificar a “teologia do saltério” e do Cântico dos Cânticos, para encontrar a *forma do amor* que se traduz nas “expressões poéticas de experiência peculiar de fé”⁹⁰ do povo hebreu, uma contemplação na ação.

Na literatura patrística, encontram-se vários comentários sobre o saltério⁹¹. Atanásio de Alexandria (296-373), em sua carta a Marcelino⁹², descreve o Saltério como um jardim: “O livro dos Salmos é como um jardim em cujo solo crescem todas estas plantas e, ademais, melodiosamente cantadas, senão que nos mostra o que lhe é privativo, já que ao cantar (salmos) agrega o seu próprio” (ATANÁSIA, *Carta à Marcelino*). Isso porque, para Santo Atanásio os salmos fazem a memória dos acontecimentos da história: Cada um dos livros da literatura bíblica, com efeito, apresenta o seu próprio ensinamento:

⁸⁹ Victor Morla Asensio, agrupa sob a epígrafe literatura lírica o Saltério, o Cântico dos Cânticos e as lamentações, embora existam muitos outros poemas líricos na bíblia, aqui irá mencionar os Salmos e o Cântico dos Cânticos. (ASENSIO, V.M. *Livros Sapienciais e outros escritos*. São Paulo: Ave-Maria, 2005. p. 251-456).

⁹⁰ ASENSIO, V.M. *Livros Sapienciais e outros escritos*. São Paulo: Ave-Maria, 2005. p. 315.

⁹¹ SCHOKEL, L.A. CARNITI, C. *Salmo I*. Grande comentário bíblico. São Paulo: Paulus, 1996, p. 25-35, apresentam de forma sucinta os Padres da Igreja que compuseram comentários sobre os Salmos. Constatase, que SCHOKEL, faz uma pesquisa histórica até a crítica moderna.

⁹² A carta a Marcelino era destinada, pelo que parece, à vida monástica, à piedade e à contemplação. (SCHOKEL, L.A. CARNITI, C. *Salmo I*. Grande comentário bíblico. São Paulo: Paulus, 1996. p. 27).

O Pentateuco, por exemplo, relata o começo do mundo e a vida dos Patriarcas, a saída de Israel do Egito, como também a entrega da Lei. O Triteuco relata a distribuição da terra, as façanhas dos Juízes, como também a genealogia de Davi. Os livros dos Reis e das Crônicas relatam os feitos dos reis. Esdras descreve a libertação do cativo, o retorno do povo, a reconstrução do templo e da cidade. Os (livros dos) Profetas predizem a vinda do Salvador, recordam os Mandamentos, advertem e exortam aos pecadores, como também profetizam acerca das nações (ATANÁSIA, A. *Carta à Marcelino*).

Esses ensinamentos e acontecimentos, na literatura lírica, são cantados de forma poética, expressando os variados sentimentos do povo. O jardim de Atanásio evidenciando a ação de Deus na história, em Ska se transforma em armário de sacristia: “O Saltério é, de alguma forma, o armário da sacristia atinente ao segundo templo de Jerusalém, onde foram guardados todos os cantos litúrgicos da época”⁹³. As duas metáforas expressam o valor do Saltério como parte constitutiva da formação histórica e espiritual de um povo.

Ska assume a interpretação de Santo Atanásio comentando a carta a Marcelino⁹⁴, uma vez que esta evidencia a dimensão espiritual dos salmos⁹⁵. Essa interpretação também é confirmada por Schökel ao comentar sobre a mesma carta: “Toda Escritura é mestra de virtude e fé. Os Salmos apresentam o modelo de vida espiritual [...] Que o homem seja como um instrumento musical bem afinado a serviço de Deus”⁹⁶.

Pode-se dizer que a mística dos salmos é integradora, pois envolve todas as dimensões da pessoa humana, o cosmo e a natureza.

Nos salmos, Israel canta incessantemente o nome de Javé. O louvor é confissão das grandezas de Deus: o espetáculo da natureza; a atividade divina no mundo e na história; perigos, tentações e alegrias que invadem a vida do justo; a realeza de Javé, a sabedoria de Deus que rege o mundo e a história de Israel⁹⁷

Por isso:

Cada ação e cada obra revelam a misericórdia de Deus como qualidade presente no fato e que ao mesmo tempo transcende cada fato individual. Todos os fatos revelam uma mesma e única misericórdia, pela qual o homem louva a Deus e lhe presta reconhecimento. Todos os fatos têm

⁹³ SKA, J.L. *Antigo Testamento*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018. p. 152.

⁹⁴ SKA, 2018, p. 152-155.

⁹⁵ SKA, 2018, p. 152-155.

⁹⁶ SCHÖKEL; CARNITI, 1996, p. 28.

⁹⁷ FRANGIOTTI, R. In: Santo Agostinho. *Patrística: comentário aos Salmos*. São Paulo: Paulus, 1997. v.1. p. 12.

um último sentido unitário, que é a bondade de Deus para com o homem⁹⁸.

O final do parágrafo é eloquente e revela o sentido unitário dos fatos na história do povo de Israel, que é a bondade de Deus, a *hesed* (lealdade, benevolência e amor). Constata-se, no saltério, o amor de Deus, dando coesão às poesias e relacionando a criatura e a natureza como obras da bondade de Deus. O Salmo 89 revela essa dimensão logo no início: “Cantarei para sempre o amor de Iahweh, minha boca anunciará tua verdade de geração em geração, pois disseste: o amor está edificado para sempre, firmaste a tua verdade no céu” (2-3).

No saltério encontra-se o amor ligado à promessa: “que teu amor venha até mim, Iahweh, e tua salvação conforme a tua promessa (Sl 119, 41). Verifica-se o amor como consolação e promessa: “Que teu amor seja a minha consolação, conforme tua promessa ao teu servo!” (Sl 119,76). O amor como qualidade divina: “aguarde Israel a Iahweh, pois com Iahweh está o amor, e redenção em abundância” (Sl 130,7). O amor, também é apresentado como magnitude divina: Ele ama a justiça e o direito, a terra está cheia do amor de Iahweh” (Sl 33,5), e ainda; “A terra, Iahweh, está cheia do teu amor, ensina-me teus estatutos” (Sl 119, 64).

O amor define Deus como fiel e misericordioso: “Tem piedade de mim, ó Deus, por teu amor! (Sl 50). O amor de Deus acompanha o homem: “Iahweh, que teu amor esteja sobre nós, assim como está em ti nossa esperança” (Sl 33,22), segue-o: “Sim, felicidade e amor me seguirão todos os dias da minha vida” (Sl 23, 6). É um amor transbordante, que é cantado (Sl 89,2), e proclamado (Sl 92,30; 101,1). Isso porque: “o amor de Iahweh![...] existe desde sempre e para sempre existirá para aqueles que o temem” (Sl 103,17).

O Saltério indica a totalidade do amor, pois, “céu e terra; passado, presente e futuro estão cheios de sua bondade/lealdade”⁹⁹. Essa universalidade do amor é celebrada de forma litânica no Salmo 136. Desenvolvido em forma de ladainha, louva os feitos de Deus na criação *cósmica*, isso porque o amor de Deus é para sempre (Sl 136, 1-9), e na *história*, desde o Egito até a terra prometida (Sl 136, 10-22). Fala-se também de uma terceira série, mas que é discordante das duas anteriores (Sl 136, 23-26)¹⁰⁰. O início do Salmo 136 marca a *forma do amor* que se apresenta em todo o saltério:

⁹⁸ SCHOKEL, L.A. CARNITI, C. *Salmo II*. Grande comentário bíblico. São Paulo: Paulus, 1998. p. 1555.

⁹⁹ ASENSIO, 2005, p. 343.

¹⁰⁰ SCHÖKEL; CARNITI, 1998, p. 1551-1552.

*“Celebrai a Iahweh, porque ele bom, (Hemistíquio)
Porque o seu amor é para sempre” (Sl 136,1). (Estrilho)*

O estrilho ou resposta litânica “é o princípio formal de unificação. Ela nos faz saber que uma qualidade sobressalente de Deus motiva suas diversas ações e revela-se nelas: *hsd* = misericórdia, lealdade, benevolência, amor”¹⁰¹. Esses são atributos divinos perceptíveis no saltério que demonstram o Ser mesmo de Deus que se oferece ao povo, participando da vida humana com o intuito de levar o israelita a reconhecer o amor de Deus.

Nos Salmos, há uma composição lírica que canta o amor de Deus na história, ou seja, um hino que narra a vida do povo com suas alegrias e sofrimentos. A terra se torna o lugar de Deus organizar o coro sinfônico que busca, no risco da pena do amor, o Israel perdido na infidelidade com os deuses estrangeiros, aquilo que lhe é próprio e para o qual fora criado; a amizade com Deus. Desse modo, experimenta a força criadora e libertadora do Senhor com a sua proximidade, fidelidade e restaura a aliança feita.

Para completar a *forma do amor*, na literatura lírica não se pode escusar o livro do Cântico dos Cânticos. A relação esponsal narrada no livro leva a refletir sobre a relação de Deus com Israel. A história da investigação, traz várias dificuldades ao interpretar esse livro relacionando-o com o amor entre Deus e Israel¹⁰². Por outro lado, com a devida prudência, a interpretação alegórica permite fazer essa leitura, como afirma Römer:

Longe de ser um acidente e menos ainda uma abordagem errada do texto, a interpretação alegórica do Cântico dos Cânticos se explica pela história da transmissão do livreto em um quadro progressivamente circunscrito pelo estudo teológico e pela função litúrgica. Nessa perspectiva, o poema era, a partir de então, lido como uma representação ideal do amor de Deus por Israel, antítese de todos os relatos proféticos que fizeram dele uma história de paixão frustrada e unilateral. A leitura feita na sinagoga do Cântico dos Cânticos quando da festa da páscoa se explica em particular por uma aproximação com Oseias 2,16-22: o amor divino por Israel, que se exprimiu pela primeira vez nos dias de juventude na saída do Egito, encontrará sua consumação quando dos noivados últimos, precedidos de um jogo de sedução do qual os poemas do Cântico dos Cânticos podem dar um antegosto apaixonante¹⁰³.

¹⁰¹ SCHÖKEL; CARNITI, 1998, p. 1554.

¹⁰² A discussão sobre a dificuldade de interpretação do livro Cântico dos Cânticos pode ser aprofundada em: ASENSIO, V.M. *Livros Sapienciais e outros escritos*. São Paulo: Ave-Maria, 2005. p. 195-425. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, L. In: *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2003. p. 340-348. UEHLINGER, C. In: ROMER, T. MACCHI, J. NIHAN, C. (Org.). *Antigo Testamento: História, escritura e teologia*. 2010. p. 637-652. Nessas obras encontra-se uma boa introdução sobre a discussão em torno do livro do Cântico dos Cânticos.

¹⁰³ RÖMER, *et al*, 2010, p. 650-651.

É esta leitura que se pretende fazer do Cântico dos Cânticos. Não é difícil encontrar nos poemas a *forma do amor* de Deus-Pai por Israel. Mesmo que a pesquisa se desenvolva para a dimensão literal do texto, isto é, celebrar o amor humano, porém, o amor humano é caminho para encontrar o amor de Deus. Deste modo, Deus assume esse amor humano para fazer fulgurar o Seu modo de amar. Ainda na questão da interpretação do livro, pode-se afirmar que a obra permite uma explicação alegórica: “a obra é uma alegoria, significa imediatamente a união de Iahweh com Israel”¹⁰⁴. Já na interpretação literal, “o Cântico é em louvor do amor humano como foi desejado e criado por Deus”¹⁰⁵.

As duas interpretações tendem a chegar naquele amor essencial, fundamental, tanto na relação com Deus como nas relações humanas, usando de uma linguagem esponsal. Essa linguagem de Deus na relação com o seu povo não era para se estranhar, pois já se percebe desde a criação. Deus se intromete na relação do homem e da mulher desde início: Adão e Eva; Abrão e Sara. Os profetas Oséias, Jeremias e Ezequial, usam a linguagem nupcial para descrever a relação entre Israel, povo e Iahweh¹⁰⁶.

Quem fez uma análise digna de nota sobre o Cântico dos Cânticos foi Ravasi¹⁰⁷. Ele critica uma interpretação alegórica que reduz a interpretação do livro “simplesmente como uma metáfora para falar do amor entre Deus e a alma, ou entre Cristo e a Igreja”¹⁰⁸. Para Ravasi, o Cântico dos Cânticos é “antes de tudo, a celebração do amor humano”¹⁰⁹, no entanto, “no amor humano está posta como que uma centelha que aponta para o amor infinito de Deus”¹¹⁰. Ravasi interpreta o amor como sinal de infinito; desse modo, “o ponto de partida do Ct é terrestre e humano, porém aberto ao teológico e ao místico”¹¹¹.

Esse amor aberto ao infinito, ao teológico e ao místico é corroborado com o que São Bernardo já afirmava:

o amor é um movimento da alma e não um contrato; não se pode adquiri-lo em virtude de um acordo, e também nada adquire por este meio; é totalmente espontâneo em seus movimentos e nos faz semelhantes a ele: enfim o verdadeiro amor encontra em si mesmo a sua satisfação¹¹².

¹⁰⁴ HARRINGTON, W. J. *Chave para a Bíblia: A Revelação, a promessa, a realização*. São Paulo: Paulus, 1985. p. 343.

¹⁰⁵ HARRINGTON, 1985, p. 343.

¹⁰⁶ HARRINGTON, 1985, p. 344.

¹⁰⁷ RAVASI, G. *Cântico dos Cânticos: pequeno comentário Bíblico*. São Paulo: Paulinas, 1988.

¹⁰⁸ RAVASI, 1988, p. 5.

¹⁰⁹ RAVASI, 1988, p. 5.

¹¹⁰ RAVASI, 1988, p. 5.

¹¹¹ RAVASI, 1988, p. 10.

¹¹² CLARAVAL B. Disponível em: <https://oestandartedecristo.com/2015/04/12/um-tratado-sobre-o-amor-de-deus-por-bernardo-de-claraval/>. Acesso em 05 jun. 2020, n. 17.

A ideia de espontaneidade e de satisfação do amor se adequa à poesia do Cântico dos Cânticos. Isso porque a própria poesia sugere a interpretação desse amor espontâneo e satisfeito em si mesmo, como interpretação de si mesmo¹¹³.

Estamos além das distinções habituais, por exemplo entre amor humano e divino, entre amor secular e amor místico, entre amor profano e amor sagrado, entre amor terreno e amor eterno. É amor verdadeiro ou não é amor. Por outro lado, poderíamos citar a primeira carta de São João, que diz: 'Deus é amor' (1Jo 4,8). Neste caso, quem ama de amor autêntico vive uma experiência que abole as fronteiras habituais das nossas experiências¹¹⁴.

A poesia é capaz de extrapolar essas fronteiras, inclusive das interpretações, para libertar o espírito, para compreender o que João disse: Deus é amor (1Jo 4,8). Desse modo, o Cântico dos Cânticos é sugestivo: “As águas da torrente jamais poderão apagar o amor, nem os rios afogá-lo. Quisesse alguém dar tudo o que tem para comprar o amor [...] Seria tratado com desprezo” (Ct 8,7). Com o Cântico dos Cânticos, Deus, no seu amor de Pai, torna-se o poeta do mundo. De certa forma, Deus “extrapolou” a *forma do amor* que se constata até agora, consolidando sua paternidade, enviando o seu Filho. Tudo o que Deus fez ou tentou fazer com o povo de Israel tem a sua plenitude na Encarnação do Verbo. Uma riqueza imensurável para os homens e as mulheres de todos os tempos.

1.4 A *forma do amor* no dom do Filho: A Encarnação

Foi possível constatar, no pentateuco, nos profetas e na literatura lírica, a *forma do amor* Deus como libertador, da aliança, como memorial e levando o povo a contemplar, de forma poética, em uma linguagem realista do israelita, que eleva a Deus o seu clamor, recordando os grandes feitos do passado. Essa revelação de Deus ao povo marca a pedagogia de Deus para levá-lo à plenitude divina na doação do Filho.

A revelação neotestamentária apresenta uma novidade, em que Deus irrompe o tempo com a pessoa do Filho, assumindo um corpo, manifestando um rosto, fazendo-se homem para redimir e salvar o homem, por pura bondade e benevolência. O prólogo do Evangelho de São João narra com eloquência a encarnação do verbo e orienta essa

¹¹³ SKA, 2018, p. 165.

¹¹⁴ SKA, 2018, p. 165.

pesquisa (Jo 1, 1-18). Descrever partes do texto pode ser conveniente, uma vez que evidencia uma síntese da fé cristã.

O Evangelista João relaciona a encarnação com o princípio, com a eternidade de Deus: “No princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus” (v. 1). João entende a criação numa relação eterna com o Outro. O Pai não criou tendo em vista a si mesmo, mas o Filho: “Tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito” (v.3). Sem o Verbo nada poderia existir, pois preexiste a todas as coisas. Desse modo, pode-se afirmar que “no coração da vida divina, há comunhão, há o dom absoluto” (VD, n. 6).

Esse dom converge para o centro do prólogo: “E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós, (v. 14). Fez-se carne com a mesma glória que ele tinha junto do Pai. Com esse fazer-se carne, duas palavras aparecem no prólogo, Pai e Filho: “e nós vimos a sua glória, glória que ele tem junto ao Pai com o Filho único, cheio de graça e de verdade” (v. 14). O que se fez carne é o Filho único como acolhida da vontade do Pai e Dom para a humanidade.

A partir dessas intuições, pergunta-se: Qual a razoabilidade da afirmação do dogma da Igreja sobre a encarnação do Verbo? Uma vez que está posto pela revelação Bíblica que “o Verbo se fez carne”, qual seria a razão desse abaixamento de Deus assumindo a condição humana? Quais seriam as consequências para as comunidades cristãs e a teologia em assumir a fé na encarnação do Verbo como Senhor da Vida?

Visto que o assunto é exigente buscar-se-á alguns elementos teológicos para expor essas questões. Santo Atanásio, em sua obra “A Encarnação do Verbo”¹¹⁵ (EV), oferece alguns fundamentos para pensar sobre o assunto. Nessa obra, Atanásio tenta dar razões à encarnação do verbo. Mesmo falando da encarnação, o escrito visa a cruz e a ressurreição. O texto também quer mostrar a razoabilidade da encarnação aos judeus e aos pagãos. Desse modo, fala-se de uma cristologia em Atanásio, como afirma o autor da introdução à obra, onde se lê: “Verbo divino operante em três âmbitos: Ele é eternamente unido ao Pai; governa o mundo que criou como Logos; no tempo oportuno, nasce como o homem e se une a nossa estirpe”¹¹⁶.

¹¹⁵ “Atanásio, o mais célebre dos bispos alexandrinos, foi o principal defensor da fé de Nicéia, na luta contra os adversários arianos, e o poder imperial que, tão frequentemente e sem escrúpulos, os apoiavam. Nasceu em 325, em Alexandria e desde cedo recebeu sólida formação clássica. Assistiu como diácono e secretário de seu bispo, Alexandre, ao Concílio de Nicéia em 325, onde já disputou com os arianos. Em 328, tornou-se sucessor de Alexandre”. (ALTANER, B. STUIBER, A. *Patrologia*. São Paulo: Paulinas, 1988. p. 275).

¹¹⁶ FRANGIOTTI, R. 2002, p. 121.

De fato, esses três âmbitos são verificados no prólogo de São João e, de certa forma, são inseparáveis uns dos outros. Atanásio pretende “narrar cuidadosamente a encarnação do Verbo, e expor a epifania divina em nosso favor” (ATANÁSIO, EV, 1,1). Diante dos judeus que caluniam e dos gregos que zombam, Atanásio apresenta-O como digno de adoração: “quanto a nós, nós o adoramos. Desta forma, a aparente humilhação do Verbo, ao invés, dar-te-á relativamente a ele piedade maior e mais intensa” (ATANÁSIO, EV, 1,1).

A pesquisa teológica, naquela época, debatia sobre a divindade de Jesus, uma vez que surgiu um sacerdote da Líbia que vivia em Alexandria chamado Ário que desenvolveu a tese afirmando que o Filho era criatura de Deus e, por isso, passou a negar a sua “divindade, eternidade e consubstancialidade”¹¹⁷. Santo Atanásio era um opositor de Ário. Desse modo, um dos problemas a ser explicado é a Encarnação do verbo. Como o Verbo poderia assumir um corpo, uma vez que é incorpóreo? Atanásio explica que não se trata de uma “consequência natural que o Salvador teve um corpo; ao invés, embora seja por natureza incorpóreo e Verbo, devido à filantropia e bondade do Pai e em prol de nossa salvação, manifestou-se num copo humano” (ATANÁSIO, EV, 1,3).

A tese de Atanásio, sobre a encarnação do Verbo, perpassa a reflexão teológica até os dias de hoje, pois para ele a encarnação é justificada por pura filantropia do verbo, bondade do Pai e para a salvação do homem.

De fato, ao nos referirmos à ação do Senhor entre nós, necessariamente temos que falar também da origem do homem. Assim, ficarás ciente de ter sido nossa condição o motivo de sua descida, e de que a transgressão atraiu a filantropia do Verbo, de sorte que o Senhor veio e apareceu entre os homens.

O homem foi o motivo da encarnação, e por sua salvação, o Verbo amou o homem até nascer e manifestar-se com um corpo (ATANÁSIO, EV. 4,2-3).

O que significa a filantropia do Verbo? Amor ao homem. O Verbo amou o homem, chegando ao extremo de tornar-se semelhante a ele em tudo. Esse amor é narrado pelo evangelista João com expressões fortes que marcam a relação do Pai e do Filho: “eu estou no Pai e o Pai está em mim” (Jo 14,10); “Quem me ama será amado por meu Pai” (Jo 14,21); “Se alguém me ama, guardará minha palavra e meu Pai o amará e a ele viremos e nele estabeleceremos morada (Jo 14,23); “Assim como o Pai me amou, também eu vos

¹¹⁷ MAZULA, R. *Patrologia*. Batatais, SP: Claretiano, 2013. p. 111.

amei (Jo 15, 10); “como guardei os mandamentos de meu Pai e permaneço no seu amor” (Jo 15,10); “Porque me amastes antes da fundação do mundo” (Jo17,14); “Porque vou para o Pai e não mais me vereis” (Jo 16,10); “Agora, Glorifica-me, Pai, junto de ti, com a glória que eu tinha junto de ti antes que o mundo existisse (Jo 17, 5).

Sesboüé, ao comentar a obra “A Encanação do Verbo” de Atanásio, afirma que “A filantropia divina do verbo, vem, portanto, renovar o homem que ele mesmo criara na origem à sua imagem, a fim de restaurar nele a autêntica imagem de Deus”¹¹⁸. A ideia de Atanásio é que a natureza do homem é mortal, pois foi criada do nada, isto é, do nada ao ser, “uma vez que antes nada eram por natureza, e a presença e a filantropia do Verbo os chamou a ser saído das mãos de Deus que é” (ATANÁSIO, EV 4,5).

Uma natureza feita do nada conseqüentemente ao nada voltaria, porém “Deus não apenas nos tirou do nada, mas pela graça do verbo, fez-nos viver segundo Deus” (ATANÁSIO, EV. 5). Isso é o mesmo que dizer: “Deus criou o homem, e queria para ele a incorruptibilidade perdurável” (ATANÁSIO, EV. 4,4). No entanto, não foi isso que aconteceu, pois “os homens desviaram dos bens eternos, e por instigação do diabo voltaram-se para as coisas corruptíveis, tornando-se para si mesmos causa de morte” (ATANÁSIO, EV. 5,1).

Diante desse caos, quem poderia restaurar o homem em sua totalidade? Santo Atanásio pergunta: Poderia Deus, que é bom, deixar a corrupção prevalecer sobre eles e a morte dominá-los? Visto que a corrupção atingiu o ser, parece conveniente entrar em ação a filantropia do Verbo, já “disposta” desde a eternidade. Essa restauração não compete ao homem através do homem, pois o máximo a que ele poderia chegar seria ao não ser e o não ser para Atanásio é mal, e o bem é ser (ATANÁSIO, EV. 4,5). Então, o homem precisa ser reconduzido à ordem da criação, à do bem, que é ser. Desse modo, Atanásio afirma:

Competia-lhe reconduzir o corruptível à incorrupção, e salvar o que convinha ao Pai em todas as coisas. Ele, o Verbo de Deus, acima de tudo, era o único portanto, capaz de refazer todas as coisas, de sofrer por todos, de ser em favor de todos Digno embaixador junto do Pai” (ATANÁSIO, EV. 7,5).

Para Atanásio, somente o Verbo na pura filantropia, na bondade do Pai, e por amor ao homem poderia fazer essa restauração. “Assim, o verbo de Deus, criador do homem,

¹¹⁸ SESBÖUÉ, B. *O Deus da Salvação: História dos Dogmas*. Ed. 3ª. São Paulo: Loyola, 2015. p. 303, Tomo. 1.

era o mais bem qualificado para vir retomar sua obra e restaurar a imagem de Deus no homem”¹¹⁹. Atanásio afirma ser essa a razão da encanação do Verbo, a restauração do homem:

por esta razão, o Verbo de Deus incorpóreo, incorruptível, imaterial, veio a nossa terra, embora dela não estivesse longe inteiramente (cf. At 17,27). De fato, ele não abandonou parte alguma da criação, mas tudo enche, permanecendo, contudo, unido ao Pai (cf. Ef 4,6-10). Mas vem por condescendência, favorecendo-nos com sua filantropia e manifestação (ATANÁSIO, EV. 8,1).

Atanásio apresenta os elementos básicos de sua teologia da Encarnação do Verbo: Ele está unido ao Pai, governa o mundo e nasce como homem. Com isso apresenta a razoabilidade da Encarnação: A filantropia do Verbo, amor ao homem.

Santo Tomás também fala da conveniência da encarnação partindo da bondade de Deus: “A natureza própria de Deus é a bondade... logo tudo o que pertence a razão do bem convém a Deus” (TOMÁS, S.Th, IIIª p. v. VIII, q.1). Tomás afirma que pertence à razão do bem comunicar-se. Isso significa que é conveniente que Deus comunique e “é próprio da razão do sumo bem comunicar-se a criatura de modo mais excelente” (TOMÁS S.Th, IIIª p. v. VIII, q.1). Uma vez que já se afirmou que Deus é bondade, logo ele é a razão do sumo bem, ele é o sumo bem e se é próprio do bem comunicar-se, “logo, é claro que foi conveniente Deus se encarnar” (TOMÁS, S.Th, IIIª p. v. VIII, q.1).

Essa unidade divina com a humanidade não convinha ao corpo humano segundo a condição de sua natureza, pois estava acima de sua dignidade. “Mas a Deus foi conveniente, de acordo com a excelência infinita de sua bondade, que o unisse a si para a salvação do gênero humano” (TOMÁS, S.Th, IIIª p. v. VIII, q.1). Isso significa que a encarnação é fruto da bondade de Deus para a salvação do homem.

Quer dizer também que o modo excelente de Deus se comunicar é fazendo-se carne. Pode-se afirmar ainda que, na encarnação, Deus “uniu a si uma pessoa de três princípios, o verbo, a alma e a carne” [...] Desta sorte, foi conveniente assumir a natureza criada, mutável, corpórea e sujeita ao castigo; não porém ao mal de culpa” (TOMÁS, S.Th, IIIª p. v. VIII, q.1), para salvação do gênero humano. Para Tomás de Aquino, o modo excelente de Deus comunicar-se é por meio do Filho, o Verbo Encarnado.

Ratzinger, na Introdução ao Cristianismo, ao falar sobre os caminhos da cristologia, desenvolve uma reflexão sobre a teologia da encarnação. Uma das questões

¹¹⁹ SESBÖUÉ, 2015, p. 303.

que deram problema no pensamento teológico é a ideia da encarnação como resposta ao pecado do homem. Essa teoria é insuficiente para descrever a grandeza da encarnação, e nem pode ser lida isolada da bondade de Deus que, livremente, quer comunicar-se a si mesmo.

Ratzinger coloca o problema dentro da fé cristã, referindo-se a duas teorias: a teologia da encarnação, que tem a sua origem na teologia no pensamento grego, e a teologia da cruz, tendo suas bases em Paulo e acabou prevalecendo com ênfase na reforma. Na primeira, a questão é posta no fato “de existir um ser humano que é Deus, sendo assim ao mesmo tempo homem e Deus; esse fato extraordinário torna-se para ela o elemento decisivo de Tudo”¹²⁰.

Diante do evento da encarnação, dessa união extraordinária entre o homem e Deus, os outros eventos isolados tornam-se secundários, principalmente o pecado. Já a teologia da cruz não assume essa teoria, pois prefere falar dos acontecimentos: “ela se atém ao testemunho da origem que ainda não formulou a pergunta pelo ser, porque encontrou toda a sua atenção na atuação de Deus na cruz e na ressurreição, que venceu a morte e consagrou Jesus como a esperança da humanidade”¹²¹.

Com essas duas formas de interpretação, foram abertas polaridades que, ao mesmo tempo, se corrigem a si próprias na espera de uma unidade possível. Uma unidade na polaridade. Na teologia da encarnação o ser de Cristo é atualidade, é sair de si, êxodo, desprendimento:

Não é um ser que descansa em si mesmo e sim é um ato de ser enviado, do ser Filho, do servir. Por outro lado, esse agir não é apenas agir, ele é ser, ele avança até as profundezas do ser e coincide com ele. Esse ser é êxodo, transformação. Por isso, uma cristologia bem entendida do ser e da encarnação precisa desembocar, nesse ponto, na teologia da cruz, tornando-se uma só com ela; e vice-versa: uma teologia da cruz que vá até os limites de suas possibilidades precisa tornar-se cristologia do Filho e cristologia do ser¹²².

A ideia da encarnação como um ato de filantropia, de comunicação da bondade de Deus, de ser “enviado”, de “ser Filho”, “do servir” e do êxodo em transformação, aproxima-se daquilo que a pesquisa quer dizer sobre ‘a forma do amor do Pai no dom do Filho’: A Encarnação atinge o ser do homem como êxodo em transformação.

¹²⁰ RATZINGER, 2005, p. 171.

¹²¹ RATZINGER, 2005, p. 171.

¹²² RATZINGER, 2005, p. 171-172.

Bruno Forte, na sua teologia do Silêncio de Deus, ao comentar João 1, 14, afirma: “Jesus é a Palavra que saiu do silêncio, aquele que é em pessoa o êxodo de Deus de si mesmo por nosso amor, o Filho Eterno que se fez carne e abre o acesso ao mistério abissal da Trindade Divina”¹²³. A ideia da pessoa do Filho como êxodo do Pai pode ser questionada, pois entende êxodo como libertação de uma opressão e o Filho não pode ser um oprimido pelo Pai e nem o Pai pode ser um opressor.

No entanto, Forte indica, de forma simples e sem confusão, que o êxodo de Deus é saída do Verbo para assumir um corpo por amor à humanidade, para viver o êxodo humano, abrindo, assim, o acesso a Deus. Do mesmo modo, como há um intercâmbio de amor na Trindade, agora também há um intercâmbio de amor entre o homem e a Trindade. Por outro lado, o êxodo de Deus é a possibilidade de libertá-lo de uma metafísica desencarnada, que O aprisionou no pensamento, na teoria, contradizendo a revelação bíblica que O apresenta como

um Deus em êxodo de si mesmo, um Deus que encontrou tempo para ser humano e, vindo à história, estabeleceu uma aliança com ele, abrindo caminho de seu povo rumo ao Reino prometido, sempre maior que qualquer realização efetuada¹²⁴.

Percebe-se que a revelação bíblica, apresenta um Deus que entra na história humana, como já foi dito. Nesse sentido, a encarnação não é um absurdo, mas a extrema capacidade de Deus-Pai de doar-se a si mesmo, no oferecimento total de si na pessoa do Filho, demonstrando com atos e palavras o seu amor, a sua benevolência e a sua liberalidade para resgatar o homem.

O que se quer dizer é que o Deus “romeiro”, com o povo de Israel, iria, no tempo certo, fazer-se peregrino com o seu povo, não mais com os símbolos, sinais e sacrifícios, mas Ele próprio, com corpo humano, pés humanos, pôr-se a caminhar nas estradas da realidade humana. Constata-se com essa realidade que a teologia da encarnação não é abstrata, mas real e concreta. Assim, Charbonneau foi feliz ao afirmar que “depois da encarnação e por causa dela, não é mais possível que a inteligência se satisfaça com uma concepção abstrata do Ser”¹²⁵.

Deus não é mais abstrato, mas concreto. Para o Papa Bento XVI, “a verdadeira novidade do Novo Testamento não reside em várias ideias, mas na figura de Cristo, que

¹²³ FORTE, 2002, p. 49.

¹²⁴ FORTE, 2002, p. 49.

¹²⁵ CHARBONNEAU, 1981, p. 465-466.

dá carne e segue aos conceitos” (DCE, n. 12). Isso significa que só a ideia, ou uma metafísica bem elaborada sobre Deus, mesmo sendo necessárias, não subsistem. De fato, muitas ideias, dignas de admiração estão distantes do Deus de Israel e do Verbo Encarnado. Observa-se que a teoria ficou nos enunciados, esquecendo-se do Deus revelado. O Deus encarnado está para além dos conceitos, por isso ele veio estar no meio dos homens e fazer aqui a sua morada.

Esse modo de estabelecer sua tenda no meio dos homens leva a uma compreensão maior do Amor revelado. Na encarnação, Jesus Cristo torna-se o Amor Encarnado para doar o amor, para implantar o reino do amor entre os homens, para ratificar a comunhão, na qual o dinamismo de saída leva os cristãos a despojar-se de si mesmos, para também doarem-se aos outros. Essa dinâmica, a revelação bíblica, traduziu-se no mandamento do amor ao próximo: “Amai-vos uns aos outros como eu vos amei” (Jo 13, 34). Nesse sentido, na comunhão de amor a Deus e ao próximo, acontece uma fusão.

Tornamo-nos ‘um só corpo’, fundidos todos numa única existência. O amor a Deus e o amor ao próximo estão, agora, verdadeiramente juntos: o Deus encarnado atrai-nos todos a si... O amor a Deus e amor ao próximo fundem-se num todo: no mais pequenino, encontramos o próprio Jesus e, em Jesus, encontramos Deus (DCE, n. 14).

Bento XVI coloca a base do amor ao próximo, isto é, no “mais pequenino”. Mesmo que na encarnação Deus atraia a todos, fica evidente a escolha de Deus pelos pequeninos, ou seja, pelos pobres, por aqueles que mais sofrem. É na fusão desse amor que a revelação bíblica afirma: “Se alguém disser: ‘Amo a Deus’, mais odeia o seu irmão é um mentiroso: pois quem não ama o seu irmão, a quem vê, a Deus, a quem não vê, não poderá amar” (1Jo 4,20).

A tese de Charbonneau assume uma relevância ao desenvolver uma teologia da encarnação, tendo por fundamento a revelação de Deus no Amor. Para ele, a inteligência poderia descrever o Ser, “mas era incapaz de perceber o Amor”¹²⁶. Segundo esse autor: “Para manifestar o seu Ser, era preciso que Deus se revelasse no Amor. Ser substancial e Amor substancial. E como o amor sempre exige união, Deus deu prova de seu amor ao homem unindo-se a ele de maneira mais íntima possível”¹²⁷. Esta união íntima é a encarnação do Verbo, o Deus-homem. É o mesmo que afirmar que o Ser de Deus revela em Cristo, o Verbo encarnado.

¹²⁶ CHARBONNEAU, 1981, p. 463.

¹²⁷ CHARBONNEAU, 1981, p. 463.

Essa unidade do Ser de Deus com ser humano só é compreendida no infinito amor de Deus. Não seria possível expressar esse amor somente com a palavra, por isso vê-se a “necessidade” da palavra se fazer carne, ou seja, que a palavra se incorporasse¹²⁸. Agora, fica manifesto que, com a encarnação tem-se, Verbo-carne, a Palavra-carne, isto é, a palavra é viva e por isso o que sai da boca Jesus de Nazaré é palavra de Deus diferente de qualquer palavra humana, até mesmo dos grandes homens do passado. Ele é o cumprimento, em plenitude, da palavra dos patriarcas e profetas.

Nota-se, também, que Deus, no seu desígnio de amor, escolheu uma forma de se revelar “em que se humanizasse a si próprio e ao mesmo tempo divinizasse o homem”¹²⁹. Isso não significa que o homem se tornou absoluto, ou elevado à plenitude do ser, mas “a viver na graça, isto é, o amor”¹³⁰. Poder-se-ia dizer que; “se nos esquecêssemos do amor, que é a essência de Deus, é perfeitamente justo, que tudo isso pareça totalmente inverossímil”¹³¹.

Visto que esse amor é eterno e eterna é a tendência do homem para o amor, atesta-se, assim, a veracidade da encarnação, na qual “o Verbo de Deus adquiria uma imanência explícita”¹³², para entrar definitivamente na história humana como Deus-homem, assumindo todas as dimensões da vida: social, política e religiosa. Charbonneau, ao argumentar que a fé cristã nos primeiros séculos atingiu a raiz da cultura da época, tanto dos romanos como dos gregos,¹³³ parece chegar a uma intuição de que, no mundo contemporâneo, precisa-se de uma reedição da Encarnação na história humana: “O que presenciamos hoje não é diferente: é a reedição contemporânea da Encarnação aplicada e que quer fazer da História uma manifestação de amor”¹³⁴. Esse entendimento está de acordo com o Concílio Vaticano II, ao afirmar que

o próprio Verbo encarnado quis participar da vida social dos homens. Tomou parte nas bodas de Caná, entrou na casa de Zaqueu, comeu com os publicanos e pecadores. Revelou o amor do Pai e a sublime vocação dos homens, evocando realidades sociais comuns e servindo-se de modos de falar e de imagens da vida de todos os dias. Santificou os laços sociais e antes de mais os familiares, fonte da vida social; e submeteu-se livremente às leis do seu país. Quis levar a vida dum operário do seu tempo e da sua terra (GS, n. 32).

¹²⁸ CHARBONNEAU, 1981, p. 464.

¹²⁹ CHARBONNEAU, 1981, p. 464.

¹³⁰ CHARBONNEAU, 1981, p. 464.

¹³¹ CHARBONNEAU, 1981, p. 464.

¹³² CHARBONNEAU, 1981, p. 464.

¹³³ CHARBONNEAU, 1981, p. 467.

¹³⁴ CHARBONNEAU, 1981, p. 467.

Os padres conciliares resumem com clareza a relação do Verbo Encarnado com a sociedade humana, vislumbrando uma solidariedade divina nas relações interpessoais, não se furtando da participação da vida social dentro de uma liberalidade que revela o nobre amor de Deus, que eleva a dignidade humana e sua sublime vocação. Os padres conciliares afirmaram também que a atividade humana é aperfeiçoada com a Encarnação do Verbo.

O Verbo de Deus, pelo qual todas as coisas foram feitas, fazendo-se homem e vivendo na terra dos homens, entrou como homem perfeito na história do mundo, assumindo-a e recapitulando-a. Ele revela-nos que «Deus é amor» (1 Jo. 4, 8) e ensina-nos ao mesmo tempo que a lei fundamental da perfeição humana e, portanto, da transformação do mundo, é o novo mandamento do amor. Dá, assim, aos que acreditam no amor de Deus, a certeza de que o caminho do amor está aberto para todos e que o esforço por estabelecer a universal fraternidade não é vão. Adverte, ao mesmo tempo, que este amor não se deve exercitar apenas nas coisas grandes, mas, antes de mais, nas circunstâncias ordinárias da vida. Suportando a morte por todos nós pecadores, ensina-nos com o seu exemplo que também devemos levar a cruz que a carne e o mundo fazem pesar sobre os ombros daqueles que buscam a paz e a justiça (GS, n. 38).

Os padres conciliares, a partir de uma teologia do amor apresentam dois ensinamentos claros sobre o mistério da Encarnação: o mandamento do amor, principalmente nas circunstâncias do dia-dia e o compromisso com a paz e a justiça. Esse exercício do amor não se faz somente em coisas grandes, mas no ordinário da vida. Trata-se de um amor-compromisso, encarnado na realidade humana, que se deixa conduzir por um Amor que suportou o peso da cruz e, por isso, nesse mesmo amor, o cristão entende o peso da cruz sobre os ombros dos que buscam a justiça. A encarnação como forma do amor do Pai desvela o realismo desse mistério e da condição humana criada por amor e para o amor.

Com esses pressupostos da Encarnação, como amor dado e oferecido ao homem para a sua salvação, é que se percebe que a “doação que Deus faz de si mesmo na eternidade”¹³⁵ tende à plenitude na revelação do Filho como Dom. A teologia da Trindade desvela para o leitor esses mesmos princípios de amor e dom. Ladária fala de uma caracterização das pessoas divinas: o Pai que, no amor, é dom original; o Filho é o ser como acolhida do dom; e o Espírito, o puro receber, enquanto se compraz no dom do Pai e do Filho¹³⁶. Trata-se de um mistério inabarcável do Pai em ser dom, pois é Aquele que

¹³⁵ LADÁRIA, L. F. *A Trindade: Mistério de comunhão*. São Paulo: Loyola, 2009. p. 163.

¹³⁶ LADÁRIA, 2009, p. 157.

dá fundamento e consistência, de tal modo que as outras duas pessoas veem nele o seu centro.

Na eternidade do Dom, o Pai só é Pai em relação ao Filho e, o Filho só é Filho em relação ao Pai. O Filho, como acolhida do dom, “devolve o amor e o transmite. É a tensão para fora”¹³⁷. Se o Pai é o que dá fundamento e consistência, o Filho é o “sustentado, palavra e expressão do Pai. Segundo o Novo Testamento, é o revelador do Pai, o que O dá a conhecer”¹³⁸.

Pode-se dizer que a caracterização do amor do Pai “baseia-se na infinita capacidade de doação e de amor... Esse amor infinito e essa doação sustentam a igualdade e a comunhão perfeita das pessoas na perfeita reciprocidade das relações”¹³⁹. Constatase ainda que “a doação completa por parte do Pai de tudo o que é e possui é o que constitui a geração do Filho”¹⁴⁰. Isso acontece porque o Pai ama inteiramente e por isso pode dar ao Filho inteiramente, completamente, sem perder nada de si, em uma perfeita reciprocidade, em uma perfeita relação, em um transbordamento do amor para deixar que o outro seja. “Esta unidade perfeita encontra seu melhor, seu único fundamento no amor fontal do Pai...”¹⁴¹.

O Filho, como acolhida do dom do Pai, faz tudo conforme o Pai, revelando assim um intercâmbio de amor que, segundo Ladária, caracteriza-se pela “doação plena das pessoas”¹⁴². Isso significa que “as pessoas divinas não se despojam de nada enquanto seu ser está em relação, sua substância própria e sua relação aos demais são as mesmas. O Pai é Pai enquanto, na perfeita doação de seu amor, é princípio do Filho e do Espírito que são Deus exatamente como ele”¹⁴³.

Ladária, ao falar do Filho como acolhida, afirma que se trata de uma “tensão para fora”¹⁴⁴. Se Ladária fala de “tensão para fora”, Bruno Forte fala “[d]o êxodo de Jesus do Pai”. Isso é o mesmo que dizer; a encarnação do verbo é dom total do Pai para o outro. Na Trindade existe um movimento eterno de saída, de doação para o Outro e para o outro, uma vez que se afirma que o amor deve tender-se ao outro¹⁴⁵. Nos dizeres de Hugo de São Vitor:

¹³⁷ LADÁRIA, 2009, p. 158.

¹³⁸ LADÁRIA, 2009, p. 158.

¹³⁹ LADÁRIA, 2009, p. 161.

¹⁴⁰ LADÁRIA, 2009, p. 162.

¹⁴¹ LADÁRIA, 2009, p. 162.

¹⁴² LADÁRIA, 2009, p. 167.

¹⁴³ LADÁRIA, 2009, p. 167.

¹⁴⁴ LADÁRIA, 2009, p. 158.

¹⁴⁵ LADÁRIA, 2009, p. 85.

Esta coisa nada mais é do que o amor o qual, sendo um movimento do coração singular e único segundo a sua natureza, é, todavia, segundo a ação, dividido, pois quando se move desordenadamente, isto é, ao que não deve, é dito cobiça; quando, porém, o faz ordenadamente, é chamado de caridade¹⁴⁶.

A caridade para Hugo de São Vitor é o amor de Deus. Comentando Hugo de São Vitor, Ladária afirma que “somente a partir da noção de caridade ou do amor pode a Trindade ser o lugar da comunicação, do gozo, da concórdia e do amor consocial”¹⁴⁷. Esse amor é visível nas relações e no cuidado pelo outro em Jesus de Nazaré, o Verbo Encarnado, o Filho de Deus.

Desse modo, pode-se dizer que a encarnação desmistifica um Deus distante da criatura humana, ferida pelo pecado e sujeita a desordem para um Deus cheio de ternura e amor, que une a si a carne humana para viver as realidades dos seres humanos. Para se tornar um com a humanidade na encarnação de seu Filho.

Verifica-se que a encarnação do Verbo apresenta uma novidade inaudita, pois o Filho encarnado apresenta um Deus que é amor e, por ser amor, convida os seus discípulos ao mesmo amor, isto é, amar o próximo como a si mesmo. O mostrar-se próximo do Filho, no amor, revela o drama da condição humana ao próprio homem, numa perspectiva de esperança que remete a cruz e a ressurreição.

Constata-se, ainda, que a teologia da encarnação do verbo mostra o lugar do discípulo e da Igreja. O abaixar-se de Cristo para assumir a realidade humana leva a intuir que a Igreja, na sua gênese, para além da instituição que é necessária, é encarnação. Encarnar na realidade exige um despojamento das certezas, das seguranças, e assumir, como o Verbo encarnado, a realidade humana no seu dramático realismo.

Todavia a compreensão do mistério de Deus na Encarnação necessita da força do próprio Senhor para ensinar e conduzir esse mesmo homem a essa fusão de amor e doação ao próximo. A revelação bíblica desvela para a humanidade a força vivificadora do Espírito Santo como Amor-Dom. O Espírito Santo é o pedagogo e o mistagogo dos mistérios divinos.

¹⁴⁶ VITOR, H. São. *A substância do amor*. Disponível em: <http://www.cristianismo.org.br/h-subsam.htm>. Acesso em: 29 de jun. 2020.

¹⁴⁷ LADÁRIA, 2009, p. 87.

1.5 A forma do amor no dom do Espírito Santo: pedagogia e mistagogia

A teologia da encarnação demonstra que Deus, na sua bondade, assume a condição humana para libertar, redimir e salvar. Jesus Cristo, o Verbo Encarnado, promete aos Apóstolos o Espírito Santo para ensiná-los e levá-los a compreender os mistérios de Deus. Desse modo, intenta discutir o mistério do Espírito Santo como amor do Pai e do Filho para a Igreja, fazendo notar a sua mistagogia. Para tanto, a reflexão vai interrogar a Revelação no intuito de, pelo menos, fazer algumas considerações sobre o Espírito Santo amor-dom para humanidade, desvelando sua pedagogia com os discípulos.

O ponto de partida é a Sagrada Escritura onde se lê no livro do Gênesis: “Ora, a terra estava vazia e vaga, as trevas cobriam o abismo, e um sopro de Deus agitava a superfície das águas” (Gn 1,2). Noutra tradução, o Espírito de Deus “pairava” sobre as águas. Alhures lê-se: “Ensina-me a cumprir a tua vontade, pois tu és o meu Deus; que teu bom espírito me conduza por uma terra aplanada” (Sl 143,10). A pedido do Senhor, Moisés reúne setenta anciãos para ajudá-lo a conduzir o povo, pois sozinho não poderia mais (Nm 11,14-17). Ao reunir os setenta anciãos o Senhor desceu na nuvem “e tomou do Espírito que repousava sobre ele e o colocou nos setenta anciãos. Quando o Espírito repousou sobre eles, profetizaram” (Nm 11,24). Ou ainda: “Sobre ele repousará o espírito do Senhor” (Is 11,2).

A essência da vida era vista no inspirar e expirar o ar, assim o Espírito aplicava-se ao sopro da vida e ao alento vital de homens e animais (Ecl 12,7; 3,21). Congar, na sua obra, “Creio no Espírito Santo”, dividida em três volumes, fez uma pesquisa digna de nota sobre a Pessoa do Espírito Santo¹⁴⁸. Segundo Congar, no Antigo Testamento, a palavra hebraica *ruah* “significa sopro, respiração, ar, vento, alma”¹⁴⁹. Esses elementos são fundamentais para pensar sobre a terceira pessoa da Santíssima Trindade, o Espírito Santo. Segundo Congar,

as 378 utilizações de *ruah* no Antigo Testamento se distribuem em três grupos de importância quantitativa sensivelmente igual. É o vento, o sopro do ar, é a força viva no homem, princípio de vida (respiração), sede do conhecimento e dos

¹⁴⁸ CONGAR, Y. *Creio no Espírito Santo: Revelação e experiência do Espírito*. São Paulo: Paulinas, 2009, v. 1. Confere também: CONGAR, Y. *Creio no Espírito Santo: Ele é o Senhor da vida*. São Paulo: Paulinas, 2010, v. 2. CONGAR, Y. *Creio no Espírito Santo: Rio da vida corre no Oriente e no Ocidente, Gregos e Latinos na teologia trinitária*. São Paulo: Paulinas, 2011. v. 3.

¹⁴⁹ CONGAR, 2009, p. 17.

sentimentos; é a força de vida de Deus, pela qual ele age e faz agir, tanto no plano físico como no plano 'espiritual'¹⁵⁰.

A tradução de *ruah* como “sopro” qualifica a ação do Espírito como “princípio de ação”¹⁵¹, que difere do pensamento da cultura grega que prefere as categorias de substância. O pensamento judeu, desse modo, difere da estrutura do pensamento grego¹⁵². “O espírito-sopro é aquele que age e faz agir e, quando se trata do sopro de Deus, anima, faz agir para realizar o Desígnio de Deus”¹⁵³.

Para Boff, há um desenvolvimento no entendimento do *ruah* na bíblia. O significado primeiro é cosmológico, depois físico, em seguida antropológico, divino, até chegar a reflexão como terceira pessoa da Santíssima Trindade¹⁵⁴. “O *ruah* é espírito. Suas manifestações são sinais de vida, de vitalidade, de movimento de explosão imprevisível e incontrolável das forças da natureza”¹⁵⁵. Essas características de “incontrolável” e “imprevisível” revelam a sua força no cosmo, onde ninguém vê, mas ele está; a sua força física que é o vento impetuoso; antropológico que caracteriza à vida, sopro de vida no homem; divino, como aquele que da vida: “retiras sua respiração e eles expiram, voltando ao seu pó” (Sl 104,29).

Esse espírito que dá vida recebe vários outros qualitativos, mas Congar diz que “o qualitativo que mais nos interessa é o de espírito ou sopro de Deus, que expressa o sujeito pelo poder do qual são produzidos vários efeitos no mundo, no homem, naqueles que recebem os dons de líder, de profeta e de homem religioso etc”¹⁵⁶. No Antigo Testamento, o sopro de Deus é uma ação. Assim como a palavra hebraica *ahab-amor* é uma ação, o *ruah-sopro* também o é. O Senhor “modelou o homem com a argila do solo, insuflou em suas narinas um hálito de vida e o homem se tornou um ser vivente” (Gn 2,7).

Congar une as duas palavras, “espírito” ou “sopro” para falar da ação de Deus: Sopro-Espírito”¹⁵⁷.

O Sopro-Espírito é, na Bíblia Hebraica, a ação de Deus. É aquilo pelo qual Deus se manifesta agindo antes de tudo para conceder a animação, a vida, e isso no plano daquilo que chamamos natureza. É em seguida,

¹⁵⁰ CONGAR, 2009, p. 17.

¹⁵¹ CONGAR, 2009, p. 17.

¹⁵² CONGAR, 2009, p. 18.

¹⁵³ CONGAR, 2009, p. 18.

¹⁵⁴ BOFF, L. *O Espírito Santo*: Fogo interior, doador de vida e pai dos pobres. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. p. 77-80.

¹⁵⁵ BOFF, 2013, p. 77.

¹⁵⁶ CONGAR, 2009, p.19.

¹⁵⁷ CONGAR, 2009, p. 30.

aquilo pelo qual Deus conduz o seu Povo, suscitando para ele heróis, guerreiros poderosos, reis, líderes (Moisés, Josué), profetas e enfim, sábios¹⁵⁸.

Sobre o Espírito do Senhor, fala-se no Antigo Testamento de múltiplas maneiras, porém diferente do contexto neotestamentário, que apresenta uma pneumatologia mais aguçada. A revelação bíblica narra que o profeta que prepara os caminhos do Senhor será pleno do Espírito Santo (cf. Lc 1,15). Na Encarnação, encontra-se o texto em que o Anjo responde a Maria “o Espírito Santo virá sobre ti” (Lc 1,35). Xavier argumenta que o Espírito “participa da encarnação tornando-a sua obra, por meio da santificação da carne humana com a descida sobre a Virgem Maria¹⁵⁹”.

O Espírito Santo desce sobre a carne humana e esta condescendência do Espírito autoriza falar de kénosis do Espírito que se humilha e desce da eternidade de Deus até a vulnerável e mortal condição humana... O Espírito Santo finaliza a encarnação descendo sobre a Virgem Maria e, a partir daí, descerá constantemente [...] para manifestar o amor e a misericórdia, realizando o perfeito coroamento da vocação humana¹⁶⁰.

O ato da encarnação revela a ação simultânea da Santíssima Trindade, pois não se trata de um acontecimento só do Pai, ou só do Verbo isoladamente, mas do Pai, do Filho, na unidade santificadora do Espírito Santo, pois segundo Cambón “cada uma das pessoas divinas necessita das outras para ser ela própria¹⁶¹”. Assim, “o Espírito Santo desce desde a encarnação, vincula ao mundo sua obra santificadora, une-se ao gemer e suspirar da criação, que, imperfeita, suspira pela libertação¹⁶²”.

No batismo de Jesus no rio Jordão (Lc 3,21), o Espírito Santo desce em forma de pomba e, após esse evento, Jesus começa sua missão pública¹⁶³. “Após o batismo e sua vitória sobre o tentador, Jesus experimenta nele a presença do Espírito ativo para tornar presente o Reino de Deus e, portanto, eliminar o reino do demônio”¹⁶⁴. Então “Jesus voltou para a Galileia, com força do Espírito” (Lc 4,14), foi a Nazaré e, na sinagoga, leu o livro do profeta Isaías:

¹⁵⁸ CONGAR, 2009, p. 30.

¹⁵⁹ XAVIER, D. J. *A Teologia da Santíssima Trindade*. São Paulo: Palavra e Prece Editora, 2005. p.113.

¹⁶⁰ XAVIER, 2005, p. 114.

¹⁶¹ CAMBÓN, E. *Assim na Terra como na Trindade*. O que significa as relações trinitárias na vida em sociedade? Cidade Nova: São Paulo, 2000. p. 39.

¹⁶² XAVIER, 2005, p. 114.

¹⁶³ GIULIANI, P. M. *O Espírito Santo no Novo Testamento*. In: BUZZI A. R. *O Espírito Santo: Pessoa, presença, atuação*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1973. p. 69.

¹⁶⁴ CONGAR, 2009, p. 37.

O Espírito do Senhor está sobre mim, porque ele me consagrou pela a unção para evangelizar os pobres; enviou-me para proclamar a libertação aos presos e aos cegos a recuperação da vista, para restituir a liberdade aos oprimidos e para proclamar o ano da graça do Senhor (Lc 4, 18-19).

Jesus é consagrado e ungido para a missão de evangelizar, proclamar, libertar e restituir a liberdade. Essa parece ser a pedagogia do Espírito Santo. Após ler a leitura, Jesus afirma: “hoje se cumpriu aos vossos ouvidos essa passagem da escritura” (Lc 4,21). Lucas mostra, também, Jesus como cumpridor das Escrituras. Jesus é o cumprimento da profecia de Isaías, que revela a presença do Espírito do Senhor para comunicar o Reino de Deus.

O Evangelho de João fala do testemunho e do dom. “João deu testemunho dizendo: ‘Vi o Espírito descer, como uma pomba vinda do céu, e permanecer sobre ele’” (Jo 1,32). João testemunha a vinda do Espírito Santo sobre Jesus. Em João, o Espírito Santo desce para ser dom: “Com efeito, aquele que Deus enviou fala as palavras de Deus, pois ele dá o Espírito sem medida” (Jo 3, 34). No encontro com Nicodemos e com a Samaritana fica evidente a ação do Espírito como dom: “Se conhecesses o dom de Deus [...]” (Jo 4, 10). Congar traduziu por conceder. Jesus concede o “Espírito sem medida”¹⁶⁵. Esse ato de conceder/dar é que “impulsiona e anima o fiel até a vida eterna [...]”¹⁶⁶.

Bruno Forte, ao falar do Espírito como êxodo e como dom, afirma que, “o Espírito é aquele por meio do qual, é levado a termo a comunicação de Deus”¹⁶⁷, por isso, “o Espírito é a superabundância do amor divino, a plenitude transbordante, a excedência, generosa e gratuita, da comunhão irradiante: Espírito Criador dom do altíssimo, fonte e fogo contagiante da vida”¹⁶⁸. O Espírito é dado a Jesus pelo Pai, como dom do amor do Pai e do Filho. O Filho, como acolhida do dom é, ao mesmo tempo, abertura para o outro. Nesse dinamismo ele também pode dar o Espírito: “recebei o Espírito Santo” (Jo 20, 22).

O Espírito recebido é o prometido por Jesus em João 13-16, e manifestado no dia de pentecostes (At, 2). O dinamismo do Espírito na vida dos discípulos passa pelo ensino e pela memória: “o Paráclito, o Espírito Santo que o Pai enviará em meu nome, vos ensinará tudo e vos recordará tudo o que vos disse” (Jo 14, 26). O Espírito Santo aparece

¹⁶⁵ CONGAR, 2009, p. 73.

¹⁶⁶ CONGAR, 2009, p. 73.

¹⁶⁷ FORTE, 1995, p. 165.

¹⁶⁸ FORTE, 1995, p. 165.

como pedagogo que ensina e recorda os fatos salvíficos de Jesus. Além da dimensão pedagógica do Espírito Santo, sobressai também a mistagógica: “Quando vier o Espírito da Verdade, ele vos guiará na verdade plena [...]” (Jo 16, 13). A Verdade é uma pessoa, Jesus Cristo: “Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida” (Jo 14,6).

Mistagogia¹⁶⁹ significa inserir no mistério, ser guiado por outro ao mistério divino. O Espírito Santo guiará os discípulos pelo caminho. Segundo Congar, o Espírito Santo é sujeito de ações¹⁷⁰. Nessas ações, poder-se-ia dizer que é sujeito de um processo mistagógico. O Evangelho de João parece revelar esse dinamismo do Espírito Santo, pois Ele permanece com os discípulos e estará neles (14,7; 14,17): Ele vem de junto do Pai (15,26); Ele escuta (16,13); Ele ensina (14,26); Ele recorda (14,26); Ele comunica, dá a conhecer (16,13); Ele fala, revela (16,13); Ele glorifica Jesus (16,14); Ele conduz à verdade plena (16,13); Ele dá testemunho (15,26); Ele convence do pecado (16,8)¹⁷¹. “A Ele cabe guiar a comunidade cristã, Ele está na origem das decisões que se tomam (cf. At 15,28), fortalece a Igreja (cf. At 9,31), escolhe os anunciadores do Evangelho (cf. At 13,2), guia-os (cf. At 8,26-40)”¹⁷².

Visto que o Espírito Santo desempenha essa força dinâmica na vida dos discípulos e na missão da Igreja, vislumbra-se a questão do modo em que o Espírito exerce o processo mistagógico na vida do homem de fé. Acredita-se ser importantes dois elementos para o desenvolvimento da proposição: o da habitação e os dons do Espírito Santo. Dispor-se para rever o que a revelação e os teóricos falam sobre o assunto parece dar luzes à questão.

1.5.1 Habitação do Espírito

Na carta aos Gálatas lê-se: “enviou Deus em nossos corações o Espírito do Seu Filho” (Gl 4, 6). Recorrendo ao Novo Testamento, encontra-se uma variedade de textos que abordam a habitação do Espírito Santo na vida do crente. Na primeira carta aos

¹⁶⁹ “O termo mistagogia tem sua origem em dois vocábulos gregos: *mystes*, que significa mistério, e *agein*, que significa conduzir. Mistagogia vai adquirir o sentido de ‘conduzir através do mistério’, ‘iniciar ao conhecimento do mistério’. Este novo termo, construído na conjugação destes dois vocábulos, carrega em si um sentido profundo: o enraizamento no conceito de mistério e a ação mediadora, de aproximação deste mesmo mistério” (COSTA, R. F. *A Mistagogia e a Iniciação Cristã de Adultos: O resgate da experiência mistagógica de Cirilo de Jerusalém como referencial para o Catecumenato com Adultos hoje*. Rio de Janeiro, 2008. Disponível em: <http://livros01.livrosgratis.com.br/cp081466.pdf>. Acesso em 04 de agosto de 2020.

¹⁷⁰ CONGAR, 2009, p. 81.

¹⁷¹ CONGAR, 2009, p. 81.

¹⁷² PADOVESE, L. *Introdução a teologia patrística*. São Paulo: Loyola, 1999. p. 77.

Coríntios, Paulo faz notar aos fiéis de Corinto a sua condição de templo de Deus: “Não sabeis que sois templo de Deus e que o Espírito Santo habita em vós?” (3,16). Paulo apresenta o corpo como templo: “Ou não sabeis que o vosso corpo é templo do Espírito Santo, que está em vós e que recebestes de Deus” (6,19). Em Romanos, Paulo afirma: “quanto a vós, não estais no domínio da carne, mas do Espírito, visto que o Espírito de Deus habita em vós” (Rm 8, 9). Em João, Jesus roga ao Pai, que dará aos discípulos um outro Paráclito, que permanecerá com eles (Jo 14,16-17); quem ouve a Palavra de Jesus torna-se morada da Trindade (Jo 14,26); João, também usa o termo permanecer:¹⁷³ “quem permanece no amor, permanece em Deus, e Deus permanece nele” (1Jo 4, 12-13).

Na patrística, ganha destaque Santo Irineu. A antropologia de Irineu, segundo Padovese, parte do princípio do homem criado à imagem e semelhança de Deus, “ou o homem potencialmente perfeito, era formado por alma, corpo e Espírito Santo”¹⁷⁴.

Enquanto a imagem impressa no corpo o tornava semelhante ao Cristo que teria encarnado, a semelhança vinha da presença nele do Espírito Santo. A finalidade de tal presença era levar o homem a “amadurecer”, a progredir em direção a divinização. O pecado de Adão privou o homem dessa semelhança e enfraqueceu o progressivo processo de assimilação em Deus¹⁷⁵.

Para Irineu, “Deus será glorificado na sua criatura, conformada e modelada ao seu próprio Filho, pois, pelas mãos do Pai, isto é, por meio do Filho e do Espírito, o homem, e não uma sua parte, torna-se semelhante a Deus” (IRINEU, Ch. L. V, 6,1). Para Irineu, “A alma e o Espírito podem ser uma parte do homem, não o homem todo; o homem perfeito é composição e união da alma que recebe o Espírito do Pai e está unida à carne, plasmada segundo a imagem do Pai” (IRINEU, Ch. L. V, 6,1).

Quando o Espírito “mistura-se com a alma e se une à obra modelada, pela efusão deste Espírito, realiza-se o homem espiritual e perfeito, e é este mesmo que foi feito à imagem e semelhança de Deus” (IRINEU, Ch. L. V, 6,1).

Por isso diz que a criatura é o templo de Deus: “Não sabeis que sois o templo de Deus e que o Espírito de Deus habita em vós? Quem profana o templo de Deus será destruído por Deus: o templo de Deus, que sois vós, é santo”, evidentemente chamando o corpo de templo em que habita o Espírito. Também o Senhor, falando de seu corpo, dizia: “Destruí este templo e em três dias eu o reedificarei”. E isto dizia de seu corpo, comenta a Escritura (IRINEU, Ch. L. V, 6,2).

¹⁷³ CONGAR, 2009, p. 113.

¹⁷⁴ PADOVESE, 1999, p. 80.

¹⁷⁵ PADOVESE, 1999, p. 80.

O Espírito enxertado no homem é que possibilita a sua transformação. O Espírito age com a participação do homem. A habitação do Espírito não anula a carne e o sangue, mas transforma o homem carnal em homem espiritual. Assim, o “homem que não recebe pela fé o enxerto do Espírito, continua sendo o que era antes, isto é, carne e sangue e não pode receber a herança do reino de Deus” (IRINEU, Ch. L. V, 10,2).

O homem espiritual “significa, antes, ter o Espírito, que, ao se apoderar progressivamente do homem, no decurso da história salvífica de cada um, o purifica e o eleva a vida de Deus”¹⁷⁶. Desse modo, pode-se afirmar “que a função do Espírito consiste em tornar o homem semelhante a Cristo”¹⁷⁷. A habitação do Espírito Santo no homem o transforma a partir de dentro, qualificando seus gestos, sua inteligência, sua capacidade de entender a revelação e o outro. Entende-se, assim, que o Espírito perscruta as profundezas do homem, sugerindo, através dos dons, as ações humanas segundo Deus.

1.5.2 Os dons do Espírito Santo revelam a Sua ação mistagógica

O saltério expressa a dimensão mistagógica do Espírito de Deus no cumprimento de sua vontade: “Ensina-me a cumprir a tua vontade, pois tu és o meu Deus; que teu bom espírito me conduza por uma terra aplanada” (Sl 143,10). São Paulo, na Carta aos Romanos, afirma que: “Todos os que são conduzidos pelo Espírito de Deus são filhos de Deus” (Rm 8,14). O Espírito Santo, em Paulo, é o mestre interior que dinamiza as ações do homem segundo Deus.

Santo Tomás, ao falar sobre a necessidade dos dons, toma esse texto da Carta aos Romanos (TOMÁS, S.Th. IV^a. q. 68). Não adentrando na discussão da relação entre virtudes, bem-aventuranças, carismas e dons, que são questões debatidas por Santo Tomás, quer-se, aqui, tão somente, apresentar o dinamismo dos dons do Espírito Santo, que parece conduzir o “encadeamento”¹⁷⁸ entre ambos. Para Santo Tomás, a herança da bem-aventurança é uma ação do Espírito Santo: “se não for movido e conduzido pelo Espírito Santo, ninguém conseguirá herdar a terra dos bem-aventurados. Por isso, para alcançar esse fim, o homem necessita dos dons do Espírito Santo” (TOMÁS, S.Th. IV^a. q. 68. Art. 2)

¹⁷⁶ PADOVESE, 1999, p. 81.

¹⁷⁷ PADOVESE, 1999, p. 81.

¹⁷⁸ CONGAR, 2009, p. 185.

Para Congar, “a grande ideia que guia Tomás é que apenas Deus pode nos conduzir para nos fazer alcançar o seu próprio domínio, sua própria herança, sua bem-aventurança e glória, isto é, ele mesmo. Só Deus pode fazer agir divinamente”¹⁷⁹. No entanto, Deus não exerce uma ação déspota sobre a pessoa humana pois, na condução de Deus, “somos nós que agimos [...] Deus é sujeito soberano, e nós somos verdadeiramente sujeitos, de uma vida e de atos que são nossos”¹⁸⁰.

Assim, os dons são perfeições que dispõem o homem a seguir bem o impulso do Espírito Santo. Mas como isso acontece? Para explicar, Tomás desenvolve o conceito de “*habitus*”. Tomás entende que no homem há princípio de ação verdadeiramente humano. Isso porque o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus, racional, livre e sujeito de atribuições, isto é, de atos. Deus criou esse homem com virtudes, carismas e para as bem-aventuranças. Tomás, ao perceber a dimensão teologal das virtudes e a imperfeição na vivência destas, fala de “*habitus*”, isto é, uma disposição “permanente” (TOMÁS. S.Th. IV^a. q. 68. Art. 3).

Por mais que a razão humana consiga aprimorar os atos, paixões, virtudes, carismas e bem-aventuranças, ela carece de perfeições. Por isso, para chegar a uma maior “plenitude do exercício dos mesmos, é preciso que o próprio Deus se inscreva no jogo deles e das outras virtudes”¹⁸¹. Desse modo, Deus, “o faz criando na alma uma disponibilidade habitual – por ‘*habitus*’ - que deve receber dele um impulso que nos faça exercer as virtudes (...)”¹⁸². Logo, para Santo Tomas, “os dons do Espírito Santo são hábitos que aperfeiçoam o homem para obedecer prontamente a esse Espírito” (S.Th. IV^a. q. 68. Art. 3). Assim, os dons estão a serviço do exercício perfeito das virtudes¹⁸³.

O Espírito Santo é a fonte dos dons¹⁸⁴. Ele é o doador (*Veni Creator*), dos dons para a santificação. Cantalamessa, afirma que os “sete dons do Espírito Santo que, na interpretação comum, não pertencem a esfera dos carismas, mas a esfera santificante no sentido estrito, e não são reservados a alguns, mas indistintamente oferecidos a todos”¹⁸⁵. Sendo ele doador dos sete dons, dinamiza a disponibilidade habitual, em que os carismas,

¹⁷⁹ CONGAR, 2009, p. 185.

¹⁸⁰ CONGAR, 2009, p. 185.

¹⁸¹ CONGAR, 2009, p. 185.

¹⁸² CONGAR, 2009, p. 186.

¹⁸³ CONGAR, 2009, p. 186.

¹⁸⁴ BORTOLINI, J. *Os sete dons do Espírito Santo*. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 12.

¹⁸⁵ CANTALAMESSA, R. *O canto do Espírito: Meditações sobre o Veni Creator*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998. p. 182.

as virtudes são qualificadas no homem pela força do Espírito Santo infundindo os seus dons.

Pela disponibilidade habitual, o espírito humano abre-se para acolher o Espírito Santo doador dos dons. O Papa João Paulo II fala de um encontro do espírito humano com o Espírito de Deus. Sob a influência do Espírito Santo, o homem interior, ou seja, espiritual, amadurece-se e se fortalece; “Graças à comunicação divina, o espírito humano que conhece os segredos do homem encontra-se com o Espírito que perscruta as profundezas do próprio Deus. E neste Espírito, que é Dom eterno, Deus uno e trino abre-se ao homem, ao espírito humano” (DeV, n. 58). No Espírito, Deus abre-se ao homem com benevolência, revelando-se a si mesmo para se tornar conhecido “o mistério de sua vontade, pelo qual os homens, por intermédio de Cristo, Verbo feito carne, no Espírito Santo, têm acesso ao Pai e se tornam participantes da natureza divina” (CEC, n. 51).

Deus quer se comunicar, revelar-se para tornar os homens capazes de responder-Lhe, de conhecê-Lo e amá-Lo. Contudo, espera uma resposta do homem, uma abertura, como expressa o Papa João Paulo II: “o sopro recôndito do Espírito divino faz com que o espírito humano, por sua vez, se abra diante de Deus que se abre para ele, com desígnio salvífico e santificante” (DeV, n. 58). É uma ação recíproca em que o homem participa na realidade divina e Deus desce à realidade humana, perdida pelo pecado, para salvar e santificar. O Papa continua;

Pelo dom da graça, que vem do Espírito Santo, o homem entra numa vida nova, é introduzido na realidade sobrenatural da própria vida divina e torna-se habitação do Espírito Santo, templo vivo de Deus. Com efeito, pelo Espírito Santo, o Pai e o Filho vêm a ele, e fazem nele a sua morada. Na comunhão de graça com a Santíssima Trindade dilata-se o espaço vital do homem, elevado ao nível sobrenatural da vida divina. O homem vive em Deus e de Deus, vive segundo o Espírito e ocupa-se das coisas do Espírito (DeV, n. 58).

Ocupar-se das coisas do Espírito é permitir que os dons do Espírito possam influenciar na vida pessoal e na vida da comunidade. Na verdade, o Espírito Santo é o Dom, por excelência, do Pai e do Filho para a comunidade¹⁸⁶. É Ele que em Pentecostes (At 2) deu nova vida a comunidade, onde sem medo, Pedro anuncia Jesus Cristo pelo poder do Espírito Santo.

¹⁸⁶ BERGOLIO. J. M. *Reflexões na Esperança*. São Paulo: Loyola, 2014. p. 27.

Na *Evangelii Gaudium*, o Papa Francisco, apresenta a dimensão mistagógica do Espírito Santo: Ele guia na verdade e conduz à salvação; Ele é força santificadora; “confere aos cristãos, certa conaturalidade com as realidades divinas” (EG, n. 119). Segundo o Papa Francisco, em todos os batizados, atua essa força do Espírito Santo. “Como parte do seu mistério de amor pela humanidade, Deus dota a totalidade dos fiéis com um instinto da fé – *sensus fidei* – que os ajuda a discernir o que vem realmente de Deus” (EG, n. 119).

O Papa descreve a ação do Espírito Santo na vida da Igreja: na piedade popular (EG, n. 126), na relação com o outro, isto é, uma atenção prestada ao outro, desejando “procurar efetivamente o seu bem” (EG, n. 199); Em Atos dos Apóstolos 2, verifica-se a harmonia das línguas, em meio a diversidade, é o Espírito Santo que harmoniza as adversidades (EG, n. 230); no ecumenismo o Papa insiste: “se realmente acreditamos na ação livre e generosa do Espírito, quantas coisas podemos aprender uns dos outros! Não se trata apenas de receber informações sobre os outros para o conhecermos melhor, mas de recolher o que o Espírito semeou neles como um dom também para nós” (EG, n. 246); No diálogo inter-religioso, o Papa afirma que: “O mesmo Espírito suscita por toda a parte diferentes formas de sabedoria prática que ajudam a suportar as carências da vida e a viver com mais paz e harmonia” (EG, n. 254)¹⁸⁷. Mas, é no capítulo V, da *Evangelii Gaudium* “Evangelizadores com espírito”, que o Papa mais cita o Espírito Santo, questão essa que será desenvolvida no segundo capítulo.

Constata-se que o Espírito Santo é o Amor-Dom do Pai e do Filho; Ele habita, faz morada, une-se ao espírito humano para ensiná-lo e conduzi-lo aos mistérios divinos; Ele como Amor-Dom é doador dos dons para fortificar a vida da Igreja que é missionária por natureza (AG, n. 2).

Portanto, pode-se afirmar que, no primeiro capítulo, a pesquisa procurou evidenciar a *forma do amor* de Deus-Pai na revelação bíblica perpassando-se pelo o Pentateuco, os profetas e a literatura lírica, a Encarnação e o envio do Espírito Santo. Pôde-se constatar a ação amorosa de Deus, que se autocomunica livremente ao povo de Israel numa dupla dinâmica de saída: a saída de Deus para homem para libertá-lo e a saída do povo para Deus celebrada no êxodo e na aliança. Essas duas instituições são proclamadas pelos profetas como um memorial dos atos de Deus no meio do povo de

¹⁸⁷ CODINA. V. *O Espírito Santo*. São Paulo: Paulinas, 2018. p. 11-13.

Israel, numa dinâmica de transcendência, convidando o povo a voltar-se para Deus. Essa experiência se transforma em oração, uma contemplação na ação, na literatura lírica.

O ápice dessa automanifestação e autodoação de Deus se dá na Encarnação do Verbo, dom do Filho para a humanidade. O evento da encarnação “humaniza” Deus e diviniza o homem, uma vez que o Verbo assumiu uma carne, tornando-se em tudo semelhante ao homem. No entanto, essa compreensão é dada pela força vivificadora do Espírito Santo, Dom do Pai e do Filho, enviado para ensinar, fazer compreender, e conduzir ao mistério da salvação.

O Espírito Santo é dado à Igreja para levá-la a compreender os sinais dos tempos, renovando-a sempre com sua força santificadora. Essa força renovadora, transformadora, comunicadora, que é o Espírito Santo, convoca a Igreja para sair de suas estruturas paralisantes e buscar um novo impulso missionário.

2 A REVELAÇÃO DO AMOR, FUNDAMENTO PARA UMA IGREJA EM SAÍDA

No primeiro capítulo, a “forma do amor” de Deus perpassou a revelação bíblica na bondade de Deus que tudo cria por amor; na libertação do povo de Israel; na aliança de Deus com o povo; nos profetas, fazendo memória dos feitos do Senhor levando o povo a retornar a Deus; na literatura lírica, de modo específico nos Salmos e no livro do Cântico dos Cânticos, como contemplação das maravilhas de Deus; na encarnação do Filho, marcando o ápice da revelação de Deus, fazendo-se homem no meio dos homens que, por sua vez, envia o Espírito Santo como Mistagogo para levar o discípulos a compreender os mistérios divinos.

Nota-se, nessa pedagogia divina, que o amor é dinâmico. Esse amor pôde levar o povo de Israel a entrar em um êxodo constante, no qual Deus, na sua infinita bondade, vivencia as realidades dramáticas e libertadoras do povo até assumir a própria condição humana para salvar e libertar. Desse modo, antes de o povo colocar-se em marcha, Deus quis, livremente, assumir uma condição “exodal” como aquele que caminha à frente do seu povo.

Deus, na sua bondade, continua a oferecer o seu amor na vida da Igreja enviando o Espírito Santo. Assim sendo, o segundo capítulo intenta mostrar como o Espírito Santo, mestre e guia da Igreja, tem revelado o amor como fundamento para uma Igreja em saída; um amor que considere a pessoa humana na sua dignidade; para, em seguida, propor uma renovação, dentre tantas elencadas na *Evangelii Gaudium*, das estruturas e da teologia para uma conversão pastoral. Para que isso seja possível, parece imprescindível aprofundar a questão do discernimento, uma vez que, as relações entre Deus e o homem e as implicações evangélicas desse encontro, para a transformação do mundo, necessariamente, deságuam na ação pastoral da Igreja.

2.1 O amor como fundamento da Igreja em saída

Percorrendo as Exortações Apostólicas do Papa Francisco, parece ficar evidente uma “teologia do amor” como fundamento para a Igreja e sua praxe evangelizadora. Trata-se de uma teologia que procura dar carne à teoria, que propõe sair da abstração do amor para vivê-lo de forma concreta. Logo no início da Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, ao falar da alegria que se renova através do encontro com Cristo e que perdoa

sempre, o Papa Francisco afirma que “ninguém nos pode tirar a dignidade que este amor infinito e inabalável nos confere” (EG, n. 3).

Na Exortação *Amoris Laetitia*, o Papa Francisco diz que mesmo diante dos sofrimentos hodiernos, a alegria do amor que se vive nas famílias, é também a alegria da Igreja (AL, n.1). A Exortação Apostólica *Gaudete Et Exsultate*, o Papa desenvolve uma reflexão sobre o chamado à santidade e apresenta o objetivo da exortação: “O meu objetivo é humilde: fazer ressoar mais uma vez a chamada à santidade, procurando encarná-la no contexto atual, com os seus riscos, desafios e oportunidades, porque o Senhor escolheu cada um de nós ‘para ser santo e irrepreensível na sua presença, no amor (cf. Ef 1,4)’” (GE, n. 2).

Em 2019, outra Exortação, agora direcionada aos jovens: *Christus Vivit*. Nessa exortação, o Papa dedica o capítulo IV para anunciar três grandes verdades para os jovens, que depois estende a toda Igreja: Deus que é amor, Cristo salva e Ele vive. (CV, n. 112-129). Em 2020, na Exortação Apostólica *Querida Amazônia*, o Papa propõe voltar a ler o capítulo IV da Exortação Apostólica *Christus Vivit*. Ao falar do anúncio do evangelho na Amazônia, afirma Francisco: “É o anúncio de um Deus que ama infinitamente cada ser humano, que manifestou plenamente este amor em Cristo crucificado por nós e ressuscitado na nossa vida” (QA, n. 64).

Francisco brindou a Igreja com três Encíclicas: *Lumen Fidei*, *Laudato Si e Fratelli Tutti*. A primeira fundamenta-se no amor de Deus ao homem. Nessa encíclica, a referência ao amor assemelha a uma sinfonia, ou a um refrão meditativo para falar da fé. A segunda apresenta uma ecologia integral. Percebe-se uma tentativa ousada de reintegrar a revelação natural¹ ao seu lugar de origem à revelação sobrenatural ou histórica. “O Criador não nos abandona, nunca recua no seu projeto de amor, nem Se arrepende de nos ter criado” (LS, n. 13). A ecologia integral é um projeto de amor, é revelação natural, é caminho de acesso ao conhecimento de Deus. A terceira, sobre a fraternidade e a amizade social encontra-se o valor único do amor. Trata-se de um “amor [que] coloca-nos em tensão para a comunhão universal”.

¹ É provocadora a reflexão de Maria Clara Bingemer, em seu livro “O Mistério e o Mundo”, sobre a secularização e a criação: “Nada é divino fora de Deus e toda tentativa de sacralizar realidades tangíveis, imanentes e provisórias desvia o olhar da Transcendência e da reta compreensão de que um só é Deus e que este Deus não se identifica com nada do que existe, e de que tudo é obra de suas mãos. A Criação pode ser, pois, meio de chegar a Deus e perceber sua presença no mundo” (BINGEMER, M.C. 2; Paixão por Deus em tempo de descrença. RJ: Rocco, 2013, p. 103-104).

Unindo as cinco exortações e as três encíclicas, o amor parece ser a harmonização, como em uma orquestra, que fundamenta o todo da ação da Igreja no mundo. Dito isso, é preciso caminhar na pesquisa, de modo particular na primeira Exortação *Evangelii Gaudium*, e se perguntar como o Papa Francisco apresenta o amor para uma renovação missionária na Igreja.

Tudo indica, e pode causar estranheza para alguns, que o ponto de partida da reflexão da exortação não está no fazer, mas no ser. Contudo, é bem verdade que o ser por ele apresentado não é atrofiado, é um ser em expansão, de tensão para fora. Arrisca-se dizer que é místico, entendendo a mística para os tempos modernos como contemplação na ação. Mesmo diante das utopias modernas, que de todo não são ruins, mas carecem de uma abordagem mais realista, Francisco arrisca dizer:

Quando a vida interior se fecha nos próprios interesses, deixa de haver espaço para os outros, já não entram os pobres, já não se ouve a voz de Deus, já não se goza da doce alegria do seu amor, nem fervilha o entusiasmo de fazer o bem. Este é um risco, certo e permanente, que correm também os crentes. (EG, n. 2).

Essa nova etapa evangelizadora da Igreja é marcada pela a alegria do Evangelho, força libertadora do pecado, do isolamento e do vazio para entrar numa dinâmica de abertura para o outro e alegrar-se com o amor de Deus. O princípio da interioridade fechado em si mesmo é a esterilidade de toda possibilidade de viver as relações humanas na Igreja e fora dela. Trata-se de um congelamento no eu, que pode levar a esquecer que o amor e a alegria de poder estar com Jesus Cristo, “nasce e renasce sem cessar” (EG, n. 1), para uma impetuosa ação da Igreja no mundo contemporâneo.

Na teologia do Papa Francisco, o ponto de partida para a renovação é a alegria do Evangelho, pois nele, encontra-se uma pessoa, Jesus Cristo. “Uma alegria que se renova e comunica”, uma alegria que rejubila no amor de Deus: “De várias maneiras, estas alegrias bebem na fonte do amor maior, que é o de Deus, a nós manifestado em Jesus Cristo” (EG, n. 7). O atrofiamento da vida interior atinge o próprio ser da Igreja: os outros, o pobre, Deus, a alegria e a motivação em fazer o bem. Para libertar dessa autorreferencialidade, o Papa Francisco fala da necessidade de um reencontro com o amor de Deus.

Somente graças a este encontro – ou reencontro – com o amor de Deus, que se converte em amizade feliz, é que somos resgatados da nossa consciência isolada e da auto-referencialidade. 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. Porque, se alguém acolheu este amor que lhe devolve o sentido da vida, como é que pode conter o desejo de o comunicar aos outros? (EG, n. 8).

A Conferência de Aparecida, ao falar desse encontro, afirma que “uma autêntica proposta de encontro com Jesus Cristo deve estabelecer-se sobre o sólido fundamento da Trindade-amor” (DAP, n. 240). Isso leva à conclusão lógica do Papa Bento XVI, logo no início da Encíclica *Deus Caritas Est*: “Ao início do ser cristão, não há uma decisão ética ou uma grande ideia, mas o encontro com um acontecimento, com uma Pessoa que dá à vida um novo horizonte e, desta forma, o rumo decisivo” (DCE, n. 1).

Francisco, ao comentar esse argumento de Bento XVI, afirma que ele leva ao centro do Evangelho. O que parece ficar claro para Francisco é que nenhuma evangelização pode ter êxito se não parte do Evangelho e retorna para ele. Poder-se-ia dizer de uma dialética evangélica: Evangelho, discípulo e missão. O Evangelho move o homem para a missão. Nesse caminho, o discípulo se conscientiza de que deve voltar à fonte: missão, discípulo e Evangelho. Nessa dinâmica, o centro é o Evangelho. Na primeira, o Evangelho impulsiona o discípulo e na Segunda, o atrai. Essa ideia inicial postulada na exortação *Evangelii Gaudium* encontra o seu desfecho no final: “A melhor motivação para se decidir a comunicar o Evangelho é contemplá-lo com amor, é deter-se nas suas páginas e lê-lo com o coração” (EG, n. 264).

O Evangelho conduz o discípulo ao encontro de fé com a pessoa de Jesus Cristo, uma vez que se decide, com amor, contemplá-lo com o coração. Escutar o Evangelho é predispor-se ao amor, isso porque “o encontro pessoal com Jesus Cristo é uma experiência de amor, que toma voz na Palavra evangélica e corpo nas relações humanas”². Isso leva a entender que a “realidade de Deus reabre aos homens a realidade do ser humano – e lhes estimula a se colocarem a serviço do ser humano para que possam encontrar a sua plenitude em uma vida repleta de Deus”³.

Para o Papa Francisco, esse encontro ou reencontro com a pessoa de Jesus Cristo tende a comunicar-se:

² FUMAGALII, A. *Caminhar no amor: A teologia moral do Papa Francisco*. Brasília: CNBB, 2019. V. 7. (A Teologia do Papa Francisco).

³ WERBICK, J. *A fraqueza de Deus pelo homem: a visão do Papa Francisco sobre Deus*. Brasília: CNBB, 2019. V. 1. (A Teologia do Papa Francisco).

O bem tende sempre a comunicar-se. Toda a experiência autêntica de verdade e de beleza procura, por si mesma, a sua expansão; e qualquer pessoa que viva uma libertação profunda adquire maior sensibilidade face às necessidades dos outros. E, uma vez comunicado, o bem radicaliza-se e desenvolve-se. Por isso, quem deseja viver com dignidade e em plenitude, não tem outro caminho senão reconhecer o outro e buscar o seu bem. Assim, não nos deveriam surpreender frases de São Paulo como estas: “O amor de Cristo nos absorve completamente” (2 Cor 5, 14); “ai de mim, se eu não evangelizar!” (1 Cor 9, 16). (EG, n. 9).

O amor de Cristo que absorve completamente está a serviço do outro. O Evangelho é um bem a ser comunicado, porque nele está uma pessoa que liberta do egoísmo para abrir-se à dimensão do outro. Não se trata de um outro alheio, ou distante, mas aquele que está próximo. “Amarás ao teu próximo como a ti mesmo” (Mc 12, 31). Quando se fala do amor como fundamento da Igreja em saída quer-se dizer desse amor que é expropriação de si para o outro.

No entanto, esse sair tem uma referência perene que, “na realidade, o seu centro e a sua essência são sempre o mesmo: Deus que manifestou o seu amor imenso em Cristo morto e ressuscitado” (EG, n.11). Desse modo, afirma o Papa Francisco: “Em qualquer forma de evangelização, o primado é sempre de Deus, que quis chamar-nos para cooperar com Ele e impelir-nos com a força do seu Espírito” (EG, n. 12).

Francisco fundamenta esse critério na revelação bíblica onde se lê: “Quanto a nós, amemos, porque ele nos amou primeiro” (1Jo 4,19). Ou ainda, “Em toda a vida da Igreja, deve-se sempre manifestar que a iniciativa pertence a Deus...” (EG, n. 12). A partir desse princípio, entende-se o que o Papa Francisco diz na *Evangelii Gaudium*, que a “pastoral está orientada para o crescimento dos crentes, a fim de corresponderem cada vez melhor e com toda a sua vida ao amor de Deus. (EG, n.14).

Até aqui, pôde-se constatar, mesmo que de forma introdutória, que o fundamento da ação missionária da Igreja se encontra na Trindade-Amor, que interpela para a saída e, por isso, procura comunicar-se ao outro. A partir dessas inferências pode-se perguntar: quem é o outro para o Papa Francisco? Antes de entrar na pesquisa da “Igreja em saída”, pode ser útil gastar-se um tempo para tentar responder essa questão, procurando saber como o Papa Francisco compreende a pessoa humana, passando pelas exortações e encíclicas.

2.2 A antropologia do Papa Francisco

O Papa Francisco na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* não procura responder quem é o homem, mas lembrar a atividade deste no mundo, de modo específico, aqueles responsáveis pela evangelização na Igreja, até porque a constituição pastoral *Gaudium Et Spes* havia feito isso. Uma vez que o pensamento e a vida do Papa Francisco é uma perfeita continuidade e retomada do Concílio Vaticano II, pode-se lembrar também alguns apontamentos antropológicos da constituição acima mencionada e no Documento de Aparecida para em seguida verificar alguns elementos antropológicos na reflexão de Francisco.

2.2.1 A pessoa humana na *Gaudium et Spes*

A constituição *Gaudium Et Spes*, ao falar da dignidade humana, afirma que “tudo quanto existe sobre a terra deve ser ordenado em função do homem, como seu centro e seu termo: neste ponto existe um acordo quase geral entre crentes e não-crentes” (GS, n. 12). Mesmo diante do realismo dessa afirmação dos padres conciliares, não é difícil constatar, por um lado, que o homem usurpou dessa prerrogativa, tornando-se autorreferencial das coisas e de si mesmo, fechando-se em seus próprios interesses. Por outro, é um ser de transcendência, com capacidade de abertura para o outro e para Deus.

A constituição coloca as bases da Antropologia Teológica demonstrando que o homem e a mulher foram criados à imagem e semelhança de Deus para conviver harmoniosamente com Deus e com as coisas criadas. No entanto, o mal entrou no mundo dos homens e provocou tensão entre o Criador e a criatura. O homem preferiu a criatura ao Criador. Isso porque foi criado livre e o preço da liberdade é sempre uma decisão, seja esta boa ou ruim.

A antropologia teológica proposta na constituição afirma que “o homem, ser uno, composto de corpo e alma, sintetiza em si mesmo, pela sua natureza corporal, os elementos do mundo material, os quais, por meio dele, atingem a sua máxima elevação e louvam livremente o Criador” (GS, n. 14). O homem é um ser racional que, “participando da luz da inteligência divina, com razão pensa o homem que supera, pela inteligência, o universo” (GS, n. 15). Com essa capacidade, o homem pode conhecer a si mesmo e o desígnio de Deus sobre o mundo.

No processo de conhecimento de si mesmo, o homem desvenda “uma lei que não se impôs a si, mas à qual deve obedecer; essa voz, que sempre o está a chamar ao amor do bem e fuga do mal, soa no momento oportuno, na intimidade do seu coração: faze isto, evita aquilo” (GS, n. 16). Esse caminho antropológico é bem definido na *Gaudium Et Spes*, que pode ser sintetizado mais ou menos assim: o homem é um ser composto de corpo e alma, criado à imagem e semelhança de Deus; é o ser racional e livre para tomar suas decisões e responsabilizar-se por elas e, com isso, descobrir-se um ser de consciência, chamado ao amor e ao bem.

2.2.2 A pessoa humana no Documento de Aparecida

A descrição da realidade apresentada no capítulo segundo do Documento de Aparecida pode ser considerada, ainda, uma boa fonte de pesquisa para os dias de hoje (DAp, n. 33-100). Lá, encontra-se um argumento que pode ser a chave de leitura para pensar o homem hoje, que se apresenta assim:

A pessoa humana é, em sua própria essência, aquele lugar da natureza para onde converge a variedade dos significados em uma única vocação de sentido. As pessoas não se assustam com a diversidade. O que de fato as assusta é não conseguir reunir o conjunto de todos estes significados da realidade em uma compreensão unitária que lhes permita exercer sua liberdade com discernimento e responsabilidade. A pessoa sempre procura a verdade de seu ser, visto que é esta verdade que ilumina a realidade de tal modo que possa se desenvolver nela com liberdade e alegria, com gozo e esperança (DAp, n. 42).

A pergunta inalienável que se faz a Antropologia Teológica, e que, certamente não se pretende obter respostas, é como chegar a uma compreensão unitária, da variedade de significados encontrados na diversidade cultural e tecnológica? De multiculturalismo; do fenômeno da globalização; da ciência e da técnica com seu poder de criar e reinventar, mas também de manipular; a consolidação da comunicação global; a crise de sentido do homem moderno; o prazer ilusório da imagem que pode sufocar o eu no prazer e no ter, em que cada pessoa torna-se uma sociedade com leis próprias.

Poder-se-ia dizer que essa nova galga do fenômeno humano “tende a propor estilos de ser e de viver contrários à natureza e à dignidade do ser humano” (DAp, n. 387), conforme os ideais do mercado capitalista. “Ídolos do poder, da riqueza e do prazer

efêmero têm se transformado, acima do valor da pessoa, na norma máxima de funcionamento e em critério decisivo na organização social” (DAp, n. 387).

A organização social movida por esse ideal pode levar a uma reflexão ilusória sobre o homem; criar um mundo alheio às realidades essenciais, migrando a reflexão do humano para o artificial, ficando evidente que este último encontra o seu valor na pós-modernidade, enquanto aquele vai sofrendo um processo de degradação, não sabendo mais lidar e nem relacionar com a arte de suas mãos. Desse modo, torna-se essencial lembrar o que Segundo disse: “o Deus cristão é um Deus que, amando, necessita de ser amado. Necessita de nossa criatividade para sua obra, e por isso pede que lhe entreguemos nosso próprio destino na fé”⁴.

Nessa entrega de fé, na construção do reino de Deus, o valor supremo de cada pessoa é insubstituível:

Na verdade, o Criador, ao colocar tudo o que foi criado a serviço do ser humano, manifesta a dignidade da pessoa humana e convida ao cuidado primoroso por cada um (cf. Gn 1,26-30). Proclamamos que todo humano existe pura e simplesmente pelo amor de Deus que o criou e pelo amor de Deus que o conserva a cada instante. A criação do homem e da mulher a sua imagem e semelhança é um acontecimento divino de vida, e sua fonte é o amor fiel do Senhor. Por conseguinte, só o Senhor é o autor e o dono da vida, e o ser humano, sua imagem vivente, é sempre consagrado, desde sua concepção, em todas as etapas da existência, até sua morte natural e depois da morte (DAp, n. 387-388).

O texto apresenta a dignidade da pessoa humana criada pelo amor de Deus, a sua imagem e semelhança, homem e mulher os criou, sendo por isso, sagrados. Essa concepção antropológica vai para além das concepções vazias de homem no mundo de hoje, pois mostra o valor sagrado do homem; a sua transcendência e a sua missão no mundo, pois tudo o que foi criado foi colocado a serviço do homem e da mulher. Por isso, entende-se a afirmação dos bispos: “Nossa fidelidade ao Evangelho exige que proclamemos a verdade sobre o ser humano e sobre a dignidade de toda pessoa humana em todos os espaços públicos e privados do mundo de hoje e a partir de todas as instâncias da vida e da missão da Igreja” (DAp, n. 390).

Nesta perspectiva, a antropologia teológica apresentada na Conferência de Aparecida, fundamenta-se na opção preferencial pelos pobres. Dentro da ampla reflexão sobre a dignidade humana, situa-se o debate de “milhões de latino-americanos e latino-

⁴ SEGUNDO, J. L. *Libertar a teologia: Denúncia e refutação da falsa guinose*. São Paulo: Ed. Loyola, 1978. p. 168.

americanas que não podem levar uma vida que responda a essa dignidade” (DAP, n. 391).

Desse modo,

A opção preferencial pelos pobres é uma das peculiaridades que marca a fisionomia da Igreja Latino-americana e Caribenha. De fato, João Paulo II, dirigindo-se a nosso Continente, sustentou que “converter-se ao Evangelho para o povo cristão que vive na América, significa revisar todos os ambientes e dimensões de sua vida, especialmente tudo o que pertence a ordem social e a obtenção do bem comum (DAP, n. 391).

A Antropologia Teológica na pós-modernidade, certamente não pode ser elitista, academicista, mas deve entrar nos areópagos de pobreza para promover uma ordem social em vista do bem comum. A conferência de Aparecida aponta para a necessidade de pensar o homem e a mulher na sua totalidade, na sua dignidade inalienável, de modo particular nos mais pobres, para provocar uma mudança de mentalidade neste homem e nesta mulher criados à imagem e semelhança de Deus, por amor e para o amor, buscando uma sociedade justa e fraterna para todos.

2.2.3 A pessoa humana na *reflexão do Papa Francisco*

Ao que tudo indica, a reflexão sobre o homem na *Gaudium et Spes* e no Documento de Aparecida não é ponto de chegada, mas de partida. A estrutura da Antropologia Teológica apresentada nesses documentos, poderia ser entendida como um farol que lança o seu raio de luz para o horizonte, indicando o caminho para a reflexão teológica sobre o homem. Isso porque, em um mundo cada vez mais fluido⁵, a compreensão do homem hoje torna-se um desafio. Diante das escolhas éticas e existenciais, “o homem de hoje já não sabe quem é, portanto, tem dificuldade de reconhecer como agir bem”⁶, afirma o Papa Francisco. Nesse mesmo discurso, encontra-se a base da antropologia do Papa Francisco na esteira do pensamento conciliar: “Só uma visão do homem como pessoa, ou seja, como sujeito essencialmente relacional e conotado por uma racionalidade peculiar e ampla, é capaz de agir em conformidade com a ordem objetiva da moral”⁷.

⁵ BAUMAN, Z. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001. Segundo esse autor a modernidade é “leve”, “líquida” e “fluida” (p. 7-9). A reflexão de Bauman pode ser um aporte para entender a modernidade hoje.

⁶ FRANCISCO, Papa. *Discurso aos participantes na assembleia plenária da congregação para a doutrina da fé sala clementina*. Sexta-feira, 26 de janeiro de 2018. Disponível em: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2018/january/documents/papa-francesco_20180126_plenaria-cfaith.html. Acesso 25 de julho, 2020.

⁷ FRANCISCO, Papa. *Discurso*. 26 de janeiro de 2018.

Percebe-se um elemento fundamental na antropologia do Papa Francisco; o de pessoa. A consequência lógica de ser “pessoa” é “ser relacional”. Os sujeitos, homem e mulher, são seres essencialmente relacionais. Com essa noção, pode-se libertar a Antropologia Teológica dos conceitos abstratos para que possa realmente ajudar a refletir sobre o homem de hoje. Talvez se poderia dizer de uma antropologia em “saída” ou integral, mais pastoral e menos catedrática. Talvez uma antropologia que aprofunde a inquietação do Papa Francisco quando afirma:

A mim interessa-me apenas procurar que, quantos vivem escravizados por uma mentalidade individualista, indiferente e egoísta, possam libertar-se dessas cadeias indignas e alcancem um estilo de vida e de pensamento mais humano, mais nobre, mais fecundo, que dignifique a sua passagem por esta terra (EG, n. 208).

Frente ao homem indiferente, como pensar uma Antropologia Teológica que possa proporcionar uma compreensão da pessoa humana, numa cultura que apresenta saberes transversais, que impactam globalmente e influenciam as sociedades pós-modernas? A chave de leitura do Papa Francisco convida a Antropologia Teológica a aprofundar a visão do homem como pessoa e como sujeito de relação.

Leonardo Boff, num de seus ensaios, fez uma pesquisa analisando o homem como pessoa⁸. Para Boff, o pensamento grego, dificultava a reflexão profunda sobre o ser-pessoa. Por um lado, a concepção do espírito como divino, transcendente e universal e por outro o corpo, sujeito a todas as limitações, imanente e material. Sendo assim,

O homem é um ser composto por duas grandezas desproporcionais. Pela morte dar-se-ia a cisão de ambos, espírito e corpo; o espírito, enfim, se libertaria dos laços limitadores da matéria e se recolheria em sua universalidade e primitiva transcendência⁹

Percebe-se um dualismo acirrado no pensamento grego, mas isso não deixa de explicar alguns fenômenos humanos, no entanto, não é apropriado, como afirma Boff ao falar do pensamento grego: “não se apresenta adequado para situar a real posição do homem no cosmo e no conjunto dos seres”¹⁰. Essa intuição crítica e aberta de Boff pode ser caracterizada como integradora; pensar o homem na sua relação com o cosmo e os

⁸ BOFF, L. *O destino do homem e do mundo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1973. p. 54-58.

⁹ BOFF, 1973, p. 54.

¹⁰ BOFF, 1973, p. 54.

seres. Tal intuição, pôde encontrar, mais tarde, a sua glória na *Laudato si*, do Papa Francisco: “O nosso corpo é constituído pelos elementos do planeta; o seu ar permite-nos respirar, e a sua água vivifica-nos e restaura-nos” (LS, n. 2).

Uma antropologia que queira dar a sua contribuição para a modernidade precisaria considerar outros elementos que compõem a vida em todas as suas dimensões e espécies. A reflexão teológica tem clareza dessas duas dimensões no único homem, corpo e espírito. A questão foi o entendimento em cada época da história. Volta-se ao pensamento de Boff, que depois de constatar que a tradição clássica dos gregos não se apresenta adequada, expõe o horizonte da tradição Bíblica. Esta, por sua vez coloca o homem como ouvinte da Palavra¹¹:

O homem é por natureza um ouvinte da Palavra de Deus. Sua situação fundamental é daquele que está numa permanente escuta e de quem recebe continuamente o ser de sua relação para com o Transcendente. Sua posição fundamental é dialogal. Por isso é mais relação do que ser. Diálogo supõe e exige liberdade. O homem vive dessa liberdade frente a Deus. Pode entrar numa aliança com Ele ou fechar-se e criar o seu universo de significações sem Deus¹².

O homem histórico pôde experimentar a paradoxal possibilidade de aliança ou não com Deus. Na não abertura à oferta gratuita de Deus, o homem pode “fechar-se” e “criar um universo de significações sem Deus”¹³, num processo de absolutização, secularização, de autonomia e de autodeterminação que pode levar a degradação da dignidade existencial humana, traduzida pelo Papa Francisco nestas palavras:

Infelizmente na nossa época, tão rica de conquistas e esperanças, não faltam poderes e forças que acabam por produzir uma cultura do descarte; e esta tende a tornar-se mentalidade comum. As vítimas de tal cultura são precisamente os seres humanos mais débeis e frágeis — os nascituros, os mais pobres, os idosos doentes, os deficientes graves... — que correm o risco de ser “descartados”, expulsos de uma engrenagem que deve ser eficiente a todo o custo. Este falso modelo de homem e de sociedade atua um ateísmo prático negando de fato a Palavra de Deus que diz: “Façamos o homem à nossa imagem, à nossa semelhança” (cf. *Gn* 1, 26)¹⁴.

¹¹ RAHNER, C. *Curso fundamental da fé*. São Paulo: Paulus, 2015. Rahner desenvolveu esse conceito do homem com ouvinte da Palavra (p. 37-59. Primeira seção)

¹² BOFF, 1973, p. 54-55.

¹³ BOFF, 1973, p. 55.

¹⁴ FRANCISCO, Papa. *Discurso aos Membros do Instituto Dignitatis Humanae*. Sábado, 7 de Dezembro de 2013. Disponível em:

http://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/december/documents/papa-francesco_20131207_istituto-dignitatis.html. Acesso em 27 de julho de 2020.

Na Revelação bíblica, no que se refere ao horizonte das relações divino-humano, uma vez que se arruína a dimensão relacional com Deus (Gn 3), pode ficar insustentável a relação com o outro (Gn 4). Desse modo, parece ser coerente pensar uma Antropologia Teológica que harmonize e pense os desafios de hoje. Boff sugere uma antropologia dialética que procure harmonizar existência e transcendência: “cada um de nós apresenta uma dialética profunda: por um lado é um centro assentado em si, limitado, preso a concreção espaço-temporal e por outro, uma relação ilimitada, dinamismo insaciável e distensão para o Absoluto e Transcendente”¹⁵. Essa dialética entre imanência e transcendência é que torna o homem aberto a totalidade das relações.

Boff insiste em apresentar a pessoa humana como um ser de relações, isso porque, para ele, existe um Outro, um Tu que é o porto para onde todos tendem, base do eu e tu humanos, Deus¹⁶. Ele chama, dialoga, comunica, faz uma aliança e o homem responde. Essa é “a estrutura fundamental da teologia e da antropologia bíblicas”¹⁷. A partir dessa estrutura,

a relação interpessoal do eu-tu-nós é a concretização e a extensão da relação mais radical homem-Deus. Cada homem é representante de Deus no mundo. Por isso no relacionamento humano há uma profundidade que não é esgotada nem pelo eu nem pelo tu: mas é o mistério que une e separa a ambos. Deus tem uma presença quase sacramental no outro. Daí que rejeitar ou aceitar o irmão, como se mostra claramente no evangelho dos cristãos anônimos (Mt 25,31-46), significa rejeitar ou aceitar a Deus. A divindade se esconde incógnita no faminto, sedento, no nu e no encarcerado. No relacionamento com o tu, atingimos o Tu absoluto, Deus. Por isso Deus nos recria como pessoas, continuamente, através de outras pessoas com as quais nos relacionamos. No fundo, a pessoa não é somente para a outra pessoa, mas radicalmente para a Pessoa divina¹⁸.

A antropologia teológica de Boff caracteriza-se pela dialética, deixando entrever alguns elementos: a relação de Deus com o homem e a resposta deste àquele; a partir dessa relação, o eu-tu-nós se inter-relacionam, de tal modo, que se percebe no outro uma presença de Deus quase que sacramental; e a possibilidade radical do homem para a Pessoa Divina se dá através do outro.

A tese pode ser a seguinte: se o outro é entendido como “quase que um sacramental”, isso porque é imagem e semelhança de Deus; é redimido por Cristo que

¹⁵ BOFF, 1973, p. 57.

¹⁶ BOFF, 1973, p. 57.

¹⁷ BOFF, 1973, p. 57.

¹⁸ BOFF, 1973, p. 57-58.

assumiu a condição humana; é um ser transcendental, logo, nele está Deus, principalmente nos mais pobres. Desse modo, entende-se que o relacionar-se com o outro é relacionar-se com o Outro. Então, na pessoa não se vê somente o tu, mas também o Tu divino. Tudo indica que pode ser assim o entendimento de Boff, quando afirma: “a pessoa não é somente para a outra pessoa, mas radicalmente para a Pessoa divina”¹⁹.

Corroborando com o pensamento de Boff, em tese, a pesquisa de Gonsalves, que abre seu argumento colocando o estudo da Antropologia a partir da *Imago Dei*, no seu contexto vital e existencial pós-moderno²⁰. Pensar o homem da pós-modernidade é um desafio, pois questões novas provocam a teologia a dar respostas, não somente a partir da *Imago Dei*, mas no contexto vital e existencial do homem moderno, na sua resposta ou não a Deus.

Segundo Gonsalves, para pensar a teologia na pós-modernidade é preciso tomar consciência da amplitude da questão. Desse modo, expõe alguns desafios a que a Antropologia Teológica não pode se furtar:

Como refletir teologicamente a vida humana situada em uma cultura de relativismo axiológico – em contraposição à moral absoluta presente em manuais de teologia e catecismos eclesiais; de emergências da pluralidade de visões antropológicas; de surgimento da consciência da diversidade de expressões religiosas e instituições religiosas; de emancipação do feminismo oriundo da consciência da emancipação da mulher e da busca de superação do machismo uxoricida; de visão ecológica de mundo oposta ao puro antropocentrismo que menosprezava a existência dos outros seres?²¹.

Nota-se, que são questões amplas que o *ethos* humano apresenta para o debate, podendo acrescentar a estas, outras como: o homem e as redes sociais, criando assim uma espécie de homem-virtual ou cibercultura, que discute a relação do humano entre “realidade e virtualidade”²²; a migração, que pode levar um intercâmbio cultural ou de exploração; a polarização do pensamento, formando grupos separatistas que violam o princípio antropológico do homem criado a imagem e semelhança de Deus e o princípio de sociabilidade entre as nações e grupos; a ideologização do humano, que leva a se fechar

¹⁹ BOFF, 1973, p. 58.

²⁰ GONSALVES, P.S.L. *O ser humano como imagem e semelhança de Deus: Antropologia teológica*. In: TRASFERETTI, J. GONSALVES, P.S.L (Orgs). *Teologia na Pós-modernidade: Abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prática*. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 251-299.

²¹ GONSALVES, 2003, p. 252.

²² DUQUE, J. M. *Para o diálogo com a pós-modernidade*. São Paulo: Paulus, 2016, p. 204. A obra de Duque, apresenta uma crítica a cibercultura e a sua influência sobre a realidade dos homens.

em um único pensamento e/ou ideias únicas com a pretensão hollywoodiana de salvamento.

A pertinência do trabalho de Gonçalves está “em explicitar que o ser humano é criatura criadora que dá continuidade à criação, comunhão com todos os seres e realizando-se, então, como um ser em comunhão com Deus”²³. Essa ideia da criatura criadora encontra na obra de Segundo²⁴ uma sustentação onde se lê: “A fé liberta o homem da preocupação da lei para que possa se lançar a um amor criador e não fique paralisado pelo problema de sua segurança e salvação individuais, cujo único critério estático pode ser a lei”²⁵.

Na obra de Segundo, percebe-se, sem sombra de dúvida, que o homem é extensão da criação, é criador, mas deixa claro, para não criar incompreensões no seu pensamento que a “entrega de nosso destino a Deus não deve levar a pensar que Deus tem interesse em que o deixemos obrar sozinho, como se toda colaboração nossa fosse uma diminuição de sua glória”²⁶. Essa ideia está de acordo com o que Santo Irineu disse “a glória de Deus é o homem vivo e a vida do homem é a visão de Deus” (IRINEU, Ch. L. IV, 20,7).

Boff argumenta sobre essa dimensão criadora do homem: “o mundo como globalidade das coisas e seres criados abaixo do homem foram entregues ao homem, para que ele exerça sua liberdade criadora e nela construa a sua pátria terrestre”²⁷, exercendo nela o seu “domínio” (Gn 1,28). Deus criou o homem na relação com os outros seres, ele foi posto no mundo animalia para perceber a diferença e, na diferença, a consciência, sacrário do homem, ao reconhecer que neste mundo não havia uma auxiliar que lhe correspondesse (Gn 2,20). Como pessoa, o homem é posto, por Deus, para cuidar da criação. Nessa liberdade criadora, o homem se torna protagonista, deixando-se ser mão de Deus para os seres criados.

Retomando-se a tese de Gonsalves, esta propõe pensar o homem na pós-modernidade tendo como fundamento uma Antropologia Teológica integral em continuidade com a Tradição que se realiza através da fidelidade à aliança com Deus, “construindo estruturas sociais, políticas, econômicas, culturais e religiosas coerentes com os valores emergentes dessa aliança”²⁸.

²³ GONSALVES, 2003, p. 252.

²⁴ SEGUNDO, 1978. P. 168.

²⁵ SEGUNDO, 1978, p. 168.

²⁶ SEGUNDO, 1978, p. 168.

²⁷ BOFF, 1973, p. 51-52.

²⁸ GONSALVES, 2003, p. 297.

Cabe notar que na pesquisa de Gonçalves, “a condição do homem como imagem e semelhança de Deus está manifestada nas dimensões da unidade antropológica fundamental, da liberdade, da sociabilidade, da ecologicidade e da transcendência”²⁹. A reflexão de Gonçalves se alarga ao trazer para o centro temas por vezes considerados triviais, mas que agora se inter-relacionam.

Compreende-se, a partir das nuances das pesquisas apresentadas por esses expoentes, que uma antropologia que queira dar resposta ao homem de hoje precisa estar ligada ao seu núcleo e aberta aos novos temas latentes e que reclamam por uma abordagem teológica que tente corresponder à transcendência do homem pós-moderno.

Constata-se que o pensamento de Boff está na esteira do Concílio Vaticano II, concebendo uma antropologia teológica partindo do homem como imagem de Deus, em relação com os outros e com o cosmo como seres criadores. A obra de Segundo segue essa mesma postura do homem de fé, criador e que pode transformar a sociedade. Gonçalves apresenta minuciosamente a antropologia teológica a partir do princípio do homem como imagem e semelhança de Deus, tentando responder algumas questões da pós-modernidade com temas transversais como a sociabilidade e a ecologia. Arrisca-se dizer que as pesquisas realizadas por esses expoentes entraram na reflexão magisterial do Papa Francisco.

Poucos dias após a publicação da *Evangelii Gaudium*, o Papa Francisco fez uma preleção aos membros do Instituto *Dignitatis Humanae*, na qual falou do caráter vital de pensar a dignidade da pessoa humana a partir de sua verdade fundamental criada à imagem e semelhança de Deus (Gn 1, 26). Na ocasião, disse que é preciso deixar-se interrogar pela Palavra para que ela possa interpelar

a consciência pessoal e social, se deixarmos que ponha em questão os nossos modos de pensar e agir, os critérios, as prioridades e as escolhas, então as coisas podem mudar. A força desta Palavra põe limites a quem quiser tornar-se hegemónico, prevaricando os direitos e a dignidade dos outros. Ao mesmo tempo, dá esperança e conforto a quem não é capaz de se defender, a quem não dispõe de meios intelectuais e práticos para afirmar o valor do próprio sofrimento, dos próprios direitos, da própria vida³⁰.

²⁹ GONSALVES, 2003, p. 252.

³⁰ FRANCISCO, Papa. *Discurso aos Membros do Instituto Dignitatis Humanae*. Sábado, 7 de dezembro de 2013. http://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/december/documents/papa-francesco_20131207_istituto-dignitatis.html. Acesso em 27 de julho de 2020.

Esse discurso de Francisco torna-se importante, pois a *Evangelii Gaudium* propõe, a partir do Evangelho, repensar estruturas do pensar e do agir, bem como as prioridades, os critérios e as escolhas (EG, n. 33). Só assim as coisas podem mudar, afirma Francisco. O Evangelho não é míope, “pois a Palavra de Deus é viva, eficaz e mais penetrante do que qualquer espada de dois gumes; penetra até dividir a alma e o espírito, juntas e medulas. Ela julga as disposições e as intenções do coração” (Hb 4,12).

A reflexão Antropológica encontrada nos documentos do papa Francisco apresenta a pessoa humana como *universalmente integral*: com Deus, o Papa Francisco apresenta de forma teológica, na exortação *Lumen Fidei*; consigo mesmo e com os outros, de modo específico na *Evangelii Gaudium*, *Amoris Laetitia*, *Christus Vivit* e a *Gaudete Et Exsultate e Fratelli Tutti*; com a natureza e o cosmo, a *Laudato Si e Querida Amazônia*. Esse esquema quer ser apenas uma constatação, devido à ênfase dada a cada documento. Com isso, convida a pensar a evolução intencional do pensamento de Francisco, para mostrar a interligação das coisas.

Na *Lumen Fidei*, apresenta a fé como dom de Deus. Nesse dom sobrenatural reconhece-se que um “grande Amor nos foi oferecido, que uma Palavra estupenda nos foi dirigida”. Essa palavra é Jesus Cristo, o verbo encarnado, uma vez acolhido, “o Espírito Santo transforma-nos, ilumina o caminho do futuro e faz crescer em nós as asas da esperança para o percorrermos com alegria” (LF, n. 7).

Fé, esperança e caridade constituem, numa interligação admirável, o dinamismo da vida cristã rumo à plena comunhão com Deus. Na Comunhão com Deus e com os outros, o Espírito Santo suscita a diversidade. “A diversidade deve ser sempre conciliada com a ajuda do Espírito Santo; só Ele pode suscita a diversidade, a pluralidade, a multiplicidade e, ao mesmo tempo, realizar a unidade” (EG, n. 131). Na *Evangelii Gaudium*, Francisco resgata termos considerados, até então, secularistas, como frutos do Espírito para suscita a unidade, isto é, a diversidade.

Na *Laudato Si*, essa dimensão holística fica mais evidente: Francisco afirma que tudo está interligado:

Isto diz respeito especialmente a alguns eixos que atravessam a encíclica inteira. Por exemplo: a relação íntima entre os pobres e a fragilidade do planeta, a *convicção de que tudo está estreitamente interligado*³¹ no mundo, a crítica do novo paradigma e das formas de poder que derivam da tecnologia, o convite a procurar outras maneiras de entender a economia e o progresso, o valor próprio de cada criatura,

³¹ Grifo nosso.

o sentido humano da ecologia, a necessidade de debates sinceros e honestos, a grave responsabilidade da política internacional e local, a cultura do descartar e a proposta dum novo estilo de vida. Estes temas nunca se dão por encerrados nem se abandonam, mas são constantemente retomados e enriquecidos (LS, n. 16).

Nessa inter-relação dos seres e nas abordagens, encontra-se uma harmonia no esquema antropológico do Papa Francisco. Francisco parte da dignidade da pessoa humana. Por um lado, pensar a natureza, a íntima relação com os outros seres, a proteção dos animais, sem uma devida preocupação com o outro, com as pessoas, prova a inautenticidade desse ajuizar. Por outro, “é verdade que a indiferença ou a crueldade com as outras criaturas deste mundo sempre acabam de alguma forma por repercutir-se no tratamento que reservamos aos outros seres humanos” (LS, n. 91-92).

Isso porque “quando o coração está verdadeiramente aberto a uma comunhão universal, nada e ninguém fica excluído desta fraternidade” (LS, n. 92). Para Francisco, “tudo está interligado. Por isso, exige-se uma preocupação pelo meio ambiente, unida ao amor sincero pelos seres humanos e a um compromisso constante com os problemas da sociedade” (LS, n. 91). Talvez o que mais interessa aqui é a afirmação de Francisco:

Não haverá uma nova relação com a natureza, sem um ser humano novo. Não há ecologia sem uma adequada antropologia. Quando a pessoa humana é considerada apenas mais um ser entre outros, que provém de jogos do acaso ou dum determinismo físico, “corre o risco de atenuar-se, nas consciências, a noção da responsabilidade”. Um antropocentrismo desordenado não deve necessariamente ser substituído por um “biocentrismo”, porque isto implicaria introduzir um novo desequilíbrio que não só não resolverá os problemas existentes, mas acrescentará outros. Não se pode exigir do ser humano um compromisso para com o mundo, se ao mesmo tempo não se reconhecem e valorizam as suas peculiares capacidades de conhecimento, vontade, liberdade e responsabilidade (LS, n. 118).

Gasda³², ao falar de ecologia integral desenvolvida pelo Papa Francisco, também não a dissocia de sua relação com a humanidade, afirmando que “a interação entre ecossistema e comunidades humanas exige o cuidado das riquezas culturais”³³. O componente cultural de um povo é defendido por Gasda, pois corre o risco de desaparecer e, isso é “tão grave quanto o de uma espécie”³⁴ (EG, n. 61-62). Desse modo, o elemento

³² GASDA, É. E. *Doutrina social: Economia, trabalho e política*. São Paulo: Paulinas, 2018. (A Teologia do Papa Francisco).

³³ GASDA, 2018, p. 27.

³⁴ GASDA, 2018, p. 27.

antropológico, em Gasda, está no conceito de “integral”, pois “compreende a maneira de abordar os problemas e encontrar soluções para a humanidade e o planeta”³⁵.

O qualificativo integral contempla uma gama de significados distintos e complementares: inteireza, articulação sem reduzir as diferenças, a união da estética com a ética, o diálogo entre fé e ciência, múltiplos fatores (ambiental, econômico, social, político, cultural), ações pessoais e coletivas, espiritualidade e ciência³⁶.

Percebe-se que esses qualificativos de ecologia integral partem do princípio da Antropologia integral, isto é, homem, natureza e cosmo. Nessa relação está a dimensão dialógica que perpassa o pensamento do Papa Francisco e foi qualificado por Hünemann como uma característica fundante do ser humano³⁷. Visto que o conceito de linguagem é mais amplo e não se pretende aprofundá-lo aqui, pode-se dizer, no entanto, com Chomsky, que “a faculdade da linguagem tem papel crucial em todos os aspectos da vida, do pensamento e da interação humana”³⁸.

Essa faculdade linguística se expressa no diálogo e, na linguagem da revelação, Deus encarnou-se, saído da esfera transcendental para imanência das criaturas, comunicando-se a si mesmo e travando um diálogo com o homem. Trata-se de uma linguagem da fé, que necessariamente se desenvolve na relação entre Deus e o homem, no diálogo entre Deus e o fiéis³⁹. Desse modo, “a linguagem do anúncio é expressão da fé e assim é constituída para a comunidade de fiéis⁴⁰”, afirma Hünemann, e acrescenta; “dirige-se para todos”⁴¹.

Para Wolff⁴², a compreensão dialógica do Papa Francisco fundamenta-se em quatro elementos: a sua fé cristã, sua postura de cidadão no mundo, sua consciência eclesial e na compreensão da missão⁴³. Desse modo, “o diálogo é constitutivo e performativo de sua identidade”⁴⁴. A dimensão dialógica desenvolvida por Wolff,

³⁵ GASDA, 2018, p. 27.

³⁶ GASDA, 2018, p. 27.

³⁷ HÜNEMANN, P. *Homem segundo Cristo Hoje: A antropologia do Papa Francisco*. Brasília: CNBB, 2019. p. 49. (A Teologia do Papa Francisco).

³⁸ CHOMSKY, C. *Novos Horizontes no Estudo da Linguagem*. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-44501997000300002. Acesso em 10/jul/2020.

³⁹ HÜNEMANN, 2019, p. 54-58.

⁴⁰ HÜNEMANN, 2019, p. 55.

⁴¹ HÜNEMANN, 2019, p. 55.

⁴² WOLFF, E. *Igreja em diálogo*. São Paulo: Paulinas, 2018. (A Teologia do Papa Francisco).

⁴³ WOLFF, 2018, p. 11.

⁴⁴ WOLFF, 2018, p. 11.

apresenta a relação divina na Trindade, que se revela ao povo de Israel chegando à plenitude na encarnação do verbo e quis dialogar com o gênero humano indistintamente de credo, gênero e cultura⁴⁵.

A compreensão dialógica do Papa Francisco emana também da compreensão do universo e do mundo em que se vive⁴⁶. A concepção do Papa Francisco sobre o bem da humanidade não exclui a diversidade, mas aponta para o viver a unidade na diversidade em busca de interpretar os sinais dos tempos. Desse modo, percebe-se que Francisco é sensível às realidades culturais e religiosas, políticas e econômicas⁴⁷, ecológica e cosmológica, pensando no bem-comum e na multi-integração de todas as coisas, uma vez que tudo foi criado por Deus.

Passos, ao pesquisar sobre a teologia do Papa Francisco constata que:

Poder-se-ia dizer que se trata, antes de tudo, de uma teologia mística: do Encontro de Deus com o ser humano. Essa postura primeira bebe de fontes inicianas, de teologia mística do passado e do presente e da própria teologia latino-americana que insiste no protagonismo da realidade na vida cristã e na reflexão teológica⁴⁸.

Deus e homem, homem e Deus perpassam a pesquisa de Passos para falar da reflexão teológica do Papa Francisco. É uma teologia situada no concreto da vida do povo latino-americano. Segundo Passos, “os discursos de Francisco rompem com qualquer regra discursiva que esconde em uma objetividade abstrata e neutra o lugar e o sujeito com os quais visam dialogar e interpelar”⁴⁹.

O método teológico do Papa Francisco é amplo e complexo, pois reúne os temas transversais, não somente de fé e costumes. Desde as múltiplas dimensões do universo aos micro-organismos que se inter-relacionam e interagem em seus sistemas complexos, tudo isso faz parte do esquema teológico do Papa Francisco. No pontificado do Papa Francisco, temas considerados, por vezes, periféricos, sendo refletidos em forma de subtítulos, parágrafos ou citações, recebem uma reflexão ampla, como a discussão sobre a ecologia, entre outros.

⁴⁵ WOLFF, 2018, p. 11.

⁴⁶ WOLFF, 2018, p. 11.

⁴⁷ WOLFF, 2018, p. 13.

⁴⁸ PASSOS, J. D. *Método teológico*. São Paulo: Paulinas, 2018. p. 62. (A Teologia do Papa Francisco).

⁴⁹ PASSOS, 2018, p. 63.

Merece atenção o ensaio de Hünemann⁵⁰, que partindo da Antropologia Filosófica, desenvolve a sua pesquisa analisando o homem como ser-no-mundo. Esse modo de ser no mundo tem a sua real significação no Evangelho. A partir da experiência de fé é que o ser-no-mundo compreende a Deus e as relações interpessoais:

a fé é o modo de ser-no-mundo transcendental do homem que compreende a história, que abre ao ser-com (*Mit-Sein*) enriquecedor com os outros homens, e ao mesmo tempo, o dinamismo vital satisfatório garantido por Deus do homem, dinamismo que torna a sua vida e a vida dos outros, os seus e o ser-no-mundo deles uma vida satisfeita e alegre⁵¹.

O sujeito de fé é o homem que se enriquece com o outro nas relações, o que é traduzido como dinamismo vital. Contudo, a novidade antropológica aqui, muito estudada na pedagogia, é o ser-com – *Mit-Sein*. Porém, tanto a teologia como a pedagogia e a sociologia terão que recorrer a filosofia para “apropriar-se” do *Mit-Sein*, de modo específico na filosofia de Heidegger⁵². No entanto, a questão proposta por Hünemann é de explicitar o ser-com, o ser-no-mundo num dinamismo vital que harmonize o ser numa “vida satisfeita e alegre”⁵³ no encontro de fé e nas relações humanas.

A segunda argumentação antropológica colocada por Hünemann é a da corporeidade. Os documentos do magistério apresentam elementos fundamentais da corporeidade. Na *Evangelii Gaudium*, a evangelização se dá na proximidade com o outro, nas relações. A *Laudato Si*, tendo como base o gracioso cântico de São Francisco de Assis, apresenta o modo corporal de relação com a natureza (LS. 1-2). A *Amoris Laetitia* parte de uma concepção bíblica das relações conjugais, em que a corporeidade desenvolve um papel fundamental entre o homem e a mulher⁵⁴.

Na corporeidade, segundo Hünemann, tem-se a descoberta dos sentimentos e a linguagem. Na filosofia, “com as últimas descobertas da fenomenologia, no início do

⁵⁰ Esse autor, parte dos princípios filosóficos para explicar a antropologia teológica do Papa Francisco, falando do homem como ser no mundo. Utiliza vários expoentes da filosofia, mas fica claro que a tese é heideggeriana: O homem como ser-no-mundo é o ponto de partida da antropologia filosófica. Desse modo irá refletir sobre a “corporeidade e existência humana, a afetividade, a linguística, o ser-com, o conhecimento, o espírito e, enfim, o caráter pessoal do ser-aí do homem” (p.26).

⁵¹ HÜNERMANN, 2019, p. 34.

⁵² “A expressão composta ‘ser-no-mundo’, já na sua cunhagem, mostra que pretende referir-se a um fenômeno de *unidade*. Deve-se considerar esse primeiro achado em seu todo”. (HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Ed. 15ª. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005, p. 90). A reflexão sobre o ser-com pode conferir na p. 164 da mesma obra.

⁵³ HÜNERMANN, 2019, p. 34.

⁵⁴ HÜNERMANN, 2019, p. 35-48.

século XX, dá-se início a uma descoberta do universo dos sentimentos, da alma, dos sentidos, da afetividade”⁵⁵. Além da afetividade, o autor extrai das reflexões de Francisco o desafio da linguagem ao afirmar que “no espaço que nos é concedido, pode-se oferecer um elenco de palavras-chave e de nomes para mostrar de que modo a linguística vem entendida na modernidade como modalidade do ser humano”⁵⁶.

Para Hünemann, a antropologia do Papa Francisco expressa, nos documentos magisteriais, como um homem de fé, que responde ao chamado de Deus como ser-no-mundo em relação com os outros, que por meio da corporeidade manifesta e estabelece a sua presença concreta, “de modo que possa existir para o outro, possa usar e utilizar aquilo que é do outro, pode habitar no mundo e saber pertencer ao mundo”⁵⁷ e, desse modo, pode ser definido como ser pessoa de afetividade e linguagem. Percebe-se na tese antropológica de Hünemann quatro características do homem: ser-no-mundo, de corporeidade, afetividade e linguagem.

A Antropologia Teológica, que se percebe na pesquisa desses expoentes, ao tratar de diversos temas a partir do pensamento do Papa Francisco, sobressaem a reflexão sobre a realidade de Deus em si mesmo, sua automanifestação ao povo de Israel. O ápice dessa autodoação encontra-se na bondade de Deus revelada na Encarnação do Verbo, que assumindo a realidade humana, vivendo como homem, de tal modo que, a carne assumida por Cristo é a extensão da carne da humanidade.

Percebe-se que o homem, criado a imagem e semelhança de Deus, é a convergência de tudo; no entanto, isso não lhe outorga o direito de usar sem reponsabilidade tudo que existe. Pensar o mundo de forma integral é a possibilidade de compreender que todas coisas estão integradas e inter-relacionadas. No contexto da Igreja de hoje, falar de uma Antropologia Integral é a possibilidade de pensar o homem holisticamente; na sua relação com Deus, com o outro, com a natureza, ecossistema, ecologia, dentro de uma diversidade cultural que exige uma compreensão mais ampla dos desafios humanos hodiernos. Uma reta Antropologia Teológica pode ajudar a dialogar com a interpretação do homem na pós-modernidade, em considerar os valores das criaturas, as quais, por um lado, valem por si mesmas. Isso é verdade, pois cada criatura tem o seu valor em si, mas, por outro lado, é preciso considerar o outro, as relações interpessoais, isto é, o “em si mesmo” é aberto ao outro. O homem pensado em si mesmo,

⁵⁵ HÜNERMANN, 2019, p. 49.

⁵⁶ HÜNERMANN, 2019, p. 52.

⁵⁷ HÜNERMANN, 2019, p. 38.

desconsiderando o outro, é que leva a uma reflexão chamada pelo Papa Francisco de antropocentrismo desordenado. Essa parece ser a crítica de Francisco à pós-modernidade.

A crítica do antropocentrismo desordenado não deveria deixar em segundo plano também o valor das relações entre as pessoas. Se a crise ecológica é uma expressão ou uma manifestação externa da crise ética, cultural e espiritual da modernidade, não podemos iludir-nos de sanar a nossa relação com a natureza e o meio ambiente, sem curar todas as relações humanas fundamentais. Quando o pensamento cristão reivindica, para o ser humano, um valor peculiar acima das outras criaturas, suscita a valorização de cada pessoa humana e, assim, estimula o reconhecimento do outro. A abertura a um ‘tu’ capaz de conhecer, amar e dialogar continua a ser a grande nobreza da pessoa humana. Por isso, para uma relação adequada com o mundo criado, não é necessário diminuir a dimensão social do ser humano nem a sua dimensão transcendente, a sua abertura ao ‘Tu’ divino. Com efeito, não se pode propor uma relação com o ambiente, prescindindo da relação com as outras pessoas e com Deus. Seria um individualismo romântico disfarçado de beleza ecológica e um confinamento asfixiante na imanência (LS, n. 119).

O valor que é dado ao ser humano na reflexão cristã, tem em vista, a relação com o outro. A pessoa humana como sujeito de atribuições, capaz de “conhecer, amar e dialogar” (LS, n. 119), propõe e vive uma relação profícua, também, com o meio ambiente. Por isso, a afinidade entre antropologia e ecologia convergem em uma estrutura dinâmica em que os homens e as mulheres cuidam da casa comum, enquanto esta gera possibilidades de humanidades para aqueles. Entende-se, dessa forma, a afirmativa do Papa Francisco que “não há ecologia sem uma adequada antropologia” (EG, n. 180).

Esse conceito pode ser aplicado à ciência teológica: sistemática, bíblica, histórica e prática ou pastoral⁵⁸. A interpretação histórica dessas ciências reclama uma adequada interpretação antropológica que leve em consideração a totalidade da pessoa humana na sua diversidade, multiplicidade, transversalidade e com os novos desafios que requerem das ciências teológicas um sair. Nos dizeres de Passos: “uma teologia em saída”⁵⁹.

O homem na sua transcendência-imanência é o ponto fulcral das inter-relações dos seres existentes no universo: “Deus viu tudo o que tinha feito: e era muito bom. (Gn 1, 31). É na totalidade e bondade de Deus que está inserido o homem na harmonia com o todo. Se a fé cristã consegue repetir em consciência que a ação criadora de Deus é boa,

⁵⁸ BÖTTIGHEIMER, C. *Manual de teologia fundamental*. A racionalidade da questão de Deus e da revelação. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. p. 37.

⁵⁹ PASSOS, 2018, 14.

então não há razão plausível para dissociar o homem na sua integração com seres, isso porque “tudo está estreitamente interligado no mundo” (LS, n. 16.).

Com essas considerações sobre amor como fundamento da Igreja em saída e a busca de uma interpretação antropológica, à luz do pensamento do Papa Francisco sobre a pessoa humana, entende-se o desafio da evangelização na Igreja, que propõe um dinamismo de saída.

2.3 A Igreja em “saída”

Pensar o amor como fundamento da Igreja em “saída”, tendo como princípio a Trindade-Amor, abriu, necessariamente, a reflexão sobre a pessoa humana no pensamento do Papa Francisco. Nota-se que na revelação bíblica encontra-se sempre um dinamismo de saída, de encontro com o outro; Deus que vem ao encontro do seu povo com a totalidade do seu Ser.

O amor a Deus é inseparável da pessoa humana. Desse modo, Deus-Amor, para o Papa Francisco, é encarnado na realidade do povo e na sua cultura. O homem vive essa realidade encarnada de Deus na relação com os outros, promovendo o Reino de paz, justiça e amor. Nesse reino, Deus tem uma predileção pelos pobres, que devem ser alcançados pela solidariedade dos irmãos.

A tentativa, ao falar de uma Igreja em “saída” a partir do princípio fundamental do amor a Deus e ao próximo, torna-se um desafio, por duas razões: A primeira, é que não se pretende complementar nada do que foi dito pelo Papa Francisco, mas expor o seu pensamento sobre a Igreja em “saída”. A segunda, parece ser mais complexa que a primeira, pois o Papa Francisco, com a reflexão da Igreja em “saída”, provocou os teólogos de todas as correntes de pensamento.

Com isso, existe uma quantidade enorme de artigos, periódicos, livros, dos mais diversificados, com excelentes trabalhos, que abordam e estudam os processos missionários a partir do paradigma de uma Igreja em “saída”. Desse modo, expor o pensamento missionário do Papa Francisco e o diálogo com a reflexão teológica posterior é um desafio. No entanto, propõe-se fazer esse caminho.

O paradigma de uma Igreja em “saída” pode ser entendido dentro da grande tradição missionária da Igreja, principalmente nos últimos documentos missionários de Paulo VI, João Paulo II e Bento XVI. Para além do que já disseram, sem deixar o que já

falaram, o Papa Francisco, na *Evangelii Gaudium*, aponta novos rumos para a Igreja, com propostas claras de renovação.

A revolução missionária desenvolvida pelo Papa Francisco busca rever alguns critérios e entrar “decididamente num processo de discernimento, purificação e reforma” (EG. 30): Redescobrir a alegria do anúncio de Jesus Cristo partindo do coração do Evangelho, como já foi dito, leva necessariamente à renovação das estruturas eclesíásticas e à conversão pastoral. Para entender esse processo e a necessidade de renovação, é preciso escutar e descobrir como o Papa Francisco pensa essa renovação na *Evangelii Gaudium*:

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 à auto-preservação. 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. Como dizia João Paulo II aos Bispos da Oceania, “toda a renovação na Igreja há-de ter como alvo a missão, para não cair vítima duma espécie de introversão eclesial” (EG, n. 27).

Quer-se analisar dois elementos fundamentais para uma opção radicalmente missionária: a reforma das estruturas e a reforma teológica para uma reforma pastoral decididamente missionária. Sabe-se que existem vários outros, mas esses dois, ao menos por enquanto, parecem ser suficientes. Objetiva-se pensar a Igreja em “saída” dentro de processo de conversão e renovação.

2.3.1 Reforma das estruturas: Para uma conversão pastoral

O Papa Francisco, ao falar da hierarquia das verdades, ressalta um núcleo fundamental. Esse núcleo “é a beleza do amor salvífico de Deus manifestado em Jesus Cristo morto e ressuscitado” (EG. 36). A revelação bíblica parte desse núcleo fundamental. Percebe-se que a revelação é dinâmica e exige uma conversão contínua dos mediadores. Abraão recebe o chamado de Deus para sair de sua terra e partir, acreditando na promessa da terra, da posteridade e da benção (Gn 1-2).

O ciclo de Abraão (Gn 12,1-25,18) revela o dinamismo de Deus na relação com Abraão, que exige do escolhido elasticidade para compreender a vontade de Deus: Na sua

ida para o Egito, devido à fome, teve que passar sua esposa por irmã (Gn 12, 10-20); na separação de pessoas queridas, seu irmão Ló (Gn 13, 1-9); nas guerras (14, 1-16); na renovação das promessas e na aliança (Gn 15, 17); na acolhida em Mambré (18, 1-16); o nascimento de Isaac e o sacrifício de Abraão (Gn 21-22). Todos esses elementos exigiram de Abraão uma conversão de vida para pôr-se a caminho como peregrino confiante na providência divina.

A relação de Deus com Moisés encontra-se dentro desse mesmo dinamismo. Deus pede a Moisés para libertar o seu povo: “Vai, pois, eu te enviarei a Faraó, para fazer sair do Egito o meu povo, os israelitas” (Ex 3,10). Sabe-se o quanto foi necessário o diálogo entre Deus e Moisés para que essa missão acontecesse. Moisés, preso em si mesmo, nos seus medos, fragilidades e inseguranças, procurava objetar ao chamado de Deus (Ex 3, 7-4,17). Constata-se também que, uma vez convencido da missão, não abandonou o povo, exercendo uma pastoral da misericórdia, em que defendia o povo diante de Deus e, diante do povo, defendia Deus.

Na caminhada pelo deserto, o Senhor deu uma Lei (Ex 19), tendo Moisés a missão de levar o povo a cumprir o decálogo. Deus firmou uma aliança com Moisés (Ex 20,22-23,19), exigindo o abandono dos deuses pagãos por parte dos israelitas. Abandonar as estruturas antigas de culto era uma necessidade emergente para firmar o monoteísmo em Israel. O chamado de Deus a Moisés levou-o a vencer a si mesmo e levar o povo ao centro da relação com Deus, a aliança.

O profetismo em Israel vem denunciar as estruturas de infidelidade e injustiça: “Os profetas anteriores ao período do exílio (Amós, Oséias, Miqueias, Isaías) são os guardiões e defensores da aliança e da lei. Sua pregação é um chamado à justiça, à fidelidade para com Deus três vezes santo”⁶⁰. O profeta tem consciência que a palavra não é sua, mas lhe foi confiada por Deus⁶¹. “O campo da palavra profética é a história: esta palavra é criadora e intérprete da história”⁶².

Desse modo, “o profeta não somente anuncia a história, mas a interpreta. Percebe o sentido divino dos acontecimentos e torna-o conhecido aos homens: interpreta a história do ponto de vista de Deus”⁶³. Na linguagem moderna, o profeta interpreta os sinais dos

⁶⁰ LATOURELLE, R. *Revelação*. In: Dicionário de Teologia fundamental. Petrópolis-RJ: Vozes, de 2017. p. 680.

⁶¹ LATOURELLE, 2018, p. 681.

⁶² LATOURELLE, 2018, p. 681.

⁶³ LATOURELLE, 2018, p. 681.

tempos para levar o povo a compreender as intervenções de Deus na história. O profetismo é uma instituição carismática que leva o povo a sair de suas estruturas e voltar para o centro de sua fé, o Deus de Israel.

O dinamismo de “Conversão Pastoral” encontra o seu real fundamento na autocomunicação de Deus. Foi Ele, no seu desígnio de amor, que revolucionou a história com sua presença e o ápice dessa autodoação está na encarnação, paixão e ressurreição de Jesus, seu Filho amado. Jesus Cristo, o Verbo Encarnado, assumiu a condição humana, eternamente querida pela bondade infinita de Deus, para resgatar o homem do pecado e transformar os corações, as mentalidades, as relações, as estruturas religiosas, políticas, culturais e sociais da época.

Jesus de Nazaré transformou a vida da samaritana (Jo 4,1-42), que por sua vez levou a comunidade ao conhecimento de Cristo. A mulher surpreendida em adultério (Jo 8,1-11), encontrada por Cristo não O deixará mais, e Nicodemos que, mesmo sendo um notável entre os judeus, precisava reaprender o que significa nascer de novo (Jo 3,1-10). A mudança de mentalidade de Zaqueu ao encontrar Jesus: “Senhor, eis que dou a metade de meus bens aos pobres, e se defraudei a alguém, restituo-lhe o quádruplo” (Lc19,8). O encontro de Jesus com Natanael, este que duvidava da procedência de Jesus, pôde exclamar no final: “Rabi, tu és o Filho de Deus, tu és o Rei de Israel” (Jo 1,49).

Jesus de Nazaré questionou as estruturas religiosas com um novo ensinamento (Mt 5) e, denunciando a hipocrisia dos escribas e fariseus (Mt 23), Jesus anuncia o reino de justiça contra as estruturas injustas (Mt 25,31-46). Ensina os discípulos que a grandeza está no servir, contrapondo-se aos governadores das nações e aos grandes que as tiranizam (Mt 20,24-28). Em uma cultura que prezava o poder, o dinheiro e os primeiros lugares, Jesus anuncia que os últimos serão os primeiros (Mt 20,1-16).

Nas realidades sociais, em que as crianças (Mt 19,13-15), os leprosos (Mc 1,40-45), os deficientes (Mc 2,1-12) e os pecadores não eram vistos e nem considerados, agora encontram espaço no centro do anúncio do Reino, com direito à refeição (Mc 2,15-17). O ápice da revelação se deu com Jesus Cristo no meio dos pobres, famintos e sedentos de justiça. Por isso, a revelação do amor numa igreja em “saída” encontra a sua real convergência para essa realidade hoje.

Após a ressurreição e ascensão de Jesus, os discípulos tiveram que rever o processo de evangelização e permitir a ação do Espírito Santo para a renovação necessária. A visão de Pedro e Cornélio revela que ambos precisam abrir-se à vontade do

Senhor. Pedro percebe, então, que “Deus não faz acepção de pessoas, mas que, em qualquer nação, quem o teme e pratica a justiça, lhe é agradável” (At 10,34-35).

O capítulo 15 dos Atos dos Apóstolos relata as controvérsias em Antioquia e em Jerusalém. Nesses relatos, mostra-se claramente que a Igreja primitiva teve de romper com algumas estruturas que não respondiam mais à realidade daqueles que, pela fé, aderiram a Cristo. Pedro, após resistir, pôde dizer: “Agora, pois, porque tentais Deus, impondo ao pescoço dos discípulos um jugo que nem nossos pais nem mesmo nós podemos suportar?” (At 15,10).

A pergunta de Pedro é crucial para a renovação, pois questiona uma instituição antiga, a circuncisão. Os Apóstolos, deixando-se tocar pelo Espírito Santo, decidiram pela graça de Deus: “é pela a graça do Senhor Jesus Cristo que nós cremos ser salvos, da mesma forma que eles” (At 15,11). Trata-se de uma estrutura antiga que teve o seu valor, ao seu tempo como compromisso com a aliança feita com Deus, mas agora os que seguem o caminho fazem parte de uma nova comunidade de discípulos que buscam romper com alguns meios que eram considerados fundamentais na relação com Deus, mas que não são mais eficazes para aquele tempo.

A conversão pastoral proposta pelo Papa Francisco parte desse fundamento Evangélico. Mas quer ser também uma continuidade e uma retomada da inspiração do Concílio Vaticano II. Esse, por sua vez, vislumbrou a necessidade de renovação, de penitência e de purificação da Igreja; “a Igreja, reunindo em seu próprio seio os pecadores, ao mesmo tempo santa e sempre na necessidade de purificar-se, busca, sem cessar, a penitência e a renovação” (LG, n. 8).

A Constituição Dogmática *Lumen Gentium* usa a terminologia purificação. É uma necessidade da Igreja “purificar-se”, pois no seu seio há pecadores chamados à conversão. Essa purificação se dá pela “penitência e a renovação”. A penitência, sujeita a vontade do discípulo à vontade de Deus e, na vontade de Deus vê-se o horizonte da renovação e conversão.

Toda a renovação da Igreja consiste essencialmente numa maior fidelidade à própria vocação. Esta é, sem dúvida, a razão do movimento para a unidade. A Igreja peregrina é chamada por Cristo a essa reforma perene. Como instituição humana e terrena, a Igreja necessita perpetuamente desta reforma. Assim, se em vista das circunstâncias das coisas e dos tempos houve deficiências, quer na moral, quer na disciplina eclesiástica, quer também no modo de enunciar a doutrina - modo que deve cuidadosamente distinguir-se do próprio depósito da fé - tudo seja reta e devidamente restaurado no momento oportuno (UR, n. 6).

O Papa Paulo VI, ao falar sobre a santidade da Igreja, mostra que “nunca, porém, o rosto da Igreja mostrará toda a perfeição, beleza e santidade, todo o brilho exigido pelo conceito divino que a modela (ES, n. 4)”. A partir dessa constatação, Paulo VI apresenta a necessidade de renovação: “Daqui vem à Igreja a necessidade nobre e quase impaciente de se renovar, isto é, emendar os defeitos, que aquela reflexão, como exame interior feito diante do modelo, que nos deixou Cristo de si mesmo, descobre e repele” (ES, n. 4).

Paulo VI, na *Evangelii Nuntiandi*, recorda que a Igreja “se evangeliza por uma conversão e uma renovação constantes, a fim de evangelizar o mundo com credibilidade” (EN, n. 15). A credibilidade no processo de evangelização não está na conservação e sim na “conversão” e na “renovação” constantes, pois “quem procura conservar a sua vida vai perdê-la” (Mt 10,39).

Para João Paulo II, a evangelização é um sinal de maturidade na fé, desse modo: “Impõe-se uma conversão radical da mentalidade para nos tornarmos missionários — e isto vale tanto para os indivíduos como para as comunidades” (RM, n. 49). Essa mudança de mentalidade exige dos fiéis e da comunidade uma dinâmica de saída para ir ao encontro dos outros. “O Senhor chama-nos constantemente a sairmos de nós próprios, a partilhar com os outros os bens que temos, começando pelo mais precioso, que é a fé” (RM, n. 49).

Desse modo, deve-se avaliar, à luz da missão, a “validade dos organismos, movimentos, paróquias e obras de apostolado da Igreja” (RM, n. 49). E acrescenta o Papa: “Somente tornando-se missionária é que a comunidade cristã conseguirá superar divisões e tensões internas, e reencontrar a sua unidade e vigor de fé” (RM, n. 49). O desafio é perceber o que o Magistério pede e colocar-se em saída no processo de reestruturação, renovação e até mesmo da validade dos processos missionários envolvidos.

Bento XVI não escreveu um documento missionário, mas na *Verbum Domini* afirma que o anúncio da Palavra deve desinstalar. Não se trata de um anúncio anestésico, mas que floresce a conversão: “Não se trata de anunciar uma palavra anestésica, mas desinstaladora, que chama à conversão, que torna acessível o encontro com Ele, através do qual floresce uma humanidade nova” (VD, n. 93).

Para o Papa Bento XVI, o próprio anúncio do Evangelho renova a Igreja: “Com efeito, o anúncio incessante do Evangelho vivifica também a Igreja, o seu fervor, o seu espírito apostólico, renova os seus métodos pastorais a fim de que sejam cada vez mais apropriados às novas situações”⁶⁴.

⁶⁴ BENTO, Papa. *Mensagem para dia mundial da Missões: Vaticano, 6 de Janeiro de 2011, Solenidade da Epifania do Senhor*. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/benedict->

Trata-se de um anúncio missionário, o Evangelho convoca a Igreja para a missão e nessa ação, reconstrói, revigora e renova; “a missão renova a Igreja, revigora a sua fé e identidade cristãs, dá-lhe novo entusiasmo e novas motivações”⁶⁵. É na missão que a Igreja se renova, isso porque a sua natureza é missionária, pois tem sua fonte e origem na missão “do Filho” e na “missão do Espírito Santo”, segundo o beneplácito de Deus. (AG, n. 2).

O Documento de Aparecida veio marcar uma decisão por renovação na Igreja Latino-americana e caribenha. Cabe lembrar que o coordenador para a comissão de redação era o Cardeal Bergoglio, hoje Papa Francisco. O tema da conversão pastoral, ao que indica, foi amplamente discutido. Duas palavras sobressaem na temática: “conversão” e “renovação”. “Esta firme decisão missionária deve impregnar todas as estruturas e todos os planos pastorais de dioceses, paróquias, comunidades religiosas, movimentos e de qualquer instituição da Igreja” (DAp, n. 365).

Todos os fiéis são chamados a assumir a conversão pastoral da Igreja ouvindo o Senhor e desvelando os sinais dos tempos. A pastoral da Igreja está inserida em um contexto histórico com seus desafios culturais, socioculturais, em ambientes bem concretos. A Igreja, com sua missão de construir o Reino, é chamada a escutar o Espírito Santo para discernir os sinais dos tempos, pois nesse ato de escuta ele conduz a Igreja para a “necessidade de uma renovação eclesial que implica reformas espirituais, pastorais e também institucionais” (DAp, n. 367).

A conversão pastoral de nossas comunidades exige que se vá além de uma pastoral de mera conservação para uma pastoral decididamente missionária... com novo ardor missionário fazendo com que a Igreja se manifeste como mãe que vai ao encontro, uma casa acolhedora, uma escola permanente de comunhão missionária (DAp, n. 370).

A vocação missionária da Igreja encontra sua real significação em ser, de acordo com sua natureza, sal da terra e luz do mundo (Mt 5, 13-14). Esse modo de ser no mundo é o que se caracterizou, na Conferência de Aparecida, a Igreja como “estado permanente

[xvi/pt/messages/missions/documents/hf_ben-xvi_mes_20110106_world-mission-day-2011.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/messages/missions/documents/hf_ben-xvi_mes_20110106_world-mission-day-2011.html). Acesso em: 02 de agosto de 2020.

⁶⁵ BENTO, Papa. *Mensagem para dia mundial da Missões: Vaticano, 6 de Janeiro de 2011, Solenidade da Epifania do Senhor*. Disponível em: http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/messages/missions/documents/hf_ben-xvi_mes_20110106_world-mission-day-2011.html. Acesso em: 02 de agosto de 2020.

de missão”. Quando se fala da missão como estado, refere-se ao modo de ser Igreja, de sua natureza.

A missão é um imperativo teológico que nas transformações e compreensões históricas pode ser ofuscada, mas não eliminada. Isso porque a Igreja não envia a si mesma, mas é enviada: “Ide por todo o mundo, proclamai o Evangelho a toda a criatura” (Mc 16, 15). O que fundamenta o existir da Igreja na história é o “ide”, a “saída” para evangelizar todos os povos na comunhão missionária da Trindade-Amor.

Segundo o Papa Francisco, “há estruturas eclesiais que podem chegar a condicionar um dinamismo evangelizador” (EG, n. 26). Estruturas assim possivelmente não se abrem ao dinamismo do Espírito Santo, precisam libertar-se para uma vida nova com espírito Evangélico, em que a Igreja, fiel à sua vocação, renova a si mesma; do contrário “qualquer nova estrutura se corrompe em pouco tempo” (EG, n. 26).

Sendo assim, “para que o impulso missionário seja cada vez mais intenso, generoso e fecundo, exorto também cada uma das Igrejas particulares a entrar decididamente num processo de discernimento, purificação e reforma”. (EG, n. 30). A reforma proposta pelo Papa Francisco na *Evangelii Gaudium* exige uma transformação missionária da Igreja, uma adesão decisiva no compromisso comunitário, no anúncio do Evangelho que compromete socialmente e que motiva a própria Igreja e os evangelizadores da alegria do Evangelho (EG, n. 1-278).

Reafirma-se que o processo de reforma Eclesial desencadeado pelo Papa Francisco é a continuidade e a retomada da reflexão eclesiológica do Concílio Vaticano II. Se por um lado a crítica via uma certa dificuldade nos argumentos de seus predecessores no que tange a reforma na Igreja, por outro, o processo de Francisco é aberto e “pode dar muitos frutos ou pode ser domesticado e abortado”⁶⁶. Essa intuição é latente no estilo eclesial que polariza as ideias cerceando a ação do Espírito na vida da Igreja.

Pode-se dizer que a terminologia que gerou mais incomodo é a de “reforma”. Reformar o quê? O ponto de partida pode ser esse:

Sem dúvida alguma, as reformas são importantes e necessárias. Mas são importantes e necessárias precisamente em vista da missão de anunciar e tornar realidade o reinado de Deus neste mundo, cuja característica mais importante é a misericórdia e a justiça aos pobres, oprimidos e sofredores. E aqui está a fonte e o coração da novidade que representa Francisco para a vida e missão da Igreja hoje: uma volta ao evangelho

⁶⁶ JUNIOR, F. A. *Panorama Eclesial com o Papa Francisco*. In: REB, Petrópolis, v. 75, n. 300, p. 990-1006, Out./Dez. 2015.

do Reino, o que significa uma volta aos pobres, oprimidos e sofredores deste mundo⁶⁷.

Quando o Papa Francisco propõe uma “saída” a partir do coração do Evangelho, orienta, “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” (EG, n. 39). Nos Evangelhos percebe-se que o bem é a todos, mas é verdade que Jesus escolheu estar no meio dos pobres e essa foi a escolha do Papa Francisco com suas palavras e seus gestos. Os gestos missionários de Francisco são desafiadores e calam as palavras.

A conversão pastoral é fundamental para que o projeto de uma Igreja decididamente missionária possa assumir uma fisionomia concreta na vida dos crentes e não ser fracassado pelo pessimismo do conservadorismo que galga pompas ou de militantes da ascese desencarnada que buscam uma Igreja surreal. Desse modo afirma-se que:

A conversão pastoral tende a uma Igreja em constante movimento, centrada na comunhão com Cristo e no êxodo dinâmico para os povos. Esta atitude baseia-se no fato de que a Igreja peregrina é essencialmente missionária e está sempre no caminho da renovação, conversão e evangelização em direção ao Reino de Deus. A Igreja, sempre evangelizada, é discípula do Senhor e, portanto, ela mesma é sempre evangelizadora ou missionária⁶⁸.

Uma Igreja dinâmica e a caminho reclama uma pastoral mais decidida em transformar a partir de dentro suas esperanças, motivações e estruturas. Neste sentido, para que haja uma conversão pastoral, torna-se evidente a necessidade de refletir sobre a articulação entre pastoral e teologia. A primeira refere-se mais à organização e à atuação da Igreja, enquanto a segunda refere-se “mais diretamente à elaboração e à justificação teórica da missão e organização da Igreja”⁶⁹.

⁶⁷ JUNIOR, 2015, p. 998.

⁶⁸ GALLI, C. M. *Líneas teológicas, pastorales y espirituales del magisterio del Papa Francisco. Med. / vol. XLIII / No. 167 / Enero - Abril (2017) / pp. 93-158 - ISSN 0121-4977 / Bogotá-Colombia*. “La conversión pastoral tiende a una Iglesia en constante movimiento, centrada en la comunión con Cristo y en éxodo dinámico hacia los pueblos. Esa actitud se funda en que la Iglesia peregrina es esencialmente misionera y siempre está en camino de renovación, conversión y evangelización hacia el Reino de Dios. La Iglesia, siempre evangelizada, es discípula del Señor, y por eso, ella misma es siempre evangelizadora o misionera” (GALLI, 2017, p. 126).

⁶⁹ JUNIOR, 2015, p. 999.

2.3.2 Reforma teológica: Para uma conversão pastoral

A conversão pastoral exige uma ação missionária de “saída” para as periferias humanas. “A Igreja ‘em saída’ é uma Igreja com as portas abertas. Sair em direção aos outros para chegar às periferias humanas não significa correr pelo mundo sem direção nem sentido” (EG, n. 46). De fato, é “preciso sair, não para qualquer lugar nem para disputar fiéis com outras igrejas ou religiões; sair para os lugares onde há dor, sofrimento, miséria, opressão, injustiça e sair para tornar realidade a boa notícia do reinado de Deus”⁷⁰.

Os mais pobres, para o Papa Francisco, são pessoas; não se trata de teoria, demagogia, laboratório de teologia, mas são pessoas concretas, amadas e queridas por Deus e por isso,

Toda comunidade cristã deve ser um instrumento para a libertação e integração social dos pobres. A integração não é apenas listar um nome em uma lista, mas oferecer uma experiência de carinho baseada em profunda empatia que se manifesta em solidariedade ativa⁷¹.

Uma Igreja em saída reclama por conversão pastoral que deve “dinamizar todas as dimensões e instâncias da Igreja: a catequese, a liturgia, o serviço da caridade e o conjunto das ações pastorais e evangelizadoras. Sem isso, qualquer mudança de estrutura ou organização da Igreja, mais cedo ou mais tarde, se torna estéril”⁷².

Por outro lado, têm-se os desafios da renovação teológica. Cabe ressaltar que reflexão teológica e a pastoral não se opõem, mas se complementam mutuamente. Mesmo que a pesquisa afirme essa complementariedade, não se pode negar os desafios.

Mas há alguns desafios que dizem respeito mais especificamente ao fazer teórico-teológico enquanto tal, que, se não forem compreendidos e assumidos de modo consciente e consequente, acabam comprometendo o caráter e a função pastoral-eclesial da teologia e transformando ou reduzindo a mesma teologia a mera erudição ou especulação abstrata, estéril e inoperante⁷³.

⁷⁰ JUNIOR, 2015, p. 1000.

⁷¹ LÓPEZ, R. G. *Una esperanza que genera: historia Consideraciones sobre algunos desafíos sociales en la enseñanza del Papa Francisco y elementos para valorar la pertinencia de su respuesta pastoral en América Latina. Med. / vol. XLIII / No. 167 / Enero - Abril (2017) / pp. 159-194 - ISSN 0121-4977 / Bogotá-Colombia.* “Toda comunidad cristiana debe ser instrumento para la liberación y e integración social de los pobres. La integración no es un mero apuntar un nombre en una lista sino el ofrecer una experiencia solidaria basada en una empatía profunda que eclosiona em solidaridad activa” (LOPES, 2017, p. 166).

⁷² JUNIOR, 2015, p. 1001.

⁷³ JUNIOR, 2015, p. 1004.

Não é difícil perceber a linguagem abstrata na ação pastoral. Os verbos são multiplicados, a teoria ganha eloquência, a retórica encanta, todavia, carece de vida, relações e os efeitos a curto ou longo prazo podem ser catastróficos. Sem se preocupar com uma hermenêutica acadêmica, o Papa Francisco orienta como devem ser os fundamentos de uma teologia em “saída”.

No centenário da Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica Argentina⁷⁴, que coincidiu com o encerramento das atividades do quinquentenário aniversário do Concílio Vaticano II, o Papa Francisco enviou uma carta a essa Universidade. Na carta, afirma que o Concílio Vaticano II, “produziu um movimento irreversível de renovação que provém do Evangelho”. Afirma também que é preciso ir em frente com a renovação conciliar. De que modo ir em frente com a teologia, segundo Francisco?

Ensinar e estudar teologia significa viver numa fronteira na qual o Evangelho se encontra com as necessidades das pessoas às quais é anunciado de maneira compreensível e significativa. Devemos evitar uma teologia que se esgota na disputa acadêmica ou que olha para a humanidade de um castelo de vidro. É aprendida para ser vivida: teologia e santidade são um binómio inseparável. Por conseguinte, a teologia que elaborais seja radicada e fundada na Revelação, na Tradição, mas acompanhe também os processos culturais e sociais, em particular as transições difíceis⁷⁵.

Uma teologia humanizada que saiba enfrentar os conflitos da Igreja e do mundo. Francisco orienta a não se contentar com uma teologia de escritório, mas com uma teologia vivencial que tem “o odor do povo e da rua e, com a sua reflexão, derrama azeite e vinho sobre as feridas dos homens”⁷⁶. Outro termo que o Papa usa é a “teologia como hospital de campo”⁷⁷, com a missão de salvar e curar o mundo.

A partir dessa compreensão, os estudos partem da hermenêutica da misericórdia, pois “sem a misericórdia a nossa teologia, o nosso direito, a nossa pastoral correm o risco de desmoronar na mesquinhez burocrática ou na ideologia, que por sua natureza quer

⁷⁴ FRANCISCO, Papa. *Carta*. Por ocasião do Centenário da Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica Argentina. Vaticano, 3 de Março de 2015. Disponível em: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/letters/2015/documents/papa-francesco_20150303_lettera-universita-cattolica-argentina.html. Acesso em: 12/08/2020. Não paginado.

⁷⁵ FRANCISCO, Papa. *Carta*. Vaticano, 3 de Março de 2015.

⁷⁶ FRANCISCO, Papa. *Carta*. Vaticano, 3 de Março de 2015.

⁷⁷ FRANCISCO, Papa. *Carta*. Vaticano, 3 de Março de 2015.

domesticar o mistério. Compreender a teologia é compreender Deus, que é Amor”⁷⁸. Desse modo, a teologia deve formar “uma pessoa capaz de construir humanidade ao seu redor, de transmitir a divina verdade cristã em dimensão deveras humana, e não um intelectual sem talento, um eticista sem bondade nem um burocrata do sagrado”⁷⁹.

A teologia é o exercício do pensar sobre Deus em relação ao homem e a mulher e suas implicações no mundo. Para isso, a hermenêutica teológica para a pós-modernidade tem a missão de se renovar a partir de seus métodos técnicos, problematização e pressupostos metodológicos para contribuir decisivamente na renovação teológico-pastoral como uma teologia missionária. Que os meios utilizados na pesquisa teológica não furem os fins, cristalizando o Espírito Santo e aprisionando-O nas ideias.

Na carta do Papa, encontram-se três elementos que fundamentam uma teologia em “saída”: uma teologia de fronteira; uma teologia como hospital de campo; uma teologia capaz de construir humanidade. Destarte, “compreender a teologia é compreender Deus, que é Amor. Desse modo, a teologia escuta esse mistério no dinamismo da revelação para não acumular conceitos, mas também e talvez mais essencial, como aplicar na vida. A renovação da Igreja passa pela a renovação da teologia. Isso porque,

propor uma pauta de reforma urgente da Igreja exige naturalmente recolocar os conteúdos e formas de pensar a fé; do contrário, o espírito continua o mesmo, a cultura eclesial se reproduz em seus significados comuns e usuais e os conceitos fixados pela a tradição e pela a instituição legal permanecem operando com toda legitimidade e funcionalidade⁸⁰.

Pensar a teologia num dinamismo de campanha, em uma dialética que consiga recolocar o conteúdo da fé, pode ser a oportunidade da renovação teológico-pastoral. O Papa Francisco disse: “a Igreja que é discípula missionária, tem necessidade de crescer na sua interpretação da Palavra revelada e na sua compreensão da verdade” (EG, n. 40). A reflexão teológica, mesmo carecendo de respostas aos desafios de hoje, coloca-se frente às provocações como ouvinte, para tentar sanar algumas dificuldades. Para isso, a atenção aos sinais dos tempos torna-se imprescindível para uma teologia em “saída”.

⁷⁸ FRANCISCO, Papa. *Carta*. Vaticano, 3 de Março de 2015.

⁷⁹ FRANCISCO, Papa. *Carta*. Vaticano, 3 de Março de 2015.

⁸⁰ PASSOS, 2018, p. 15.

Até aqui, pôde-se constatar que o fundamento da Igreja em “saída” radica-se no amor de Deus que se revela e comunica-se ao homem. Foi necessário buscar o entendimento do homem, refletindo sobre uma antropologia integral para pensar a Igreja em “saída”. Para que essa eclesiologia missionária aconteça, Papa Francisco fala de renovação pastoral, bem como das estruturas da Igreja. Desse modo, abriu-se a reflexão sobre as estruturas da Igreja para uma conversão pastoral, fazendo um adentro sobre a necessidade de uma “conversão teológica”. A pesquisa sinaliza para uma outra dimensão essencial, pois entre Deus, que se revela no amor e o homem de fé em sua missão no mundo exige o discernimento para fazer e permanecer na vontade de Deus.

Percebe-se que esse caminho de renovação não pode ser feito de qualquer modo, mas “situa-se na linha dum *discernimento Evangélico*” (EG, n. 45.50). Pensar a relação de Deus com o homem exige deste um caminho árduo de discernimento para fazer a vontade de Deus.

2.3.3 O discernimento Evangélico

Lemos na Palavra: “Em verdade, em verdade, vos digo: o Filho, por si mesmo, nada pode fazer, mas só aquilo que vê o Pai fazer; tudo o que este faz o Filho o faz igualmente” (Jo 5,19). O discernimento evangélico fundamenta-se nesta relação do Pai e do Filho para o bem dos discípulos. Com esse princípio, a Igreja não caminha sozinha, mas sabe que a sua vida está em fazer não a vontade dos homens, mas a de Deus. Contudo a vontade de Deus se faz na história, no tempo, no espaço em que se dilata o desenvolvimento dos povos.

A revelação bíblica do amor, que sai de si para dar-se totalmente ao outro, indica caminhos para o discernimento, para uma verdadeira conversão pastoral e teológica. Um texto clássico que revela um processo de conversão pastoral em um diálogo profícuo de discernimento, é aquele do livro do êxodo que trata do encontro de Moisés com seu sogro Jetro (Ex 18, 13-27). Jetro era sacerdote de Madiã e, vendo tudo o que Moisés fazia, questionou o modo de atendimento que Moisés oferecia ao povo. Moisés, sozinho, atendia todo o povo. Com essa atitude, Moisés teve que ouvir uma avaliação do Sacerdote de Madiã: “Não é bom o que fazes!” (v. 17).

A “pastoral” de Moisés configura-se com as terminologias usadas pelo Papa Francisco como “autorreferencial”, talvez, “centralizadora”. O caminho de desinstalação de Moisés foi provocado por Jetro: “Certamente desfalecerás, tu e o povo que está

contigo, porque a tarefa é muito pesada para ti; não poderás realizá-la sozinho” (v. 18). A argumentação de Jetro ao dizer que “não é bom o que fazes!” e “não poderás realizá-la sozinho” abre espaço para o discernimento e a mudança no modo de atender o povo. Jetro aconselha Moisés e este, por sua vez, acata.

Para discernir sobre uma questão, parece ser necessário duas coisas, com base nesse texto: Observar e ler os sinais dos tempos. O sacerdote de Madiã apresenta essas duas dinâmicas no encontro com Moisés, pois é um observador da realidade, o povo é numeroso e, por isso, sugere formar pequenas comunidades com líderes idôneos para julgar as causas menores e só as maiores serem apresentadas a Moisés (Ex 18, 21-23). No discernimento, escutar o outro é uma lei imprescindível.

O monopólio na ação pastoral também foi combatido por Jesus. Marcos relata que o discípulo João viu homens que não eram seguidores de Jesus expulsando demônios. Os discípulos impediram, por aqueles não pertencerem ao grupo. A essa atitude, respondeu-lhes Jesus: “não os impeçais, pois não há ninguém que faça milagre em meu nome e logo depois possa falar mal de mim” (Mc 9,38-40).

O discernimento evangélico propõe ouvir a sabedoria do Evangelho para responder aos tempos modernos que pode constar de quatro princípios:

- *Partir da Palavra*: Constantemente Jesus apresenta problemas que exigem discernimento; na relação com outro (Lc 6, 39-45); na relação com Deus, construída sobre a Palavra, que é a rocha (Lc 6,46-49); na pobreza da viúva (Mc 12,41-44); na renúncia de si mesmo (Mt 10,37-39); na astúcia dos fariseus (Mt 22,34-40); no serviço (Jo 13,1-20), e com o mendigo (Lc 18,35-43).

O Papa Francisco afirma que é “o olhar do discípulo missionário que ‘se nutre da luz e da força do Espírito Santo’” (EG, n. 50). Para discernir, o discípulo se fia na força do Espírito Santo. Nessa confiança, o Papa Francisco procura compartilhar os problemas e situações, bem como as suas possíveis resoluções com os bispos: “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).

O Papa entende que os bispos devem assumir o discernimento nas suas circunscrições eclesiais: “Não convém que o Papa substitua os episcopados locais no discernimento de todas as problemáticas que sobressaem nos seus territórios” (EG, n.16). Com essa atitude, demonstra a necessidade de descentralização do papado. Os bispos em suas circunscrições eclesiais podem receber mais liberdade para resolver as situações locais.

- *Rever os costumes*: A Igreja, no seu constante discernimento, “pode chegar também a reconhecer costumes próprios não diretamente ligados ao núcleo do Evangelho” (EG, n. 43). Costumes esses, mesmo que enraizados na história, não respondem mais as necessidades de hoje e, que podem ser revistos, mesmo sendo belos. É um convite à Igreja a olhar para si mesma, para sua história e perceber o “peso do vosso fardo” (Mt 11, 28), e tomar o jugo e o fardo de Jesus Cristo que é suave e leve (Mt 11, 29).

- *A limitação da linguagem*: A questão da linguagem entre verdade, perfeição e missão provoca o discípulo missionário a rever, à luz do Evangelho, os limites e as perspectivas da missão.

Vemos assim que o compromisso evangelizador se move por entre as limitações da linguagem e das circunstâncias. Procura comunicar cada vez melhor a verdade do Evangelho num contexto determinado, sem renunciar à verdade, ao bem e à luz que pode dar quando a perfeição não é possível. Um coração missionário está consciente destas limitações, fazendo-se “fraco com os fracos (...) e tudo para todos” (1 Cor 9, 22). Nunca se fecha, nunca se refugia nas próprias seguranças, nunca opta pela rigidez auto-defensiva. Sabe que ele mesmo deve crescer na compreensão do Evangelho e no discernimento das sendas do Espírito, e assim não renuncia ao bem possível, ainda que corra o risco de sujar-se com a lama da estrada (EG, n. 45).

Mesmo diante da impossibilidade da perfeição, o anúncio do Evangelho, que é a verdade, continua sendo a motivação do missionário. A perfeição é meta, não é meio. Uma comunidade decididamente missionária, em “saída”, compreende, sabe que no caminho pode encontrar, pedras, espinhos e “lama”. O discernimento evangélico leva a compreensão que para chegar à meta, corre-se o risco de sujar-se no caminho (EG, n. 45).

- *A necessidade da escuta*: O Papa Francisco também fala da necessidade da escuta. Ele parte do princípio de ouvir a Palavra e ouvir o povo: Esse processo exige discernimento para conjugar fé e vida, uma contemplação na ação. Desse modo, ao falar sobre a preparação da pregação, afirma que exige discernimento: “Então a preparação da pregação transforma-se num exercício de *discernimento evangélico*, no qual se procura reconhecer – à luz do Espírito – “um “apelo” que Deus faz ressoar na própria situação histórica: também nele e através dele, Deus chama o crente” (EG, n.154). Esse exercício parte da escuta da Palavra e do povo, pois o pregador “é um contemplativo da Palavra e também um contemplativo do povo” (EG, n. 154).

Com essas palavras, o Papa Francisco faz renascer a orientação do Concílio Vaticano II, em que se afirma que o povo de Deus se esforça para discernir os sinais dos tempos, movido pela fé e conduzido pelo Espírito Santo na própria situação histórica:

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

Scannone⁸¹ identifica alguns elementos desse texto em que, na sua base, encontram-se preciosos critérios de discernimento: o Espírito Santo guia a Igreja; o povo como sujeito de discernimento; o significado dos acontecimentos objetivos e subjetivos; os verdadeiros sinais, isso leva a pressupor falsos sinais⁸²; as aspirações de outros homens, não somente os cristãos; o fato de tudo se revelar à luz do Evangelho e, por fim, o plano divino “sobre a vocação integral do homem para soluções plenamente humanas”⁸³.

Entre acontecimentos objetivos e subjetivos, aspirações cristãs e não cristãs, verdadeiros sinais e falsos sinais, soluções plenamente humanas e situações menos humanas ou desumanas⁸⁴, indicam que, na fronteira da interpretação, está o precioso discernimento que acontece na história do povo de Deus sob o influxo do Espírito Santo.

Ainda nessa dimensão histórica, Passos identifica, no magistério do Papa Francisco, o método inaciano. Desse modo, nos documentos do Papa Francisco percebe-se uma busca “de discernimento das situações concretas, o que rompe com toda forma de abstração, de tradicionalismo, ou de doutrina fechada que dispensa examinar o dado real da vida da sociedade atual e de cada cristão e descobrir nele os apelos de Deus”⁸⁵, pois trata de um “procedimento espiritual histórico, dinâmico, contextual e aberto”⁸⁶. Assim, o discernir dentro da vontade de Deus se faz à “luz dos critérios da fé sobre dados concretos que a situação apresenta”⁸⁷.

⁸¹ SCANNONE, J. C. O Evangelho da misericórdia em espírito de discernimento: A ética social do Papa Francisco. Brasília-DF: CNBB, 2019, v. 8. (A Teologia do Papa Francisco).

⁸² SCANNONE, 2019, p. 91.

⁸³ SCANNONE, 2019, p. 91.

⁸⁴ SCANNONE, 2019, p. 91.

⁸⁵ PASSOS, 2018, p. 54.

⁸⁶ SCANNONE, 2019, p. 93.

⁸⁷ LIBANIO, J. B. *O discernimento espiritual revisitado*. Ed. 2. São Paulo: Loyola, 2005. p. 8.

Coda⁸⁸, corrobora com a tese de Passos ao falar do discernimento à luz do pensamento de Santo Inácio; argumenta que é o “modo de proceder por meio do qual, para a missão do Espírito, o discípulo de Cristo orienta, decididamente, o seu seguimento no contexto da missão da Igreja no aqui e no agora da história da humanidade”⁸⁹. Somando-se a esses expoentes, encontra-se o argumento de Terrazas⁹⁰, que assegura que o “discernimento é uma atitude interior dirigida à busca da vontade de Deus, que nos ajuda a estar abertos ao diálogo, ao encontro, a buscar Deus na vida cotidiana”⁹¹.

Compreende-se, nesse contexto, que o discernimento é uma proposta de vida que exerce um dinamismo dialético com a história. Sua dinâmica não é estática, pois a história da humanidade se desenvolve e o próprio homem é um mistério em desenvolvimento. Nesse sentido, torna-se indispensável o discernimento nos processos de reforma na Igreja.

Constata-se, nesse processo, que os tempos modernos parecem apontar duas atitudes: a estática e a extática. A primeira refere-se a alguém, uma comunidade, ou uma Igreja sem ação, parado, paralisado, sem atividade e sem progresso. A história lhe é indiferente e, por isso, é melhor ficar como está. A segunda refere-se à pessoa em estado de êxtase, deslumbramento, absorção diante de situações e objetos. Aqui corre-se o risco da reflexão ficar nas ideias, nas abstrações sem descer para a realidade.

As duas realidades podem existir, porém a conversão pastoral parte do princípio hermenêutico do “êxodo”⁹² ou “saída” para a realidade histórica do povo de Deus. Abrir-se ao discernimento como contemplação de Deus, do homem e da realidade pode levar a uma reestruturação da ação missionária que exige decisão e discernimento.

Perguntaram ao Papa Francisco o que mais o ajuda no exercício do ministério petrinio; a resposta foi: o “discernimento”⁹³. A pergunta de Spadaro foi a seguinte:

Que ponto da espiritualidade inaciana o ajuda melhor a viver o seu ministério? ‘O discernimento’, responde o Papa Francisco. ‘O discernimento é uma das coisas que Santo Inácio mais trabalhou interiormente. Para ele, é um instrumento de luta para conhecer melhor

⁸⁸ CODA, P. *A Igreja e o Evangelho: Nas fontes da teologia do Papa Francisco*. Brasília-DF: CNBB, 2019. (A Teologia do Papa Francisco).

⁸⁹ CODA, 2019, p. 26. Coda faz uma reflexão sobre o Discernimento no espírito. Segundo ele “é a palavra chave que envolve o coração do carisma inaciano e o estilo teológico e pastoral do Papa Francisco” (p.25).

⁹⁰ TERRAZAS, S. M. *A unidade prevalece sobre o conflito: o ecumenismo do Papa Francisco*. Brasília: CNBB, 2019, v. 6. (A Teologia do Papa Francisco).

⁹¹ TERRAZAS, 2019, p. 95.

⁹² Ulpiano Vazquez fala da experiência espiritual como “experiência ‘exodal’, uma experiência de saída”, e citando S. Inácio de Loyola que “resumia o progresso da vida espiritual em três êxodos: ‘sair do próprio amor, do próprio querer, e do próprio interesse (EE 189)’”. (MORO, V. U. *Padecer e saber*. Perspectiva Teológica. v. 48/supl. 1, Janeiro/Abril, 2016. p. 15.

⁹³ TERRAZAS, 2019, p. 95.

o Senhor e segui-l’O mais de perto” [...] “o discernimento realiza-se sempre na presença do Senhor, vendo os sinais, escutando as coisas que acontecem, o sentir das pessoas, especialmente dos pobres. As minhas escolhas, mesmo aquelas ligadas à vida quotidiana, como usar um automóvel modesto, estão ligadas a um discernimento espiritual que responde a uma exigência que nasce das coisas, das pessoas, da leitura dos sinais dos tempos⁹⁴.

Averigua-se que esse caminho é feito na *Evangelli Gaudium*, que propõe o discernimento evangélico⁹⁵ como escuta dos sinais do tempo e das pessoas (EG, n. 50). No entanto, é no capítulo quarto da *Evangelli Gaudium*, onde se reflete a dimensão social da evangelização, que o Papa Francisco irá apresentar alguns princípios para o bem comum e para a paz social. Trata-se de quatro princípios: o tempo é superior ao espaço; a unidade prevalece sobre o conflito; a realidade é mais importante que a ideia; o todo é superior às partes (EG, n. 222-237). Segundo Scannone, são quatro prioridades como critérios de discernimento⁹⁶.

O tempo é superior ao espaço. Para o Papa Francisco, o tempo refere-se à “plenitude” como expressão do horizonte que se abre “e o momento é a expressão do limite que se vive num espaço circunscrito” (EG, n. 222). Momentos e limites são atributos do espaço onde a história se desenvolve. Nesse espaço, o homem cria e recria a sua história e na relação com os outros no tempo, como “horizonte maior, da utopia que nos abre ao futuro como causa final que atrai” (EG, n. 222).

O momento como expressão do limite que se vive no espaço impõe realidades difíceis que exigem paciência, mudanças que podem se delongar, sem a pretensão de resultados imediatos; exige-se tempo. Há, desse modo, uma tensão entre tempo – plenitude – e espaço – limite. Plenitude e limite são duas características profundamente humanas, mas é preciso dar “prioridade ao tempo” (EG, n. 223).

Mas o que significa dar prioridade ao “tempo”? “Dar prioridade ao tempo é ocupar-se *mais* com *iniciar processos do que possuir espaços*” (EG, n. 223). Para Francisco, a dificuldade que se percebe é a ideia de possuir espaços ao invés de priorizar os tempos e os processos.

⁹⁴ SPADARO, A. *Entrevista ao Papa Francisco*. In: *L'Osservatore Romano*, edição semanal em português, Ano XLIV, n. 39, Domingo, 29 de setembro de 2013. Disponível, Também em: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130921_intervista-spadaro.html.

⁹⁵ TERRAZAS, 2019, p. 95.

⁹⁶ SCANNONE, 2019, p. 100-108.

O tempo ordena os espaços, ilumina-os e transforma-os em elos numa cadeia em constante crescimento, sem marcha atrás. Trata-se de privilegiar as ações que geram novos dinamismos na sociedade e comprometem outras pessoas e grupos que os desenvolverão até frutificar em acontecimentos históricos importantes. Sem ansiedade, mas com convicções claras e tenazes (EG, n. 223).

O princípio do “processo” é dinâmico, envolvente e atraente. Dinâmico porque se depara com o limite do espaço e por isso envolvente, pois atrai novas pessoas e novos “dinamismos”. Nos dizeres de Scannone, trata-se de gerar “novos dinamismos que construam um povo e plenitude humana”⁹⁷. Trata-se do fato de privilegiar ações que possam frutificar em importantes acontecimentos históricos (EG, n. 223). Esse processo é pertinente, tanto para as estruturas sociopolíticas como para os processos de evangelização. Preocupar-se em “possuir” espaços pode levar a situações desastrosas diante das ambiguidades que se vivem nos espaços geradores de conflitos e de poder.

Nesse processo, é preciso discernir no espaço o que gera a plenitude humana, quais processos convergem para a construção da paz, da justiça social e da fraternidade⁹⁸ (EG, n. 221). Passos faz um quadro elencando as ideias do Papa Francisco sobre o tempo e o espaço. Aquele gera processo, exige paciência, cria utopia que atrai para uma causa final, por isso gera crescimento; este, pode gerar posse, poder, reclama por resultados e ansiedade⁹⁹.

Na bipolaridade da plenitude e do limite, a “experiência do discernimento”¹⁰⁰ leva o Papa Francisco a “ver o futuro com Esperança”¹⁰¹ para avançar no espaço rumo a plenitude do tempo. Mesmo ciente que os conflitos existem, sabe que a “*unidade prevalece sobre o conflito*” (EG, n. 226).

Para o Papa Francisco existem três formas para enfrentar o conflito: ignorar, entrar e aceitar. O conflito pode ser latente e real, mas ignorado, “como se nada fosse” (EG, n. 227). Ao passo que, pode acontecer de entrar demasiadamente no conflito, de tal forma, que o ser humano se torna dele um escravo, prisioneiro, gera “confusões” e “insatisfações”. Com esses conflitos, a reflexão tende a projetar em instituições ou nos outros os descontentamentos.

⁹⁷ SCANNONE, 2019, p. 101.

⁹⁸ PASSOS, 2018, p. 56.

⁹⁹ PASSOS, 2018, p. 56.

¹⁰⁰ TERRAZAS, 2019, p. 97.

¹⁰¹ TERRAZAS, 2019, p. 97. RIVAS, E. *Humanismo no Papa Francisco*. O autor apresenta a esperança como chave de leitura da *Laudato Si*. “Os pobres, movidos por sua esperança, transformam misteriosamente espaços de morte em experiência de salvação comunitária” (Disponível em: <http://faje.edu.br/simposio2019/paineis.php> . Acesso em 27/09/2020).

Mas existe uma forma mais adequada, segundo o Papa Francisco, para enfrentar o conflito: “é aceitar suportar o conflito, resolvê-lo e transformá-lo no elo de ligação de um novo processo. ‘Felizes os pacificadores’” (Mt 5,9)! As duas primeiras formas de resolver os conflitos desencadeiam em uma “ignorância, dissimulação, fragmentação e radicalização, redução no horizonte de projeção”¹⁰². A terceira forma, a que procura “assumir” e “suportar” os conflitos, busca também transformar, pois se coloca numa atitude de escuta para gerar novos processos.

Scannone, na sua pesquisa, sobre esse critério do Papa Francisco, usa os termos “*dis-sonância*” e “*con-sonância*”. O fato de deixar-se aprisionar no conflito “permanecer aprisionado nele”, agrava-o, o que ele chama de *dis-sonância*, “chegando, até mesmo, à luta de sangue, ao menos em nível simbólico”¹⁰³. Já na *con-sonância*, para Scannone, é quando se assume o conflito e procura a sua resolução em um nível superior, pois as polaridades em contraste apresentam potencialidades que podem transformar e resolver os conflitos, procurando novos processos¹⁰⁴.

O princípio de *con-sonância* encontra o seu real significado na revelação bíblica, em Jesus de Nazaré. Jesus aceita suportar o conflito ao fazer os três anúncios de sua paixão: “O Filho do homem *deve* sofrer muito, ser rejeitado pelos anciãos, pelos chefes dos sacerdotes e pelos escribas, ser morto e depois de três dias ressuscitar” (Mc 8,31; 9,30; 10,32. Nos três anúncios encontram-se a *con-sonância* de Jesus e a *dis-sonância* dos discípulos:

Cada um dos três anúncios da paixão é acompanhado de gestos ou palavras de incompreensão por parte dos discípulos. No primeiro anúncio, Pedro não quer a cruz e critica Jesus (8,32). Jesus reage e chama Pedro de *Satanás*, isto é, aquele que o desvia do caminho de Deus (8,33). No segundo anúncio, os discípulos não entendem, têm medo e querem ser o maior (9,32-34). No terceiro anúncio, eles estão assustados, com medo (10,32), e querem promoção (10,35-37)¹⁰⁵.

Os discípulos representam o caráter de *dis-sonância*, pois o primeiro anúncio exige negar a si mesmo, com a exigência de pensar segundo Deus e não segundo os homens (Mc 8,33). No segundo, os discípulos têm medo, não compreendem e querem ser

¹⁰² PASSOS, 2018, p. 56.

¹⁰³ SCANNONE, 2019, p. 103.

¹⁰⁴ SCANNONE, 2019, p. 103.

¹⁰⁵ MESTERS, C. *Os três anúncios da cruz*. In: Olhar Jornalístico, abril, 2017. Disponível em: <http://www.olharjornalístico.com.br/index.php/artigos-carmelitas/8168-semana-santa-os-tres-anuncios-da-cruz>. Acesso em: 20 de jul. 2020.

o maior¹⁰⁶ e, no terceiro, trata-se do cálice do Senhor: “beber o cálice que ele vai beber, não imitar os poderosos que exploram, mas sim imitar o Filho do Homem que não veio para ser servido, mas para servir (10,35-45)”¹⁰⁷.

Jesus Cristo reunifica tudo em si mesmo, congrega o céu e a terra como narra o hino da carta de São Paulo aos Efésios: “para levar o tempo à sua plenitude: a de em Cristo encabeçar todas as coisas, as que estão nos céus e as que estão na terra” (1, 10). Renunciar a si mesmo, não querer os primeiros lugares e beber do cálice do Senhor, parece conjugar com os verbos propostos na *Evangelii Gaudium* pelo Papa Francisco: suportar, resolver e transformar.

Visto que o Papa Francisco está falando do anúncio da paz, que é a “convicção de que a unidade do Espírito harmoniza todas as adversidades” (EG, n. 230), o verbo suportar “articula”¹⁰⁸, com a afirmação do Papa de que “a paz é possível porque o Senhor venceu o mundo e sua permanente conflitualidade, ‘pacificando pelo sangue de sua cruz’ (Cl 1,20)” (EG, n. 229). Esta estrutura de pensamento converge para o que Scannone diz: “cada polo dos opostos em conflito carrega sobre si e a supera quando renuncia à própria absolutização e quando reconhece aquilo que é verdadeiro da posição dos outros”¹⁰⁹.

Tudo indica que o discernimento permanente na conflitualidade tende para “resolver” as situações de conflitos. Seja no âmbito macro ou micro, é preciso superar o eu e considerar os outros em sua “dignidade”¹¹⁰. A “solução”, segundo o Papa Francisco está em um plano superior, “onde os conflitos, as tensões e os opostos podem alcançar uma unidade multifacetada que gera nova vida” (EG, n. 230), uma vida de paz (Ef 2, 14).

Evidencia-se, dessa forma, o imperativo da *transformação*. O Papa Francisco propõe transformar os conflitos em novos processos (EG, n. 227). Essa ideia do Papa Francisco, segundo Scannone, “alude à adoção de uma nova forma (*trans-formar*) de cada polo quando não se *auto-absolutiza*, mas sim se interconecta com os outros na tensão multipolar da ‘comunhão nas diferenças’”¹¹¹. Na absolutização, corre-se o risco de degradar-se a possibilidade de renovação, tanto da comunhão como das diferenças. As diferenças são percebidas no *ethos* de um povo, na sua realidade e cultura. Por isso, na

¹⁰⁶ MESTERS, C. Os três anúncios da cruz, 2017.

¹⁰⁷ MESTERS, C. Os três anúncios da cruz, 2017.

¹⁰⁸ SCANNONE, 2019, 103.

¹⁰⁹ SCANNONE, 2019, 103.

¹¹⁰ SCANNONE, 2019, 104.

¹¹¹ SCANNONE, 2019, 104.

reflexão dialógica de que a unidade supera os conflitos, percebe-se que a *“realidade é mais importante que as ideias”* (EG, n. 231-233).

Sem sombra de dúvida, a teologia latino-americana foi a que mais aprofundou essa temática em todos os âmbitos da Teologia, principalmente no conceito bipolar teoria e práxis. Para o Papa Francisco, no que se refere à tensão bipolar entre ideia e realidade “deve estabelecer-se um diálogo constante, evitando que a ideia acabe por separar-se da realidade” (EG, n. 231). Segundo o Papa, é perigoso “viver no reino só da palavra, da imagem, do sofisma” (EG, n. 231). Por isso, postula o terceiro princípio: “A realidade é superior a ideia” (EG, n. 231).

A ideia – as elaborações conceituais – está ao serviço da captação, compreensão e condução da realidade. A ideia desligada da realidade dá origem a idealismos e nominalismos ineficazes que, no máximo, classificam ou definem, mas não empenham. O que empenha é a realidade iluminada pelo raciocínio. É preciso passar do nominalismo formal à objectividade harmoniosa. Caso contrário, manipula-se a verdade, do mesmo modo que se substitui a ginástica pela cosmética. Há políticos – e também líderes religiosos – que se interrogam por que motivo o povo não os compreende nem segue, se as suas propostas são tão lógicas e claras. Possivelmente é porque se instalaram no reino das puras ideias e reduziram a política ou a fé à retórica; outros esqueceram a simplicidade e importaram de fora uma racionalidade alheia à gente (EG, n. 232).

O critério do Papa Francisco é a realidade. No entanto, “realidade” é um termo amplo e múltiplo, por isso, o Papa Francisco fala que o critério da realidade está ligado à encarnação (EG, n. 233). A Palavra Encarnada, Jesus de Nazaré, encarna-se na realidade do povo e escolhe viver e conviver com os mais pobres. Essa foi a escolha de Jesus, de São Francisco de Assis e do Papa Francisco. O que se quer dizer é que se a ideia não encarna na realidade dos mais simples e pobres, por melhor que seja, mutila o Evangelho, ofusca o Amor-Encarnado, condena o dinamismo do Espírito Santo na cadeia perpétua das ideias.

A realidade é superior à ideia. Isto supõe evitar várias formas de ocultar a realidade: os purismos angélicos, os totalitarismos do relativo, os nominalismos declaracionistas, os projetos mais formais que reais, os fundamentalismos anti-históricos, os eticismos sem bondade, os intelectualismos sem sabedoria (EG, n. 231).

Esse caminho de interpretação da realidade provoca uma esclerose nos processos de evangelização, por “ocultar a realidade” e por relativizar a encarnação da Palavra, o Deus-homem presentificado na história. Segundo Scannone,

Quase todos esses modos de ‘ocultar a realidade’ a deformam, enquanto permanecem em nível puramente abstrato, formal a-histórico, ‘puro’, seja na ordem teórica (intelectualismo) seja na ordem prática (eticismo), e não descem ao discernimento da ambiguidade própria da história nem à irreduzibilidade dos conteúdos históricos a uma total formalização¹¹².

Desse modo, é “necessário mergulhar as raízes na terra fértil e na história do próprio lugar, que é um dom de Deus” (EG, n. 235). Pensar a realidade como “terra fértil”, como “dom de Deus”, pode ser um conceito chave para superar o temor da “ambiguidade”¹¹³, da “irreduzibilidade”¹¹⁴ e da “*dis-sonância*”¹¹⁵. O Semeador desceu à realidade, correu o risco de perder algumas sementes, mas não deixou de semear no meio das realidades existenciais da história da humanidade (Mt 13, 3-9).

O último critério do Papa Francisco é que, “*o todo é superior à parte*” (EG, n. 234-237). A tensão entre o todo e a parte pode levar a dois extremos: o universalismo e o localismo (EG, n. 234). O primeiro gera ilusão, o segundo gera a repetição das mesmas coisas. Por isso, “é preciso prestar atenção à dimensão global para não cair numa mesquinha quotidianidade. Ao mesmo tempo convém não perder de vista o que é local, que nos faz caminhar com os pés por terra” (EG, n. 234).

O Papa Francisco também indica que no todo está a parte, pois não se trata de uma somatória das partes para chegar ao todo. O todo é mais do “que a simples soma” das partes (EG, n. 235). Para explicar esse critério, ele utiliza a figura do poliedro:

Aqui o modelo não é a esfera, pois não é superior às partes e, nela, cada ponto é equidistante do centro, não havendo diferenças entre um ponto e o outro. O modelo é o poliedro, que reflete a confluência de todas as partes que nele mantêm a sua originalidade. Tanto a ação pastoral como a ação política procuram reunir nesse poliedro o melhor de cada um. Ali entram os pobres com a sua cultura, os seus projetos e as suas próprias potencialidades. Até mesmo as pessoas que possam ser criticadas pelos seus erros, têm algo a oferecer que não se deve perder. É a união dos povos, que, na ordem universal, conservam a sua própria peculiaridade; é a totalidade das pessoas numa sociedade que procura um bem comum que verdadeiramente incorpore a todos (EG, n. 136).

¹¹² SCANNONE, 2019, p. 105.

¹¹³ SCANNONE, 2019, p. 105.

¹¹⁴ SCANNONE, 2019, p. 105.

¹¹⁵ SCANNONE, 2019, p. 103.

O modelo do poliedro busca pensar ações que refletem a confluência das partes, mantendo a originalidade. Aquilo que cada um pode oferecer torna-se fruto do terreno fecundo que produziu frutos, “cem”, “sessenta” e “trinta por um” (Mt 13, 8). Esse modelo é da reunificação da escuta e do acolhimento que “respeita as diferenças que, porém, se conservam como tais e se transformam quando se elevam ao plano superior de uma nova totalidade, mais rica, harmoniosa e multiforme [...]”¹¹⁶.

Scannone coloca também a ideia de uma orquestra que une a diferenças nos “diversos instrumentos musicais, cada um com o próprio som em uma síntese geral”¹¹⁷. Tal intuição faz remeter a obra de Balthasar, *A verdade é Sinfônica*, na qual se afirma: “A orquestra tem de ser necessariamente pluralista para que a riqueza da totalidade possa ser desenvolvida, aquela riqueza que o compositor possui previamente em seu ouvido”¹¹⁸. A confluência dos sons, nos diversos instrumentos harmonizam-se de tal maneira que o belo é contemplado no todo.

Mesmo com o entendimento que o todo é maior que a parte, esse todo não aniquila a parte. Tanto na forma do poliedro, como na imagem da orquestra, a parte está aí, com sua originalidade, oferecendo o seu contributo para a harmonização do todo. Trata-se de um modelo que serve de “critério de discernimento”¹¹⁹ para todos os âmbitos da vida, de modo particular, na prática pastoral da Igreja.

A nós, cristãos, este princípio fala-nos também da totalidade ou integridade do Evangelho que a Igreja nos transmite e envia a pregar. A sua riqueza plena incorpora acadêmicos e operários, empresários e artistas, incorpora todos. A “mística popular” acolhe, a seu modo, o Evangelho inteiro e encarna-o em expressões de oração, de fraternidade, de justiça, de luta e de festa (EG, n. 237).

A totalidade do Evangelho pôde ser revelada nas palavras e gestos de Jesus Cristo. Cristo é o Evangelho vivo. A cada palavra e a cada gesto de Jesus no encontro com as pessoas, revelava quem Ele era. No entanto, esse acontecimento salvífico ocorreu progressivamente na história dos discípulos e de todo o povo. Os discípulos tinham

¹¹⁶ SCANNONE, 2019, p. 107.

¹¹⁷ SCANNONE, 2019, p. 107.

¹¹⁸ BALTHASAR, H.U. V. *A verdade é sinfônica*: aspectos do pluralismo cristão. São Paulo: Paulus, 2016. p. 5.

¹¹⁹ SCANNONE, 2019, p. 107.

dificuldades de entender a totalidade da mensagem Evangélica e pediam explicações (Mt 13, 18-23. 36-43).

Os quatro critérios que o Papa Francisco usa para falar do bem comum e da paz social desvelam um caminho profícuo de discernimento para uma Igreja em “saída”; para perceber as festas do amor do Criador na diversidade da humanidade; para pôr em questão as práticas pastorais; para lograr a transformação e a conversão pastoral. A revelação do amor encontra na força do discernimento um terreno fértil para fecundar a misericórdia, a fraternidade, a justiça, a diversidade, a pluralidade como num poliedro que reflete a “confluência de todas as partes que nele mantém a sua originalidade” (EG, n. 236).

Com esse percurso, tentou-se evidenciar o amor como fundamento da Igreja em “saída”, no pensamento do Papa Francisco. Pôde-se constatar alguns elementos fundamentais que, de alguma forma, perpassam a Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*.

Verifica-se que, nas Exortações Apostólicas e nas Encíclicas, a dimensão do amor assume uma relevância considerável. Na *Evangelii Gaudium*, o amor se comunica e se renova. A alegria do Evangelho revela o amor de Deus e liberta a pessoa humana de si mesma para dar-se ao outro. O Evangelho é como um mistagogo que leva o discípulo missionário ao encontro com Jesus Cristo, Filho amado do Pai, que veio para servir e não para ser servido. Esse amor leva a servir o outro.

Para entender esse outro no pensamento do Papa Francisco, constatou-se a necessidade de pensar uma antropologia integral, que leve em consideração o homem holisticamente. Dando continuidade e retomando o Concílio Vaticano II e expandindo para o mundo as ideias contidas no Documento de Aparecida, o Papa Francisco, reafirma a dignidade inviolável do ser humano como “pessoa” e ser de “relações”. Identificou-se, também, que muitos são privados dessa dignidade devido a extrema pobreza.

Para pensar a Igreja em “saída”, parece ser coerente conhecer e reconhecer duas verdades: Deus e a pessoa humana. O conhecimento que envolve só uma pessoa, aniquila a outra. No entanto, a Igreja que se propõe em um estado permanente de missão, se deixa envolver por esses dois mistérios que em Jesus Cristo unificaram-se, de tal modo, que o dogma é expresso com as sublimes palavras “verdadeiramente Deus e verdadeiramente homem”¹²⁰. Desse modo, constata-se a necessidade de renovação, ou conversão e reformas das estruturas e da teologia para uma conversão pastoral. Se não se formam

¹²⁰ O Concílio de Calcedônia ensinou, no ano de 451.

homens e mulheres missionárias, o sonho de Francisco pode ser congelado com os critérios de conservação.

Essas realidades, por vezes, apresentam-se extremamente paradoxais diante da aceitação e negação de Deus; da dignidade humana e a indiferença com os mais pobres; da necessidade de conversão, renovação e mentalidade asfixiante, demasiadamente estática da missão na Igreja. Por isso, à luz do Evangelho, a proposição do discernimento evangélico se apresenta como caminho hermenêutico no processo inovador que o Papa Francisco apresenta na *Evangelii Gaudium*. Esse discernimento leva a tomar decisões concretas, bem como, reflexões mais realistas, principalmente sobre as realidades de pobreza. O discernimento leva a opções concretas. É isso que se pretende pesquisar no terceiro capítulo: Algumas características da Igreja em “saída” que parecem ser as opções escolhidas pelo Papa Francisco.

3 AS CONSEQUÊNCIAS DA REVELAÇÃO DO AMOR NA IGREJA EM SAÍDA

Visto que a Igreja em “saída” busca uma hermenêutica capaz de transformar a realidade, as estruturas e a teologia para uma conversão pastoral, isso necessariamente leva a pesquisar algumas características da Igreja que sobressaem na *Evangelii Gaudium*. Poder-se-ia dizer de um desdobramento das “notas”¹ da Igreja. Desse modo, parece ser útil perpassar por cinco elementos fundamentais do pensamento do Papa Francisco sobre a Igreja: a sua realidade encarnada; o seu modo de se apresentar ao mundo, misericordiosa; a sua relação com as pessoas, os pobres; e a sua dinâmica interna, acolhedora e, por fim, a alegria do Evangelho.

3.1 Uma Igreja encarnada

Sobre a realidade encarnada de Jesus, verificou-se no primeiro capítulo. Aqui, pretende-se desenvolver uma pesquisa sobre realidade encarnada da Igreja. Se é verdade que ela é fundada por Jesus de Nazaré, também é verdade que a sua ação seja a imitação do Divino Mestre. O núcleo, do ser da Igreja no mundo parece ser esse: encarnada. O que significa ser Igreja para o Papa Francisco?

Ser Igreja significa ser povo de Deus, de acordo com o grande projeto de amor do Pai. Isto implica ser o fermento de Deus no meio da humanidade; quer dizer anunciar e levar a salvação de Deus a este nosso mundo, que muitas vezes se sente perdido, necessitado de ter respostas que encorajem, dêem esperança e novo vigor para o caminho. A Igreja deve ser o lugar da misericórdia gratuita, onde todos possam sentir-se

¹Kasper na sua obra; A Igreja Católica. Essência, realidade e missão apresenta um estudo sobre as notas da Igreja, isto é, sua unicidade, santidade, universalidade e apostolicidade (KASPER, W. *A Igreja Católica*. Essência realidade e missão. São Leopoldo, RS. Unisinos, 2012. p. 203-253. O autor trabalha o princípio de unidade de comunhão; a santidade como participação na santidade de Deus, desenvolve a questão da Igreja que está sempre em purificação; sua universalidade que supera o confessionalismo; e a apostolicidade de enviada e por isso tem a autoridade de enviar. Encontra-se uma contundente reflexão sobre a Igreja a obra de Bruno Forte, intitulada “A Igreja ícone da Trindade”. Nesta, verifica-se apontamentos que levam a entender as dimensões de unidade, santidade, universalidade e apostolicidade. A tese de Bruno Forte sustenta que a Igreja deriva da “Trindade”. Ela é *Ecclesia de Trinitate*. Segundo o autor, a preposição latina “de” idéia de imitação e participação; “é a partir dessa unidade entre hipóstasis divinas que se prolonga a unificação do povo que, unificando-se, participa da Unidade” (FORTE, 2005, p. 22). Da mesma forma ela é Santa porque na comunhão estrutura-se à imagem e semelhança da comunhão trinitária “FORTE, 2005, p. 22”. A compreensão de catolicidade da Igreja em Bruno Forte não limita a uniformidade, mas na variedade das Igrejas locais. Isso significa, que a sua universalidade compreende “unidade, diversidade e comunhão” “FORTE, 2005, p. 23.27), Ser católica é viver e exprimir-se em comunhão Reciproca. Nisso está, também a sua dimensão apostólica. Não se trata somente de uma derivação apostólica, mas que os Apóstolos são incorporados na vida trinitária a serviço do povo de Deus. A Igreja como Ícone Trindade, na sua unidade de diversidade é anterior aos Apóstolos e estes incorporados nela são membros do sacerdócio Universal dos batizados a serviço destes.

acolhidos, amados, perdoados e animados a viverem segundo a vida boa do Evangelho (EG, n.114).

O fermento tem uma ação misteriosa na massa para que essa possa crescer. Só no contato com ela é que pode exercer a sua função, que começa modestamente e vai crescendo: Jesus compara o Reino com a ação do fermento: “O Reino dos céus é semelhante a um fermento que uma mulher tomou e pôs em três mediadas de farinha, até que tudo ficasse fermentado” (Mt 13, 33). Para Francisco, ser Igreja é ser povo de Deus; e ser povo de Deus é ser fermento na massa. Ser Igreja, desse modo, é inserir-se no meio do povo, de tal modo, que tudo possa ser transformado.

Jesus parece não se importar com a qualidade da farinha, por mais que isso conte, e se dedica a demonstrar a função do fermento. Aplicar essa parábola à Igreja é a possibilidade de entender que uma Igreja encarnada não escolhe a farinha ou a cultura e/ou as pessoas, mas ela está aí, como fermento, levedando progressivamente as culturas. Verifica-se que, para falar de uma Igreja encarnada, no pensamento do Papa Francisco, precisa-se pesquisar o conceito de “povo de Deus” e o conceito de cultura.

3.1.1 Igreja povo de Deus

O Papa Francisco ressalta que: “Ser Igreja significa ser povo de Deus” (EG. 114). O Concílio Vaticano II, pôde trazer uma reflexão como “Igreja povo de Deus”. No capítulo II da Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, o conceito de povo de Deus remonta à revelação bíblica, em que Deus, na sua bondade, quer salvar os homens e as mulheres constituindo-os em povo (LG, n. 09). Não se trata de uma relação unilateral como a de Abraão, na qual a aliança é firmada com uma pessoa. A condição para a aliança é a formação de um povo. Desse modo, Deus “Escolheu a nação israelita para Seu povo” (LG, n. 09). Com esse povo

estabeleceu uma aliança; a ele instruiu gradualmente, manifestando-Se a Si mesmo e ao desígnio da própria vontade na sua história, e santificando-o para Si. Mas todas estas coisas aconteceram como preparação e figura da nova e perfeita Aliança que em Cristo havia de ser estabelecida e da revelação mais completa que seria transmitida pelo próprio Verbo de Deus feito carne...Esta nova aliança instituiu-a Cristo, o novo testamento no Seu sangue (cfr. 1 Cor. 11,25), chamando o Seu povo de entre os judeus e os gentios, para formar um todo, não segundo a carne mas no Espírito e tornar-se o Povo de Deus (LG, n. 09).

Todos aqueles que creem no Cristo, judeus e gentios, formam o povo de Deus. São constituídos em “raça escolhida, sacerdócio real, nação santa, povo conquistado [...] que outrora não era povo, mas agora é povo de Deus” (1 Ped. 2, 9-10. LG, n. 09). O Documento de Aparecida afirma que: “A providência de Deus nos confiou o precioso patrimônio de pertencer à Igreja pelo dom do batismo que nos tem feito membros do Corpo de Cristo, povo de Deus peregrino em terras americanas há mais de quinhentos anos” (DAp, n. 127).

Para Kasper, o texto extraído da carta de Pedro é fundamental para a eclesiologia do povo de Deus², isso porque “ele se dirige a cristãos de origem pagã e é uma exortação batismal [...], os pagãos que se deixaram batizar se tornaram povo de Deus”³. Desse modo, os batizados, sejam eles, judeus, pagãos ou gregos são povo de Deus. “Para os cristãos, ser povo de Deus tem base cristológica. Somos povo de Deus em e por meio de Jesus Cristo”⁴.

Fumagalli afirma que “a teologia do povo de Deus, enquanto conhecimento da fé da Igreja, partilha a forma eclesial da fé. Sua elaboração não é prerrogativa exclusiva de certos sujeitos na Igreja, os teólogos de profissão, mas, sim, atividade do sujeito fiel que é a Igreja”⁵. Corrobora com o argumento de Fumagalli a tese de Galli, a qual afirma ter dois sentidos o termo “povo”; um indica “sujeito” e o outro “conceito”⁶. Para Galli, “o povo de Deus” é o ‘nós’, o sujeito eclesial e histórico do mistério e enquanto tal permanece insubstituível”⁷.

Visto que o povo é um sujeito eclesial, ele tem um caráter teocêntrico e doxológico⁸. O que isso significa? Significa que, por mais que o homem exerça uma função política no mundo, esse “povo de Deus” é diferente do povo político⁹. “O povo de Deus é chamado e reunido por Deus dentre todos os povos e dentre todas as classes”¹⁰. Por mais que seja necessário, ele não se reúne “para decidir o que deve ser feito, mas para ouvir e celebrar o que Deus decidiu e fez”¹¹.

² KASPER, W. *A Igreja Católica*. Essência realidade e missão. São Leopoldo, RS. Unisinos, 2012. p. 169.

³ KASPER, 2012, p. 169.

⁴ KASPER, 2012, p. 169.

⁵ FUMAGALLI, 2019, p. 18.

⁶ GALLI, C. M. *Cristo, Maria, a Igreja e os povos: A mariologia do Papa Francisco*. Brasília-DF: CNBB, 2019. v.5. p. 73. (A Teologia do Papa Francisco).

⁷ GALLI, 2019, p. 73.

⁸ KASPER, 2012, p. 173.

⁹ KASPER, 2012, p. 173.

¹⁰ KASPER, 2012, p. 173.

¹¹ KASPER, 2012, p. 173.

Quanto ao caráter doxológico, Kasper afirma que a Igreja não é um povo qualquer: “ela é o povo de Deus, destinado a proclamar e enaltecer os grandes feitos de Deus. A intenção é que, com tal doxologia, ela reflita algo da glória de Deus, tendo por isso mesmo, uma estrutura doxológica¹². Essa estrutura doxológica, liberta a Igreja de um eclesiocentrismo, de uma autorreferencialidade, para oferecer um louvor gratuito a Deus.

Para Passos, a “condição de povo de Deus como sujeito é um dom e um processo de crescimento. Trata-se de uma realidade que nasce da graça que vem de Deus”¹³. A intuição de Passos está de acordo com o que o Papa Francisco disse: “Esta salvação, que Deus realiza e a Igreja jubilosamente anuncia, é para todos, e Deus criou um caminho para Se unir a cada um dos seres humanos de todos os tempos. Escolheu convocá-los como povo, e não como seres isolados” (EG, n. 113). Desse modo, “a noção da Igreja como povo de Deus lembra que a salvação, embora pessoal, não considera as pessoas de maneira individualista, mas como inter-relacionadas e interdependentes” (CNBB, Doc. 105, n. 98)¹⁴.

Esse povo é constituído como peregrino na história da salvação. Chegada a plenitude dos tempos, Cristo Jesus, cabeça da Igreja, reúne um novo povo que é convocado por Ele para uma nova aliança, na totalidade dos batizados, e encarna-se numa cultura: “Este povo de Deus encarna-se nos povos da Terra, cada um dos quais tem a sua cultura própria (EG, n. 115)”, como se lê no livro do Apocalipse: “Depois disso, eis que vi uma grande multidão, que ninguém podia contar, de todas as nações, tribos, povos e línguas” (Ap 7,9), diante do cordeiro reconhecendo que a Salvação pertence a Deus.

3.1.2 Igreja povo de Deus e cultura

Para o Papa Francisco, a dimensão cultural do povo é o *locus* para entender as realidades dos povos da terra. Desse modo, afirma: “A noção de cultura é um instrumento precioso para compreender as diversas expressões da vida cristã que existem no povo de Deus”. O povo de Deus não se expressa, roboticamente, de uma única forma ou uma única maneira de ser e até mesmo pensar. As expressões da vida cristã são diversas, a prova disso é o povo latino-americano. Mas o que é cultura para o Papa Francisco?

¹² KASPER, 2012, p. 173.

¹³ PASSOS, 2018, p. 79.

¹⁴ Os Bispos do Brasil, na assembleia geral de 2016 aprovou o documento; “Cristão Leigos e Leigas na Igreja e na sociedade: Sal da Terra e Luz do Mundo. Neste, os bispos apresentam luzes da Igreja como povo de Deus e sujeito eclesial.

Trata-se do estilo de vida que uma determinada sociedade possui, da forma peculiar que têm os seus membros de se relacionar entre si, com as outras criaturas e com Deus. Assim entendida, a cultura abrange a totalidade da vida dum povo. Cada povo, na sua evolução histórica, desenvolve a própria cultura com legítima autonomia. Isso fica-se a dever ao fato de que a pessoa humana, “por sua natureza, necessita absolutamente da vida social” e mantém contínua referência à sociedade, na qual vive uma maneira concreta de se relacionar com a realidade. O ser humano está sempre culturalmente situado: “natureza e cultura encontram-se intimamente ligadas” (EG, n. 115).

Ora, o conceito de cultura do Papa Francisco está na esteira das ciências modernas¹⁵. O primeiro elemento que o papa Francisco faz notar é o “estilo de vida” de um povo, de uma sociedade, evidenciando a relação consigo mesmo e com Deus. O Concílio Vaticano II ofereceu à Igreja a nota básica para a compreensão de Cultura: “É próprio da pessoa humana necessitar da cultura, isto é, de desenvolver os bens e valores da natureza, para chegar a uma autêntica e plena realização. Por isso, sempre que se trata da vida humana, natureza e cultura encontram-se intimamente ligadas” (GS, n. 53).

Na cultura, encontram-se bens e valores, com os quais o homem pode desenvolver as suas relações humanas para a plena realização. O Concílio afirma que o Evangelho se encarna nessa cultura, na qual Deus fala a linguagem dos homens e das mulheres: “Múltiplos laços existem entre a mensagem da salvação e a cultura humana. Deus, com efeito, revelando-se ao seu povo até à plena manifestação de Si mesmo no Filho encarnado, falou segundo a cultura própria de cada época” (GS, n. 58).

Os bispos na Conferência de Aparecida afirmaram que

a cultura, em sua compreensão maior, representa o modo particular com o qual os homens e os povos cultivam sua relação com a natureza e com seus irmãos, com eles mesmos e com Deus, a fim de conseguir uma existência plenamente humana. Enquanto tal, a cultura é patrimônio comum dos povos e também da América Latina e do Caribe (DAp, n. 476).

¹⁵ LARAIA, na sua pesquisa afirma que a “cultura é um processo acumulativo, resultante de toda experiência histórica das gerações anteriores. Esse Processo limita ou estimula a ação criativa do indivíduo” (LARAIA, R. B. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Zahar, 2017. p. 49). Outro autor que pode ser consultado é Luiz Gonzaga Mello. Segundo esse autor, “a cultura cabe o domínio do meio ambiente, a garantia na sobrevivência e do conforto humano, seja no domínio da estética, da inteligência, da biologia ou do sobrenatural” (MELLO, L. G. *Antropologia Cultural; iniciação teoria e temas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005. p. 61). Cabe notar que o Papa Francisco não trabalha com a terminologia “domínio” para cultura, mas os vocábulos; “cuidado” e “interligação” (Cf. LS. 91. 111).

A mensagem de Cristo para chegar em todas as gentes serviu-se das diversas culturas “para a explicar, investigar e penetrar mais profundamente e para lhe dar melhor expressão na celebração da Liturgia e na vida da multiforme comunidade dos fiéis” (GS, n. 58). O Evangelho encarnado na realidade cultural dos povos renova e transforma realidades que não coadunam com a natureza humana. Essa natureza humana é o lugar da Graça. O Papa Francisco afirma que a “graça supõe a cultura, e o dom de Deus encarna-se na cultura de quem o recebe” (EG, n. 115).

Logo, cultura e fé estão profundamente relacionados. O mistério da fé cristã fornece estímulos valiosos para buscar o pleno significado das atividades humanas, revelando o “lugar privilegiado da cultura na vocação integral do homem” (GS, n. 57). Paulo VI, ao falar sobre a evangelização das culturas fez algumas observações pertinentes na relação Evangelho, evangelização e cultura. Afirma Paulo VI: “O Evangelho, e consequentemente a evangelização, não se identificam por certo com a cultura, e são independentes em relação a todas as culturas” (EM, n. 20)¹⁶.

Contudo, Paulo VI explica que o mundo, onde é anunciado o Evangelho, é habitado por “homens profundamente ligados a uma determinada cultura, e a edificação do reino não pode deixar de servir-se de elementos da civilização e das culturas humanas” (Em, n. 20). Segundo Paulo VI, um dos dramas da nossa época é “ruptura entre o Evangelho e a cultura” (EM, n. 20). Isso em 1975, e no entanto, esse drama persiste até os dias de hoje. O problema parece ser no entendimento correto entre fé e cultura.

A reflexão de João Paulo II pôde contribuir para entender melhor essa relação. “Uma fé que não se torna cultura é uma fé não de modo pleno acolhida, não inteiramente pensada e nem com fidelidade vivida”¹⁷. Certamente a fé não se torna cultura sendo observada de longe, mas entrando-se nela, “permanecendo o que é, na fidelidade total ao anúncio evangélico e à tradição eclesial, o cristianismo assumirá também o rosto das diversas culturas e dos vários povos onde for acolhido e se radicar”.

Com base no discurso de João Paulo II, os bispos na Conferência de Aparecida disseram que a “fé só é adequadamente professada, entendida e vivida quando penetra profundamente no substrato cultural de um povo” (DAp, n. 477). Sobre essa relação de

¹⁶ O que está por trás desta afirmação é desvincular o evangelho da roupagem cultural da Europa onde primeiramente se encarnou.

¹⁷ JOÃO PAULO II, Papa. *Discurso aos participantes no I Congresso Nacional do Movimento Eclesial de Empenho Cultural*. Sábado, 16 de Janeiro de 1982. Disponível em: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1982/january/documents/hf_jp-ii_spe_19820116_impegno-culturale.html. Acesso em 23/ agosto/2020.

fé e cultura, Bento XVI, afirma que “a fé, é ela mesma, cultura. Isso também significa que a fé é um sujeito próprio, uma comunidade de vida e de uma cultura que denominamos ‘povo de Deus’”¹⁸.

Scannone tem um intuição digna de nota quando fala do *ethos* cultural e o sentido cristão da vida. Diz que

todo *ethos* cultural tem por núcleo um sentido sapiencial da vida, do homem e de Deus, que se tematiza através de experiências históricas e de objetivações culturais. Quer dizer que a práxis dos povos, assim como a práxis das pessoas individuais, tem como horizonte de sentido uma compreensão global da existência. Os povos tem um ‘saber’ não temático dessa compreensão, eles a pressupõem vivendo-a e a objetivando em momentos determinados de relação com a natureza, com os outros homens e com Deus ¹⁹.

É no contexto das experiências históricas que o homem e a mulher verificam uma relação que transcende a natureza, as relações pessoais, como que uma atração que leva a uma experiência transcendental com um ser a quem historicamente chama-se Deus, e mais, um Deus encarnado na história dos povos, Jesus Cristo, para levar a natureza e essas mesmas relações à plenitude. Nesse núcleo “sapiencial da vida”, da práxis de um povo, “a fé pode ter sua influência”²⁰.

Segundo Scannone, os modelos culturais, certamente, não são propostos pela fé e tampouco ela se coloca justaposta às culturas. Isso porque “tende antes a lhes dar forma, e transformá-las a partir de dentro, a partir precisamente do núcleo ético e antropológico que lhe é próprio”²¹. Desse modo,

a fé implica, com efeito, um sentido não temático do homem, ou seja, ‘uma compreensão do homem e da sociedade’ que atue como horizonte de sentidos. Através dela, portanto, é possível ter uma influência sobre as culturas e converter o seu coração ao Evangelho, a fim de que elas deem lugar a criações culturais objetivas cuja autonomia temporal, que a distingue da fé como tal, ela a respeita²².

Diante dessas considerações sobre a fé e a cultura, o Papa Francisco atinge o núcleo da reflexão onde sê lê: “Ao longo destes dois milénios de cristianismo, uma

¹⁸ RATZINGER, J. *Fé, verdade e tolerância*. O cristianismo e as grandes religiões do mundo. São Paulo: Instituto Brasileiro de Fé e Ciência, 2007. p. 65-66.

¹⁹ SCANNONE, 2019, p. 138-139.

²⁰ SCANNONE, 2019, p.139.

²¹ SCANNONE, 2019, p.139.

²² SCANNONE, 2019, p.139.

quantidade inumerável de povos recebeu a graça da fé, fê-la florir na sua vida diária e transmitiu-a segundo as próprias modalidades culturais” (EG, n. 116). Isso porque, continua o Papa: “Quando uma comunidade acolhe o anúncio da salvação, o Espírito Santo fecunda a sua cultura com a força transformadora do Evangelho” (EG, n. 116).

Certamente quando o discípulo missionário não considera essa primazia do Espírito Santo que fecunda a cultura, corre risco de ser um evangelizador déspota que administra o sagrado como tirano, impondo a fé ao invés de propô-la com o Evangelho e com a vida. Assim, na história da Igreja, percebe-se que não há um único modelo cultural (EG, n. 116). Isso porque nos “diferentes povos, que experimentam o dom de Deus segundo a própria cultura, a Igreja exprime a sua genuína catolicidade e mostra ‘a beleza deste rosto pluriforme (EG, n. 116)’”.

Dessa forma, dois elementos fundamentais sobressaem na orientação do Papa Francisco: que a fé pode florir segundo as próprias modalidades culturais e a força do Espírito Santo que fecunda o Evangelho no núcleo ético e antropológico de cada cultura. O discípulo missionário toma consciência que sua cultura cristã vai ao encontro dos valores existenciais desse núcleo, e ambos são enriquecidos para responder as exigências da fé em Jesus Cristo, o Filho Encarnado de Deus numa cultura.

Desse modo, pode-se afirmar que a Igreja é povo de Deus, enquanto comunidade de fiéis batizados inseridos numa cultura. Constatam-se, também, que esse povo de Deus se encarna na realidade cultural dos povos. Não se trata de um povo separado, mas inserido em todos os povos da terra. A cultura é o lugar propício para o anúncio do Evangelho e a sua fecundação no Espírito Santo. A fé se encarna na cultura e atinge o seu núcleo ético e antropológico como proposta transcendente de um Deus que, por meio do Filho Encarnado, no Espírito Santo, liberta as culturas dos seus enganos, tornando-as passíveis de conversão ao Evangelho.

Então, pode-se afirmar, que a Igreja encarnada leva em consideração esses elementos. A fé do povo de Deus, além de ser encarnada numa cultura, ela é cultura. Os cristãos, desse modo, são convocados pelo Senhor a penetrar no núcleo de cada cultura. Não entender a relação existente entre encarnação, fé e cultura é distanciar-se da própria lógica da encarnação:

Não faria justiça à lógica da encarnação pensar num cristianismo monocultural e monocórdico. É verdade que algumas culturas estiveram intimamente ligadas à pregação do Evangelho e ao desenvolvimento do pensamento cristão, mas a mensagem revelada não se identifica com nenhuma delas e possui um conteúdo transcultural.

Por isso, na evangelização de novas culturas ou de culturas que não acolheram a pregação cristã, não é indispensável impor uma determinada forma cultural, por mais bela e antiga que seja, juntamente com a proposta do Evangelho. A mensagem, que anunciamos, sempre apresenta alguma roupagem cultural, mas às vezes, na Igreja, caímos na vaidosa sacralização da própria cultura, o que pode mostrar mais fanatismo do que autêntico ardor evangelizador (EG, n. 117).

A lógica da Encarnação, segundo o Papa Francisco, possui um conteúdo transcultural. Esse princípio alarga o entendimento para pensar-se a missão da Igreja que está inserida na cultura e é criadora de cultura. O conteúdo transcultural da encarnação atinge todos povos em suas culturas, fecundando, a partir de dentro, o *ethos* e cada povo. Com esse entendimento, pode-se dizer com Casula: “A encarnação é o fundamento teológico e pastoral da missão da Igreja, que comporta a saída de si para ir em direção aos irmãos”²³, ou ainda, às culturas.

Na verdade, o pensamento do papa Francisco sobre cultura e a evangelização das culturas está na esteira das reflexões propostas nas conferências de Puebla e Santo Domingo. Puebla dedicou consideráveis números para refletir sobre a evangelização da cultura. Afirma-se que “a cultura é uma atividade criadora do homem pela a qual ele responde à vocação a Deus que lhe pede que aperfeiçoe toda a criação (Gênesis) e nela as próprias capacidades e qualidades espirituais e corporais” (DP, n. 391).

Puebla afirma que a Igreja “se sente enviada, não para destruir, mas para ajudar as culturas a se consolidarem em seu próprio ser e identidade, convocando os homens de todas as raças e povos a se reunirem pela fé, sob Cristo, no mesmo e único povo de Deus” (DP, n. 425). Puebla seguiu o esquema da seguinte forma: “cultura e culturas”, “a evangelização da própria cultura”, a “Igreja, fé e cultura” e “Evangelização da cultura na América Latina”. Essa reflexão leva a um critério geral: “o amor aos povos e o conhecimento de sua cultura” (DP, n. 397 e 407)²⁴.

Treze anos mais tarde, a Conferência de Santo Domingo, dando continuidade na reflexão sobre a inculturação do Evangelho, propõe três critérios: a natividade, a páscoa e pentecostes (SD, n. 230). O primeiro trata de mostrar o caminho da escarnação e, por isso, partilhar o dom da vida; o segundo, leva a refletir o sofrimento, experiência de todos

²³ CASULA, L. *Rostos, gestos e lugares: A cristologia do Papa Francisco*. Brasília-DF: CNBB. 2019. p. 39. (A Teologia do Papa Francisco).

²⁴ ADAMI, L. Puebla: *A Evangelização da Cultura*. Perspectiva Teológica, Belo Horizonte, n. 26, p. 23-56, jan. / abr. 1980.

povos, na espera da redenção e, por último, o pentecostes que leva ao entendimento, isto é, entender na própria língua as maravilhas de Deus (SD, n. 230).

Desse modo, “a inculturação do Evangelho é um processo que supõe reconhecimento dos valores evangélicos que se têm mantido mais ou menos puros na atual cultura” (SD, n. 230). O entendimento na conferência de Santo Domingo sobre a evangelização da cultura fez um discernimento na dimensão dos valores. Isso leva a pensar a inculturação de forma mais abrangente. O Editorial da revista *Perspectiva Teológica* de 2008, diz que

Olhando ao nosso redor, notamos que a inculturação não diz respeito somente aos grupos populacionais: índios, afros, colonizadores oriundos da Ibéria e suas ilhas, imigrantes mais recentes da Europa e do Oriente... Diz respeito também às mudanças culturais que se espalham em escala nunca vista neste país: a expansão da cultura urbana, a cultura globalizada paradoxalmente cultura fragmentada, centrada no indivíduo. Exige compreender o novo paradigma da cultura dominante que, oriunda do intelectualismo herdado dos gregos e passando pela predominância tecnológica, vive a redescoberta do somático, inclusive em interação com a matéria em geral, na cibernética, na engenharia genética, na visão holística²⁵.

Aqui a noção de inculturação é alargada e ultrapassa as dimensões de grupos e etnias. Nessa visão holística em que se encontra a reflexão do Papa Francisco, busca-se refletir os desafios na sociedade hodierna, que valoriza uma cultura do “bem estar”, do “descartável” e da “verdade subjetiva” (EG, n. 71-75). A cultura urbana e “globalizante” é marcada e impactada por algoritmos, formando assim uma inteligência artificial. Certamente a Igreja, os ambientes acadêmicos, as Faculdades e Universidades são chamados a refletir sobre as culturas antigas, mas, de igual modo, sobre as modernas, que modificam o modo de pensar e agir de nossos povos. Desse modo, mesmo sendo desafiador, o cristão e todas as pessoas de boa vontade são chamados a pensar com o Papa Francisco, quando este afirma:

Pela inculturação, a Igreja “introduz os povos com as suas culturas na sua própria comunidade”, porque “cada cultura oferece formas e valores positivos que podem enriquecer o modo como o Evangelho é pregado, compreendido e vivido”. Assim, “a Igreja, assumindo os valores das diversas culturas, torna-se *sponsa ornata monilibus suis*, a noiva que se adorna com suas jóias (cf. *Is 61, 10*)” (EG, n. 116).

²⁵ Evangelizar a Cultura, inculturar a fé. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 40, n. 110, p. 5-8, jan./abr. 2008. Editorial.

Pensar uma Igreja assim é a possibilidade de transformar estruturas paralisantes na novidade do Evangelho, que tem a força de encarnar-se em toda cultura. Isso aplica-se aos novos modelos que vão configurando a vida da humanidade com meios sofisticados, criando assim novos estilos de vida. É nessa cultura desafiadora que se encarna o Evangelho, desvelando o rosto da misericórdia do Pai na vida da Igreja.

3.2 Uma Igreja misericordiosa

O projeto hermenêutico e o projeto pastoral do Papa Francisco encontram a sua base no anúncio da misericórdia de Deus. Esse paradigma de interpretação pôde reacender na Igreja aquele gosto evangélico de viver na vinha do Senhor com o coração livre, isso porque a misericórdia do Senhor é infinita. Desse modo, “a Igreja deve ser o lugar da misericórdia gratuita, onde todos possam sentir-se acolhidos, amados, perdoados e animados a viverem segundo a vida boa do Evangelho” (EG, n. 114). Aqui, emerge uma questão: qual é o fundamento de uma Igreja misericordiosa?

Na tentativa de refletir sobre essa pergunta, desenvolver-se-ão os temas que versam sobre Jesus Cristo como rosto misericordioso de Deus Pai e, em seguida, sobre a Igreja como rosto da Misericórdia do Filho. A partir dessas duas premissas, tentar-se-á chegar à afirmação de que a Igreja é misericordiosa.

3.2.1 Jesus Cristo, o Rosto da Misericórdia do Pai

O Papa Francisco inicia a Bula de Proclamação do Jubileu Extraordinário da Misericórdia com essa afirmação: “Jesus Cristo é o Rosto da Misericórdia do Pai” (MV)²⁶. Logo no início, Francisco fundamenta o argumento na revelação bíblica onde se lê:

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 dar a conhecer, 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 o seu plano de salvação, mandou o seu Filho, nascido da Virgem Maria, para nos revelar, de modo definitivo, o seu amor. Quem

²⁶ Não enumerada.

O vê, vê o Pai (cf. *Jo* 14, 9). Com a sua palavra, os seus gestos e toda a sua pessoa, Jesus de Nazaré revela a misericórdia de Deus (MV).

Esse texto evidencia a dimensão cristológica a partir da qual Francisco apresenta a misericórdia de Deus. Jesus Cristo é o revelador do Pai misericordioso. Para Francisco, Jesus recebeu a missão de revelar o mistério do amor em “sua plenitude” (MV), pois Deus é Amor (1Jo 4,8.16). Com essa afirmação, Francisco constata que pela “primeira e única vez em toda a Escritura” (MV), o evangelista João condensou toda a verdade divina nessas palavras, “Deus é amor”.

Segundo Francisco, esse “amor tornou-se visível e palpável em toda a vida de Jesus. A sua pessoa não é senão amor, um amor que se dá gratuitamente” (MV). “Os relacionamentos com as pessoas”, “os sinais que realiza”, principalmente, “com os pecadores, as pessoas pobres, marginalizadas, doentes e atribuladas, decorrem sob o signo da misericórdia” (MV). A cristologia do Papa Francisco diz que tudo em Jesus remete à misericórdia: “Tudo n’Ele fala de misericórdia. N’Ele, nada há que seja desprovido de compaixão” (MV).

Passando pelos Evangelhos, é notória essa constatação de Francisco. O Evangelho de Mateus apresenta a misericórdia como bem-aventurança (Mt 5, 70); mostra a miséria da multidão e Jesus tendo compaixão dela (Mt 9,36); na primeira multiplicação dos pães, Jesus, “tomado de compaixão, curou os seus doentes” (Mt 14, 14), e alimentou “às multidões” (Mt 14,19); na segunda multiplicação dos pães, Jesus afirma: “Tenho compaixão da multidão” (Mt 15,32); e corresponde ao grito da mulher cananéia: “Senhor, filho de Davi, tem compaixão de mim [...]” (Mt 15,22).

As curas de Jesus no Evangelho de Marcos revelam a misericórdia embrenhada em suas ações (Mc 1,40-45; 2,1-5; 3,1-6; 5,21-43). Merece atenção o desfecho do encontro de Jesus com o homem da região dos gerasenos, que após ser curado recebeu do próprio Jesus a missão: “Vai para a tua casa e para os teus e anuncia-lhes tudo o que fez por ti o Senhor na sua misericórdia” (Mc 5, 19). É dentro desta ação misericordiosa que acontecem os eventos salvíficos de Jesus Cristo. Ele se mostra cheio de compaixão pela multidão (Mc 8,2); o grito do cego de Jericó pedindo a compaixão de Jesus revela a sua ação misericordiosa pelo sofrimento do outro (Mc 10,46-52).

O epicentro do Evangelho de Lucas é a misericórdia. O Cântico de Maria dá o tom: “Socorreu Israel, seu servo, lembrando de sua misericórdia” (Lc 1,54); que ecoa na voz dos anjos que cantam: “e paz na terra aos homens que ele ama” (Lc 2,14). É em Lucas

que se encontra o imperativo da misericórdia: “Sede misericordiosos como o vosso Pai é misericordioso” (Lc 6,36). Jesus se comove com o sofrimento da viúva de Naim (Lc 7,11-17); perdoa a pecadora (Lc 7,36-50); tem compaixão do samaritano (Lc 10,29-37); expressa o seu amor nas três parábolas da misericórdia (Lc 15), e oferece o perdão ao ladrão. No alto da cruz, revela a misericórdia sem limites do Filho que é o rosto da misericórdia de Deus.

No Evangelho de João, o encontro de Jesus com a samaritana marca a ação misericordiosa que procura aproximar, acompanhar e discernir o caminho tortuoso daquela mulher (Jo 4,1-42). O enfermo de Betesda (Jo 5,1-9) revela a indiferença da religião. Jesus se apresenta como o Bom Pastor que dá à vida pelas ovelhas (Jo 10,1-21); compadece-se pela família de Lázaro (Jo 11,1-43); ora entranhadamente pelos seus discípulos, revelando o seu amor e sua misericórdia (Jo 17). Toda a obra de misericórdia é condensada na expressão “está consumado” (Jo 19,30), do alto da cruz. A obra do Pai é consumada na cruz do Filho amado. Por isso, o Papa Francisco afirmou que tudo em Cristo fala de misericórdia.

Os padres da Igreja narram a misericórdia na vida, com súplicas e reconhecimento desse grande atributo de Deus. Clemente Romano, na primeira Carta aos Coríntios, convoca: “Tornemo-nos suplicantes da sua misericórdia e da sua bondade” (CLEMENTE, *Carta*, n. 9), ou ainda: “Rezemos, portanto, e supliquemos a sua misericórdia, a fim de sermos encontrados no amor, sem parcialidade, irrepreensíveis” (CLEMENTE, *Carta*, n. 50). Inácio de Antioquia na Carta aos Romanos, afirma que: “por misericórdia, sou alguém, se chego até Deus” (INÁCIO, *cartas*, n. 9). Justino, em suas apologias, apresenta a misericórdia de Deus como dádiva para aqueles que se convertem ao Senhor: “Tu fazes misericórdia para com os que se arrependem” (JUSTINO, ap. n. 25). Irineu, expressa a sua oração a Deus reconhecendo a Sua misericórdia: “Ó Deus, que na abundância da tua misericórdia te comprazeste em nós para que te conhecêssemos” (IRINEU, *Ch, L, III*, n. 6,4). Irineu ao falar do sofrimento do verbo afirma: “pelas palavras que o Senhor disse na cruz: ‘Pai, perdoa-lhes, porque não sabem o que fazem’, revela-se a longanimidade, a paciência, a misericórdia e a bondade de Cristo que, enquanto sofria, desculpava os que o maltratavam” (IRINEU, *Ch, L, III*, n. 18,5).

Santo Agostinho, nas Confissões, presta um tributo de louvor à misericórdia de Deus. Referindo-se ao Salmo 59, Agostinho chama Deus de minha misericórdia (AGOSTINHO, *Conf. L, III*, n.1) . O reconhecimento de que Deus é a sua misericórdia leva-o a dizer: “Deixa, no entanto, que eu fale diante de tua misericórdia, eu que ‘sou pó

e cinza” (AGOSTINHO, Conf. L, I, n.7). Agostinho, observando o quanto Deus foi misericordioso para com ele, sintetiza a dimensão da misericórdia da seguinte forma: “Há uma única esperança, um único motivo de confiança, uma única promessa segura: a tua misericórdia” (AGOSTINHO, Conf. L, X, n. 48). Agostinho sublinha a dimensão cristológica da misericórdia quando diz: “Queira a tua misericórdia que eu encontre graça junto a ti [...]. Isso eu te peço por meio de nosso Senhor Jesus Cristo, [...] mediador entre ti e nós, pelo qual nos buscaste quando nós não te buscávamos [...]” (AGOSTINHO, Conf. L, XI, n.4).

Tomás de Aquino fez uma defesa da misericórdia como virtude. Na reflexão aquiniana, a misericórdia é a maior das virtudes. Desse modo explica:

Uma virtude pode ser maior sob dois pontos de vista: em si mesma, ou em relação àquele que possui. Em si mesma, a Misericórdia é a maior das virtudes, porque é próprio dela repartir-se com os outros e, o que é mais, socorrer-lhes as deficiências. Isso é muitíssimo próprio do que é superior. Ser misericordioso é próprio de Deus e é pela misericórdia que ele principalmente manifesta sua onipotência (AQUINO., S. Th. P. II-II, Q. 30, a. 3-4, v.5. (Cf. EG, n. 37).

Esses dois pontos são fundamentais dentro da perspectiva de Francisco. O ato de ser misericordioso é próprio de Deus e “sua misericórdia perdura de geração em geração” (Lc 1,50). Assim como o amor é uma ação, pode-se dizer que a misericórdia é a ação desse amor. Visto que Francisco recorda o texto evangélico, onde se lê: “quem me vê, vê o Pai” (Jo 14,9), decorre, então que a visão de Cristo é a visão do Pai. Desse modo, tudo em Cristo reflete o esplendor do Pai. Assim como Tomás pôde afirmar que “Ser misericordioso é próprio de Deus”, poder-se-ia afirmar na mesma proporcionalidade, sem confusão e sem erro, que Ser misericordioso é próprio de Jesus de Nazaré, o Cristo. Desse modo, a exortação de Francisco reclama por uma acolhida, caso contrário, o Evangelho é mutilado:

Precisamos sempre de contemplar o mistério da misericórdia. É fonte de alegria, serenidade e paz. É condição da nossa salvação. Misericórdia: é a palavra que revela o mistério da Santíssima Trindade. Misericórdia: é o ato último e supremo pelo qual Deus vem ao nosso encontro. Misericórdia: é a lei fundamental que mora no coração de cada pessoa, quando vê com olhos sinceros o irmão que encontra no caminho da vida. Misericórdia: é o caminho que une Deus e o homem, porque nos abre o coração à esperança de sermos amados para sempre, apesar da limitação do nosso pecado (MV).

Com os quatro conceitos de misericórdia, Francisco perpassa a história da salvação e os tratados mais estudados nas faculdades de teologia: uma palavra que revela o Mistério do Pai; uma palavra que revela o ato último e supremo do Pai, a encarnação do Filho no Espírito Santo; uma lei fundamental em cada pessoa, antropologia; uma palavra que revela um caminho de união entre Deus e o homem, a Igreja. Entre o Pai, o Filho, o Espírito Santo, o homem e a Igreja, parece existir, salvaguardando as devidas proporções, uma relação profunda que nos dois últimos, o homem e a Igreja, necessariamente precisam expressar-se com o mesmo paradigma da misericórdia, uma vez que o Pai, o Filho e o Espírito Santo são misericórdia.

Francisco, na entrevista com Tornielli, afirma que, para ele, a mensagem mais importante de Jesus é a Misericórdia: “A centralidade da Misericórdia, que para mim representa a mensagem mais importante de Jesus [...]”²⁷. Perroni infere que misericórdia “indica Jesus mesmo, a sua pessoa: é ele a encarnação do amor pleno de misericórdia de Deus que vai de²⁸ encontro com o pecador”²⁹. Soma-se a esse argumento a afirmação de Casula: “No centro do mistério da compaixão e da misericórdia, está sempre Jesus Cristo. Nele se manifesta a primazia do amor de Deus diante do homem pecador e necessitado de ajuda”³⁰. Acrescente-se, ainda, a pesquisa de Fumagalli, onde se afirma que, a “misericórdia, de fato, que permeia a inteira existência terrena e a missão histórica de Jesus, alcança a sua máxima intensidade em direção aos pecadores”³¹.

Isso tudo reflete o que Francisco disse e que certamente não se pode deixar de repetir: “Os sinais que realiza, sobretudo para com os pecadores, as pessoas pobres, marginalizadas, doentes e atribuladas, decorrem sob o signo da misericórdia. Tudo n’Ele fala de misericórdia. N’Ele, nada há que seja desprovido de compaixão” (MV). Essa constatação de que Jesus é todo misericórdia leva a uma dedução lógica que a Igreja é misericórdia, a sua essência é ser misericordiosa-missionária. A Igreja é chamada a ser o rosto da misericórdia de Jesus Cristo.

²⁷ FRANCISCO, Papa. *O nome de Deus é Misericórdia: Uma conversa com Andreia Tornielli*. São Paulo: Planeta, 2016. p. 34. Tornielli, com suas perguntas, leva o leitor a entender o pensamento do Papa Francisco com temas ligados a misericórdia, como, o da confissão, por exemplo.

²⁸ sic. Com certeza, o autor quer dizer que a misericórdia do Senhor vem “ao encontro” do pecador. Possivelmente, esse foi um equívoco da tradução.

²⁹ PERRONI, 2019, p. 79. 'Sic': Ir de encontro é ir contra. O que deveria estar escrito é 'vai ao encontro do pecador'.

³⁰ CASULA, 2019, p. 26.

³¹ FUMAGALLI, 2019, p. 26.

3.2.2 A Igreja, rosto da misericórdia Cristo

Na experiência da misericórdia de Deus, a Igreja em saída, afirma o Papa: “vive um desejo inexaurível de oferecer misericórdia, fruto de ter experimentado a misericórdia infinita do Pai e a sua força difusiva” (EG, n. 24). A partir dessa constatação do Papa Francisco, pretende-se demonstrar que a Igreja que sai em busca da ovelha perdida, mostra-se como sinal, como que sacramento³² da misericórdia do Pai. Falar de revelação hoje, no mundo contemporâneo, é possível dentro da realidade teológica e objetiva da misericórdia de Deus que se estende de geração em geração. Parece ser contraditório manter um discurso sobre Deus que não leve a sério o paradigma da misericórdia.

A redescoberta da misericórdia pelo magistério recente “é, decididamente, colocada pelo Papa Francisco no centro do anúncio evangélico da Igreja, em correspondência à sua centralidade, em parte no Antigo e, completamente no Novo Testamento”³³. Poder-se-ia dizer que a misericórdia pode ser definida como “‘a palavra-chave’ de seu pontificado e de seu programa teológico”³⁴.

Esse caminho teológico-pastoral de Francisco remonta o memorável discurso de João XXIII, em 1962, que marca a dinâmica do Concílio. João XXIII, ao falar dos erros a ser combatidos, afirma: “agora, porém, a esposa de Cristo prefere usar mais o remédio da misericórdia do que o da severidade”³⁵. Ainda no mesmo discurso, o Papa João XXIII diz que “a Igreja Católica, levantando por meio deste Concílio Ecumênico o facho da verdade religiosa, deseja mostrar-se mãe amorosa de todos, benigna, paciente, cheia de misericórdia e bondade também com os filhos dela separados”³⁶.

Mesmo que as referências à misericórdia de Deus apareçam de forma reduzida nas constituições dogmáticas do Concílio Vaticano II, verifica-se uma ênfase na misericórdia de Deus em relação aos fiéis. Fala-se de um Deus justo e misericordioso (DV, n. 15); Deus é “misericórdia”, “paciência” e “benignidade” (LG. 40); onipotente e

³² KASPER, 2015, p. 193-220. KASPER, 2015, p. 71. A obra de Kasper faz uma pesquisa minuciosa sobre a misericórdia de Deus. O autor aborda o tema desde a realidade atual, passando pela reflexão filosófica, revelação bíblica e sistemática, dentre outros. Apresenta a misericórdia relacionada com outras formas de revelação de Deus como a santidade, justiça e fidelidade (KASPER, W. A misericórdia: Condição fundamental do Evangelho e chave da vida cristã. São Paulo, Loyola, 2015).

³³ FUMAGALLI, 2019, p. 23.

³⁴ FUMAGALLI, 2019, p. 23.

³⁵ JOÃO XXIII, Papa. *Discurso na solene abertura do Concílio Vaticano II*. Roma, 11 de outubro de 1962. Disponível em: http://www.vatican.va/content/john-xxiii/pt/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html. Acesso em, 25/08/2020.

³⁶ JOÃO XXIII, Papa. *Discurso na solene abertura do Concílio Vaticano II*. Roma, 11 de outubro de 1962. Disponível em: http://www.vatican.va/content/john-xxiii/pt/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html. Acesso em, 25/08/2020.

misericordioso (GS, n. 18); e convida os fiéis aos exercícios de piedade e misericórdia (AA, n. 8.19.31)

João Paulo II, em 1980, pôde, à luz do Concílio, aprofundar a questão na encíclica *Dives in Misericordia*, apresentando Deus como rico em misericórdia (DM, n. 1). Essa afirmação leva a constatar que, a misericórdia na revelação bíblica, com o seu ápice na encarnação e na páscoa de Jesus Cristo, manifesta a Igreja como lugar operante da misericórdia divina.

Bento XVI ofereceu a sua contribuição com a Encíclica *Deus Caritas Est*, em 2006, e com a *Caritas in Veritate*, em 2008. Nesta última, afirma que: “A ‘cidade do homem’ não se move apenas por relações feitas de direitos e de deveres, mas antes e sobretudo por relações de gratuidade, misericórdia e comunhão” (CV, n. 6). Aqui, Bento XVI alarga a compreensão da misericórdia, saindo das dimensões religiosas para a totalidade das relações humanas, a humanidade. Essa humanidade carrega em si, por assim dizer, três atributos de Deus: “gratuidade”, “misericórdia” e “comunhão.

Retomando o discurso de João XXIII, pode-se dizer que parece iniciar um novo alvorecer na Igreja, o tempo da “misericórdia” e o da Igreja, como “mãe amorosa”³⁷. Duas terminologias que marcam a teologia e a eclesiologia do Papa Francisco. A primeira apresenta-se, ao que tudo indica, como atributo principal de Deus, isso porque, dentro da perspectiva teológica do Papa Francisco, a misericórdia se mostra como atributo de Deus, pois seu nome é misericórdia³⁸. A segunda, mãe amorosa, o Papa Francisco ao falar das pessoas batizadas afirma: “Mãe sempre solícita, a Igreja esforça-se para que elas vivam uma conversão que lhes restitua a alegria da fé e o desejo de se comprometerem com o Evangelho” (EG, n. 14). Ou ainda: “lembra-nos que a Igreja é mãe e prega ao povo como uma mãe fala ao seu filho, sabendo que o filho tem confiança de que tudo o que se lhe ensina é para seu bem, porque se sente amado” (EG, n. 139). Por assim dizer: “a misericórdia expressa o jeito materno com o qual a Igreja realiza a sua missão [...]”³⁹.

Deus, cheio de misericórdia e compaixão, orna a sua Igreja com a mesma graça, a de ser, viver e proclamar a misericórdia. Desse modo, a severidade dá lugar à misericórdia divina como caminho de um encontro com Deus e com os irmãos, até

³⁷ JOÃO XXIII, Papa. *Discurso na solene abertura do Concílio Vaticano II*. Roma, 11 de outubro de 1962. Disponível em: http://www.vatican.va/content/john-xxiii/pt/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html. Acesso em, 25/08/2020.

³⁸ FUMAGALLI, 2019, p. 24. Conferir Também: FRANCISCO, Papa. *O nome de Deus é Misericórdia: Uma conversa com Andreia Tornielli*. São Paulo: Planeta, 2016.

³⁹ WOLFF, 2018, p. 111.

mesmo, com aqueles separados. A Igreja, na sua condição de ser no mundo, é a garantia da misericórdia para os crentes e não crentes. Aqueles como vivência, estes como testemunho.

Esse é o projeto do Papa Francisco. O fio condutor da sua visão da Igreja é a misericórdia, pois, a “salvação, que Deus nos oferece, é obra da sua misericórdia” (EG, n. 112). O Papa Francisco, na esteira do magistério recente, prefere o remédio da misericórdia, visto que a Igreja é consciente que é fruto da misericórdia do Pai e do Filho no Espírito Santo. Essa misericórdia é dom de Deus para a Igreja, revelado em Jesus Cristo, Rosto da misericórdia do Pai.

Aqui pode-se dar um passo à frente para verificar o modo peculiar da Igreja como rosto da misericórdia de Jesus Cristo. Francisco afirma que é “o fogo do Espírito que se dá sob a forma de línguas e nos faz crer em Jesus Cristo, que, com a sua morte e ressurreição, nos revela e comunica a misericórdia infinita do Pai (EG, n. 264). Dois elementos podem ser extraídos desse texto: O Espírito Santo que conduz a Igreja na fé em Jesus Cristo e a misericórdia que é comunicada. Parece ser coerente afirmar que a misericórdia é comunicada à Igreja por Jesus Cristo com sua paixão, morte e ressurreição. Esse movimento de comunicação da misericórdia parece convergir para a afirmação de Werbick, ao constatar que: “Deus sai de si e, envolvendo-se – no seu Cristo – na busca dos que estão perdidos, mostra a misericórdia. E quer que também a Igreja se envolva nesse movimento de saída – misericórdia – supere o próprio egocentrismo e se deixe para traz o narcisismo eclesial”⁴⁰.

Parece que nesse dinamismo de saída, principalmente em direção aos pobres e perdidos, a Igreja pode ser como que o rosto da misericórdia de Deus. Isso porque,

A arquitrave que suporta a vida da Igreja é a misericórdia. Toda a sua ação pastoral deveria estar envolvida pela ternura com que se dirige aos crentes; no anúncio e testemunho que oferece ao mundo, nada pode ser desprovido de misericórdia. A credibilidade da Igreja passa pela estrada do amor misericordioso e compassivo (MV).

A bem da verdade, a Igreja vive da misericórdia para dar e anunciar a misericórdia. Sustentada pela misericórdia, a Igreja vive uma estilo de vida⁴¹ e missão que marca a sua presença na história, dando credibilidade ao anúncio do Evangelho e a ela mesma: “Deste

⁴⁰ WERBICK, J. *A fraqueza de Deus pelo homem: A visão do Papa Francisco sobre o homem*. Brasília-DF: CNBB, 2019, p. 45, v. 1. (A Teologia do Papa Francisco).

⁴¹ CODA, p. 2019, p. 85.

modo, é possível contemplar a misericórdia de Deus e assumi-la como próprio estilo de vida” (MV).

Kasper faz uma afirmação desafiadora para a Igreja: “temos de ver bem claro que uma Igreja sem caridade e sem misericórdia já não é a Igreja de Jesus Cristo”⁴². Pensando nesse grave dever, o Papa Francisco afirma que a “Igreja tem a missão de anunciar a misericórdia de Deus, coração pulsante do Evangelho [...] A Esposa de Cristo assume o comportamento do Filho de Deus, que vai ao encontro de todos sem excluir ninguém” (MV). Assim a Igreja é convocada por Jesus Cristo a oferecer o perdão sem exclusão:

Acompanhando o Senhor, a Igreja é chamada a transmitir a sua misericórdia a todos os que se reconhecem pecadores, responsáveis pelo mal praticado, que se sentem necessitados de perdão. A Igreja não está no mundo para condenar, mas para permitir o encontro com aquele amor visceral que é a misericórdia de Deus⁴³.

Certamente quem ouve essas palavras cheias de ternura, esperança e confiança pode reencontrar as forças para retornar a Cristo e conseqüentemente à Igreja. Esse amor visceral parece direcionar, principalmente, à miséria dos mais pobres. O encontro de Jesus com os pecadores é o encontro da misericórdia com a miséria humana⁴⁴. “A misericórdia é esta ação concreta do amor que, perdoadando, transforma e muda a vida” (MM).

Fumagalli afirma que a

misericórdia é o infundir-se do amor de Deus na miséria humana. Com efeito o termo latino *misericórdia* indica o coração (*cor*) dirigido aos pobres (*miseri*). Ele, além disso, traduz os dois vocábulos hebraicos do Antigo Testamento *reham/rahamim* e *hesedh* e o vocábulo grego do Novo Testamento *éleos*, que visam exprimir o inefável amor de Deus pelos homens em condições miseráveis⁴⁵

O caminho de encontro com a miséria humana foi uma decisão livre e gratuita de Deus. A Sua misericórdia se mostra concretamente nas ações de Jesus de Nazaré que opta pelos miseráveis. Essa misericórdia divina “suscita no miserável a experiência de um amor incondicional, imerecido, e gratuito que, enquanto tal, surpreende e atrai”⁴⁶. Desse modo, a Igreja, grei do Senhor, encontra o seu real significado na pessoa de Jesus, rosto

⁴² KASPER, 2015, p. 194.

⁴³ FRANCISCO, 2016, p. 86.

⁴⁴ O Papa Francisco vai aprofundar essa questão na Carta Apostólica *Misericordia et Misera (MM)* de 2016.

⁴⁵ FUMAGALLI, 2019, p. 24-25.

⁴⁶ FUMEGALLI, 2019, p. 26.

da misericórdia do Pai e no seu modo de ser no mundo. A Igreja, para corresponder ao Evangelho, busca demonstrar a sua pobreza e indignidade e a sua escolha por aqueles que mais sofrem.

Destarte, a partir do que foi pesquisado, a Igreja misericordiosa encontra o seu fundamento no Cristo misericordioso e a sua credibilidade no seu modo de ser no mundo; misericordiosa para com os pecadores e no fazer uma opção amorosa, visceral, pelos pobres. Nesse sentido, o projeto para a Igreja já foi traçado por Jesus Cristo em Lucas que descreve a dissonância entre o “julgar” e “condenar” com a misericórdia, o perdão e a gratuidade (Lc 6, 36-38). Essa opção misericordiosa que busca oferecer a gratuidade do perdão, revela a Igreja como rosto da misericórdia de Cristo e pobre para os pobres⁴⁷.

Assim parece ser oportuno aprofundar outra característica fundamental da Igreja para o Papa Francisco, uma Igreja pobre para os pobres. Nesse caminho, é preciso “ouvir o clamor de povos inteiros, dos povos mais pobres da terra [...]” (EG, n. 190).

3.3 Uma Igreja pobre para os pobres

Um dos temas mais caros à Igreja é a questão dos pobres. No intuito de propor uma reflexão sobre esse assunto, a pesquisa tenta demonstrar, na revelação bíblica, a figura do Cristo Jesus pobre. Desse modo, buscar-se-á expor alguns argumentos sobre a teologia da pobreza e, por fim, o propriamente dito: a Igreja pobre para os pobres no pensamento do Papa Francisco.

Assim como foi dito que Jesus é o rosto da misericórdia de Deus, do mesmo modo poderia ser dito que Jesus é o rosto, o jeito e a ação pobre de Deus no meio dos homens. Na segunda carta aos Coríntios, Paulo afirma: “Com efeito, conheceis a generosidade de nosso Senhor Jesus Cristo, que por causa de vós se fez pobre, embora fosse rico, para vós enriquecer com sua pobreza” (2Cor 8,9). Paulo parece indicar que a pobreza de Jesus é voluntária, é uma opção voluntária de vida, mesmo sendo rico. Paulo indica também que a pobreza de Cristo é riqueza, pois afirma “para vos enriquecer com sua pobreza”. A riqueza de Cristo está em ser pobre.

A palavra “pobre” pode ser interpretada com vários sentidos: no sentido moral, de despojamento, de humildade, de pequenez, de simplicidade e de pobre no espírito. Contudo, vários textos parecem indicar uma pobreza efetiva. Tudo indica que essa

⁴⁷ SCANNONE, 2019, p. 27.

pobreza efetiva é que escandaliza os poderosos, pois indicava uma atitude de exaltação dos humildes (Lc 1,52). A vida pobre de Jesus torna-se um desafio para os discípulos, pois o “Filho do Homem não tem onde reclinar a cabeça” (Lc 8, 20).

A história de Jesus é relatada com sinais de pobreza. Esses sinais vão construindo o enredo da vida pobre de Jesus de Nazaré, como o seu nascimento⁴⁸ na manjedoura⁴⁹ (Lc 2, 16). O Papa Francisco narra essa história assim:

Todo o caminho da nossa redenção está assinalado pelos pobres. Esta salvação veio a nós, através do “sim” duma jovem humilde, duma pequena povoação perdida na periferia dum 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 deserdados, pondo assim em evidência o que Ele mesmo dissera: “O Espírito do Senhor está sobre Mim, porque Me ungiu para anunciar a Boa Nova aos pobres” (*Lc 4,18*) (EG, n. 197).

A ideia de um messias que se apresentaria aos moldes dos reis⁵⁰ da época, que era o desejo da “aristocracia dominante”, se esvai, pois o Messias se fez pequeno no meio dos pequenos. No seu ministério público, várias passagens indicam a exigência da pobreza: “Não junteis para vós tesouros na terra [...] (Mt 6,19); “vendei vossos bens e dai esmola” (Lc 12,33); na missão dos doze, Jesus pede para não levarem absolutamente nada (Lc 9,1-6); Jesus fala aos seus discípulos do perigo das riquezas (Mc 10,23-27); os discípulos deixaram tudo para seguir Jesus (Mc 10,28-31), contrastando com o homem rico (Mc 10,17-22). Jesus não possuía o meio de transporte usual da época, mas era peregrino e o barco que usava em algumas travessias (Mt 8,23-27) pertencia à comunidade (Mt 4,18-20). Sua entrada em Jerusalém para entregar a sua vida em resgate de muitos aconteceu na simplicidade do jumentinho emprestado (Lc 19,28-34). Os evangelhos apresentam esse rosto pobre de Jesus que em tudo faz a vontade do Pai para a salvação da humanidade.

⁴⁸ BROWN, R. Em sua obra “O Nascimento do Messias”, fez uma pesquisa minuciosa dos relatos da infância de Jesus partido de dois Evangelhos: Mateus e Lucas (BROWN, R. *O Nascimento do Messias: comentário das narrativas da infância de Jesus nos Evangelhos de Mateus e Lucas*. São Paulo: Paulinas, 2005. O autor faz uma abordagem científica, exegetica e histórica das narrativas da infância de Jesus.

⁴⁹ Outras interpretações sobre a manjedoura pode encontrar na pesquisa de Ratzinger. (Cf. Ratzinger, J. *A Infância de Jesus*. São Paulo: Planeta, 1012).

⁵⁰ DANIEL-RUPS. *A Igreja dos Apóstolos e dos Mártires*. São Paulo: quadrante, 2014. Daniel apresenta alguns apontamentos interessantes do primeiro século da era cristã (p. 9-54).

3.3.1 Pobreza evangélica

Quando se fala de pobreza evangélica, quer-se referir a uma escolha de vida, de estilo de vida de Jesus de Nazaré, que repercute na sociedade: “Felizes os pobres no espírito, porque deles é o reino do Céus” (Mt 5, 3). Trata-se de uma fórmula que especifica o espírito de pobreza, um conselho evangélico que é também o núcleo das comunidades religiosas. Segundo Rahner, a forma de entender esse conselho é diversificada. “Não se poderá negar que na tradição da pobreza e da teologia da pobreza houve motivações e interpretações diferentes”⁵¹. Basta perceber as nuances nas grandes congregações religiosas e nas dioceses sobre a questão da pobreza.

Rahner afirma que pode existir “pobreza como conselho evangélico, pobreza como imitação pessoal de Cristo pobre e sofredor, pobreza como parte da visibilidade da representação escatológica da graça, que é a Igreja, pobreza como princípio de organização de uma comunidade”⁵². Essas possibilidades, que a princípio podem dizer de pobreza para uma comunidade podem constituir, inclusive, uma “ameaça” ou um “estorvo” para a outra⁵³.

Mesmo diante das dificuldades de interpretação sobre o tema da pobreza parece oportuno saber o sentido da pobreza evangélica. Para o Papa Francisco, “a pobreza está no centro do Evangelho”⁵⁴. A convicção de Francisco sobre essa verdade evangélica levou-o a afirmar que “se nós retirássemos a pobreza do Evangelho, não se entenderia nada da mensagem de Jesus”⁵⁵. Desse modo, parece ser coerente pensar que a diversidade de entendimento de pobreza pode, tanto afastar como aproximar do núcleo do Evangelho, da pobreza de Jesus Cristo.

O Papa Francisco oferece à reflexão teológica o núcleo da teologia da pobreza: “Foi exatamente o verbo de Deus feito carne, o verbo de Deus nessa condescendência, neste abaixar-se, neste empobrecer-se, para fazer-se, por nós, ricos nos dons da salvação, da palavra, da graça”⁵⁶. Desse modo, para Francisco, “ser pobre é deixar-se enriquecer

⁵¹ RAHNER, K. *Teologia da pobreza: Pontos controversos*. São Paulo: Paulinas, 1969. p. 26.

⁵² RAHNER, 1969, p. 34.

⁵³ RAHNER, 1969, p. 34.

⁵⁴ FRANCISCO, Papa. *Homilias da manhã na capela da Domus Sanctae Marthae*. Brasília DF: CNBB, 2018, p. 103, v. VI.

⁵⁵ FRANCISCO, 2018, p. 103.

⁵⁶ FRANCISCO, 2018, p. 104.

pela pobreza de Cristo e não querer ser rico com outras riquezas que não sejam aquelas de Cristo, é fazer o que Cristo fez”⁵⁷.

Francisco afirma também que pobreza não é “ideologia”⁵⁸, pois “na teologia da pobreza encontramos o mistério de Cristo que se abaixou, se humilhou e se empobreceu para nos enriquecer”⁵⁹. A diversidade de pobreza supracitada parece deturpar o sentido genuíno e evangélico da pobreza. Indica mais uma bandeira a ser honrada, içada, do que uma escolha evangélica de vida.

A pobreza é uma atitude do coração que impede de conceber como objetivo de vida e condição para a felicidade o dinheiro, a carreira e o luxo. Mais, é a pobreza que cria as condições para assumir livremente as responsabilidades pessoais e sociais, não obstante as próprias limitações, confiando na proximidade de Deus e vivendo apoiados pela sua graça. Assim entendida, a pobreza é o metro que permite avaliar o uso correto dos bens materiais e também viver de modo não egoísta nem possessivo os laços e os afetos⁶⁰.

Rahner interpreta a pobreza “como gesto escatológico da fé na vinda do Reino de Deus, que vem do alto pela graça de Deus”⁶¹. Desse modo, afirma Rahner: “nunca se deve esquecer que esse reino que é a unidade na fraternidade, do amor, quer ser assumido também e justamente pelo gesto da pobreza voluntária”⁶². Rahner tenta unificar as terminologias em “pobreza voluntária”⁶³, que exige uma adesão mais estreita com a pessoa de Jesus Cristo⁶⁴.

A pobreza voluntária, para Rahner, não é um programa de voluntariado e tampouco uma possibilidade de reforma sociais⁶⁵. Mas, o que significa pobreza voluntária para Rahner? “Ela é uma consequência da situação escatológica da Salvação”⁶⁶. Isso denota que “só tem sentido enquanto favorece a disposição radical para o Reino de Deus, e não como mera carência de bens em si mesma ou como modéstia e sobriedade pequeno-burguesa”⁶⁷.

⁵⁷ FRANCISCO, 2018, p. 105.

⁵⁸ FRANCISCO, 2018, p. 105.

⁵⁹ FRANCISCO, 2018, p. 105.

⁶⁰ FRANCISCO, Papa. *Mensagem para o primeiro dia mundial dos pobres*. Vaticano: 13 de junho de 2017. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/messages/poveri/documents/papa-francesco_20170613_messaggio-i-giornatamondiale-poveri-2017.html. Acesso em: 03/09/2020.

⁶¹ RAHNER, 1969, p. 45.

⁶² RAHNER, 1969, p. 45.

⁶³ Talvez a palavra “voluntário” hoje não caia tão bem. Mas, visto que o autor está se referido ao Reino, a Cristo, a língua portuguesa oferece outras possibilidades ricas como: livre, espontâneo, natural, altruísta.

⁶⁴ RAHNER, 1969, p. 45.

⁶⁵ RAHNER, 1969, p. 45.

⁶⁶ RAHNER, 1969, p. 45.

⁶⁷ RAHNER, 1969, p. 46.

Outro elemento fundamental que Rahner coloca é o *da fé*. Se a pobreza é uma “consequência da situação escatológica da Salvação”, ela deve ser acolhida na fé. Segundo Rahner a “renúncia à posse de bens materiais ainda não é por si mesma a fé e o amor, que são afinal a única realidade importante e decisiva”⁶⁸. Desse modo, a pobreza é concebida como resposta livre e gratuita à salvação oferecida por Deus⁶⁹. Visto que a pobreza é uma resposta livre e gratuita é coerente pensar com Rahner que “o sentido da pobreza é, pois, o ato de fé na graça do alto como a única plenitude definitiva da existência humana”⁷⁰. Essa reflexão, converge para o que disse Francisco:

Não esqueçamos que, para os discípulos de Cristo, a pobreza é, antes de mais, uma *vocação a seguir Jesus pobre*. É um caminho atrás d’Ele e com Ele: um caminho que conduz à bem-aventurança do Reino dos céus (cf. *Mt* 5, 3; *Lc* 6, 20). Pobreza significa um coração humilde, que sabe acolher a sua condição de criatura limitada e pecadora, vencendo a tentação de onipotência que cria em nós a ilusão de ser imortal⁷¹.

“Seguir Jesus Cristo pobre”, eis a sequela Cristo do Papa Francisco. Parece oportuno verificar como Jesus se apresenta pobre. Para Cantalamessa, “a pobreza de Cristo tem, antes de tudo, uma feição concreta existencial, que o acompanha desde o nascimento até a morte”⁷². Esse concreto “existencial” é perceptível de três maneiras: Jesus quis ser pobre de todos os bens materiais, pois no evangelho não se encontra nenhuma propriedade privada de Jesus; uma outra, está relacionada às relações familiares e de amizade, nos quais, também, revela a sua pobreza; e, por fim, a pobreza como despojamento de si mesmo⁷³, Ele que é rico fez-se pobre (2Cor 8,9).

Cantalamessa afirma que essa última “pobreza de Cristo é a mais profunda de todas, porque atinge a esfera do ser, e não mais só do ter”⁷⁴. Os Padres conciliares afirmam que “Cristo realizou a obra da redenção na pobreza e na perseguição” (LG. 8). O ato redentor de Cristo é a consistência do seu fazer-se pobre. Esse despojamento de Jesus Cristo, “no fato mesmo de fazer-se homem, despojar-se, se não de sua natureza divina,

⁶⁸ RAHNER, 1969, p. 46.

⁶⁹ RAHNER, 1969, p. 46.

⁷⁰ RAHNER, 1969, p. 49.

⁷¹ FRANCISCO, Papa. *Mensagem para o primeiro dia mundial dos pobres*. Vaticano: 13 de junho de 2017. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/messages/poveri/documents/papa-francesco_20170613_messaggio-i-giornatamondiale-poveri-2017.html. Acesso em: 03/09/2020.

⁷² CANTALAMESSA, R. *A Pobreza*. Ed. 7ª. São Paulo: Loyola, 2014. p. 34.

⁷³ CANTALAMESSA, 2014, p. 34.

⁷⁴ CANTALAMESSA, 2014, p. 35.

pelo menos de tudo o que essa natureza teria podido reivindicar quanto à glória, à riqueza e esplendor”⁷⁵, é o que constitui a essência de sua pobreza.

Essa *katábasis* pobre de Jesus Cristo é entendida Pelo Papa Francisco de forma ampla como uma ação amorosa de Deus, que exige uma resposta do homem e da mulher nos dias de hoje.

Meus filhinhos, não amemos com palavras nem com a boca, mas com obras e com verdade” (1 Jo 3,18). Estas palavras do apóstolo João exprimem um imperativo de que nenhum cristão pode prescindir. A importância do mandamento de Jesus, transmitido pelo ‘discípulo amado’ até aos nossos dias, aparece ainda mais acentuada ao contrapor as *palavras vazias*, que frequentemente se encontram na nossa boca, às *obras concretas*, as únicas capazes de medir verdadeiramente o que valemos”. O amor não admite alibis: quem pretende amar como Jesus amou, deve assumir o seu exemplo, sobretudo quando somos chamados a amar os pobres⁷⁶.

Segundo Francisco, a forma de Deus amar é bem conhecida e a revelação bíblica apresenta-a com lucidez. Sabe-se que o primeiro a amar foi Deus (1Jo 4, 10.19); “e amando-Se totalmente, incluindo a própria vida (1Jo 3,16)”⁷⁷. Esse amor-Dom, segundo Francisco “não pode ficar sem resposta”⁷⁸, mas tende-se para o amor ao próprio Deus e ao próximo. “Deste modo a misericórdia, que brota por assim dizer do coração da Trindade, pode chegar a pôr em movimento a nossa vida e gerar compaixão e obras de misericórdia em prol dos irmãos e irmãs que se encontram em necessidade”⁷⁹.

Deus se fez pobre por amor, como foi constatado. Pode-se, agora, falar de pobreza evangélica tendo como fundamento o Cristo pobre e o próximo. Os pobres e os pobres dos pobres é que levam a Igreja a se interrogar sobre si mesma e sua ação no mundo como uma Igreja pobre para os pobres que se abra para uma fraternidade universal, isto é, o amor fraterno em sua dimensão universal (FT, n. 6).

⁷⁵ CANTALAMESSA, 2014, p. 35.

⁷⁶ FRANCISCO, Papa. *Mensagem para o primeiro dia mundial dos pobres*. Vaticano: 13 de junho de 2017. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/messages/poveri/documents/papa-francesco_20170613_messaggio-i-giornatamondiale-poveri-2017.html. Acesso em: 03/09/2020.

⁷⁷ FRANCISCO, Papa. *Mensagem para o primeiro dia mundial dos pobres*. Vaticano: 13 de junho de 2017. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/messages/poveri/documents/papa-francesco_20170613_messaggio-i-giornatamondiale-poveri-2017.html. Acesso em: 03/09/2020.

⁷⁸ FRANCISCO, Papa. *Mensagem para o primeiro dia mundial dos pobres*. Vaticano: 13 de junho de 2017. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/messages/poveri/documents/papa-francesco_20170613_messaggio-i-giornatamondiale-poveri-2017.html. Acesso em: 03/09/2020.

⁷⁹ FRANCISCO, Papa. *Mensagem para o primeiro dia mundial dos pobres*. Vaticano: 13 de junho de 2017. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/messages/poveri/documents/papa-francesco_20170613_messaggio-i-giornatamondiale-poveri-2017.html. Acesso em: 03/09/2020.

3.3.2 Uma Igreja pobre para os pobres

O Concílio Vaticano II radica a teologia da pobreza na tradição bíblica e aponta o norte para a reflexão teológica e para a Igreja peregrina neste mundo:

Cristo Jesus “que era de condição divina... despojou-se de si próprio tomando a condição de escravo (Fil. 2, 6-7) e por nós, ‘sendo rico, fez-se pobre’” (2 Cor. 8,9): assim também a Igreja, embora necessite dos meios humanos para o prosseguimento da sua missão, não foi constituída para alcançar a glória terrestre, mas para divulgar a humildade e abnegação, também com o seu exemplo. Cristo foi enviado pelo Pai “a evangelizar os pobres... a sarar os contritos de coração” (Lc. 4,18), “a procurar e salvar o que perecera” (Lc. 19,10) (LG, n. 8).

Com essas palavras do Concílio, constata-se que a Igreja foi constituída para viver a pobreza de Cristo Jesus. Assim como Cristo, a Igreja também segue essa tríade de evangelizar, sarar e procurar. Pode-se fazer o caminho inverso: a Igreja se coloca à procura dos perdidos para conduzi-los à salvação; evangeliza os pobres e cura os feridos. A Igreja reconhece o seu dever inalienável de cuidar dos pobres, de modo particular, dos pobres dos pobres. Isso porque há um nível de pobreza que está abaixo dos padrões relatados pelas políticas públicas de um país ou de associações⁸⁰.

Ao verificar essa realidade, o Papa Francisco, no exercício de seu pontificado, tem mostrado o rosto de Cristo pobre e sofredor nos pobres deste mundo:

A quantos sentiam o peso do sofrimento, acabrunhados 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: “Tive fome e destes-Me de comer”, ensinando que a misericórdia para com eles é a chave do Céu (cf. Mt 25, 34-40) (EG, n. 197).

Essa identificação de Jesus com os pobres leva a Igreja, comunidade de fiéis, ao mesmo princípio. Esse zelo especial pelos pobres, ou essa opção preferencial pelos pobres, perpassa a história da Igreja, mas de forma sublime nos Padres da Igreja. O Apologista Justino de Roma, em seu diálogo com o Judeu Trifão (DT), é enfático sobre a necessidade de ajudar o pobre: “Reparte o teu pão com o faminto e abriga em tua casa

⁸⁰ GLOBAL MULTIDIMENSIONAL POVERTY INDEX (MPI). Disponível em: <http://hdr.undp.org/en/2020-MPI>. Os dados do Índice Global de Pobreza Multidimensional de 2020. Acesso em: 03/09/2020.

os pobres sem teto. Se vires alguém nu, veste-o, e não te afastes com soberba dos teus próprios parentes” (JUSTINO, DT, n. 15).

Justino apresenta esse estilo de cristianismo a Trifão, pobre. Para aquele que consegue fazer esse caminho, Justino diz: “a tua luz surgirá pela manhã, as tuas roupas logo resplandecerão, a tua justiça caminhará diante de ti e a glória do Senhor te cobrirá. Então gritarás, e Deus te ouvirá” (JUSTINO, DT, n. 15). Ou ainda: “se deres de coração o teu pão para o faminto e saciares a alma humilhada, então a tua luz se levantará nas trevas, as tuas trevas serão como o meio-dia e o teu Deus estará contigo para sempre [...]” (JUSTINO, DT, n. 15).

Irineu, comentando a passagem Bíblica de Zaqueu, afirma que “a distribuição aos pobres do que se possui é a solução para eliminar a cobiça antiga” (IRINEU, Ch, L. IV, n. 12,5). Segundo Irineu, Zaqueu entendeu e proclamou explicitamente, dizendo: “Eis que distribuo a metade dos meus bens aos pobres e, se furtei alguma coisa a alguém, restituo o quádruplo” (Lc 19, 8). João Crisóstomo, no seu labor teológico, via nos marginalizados e pobres o próprio Cristo, “prega em favor dos pobres, da justiça e de uma economia solidária, em detrimento do clientelismo e dos privilégios da elite” (CRISÓSTOMO, Homilia, 11). Sensível à causa dos pobres pergunta: “Não é crime, pergunto, ou antes pior do que o assassinato, entregar o pobre à fome, lançar no cárcere, e expor o faminto a mil tormentos e torturas?” (CRISÓSTOMO, Homilia, 11).

As palavras de Gregório Magno são proféticas para os cristãos de hoje. Para ele, os bens recebidos são dons de Deus e por isso devem ser partilhados. Em sua Regra Pastoral (Rp) disse que: “Negando-se a distribuir os bens recebidos, causam a morte do próximo, porque a cada dia deixam perecer tantas pessoas que morrem na pobreza, guardando para si os alimentos dos pobres” (GREGÓRIO, Rp. cap. 21, n. 45). Segundo Gregório, “quando repartimos o que é necessário com os indigentes, não damos generosamente do que é nosso, mas lhes devolvemos o que é deles; mais do que fazer uma obra de misericórdia, nós cumprimos um dever de justiça” (GREGÓRIO, Rp. cap. 21, n. 45).

Os sermões de São Leão Magno sobre as coletas são gritos a favor dos pobres. “Com efeito, aquele que alimenta o Cristo presente no pobre, constrói seu tesouro no céu”(LEÃO, *Sermões*, 1). Por isso, Leão Magno exorta a comunidade a comprometer-se com os pobres:

Exorto-vos e advirto vossa santidade para que cada um de vós se lembre dos pobres e de vós mesmos e que, na medida de vossas possibilidades, reconheçais o Cristo nos indigentes; ele, com efeito, nos recomendou

de tal modo os pobres que declarou ser vestido, acolhido, alimentado neles (LEÃO, *Sermões*, 1).

Leão Magno tenta conscientizar a Igreja sobre a presença de Cristo no pobre e no indigente. A necessidade de ajudar, ou partilhar os bens com os que nada tem, torna-se uma ação cristológica e não mera ação social. É participação no mistério salvífico de Cristo Jesus. No segundo sermão sobre a coleta, Leão afirma: “Assim, ele quer que nós cuidemos dos pobres, a fim de que, no exame da retribuição final, o Cristo nosso Deus outorgue a misericórdia prometida aos misericordiosos” (LEÃO, *Sermões*, 1).

Todas essas palavras a favor dos pobres emanam da reflexão da revelação bíblica onde se lê: “Deixarei em teu seio um povo humilde e pobre e procurará refúgio no nome de Iahweh” (Sf 3,12). Chegada a plenitude dos tempos, Deus se fez pobre no pobre:

Pois tive fome e me destes de comer. Tive sede e me destes de beber. Era forasteiro e me recolhestes. Estive nu e me vestistes, doente e me visitastes, preso e viestes ver-me'. Então os justos lhe responderão: Senhor, quando foi que te vimos com fome e te alimentamos, com sede e te demos de beber? Quando foi que te vimos forasteiro e te recolhemos ou nu e te vestimos? Quando foi que te vimos doente ou preso e fomos te ver?' Ao que lhes responderá o rei: 'Em verdade vos digo: cada vez que o fizestes a um desses meus irmãos mais pequeninos, a mim o fizestes' (Mt 25, 35-40).

Essa parece ser também a principal opção da Igreja na pós-modernidade. A sua beleza não está no esplendor, no ter e tampouco no poder, mas na participação sacramental na vida do Cristo pobre para os pobres. Sempre que a Igreja se uniu aos pobres, ela foi enriquecida com testemunho que perpassa os tempos; do contrário, não raras vezes, em escândalos desastrosos.

O Concílio Vaticano II, indo buscar nas fontes da Palavra e Tradição, pôde reencontrar o tesouro da Igreja: a pobreza e os pobres: “De igual modo, a Igreja abraça com amor todos os afligidos pela enfermidade humana; mais ainda, reconhece nos pobres e nos que sofrem a imagem do seu fundador pobre e sofredor, procura aliviar as suas necessidades, e intenta servir neles a Cristo” (LG, n. 8). O Concílio ainda afirma que

Nos vários géneros e ocupações da vida, é sempre a mesma a santidade que é cultivada por aqueles que são conduzidos pelo Espírito de Deus e, obedientes à voz do Pai, adorando em espírito e verdade a Deus Pai, seguem a Cristo pobre, humilde, e levando a cruz, a fim de merecerem ser participantes da Sua glória. Cada um, segundo os próprios dons e funções, deve progredir sem desfalecimentos pelo caminho da fé viva, que estimula a esperança e que atua pela caridade (LG, n. 41).

Na verdade, o caminho para uma Igreja pobre parece ser o de não tirar da mente, do coração e do espírito o Cristo pobre. Fundamentado no Cristo pobre, o Papa Francisco afirma que “para a Igreja, a opção pelos pobres é mais uma categoria teológica que cultural, sociológica, política ou filosófica. Deus ‘manifesta a sua misericórdia antes de mais’ a eles” (EG, n. 198). No atual contexto da sociedade, principalmente nos âmbitos acadêmicos, propor uma reflexão teológica e, poder-se-ia dizer, também cristológica sobre a opção da Igreja pelos pobres pode ser o caminho para levar os fiéis à conscientização dessa verdade. Certamente, um caminho assim pode ter consequências na vida dos crentes e dos não crentes. A divina escolha pelos pobres “tem consequências na vida de fé de todos os cristãos, chamados a possuírem ‘os mesmos sentimentos que estão em Cristo Jesus’ (Fl 2, 5)” (EG, n. 198). Os batizados reconhecem na pobreza da Igreja o seu ser divino, pois ela é por natureza pobre e alimentada pelo *sensus fidei* da pobreza, torna-se a Igreja de Cristo pobre. É nessa perspectiva que se entende a opção da Igreja pelos pobres, pois,

inspirada por tal preferência, a Igreja fez uma *opção pelos pobres*, entendida como uma ‘forma especial de primado na prática da caridade cristã, testemunhada por toda a Tradição da Igreja’. Como ensinava Bento XVI, esta opção ‘está implícita na fé cristológica naquele Deus que Se fez pobre por nós, para enriquecer-nos com sua pobreza’. Por isso, desejo uma Igreja pobre para os pobres (EG, n. 198).

Pode-se dizer que esta opção está implícita e explícita na fé cristológica. A fé em Cristo é o reconhecimento de adesão à sua Vida, Divina-Humana, que abrange a totalidade da pessoa humana em si mesma e na relação com o outro. Se a linguagem não é suficiente para falar da totalidade de Deus, o Verbo se fez carne, para mostrar Deus ao homem, bem como o caminho de sua salvação: configurar-se ao Cristo pobre⁸¹.

⁸¹ Esse caminho é nítido na reflexão teológica Latino-americana: As conferências de Medellín (1968), de Puebla (1979), e a conferência de Aparecida em 2007, marcaram a reflexão sobre a Igreja pobre para os pobres, ou a terminologia “opção preferencial pelos pobres”. Dessas, Medellín assume grande importância por dar norte a reflexão. Sobre esta temática pode conferir em: JÚNIOR, F.A. *Uma Igreja dos Pobres*. São Paulo: Paulinas, 1018. GASDA, É. E. *Doutrina Social: Economia, trabalho e Política*. São Paulo: Paulinas, 2018. “Nos pobres é preciso ver a presença de Cristo” (p. 13). MÜLLER, G. L. *Pobre para os pobres: A missão da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2014. “Os pobres são os primeiros no amor de Deus” (p. 112). Conferir também: Espaços –Revista de Teologia e Cultura / ITESP-Instituto São Paulo de Estudos Superiores –São Paulo SP. ano 27, nº 1 (jan-jun 2019). <https://www.espacos.itesp.com.br/index.php/espacos/issue/view/41>.

Essa dimensão cristológica leva necessariamente à eclesiológica, pois segundo Gasda os “pobres habitam o coração da Igreja, marcam a sua presença no mundo e sua missão evangelizadora: ‘A Igreja pobre para os pobres’”⁸². O autor afirma também que uma Igreja pobre para os pobres está no centro das reflexões do Papa Francisco e sua relação com os pobres torna-se “algo rotineiro em seu ministério pastoral, em seus gestos e discursos”⁸³. Mesmo sabendo que a “centralidade dos pobres não é algo absolutamente novo. A preocupação com os pobres sempre foi um aspecto importante da vida Eclesial”⁸⁴, o Papa Francisco não somente recorda essa verdade, como também testemunha, com seu ministério de pastor e servo, a centralidade dos pobres na vida da Igreja.

O desejo do Papa Francisco de uma Igreja “pobre para os pobres” (EG, n. 198), fundamenta-se na revelação bíblica e na Tradição da Igreja. Desse modo, constatam-se dois fundamentos eclesiológicos que perpassam toda a história da Igreja e estão presentes na *Evangelii Gaudium*: o amor e o pobre. Essa intuição equivale à resposta de Jesus ao escriba: Amarás o Senhor teu Deus... Amarás o teu próximo como a ti mesmo (Mc 30-31). Essa é a eclesiologia, sem glosa, do Papa Francisco. Assim, a Igreja, diante do amor e dos pobres, abre as portas para acolher a todos.

3.4 Um Igreja de coração aberto para acolher a todos

A Igreja no Brasil, em 2006, fez com que fosse refletida uma realidade gritante em nosso país. Com isso, pôde também descobrir as lacunas internas. Trata-se da Campanha da Fraternidade⁸⁵, que buscou refletir sobre as pessoas com deficiência excluídas da sociedade. O seu lema era “Levanta-te, e vem aqui para o meio” (Mc 3,3). Falar de uma Igreja de coração aberto e acolhedora leva necessariamente a rever as estruturas de exclusão existencial. Já, em 2006, os bispos do Brasil afirmavam:

A constatação primeira dessa realidade é que Deus nos quer como somos, cada um de nós, com nossas virtudes e vícios, com nossos talentos e inaptidões, com nossas facilidades e dificuldades, com nossa sabedoria e ignorância, com nossa fortaleza e fraquezas, com nosso

⁸² GASDA, 2018, p. 15.

⁸³ GASDA, 2018, p. 15.

⁸⁴ GASDA, 2018, p. 16.

⁸⁵ CAMPANHA DA FRATERNIDADE. CNBB, 2006. Disponível em: <https://campanhas.cnbb.org.br/campanha/fraternidade2006>. Veja também: <https://spirandiopadre.wordpress.com/sobre/>. Acesso em: 10/09/2020.

corpo e mente, com nossas certezas e dúvidas, com nossos sonhos e realizações, com nosso sucesso e fracasso, com nossa saúde e enfermidade, com nossos dons e necessidades, enfim com tudo que trazemos dentro de nós, cada um de nós⁸⁶.

A Igreja na América Latina, aquela, receptiva as orientações do Concílio Vaticano II, mesmo reconhecendo, estruturas paralisantes, sempre se colocou em “saída”, com temas transversais buscando um diálogo com a sociedade e denunciando as situações de exclusão. O Papa Francisco alarga essa reflexão para a Igreja Universal escancarando até mesmo a miséria da eterna Roma. Na *Evangelii Gaudium* exerce um verdadeiro profetismo com os “nãos”: “Não a uma economia de exclusão” (EG, n. 53-54); não à nova idolatria do dinheiro (EG, n. 55-56); “não ao dinheiro que governa em vez de servir” (EG, 57-58); “não à desigualdade” (EG, n. 59-60). A outra sessão de “nãos” refere-se ao interior da Igreja, em sua pastoral: “Não à acédia egoísta” (EG, n. 81-83); Não ao pessimismo estéril (EG, n. 84-86); “não ao mundanismo espiritual” (EG, n. 93-97); “não à guerra entre nós” (EG, n. 98-101).

Todos esses elementos constatados por Francisco são excludentes e uma Igreja que queira ser uma “comunidade de discípulos missionários que “primeireiam”, que se envolvem, que acompanham, que frutificam e festejam” (EG, n.24), essencialmente, buscará rever essas estruturas que impedem de sair ao encontro do outro, acolhendo a todos. Talvez poder-se-ia fazer um trocadilho com o texto de Marcos: “Levanta-te e vem aqui para o meio”, em relação a Igreja: “Levantemo-nos e vamos para o meio”. Desse modo, a Igreja em “saída” parece comportar esses dois elementos: “vamos para o meio” e “vem aqui para o meio” (Mc 3,3).

Essa relação, fundamenta o ser acolhedor da Igreja na pessoa de Jesus Cristo que se revelou como acolhida. Em obediência ao Pai, em tudo, fez a Sua vontade. Na vontade do Pai pode acolher a todos: Ele que acolhe a cananea (Mt 15,21-28); chama Bartimeu, o cego de Jericó (Mt 10, 46-52); Jesus acolhe a pecadora que unge os seus pés (Lc 7, 36-50); o encontro com a mulher adúltera (Jo 8, 1-11). Jesus sempre se mostrou atento a todos, indo ao encontro das pessoas, principalmente os mais necessitados.

A comunidade primitiva relatada nos Atos dos Apóstolos mostra-se como acolhedora, tanto da Palavra, como das pessoas: “Eles mostravam-se assíduos aos ensinamentos dos apóstolos, à comunhão fraterna, à fração do pão e às orações [...] Todos os que tinham abraçado a fé reuniam-se e punham tudo em comum [...]” (At 2, 42-47).

⁸⁶ CAMPANHA DA FRATERNIDADE. Texto Base. CNBB, 2006. p. 261.

Ou ainda: “A multidão dos que haviam crido era um só coração e uma só alma. Ninguém considerava exclusivamente seu o que possuía, mas tudo entre eles era comum” (At 4, 32). Uma comunidade assim fundamenta o que diz Francisco: “A Igreja não cresce por proselitismo, mas “por atração” (EG, n. 14)⁸⁷.

O testemunho acolhedor da Igreja exerce esse mistério da atração já identificado nas primeiras comunidades cristãs. Tudo indica que, para os dias hoje, uma Igreja acolhedora busca “relações novas geradas por Jesus Cristo” (EG, n. 87). Desse modo, o Papa Francisco propõe alguns elementos que sendo acolhidos podem levar a uma verdadeira “revolução” na vida da Igreja.

O primeiro trata-se da “mística” *do viver juntos*⁸⁸. Ele diz que é preciso “descobrir”, “transmitir” essa “mística”. Mas o que significa essa “mística” para Francisco? Trata-se da capacidade de “misturar-nos, encontrar-nos, dar o braço, apoiar-nos, participar nesta maré um pouco caótica que pode transformar-se numa verdadeira experiência de fraternidade, numa caravana solidária, numa peregrinação sagrada” (EG, n. 87). Poder-se-ia até dizer da mística do encontro: “Assim, as maiores possibilidades de comunicação traduzir-se-ão em novas oportunidades de encontro e solidariedade entre todos” (EG, n. 87).

Uma vez que se percebe a importância desse estilo de vida, Francisco afirma: “Como seria bom, salutar, libertador, esperançoso, se pudéssemos trilhar este caminho! Sair de si mesmo para se unir aos outros faz bem” (EG, n. 87). Uma vida eclesial dentro dessa perspectiva pode ser a solução para a questão a autorreferencialidade e do isolamento, pois “fechar-se em si mesmo é provar o veneno amargo da imanência, e a humanidade perderá com cada opção egoísta que fizermos” (EG, n. 87).

O segundo elemento é a superação da *suspeita de desconfiança*. Uma comunidade, certamente, pode encontrar dificuldade na acolhida, suspeitando do outro. Segundo o Papa, é preciso sair da privacidade confortável, esquivando-se das pessoas e dessa forma

⁸⁷ Bento XVI, *Homilia na Eucaristia de inauguração da V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e do Caribe* (Santuário da Aparecida – Brasil, 13 de Maio de 2007).

⁸⁸ Bingemer apresenta uma pesquisa substancial sobre a mística para os tempos de hoje. Segundo essa autora, “a experiência de Deus inspirada biblicamente não é uma mística de olhos fechados, mas sim uma mística de olhos abertos; não é uma percepção relacionada apenas com nós mesmos, sem uma percepção intensificada do sofrimento alheio” [...] o místico de olhos abertos abre bem seu olhar para perceber toda a realidade, porque sabe que a última dimensão de todo o real está habitada por alguém, por Deus. Relaciona-se com o mundo, dando-se conta dos sinais de Deus que enchem toda a Criação com sua ação incessante, com sua fascinante criatividade sem fim. (BINGEMER, M. C. *O Mistério e o mundo: Paixão de Deus em tempo de descrença*. Rio de Janeiro: Rocco, 2013. p. 332-333).

reduzindo-se ao círculo dos íntimos (EG, n. 88). Esse tipo de relação pode esvaziar o Evangelho da sua dimensão social e relacional.

Porque, assim como alguns quiseram um Cristo puramente espiritual, sem carne nem cruz, também se pretendem relações interpessoais mediadas apenas por sofisticados aparatos, por ecrãs e sistemas que se podem acender e apagar à vontade. Entretanto o Evangelho convida-nos sempre a abraçar o risco do encontro com o rosto do outro, com a sua presença física que interpela, com o seus sofrimentos e suas reivindicações, com a sua alegria contagiosa permanecendo lado a lado. A verdadeira fé no Filho de Deus feito carne é inseparável do dom de si mesmo, da pertença à comunidade, do serviço, da reconciliação com a carne dos outros. Na sua encarnação, o Filho de Deus convidou-nos à revolução da ternura (EG, n. 88).

Uma Igreja de portas abertas e acolhedora é chamada à revolução da ternura e do encontro, sem medo de suas fraquezas, para mostrar as riquezas de Cristo Jesus. Uma comunidade que se deixa interpelar pela presença do outro, que se percebe no dinamismo eclesial um verdadeiro encontro de “rostos” consegue tirar o véu dos preconceitos, da lógica da irmandade desencarnada para dar espaço ao outro, que com sua presença física, supera a individualismo para entrar no “nós” eclesial.

Esse “nós” “cria vínculos de comunhão e fraternidade” (FT, n. 87). O Papa Francisco afirma que “a partir da intimidade de cada coração, o amor cria vínculos e amplia a existência, quando arranca a pessoa de si mesma para o outro” (FT, n. 88). O ser humano, feito para o amor, de igual modo, é um ser para o outro; “uma espécie de lei de ‘êxtase’: sair de si mesmo para encontrar nos outros um acrescentamento de ser”. Nesse ‘êxtase’ para o outro, é que o “nós” eclesial assume a sua dimensão “exodal” para a fraternidade universal.

O terceiro elemento é a superação *do isolamento*⁸⁹. Esse parece ser um componente característico da sociedade pós-moderna. Segundo o Papa Francisco, “o isolamento, que é uma concretização do imanentismo, pode exprimir-se numa falsa

⁸⁹ BAUMAN, apresenta a precariedade sobre “os laços humanos no mundo fluído”, onde as relações são tidas como objeto de Consumo. (BAUMAN, Z. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001. p. 201-209). Na psicologia, pode consultar a obra de Viktor Frankl, “em busca de sentido”. O autor expõe os problemas humanos e a possibilidade de superá-los onde a pergunta essencial é sobre o sentido da Vida. (FRANKL, V. E. *Em busca de Sentido*. 25 ed. Petrópolis: Vozes, 2008. Bruno Forte no seu livro “Para onde vai o cristianismo apresenta um texto sobre a o martírio, a comunhão e o serviço, diaconia. “a multidão das solidões é o produto típico do niilismo da pos-modernidade: em relação a ela pede-se aos cristãos que dêem testemunho, em coro, da possibilidade de viver juntos” (FORTE, B. *Para onde vai o Cristianismo?* São Paulo: Loyola, 2003. p. 139). WOLFF, E. no seu livro a “Igreja em Diálogo” apresenta muitos elementos para sair do isolamento: “a tônica é saber caminhar juntos, participar e conviver” (WOLFF, E. *Igreja em Diálogo*. São Paulo Paulinas, 2018. p. 8).

autonomia que exclui Deus, mas pode também encontrar na religião uma forma de consumismo espiritual à medida do próprio individualismo doentio” (EG, n. 89). Nesse fenômeno do isolamento, verifica-se o regresso ao sagrado, mas segundo Francisco, um dos maiores desafios “que hoje se nos apresenta é responder adequadamente à sede de Deus de muitas pessoas, para que não tenham de ir apagá-la com propostas alienantes ou com um Jesus Cristo sem carne e sem compromisso com o outro”. Desse modo, as pessoas buscam na Igreja uma espiritualidade que possa ajudá-las nesse processo de individualização de si e das coisas. “Se não encontram na Igreja uma espiritualidade que os cure, liberte, encha de vida e de paz, ao mesmo tempo que os chame à comunhão solidária e à fecundidade missionária, acabarão enganados por propostas que não humanizam nem dão glória a Deus” (EG, n. 89).

O quarto elemento trata-se do *saber escutar*. A Igreja em “saída” escuta a Deus e ao povo. O Papa Francisco, ao falar da personalização da Palavra, afirma que “se não se detém com sincera abertura a escutar esta Palavra, se não deixa que a mesma toque a sua vida, que o interpele, exorte, mobilize, se não dedica tempo para rezar com esta Palavra, então na realidade será um falso profeta, um embusteiro ou um charlatão vazio” (EG, n. 151). Essa foi a experiência fundante do povo hebreu: “Ouve ó Israel: Iahweh nosso Deus é o único Iahweh” (Dt 6,4). No Evangelho de Marcos; Pedro, Tiago e João ouvem a vós que vem do alto: “Este é o meu Filho amado; ouvi-o”. Há, no centro da relação do Pai e do Filho, o mistério da escuta que, tanto no Antigo Testamento como no Novo, se transforma em missão para o povo e para os discípulos.

Escutar Deus é um imperativo teológico-cristológico para todos os batizados. Desse modo, afirma Francisco: “Se se quer adaptar à linguagem dos outros, para poder chegar até eles com a Palavra, deve-se escutar muito, é preciso partilhar a vida das pessoas e prestar-lhes benévola atenção” (EG. 158). Para o Papa Francisco escutar e mais que ouvir, é uma arte que favorece um verdadeiro encontro espiritual com o outro, como se afirma:

Precisamos de nos exercitar na arte de escutar, que é mais do que ouvir. Escutar, na comunicação com o outro, é a capacidade do coração que torna possível a proximidade, sem a qual não existe um verdadeiro encontro espiritual. Escutar ajuda-nos a individuar o gesto e a palavra oportunos que nos desinstalam da cómoda condição de espectadores. Só a partir desta escuta respeitosa e compassiva é que se pode encontrar os caminhos para um crescimento genuíno, despertar o desejo do ideal cristão, o anseio de corresponder plenamente ao amor de Deus e o anelo

de desenvolver o melhor de quanto Deus semeou na nossa própria vida. (EG, n. 171).

Uma vez que se coloca à escuta de Deus, verifica-se que o povo de Deus com o senso da fé é portador de graças. “O Espírito que inspirou os Evangelhos e atua no povo de Deus, inspira também como se deve escutar a fé do povo [...] (EG, n. 139). Mesmo que o Papa Francisco esteja falando do pregador, parece que este texto pode ser aplicado a toda Igreja:

pôr-se à escuta *do povo*, para descobrir aquilo que os fiéis precisam de ouvir. Um pregador é um contemplativo da Palavra e também um contemplativo do povo. Desta forma, descobre “as aspirações, as riquezas e as limitações, as maneiras de orar, de amar, de encarar a vida e o mundo, que caracterizam este ou aquele aglomerado humano”, prestando atenção “ao povo *concreto* com os seus sinais e símbolos e respondendo aos problemas que apresenta” (EG, n. 154).

É na comunidade, na relação com o povo, no ouvir suas aspirações, desejos e sofrimentos que a Igreja se torna acolhedora e de porta aberta para todos. Assim, “é melhor diminuir o ritmo, pôr de parte a ansiedade para olhar nos olhos e escutar, ou renunciar às urgências para acompanhar quem ficou caído à beira do caminho” (EG, n. 46). Essa intuição do Papa é fundamental para uma Igreja que queira ser decididamente missionária, pois uma Igreja acolhedora é aquela que sabe enxergar os caídos, escutar os sofrimentos e sarar as feridas (Lc 10, 29-37).

Na *Fratelli Tutti*, o Papa Francisco apresenta a parábola do Bom Samaritano como paradigma para a universalidade do amor:

ao amor não lhe interessa se o irmão ferido vem daqui ou dacolá. Com efeito, é o ‘amor que rompe as cadeias que nos isolam e separam, lançando pontes; amor que nos permite construir uma grande família onde todos nos podemos sentir em casa (...). Amor que sabe de compaixão e dignidade (FT, n. 62).

A partir da parábola, o Papa Francisco destaca alguns elementos que alargam o pensamento sobre o amor para a sua universalidade na fraternidade. Num primeiro momento, afirma que o texto da parábola do bom samaritano busca uma compreensão mais alargada das sociedades humanas, nas quais prevalece o cuidado com o estrangeiro e não somente com os de seu país, indicando que uma sociedade se orienta “para a prossecução do bem comum” (FT, n. 66). Em seguida, o Papa Francisco afirma que a

parábola “é um ícone iluminador, capaz de manifestar a opção fundamental que precisamos de tomar para reconstruir este mundo que nos está a peito. Diante de tanta dor, à vista de tantas feridas, a única via de saída é ser como o bom samaritano” (FT, n. 67). E por fim,

A narração – digamo-lo claramente – não desenvolve uma doutrina feita de ideais abstratos, nem se limita à funcionalidade duma moral ético-social. Mas revela-nos uma característica essencial do ser humano, frequentemente esquecida: fomos criados para a plenitude, que só se alcança no amor. Viver indiferentes à dor não é uma opção possível; não podemos deixar ninguém caído “nas margens da vida”. Isto deve indignar-nos de tal maneira que nos faça descer da nossa serenidade alterando-nos com o sofrimento humano. Isto é dignidade (FT, n. 68).

O amor universal não faz distinção de pessoa, de raça ou de cor. Pode-se dizer que o amor quer “avançar”, procurar novos meios, caminhos, novas saídas; mas os homens e mulheres, com suas ideias abstratas e com suas funcionalidades de uma “moral ético-social” (FT, n. 68), impedem o amor de amar, logo não há escuta do outro.

A *mística do viver juntos* e a *escuta* podem ser os elementos necessários para superar a desconfiança e o isolamento que impedem o caminho de uma Igreja acolhedora. Desse modo, o projeto da *Evangelii Gaudium* é de uma Igreja decididamente no meio do povo de Deus e da sua cultura. Destarte, as palavras fortes do Papa Francisco parecem convergir para essa realidade acolhedora: “Saíamos, saíamos para oferecer a todos a vida de Jesus Cristo! [...] prefiro uma Igreja acidentada, ferida e enlameada por ter saído pelas estradas, a uma Igreja enferma pelo fechamento e a comodidade de se agarrar às próprias seguranças” (EG, n. 49).

Constata-se que uma Igreja encarnada, misericordiosa, pobre e acolhedora leva a uma realização humana e institucional segundo os princípios evangélicos; um modo de vida, na relação com Deus e com os irmãos, que leva o discípulo e a discípula de Jesus a viver a alegria do Evangelho. O Evangelho por si mesmo comunica ao discípulo-missionário a alegria de viver em comunidade. O Evangelho é a expansão da Trindade Santa, comunidade de amor, que desceu para fazer morada no meio da comunidade e devolver aquela alegria que uma dia o fiel poderá contemplar definitivamente e em plenitude na vinda escatológica.

3.5 Uma Igreja que se renova pela alegria do Evangelho

“A alegria do Evangelho enche o coração e a vida inteira daqueles que se encontram com Jesus” (EG, n. 1). A alegria é fruto de um encontro. Percebe-se essa dimensão nas relações sociais e interpessoais. Encontrar um amigo, uma pessoa querida, um familiar que estava distante é sempre motivo de alegria. No entanto, no Evangelho, a alegria foi elevada a uma dimensão cristológica através do encontro com o Senhor.

O Papa Francisco inicia a *Evangelii Gaudium* demonstrando a dimensão cristológica da alegria. A própria palavra “Evangelho” expressa o termo correto para falar da autocomunicação livre e gratuita de Deus, ou seja, “anúncio de uma grande alegria”⁹⁰. Desse modo, os Evangelhos estão cheios da terminologia “alegria” em suas narrativas. Sabe-se que tais expressões parecem sair da interpretação ordinária da alegria humana como representação de um sentimento, para demonstrar o real significado pascal da alegria cristã.

Aqui parece ter um elemento paradoxal na alegria do evangelho. Ao que tudo indica, ela está inevitavelmente relacionada ao sofrimento com a Cruz. Desse modo, parece oportuno trazer à memória alguns textos bíblicos sobre a alegria, na tentativa de perceber o salto qualitativo na expressão do Papa Francisco ao afirmar que “a alegria do Evangelho enche o coração e a vida inteira” (EG, n. 1)

Essa alegria que enche a vida encontra-se na saudação do Anjo a Maria (Lc 1, 28). O encontro de Maria com Isabel é resplandecente de alegria (cf. Lc 1, 41). O cântico de Maria é uma verdadeira expressão de alegria (Lc 1, 47). Jesus sob a ação do Espírito Santo rejubila de alegria (Lc 10, 21). Mas, é em João que a alegria expressa uma dimensão escatológica: “essa é a minha alegria e ela é completa” (Jo 3, 29); ou ainda: “eu vos digo isso para que a minha alegria esteja em vós e vossa alegria seja plena (Jo 15,11); os discípulos terão alegria plena pedindo ao Senhor (Jo 16, 24); Jesus em sua oração fala ao Pai para guardar os discípulos e para que o mundo possa ter a alegria plena (Jo 17, 13).

Essa primeira sessão da alegria parece indicar a consequência lógica do encontro com Cristo e da própria relação de Deus Pai com o seu Filho unigênito. No entanto, o Papa Francisco faz notar a dimensão da alegria no sofrimento: “O Evangelho, em que resplandece gloriosa a Cruz de Cristo, convida insistentemente à alegria” (EG, n. 5). É paradoxal pensar a Cruz de Cristo como convite para a alegria:

⁹⁰ BALTHASAR, 2016, p. 123.

A nossa alegria cristã brota da fonte do seu coração transbordante. Ele promete aos seus discípulos: “Vós haveis de estar tristes, mas a vossa tristeza há de converter-se em alegria” (Jo 16, 20). E insiste: ‘Eu hei de ver-vos de novo! Então, o vosso coração há de alegrar-se e ninguém vos poderá tirar a vossa alegria’ (Jo 16, 22). Depois, ao verem-No ressuscitado, ‘encheram-se de alegria’ (Jo 20, 20). O livro dos Atos dos Apóstolos conta que, na primitiva comunidade, ‘tomavam o alimento com alegria’ (2, 46). Por onde passaram os discípulos, ‘houve grande alegria’ (8, 8); e eles, no meio da perseguição, ‘estavam cheios de alegria’ (13, 52). Um eunuco, recém-batizado, ‘seguiu o seu caminho cheio de alegria’ (8, 39); e o carcereiro ‘entregou-se, com a família, à alegria de ter acreditado em Deus’ (16, 34). Porque não havemos de entrar, também nós, nesta torrente de alegria? (EG, n. 5).

Os textos bíblicos apresentados pelo Papa Francisco mostram aparentes contradições: tristeza e alegria, morte e ressurreição, alegria e perseguição, a conversão do carcereiro que desvela a alegria de ter acreditado. Todos esses elementos revelam o convite à alegria a partir da Cruz. Os Apóstolos parecem viver essa dimensão de forma existencial: “Quanto a eles, saíram do recinto do sínédrio regozijando-se, por terem sido achados dignos de sofrer afrontas pelo Nome” (At 5,41).

Como compreender essa alegria do Evangelho? Pois ao que tudo indica, essa alegria não é algo psicológico, experimental, factual ou até mesmo acidental, mas, talvez uma dimensão que revela a transcendência do ser, em sua capacidade de doação e santificação como afirma Crisóstomo:

Com efeito, quem conserva a adoção, e com todo cuidado guarda a santificação, é muito mais esplêndido e feliz do que aquele que cinge o diadema, e veste a púrpura, e na vida presente usufrui da maior tranquilidade, fiado numa firme esperança, sem ter ocasião alguma de tumulto e perturbação; mas goza de perpétuo gozo. Efetivamente, a alegria e o regozijo não costumam provir da grandeza do império, nem da quantidade das riquezas, nem do fausto do poder, nem da força corporal, nem da lauta mesa, nem do ornato das vestes, nem de qualquer outra coisa humana, mas provém apenas da benéfica ação espiritual e da boa consciência. (CRISÓSTOMO, Homilias, 11, n. 7).

Essa declaração de Crisóstomo faz lembrar o testemunho do Papa Francisco: “Posso dizer que as alegrias mais belas e espontâneas, que vi ao longo da minha vida, são as alegrias de pessoas muito pobres que têm pouco a que se agarrar” (EG, n. 7). Isso demonstra que a alegria do evangelho não se trata de acumular nos celeiros (Lc 12,13-21), mas numa dimensão transcendente da vida. Nesse sentido, João Crisóstomo apresenta a alegria como “benéfica ação espiritual” e “boa consciência”. Essas duas

dimensões estão arraigadas nas cartas de Paulo, quando fala da alegria. A forma da alegria paulina é participação nos sofrimentos de Cristo Jesus (1Cor 1,5-7).

Na verdade, é a vida cristã que é portadora dessa alegria que emana do sofrimento: “à medida que participeis dos sofrimentos de Cristo, alegrai-vos, para que também na revelação de sua glória possais ter a alegria transbordante” (1Pd 4,13). Essa, “revelação da glória”, afirmada por Pedro, parece ser a alegria escatológica na interpretação de Balthasar: “Em todas essas ideias próximas entre si, é justamente o estranhamento causado pelo sofrimento que se torna o penhor ou, mais até, torna-se a presença oculta da alegria escatológica”⁹¹. Poder-se-ia dizer de uma alegria transcendente, essencial, aquilo que é próprio do ser, ontológico⁹².

Essa presença oculta da alegria, na reflexão do Papa Francisco, torna-se “a alegria da fé”, que age secretamente com confiança em meio às piores angústias (EG, n. 6). Essa alegria “bebe na fonte do amor maior, que é o de Deus, a nós manifestado em Jesus Cristo” (EG, n. 7). Esse amor devolve o sentido da vida, visto que o fiel foi alcançado por Deus, que o leva a conhecer o seu ser mais verdadeiro (EG, n. 8).

Um outro elemento digno de nota proposto pelo Papa Francisco é a alegria que nasce do perdão. Ao falar da necessidade de sair “de uma pastoral de mera conservação para uma pastoral decididamente missionária” (EG, n. 15), cita o texto do Evangelho de São Lucas que relata a alegria no céu por um só pecador arrependido (Lc 15,7). A partir desse texto de Lucas, o Papa Francisco deixa claro o projeto de perdão de Deus, que perpassa toda a exortação.

Von Balthasar, na sua tese sobre alegria e Cruz, apresenta essa característica elevada da alegria cristã. Segundo ele, a alegria “é a resposta à postura última de Deus, cuja ‘alegria maior’ se revela no perdão dos pecados e no reencontro daqueles que erraram o caminho e se perderam”⁹³. Se é verdade que a postura última de Deus é o perdão e nessa atitude de amor pelo pecador é revelada a alegria cristã, chega-se, então, à unidade e ao entendimento entre cruz e alegria. Pois, o fato escarecedor de Jesus Cristo pendurado numa cruz, com o realismo existencial do sofrimento, tem como único fundamento inexplicável, no insondável mistério de Deus, o perdão, a redenção da humanidade e, então, a loucura da cruz torna-se uma fonte inexplicável de alegria que nasce da entrega do Filho amado de Deus para a salvação da humanidade.

⁹¹ BALTHASAR, 2016, p. 132.

⁹² BALTHASAR, 2016, p. 125.

⁹³ BALTHASAR, 2016, p. 124.

Aqui se entende o que o Papa Francisco disse: “Na doação, a vida se fortalece” (EG, n. 10). A expressão de Paulo parece dar um fundamento a uma vida que se deixou alcançar pelo mistério e que corresponde a razão da entrega do discípulo: “O amor de Cristo nos absorve completamente” (2Cor. 5,14; EG. 9). Foi, de fato, no alto da cruz, que o amor envolveu a humanidade completamente numa reposta de Deus à infidelidade da sua criatura amada.

Desse modo, a alegria apresentada na revelação neotestamentária supera aquela anunciada na revelação veterotestamentária. Esta é caminho para a plenitude dos tempos, aquela é o Reino presente e encarnado que mostra o rosto, a misericórdia e o perdão de Deus, fonte de eterna alegria. É na experiência histórica-existencial do encontro com a pessoa de Jesus Cristo que a comunidade de fé se coloca em “saída”, movida por um amor que alegra o coração, ou ainda, “a fé que, vinculando o homem a *Aquele que é Amor*, confere ao seu ser uma nova raiz ontológica e lhe dá oportunidade de viver na alegria do amor”⁹⁴. Nessa perspectiva, a comunidade pode acolher sempre novamente o imperativo paulino: Alegrai-vos sempre no Senhor! Repito: alegrai-vos! (Fl 4.4).

A guisa de conclusão, poder-se-ia dizer que a revelação do amor tem um incidência prática na vida do crente, a que chamamos de consequência. Ser discípulo de Jesus Cristo tem consequências graves para a Igreja e para os fiéis batizados. Para que a revelação de Deus não seja inócua ou vazia de sentido, a Igreja, busca no tempo responder os sinais de Deus no suco da humanidade ferida pelo pecado, pela a injustiça e tantas outras misérias no mundo. Por isso, a pesquisa se ateve nessas cinco características que o Papa Francisco desenvolve na *Evangelii Gaudium*: uma Igreja encarnada, misericordiosa, pobre, acolhedora e que vive a alegria do Evangelho. Se a revelação do amor de Deus não se mostra na vivência desses atributos e na transformação da sociedade, a Igreja nada mais é que uma organização aos moldes de uma multinacional que garante o bem estar próprio, sem se preocupar com o humano, com os fiéis e, desse modo, deixa de ser a Igreja de Jesus Cristo.

Verificou-se que a realidade encarnada é visível na reflexão eclesiológica da Igreja como povo de Deus e inserida na cultura. Desse modo, a revelação bíblica demonstra o Senhor formando um povo. Através de sucessivas alianças, Deus caminha e firma uma relação com povo. Trata-se de um povo chamado por Deus e reunido dentre todas as partes e dentre todos os povos. Esse povo encontra a sua plenitude no povo da nova

⁹⁴ CHARBONNEAU, 1981, p. 493.

aliança em Jesus Cristo. Os batizados formam um novo povo de Deus, alcançados e redimidos no mistério Pascal de Cristo. O novo povo não tem Judeu e nem Grego, escravo ou livre, mas todos são reunificados em Cristo Jesus. Esse povo de Deus é chamado a encarnar-se na cultura de todos os povos. Convocado pela força do Evangelho, reconhece o valor de cada cultura na sua relação com o sagrado, encontrando, assim, um lugar fecundo para o acolhimento da mensagem do Evangelho.

Nesse processo, a Igreja é convocada pelo Senhor a agir com misericórdia, uma vez que ela é chamada a ser a expressão, como que sacramento de salvação para todos os povos. Cristo é toda misericórdia, então a Igreja precisa ser toda misericórdia. A ideia aqui, não ser misericordiosa somente com os fiéis batizados, mas com todas as raças e nações. A misericórdia de Cristo na Igreja alcança os mais pobres, os estrangeiros e as outras denominações religiosas. Fato é que o nosso credo não pode restringir a misericórdia de Deus na vida da Igreja, pelo contrário, precisa ser luz para levar às pessoas a Jesus.

É na misericórdia que se encontra a pobreza da Igreja. O que se pode constatar, é que se trata de uma pobreza real em si mesma e na sua entrega generosa aos pobres dos pobres. Não se trata só de palavras, mas de fato ser pobre com os pobres. A Igreja nasceu pobre e o seu destino será contemplar a unidade na Trindade, sendo pobre. Adornada com o amor, a misericórdia e a pobreza de Jesus Cristo é como uma mãe que acolhe os seus filhos para leva-los a salvação. A pobreza é acolhedora. Pode-se dizer que, quando não há acolhida na Igreja, certamente, ela está adornada com aparatos humanos e as riquezas deste mundo, porém, sem o essencial, a pobreza.

A alegria do Evangelho encontra a sua raiz nessa expressão pobre da Igreja a serviço dos pobres. Onde há doação, entrega, relação, amor, misericórdia, pobreza, há alegria. Essa é a força fecundante do Evangelho que abre o coração de todos os povos para experimentar a força universal do amor de Deus. Por isso, “acreditamos que Cristo derramou o seu sangue por todos e cada um, pelo que ninguém fica fora do seu amor universal” (FT, n. 85).

CONCLUSÃO

Nesta dissertação, propôs-se fazer uma pesquisa sobre “a revelação do amor como fundamento da Igreja em “saída” no pensamento do Papa Francisco, tendo como referência básica a Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*. A temática se justifica pelo próprio fato de a teologia da missão escutar a revelação para sua ação no mundo. A pesquisa torna-se oportuna também por aquela afirmação do Concílio Vaticano II sobre a Igreja, ao dizer que ela é missionária por natureza (LG, 2). Tendo como fundamento a revelação do amor, objetivou-se demonstrar a *forma do amor* do Pai que perpassa a história do povo hebreu até chegar na sua amplidão total, na encarnação do Verbo e na sua Páscoa.

Uma vez constatada essa forma de amor de Deus pelo povo de Israel, intentou-se averiguar que a Igreja em “saída” encontra o seu real fundamento nesse mesmo amor que se revela como uma ação para o outro. Desse modo, a Exortação apostólica *Evangelii Gaudium*, logo em seus primeiros números, apresenta o amor de Deus como direção para a reflexão de uma Igreja em “saída”, visto que Deus nos amou primeiro (1Jo 4,19).

No entanto, este estudo quis mostrar também que não se trata de uma revelação abstrata do amor, que permanece no mundo das ideias, mas concreta e real. A encarnação do Verbo é o testemunho mais evidente do realismo de Deus, que, na sua bondade, armou a sua tenda no meio dos homens e mulheres. Com isso, tentou-se elucidar algumas características fundamentais do pensamento do Papa Francisco sobre a Igreja em Saída, extraídas da *Evangelii Gaudium*.

Em face do exposto, faz-se necessário especificar o que a pesquisa pôde constatar, sem a pretensão de esgotar o conteúdo, uma vez que causou mais inquietação do que propriamente respostas. A revelação bíblica parece esconder um mistério que atrai a capacidade humana para pôr-se a caminho e, ao mesmo tempo, procurar sondar os mistérios revelados.

Desse modo, no primeiro capítulo, constatou-se que o amor na revelação bíblica é uma ação. Isso sugere ao ouvinte da Palavra uma atenção auspiciosa, visto que, se Deus se revelou como amor, logo ele tem, no seu Ser, um dinamismo de ação para o Outro - a eternidade do verbo gerado e não criado - e para o outro - os homens e as mulheres de todos os tempos. Esse amor-ação é comunicável, dialogal e converge para uma relação aprofundada entre Deus e o homem, revelando, assim, a bondade de Deus que tudo cria por amor, “conserva” e acompanha.

Conseqüentemente, nessa comunicação amorosa, Deus promete uma descendência e forma um povo. Deus manifesta o seu amor no êxodo e na aliança. No êxodo, ele se revela como libertador. O êxodo assume uma importância relevante na história do povo Hebreu; trata-se de um evento salvífico, pois a libertação é obra de Deus. Para além de um processo de migração e libertação, a experiência “exodal” desvela para o povo um processo de liberdade, ou seja, sair da escravidão para a liberdade, para um estado de liberdade. Agora, o povo não pertence ao Faraó, mas está livre para Deus.

Nessa experiência de saída, verificou-se que o êxodo se tornou um evento fundante da memória histórica e religiosa do povo de Israel. Em ambas, Deus age mostrando sua força e poder. Na primeira, pôde-se constatar que Deus entra na história humana, na escravidão, procura dialogar com o Faraó em vista do povo, demonstrando, assim, que o Senhor escuta e vê o sofrimento e o grito do povo. Essa forma de Deus agir que atrai o povo a Ele torna-se evento e memória.

Na segunda, ficou evidente a passagem da servidão para o serviço a Deus. O povo libertado deve renunciar o culto aos deuses egípcios para exercer um serviço litúrgico a Deus e não mais ao Faraó. Essa tese ficou manifesta, pois logo após a libertação do povo, Deus fez uma aliança no deserto. Desse modo, o deserto torna-se o lugar da aliança, o lugar do serviço a Deus.

A aliança como forma do amor de Deus exige uma resposta, pois vincula o povo a Deus visando a salvação. Assim, na aliança realizada no Sinai, Deus revela o seu desígnio de salvação, fazendo do povo eleito uma comunidade cultural regida por uma lei e depositária da promessa. Além do mais, demonstrou-se que a aliança revela o amor de Deus pelo povo, que ultrapassa a ideia de pacto no antigo Israel, ou até mesmo, a teologia do amor pactual, as relações humanas, demonstrando, assim, que, na aliança, o amor pretende abraçar o todo. Este amor consegue entrar na infidelidade do povo para poder perdoar e demonstrar a misericórdia de Deus.

Destarte, nos profetas, as duas “instituições”, êxodo e aliança tornam-se memória. A forma do amor de Deus se manifestar é falando através do profeta. O profeta traz à memória do povo as instituições fundadoras. Oséias, em sua linguagem sponsal, desvela o amor de Deus ao povo fazendo memória dos acontecimentos salvíficos, aludindo ao êxodo e à aliança.

Voltar ao primeiro amor significa, por um lado, o perdão de Deus oferecido ao povo e, por outro, a disposição do povo, que após ser exortado pelo profeta da gravidade do rompimento da aliança, retorna à amizade com Deus. Pôde-se verificar, nos profetas,

que a memória parece ser o elemento que integra o passado com o presente, induzindo o povo a perceber o erro e voltar-se para Deus, na realidade paradoxal em que a pessoa humana é envolvida. Nem o povo, e tampouco o profeta estão fora do *ethos* desse povo, na relação com Deus.

Constatou-se também que, na literatura lírica, os Salmos e o livro do Cântico dos Cânticos fazem memória dos acontecimentos históricos. Além do mais, revelam uma dimensão espiritual e orante do povo Hebreu, uma mística integradora que envolve o cosmo, a natureza e todas as dimensões da pessoa humana. Tanto os Salmos como o livro do Cântico dos Cânticos evidenciaram um Deus cheio de amor e rico em misericórdia. Essas dimensões se transformam em um cântico de louvor a Deus para desvelar a forma do amor como contemplação dos feitos de Deus na esperança da realização da promessa.

No entanto, a novidade da forma do amor é o dom do Filho; a encarnação do Verbo. Aqui, tentou-se demonstrar a razoabilidade da encarnação, indagando o conceito de filantropia em Atanásio, demonstrando que, por amor ao homem, Deus se fez homem. Outra tese desenvolvida foi a de Santo Tomás, ao dizer que a encarnação é fruto da bondade de Deus. Deus se encarnou por pura bondade. Deus sai de si, para dar-*Se* ao outro. Assim, também, na teologia da encarnação o ser de Cristo é atualidade, é sair de si, êxodo em transformação.

Ambas as teses estão embasadas no insuperável argumento do Apóstolo João ao afirmar que Deus é amor, quer dizer também que Deus se revelou por amor. Desse modo, parece ser preferível ficar com o que a revelação intui a dizer: Deus, por amor ao homem, deu-se, revelou-se totalmente à humanidade. Ele se tornou carne, assumiu a condição humana com toda a sua dramaticidade e sentiu em si mesmo a experiência da dor para dar o seu amor com abundância. Desse modo, a teologia da encarnação parece ser uma área a ser explorada pela reflexão teológica, pois pode fazer toda a diferença para a Igreja nos dias de hoje.

A forma do amor se verifica na dinamicidade da ação do Espírito Santo. A atuação de Deus na história é ordenada e processual. Por conseguinte, a pesquisa evidenciou a ação mistagógica e pedagógica do Espírito Santo. Assim, Ele é o sopro, a ação, a superabundância do amor divino, a generosa gratuidade para conduzir a Igreja à plenitude dos tempos. Os evangelhos demonstram o Espírito Santo como aquele que ensina, recorda, escuta, transmite, comunica, revela, conduz, dá testemunho e convence o discípulo sobre a verdade. Com essa excedência generosa é que se pode falar da habitação do Espírito no fiel com os seus dons para a edificação da comunidade.

Portanto, pôde-se verificar, no primeiro capítulo, a forma do amor do Pai na sua bondade criadora, na libertação do povo do Egito, firmando, assim, duas instituições fundadoras: o êxodo e a aliança. Constatou-se também que os profetas fazem memória da história do povo hebreu, convocando-o a voltar ao primeiro amor, à justiça e à fidelidade, lembrando-o dos grandes feitos do passado. Essa história tornou-se um hino na literatura lírica, uma contemplação dos mistérios de Deus. Ela assume um realismo excedente na encarnação do Verbo, que comunica o amor do Pai a todos os homens e mulheres, e envia o Espírito Santo para conduzir a Igreja neste mundo, sendo o mistagogo na vida dos crentes.

No segundo capítulo, objetivou-se demonstrar a revelação do amor como fundamento da Igreja em saída para, em seguida, propor uma reflexão sobre a renovação da Igreja. Desse modo, constatou-se que nos documentos escritos pelo Papa Francisco evidencia-se uma “teologia do amor”, ou seja, os argumentos propostos sempre partem da ideia bíblica de que Deus nos amou primeiro (1Jo 4,19). Dois elementos ficaram claros ao tratar do amor como fundamento da Igreja: por um lado, o discípulo, a partir do Evangelho, tem um encontro com a pessoa de Jesus Cristo e por outro, esse encontro impele o discípulo ao encontro com outro. O amor como fundamento não é amorfo, estático, mas dinâmico. Trata-se de um amor que é expropriação de si para o outro.

Se é verdade que esse amor é expropriação de si para o outro, foi necessário verificar quem é o outro para o Papa Francisco. Assim, a pesquisa buscou averiguar a antropologia no pensamento de Francisco. Após rever a antropologia do Concílio Vaticano II, e no Documento de Aparecida, constatou-se que Francisco retoma esses escritos para reafirmar a dignidade inviolável do ser humano. Destarte, apresenta uma reflexão sobre o homem e a mulher como pessoas essencialmente relacionais. Isso é fundamental na antropologia do Papa Francisco, principalmente para entender a missão da Igreja como “saída”. Poder-se-ia dizer de uma antropologia integral.

Uma vez conhecidas as bases fundantes do processo de evangelização, isto é, o amor de Deus que se revela e o homem que responde a esse chamado, pensado na sua totalidade como ser de relação, demonstrou-se que a Igreja em “saída” apresenta um rosto encarnado na vida de um povo, bem como na sua cultura. Desse modo, assim como Deus tem predileção pelos pobres, que devem ser alcançados pela solidariedade dos irmãos; a Igreja, devido a sua natureza e à exigência de sua missão, têm um amor preferencial pelos pobres.

Esse caminho é árduo, por isso Francisco propõe uma renovação na Igreja para que ela possa corresponder mais ainda ao Evangelho. Com base na *Evangelii Gaudium*, a pesquisa optou em apresentar alguns argumentos sobre dois aspectos importantes no processo de reforma da Igreja: a reforma das estruturas e a reforma teológica. Assim, constatou-se que algumas estruturas antigas não mais respondem aos dias de hoje. As pastorais reencontram a sua essência e dinamicidade no ato de serem missionárias. Para o Papa Francisco, as pastorais precisam ser decididamente missionárias. Essa missão tem um lugar: os mais pobres e sofridos.

A outra proposta de reforma é a teológica. Tanto a formação sacerdotal como a dos fiéis precisam passar por uma reforma. Uma teologia da abstração foge da realidade do povo e de sua cultura. Assim sendo, constatou-se que a teologia pode encontrar um caminho mais significativo e mais evangélico entrando na realidade de cada povo e de cada cultura. Verificou-se, no pensamento do Papa Francisco, uma teologia mais humanizada; uma teologia vivencial, que tem o odor do povo; uma teologia como hospital de campo, para curar o mundo e que priorize principalmente a hermenêutica da misericórdia.

Um caminho de reforma gera tensão. Administrar os pontos conflitantes exige da Igreja em saída o discernimento. Para que a conversão pastoral aconteça, é necessário, como foi verificado, a reforma das estruturas e a reforma teológica. Esses polos conflitantes se convergem para um mesmo fim: levar as pessoas ao encontro com a pessoa de Jesus Cristo. O discernimento é o pêndulo milenar da Igreja em suas decisões. Esse discernimento parte essencialmente da Palavra; da capacidade de rever os costumes, levando em consideração os limites da linguagem. No entanto, verificou-se um elemento essencial no discernimento: a escuta. Essa escuta, pôde-se constatar, é uma atitude interior que busca a vontade de Deus. Para o Papa Francisco, o discernimento ajuda a sentir as pessoas, principalmente os pobres. Portanto, o discernimento leva a tomar decisões concretas, bem como, reflexões mais realistas, principalmente sobre as realidades de pobreza.

Desse modo, a revelação do amor como fundamento da Igreja em “saída” se movimenta na hermenêutica do amor de Deus, que se revela ao homem e à mulher de ontem e de hoje para a plenitude dos tempos. A Igreja em “saída” é sempre reformanda para que nos processos históricos, ela seja cada vez mais conforme a sua natureza. No entanto, como foi constatado, sem a relação profunda com a pessoa humana,

principalmente no cuidado com os pobres, fechada em si mesma, deixa de ser a Igreja de Cristo e do Evangelho.

O discernimento leva inevitavelmente a uma escolha, ou seja, a um rosto de Igreja para o mundo de hoje. Na *Evangelii Gaudium*, encontram-se claramente as escolhas do Papa Francisco para a vida da Igreja na pós-modernidade. Desse modo, no terceiro capítulo, verificou-se que a Igreja procura viver uma realidade encarnada, misericordiosa, pobre, aberta para acolher a todos e proclamar a alegria do Evangelho.

Uma Igreja encarnada tem a consciência de ser povo de Deus e de que está inserida numa cultura. Assim, pôde-se constatar essas duas realidades sobre a Igreja no pensamento do Papa Francisco: o povo e seu *ethos*. Um elemento substancial da Igreja povo de Deus é que esse povo é sujeito eclesial. Ser sujeito na Igreja indica uma relação eclesial que envolve todas as instâncias eclesiais: bispos, padres, diáconos e os fiéis. Nessa relação, excluem-se as estruturas esterilizantes do poder e de domínio, para dar lugar à comunhão na vida da comunidade. Com essa atitude, há possibilidade de ouvir os fiéis, conhecer a sua cultura. Dessa forma, a fé busca no núcleo antropológico de cada tradição os valores existenciais de cada povo. A cultura, desse modo, torna-se o *locus* do anúncio do Evangelho.

Outra característica fundamental na Igreja e que se torna paradigma de interpretação para o Papa Francisco é a misericórdia. Certamente esse é o pilar hermenêutico de Francisco. Desse modo, pôde-se constatar que Jesus é o rosto da misericórdia do Pai, nEle tudo é misericórdia, nEle nada há que seja desprovido de compaixão. Esse modo de Jesus agir é relatado com abundância nos evangelhos. A misericórdia de Jesus é uma ação concreta ao fazer-se próximo daqueles que mais precisam.

A Igreja tem o desafio de ser o rosto da misericórdia de Jesus Cristo neste mundo. Constatou-se que, para o Papa Francisco, a mensagem mais importante de Jesus é a misericórdia. Logo, a Igreja está envolvida nesse mistério de misericórdia, uma vez que o Pai é misericordioso, o Filho é o rosto da misericórdia do Pai e a Igreja é como que sacramento da misericórdia da Trindade, como comunidade visível à humanidade. Misericórdia é a palavra que revela o mistério da Santíssima Trindade. Assim, misericórdia, para o Papa Francisco, é o ato último e supremo pelo qual Deus vem ao encontro dos fiéis; é a lei fundamental que mora no coração de cada pessoa, quando vê com olhos sinceros o irmão que encontra no caminho da vida; é o caminho que une Deus

e o homem, porque abre o seu coração à esperança de ser amado para sempre, apesar da limitação do pecado

Uma Igreja misericordiosa é pobre. A misericórdia parece exercer uma tensão para fora, pois ao ver o pobre, o necessitado, é ferida de amor por esses pequeninos. Destarte, averiguou-se que todo o caminho da redenção foi assinalado pelos pobres; o pobre Jesus de Nazaré e os pobres escolhidos por Ele. Assim, desenvolveu-se uma ponderação sobre a pobreza evangélica que é marcada pelo Cristo pobre e, por isso, é uma representação escatológica do Reino de Deus. Identificou-se que, para o Papa Francisco, a pobreza está no centro do Evangelho.

Assim sendo, a negação dessa pobreza evangélica pode ser a negação do Evangelho. Essa pobreza está a serviço dos pobres: física, material e socialmente; e até mesmo de dignidade. Uma pobreza evangélica que não desenvolve uma atitude para o outro torna a Igreja infecunda na sua missão e fechada em estruturas de poder e do ter. Portanto, para o Papa Francisco, a Igreja precisa fazer um caminho de pobreza e ser pobre para os pobres. Não se trata somente de uma figura de linguagem, uma ideia, mas de ser Igreja numa realidade social cada vez mais gritante.

Uma Igreja pobre abre o coração, a vida e as portas para acolher a todos. Com essa temática, pôde-se constatar que a Igreja Latino-Americana sempre se preocupou com os pobres e com o modo de acolher a todos. Constatou-se alguns elementos excludentes, os quais o Papa Francisco denuncia para que a Igreja possa ser mais acolhedora, tais como: a acédia egoísta, o mundanismo espiritual, o pessimismo estéril e a guerra entre fiéis. Essas atitudes levam a Igreja a fechar-se em si mesma e não se abrir ao novo, à ação do Espírito Santo. Para curar a Igreja desse mal, é preciso tornar-se próximo, adiantar-se às necessidades, envolver, acompanhar, frutificar e alegrar-se. É preciso, desse modo, redescobrir a arte de viver juntos, da escuta para curar o isolamento, a autorreferencialidade e a desconfiança.

A conclusão lógica é de que uma Igreja que vive com intensidade a sua realidade encarnada, misericordiosa, pobre e aberta vive a alegria do Evangelho. Essa alegria é participação do Reino neste mundo, para o qual Deus, na sua infinita bondade, oferece o seu amor, para que todos tenham vida e a tenham em abundância (Jo 10, 10).

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. *Comentário sobre o Gênesis: Contra os Maniqueus*. São Paulo: Paulus, 2005.

_____, Santo. *Cidade de Deus: Contra os pagão*. Bragança paulista: Editora Universitária São Francisco, 2003. (Coleção pensamento humano).

_____, Santo. *Confissões*. 2. Ed. São Paulo: Paulinas, 1984.

_____, Santo. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 1997.

AQUINO, T. *Suma Teológica*. São Paulo: Loyola, 2004, v. VIII.

ASENSIO, V.M. *Livros Sapienciais e outros escritos: Introdução ao estudo da Bíblia*. São Paulo: Ave-Maria, 2005.

ATANÁSIA, A. *Carta à Marcelino*. Sobre a Interpretação dos Salmos. Disponível em: <http://agnusdei.50webs.com/atsal1.htm>. Acesso em 02 jun. 2020.

BALTHASAR, H.U.V. *A Verdade é sinfônica: Aspectos do pluralismo cristão*. São Paulo: Paulus, 2016.

BAUMAN, Z. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BENTO, Papa. Mensagem para dia mundial da Missões: *Vaticano, 6 de Janeiro de 2011, Solenidade da Epifania do Senhor*. Disponível em: http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/messages/missions/documents/hf_ben-xvi_mes_20110106_world-mission-day-2011.html. Acesso em: 02 de agosto de 2020.

BERGOLIO, J. M. *Reflexões na Esperança*. São Paulo: Loyola, 2014.

BÍBLIA de Jerusalém. *Nova edição, revista e ampliada*. 6.ed. São Paulo: Paulus, 2010.

BINGEMER, M. C. *O Mistério e o mundo: Paixão de Deus em tempo de descrença*. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.

BORTOLINI, J. *Os sete dons do Espírito Santo*. São Paulo: Paulinas, 2006.

BOFF, L. *O Espírito Santo: Fogo interior, doador de vida e pai dos pobre*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

_____, L. *O destino do homem e do mundo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1973.

BÖTTIGHEIMER, C. *Manual de teologia fundamental. A racionalidade da questão de Deus e da revelação*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014

BROWN, R. *O Nascimento do Messias: comentário das narrativas da infância de Jesus nos Evangelhos de Mateus e Lucas*. São Paulo: Paulinas, 2005.

CAMBÓN, E. *Assim na Terra como na Trindade. O que significa as relações trinitárias na vida em sociedade?* Cidade Nova: São Paulo, 2000.

CAMPANHA DA FRATERNIDADE. CNBB, 2006. Disponível em: <https://campanhas.cnbb.org.br/campanha/fraternidade2006>. Veja também: <https://spirandiopadre.wordpress.com/sobre/>. Acesso em: 10/09/2020.

CANTALAMESSA, R. *O canto do Espírito: Meditações sobre o Veni Creator*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

CANTALAMESSA, R. *A pobreza*. 7. Ed. São Paulo: Loyola, 2014.

CARNEIRO, M.S. OTERMANN, M. FIGUEREDO, T.J.A. (Orgs). *Pentateuco: Da formação à recepção*. São Paulo: Paulinas, 2016.

CASULA, L. *Rostos, gestos e lugares: A cristologia do Papa Francisco*. Brasília-DF: CNBB, 2019.

CERESKO, A.R. In: Jerônimo, São. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*. / Editores: Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer e Roland E. Murphy. Trad: Celso Eronides Fernandes. São Paulo: Paulus, 2011.

CHARBONNEAU, Paul-Eugène. *O homem à procura de Deus*. São Paulo: EPU, 1981.

CHOMSKY, C. *Novos Horizontes no Estudo da Linguagem*. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-44501997000300002. Acesso em 10/jul/2020.

CLARAVAL B. *Tratado sobre o amor de Deus*. Disponível em: <https://oestandartedecristo.com/2015/04/12/um-tratado-sobre-o-amor-de-deus-por-bernardo-de-claraval/>. Acesso em 05 jun. 2020, n.17.

CLIFFORD, R. J. In: Jerônimo, São. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos tradução*. Editores: Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer e Roland E. Murphy. Celso Eronides Fernandes. São Paulo: Paulus, 2011.

CODA, P. *Teologia do Papa Francisco. A Igreja e o Evangelho: Nas fontes da teologia do Papa Francisco*. Brasília-DF: CNBB, 2019.

CODINA, V. *O Espírito Santo*. São Paulo: Paulinas, 2018.

CONGAR, Y. *Creio no Espírito Santo: Revelação e experiência do Espírito*. São Paulo: Paulinas, 2009.

CONGAR, Y. *Creio no Espírito Santo: Ele é o Senhor da vida*. São Paulo: Paulinas, 2010.

CONFERÊNCIA DE PUEBLA. *Evangelização no presente e no futuro da América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1979.

CONFERÊNCIA DE SANTO DOMINGO. *Nova Evangelização, Cultura cristã e Inculturação*. Petrópolis: Vozes, 1993.

CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A PROMOÇÃO DA NOVA EVANGELIZAÇÃO. *Os Padres da Igreja e a Misericórdia*. São Paulo: Paulus, 2016.

COSTA, R. F. *A Mistagogia e a Iniciação Cristã de Adultos: O resgate da experiência mistagógica de Cirilo de Jerusalém como referencial para o Catecumenato com Adultos hoje*. Rio de Janeiro, 2008. Disponível em: <http://livros01.livrosgratis.com.br/cp081466.pdf>. Acesso em 04 de agosto de 2020.

CRISÓSTOMO, J. *Comentário sobre às Cartas de São Paulo*. Décima primeira homilia. São Paulo: Paulinas, 2010.

DANIEL-RUPS. *A Igreja dos Apóstolos e dos Martires*. São Paulo: Quadrante, 2014.

DOCUMENTO DE APARECIDA. *Texto Conclusivo*. São Paulo: Paulus, 2007.

DUQUE, J. M. *Para o diálogo com a pós-modernidade*. São Paulo: Paulus, 2016

FORTE, B. *A Essência do Cristianismo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

FORTE, B. *A Trindade como história*. São Paulo: Paulinas, 1987.

FORTE, B. *Teologia da História: Ensaio sobre a revelação, o início e a consumação*. São Paulo: Paulus, 1995.

FRANCISCO, Papa. *Fratelli Tutti*. Sobre a Fraternidade e a Amizade Social. Assis, 2020. Disponível em: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html#_ftnref56. Acesso em: 02/dez/2020.

FRANCISCO, Papa. *Evangelii Gaudium: Alegria do Evangelho*. São Paulo: Loyola, 2013.

FRANCISCO, Papa. *O nome de Deus é Misericórdia: Uma conversa com Andreia Tornielli*. São Paulo: Planeta, 2016.

FRANCISCO, Papa. *Homilias da manhã na capela da Domus Sanctae Marthae*. Brasília DF: CNBB, 2018.

FRANCISCO, Papa. *Mensagem para o primeiro dia mundial dos pobres*. Vaticano: 13 de junho de 2017. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/messages/poveri/documents/papa-francesco_20170613_messaggio-i-giornatamondiale-poveri-2017.html. Acesso em: 03/09/2020.

FRANCISCO, Papa. *Discurso aos participantes na assembleia plenária da congregação para a doutrina da fé sala clementina*. Sexta-feira, 26 de janeiro de 2018. Disponível em: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2018/january/documents/papa-francesco_20180126_plenaria-cfaith.html. Acesso 25 de julho, 2020.

FRANCISCO, Papa. *Discurso aos Membros do Instituto Dignitatis Humanae*. Sábado, 7 De Dezembro De 2013. Disponível em: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/december/documents/papa-francesco_20131207_istituto-dignitatis.html. Acesso em 27 de julho de 2020.

FRANCISCO, Papa. *Carta*: Por ocasião do Centenário da Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica Argentina. Vaticano, 3 de Março de 2015. Disponível em: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/letters/2015/documents/papa-francesco_20150303_lettera-universita-cattolica-argentina.html. Acesso em: 12/08/2020. Não paginado.

FRANGIOTTI, R. *Introdução* In: Santo Agostinho. Confissões. São Paulo: Paulus, 1986.

FRANGIOTTI, R. *Introdução*. In Santo Agostinho. Patrística: comentário aos Salmos. São Paulo: Paulus, 1997.

FEINER, J. LOEHRER, M. *Mysterium Salutis*: Compêndio de Dogmática Histórico-Salvífica. A História Salvífica antes de Cristo. Rio de Janeiro: Vozes, 1978.

FRANKL, V. E. *Em busca de Sentido*. 25. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

FUMAGALLI, A. *Caminhar no amor*: A teologia moral do Papa Francisco. Brasília-DF: CNBB, 2019.

GALLI, C.M. *Cristo, Maria, a Igreja e os povos*: A mariologia do Papa Francisco. Brasília-DF: CNBB, 2019.

GASDA, É. E. *Doutrina Social*: Economia, trabalho e Política. São Paulo: Paulinas, 2018.

GIULIANI, P. M. *O Espírito Santo no Novo Testamento*. In: BUZZI A. R. O Espírito Santo: Pessoa, presença, atuação. Petrópolis-RJ: Vozes, 1973.

GLOBAL MULTIDIMENSIONAL POVERTY INDEX (MPI). Disponível em: <http://hdr.undp.org/en/2020-MPI>. Os dados do Índice Global de Pobreza Multidimensional de 2020. Acesso em: 03/09/2020.

GONSALVES, P.S.L. *O ser humano como imagem e semelhança de Deus*: Antropologia teológica. In: TRASFERETTI, J. GONSALVES, P.S.L (Orgs). Teologia na Pós-modernidade: Abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prático. São Paulo: Paulinas, 2003.

GREGÓRIO, M. *Regra Pastoral*. São Paulo: Paulus, 2010.

HARRINGTON, W. J. *Chave para a Bíblia*: A revelação, a promessa, a realização. São Paulo: Paulus, 1985.

HÜNERMANN, P. *Teologia do Papa Francisco*. Homem segundo Cristo Hoje: A antropologia do Papa Francisco. Brasília: CNBB, 2019.

INÁCIO, A. *Carta aos Romanos*. In: Patrística: Padres Apostólicos. São Paulo: Paulus, 1995.

IRINEU, L. *Contra as Heresias*. In: Patrística. São Paulo: Paulus, 1995.

JOÃO PAULO II, Papa. *Dives in Misericordia*. São Paulo: Paulinas, 1980.

JOÃO PAULO II, Papa. *Discurso aos participantes no I Congresso Nacional do Movimento Eclesial de Empenho Cultural*. Sábado, 16 de Janeiro de 1982. Disponível em: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1982/january/documents/hf_jp-ii_spe_19820116_impegno-culturale.html. Acesso em 23/ agosto/2020.

JOÃO XXIII, Papa. *Discurso na solene abertura do Concílio Vaticano II*. Roma, 11 de outubro de 1962. Disponível em: http://www.vatican.va/content/john-xxiii/pt/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html. Acesso em, 25/08/2020.

JUSTINO, R. *Apologias I,II*. Diálogo com Trifão. In: Patrística. São Paulo: Paulus, 1995.

JUNIOR, F. A. *Panorama Eclesial com o Papa Francisco*. In: REB, Petrópolis, v. 75, n. 300, p. 990-1006, Out./Dez. 2015.

KASPER, W. *A Igreja Católica: Essência, realidade e missão*. São Leopoldo, RS: UNISINOS, 2012.

KASPER, W. *A misericórdia: Condição fundamental do Evangelho e chave da vida cristã*. São Paulo, Loyola, 2015.

KONINGS, J. *A Bíblia, sua origem e sua leitura*. 8.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

LACY, J.M.A. *Os Livros proféticos*. São Paulo: Ave-Maria, 1998.

LADÁRIA, L. F. *A Trindade: Mistério de comunhão*. São Paulo: Loyola, 2009.

LARAIA, R. B. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

LATOURELLE, René. *Teologia da Revelação*. São Paulo: Paulinas, 1972.

LATOURELLE, R. *Revelação*. In: LATOURELLE, R. FISICHELLA, R. Dicionário de Teologia Fundamental. Td. Luiz João Baraúna. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

LIBANIO, J. B. *O discernimento espiritual revisitado*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005,

LOPES, R. G. *Una esperanza que genera: historia Consideraciones sobre algunos desafios sociales en la enseñanza del Papa Francisco y elementos para valorar la pertinência de su respuesta pastoral en América Latina*. *Med. /vol. XLIII/No. 167/Enero - Abril (2017) / pp. 159-194 - ISSN 0121-4977 / Bogotá-Colombia*.

MAZULA, R. *Patrologia*. Batatais, SP: Claretiano, 2013.

MAGNO, L. *Sermões*. In: Patrística. O primeiro sermão sobre as coletas. São Paulo: Paulus, 1996.

MCKENZIE J. L. In: Jerônimo, São. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos tradução*. Editores: Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer e Roland E. Murphy. Celso Eronides Fernandes. São Paulo: Paulus, 2011.

MELLO, L. G. *Antropologia Cultural: iniciação teoria e temas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

MESTERS, C. *Os três anúncios da cruz*. In: *Olhar Jornalístico*, abril, 2017. Disponível em: <http://www.olharjornalistico.com.br/index.php/artigos-carmelitas/8168-semana-santa-os-tres-anuncios-da-cruz>. Acesso em: 20 de jul. 2020.

MORO, V. U. *Padecer e saber*. *Perspectiva Teológica*. v. 48/supl. 1, Janeiro/Abril, 2016.

O'COLLINS, G. *Amor*. In: LATOURELLE, R. e FISICHELLA, R. *Dicionário de Teologia Fundamental*. Td. Luiz João Baraúna. 2.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

PADOVESE, L. *Introdução a teologia patrística*. São Paulo: Loyola, 1999.

PASSOS, J.D. *Teologia do Papa Francisco: Método Teológico*. São Paulo: Paulinas, 2018.

PERSPECTIVA TEOLÓGICA. *Evangelizar a Cultura, inculturar a fé*. Belo Horizonte, v. 40, n. 110, p. 5-8, jan. / abr. 2008. Editorial.

PERRONI, M. *Querigma e profecia: A hermenêutica bíblica do Papa Francisco*. Brasília: CNBB, 2019.

RAVASI, G. *Cântico dos Cânticos: Pequeno comentário Bíblico*. São Paulo: Paulinas, 1988.

RAHNER, K. *Curso fundamental da fé*. São Paulo: Paulus, 1989.

RAHNER, K. *Teologia da pobreza: Pontos controversos*. São Paulo: Paulinas, 1969.

RATZINGER, J. *Introdução ao cristianismo*. São Paulo, Loyola, 2005.

RATZINGER, J. *Fé, verdade e tolerância*. O cristianismo e as grandes religiões do mundo. São Paulo: Instituto Brasileiro de Fé e Ciência, 2007.

CLEMENTE, R. *Carta aos Coríntios*. In: Patrística: Padres Apostólicos. São Paulo: Paulus, 1995.

RIVAS, E. *Humanismo no Papa Francisco*. XV Simpósio Internacional Filosófico e Teológico da FAJE. Humanismo em tempos sombrios: Tradições, Cenários e Perspectivas. (Disponível em: <http://faje.edu.br/simposio2019/paineis.php> . Acesso em 27/09/2020).

RÖMER, T. MACCHI, J. NIHAN, C. (Orgs.). *Antigo Testamento: História, escritura e teologia*. São Paulo: Loyola, 2010.

SEGUNDO, J. L. *Libertar a teologia: Denúncia e refutação da falsa guinose*. São Paulo: Loyola, 1978.

SCHÖKEL, L. A. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. São Paulo: Paulus, 1997.

SCHÖKEL, L.A; DIAZ SICRE, J.L. *Profetas I*. Isaias e Jeremias. Grande Comentário Bíblico. São Paulo: Paulinas, 1998.

SCHÖKEL, L.A; DIAZ SICRE, J.L. *Profetas II*. Ezequiel, profetas menores, Daniel, Baruc, Carta de Jeremias. Grande Comentário Bíblico. São Paulo: Paulinas, 1991.

SCHÖKEL, L.A. CARNITI, C. *Salmo I*: Grande comentário bíblico. São Paulo: Paulus, 1996.

SCHÖKEL, L.A. CARNITI, C. *Salmo II*: Grande comentário bíblico. São Paulo: Paulus, 1998.

SESBÖUÉ, B. *O Deus da Salvação: História dos Dogmas*. Ed. 3ª. São Paulo: Loyola, 2015.

SCANNONE, J.C. *O Evangelho da misericórdia em espírito de discernimento: A ética social do Papa Francisco*. Brasília-DF, CNBB, 2019.

SKA, Jean-Louis. *Antigo Testamento*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

SKA, Jean-Louis. *O canteiro do pentateuco: Problemas de composição e de interpretação, aspectos literários e teológico*. São Paulo: Paulinas, 2016.

SMITH, R. L. *Teologia do Antigo Testamento: História, método e mensagem*. São Paulo: Vida Nova, 2001.

SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, L. In: ZENGER, E. Et al. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2003.

SPADARO, A. Entrevista ao Papa Francisco. In: *L'Osservatore Romano*, edição semanal em português, Ano XLIV, n. 39, Domingo, 29 de setembro de 2013. Disponível, Também em: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/september/documents/pa-pa-francesco_20130921_intervista-spadaro.html.

TERRAZAS, S. M. *Teologia do Papa Francisco. A unidade prevalece sobre o conflito: o ecumenismo do Papa Francisco*. Brasília: CNBB, 2019.

UEHLINGER, C. In: ROMER, T. MACCHI, J. NIHAN, C. (Org.). *Antigo Testamento: História, escritura e teologia*. São Paulo: Loyola, 2010.

URBINA, C. I. *Teologia Fundamental*. EUNSA: Ediciones Universidad de Navarra. Pamplona, 2002.

VITOR, H. São. *A substância do amor*. Disponível em: <http://www.cristianismo.org.br/h-subsam.htm>. Acesso em: 29 de jun. 2020.

WERBICK, J. *A Fraqueza de Deus pelo homem: A visão do Papa Francisco sobre o homem*. Brasília-DF: CNBB, 2019.

WOLFF, E. *Teologia do Papa Francisco: Igreja em diálogo*. São Paulo: Paulinas, 2018.

XAVIER, D. J. *A Teologia da Santíssima Trindade*. São Paulo: Palavra e Prece Editora, 2005, p.113.

WARNACH, V. *Amor*. In: *BAUER, J. B. Dicionário de teologia bíblica*. São Paulo: Loyola, 1988, pp. 37-66.