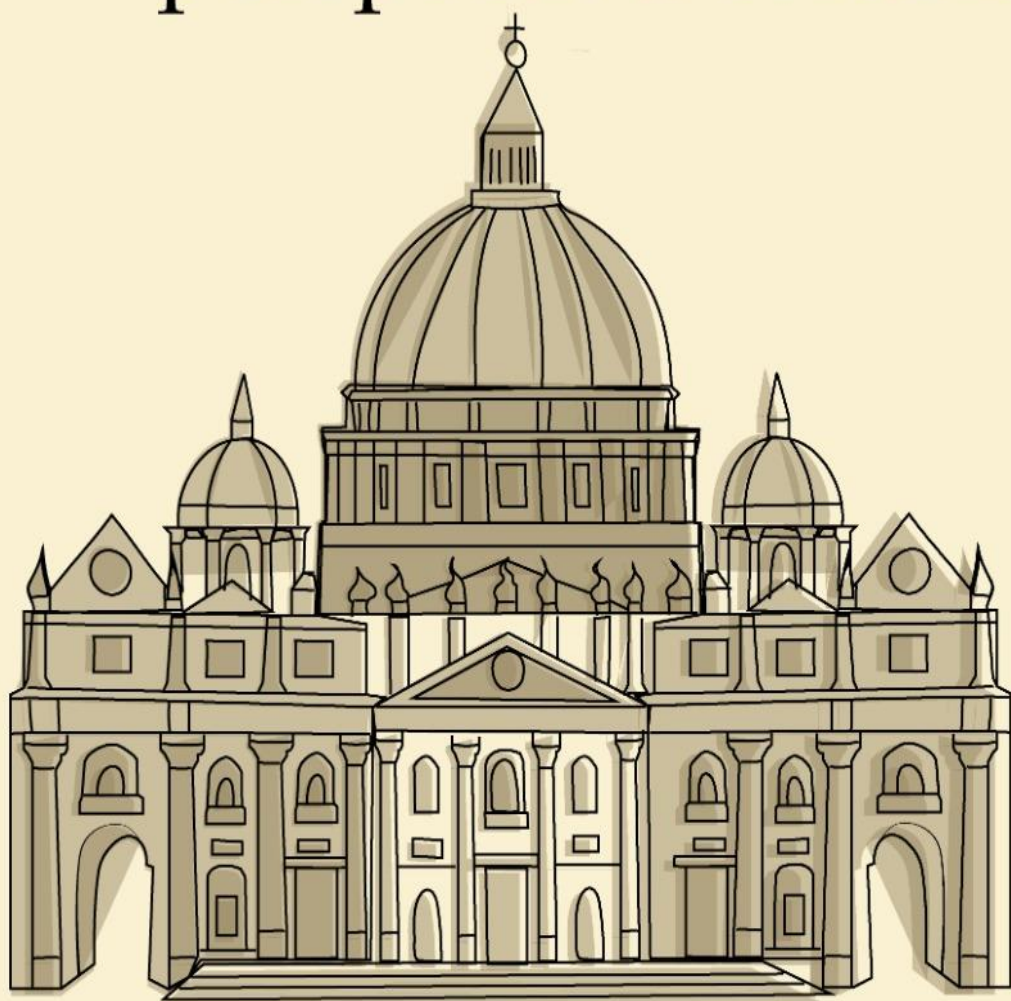


Reflexões sobre a Igreja em perspectiva contemporânea



Tiago de Fraga Gomes
Mercio José Cauduro
Orgs.



Editora Fundação Fênix

A presente publicação intitulada Reflexões sobre a Igreja em perspectiva contemporânea tem como inspiração o processo de renovação eclesial propiciada pelo Concílio Vaticano II. Atualmente, o pontificado do Papa Francisco pode ser considerado como uma nova fase de recepção da eclesiologia conciliar, incentivando a edificar uma Igreja sinodal e missionária, atenta aos apelos do mundo contemporâneo. Que a leitura deste livro fomente um olhar crítico e profundo sobre a missão evangelizadora da Igreja na atualidade.



Editora Fundação Fênix



Reflexões sobre a Igreja em perspectiva contemporânea

Série Religião e Teologia

Editor

Tiago de Fraga Gomes

Conselho Científico

Aline Amaro da Silva (PUC-Minas)

Flávio Schmitt (EST)

Francisco de Aquino Júnior (UNICAP)

Jefferson Zeferino (PUC-Campinas)

José Aguiar Nobre (PUC-SP)

Luiz Carlos Susin (PUCRS)

Rafael Martins Fernandes (PUCRS)

Rudolf Eduard von Sinner (PUCPR)

Tiago de Fraga Gomes (PUCRS)

Waldecir Gonzaga (PUC-Rio)

Conselho Editorial

Abimar Oliveira de Moraes (PUC-Rio)

Afonso Tadeu Murad (FAJE)

Agemir Bavaresco (PUCRS)

Alzirinha Rocha de Souza (PUC-Minas)

Antonio Luiz Catelan Ferreira (PUC-Rio)

Bernhard Grümme (Ruhr-Universität Bochum-Alemanha)

César Augusto Soares da Costa (UCPel)

Clélia Peretti (PUCPR)

Draiton Gonzaga de Souza (PUCRS)

Edison Huttner (PUCRS)

Edla Eggert (PUCRS)

Emil Albert Sobottka (PUCRS)
Enir Cigognini (UCPel)
Evilázio Francisco Borges Teixeira (PUCRS)
Fabrizio Zandonadi Catenassi (PUCPR)
Flávio Augusto Senra Ribeiro (PUC-Minas)
Francilaide de Queiroz Ronsi (PUC-Rio)
Frederico Pieper Pires (UFJF)
Heitor Carlos Santos Utrini (PUC-Rio)
Iuri Andréas Reblin (EST)
Júlio César Adam (EST)
Leandro L. B. Fontana (Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen-
Alemanha)
Lúcia Pedrosa de Pádua (PUC-Rio)
Luciano Marques de Jesus (PUCRS)
Marcelo Bonhemberger (PUCRS)
Marinilson Barbosa da Silva (UFPB)
Moisés Sbardelotto (PUC-Minas)
Nythamar de Oliveira (PUCRS)
Reginaldo Pereira de Moraes (FABAPAR)
Roberto Hofmeister Pich (PUCRS)
Rodrigo Coppe Caldeira (PUC-Minas)
Rogério Luiz Zanini (ITEPA)
Silas Guerreiro (PUC-SP)
Vitor Galdino Feller (FACASC)

Tiago de Fraga Gomes
Mercio José Cauduro
Organizadores

Reflexões sobre a Igreja em perspectiva contemporânea



Editora Fundação Fênix

Porto Alegre, 2023

Direção editorial: Tiago de Fraga Gomes
Diagramação: Editora Fundação Fênix
Capa: Editora Fundação Fênix

O padrão ortográfico, o sistema de citações, as referências bibliográficas, o conteúdo e a revisão de cada capítulo são de inteira responsabilidade de seu respectivo autor.

Todas as obras publicadas pela Editora Fundação Fênix estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 –
[Http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)

Essa obra foi publicada com Apoio CAPES/PDPG - CONSOLIDAÇÃO 3-4
AUXILIO Nº 2124/2022 - PROCESSO Nº 88881.710316/2022-01



Série Religião e Teologia – 26

Catálogo na Fonte

R332 Reflexões sobre a igreja em perspectiva contemporânea [recurso eletrônico] / Tiago de Fraga Gomes, Mercio José Cauduro Organizadores. – Porto Alegre : Editora Fundação Fênix, 2023. 335 p. (Série Religião e Teologia ; 26)

Disponível em: <<http://www.fundarfenix.com.br>>
ISBN 978-65-5460-095-8
DOI <https://doi.org/10.36592/9786554600958>

1. Religião. 2. Igreja. I. Gomes, Tiago de Fraga (org.). II. Cauduro, Mercio José (org.).

CDD: 200

Responsável pela catalogação: Lidiane Corrêa Souza Morschel CRB10/1721

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	13
<i>Os Organizadores</i>	
CAPÍTULO I	17
A Igreja de Jesus Cristo é servidora do Reino da Vida	
<i>Mercio José Cauduro</i>	
CAPÍTULO II	39
Por uma Igreja toda sinodal	
<i>Tiago de Fraga Gomes</i>	
<i>Leomar Antônio Brustolin</i>	
<i>Leonardo Lucian Dall Osto</i>	
CAPÍTULO III	59
Aspectos eclesiológicos da Evangelii Gaudium como resposta sinodal e pastoral a eclesiologia de povo de Deus do Concílio Vaticano II	
<i>Rodrigo José da Silva</i>	
CAPÍTULO IV	83
Mater Gentium: a maternidade da Igreja à luz da mariologia da Lumen Gentium	
<i>Vinícius da Silva Paiva</i>	
CAPÍTULO V	97
Unidade e pluralidade na Igreja: inspiração eclesiológico-pastoral a partir do Concílio Vaticano II e do pontificado do Papa Francisco	
<i>Darvan Hernandez da Rosa</i>	
CAPÍTULO VI	111
Ação evangelizadora no Espírito em Comunidades Eclesiais Missionárias	
<i>Tiago de Fraga Gomes</i>	
<i>Antonio Luiz Catelan Ferreira</i>	
<i>Patrícia Ribolli Fachin</i>	

CAPÍTULO VII	135
O impacto da sinodalidade na vida do cristão leigo após a pandemia do coronavírus: na perspectiva do enfrentamento dos problemas de saúde mental	
<i>Liliane Dreyer da Silva Pastoriz</i>	
CAPÍTULO VIII	161
Solidariedade com os pobres: fundamento do ecumenismo segundo Jon Sobrino	
<i>Clécio José Henckes</i>	
<i>Juarez Testoni</i>	
CAPÍTULO IX	175
Reflexões sobre Igreja e humanismo integral a partir da <i>Caritas in Veritate</i>	
<i>Tiago de Fraga Gomes</i>	
<i>Antonio Luiz Catelan Ferreira</i>	
CAPÍTULO X	191
A arte do diálogo na perspectiva da pregação	
<i>Alfredo Viana Avelar</i>	
<i>Iran Gomes Brito</i>	
CAPÍTULO XI	207
Diálogo inter-religioso: Cristianismo, Judaísmo e Islamismo	
<i>Rosendo Javier Bustamante</i>	
CAPÍTULO XII	245
Reflexões sobre a eclesiologia antidonatista de Agostinho de Hipona	
<i>Tiago de Fraga Gomes</i>	
<i>Darlan Paulo Lorenzetti</i>	
CAPÍTULO XIII	277
Perspectivas eclesiais em Santa Teresa de Jesus	
<i>Tiago de Fraga Gomes</i>	
<i>Luciano Marques de Jesus</i>	
<i>Everton Ricardo Berny Machado</i>	

CAPÍTULO XIV	295
<i>Gaudium et Spes</i> como vetor hermenêutico do <i>Jus Cogens</i>	
<i>Diogo Palau Flores dos Santos</i>	

CAPÍTULO XV	319
Magistério da Igreja e ciências naturais	
<i>Tiago de Fraga Gomes</i>	
<i>Daniel D'Agnoluzzo Zatti</i>	

APRESENTAÇÃO

A intenção do Papa João XXIII ao convocar o concílio era de realizar na Igreja um *aggiornamento*, ou seja, uma *atualização*, um *colocar em dia*, uma adequação da vida estrutural e apostólica às necessidades do mundo contemporâneo, a fim de evangelizar com eficácia, de acordo com as exigências da época presente. Nesse sentido, o Concílio Vaticano II pode ser considerado como um concílio pastoral-eclesiológico. Na *Lumen Gentium*, percebe-se uma compreensão orgânica da Igreja, como *mistério* e *povo de Deus*, equilibrando aspectos *ad intra* e *ad extra*, como comunhão (*koinonía*) e serviço (*diakonía*). O caráter teândrico (humano-divino) da Igreja se constitui em fonte permanente de tensão, tornando-a *semper reformanda*, a fim de ser instrumento e sacramento de Deus no mundo (LG 1; 48). A Igreja, na sua historicidade, busca se encarnar, sempre atenta aos sinais dos tempos, em uma abertura crítica ao mundo contemporâneo, tendo sempre o Evangelho como critério basilar de sua ação.

No âmbito latino-americano, o CELAM, na Conferência de Medellín, intenta elaborar uma aplicação do Concílio Vaticano II para o contexto da América Latina. Graças ao impulso de Medellín, no Brasil, se consolidaram as CEBs, onde havia uma clara e profética posição sociopolítica. De modo geral, a consciência eclesial cresceu, especialmente entre os leigos, o que demonstra uma recepção criativa da *Lumen Gentium*. A partir de Medellín, é possível observar a irrupção de um novo espírito eclesial, fruto da recepção do Concílio Vaticano II, que teve um papel importante no advento da Teologia da Libertação, com sua espiritualidade fortemente marcada pelos traços de uma historicidade crítica e pluralista, inculturada na realidade sócio-político-econômica latino-americana e propondo uma compreensão integral de salvação.

A Conferência de Puebla do CELAM tem como fio condutor a concepção da Igreja como comunhão e participação. Aplicando as inquietações da *Evangelii Nuntiandi* para a América Latina, afirma que a identidade e a

vocação da Igreja se constituem, sobretudo, na evangelização “mediante o testemunho global” da própria vida (DP 272). Em Puebla, emerge a consciência da necessidade de evangelizar a cultura, pois “Cristo enviou sua Igreja para anunciar o Evangelho a todos os homens, a todos os povos. Uma vez que cada um dos homens nasce no seio de uma cultura, a Igreja procura alcançar, por meio de sua ação evangelizadora não só o indivíduo senão também a cultura do povo” (DP 394). Puebla vai tratar de três verdades fundamentais: Jesus Cristo, Igreja e ser humano, tendo a comunhão e participação como meta, a libertação como caminho e os pobres como sujeitos preferenciais. Na Conferência de Santo Domingo, o CELAM trata da nova evangelização como ideia central, em virtude da celebração dos quinhentos anos de evangelização na América Latina, dando especial ênfase ao protagonismo dos cristãos leigos e leigas como sujeitos primordiais da ação evangelizadora (DSD 97; 103; 293; 302).

Na Conferência de Aparecida se elege o discipulado missionário como articulação das reflexões sobre a Igreja na América Latina. O CELAM entende que a missionariedade do discípulo decorre do seguimento do Mestre: “o encontro dos discípulos com Jesus na intimidade é indispensável para alimentar a vida comunitária e a atividade missionária” (DAp 154). Em Aparecida, “a vida nova de Jesus Cristo atinge o ser humano por inteiro” (DAp 356). A missão da Igreja visa, sobretudo, comunicar a vida. “A proposta de Jesus Cristo a nossos povos, o conteúdo fundamental dessa missão, é a oferta de vida plena para todos” (DAp 361). Por isso, precisa haver na Igreja uma renovação missionária (DAp 365) que deve impregnar todas as comunidades eclesiais e transformá-las por dentro, desde a “conversão pessoal” (DAp 366) até a “conversão pastoral”, a qual “exige que se vá além de uma pastoral de mera conservação para uma pastoral decididamente missionária” (DAp 370).

A presente publicação intitulada *Reflexões sobre a Igreja em perspectiva contemporânea* tem como inspiração o processo de renovação eclesial propiciada pelo Concílio Vaticano II. Atualmente, o pontificado do Papa Francisco pode ser considerado como uma nova fase de recepção da

eclesiologia conciliar, incentivando a edificar uma Igreja sinodal e missionária, atenta aos apelos do mundo contemporâneo. Que a leitura deste livro fomente um olhar crítico e profundo sobre a missão evangelizadora da Igreja na atualidade.

Porto Alegre, 04 de dezembro de 2023.

Tiago de Fraga Gomes.

Mercio José Cauduro.

(Organizadores).

CAPÍTULO I¹

A Igreja de Jesus Cristo é servidora do Reino da Vida

Mercio José Cauduro²

Introdução

A Igreja existe para anunciar a Boa Notícia do Reino de Deus. Da missão de Jesus Cristo nasce a missão da Igreja. A cristologia é determinante para a eclesiologia. No centro da missão de Jesus Cristo está o cuidado com a vida. “Eu vim para que tenham vida e a tenham em abundância” (Jo 10,10). Uma das características fundamentais que se espera encontrar nos seguidores e seguidoras de Jesus Cristo é o compromisso e a defesa da vida em todas as suas expressões, particularmente a vida humana. Pode-se dizer que está no DNA dos cristãos o cuidado e a promoção da vida. Disso depende, em grande medida, a autenticidade da proposta cristã na atualidade.

Ao estudar a missão da Igreja à luz do Documento de Aparecida (DAp) colocamos em evidência a característica principal que o Documento atribui ao Reino de Deus. Para Aparecida o Reino de Deus é, fundamentalmente, o Reino da vida³. É a partir desta caracterização do Reino de Deus⁴ que o Documento oferece conteúdo

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554600958-01>

² Pós-Doutorando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Mestre e Doutor em Teologia pela Pontifícia Università Gregoriana, Itália. Professor do Curso de Teologia da Faculdade Palotina (FAPAS) de Santa Maria. <<http://lattes.cnpq.br/4656903451775200>>. E-mail: <merciocauduro@terra.com.br>.

³ A palavra Reino, com o significado bíblico-teológico do Reino de Deus, ocorre, pelo menos, 52 vezes no Documento Final da Conferência de Aparecida, obedecendo a seguinte variação: em 23 vezes ocorre a palavra Reino (DAp 11, 17, 30 [2x], 33, 139, 144, 152, 154, 190, 212, 219, 224, 250, 358, 382, 383, 384, 441a, 516, 518j, 520, 548); já a expressão Reino de Deus aparece 21 vezes (DAp 19, 29, 95, 121, 184, 196, 223, 276, 278e, 280d, 282, 315, 367, 374a, 382 [3x], 417, 438, 518i, 552); a expressão Reino de (da) vida ocorre 5 vezes (DAp 143, 353, 358, 361, 366); há 1 ocorrência da caracterização reino de amor e vida, de justiça e paz (DAp 24); 1 vez ocorre a expressão Reino de seu Pai (DAp 361); e, por fim, ocorre 1 vez a expressão Reino dos céus (DAp 361).

⁴ A ideia básica deste artigo é a equivalência apresentada no Documento de Aparecida quanto à compreensão do Reino de Deus como Reino da vida. Esta ideia o autor a desenvolveu em sua tese de doutorado, intitulada *O Reino de Deus como fundamento da identidade e missão da Igreja na teologia latino-americana pós-conciliar*, defendida em 2015 na Pontifícia Universidade Gregoriana, de Roma. Aqui, esta ideia serviu de intuição base ao desenvolvimento da temática, com ulteriores desdobramentos.

teológico-pastoral fecundo para refletir sobre a missão da Igreja na contemporaneidade.

Tomar a compreensão do Reino de Deus como Reino da vida em Aparecida adquire pertinência e relevância, não só pelas atuais urgências pastorais quanto à necessidade do cuidado com a vida, mas também pelo fato de que este é um dos temas centrais em Aparecida. É o que argumenta Dom Víctor Manuel Fernández, que atuou como perito na Conferência de Aparecida e atualmente é o Prefeito do Dicastério para a Doutrina da Fé, ao referir-se aos grandes desafios de Aparecida para a Igreja do continente hoje. Para ele há três palavras fundamentais que traduzem a mensagem de Aparecida: missão, discipulado e vida. Com efeito, para Víctor é fundamental que as pessoas que encontram Cristo vivam de forma plena e integral (ELIZALDE, 2023).

Partindo da constatação da centralidade do Reino de Deus na vida e missão de Jesus, e que este Reino, na perspectiva hermenêutica de Aparecida, é essencialmente o Reino da vida, procurar-se-á evidenciar que cabe à Igreja ser fermento do Reino da vida na história. Conseqüentemente, o discipulado cristão é compreendido como diaconia ao Reino da vida, que continuamente exige um processo de discernimento quanto às suas mediações a fim de que o senhorio de Deus possa realizar-se na história em tudo o que possui de histórico, mantendo a salvo a sua dimensão de plenitude que é essencialmente escatológica.

1 Jesus Cristo anuncia e realiza o Reino da vida

O Documento de Aparecida apresenta Jesus Cristo como aquele que anuncia e torna presente o Reino de Deus. A história da humanidade caminha sempre sob o olhar misericordioso e compassivo de Deus Pai. Este amou de tal forma o mundo que nos deu o seu Filho, o qual “anuncia a boa nova do Reino aos pobres e aos pecadores” (DAp 30) e tem como projeto “instaurar o Reino de seu Pai” (DAp 361). Aparecida entende a missão salvífica de Jesus de Nazaré intrinsecamente relacionada ao Reino de Deus: “Jesus Cristo, verdadeiro homem e verdadeiro Deus, com palavras e ações, com sua morte e ressurreição, inaugura no meio de nós o Reino de vida do Pai” (DAp 143). E mais. O Reino de Deus “se faz presente em Jesus” (DAp 382) ou, com palavras

ainda mais explícitas, "Jesus Cristo é o Reino de Deus que procura estender toda a sua força transformadora em nossa Igreja e em nossas sociedades" (DAp 382). Portanto, Jesus não só anuncia e inaugura o Reino de Deus, senão que nele o Reino se torna presente na história uma vez que a "sua Pessoa e a sua obra são a boa notícia da salvação" (DAp 172).

Apresentando Jesus Cristo como anunciador e instaurador do Reino de Deus, o Documento de Aparecida acentua uma compreensão específica do senhorio de Deus na história: estabelece uma equivalência entre Reino de Deus e Reino da vida. Constata-se esta equivalência quando os bispos afirmam que o "projeto de Jesus é instaurar o Reino de seu Pai. Por isso, pede a seus discípulos: 'Proclamem que está chegando o Reino dos céus!' (Mt 10,7). Trata-se do Reino da vida" (DAp 361)⁵. Esta equivalência é apresentada e explicitada pelo próprio Documento quando afirma que "a proposta de Jesus Cristo a nossos povos, o conteúdo fundamental dessa missão, é a oferta de uma vida plena para todos" (DAp 361). Daí que, conclamam os bispos em Aparecida, "a doutrina, as normas, as orientações éticas e toda a atividade missionária das Igrejas deve deixar transparecer essa atrativa oferta de vida mais digna, em Cristo, para cada homem e para cada mulher da América Latina e do Caribe" (DAp 361).

Jesus realiza plenamente o seu projeto do Reino da vida no mistério pascal, o qual "é o ato de obediência e amor ao Pai e de entrega por todos os seus irmãos, mediante o qual o Messias doa plenamente aquela vida que oferecia nos caminhos e aldeias da Palestina" (DAp 143). Sendo assim, o Verbo que se fez carne anuncia e concretiza o sonho de vida plena de Deus Pai à humanidade dado que pelo "mistério pascal, o Pai sela a nova aliança e gera um novo povo que tem por fundamento seu amor gratuito de Pai que salva" (DAp 143)⁶.

O Reino da vida que Jesus dá início na história tem como conteúdo primeiro e fundamental a participação na própria vida divina. "A grande novidade que a Igreja

⁵ Cf. também DAp 24, 143, 353, 358, 366. O teólogo Paulo Suess, referindo-se ao Documento de Aparecida, pensa que "não há diferenças substanciais entre "Reino de vida", "Reino de vida do Pai" e "Reino de Deus", "projeto de Jesus" (DAp 361). O Reino de vida foi revelado no meio de nós por Jesus Cristo (DAp 143), o 'Enviado do Pai' (cf. Jo 17,21)" (2010, p. 88).

⁶ No "mistério pascal, na justiça da ressurreição, o anúncio do Reino de vida recebe a sua configuração definitiva" (SUESS, 2010, p. 89).

anuncia ao mundo é que Jesus Cristo, o Filho de Deus feito homem, a Palavra e a Vida, veio ao mundo para nos fazer 'participantes da natureza divina' (2Pd 1,4), para que participemos de sua própria vida" (DAp 348)⁷, de tal forma que a "vida nova em Cristo é participação na vida de amor do Deus Uno e Trino", a qual inicia "no batismo e chega à sua plenitude na ressurreição final" (DAp 357). E a vida nova que Deus Pai nos oferece em Cristo pela força do Espírito "atinge o ser humano por inteiro e desenvolve em plenitude a existência humana 'em sua dimensão pessoal, familiar, social e cultural'" (DAp 356). Com efeito, afirmam os bispos, "não podemos conceber uma oferta de vida em Cristo sem um dinamismo de libertação integral, de humanização, de reconciliação e de inserção social" (DAp 359). Constata-se, pois, que o Reino da vida expressa uma compreensão integral da salvação cristã trazida por Jesus Cristo. De fato, a vida plena oferecida por Jesus, a participação em seu Reino da vida ultrapassa toda e qualquer expectativa humana e responde àquela busca por vida plena, digna, com sentido que mora na interioridade de todos os filhos e filhas de Deus⁸.

Na Conferência de Aparecida os bispos afirmam com clareza que a "pastoral da Igreja não pode prescindir do contexto histórico onde vivem seus membros" (DAp 367). Posto isso e analisando as mais diversas situações do continente que desrespeitam e ameaçam a vida em suas mais diversas formas, mas de modo particular a vida humana, compreende-se com maior profundidade a perspectiva assumida pelo Documento ao equiparar, sob o aspecto bíblico-teológico, o Reino de Deus como Reino da vida.

Neste contexto entende-se que os "reclamos da realidade" (DAp 285) desafiam e interpelam a Igreja na compreensão e realização de sua missão. Razão

⁷ O teólogo Agenor Brighenti defende que o "tema da vida, central na mensagem evangélica, a 'vida em abundância' que Jesus veio trazer, como presença do Reino de Deus na história, compõe o núcleo do tema e do texto do Documento de Aparecida (DAp 33). A vida é abordada em sentido amplo – a vida plena em Deus, 'no homem todo e em todos os homens', no respeito e no cuidado da biodiversidade do planeta" (2008, p. 78-79). Sobre este tema veja-se também: LIBANIO, 2007, p. 101; MELO, 2008, p. 33.

⁸ "Jesus Cristo nos oferece muito, inclusive muito mais do que esperamos. À Samaritana, ele dá mais do que a água do poço. À multidão faminta ele oferece mais do que o alívio da fome. Entrega-se a si mesmo como a vida em abundância" (DAp 357). E noutro lugar os bispos afirmam: "A Igreja sabe, por revelação de Deus e pela experiência humana de fé, que Jesus Cristo é a resposta total, superabundante e satisfatória às perguntas humanas sobre a verdade, o sentido da vida e da realidade, a felicidade, a justiça e a beleza" (DAp 380).

esta que explica o fato de os bispos não medirem esforços a fim de discernir os sinais dos tempos, à luz do Evangelho, para colocar-se “a serviço do Reino, anunciado por Jesus, que veio para que todos tenham vida e ‘para que a tenham em plenitude’ (Jo 10,10)” (DAp 33; cf. DAp 366). Eis porque o Documento apresenta Jesus Cristo como a fonte da qual jorra a vida abundante para todos, como o “Senhor da vida” (DAp 43; 389), aquele que anunciou e inaugurou entre nós o Reino da vida, no qual todos são incluídos, fruto da gratuidade do amor trinitário.

Jesus, o Bom Pastor, quer comunicar-nos a sua vida e colocar-se a serviço da vida. Vemo-lo quando ele se aproxima do cego no caminho (cf. Mc 10,46-52), quando dignifica a samaritana (cf. Jo 4,7-26), quando cura os enfermos (cf. Mt 11,2-6), quando alimenta o povo faminto (cf. Mc 6,30-44), quando liberta os endemoninhados (cf. Mc 5,1-20). Em seu Reino de vida, Jesus inclui a todos: come e bebe com os pecadores (cf. Mc 2,16), sem se importar que o tratem como comilão e bêbado (cf. Mt 11,19); toca os leprosos (cf. Lc 5,13), deixa que uma mulher prostituta lhe unja os pés (cf. Lc 7,36-50) e, de noite, recebe Nicodemos para convidá-lo a nascer de novo (cf. Jo 3,1-15). Igualmente, convida seus discípulos à reconciliação (cf. Mt 5,24), ao amor pelos inimigos (cf. Mt 5,44) e a optarem pelos mais pobres (cf. Lc 14,15-24) (DAp 353).

Este texto, assim pensamos, sintetiza a compreensão fundamental da Conferência de Aparecida ao propor à Igreja do continente o Reino de Deus como sendo, fundamentalmente, o Reino da vida. De fato, Jesus não somente anuncia, mas ele mesmo é a presença histórica, viva e encarnada do Reino da vida, ou seja, do sonho de Deus Pai que todos os seus filhos e filhas possam viver, e uma vida plena, abundante e vivida na perspectiva da misericórdia, do amor, da justiça e da paz.

A afirmação da centralidade do Reino de Deus na missão de Jesus adotada pelo Documento de Aparecida encontra amplo respaldo na reflexão exegética e teológica desenvolvida nas últimas décadas. A teóloga Maria Clara Bingemer, referindo-se ao texto de Mc 1,14-15 e considerando-o um texto programático, afirma: “o centro da pregação e da mensagem de Jesus – portanto, de sua missão como enviado de Deus – está em seu ensinamento sobre o Reino de Deus” (2008, p. 55). E o teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, além de afirmar que o “núcleo da mensagem de Jesus é o anúncio

22 | Reflexões sobre a Igreja em perspectiva contemporânea

do Reino" (1990, p. 126), salienta ainda a necessidade de viver segundo os seus valores: "o Reino é o coração da mensagem de Jesus, dom de Deus, é também exigência de comportamento para quem o acolhe" (2000, p. 238, nota b).

Para o exegeta Joachim Jeremias "o tema central da pregação pública de Jesus foi a soberania real de Deus" (1977, p. 151). O grande teólogo Karl Rahner defende que "Jesus anuncia o reino de Deus e não a si mesmo" (1974, p. 32; 2008, p. 298). Walter Kasper, por sua vez, afirma que o "centro e marco da pregação e atividade de Jesus foi o reino de Deus que havia se aproximado. O reino de Deus constituía a 'causa' de Jesus" (2002, p. 123). Para Edward Schillebeeckx "o 'Reino de Deus' é a mensagem central de Jesus, acentuando sempre a *vinda* e a *proximidade*" (2008, p. 134). E Gerhard Lohfink defende que "se quisermos falar de Jesus – daquilo que Ele queria e daquilo que Ele era – devemos falar primeiramente e sobretudo do domínio de Deus" (2015, p. 39).

O teólogo José Antonio Pagola enfatiza a centralidade do Reino de Deus na vida e missão de Jesus de Nazaré nestes termos:

Ninguém duvida desta informação que nos proporcionam as fontes: Jesus 'foi andando de povoado em povoado e de aldeia em aldeia proclamando e anunciando a boa notícia do reino de Deus' [Lc 8,1]. Sem temor de equivocarnos, podemos dizer que a causa à qual Jesus dedica aqui em diante seu tempo, suas forças e sua vida inteira é o que ele chama de 'reino de Deus'. É, sem dúvida, o núcleo central de sua pregação, sua convicção mais profunda, a paixão que anima toda a sua atividade. Tudo aquilo que ele diz e faz está a serviço do reino de Deus. Tudo adquire sua unidade, seu verdadeiro significado e sua força apaixonante a partir dessa realidade. O reino de Deus é a chave para captar o sentido que Jesus dá à sua vida e para entender o projeto que quer ver realizado na Galileia, no povo de Israel e, definitivamente, em todos os povos (2014, p. 114-115).

Tomando como referencial o texto de Mc 1,14-15, o teólogo/papa Joseph Ratzinger/Bento XVI defende: "com estas palavras o Evangelho de S. Marcos descreve o início do ministério de Jesus e designa ao mesmo tempo o conteúdo essencial da sua pregação". O autor em questão afirma também que o "conteúdo central do Evangelho diz: o Reino de Deus está próximo. É colocada uma marca no tempo, algo de novo acontece. E é exigida uma resposta do homem a esta oferta: conversão e fé. O centro

deste anúncio é a mensagem da proximidade do Reino de Deus", de tal maneira que "este anúncio forma realmente o centro da palavra e do ministério de Jesus" (2007, p. 57-58). E mais adiante o autor acrescenta: "'Reino de Deus' é a categoria fundamental da mensagem de Jesus" (2007, p. 82).

Deus vem "reinar", mas não para evidenciar seu poder e sua força acima e sobre todos, senão que vem para manifestar sua bondade e torná-la efetiva. O seu senhorio e realeza não são para impor-se à força, mas para introduzir nas mais diversas dimensões da vida sua misericórdia e fazer habitar sua compaixão em toda a criação. Esta compaixão, acolhida de forma responsável, é a que pode destruir toda força do mal, expressa em tudo aquilo que é contrário a Deus e ao ser humano. Deus vem salvar, não destrói ninguém, somente a força do mal. Em suas parábolas (Lc 15,11-32; Mt 18,12-35; 20,1-16), Jesus destaca a compaixão e a misericórdia como características principais de Deus (PAGOLA, 2014, p. 126). Com efeito, o cuidado com a vida ocupa o centro da proposta salvífica de Jesus, que ele denomina Reino de Deus. Nesta mesma perspectiva evidencia-se com muita clarividência que o Reino de Deus "para Jesus significa a proximidade da incondicional vontade divina de salvar, da misericórdia que vai ao encontro, da clemência que procura encontrar, o que implica também resistência contra todas as formas de mal: o sofrimento e o pecado" (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 134).

O teólogo Mario de França Miranda evidencia que o Reino de Deus, além de desempenhar um papel fundamental na compreensão do cristianismo, consiste numa proposta que garante vida plena, com sentido para toda a humanidade.

Entendemos Reino de Deus como uma noção-chave no cristianismo, pois indica o *projeto de Deus* para a humanidade. Significa esta última vivendo sob a soberania, o domínio de Deus, ou ainda realizando na história a vontade de Deus. Reconhecendo e seguindo os ditames divinos, ela tornaria possível uma convivência pacífica entre os humanos, ou uma sociedade marcada pelo amor e pela justiça, na qual os seres humanos pudessem ser realmente felizes (2022, p. 50).

2 Por uma Igreja fermento do Reino da vida: samaritana, casa dos pobres e advogada da justiça

Do estudo realizado acima constatamos que o Documento de Aparecida põe em evidência que a missão de Jesus Cristo consiste em anunciar e instaurar o Reino da vida. A análise que segue, portanto, pressupõe esta constatação. Com efeito, o Documento de Aparecida compreende a razão de ser da Igreja e sua identidade em intrínseca relação com o Reino de Deus. “Conscientes e agradecidos porque o Pai amou tanto ao mundo que enviou seu Filho para salvá-lo (cf. Jo 3,16), queremos ser continuadores de sua missão, visto que essa é a razão de ser da Igreja e que define sua identidade mais profunda” (DAp 373)⁹. Dado que a Igreja “continua a missão que Jesus Cristo recebeu de seu Pai” (DAp 151) e que esta missão consistiu em anunciar e instaurar o Reino da vida, conseqüentemente a “Igreja tem como missão própria e específica comunicar a vida de Jesus Cristo a todas as pessoas, anunciando a Palavra, administrando os Sacramentos e praticando a caridade” (DAp 386)¹⁰.

Na concretização histórica da missão da Igreja como servidora do Reino da vida, considerando o contexto sociocultural do continente, adquire urgência e predileção, embora não excluindo outras necessidades ou interpelações, a promoção da dignidade humana e da justiça e defesa dos pobres e abandonados.

Faz-se necessário, inicialmente, pôr em evidência a clara relação que o Documento de Aparecida estabelece entre a fidelidade no serviço ao Reino da vida e a defesa e promoção da dignidade humana, de modo particular em relação aos pobres e excluídos da sociedade hodierna. Depois de afirmar que “as condições de vida de muitos abandonados, excluídos e ignorados em sua miséria e dor” (DAp 358) contradizem o projeto de Deus Pai de comunicar a vida plena em Cristo, os bispos concluem: “o Reino de vida que Cristo veio trazer é incompatível com essas situações desumanas. Se pretendemos fechar os olhos diante dessas realidades, não somos

⁹ Para Agenor Brighenti “em Aparecida, a Igreja se descentra de si mesma. [...] Aparecida foi a Conferência que fez da vida ameaçada, das condições de milhões e milhões de abandonados e da natureza depredada o seu alvo. A meta da missão é o Reino de Vida – a vida em plenitude para todos, em uma atitude eclesial de diálogo e serviço ao mundo” (2007, p. 312).

¹⁰ Segundo a perspectiva do Documento de Aparecida, defende Paulo Suess, “a Igreja, instrumento de salvação, está a serviço do Reino – Reino de uma vida integral, de justiça e paz –, que fornece os parâmetros para as transformações diárias do mundo” (2007, p. 911).

defensores da vida do Reino e nos situamos no caminho da morte" (DAp 358).

A necessidade de promover e defender a vida maltratada nos pobres, abandonados e excluídos como exigência bíblico-teológica de fidelidade ao projeto do Reino da vida possibilita compreender com maior profundidade o vigor teológico e pastoral da opção preferencial pelos pobres no Documento de Aparecida. Em outras palavras, esta opção é fruto da exigência que nasce da fidelidade à missão de Jesus: anunciar e instaurar o Reino da vida. A vigorosa fundamentação cristológica que o Documento oferece a tal opção evidencia com toda a clareza o que acabamos de afirmar.

Parece-nos que o aspecto teológico mais significativo da opção preferencial pelos pobres no Documento de Aparecida é a sua base cristológica. Citando o Discurso Inaugural do Papa Bento XVI, os bispos afirmam:

Nossa fé proclama que 'Jesus Cristo é o rosto humano de Deus e o rosto divino do homem'. Por isso, 'a opção preferencial pelos pobres está implícita na fé cristológica naquele Deus que se fez pobre por nós, para nos enriquecer com sua pobreza'. Essa opção nasce de nossa fé em Jesus Cristo, o Deus feito homem, que se fez nosso irmão (cf. Hb 2,11-12). Opção, no entanto, não exclusiva nem excludente (DAp 392)¹¹.

Trata-se de uma opção teocêntrica, cujo fundamento cristológico possui força teológica e pastoral muito fecunda. Primeiramente, porque contém implicância direta em relação ao próprio ser cristão, ou seja, o seguimento de Jesus Cristo exige esta opção. Em segundo lugar, dado que não se pode separar da pessoa de Jesus de Nazaré o Reino de Deus, isto significa dizer que a opção preferencial pelos pobres está implícita na diaconia ao Reino da vida, de acordo com a perspectiva hermenêutica adotada pelo Documento de Aparecida.

Tendo em vista que "essa opção está implícita na fé cristológica", o

¹¹ Segundo o teólogo Gustavo Gutiérrez, "indubitavelmente, uma das afirmações mais importantes do discurso inaugural de Bento XVI, que teve grande influência no texto final, diz respeito ao fundamento teológico da opção pelos pobres. O fato de enfrentar esse tema, e de fazê-lo em termos extremamente claros, diante da Conferência do Episcopado do Continente no qual nasce a formulação dessa solidariedade com os pobres, foi particularmente significativo" (2014, p. 109).

Documento afirma que “os cristãos, como discípulos e missionários, estamos chamados a contemplar, nos rostos sofredores de nossos irmãos, o rosto de Cristo que nos chama a servi-lo neles” (DAp 393)¹². Aprofundando ainda mais esta identificação de Jesus de Nazaré com os pobres e sofredores deste mundo, os bispos, com profundidade e lucidez teológica singular, afirmam: “Tudo o que tenha relação com Cristo tem relação com os pobres, e tudo o que está relacionado com os pobres clama por Jesus Cristo: ‘Tudo quanto vocês fizeram a um destes meus irmãos mais pequenos, o fizeram a mim’ (Mt 25,40)” (DAp 393)¹³. E em seguida o Documento lembra que o Papa João Paulo II, referindo-se a este texto bíblico, afirmou que o mesmo “ilumina o mistério de Cristo” (2001, n. 49)¹⁴.

O caráter cristológico da opção pelos pobres é explicitado também quando os bispos abordam os lugares de encontro com Jesus Cristo. Depois de afirmar que a Cristo nós “o encontramos de um modo especial nos pobres, aflitos e enfermos” (DAp 257)¹⁵, o Documento assevera: “O encontro com Jesus Cristo nos pobres é uma dimensão constitutiva de nossa fé em Jesus Cristo. Da contemplação do seu rosto sofredor neles e do encontro com Ele nos aflitos e marginalizados [...] surge nossa opção por eles” (DAp 257)¹⁶. Daí que, segundo os bispos, a “mesma adesão a Jesus Cristo é a que nos faz amigos dos pobres e solidários com seu destino” (DAp 257)¹⁷.

A identificação de Jesus de Nazaré com os pobres e sofredores ilumina e interpela enormemente a missão da Igreja para que esta mantenha-se fiel a Jesus Cristo. E o Documento de Aparecida evidencia as exigências pastorais postas pela

¹² Sobre os rostos sofredores cf. DAp 32, 65, 402, 407-430.

¹³ Comentando esta afirmação de Aparecida o teólogo Pedro Trigo afirma: “a frase é tão significativa que, mesmo que esta assembleia não tivesse dado outra contribuição, se justificaria por tê-la proferido com sua autoridade” (2008, p. 67). De fato, esta afirmação do Documento de Aparecida é deveras fecunda e contém um enorme potencial teológico que possibilita aprofundar o caráter cristológico da Igreja dos pobres como uma “nota” constitutiva da Igreja de Jesus Cristo.

¹⁴ Cf. DAp 393. Referindo-se a este texto de Aparecida, Gustavo Gutiérrez afirma: “De fato, o texto de Mateus não se limita a uma pura questão de comportamento por parte do cristão, a um fato de ética de inspiração evangélica; mas nos indica um caminho a seguir para compreender o Emanuel, o Deus conosco, o Deus presente na história humana. Se não chegarmos até este ponto, não podemos compreender a sua profundidade e alcance” (2014, p. 112).

¹⁵ Para a abordagem sobre os lugares de encontro com Jesus Cristo veja-se DAp 240-275.

¹⁶ Neste mesmo número os bispos afirmam: “No reconhecimento dessa presença e proximidade e na defesa dos direitos dos excluídos encontra-se a fidelidade da Igreja a Jesus Cristo”.

¹⁷ Gustavo Gutiérrez pensa que “a opção pelos pobres se estrutura como pilar do Documento de Aparecida, e é verdadeiramente exata porque se trata de um pilar de vida e de reflexão para o discípulo de Jesus” (2014, p. 110).

opção preferencial pelos pobres ao afirmar que estes “interpelam o núcleo do trabalho da Igreja, da pastoral e de nossas atitudes cristãs” (DAp 393)¹⁸, de tal forma que a opção pelos pobres, por ser preferencial, “implica que deve atravessar todas as nossas estruturas e prioridades pastorais” (DAp 396). Além disso, argumentam os bispos, a “opção preferencial pelos pobres é uma das peculiaridades que marca a fisionomia da Igreja latino-americana e caribenha” (DAp 391). Eis porque os bispos, em Aparecida, afirmam:

Comprometemo-nos a trabalhar para que a nossa Igreja [...] continue sendo, com maior afinco, companheira de caminho de nossos irmãos mais pobres, inclusive até o martírio. Hoje queremos ratificar e potencializar a opção do amor preferencial pelos pobres feita nas Conferências anteriores (DAp 396).

De acordo com o percurso feito acima, é possível afirmar que a diaconia ao Reino da vida implica, de modo irrenunciável, ainda que não de forma exclusiva nem excludente, a defesa e promoção da vida lá onde esta se encontra mais ameaçada, particularmente nos pobres e abandonados. “Para a Igreja, o serviço da caridade, assim como o anúncio da Palavra e a celebração dos Sacramentos, ‘é expressão irrenunciável da [sua] própria essência’” (DAp 399). Se este serviço viesse a faltar, a Igreja de Jesus Cristo estaria traíndo a sua própria essência. Daqui se entende, por conseguinte, que a Conferência de Aparecida deseja uma “Igreja samaritana” (DAp 26; cf. DAp 135; 176) e “casa dos pobres” (DAp 8; 524), a qual é “convocada a ser ‘advogada da justiça e defensora dos pobres’” (DAp 395; cf. DAp 508; 533), bem como “chamada a ser sacramento de amor, solidariedade e justiça entre nossos povos” (DAp 396)¹⁹, pois nos interpela “a missão de entregar a nossos povos a vida plena e

¹⁸ “No Evangelho aprendemos a sublime lição de ser pobres seguindo a Jesus pobre (cf. Lc 6,20; 9,58), e a de anunciar o Evangelho da paz sem bolsa nem alforje [...]. Na generosidade dos missionários se manifesta a generosidade de Deus, na gratuidade dos apóstolos aparece a gratuidade do Evangelho” (DAp 31).

¹⁹ “Ação pela justiça e promoção humana não são estranhas à evangelização. Pelo contrário, elas não terminam onde inicia o anúncio da mensagem cristã. Não se trata de uma pré-evangelização, mas constituem uma parte da proclamação da Boa-Nova. Essa visão, hoje sempre mais evidente, e é evidente também em Aparecida, é o resultado de um processo que, pouco a pouco, levou a compreender o sentido da expressão ‘venha o teu Reino’. Significa falar da transformação da história na qual o Reino de Deus se torna *já* presente, embora *ainda não* plenamente” (GUTIÉRREZ, 2014, p. 120).

feliz que Jesus nos traz, para que cada pessoa humana viva de acordo com a dignidade que Deus lhe deu", com a clara consciência de que "essa dignidade alcançará sua plenitude quando Deus for tudo em todos" (DAP 389).

Temos plena consciência e clareza bíblico-teológica de que ao enfatizar que a Igreja concretiza a sua missão enquanto servidora do Reino da vida sendo uma Igreja samaritana, casa dos pobres e advogada da justiça, isto não significa reduzir a missão da Igreja a esta dimensão²⁰. O nosso escopo consiste tão somente em mostrar que o Documento de Aparecida põe em evidência a necessidade de privilegiar esta dimensão da missão da Igreja como imperativo de fidelidade a Jesus Cristo. Além do mais, quando Aparecida afirma que a missão da Igreja consiste em comunicar a vida plena de Cristo, entende-a em sua totalidade, já que não existe verdadeira evangelização sem promoção humana integral e autêntica libertação cristã²¹. O Reino da vida, com efeito, inclui todas as dimensões da vida pessoal e social, visando a concretização da vida plena que em Jesus Cristo tem sua fonte. É o que o Documento esclarece ao afirmar que:

São sinais evidentes da presença do Reino: a vivência pessoal e comunitária das bem-aventuranças, a evangelização dos pobres, o conhecimento e cumprimento da vontade do Pai, o martírio pela fé, o acesso de todos aos bens da criação, o perdão mútuo, sincero e fraterno, aceitando e respeitando a riqueza da pluralidade, e a luta para não sucumbir à tentação e não ser escravo do mal (DAP 383).

A compreensão da missão da Igreja como diaconia ao Reino da vida em Aparecida se explicita, e inclusive de alguma forma sintetiza esta perspectiva, no fato de que a Igreja é compreendida como fermento do Reino no mundo. Fazendo referência ao início do capítulo 21 do livro do Apocalipse, o Documento identifica o

²⁰ É importante notar que os bispos iniciam o capítulo VIII, lugar onde se desenvolve a opção preferencial pelos pobres, afirmando que a "missão do anúncio da Boa Nova de Jesus Cristo tem uma destinação universal. Seu mandato de caridade abarca todas as dimensões da existência, todas as pessoas, todos os ambientes da convivência e todos os povos. Nada do humano pode lhe parecer estranho" (DAP 380). É dentro desta perspectiva ampla da missão da Igreja que se situa a necessidade de uma Igreja samaritana e defensora dos pobres, porque servidora do Reino da vida a partir daqueles onde o rosto de Cristo se encontra mais desfigurado.

²¹ Cf. DAP 26, 146, 176, 359, 385, 399, 545, 550.

projeto de Deus com a Cidade Santa, a Nova Jerusalém, a tenda que Deus instalou entre os seres humanos para com eles morar. Ali já não mais existirá morte, dor, pranto ou luto, visto que tudo o que é antigo terá passado (cf. Ap 21,2-4; DAp 515). "Esse projeto em sua plenitude é futuro, mas já está se realizando em Jesus Cristo" (DAp 515). Após esta apresentação do projeto de Deus relacionado com a Cidade Santa, a nova Jerusalém, sendo que este projeto não é outro que o Reino de Deus²², o Documento assevera:

A Igreja está a serviço da realização dessa Cidade Santa, através da proclamação e vivência da Palavra, da celebração da Liturgia, da comunhão fraterna e do serviço, especialmente aos mais pobres e aos que mais sofrem, e assim vai transformando em Cristo, como fermento do Reino, a cidade atual (DAp 516).

Sendo assim, a Igreja de Jesus Cristo, "que está a serviço de todos os seres humanos, filhos e filhas de Deus" (DAp 32), serve a cidade atual, como fermento do Reino da vida, a fim de que a vida plena oferecida por Jesus Cristo se torne sempre mais realidade concreta e acessível a todos, a começar por aqueles cuja vida está mais ameaçada. Isso tudo porque na Cidade Santa, já inaugurada por Jesus Cristo, ninguém fica excluído, a vida é em abundância (Jo 10,10) e todos são convidados a sentar-se à mesa e cear com o Cordeiro (Ap 19,7-9).

3 O discipulado cristão como diaconia ao Reino da vida

Conforme analisado acima, a Conferência de Aparecida compreende a missão da Igreja como diaconia ao Reino da vida. De forma consequente com esta perspectiva, o Documento vincula claramente o discipulado cristão com o serviço ao Reino de Deus e desenvolve o processo de formação do discípulo missionário como uma constante e progressiva introdução ao mistério do Reino.

²² Em outro lugar do Documento os bispos estabelecem clara relação entre o Reino de Deus e este texto do Apocalipse ao afirmar que o Reino de vida do Pai que Cristo inaugurou no meio de nós alcançará sua plenitude lá onde não haverá morte, luto, pranto ou dor, pois o que é antigo desaparecerá (cf. DAp 143, que cita Ap 21,4).

Para compreender o vínculo entre discipulado e Reino de Deus, conforme apresentado pelo Documento de Aparecida, é importante evidenciar, antes de tudo, que Jesus, ao chamar os seus seguidores, apresenta o discipulado de forma diferente do comum de sua época²³. O discipulado proposto por Jesus possui dois aspectos específicos. Primeiro, não foram os discípulos que escolheram o mestre, mas foram escolhidos por ele. Segundo, “não foram convocados para algo (purificar-se, aprender a Lei...), mas para Alguém, escolhidos para se vincularem intimamente à Pessoa dele (cf. Mc 1,17; 2,14)” (DAp 131). Convém evidenciar que a acentuação é posta no vínculo com a pessoa de Jesus Cristo, de onde se origina e se alimenta a missão dos discípulos. Com efeito, “Jesus os escolheu para ‘que estivessem com Ele e para enviá-los a pregar’ (Mc 3,14), para que o seguissem com a finalidade de ‘ser dEle’ e fazer parte ‘dos seus’ e participar de sua missão” (DAp 131). Esta perspectiva de compreensão do discipulado se evidencia no Documento quando este afirma que Jesus de Nazaré não só proclama e torna presente o Reino de Deus, senão que confia a mesma missão a todos os que decidem segui-lo.

Ao chamar os seus para que o sigam, Jesus lhes dá uma missão muito precisa: anunciar o evangelho do Reino a todas as nações (cf. Mt 28,19; Lc 24,46-48). Por isso, todo discípulo é missionário, pois Jesus o faz partícipe de sua missão, ao mesmo tempo em que o vincula a Ele como amigo e irmão. [...] Cumprir essa missão não é uma tarefa opcional, mas parte integrante da identidade cristã, porque é a extensão testemunhal da vocação mesma (DAp 144)²⁴.

Duas afirmações fundamentais estão presentes neste texto. A primeira diz respeito à especificidade da missão do discipulado cristão: estar a serviço do Reino de Deus, que o torna participante da missão do próprio Jesus. Já a segunda afirmação, intimamente relacionada à primeira, sublinha o fato de que o serviço ao

²³ O Documento esclarece que na “antiguidade os mestres convidavam seus discípulos a se vincular com algo transcendente e os mestres da Lei propunham a adesão à Lei de Moisés” (DAp 131).

²⁴ Cf. DAp 417. “O Reino de Deus é o querigma central do DAp. Inúmeras vezes o texto convida os discípulos missionários a serem o que são desde seu Batismo: missionários de Jesus Cristo que vivem a sua vocação cristã não apenas através de múltiplas tarefas, mas ‘em estado de missão’ (n. 213) a serviço do Reino de Deus. Converter-se ao Reino é tarefa cotidiana dessa Igreja Povo de Deus. Ser discípulo missionário significa anunciar, como Jesus fez, o Evangelho do Reino de vida” (SUESS, 2008, p. 175-176).

Reino de Deus determina a identidade cristã. Isto implica em afirmar que se o serviço ao Reino viesse a faltar, a própria identidade cristã ficaria comprometida em sua essência. Daí que a diaconia ao Reino da vida jamais poderá ser compreendida, e menos ainda vivida, como se fosse um peso. Pelo contrário, trata-se de uma alegria, de uma fonte de realização e plenitude, dado que é uma dimensão constitutiva do ser cristão, tanto que os bispos bendizem a Deus Pai “com ânimo agradecido porque nos chamou para sermos instrumentos de seu Reino de amor e vida, de justiça e paz, pelo qual tantos se sacrificaram” (DAp 24). Em conformidade com esta perspectiva, após citar o texto de Mc 1,15, os bispos asseveram: “a voz do Senhor continua a nos chamar como discípulos missionários e nos interpela a orientar toda a nossa vida a partir da realidade transformadora do Reino de Deus que se faz presente em Jesus” (DAp 382). Constata-se que a realidade do Reino de Deus constitui-se como paradigma para todos os seguidores de Jesus.

Dado que o discipulado cristão se caracteriza pela participação na mesma missão do Mestre, o Documento afirma que os seguidores de Jesus, guiados pelo Espírito, devem “tornar própria a paixão pelo Pai e pelo Reino: anunciar a Boa Nova aos pobres, curar os enfermos, consolar os tristes, libertar os cativos e anunciar a todos o ano da graça do Senhor (cf. Lc 4,18-19)” (DAp 152). Não é difícil notar, neste fragmento, a ênfase numa perspectiva bem determinada: da mesma forma que o centro (“a paixão”) da vida e do ministério de Jesus foi o seu relacionamento com seu *Abba* e o anúncio do Reino, assim também deve acontecer na vida de todos os seus seguidores. Pode-se afirmar, também, que a paixão pelo Reino implica tornar a própria vida um serviço, um dom em favor da comunicação da vida plena em Cristo para os demais²⁵. Além disso, e de modo ainda mais significativo, convém evidenciar que o próprio “seguimento é fruto de uma fascinação que responde ao desejo de realização humana, ao desejo de vida plena. O discípulo é alguém apaixonado por Cristo, a quem reconhece como o mestre que o conduz e acompanha” (DAp 277)²⁶.

²⁵ Segundo esta perspectiva de serviço à vida, o Documento explicita ainda que o fato de ser “discípulos e missionários de Jesus Cristo para que nossos povos tenham vida nEle, leva-nos a assumir evangelicamente, a partir da perspectiva do Reino, as tarefas prioritárias que contribuem para a dignificação de todo ser humano e a trabalhar junto com os demais cidadãos e instituições para o bem do ser humano” (DAp 384).

²⁶ O Documento põe em evidência que o próprio vínculo do discipulado gera vida nova para o discípulo: “Jesus quer que seu discípulo se vincule a Ele como ‘amigo’ e como ‘irmão’. O ‘amigo’ ingressa em

O Documento de Aparecida entende o discipulado cristão como um contínuo processo de introdução ao mistério do Reino de Deus. Jesus de Nazaré, durante o seu ministério, não só convida os seus discípulos para retirar-se a um lugar tranquilo a fim de favorecer o crescimento da comunhão entre eles e avaliar a missão (cf. Mc 6,31-32; DAp 154), senão que em “outras oportunidades se encontrará com eles para lhes explicar o mistério do Reino (cf. Mc 4,11.33-34)” (DAp 154). De tal modo que, aos que “aceitaram segui-lo, [Jesus] os introduziu no mistério do Reino de Deus, e depois de sua morte e ressurreição os enviou a pregar a Boa Nova na força do seu Espírito” (DAp 276).

A vinculação com Jesus Cristo se faz necessária tanto para alimentar a comunhão com Ele e entre os discípulos, quanto para assimilar e aprofundar o conteúdo do Reino de Deus. Isto porque o estilo de vida de Jesus Cristo é a fonte primordial de onde os seus discípulos de todos os tempos aprendem o que significa o Reino de Deus e como tornar-se seu instrumento.

No seguimento de Jesus Cristo, aprendemos e praticamos as bem-aventuras do Reino, o estilo de vida do próprio Jesus: seu amor e obediência filial ao Pai, sua compaixão entranhável frente à dor humana, sua proximidade aos pobres e aos pequenos, sua fidelidade à missão encomendada, seu amor serviçal até à doação de sua vida. Hoje, contemplamos a Jesus Cristo tal como os Evangelhos nos transmitem para conhecer o que Ele fez e para discernir o que nós devemos fazer nas atuais circunstâncias (DAp 139)²⁷.

Como se pode notar, o Documento apresenta o estilo de vida de Jesus de Nazaré, os seja, “todas as coisas que Jesus fez e ensinou” (At 1,1), como a forma privilegiada e insubstituível através da qual o discípulo missionário assimila de forma existencial e processual o mistério do Reino de Deus e aprende como deve agir para

sua Vida, fazendo-a própria. [...] O ‘irmão’ de Jesus (cf. Jo 20,17) participa da vida do Ressuscitado, Filho do Pai celestial, porque Jesus e seu discípulo compartilham a mesma vida que vem do Pai, ainda que Jesus por natureza (cf. Jo 5,26; 10,30) e o discípulo por participação (cf. Jo 10,10)” (DAp 132).

²⁷ Cientes da importância do seguimento os bispos, na Mensagem Final (2007, n. 2), exortam: “Sigamos o Senhor Jesus! Discípulo é aquele que, tendo respondido a este chamado, o segue passo a passo pelos caminhos do Evangelho. No seguimento ouvimos e vemos o acontecer do Reino de Deus [...]. Na escola de Jesus aprendemos uma ‘vida nova’, dinamizada pelo Espírito Santo e refletida nos valores do Reino”.

ser deste Reino um instrumento.

4 O Reino da vida e suas mediações: constante discernimento

O percurso realizado até aqui permite evidenciar que os desafios ao agir pastoral da Igreja são enormes a fim de que esta possa ser sempre mais e com maior eficácia evangélica servidora do Reino da vida. Dentre os muitos aspectos que poderiam ser abordados, vamos nos ater à realidade das mediações do Reino da vida na história. O assunto é complexo e amplo. Aqui vamos nos limitar a alguns de seus aspectos fundamentais visando contribuir no discernimento necessário e imprescindível que a Igreja e cada cristão pessoalmente necessitam realizar na vivência do discipulado na cotidianidade.

Para abordar a temática das mediações do Reino de Deus na história parece-nos necessário partir da compreensão de salvação na ótica cristã, a qual deve ser universal, integral e plena. Esta compreensão de salvação fundamenta-se no fato de que "o Reino de Deus proclamado e vivido por Jesus Cristo diz respeito à salvação do homem todo, como ser espiritual, corpóreo e também social, atingindo assim também o âmbito do secular, a saber, a própria sociedade como tal" (MIRANDA, 2013, p. 69). De acordo com o ensinamento do papa Francisco "o Reino, que se antecipa e cresce entre nós, abrange tudo" (2013, n. 181). E o Compêndio da Doutrina Social da Igreja (CDSI), por sua vez, apresenta uma compreensão integral de salvação, cujo início de dá na história e a sua plenitude é transcendente:

A salvação que, por iniciativa de Deus Pai, é oferecida em Jesus Cristo e é atualizada e difundida por obra do Espírito Santo, é salvação para todos os homens e do homem todo: é salvação universal e integral. Diz respeito à pessoa humana em todas as suas dimensões: pessoal e social, espiritual e corpórea, histórica e transcendente. Começa a realizar-se já na história, porque tudo o que é criado é bom e querido por Deus e porque o Filho de Deus se fez um de nós. O seu cumprimento, porém, encontra-se no futuro que Deus nos reserva, quando formos chamados, com toda a criação (cf. Rm 8), a participar da ressurreição de

Cristo e da comunhão eterna de vida com o Pai, na alegria do Espírito Santo (CDSI, n. 38).

A compreensão da salvação cristã como realidade integral, tendo o seu fundamento no Reino da vida anunciado e realizado por Jesus Cristo, assume importância fundamental para iluminar a ação evangelizadora da Igreja na medida em que esta quer ser servidora do Reino da vida. Para que a soberania, senhorio ou vontade de Deus aconteça neste mundo faz-se necessária a colaboração humana. A Igreja, como visto acima, recebe de Cristo a missão de anunciar e instaurar o Reino da vida neste mundo. E aqui há a necessidade de um contínuo processo de discernimento. Nem todas as ações, iniciativas, organizações, instituições etc. contribuem da mesma forma e na mesma medida a fim de que o Reino da vida, naquilo que possui de histórico, possa se tornar realidade neste mundo. Nunca será desnecessário afirmar, inclusive, que existem muitas realidades (pessoais e sociais) que dificultam ou até mesmo impedem o acontecer do Reino da vida.

Ainda que o Reino de Deus não se identifique com nenhuma mediação histórica concreta, dado que não se esgota em nenhuma delas, tampouco pode se tornar realidade sem nenhuma mediação histórica. Na verdade, a mediação histórica do Reino de Deus tem caráter paradoxal dado que o Reino de Deus "necessita de mediação", mas "não se identifica com nenhuma mediação", bem como "não se deixa mediar por qualquer mediação" e "entre suas possíveis mediações, umas são mais eficientes e eficazes que outras. A dificuldade consiste, aqui, em discernir ou eleger, nas diversas situações, a mediação mais adequada e eficaz" (AQUINO JÚNIOR, 2010, p. 201).

No dinamismo das mediações históricas do Reino de Deus, supondo a mediação fundamental e singular de Jesus Cristo, pode-se falar em mediação eclesial e mediações sociopolíticas, econômicas e culturais (AQUINO JÚNIOR, 2010, p. 204-207). A eclesial é a mediação formal e explícita do Reino de Deus. A razão de ser da Igreja está no fato de ser servidora do Reino de Deus. Esta atuação se dá de duas maneiras: negativamente, enquanto crítica e denúncia a todas as formas de antirreino; positivamente, enquanto favorece dinamismos que, embora jamais se identifiquem com o Reino de Deus, são compatíveis com ele e, de alguma forma, o

tornam realidade. Já em relação às mediações sociopolíticas, econômicas e culturais, mesmo considerando a sua complexidade, basta salientar aqui que o acontecer do Reino de Deus necessita, por exemplo, de engenheiros, economistas, administradores, especialistas em tecnologia da informação etc. que exerçam o seu trabalho de tal forma que colaborem com a concretização dos valores do Reino na história²⁸.

Nesta perspectiva adquire importância teológica e pastoral para um adequado discernimento da Igreja face ao que favorece uma autêntica diaconia ao Reino da vida o fato de que o bem não se dá de forma pura. De forma límpida e pura somente será possível concretizar o bem na escatologia finalizada. As mais autênticas e fecundas realizações humanas, intrinsecamente fundadas na mais genuína compreensão do Reino da vida, estarão sempre marcadas, em menor ou maior medida, de uma maneira ou de outra, por imperfeições e limitações. Posto isso, deve-se afirmar com o mesmo vigor que esta constatação não justifica em nada a omissão, inoperância ou passividade da Igreja na realização de sua missão como servidora do Reino da vida.

Conclusão

O Documento de Aparecida insiste, de forma bela, profunda e consistente, na necessidade de redescobriremos, cultivarmos e exalarmos a alegria de sermos discípulos missionário do Senhor e comunicarmos a alegria do encontro com Jesus Cristo, portador do Reino da vida: “desejamos que a alegria da boa nova do Reino de Deus, de Jesus Cristo vencedor do pecado e da morte, chegue a todos quantos jazem à beira do caminho, pedindo esmola e compaixão (cf. Lc 10,29-37; 18,25-43)”. E logo em seguida os bispos acrescentam: “conhecer a Jesus é o melhor presente que

²⁸ “Nossa fé não é indiferente ao modo como organizamos nossa vida coletiva (cf. Puebla 523-520). A organização da sociedade pode estar mais ou menos de acordo com o Evangelho de Jesus Cristo; pode estar mais ou menos em sintonia com o dinamismo de vida suscitado por Jesus e seu Espírito: pode tanto permitir ou facilitar (dinamismo gracioso) quanto impedir ou dificultar (dinamismo pecaminoso), adquirindo, assim, um caráter estritamente teológico. As estruturas da sociedade não são simplesmente estruturas econômicas, políticas, sociais, culturais, de gênero etc. São também e sempre estruturas teológicas, enquanto objetivação (institucionalização) e mediação (poder dinamizador) da graça ou do pecado. Daí sua importância central para a fé cristã” (AQUINO JÚNIOR, 2019, p. 225).

qualquer pessoa pode receber; tê-lo encontrado foi o melhor que ocorreu em nossas vidas, e fazê-lo conhecido com nossa palavra e obras é nossa alegria" (DAp 29). E da pessoa e missão de Jesus Cristo não há como separar o Reino da vida. Isso significa afirmar que o encontro com Jesus Cristo não só torna a própria vida mais fecunda e significativa, senão que nos indica a diaconia à vida, de modo particular a humana, como caminho de realização pessoal e meio pelo qual o senhorio de Deus se torna realidade entre nós.

Todo e qualquer processo de renovação eclesial passa pela busca de uma maior e mais fecunda fidelidade a Jesus Cristo e à sua missão salvífica. Daí que, ensina Aparecida, a "Igreja deve cumprir sua missão seguindo os passos de Jesus e adotando suas atitudes (cf. Mt 9,35-36). Ele, sendo o Senhor, se fez servidor e obediente até à morte de cruz (cf. Fl 2,8)". E ainda: "sendo rico, escolheu ser pobre por nós (cf. 2Cor 8,9), ensinando-nos o caminho de nossa vocação de discípulos e missionários" (DAp 31). A fidelidade da Igreja ao seu Senhor e Mestre requer colocar no centro de suas preocupações teológicas e pastorais aquilo que ocupou o centro da vida e missão de Jesus de Nazaré: o Reino de Deus, que Aparecida o interpretou como Reino da vida. Eis a forma mais adequada para responder aos "reclamos da realidade" deste tempo no qual nos cabe acolher, viver e testemunhar a Boa Nova do Evangelho do Reino.

Referências

AQUINO JÚNIOR, Francisco de. *A teologia como inteligência do reinado de Deus: o método da teologia da libertação segundo Ignacio Ellacuría*. São Paulo: Loyola, 2010.

AQUINO JÚNIOR, Francisco de. *Teologia em saída para as periferias*. São Paulo: Paulinas; Recife: UNICAP, 2019.

BENTO XVI, Papa. *Discurso inaugural da V Conferência Geral do Episcopado da América Latina e do Caribe*. Sala das Conferências - Santuário de Aparecida, Brasil, 13 de maio de 2007b. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2007/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20070513_conference-aparecida.html. Acesso em: 19 de setembro de 2023.

BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. 10. ed. São Paulo: Paulus, 2015.

BINGEMER, Maria Clara. *Jesus Cristo: servo de Deus e Messias glorioso*. São Paulo: Paulinas; Valência: Siquem, 2008.

BRIGHENTI, Agenor. *Aparecida: as surpresas, sua proposta e novidades. Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte, v. 39, n. 109, p. 307-330, set./dez. 2007.

BRIGHENTI, Agenor. *Para compreender o documento de Aparecida: o pré-texto, o con-texto e o texto*. São Paulo: Paulus, 2008.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Documento de Aparecida: texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe*. 3. ed. São Paulo: Paulus/Paulinas/Edições CNBB, 2007.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Mensagem Final. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Documento de Aparecida: texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe*. 3. ed. São Paulo: Paulus/Paulinas/Edições CNBB, 2007, p. 267-274.

ELIZALDE, Oscar. *Dom Víctor Fernández: três palavras para entender os desafios de Aparecida hoje (04/07/2023)*. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/630216-dom-victor-fernandez-tres-palavras-para-entender-os-desafios-de-aparecida-hoje>. Acesso em: 19 de setembro de 2023.

FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual*. São Paulo: Paulinas, 2013.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *O Deus da vida*. São Paulo: Loyola, 1990.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da libertação: perspectivas*. São Paulo: Loyola, 2000.

GUTIÉRREZ, Gustavo. A opção preferencial pelos pobres em Aparecida. In: MÜLLER, Gerhard Ludwig. *Pobre para os pobres: a missão da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2014. p. 99-124.

JEREMIAS, Joachim. *Teologia do Novo Testamento: a pregação de Jesus*. São Paulo: Paulinas, 1977.

KASPER, Walter. *Jesús, el Cristo*. 11. ed. Salamanca: Sígueme, 2002.

JOÃO PAULO II, Papa. *Cara apostólica Novo Millennio Ineunte no termo do grande jubileu do ano 2000*. São Paulo: Paulinas, 2001.

LIBANIO, João Batista. *Conferências Gerais do Episcopado Latino-Americano: do Rio de Janeiro a Aparecida*, São Paulo: Paulus, 2007.

LOHFINK, Gerhard. *Jesus de Nazaré: o que Ele queria? Quem Ele era?* Petrópolis:

Vozes, 2015.

MELO, Antônio Alves de. Opção preferencial pelos pobres e excluídos. Do Concílio Vaticano II ao Documento de Aparecida. *Revista Eclesiástica Brasileira*. Petrópolis, v. 68, n. 269, p. 21-39, jan./abr. 2008.

MIRANDA, Mario de França. *A Igreja que somos nós*. São Paulo: Paulinas, 2013.

MIRANDA, Mario de França. *Um cristianismo sinodal em construção: a fé cristã na atual sociedade*. São Paulo: Paulinas, 2022.

PAGOLA, José Antonio. *Jesus. Aproximação histórica*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ. *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*. 7. ed. São Paulo: Paulinas, 2011.

RAHNER, Karl. Linee fondamentali di una cristologia sistematica. In: RAHNER, Karl; THÜSING, Wilhelm. *Cristologia. Prospettiva sistematica ed esegetica: basi operative per un corso di studio interdisciplinare*. Brescia: Mocelliana, 1974. p. 15-93.

RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé: introdução ao conceito de cristianismo*. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2008.

RATZINGER, Joseph/BENTO XVI. *Jesus de Nazaré: do batismo no Jordão à transfiguração*. São Paulo: Planeta, 2007.

SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus: a história de um vivente*. São Paulo: Paulus, 2008.
SUESS, Paulo. Quinta Conferência – quinta-essência. A missão como paradigma-síntese de Aparecida. *Revista Eclesiástica Brasileira*. Petrópolis, v. 67, n. 268, p. 908-928, out./dez. 2007.

SUESS, Paulo. Missão, o paradigma-síntese de Aparecida. In: AMERINDIA (Ed.). *V Conferência de Aparecida: renascer de uma esperança*. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 169-182.

SUESS, Paulo. A missão da Igreja: lembrar o Reino, zelar pela vida. In: BRIGHENTI, Agenor; HERMANO, Rosario (Ed.). *A missão em debate: provocações à luz de Aparecida*, São Paulo: Paulinas, 2010. p. 87-96.

TRIGO, Pedro. Papel de la teología en el mundo actual. *Revista Latinoamericana de Teología*. San Salvador, v. 25, n. 73, p. 49-71, jan./abr. 2008.

CAPÍTULO II¹

Por uma Igreja toda sinodal

Tiago de Fraga Gomes²

Leomar Antônio Brustolin³

Leonardo Lucian Dall Osto⁴

Introdução

Na literatura teológica e pastoral recente, é recorrente o uso do termo "sinodalidade" em referência à natureza e à missão da Igreja (CTI, n. 5). Embora o conceito de sinodalidade não esteja explícito nos textos do Concílio Vaticano II, a presente pesquisa⁵ parte da premissa de que é possível afirmar que a dinâmica da sinodalidade está no centro do trabalho de renovação conciliar, desde que se considere que sinodalidade não designa apenas uma operação simples, mas indica um *modus vivendi et operandi* do povo de Deus que realiza sua comunhão em uma caminhada conjunta, com a participação ativa de todos os seus membros (CTI, n. 6). No discurso em comemoração aos cinquenta anos do Sínodo dos Bispos, o Papa Francisco defende que a sinodalidade é uma dimensão própria e constitutiva da Igreja (2015, p. 1141).

O substantivo abstrato "sinodalidade" se refere a uma dimensão ou dinâmica eclesial que tem por base o substantivo concreto "sínodo". O termo grego *σύνοδος* é composto pela preposição *σύν* e pelo substantivo *ὁδός* e indica o "caminho tomado

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554600958-02>

² Pós-Doutor pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, com estágio pela Ruhr-Universität Bochum, Alemanha. Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Professor e Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul e Assessor da Comissão para a Doutrina da Fé da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. <<http://lattes.cnpq.br/5570004314732496>>. E-mail: <tiago.gomes@puccrs.br>.

³ Doutor em Teologia pela Pontifícia Università San Tommaso, Itália. Arcebispo da Arquidiocese de Santa Maria. Presidente da Comissão para a Animação Bíblico-Catequética da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. <<http://lattes.cnpq.br/3688657694876591>>.

E-mail: <curia@diocesasantamaria.org.br>.

⁴ Doutorando em Teologia pela Pontifícia Università Gregoriana, Itália. Mestre e Bacharel em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

<<http://lattes.cnpq.br/7569317370405425>>. E-mail: <leonardodallosto@hotmail.com>.

⁵ Publicada originalmente na Revista Pistis & Praxis, Curitiba, v. 15, n. 1, p. 83-95, Jan./Abr. 2023.

junto" pelos membros do povo de Deus. Traduzido para o latim como *synodus* ou *concilium*, em uso profano, indica a assembleia convocada pela autoridade legítima. Em analogia a isso, João Crisóstomo (347-407) afirma que os membros da Igreja são aqueles que caminham juntos. "Sínodo" se relaciona ao hebraico *קָהָל* (*qahal*) – assembleia chamada pelo Senhor –, que traduzido para o grego *ἐκκλησία*, designa no NT a convocação escatológica do povo de Deus. Na Igreja católica, a distinção entre "concílio" e "sínodo" é recente. No *Codex Iuris Canonici* da Igreja Latina (1983) distingue-se entre "Concílio" Ecumênico (universal) ou Particular (plenário, provincial) e "Sínodo" dos Bispos ou Sínodo Diocesano (CTI, n. 3-4).

Classicamente se considera o "Sínodo" ou "Concílio" de Jerusalém (At 15; Gl 2,1-9) como um evento sinodal no qual a Igreja apostólica, reunindo os apóstolos e os presbíteros que estavam à frente das Igrejas, em um momento decisivo de seu caminho, invoca o Espírito Santo, escuta a comunidade, busca o discernimento da verdade do Evangelho e pondera sobre os vários posicionamentos a fim de tomar decisões vinculantes (FERREIRA, 2018, p. 392-393). Há, nesse evento, uma clara relação entre sinodalidade e colegialidade. Sinodalidade se refere à corresponsabilidade e participação de todo o povo de Deus na vida e na missão da Igreja, enquanto que colegialidade diz respeito ao significado teológico e a forma de exercício do ministério episcopal como modo específico pelo qual a sinodalidade eclesial se realiza. Sendo assim, sinodalidade é mais ampla que colegialidade (CTI, n. 7).

A Igreja é sinodal em sua vocação. No contexto da teologia patrística, a sinodalidade é intrínseca à Igreja. A legislação dogmática e canônica do primeiro milênio é praticamente toda sinodal, não é pontifícia. A autoridade pontifícia visava, sobretudo, garantir a observância daquilo que era definido de modo sinodal. Além disso, o tema da sinodalidade está muito presente na vida prática da Igreja do primeiro milênio. A maioria das coisas eram mais vividas, que propriamente escritas. Têm-se a consciência viva da sinodalidade eclesial. Inácio de Antioquia (30/35-98/107), por exemplo, descreve a consciência sinodal dos cristãos, que em virtude de sua dignidade batismal, são *σύνοδοι*, ou seja, companheiros de viagem. Cipriano de Cartago (+ 258) articula os princípios episcopal e sinodal como necessários para o governo da Igreja (CTI, n. 25).

A caminhada histórica da Igreja conheceu e ainda está conhecendo, constantemente, caminhos suscitados pelo Espírito Santo. Os primeiros mil anos foram riquíssimos no sentido de apresentarem, não apenas o resultante de tantas discussões teológicas que são o centro da fé cristã, mas, também, por delinearem as formas de comunhão e de participação dentro da comunidade de fé. Nesse sentido, cabe resgatar a importância eclesiológica da dinâmica sinodal e colegial que marcou os primórdios do caminho da Igreja, e que atualmente, lançam apontamentos de renovação pastoral.

A colegialidade episcopal vivenciada nos primeiros séculos, apesar de ser, como se sabe, uma colegialidade abalada por diferenças culturais, por dissensões políticas e por diversos fatores de instabilidade, foi eficaz em garantir a unidade da fé na única Igreja e por respeitar a pluralidade das formas históricas de cada Igreja particular, tanto no Ocidente quanto no Oriente. Após o início do segundo milênio, especialmente no Ocidente, novas configurações internas à Igreja vão abalar visões mais colegiais, estabelecendo, com o passar do tempo, uma Igreja mais centralizada na figura do Bispo de Roma, com destaque para a função do primado, minorando a força da pluralidade. Em continuidade com os movimentos de renovação teológica e pastoral de “volta às fontes”, e com seu anseio por *aggiornamento* e diálogo, o Concílio Vaticano II foi fundamental na promoção da comunhão eclesial e da colegialidade episcopal, impulsionando a renovação do caminho sinodal da Igreja (CTI, n. 8).

A presente pesquisa visa fazer uma breve análise dessa caminhada histórica da Igreja, trabalhando três conceitos importantes para a fé católica: primado, colegialidade e sinodalidade. Essas três instâncias dentro da Igreja passaram e passam por tensões, mas caminham para uma síntese a partir, especialmente, do Concílio Vaticano II. A relevância desta pesquisa está em fomentar uma reflexão acerca do tema da sinodalidade enquanto diz respeito a uma nova fase de recepção da eclesiologia conciliar, desdobrando elementos fundamentais das questões do primado papal (Vaticano I) e da colegialidade episcopal (Vaticano II).

1 Primado e colegialidade

O Concílio Vaticano I (1869-1870) estabeleceu a doutrina da primazia e infalibilidade papal (DzH, n. 3058; 3074), acentuando o primado do Bispo de Roma, apresentado como princípio e fundamento visível da comunhão, e garantia de unidade do episcopado para o serviço da fé na Igreja. O Concílio Vaticano II (1962-1965) trouxe novamente para a Igreja a consciência da importância da colegialidade episcopal. A colegialidade é uma manifestação da comunhão da Igreja. Desde as suas origens, a Igreja una e única existe enquanto comunhão de Igrejas locais, pois o Espírito Santo gera a comunhão ao interno de cada Igreja local e sustenta a comunhão na relação entre as diversas Igrejas (COMICA, n. 576). Nesse sentido, Miranda afirma que “de certo modo a noção de ‘sinodalidade’ sintetiza e concretiza muitos aspectos da Igreja como comunhão” (2022, p. 26).

Essa consciência foi muito viva durante o primeiro milênio. Inúmeros sínodos e concílios atestam a consciência colegial da Igreja durante seus primeiros mil anos. A partir do primeiro concílio ecumênico, em Niceia, no ano de 325, as grandes questões de fé e de disciplina passaram a ser discutidas e solucionadas através dos concílios ecumênicos. O Bispo de Roma, ainda que não tenha participado destes concílios, normalmente era representado por delegados ou aprovava suas decisões *post factum* (COMICA, n. 579).

Embora ainda se discuta sobre o lugar privilegiado da Igreja de Roma em relação à *Ecclesia tota*, sabe-se que, já nos primeiros séculos, o papel do Bispo de Roma era importante não só por essa ser a sede do Império Romano, mas pela estreita ligação entre o Bispo de Roma e o Apóstolo Pedro. A antiguidade, apesar de não ter elaborado, de forma sistemática, uma teologia sobre o primado, possui, em diversos textos e reflexões, os elementos da sucessiva teologia do papel de Pedro e da sua ligação com a Igreja Romana (HERTLING, 1961, p. 50). A proeminência do Bispo de Roma nos primeiros séculos é algo discutido, mas, segundo Hertling, aquilo que se tem de elementos, autoriza hoje a afirmar que o Bispo de Roma possuía um papel especial entre os demais bispos, também a nível jurídico, e que “era consciente dessa posição, que pelos outros era aceita como óbvia” (1961, p. 57).

Se no Ocidente o primado da sede de Roma foi sendo clareado e, especialmente a partir do século IV, a função do Bispo de Roma começa a ser relacionada diretamente ao lugar de Pedro no Colégio Apostólico, no Oriente essa identificação não foi aceita. Os orientais interpretavam as Escrituras de modo diverso, de maneira que apelar ao Bispo de Roma expressava uma "comunhão da Igreja" o que não significava para eles que esse bispo possuísse uma autoridade canônica em relação ao Oriente (COMICA, n. 579).

Já nos primórdios do segundo milênio, quando Gregório VII (1073-1085) vai exigir a *plenitudo potestatis*, não por interesses próprios, mas visando a liberdade da Igreja diante do poder secular, afirma-se uma concentração de poder nas mãos do Papa. Por um lado, de fato, isso ajudou a liberar os bispos do poder do imperador. Porém, por outro, isso gerou uma diminuição da autoridade das Igrejas locais (CTI, n. 32) e uma centralização maior do exercício do poder na Igreja de Roma.

Nesse período, tem início uma evolução no sentido de uma monarquia absoluta centralizadora. O Papa tornou-se um legislador absoluto, impondo-se ao Concílio. Passa-se, assim, do *primatus* ao *papatus*. Inocêncio III (1198-1216) formula a doutrina segundo a qual o Papa não deveria mais ser chamado "Vigário de Pedro", mas sim, "Vigário de Cristo". Portanto, o Bispo de Roma não seria mais considerado o vigário de um homem, mas o vigário do próprio Deus feito homem (CLÉMENT, 1998, p. 57).

A crise gerada pelo "Cisma do Ocidente", momento em que se encontravam dois e, posteriormente, três pessoas, que exigiam para si a autoridade papal, e que foi resolvida apenas no Concílio de Constança (1414-1418), irá reacender a ideia da força do Concílio e da sua proeminência em relação à toda a Igreja, inclusive sobre o Papa. Mais tarde, no Concílio de Basileia (1431-1449), o Papa será considerado um executor de decisões conciliares. Estes excessos, que ficaram conhecidos como "doutrina do conciliarismo", irão redundar no descrédito do Concílio (CLÉMENT, 1998, p. 57).

Finalmente, o Concílio Vaticano I sepulta o conciliarismo, sancionando a doutrina do primado e da infalibilidade do Papa. De um lado, proclama o dogma da infalibilidade do magistério pontifício *ex esse non ex consensu Ecclesiae* (por si mesmo e não por força do consenso da Igreja) das definições relativas à fé e a moral

definidas pelo Papa *ex cathedra*, para toda a Igreja e, de outro, afirma a jurisdição imediata do Bispo de Roma sobre a Igreja universal (CLÉMENT, 1998, p. 59).

O período dos nacionalismos, que levou os ortodoxos à formação de Igrejas autocéfalas, constituía também um risco para a Igreja Católica. Segundo Dianich "reforçar o primado papal podia continuar a assegurar a autêntica catolicidade da Igreja" (2016, p. 272). Com a proclamação do dogma da infalibilidade e do primado de jurisdição, a era dos concílios parecia ter acabado. Evidentemente que não pode passar despercebida a dificuldade gerada pelo dogma do Concílio Vaticano I no que diz respeito às relações com as Igrejas orientais. A encíclica patriarcal e sinodal de Constantinopla (1895) afirmou que o "papismo" e suas pretensões de domínio são uma heresia e que somente a Igreja no seu conjunto é indefectível (CLÉMENT, 1998, p. 68).

A suspensão do Concílio Vaticano I *sine die* impediu que se discutisse o papel dos bispos no governo da Igreja. Isso redundou que no período antimodernista se ignorasse as instâncias de governo fora do primado, centralizando, assim, no Bispo de Roma, o poder na Igreja. A atuação do Concílio Vaticano I, na direção do modelo piramidal, acabou reduzindo os "bispos a funcionários do Papa, e as dioceses em circunscrições territoriais de caráter administrativo da Igreja universal, de que, em última análise, o Papa era o único bispo" (VITALI, 2014, p. 16-17).

2 Concílio Vaticano II: retorno à colegialidade

Em 25 de janeiro de 1959, o Papa João XXIII, para surpresa de todos, anunciou um Concílio Ecumênico. O Concílio Vaticano II teve a missão de realizar um *aggiornamento* da Igreja, fazendo-a caminhar de acordo com os novos tempos, que exigiam novas posturas e respostas. Prepararam essa virada eclesiológica os movimentos bíblico, litúrgico e teológico de *volta às fontes*, que influenciaram diretamente nesse anseio de uma Igreja rejuvenescida e atualizada em sua identidade originária. Nesse sentido, o Concílio Vaticano II chancelou a necessidade de a Igreja deixar-se conduzir pelo Espírito Santo que a renova em conformidade aos *sinais dos tempos*. O *aggiornamento* proposto à Igreja pelo Concílio é um desafio constante. O axioma *Ecclesia semper reformanda* traz uma ideia sempre atual de que

a Igreja é uma realidade em contínua renovação que precisa buscar corresponder fielmente à sua vocação e missão, para ser no mundo um sacramento de Deus. Para isso, precisa estar atenta aos sinais dos tempos, em atitude de abertura às interpelações que as realidades humanas e sociais apresentam (GOMES, 2021a, p. 338).

Duas palavras-chave ajudam a compreender a eclesiologia conciliar: *aggiornamento* e diálogo, as quais remetem à necessidade de transformação da Igreja para que esta se adapte aos tempos atuais, saindo de uma estrutura de defesa, a fim de assumir uma postura de abertura e de diálogo (SOUZA, 2004, p. 246-247). O *aggiornamento* proposto pelo Concílio Vaticano II se refere à disponibilidade em buscar respostas às instâncias de uma humanidade em vias de transformação profunda e global. Trata-se de uma imersão total na Tradição como renovação profética da vida cristã e da Igreja (ALBERIGO, 2009, p. 42).

O Concílio Vaticano II concebe uma Igreja servidora da humanidade, em sua natureza teândrica, ao mesmo tempo imanente e transcendente (KLOPPENBURG, 1971, p. 92); povo de Deus em marcha na história, cuja meta é conduzir as pessoas humanas à comunhão com Deus. Incentivar a sinodalidade significa apostar em uma Igreja que renova o seu jeito de ser e agir, e que tem a possibilidade de crescer por "atração", e não por "proselitismo". A Igreja é sinal no mundo, está presente no mundo como sacramento universal de salvação (LG, n. 48). A Igreja está a serviço (*diakonía*) da pessoa humana em sua integralidade. Por isso, "a evangelização pretende atingir a totalidade do homem" (PIEPKE, 1989, p. 131) através de um engajamento social profético.

A Igreja sinodal é povo peregrino que caminha entre a promessa e o cumprimento, na marcha progressiva da história; é povo aberto para todos, é universal, e a incorporação a este povo comporta vinculação simbólica, litúrgica e hierárquica (HACKMANN, 2003, p. 162-163). Em seu pensar eclesiológico-pastoral, o Concílio Vaticano II deslocou a compreensão da Igreja de uma Igreja-instituição para uma Igreja-sacramento, de uma Igreja sempre a mesma para a Igreja sempre a reformar-se, de uma Igreja uniforme para a Igreja pluralista, de uma Igreja da identidade para uma Igreja da diferença (LIBANIO, 2005, p. 145-146). O Concílio Vaticano II resgatou o sentido profundo da comunhão nas diferenças, do diálogo e

do serviço.

A Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, considerada por muitos teólogos como a espinha dorsal do Concílio, traz uma visão da natureza e da missão da Igreja como comunhão, em que são traçados os pressupostos para uma retomada da sinodalidade na Igreja: a ideia da Igreja enquanto "sacramento", sua realidade de "Mistério", sua natureza como "povo de Deus" que caminha na história em direção à eternidade, a igual dignidade batismal dos membros da Igreja, a doutrina da sacramentalidade do episcopado e o retorno à colegialidade dos bispos em comunhão com o Papa (CTI, n. 40).

Uma das mais importantes disposições do Concílio Vaticano II é, exatamente, a declaração da fundação sacramental do ministério episcopal. O Concílio ensina que com a ordenação episcopal, com a qual é conferida a plenitude do sacramento da ordem, é também conferido o tríplice múnus de santificar, ensinar e governar, sempre, porém, em união com o chefe do Colégio Episcopal (LG, n. 21). Essa declaração supera, definitivamente, uma visão exclusivamente jurídica do ministério episcopal, segundo a qual, o bispo era definido através da *missio canonica* recebida do Papa, independentemente de qualquer implicação colegial do seu ministério episcopal (DIANICH, 2016, p. 273).

O Concílio Vaticano II tornar-se-á um autêntico exercício de colegialidade e enfrentará o desafio de relançar e clarear a doutrina da colegialidade. A *Lumen Gentium* deixa claro que da mesma maneira como Pedro e os demais Apóstolos formavam o único "Colégio Apostólico", o sucessor de Pedro, Bispo de Roma, unido aos bispos, sucessores dos Apóstolos, formam um todo (LG, n. 22). E da mesma maneira que o Bispo de Roma exerce o poder pleno, supremo e universal sobre toda a Igreja, o Colégio Episcopal, unido à sua cabeça, o Papa, também é sujeito do supremo e pleno poder sobre a Igreja toda (LG, n. 22).

Segundo a *Lumen Gentium*, aparentemente existem dois sujeitos que exercem a *suprema potestas Ecclesiae*: o Papa e o Colégio Episcopal. As interpretações, de fato, foram variadas nesse quesito e ambas as posições foram sustentadas antes e depois do Concílio Vaticano II. Para alguns, o poder supremo sempre foi um ato do Colégio Episcopal. Mesmo quando o Papa o exercia sozinho, o fazia enquanto "chefe" do Colégio Episcopal. Para outros, o poder supremo seria exercido somente pelo

Papa, e mesmo o exercício colegial ou pessoal desse poder seriam apenas duas modalidades de expressão desse poder que caberia a um único sujeito. A posição mais aceita é a de que os sujeitos da *suprema potestas* são dois, ainda que não adequadamente distintos: o Bispo de Roma e o Colégio Episcopal a ele unido (GOYRET, 2002, p. 128-129).

O Concílio Vaticano II ensina que Cristo constituiu Pedro como pedra de toda a Igreja. Porém, o poder de "ligar e desligar" dado a Pedro foi concedido também ao Colégio Apostólico. A *suprema potestas* que o Colégio Episcopal exerce sobre a Igreja, em comunhão com seu chefe, se dá de modo solene no Concílio Ecumênico, mas também, pode ser exercitada pelos bispos espalhados pelo mundo, desde que o Papa os chame a agir colegialmente, ou, ao menos, aprove ou aceite suas ações (LG, n. 22).

A autoridade dos bispos sobre suas Igrejas particulares é constitutiva da autoridade do Colégio Episcopal. Não se pode pensar uma autoridade do Colégio Episcopal sobre toda a Igreja universal sem pensar a autoridade de cada bispo sobre a sua Igreja particular. Da mesma maneira, não se pode pensar a autoridade de um bispo sobre a sua Igreja particular sem considerar o seu ministério colegial sobre a Igreja universal. Ou seja, como diz Dianich, por força do sacramento, que pertence à Igreja universal, o bispo sempre será na sua Igreja particular o sinal da universalidade da Igreja. Bem como o Colégio Episcopal será o sinal e também o instrumento de cada bispo, pastor de uma Igreja particular (2016, p. 277).

Portanto, a colegialidade exercida nos concílios se refere a um *actus stricte collegialis* da *suprema potestas* sobre a Igreja universal. Isso não significa que a colegialidade das Igrejas particulares não possa ou não deva ser operante em todo o tempo (RATZINGER, 1966, p. 756). Os concílios ecumênicos, onde se irá exercer o *actus stricte collegialis*, manifestam a Igreja universal, exatamente porque os bispos ali reunidos "tornam presentes as Igrejas de que são pastores e a fé que elas professam" (VITALI, 2014, p. 29).

A correlação "colégio episcopal e primado" trouxe, segundo Dianich, desconfianças, e gerou, dentro das medidas legislativas pós-conciliares, um progressivo "levantamento de muros de defesa" do primado diante do princípio da Colegialidade Episcopal. Tanto é que o Código de Direito Canônico (1983) legisla

sobre a *suprema potestas* do Colégio Episcopal sem correlacioná-lo ao ministério dos bispos em suas Igrejas particulares (DIANICH, 2016, p. 277). Parece que sobrevive na Igreja uma tensão entre uma visão Colegial de todo o episcopado, unido, evidentemente à sua cabeça, o Papa, e uma estrutura administrativa centralizadora que aponta para o primado sem relacioná-lo com o Colégio Episcopal.

A Carta Apostólica *Apostolos Suos* do Papa João Paulo II, promulgada em 1998, legislou sobre as Conferências Episcopais e afirmou que o Colégio Episcopal “enquanto elemento essencial da Igreja universal é uma realidade prévia ao ofício de presidir uma Igreja particular” (AS, n. 649). Sendo assim, os bispos, reunidos em um concílio, não estariam representando, primeiramente, suas Igrejas particulares, pois estariam exercendo uma função prévia à sua condição de cabeças das dioceses espalhadas pelo mundo. Porém, como afirma Dianich, “na realidade, ninguém, até hoje, teria imaginado um concílio que representasse a Igreja universal independentemente do fato de que os bispos, singularmente, representem determinadas Igrejas locais” (2016, p. 279). Além disso, Dianich assevera que é difícil, na prática, imaginar um Colégio Episcopal que tenha a precedência em relação ao governo episcopal nas dioceses, pois com o próprio papa ocorre o contrário, visto que este só é chefe do Colégio Episcopal enquanto é bispo da diocese de Roma (2016, p. 279).

De certa maneira, aqui entra a questão das Conferências Episcopais e de como estas poderiam ou não exercer a colegialidade episcopal. Segundo Muñoz, os teólogos conservadores não admitem um exercício colegial fora do *actus stricte collegialis*, de modo que, ou a colegialidade realiza-se de forma indivisa e em plenitude, ou simplesmente não se realiza (1994, p. 63). Portanto, somente o Colégio Episcopal inteiro unido à sua cabeça, o Bispo de Roma, é que pode ser sujeito de ações colegiais.

Ratzinger afirma que a *suprema potestas* só cabe ao Colégio Episcopal em união com o Bispo de Roma e, realiza-se, apenas no Concílio Ecumênico (usando ainda o Código de Direito Canônico de 1917). Porém, o interessante é que o teólogo afirma, logo em seguida, que a colegialidade pode ser vivida de muitos modos e que também as Conferências Episcopais são uma das possíveis formas, embora parciais, de manifestação da colegialidade dos bispos (RATZINGER, 1971, p. 243).

Essas formas parciais ou regionais da colegialidade episcopal brotariam do *affectus collegialis*. Este não deve ser tomado como um sentimento, mas sim, a mesma comunhão mistérico-sacramental que se faz plenamente efetiva no Concílio Ecumênico. Portanto, o *affectus collegialis* seria muito mais amplo que a colegialidade entendida de forma jurídica. Ele é a alma da colaboração entre os bispos e, nos diversos níveis das conferências (regionais, nacionais, internacionais), daria concretude a atuações do Colégio Episcopal (MUÑOZ, 1994, p. 66). Após o Concílio Vaticano II, o Papa Paulo VI instituiu o Sínodo dos Bispos que, reunindo-se de forma ordinária após o Concílio, deveria ajudar o Papa no governo da Igreja. Isso ajudou a não deixar a colegialidade cair no esquecimento e tornar-se letra morta. No entanto, a decisão de que o Sínodo dos Bispos devesse ser um organismo meramente consultivo, enfraqueceu, de forma bastante clara, a instância colegial (VITALI, 2014, p. 29).

Os sínodos acontecem regularmente, sempre convocados pelo Bispo de Roma. A retomada da consciência da colegialidade episcopal faz com que renasça a ideia da sinodalidade como realidade constitutiva da Igreja, povo de Deus que caminha unido na mesma fé. O exercício da sinodalidade, atestado pela Escritura e pela Tradição, é mais amplo que a colegialidade, abrangendo a totalidade do povo de Deus.

3 Uma Igreja toda sinodal

Como recepção das eclesiologias conciliares de Mistério e povo de Deus, sintetizadas na categoria de comunhão, cabe aos teólogos elaborar uma compreensão mais aprofundada das implicações teológicas e pastorais de uma Igreja que entende toda sinodal. Nesse sentido, o aprofundamento da dimensão sinodal da Igreja se coloca no influxo de uma recepção criativa do Concílio Vaticano II. Por isso, é possível considerar a sinodalidade como chave de leitura privilegiada da eclesiologia conciliar que oferece luzes para o discernimento de temas relevantes, como a corresponsabilidade de todo o povo de Deus na vida e na missão da Igreja, a participação dos fiéis leigos e leigas nas tomadas de decisão e a missão específica empreendida pelos pastores (FERREIRA, 2018, p. 394).

Pode-se afirmar que a teologia da sinodalidade esclarece aspectos importantes sobre a própria catolicidade da Igreja, tendo a categoria de comunhão como fonte, forma e propósito de toda a ação eclesial. A catolicidade como vida sinodal, é testemunho de comunhão das Igrejas locais entre si e com a Igreja de Roma, tendo na ação do Espírito Santo, enquanto *nexus amoris* da comunhão intratrinitária, o fundamento do discernimento – graças a sua unção a totalidade dos fiéis não pode se enganar na fé –, e na celebração eucarística, o ápice, o alimento e a expressão por excelência do “nós” eclesial como *communio sanctorum*.

Na Igreja “toda sinodal” todos os fiéis são “companheiros de caminho”, todos chamados a serem sujeitos da missão evangelizadora, pois todos participam da *tria munera Ecclesiae*, em virtude do batismo. A unção do Espírito Santo manifesta-se na Igreja através do *sensus fidei*⁶, doutrina da Igreja segundo a qual, a totalidade dos fiéis não pode errar em questões de fé. Ou seja, a unção do Espírito Santo faz com que os fiéis na sua totalidade sejam infalíveis *in credendo*. Isso significa que o povo de Deus é santo e que, ainda que não possua condições terminológicas para expressar a sua fé de maneira conceitual, possui um “instinto de fé” que o impede de aceitar o que é contrário a fé e faz acolher o que vem de Deus (CTI, n. 56).

O Papa Francisco afirma que o *sensus fidei* impede que se realize uma separação rígida entre *Ecclesia docens* e *Ecclesia dicens* (2015, p. 1140). Durante muito tempo na teologia católica, a *Ecclesia docens*, identificada com a hierarquia – em particular com o Papa e com o Colégio Episcopal – foi considerada um “poder” absoluto em relação à *Ecclesia dicens*, identificada com os fiéis não participantes da hierarquia. Quando Boff fala sobre essa distinção, primeiramente, recorda que toda Igreja é *Ecclesia dicens*, pois todos os fiéis devem escutar a Palavra de Deus para a ela responder. Do mesmo modo, toda a Igreja também é *Ecclesia docens*, pois a missão primeira da comunidade dos fiéis é fazer discípulos de Jesus, anunciar o Evangelho. Logo, a distinção entre *Ecclesia dicens* e *Ecclesia docens* deve ser entendida como duas dimensões no interno da Igreja, sem que exista uma dicotomia

⁶ Sobre o *sensus fidei* (LG, n. 12; PO, n. 9), cabe citar, a título de comparação, as variações lexicais da expressão encontradas nos textos do Concílio Vaticano II: *sensus catholicus* (AA, n. 30), *sensus christianus fidelium* (GS, n. 52), *sensus christianus* (GS, n. 62), *sensus religiosus* (NA, n. 2; DH, n. 4; GS, n. 59), *sensus Dei* (DV, n. 15; GS, n. 7), *sensus Christi et Ecclesiae* (AG, n. 19), *instinctus* (SC, n. 24; PC, n. 12; GS, n. 18).

que, quando existe, é uma patologia (BOFF, 1981, p. 100-103).

Nesse sentido, pode-se afirmar que a sinodalidade é uma dimensão de toda a Igreja. Toda a Igreja é sinodal. De acordo com o Papa Francisco, isso significa dizer que a Igreja inteira precisa ser “uma Igreja que escuta, consciente de que escutar é mais que ouvir” (2015, p. 1140); é ter disposição para o diálogo. Segundo Wolff, “diálogo requer, então, a capacidade de *estar-com, ser-com, sentir-com, viver-com*, comungar. Isso é sinodalidade” (2022, p. 47). Ao assumir a visão eclesiológica do Concílio Vaticano II, o Papa Francisco entende que uma Igreja sinodal integra todos os batizados, o Colégio Episcopal e, dentro desse colégio, o ministério específico do Bispo de Roma (CTI, n. 57).

Para o Papa Francisco, o caminho sinodal começa pela escuta atenta de todo o povo de Deus, que participa do múnus profético de Cristo. O caminho prossegue escutando os bispos, autênticos guardiões, intérpretes e testemunhas da Palavra de Deus, que devem saber distinguir as opiniões das verdadeiras moções do Espírito Santo, sempre sensíveis aos gritos do povo. Por fim, o caminho culmina ao se escutar o Bispo de Roma, que é chamado a pronunciar-se como pastor e doutor de todos os cristãos (2015, p. 1140-1141). Nessa dinâmica, todos os batizados são valorizados em suas vocações específicas e todos se tornam corresponsáveis pelo caminho missionário da Igreja.

O exercício do discernimento pessoal e comunitário está no centro dos processos e eventos sinodais. Nesse caminho, pastores e fiéis conspiram, sob a ação do Espírito Santo, em direção à verdade do Evangelho e ao bem de toda a Igreja. A dimensão consultiva e deliberativa da sinodalidade, aponta para o que Newman (1961) denomina como *consenso dos fiéis*, o qual se constitui como: testemunho da fé recebida pela tradição apostólica; instinto profundamente presente no Corpo de Cristo; unção do Espírito Santo que conduz a Igreja; e inspiração e capacitação divina dos fiéis como resposta à vida de oração enquanto fundamento da atuação pastoral e da missão da Igreja no mundo.

Por isso, há uma forma nova de compreender a atuação da Igreja enquanto tal. Não se pensa mais a Igreja do centro para fora, de cima para baixo. Mas se olha a Igreja como um todo, onde as “periferias”, em contato direto com a realidade, apresentam aos pastores as dificuldades e as problemáticas próprias do mundo

atual. Somente as Igrejas particulares podem realizar, de modo original, a Igreja universal, nos diferentes contextos culturais e sociais. O ministério do Bispo de Roma, nesse sentido, existe para garantir a unidade e a sincronia de toda a Igreja, e isso se dá, através da garantia de respeito às particularidades de cada Igreja particular (CTI, n. 57).

Contudo, esse caminho sinodal, que começa a ser repensado a partir das Escrituras e da Tradição da Igreja, precisa amadurecer. Passados tantos séculos desde que o primado do Bispo de Roma confundiu-se com uma "monarquia" na Igreja, a colegialidade e a sinodalidade se darão a passos lentos, porém, irrenunciáveis. Na visão do Papa Francisco, "o caminho da sinodalidade é o caminho que Deus espera da Igreja do terceiro milênio" (2015, p. 1139). Portanto, todos os batizados são convocados e inspirados pelo Espírito Santo a "caminharem juntos", a fim de demonstrarem a unidade e a catolicidade da Igreja.

Na visão de Aquino Júnior, "o processo de renovação/reforma eclesial proposto e conduzido por Francisco está estruturado em torno de dois aspectos fundamentais e inseparáveis do mistério da Igreja: missão e sinodalidade" (2022, p. 9). Trata-se de apostar em uma "Igreja em saída para as periferias" onde todo o povo de Deus "caminha junto". Algo muito importante a frisar para que de fato ocorra o amadurecimento da consciência sinodal na Igreja atual é a acolhida da dinâmica processual, pois no processo sinodal, o caminho é mais importante que o resultado final. A consciência desse processo ajuda a evitar os imediatismos pastorais e a fomentar o que realmente é relevante na sinodalidade eclesial: a participação e a corresponsabilidade de todos os batizados nos processos pastorais empreendidos pela comunidade cristã.

Segundo o Papa Francisco, cada batizado é sujeito ativo na evangelização (EG, n. 119). Apostar em uma pastoral orgânica ou de conjunto, como coordenação e planejamento das ações pastorais em vista da potencialização e sinergia de todas as forças pastorais de uma Igreja particular, equivale a incentivar uma ação pastoral organizada e eficaz. Fortalecer uma pastoral de conjunto consiste no esforço paciente de programar a ação pastoral a fim de colocar em movimento todos os filhos da Igreja, com suas instituições e recursos, sob a autoridade do bispo (FLORISTÁN, 1998, p. 232).

A sinodalidade visa uma ação eclesial dinâmica, criativa e atenta às realidades do mundo atual, de acordo com as diferentes demandas pastorais. A programação pastoral – pastoral que busca se renovar e atualizar – visa responder às necessidades da evangelização, diferente de uma pastoral de conservação que visa apenas sobreviver, gerando cansaço e falta de entusiasmo e insatisfação. A eficácia das ações pastorais é um desafio constante para a evangelização. Por isso, a Igreja precisa perguntar-se a cada momento histórico sobre a forma concreta de cumprir sua missão (RAMOS GUERREIRA, 1995, p. 148). Nesse questionar-se, a dinâmica sinodal da escuta e da participação é fundamental para a vitalidade da ação evangelizadora da Igreja.

Refletir sobre o caminho da Igreja, tendo em vista os diferentes carismas e ministérios que a compõem, faz pensar sobre a necessidade que cada cristão se decida por colaborar em um caminho conjunto de comunhão referenciado no mistério de Cristo que chama toda a Igreja a uma contínua conversão (GOMES; LORENZETTI, 2021, p. 247). A sinodalidade implica em uma conversão pastoral e missionária (DAP, n. 370); diz respeito à renovação de mentalidade, de atitudes, de práticas e de estruturas; denota a superação de paradigmas ultrapassados, como a concentração de responsabilidade no ministério dos pastores e a insuficiente valorização da vida consagrada e dos fiéis leigos; e aponta para algumas linhas de orientação na ação pastoral, tais como: apostar nos carismas e ministérios e na corresponsabilidade entre pastores, religiosos e leigos; integrar o exercício da colegialidade dos pastores com a sinodalidade de todo o povo de Deus; e promover a diaconia social – solidariedade, prática da justiça, cuidado com a casa comum – e o diálogo ecumênico e inter-religioso em prol de uma cultura do encontro.

Conclusão

O Concílio Vaticano II retomou a teologia e a vivência da colegialidade episcopal. O Colégio Episcopal, no Concílio, foi expressivo em suas intuições, trazendo para o centro das discussões da aula conciliar a realidade que cada bispo sentia em sua Igreja particular. Resgata-se, assim, a visão colegial, não como uma autoridade separada da autoridade do Papa, mas confirma-se que o Colégio

Episcopal unido à sua cabeça, possui a *suprema potestas* e a solicitude sobre toda a Igreja.

Nos primeiros séculos o exercício da colegialidade foi tenso, mas frutuoso, e deixou uma larga herança para a vida da Igreja. No segundo milênio, a figura do Bispo de Roma, as exigências do primado e o contínuo processo de centralização da Igreja, fizeram dos outros bispos cada vez mais assessores do Papa, mantendo os demais batizados à margem das preocupações teológicas e pastorais. O *sensus fidei*, enquanto senso sobrenatural da fé dos batizados, foi por muito tempo esquecido, sendo delegada toda a autoridade do Espírito Santo exclusivamente ao Papa e aos bispos submissos a ele.

A recepção da eclesiologia conciliar resgata o significado da sinodalidade e a sua maior amplitude em relação à colegialidade, e situa o princípio episcopal dentro do âmbito maior da eclesialidade. A sinodalidade permite relacionar colegialidade e corresponsabilidade de todos os batizados pela vida e missão da Igreja. Por isso, sinodalidade tem a ver com uma eclesiologia de comunhão e participação, onde se reaviva o valor da comunidade; tem a ver também com a superação do clericalismo e com a valorização do protagonismo dos leigos e das leigas na missão da Igreja.

Os percalços pelos quais a Igreja passou em seu caminho, auxiliaram a fomentar na sua consciência a necessidade de todos os cristãos caminharem juntos pelas sendas da sinodalidade, a qual diz respeito ao modo mais genuíno de ser e de agir que verte da própria natureza da Igreja. A busca de uma Igreja toda sinodal coincide com a recepção da eclesiologia do Concílio Vaticano II: uma Igreja que é Mistério e povo de Deus, sintetizada na categoria de comunhão. Assumir o dinamismo sinodal, corresponde a renovar a próprio exercício dos ministérios, recuperando o sentido teológico e pastoral do "ministério" como "serviço".

Em suma, uma Igreja sinodal ouve e dialoga para adquirir novas perspectivas e novos pontos de vista, assumindo a atitude quenótica da humildade. No caminho sinodal da Igreja é preciso confiança, abertura e coragem para vislumbrar perspectivas mais amplas, no horizonte do Espírito, com o intuito de ser no mundo uma comunidade-sacramento de Deus. Uma Igreja toda sinodal nutre a consciência de que seus membros precisam andar juntos para reavivar sua vida de comunidade e para interpretar a realidade com os olhos e o coração de Deus, assumindo o

dinamismo da comunhão nas decisões e renovando a ação pastoral, adaptando-a à missão atual da Igreja no mundo hodierno.

O anseio por uma Igreja sinodal é um dos desejos mais caros ao Papa Francisco, especialmente neste tempo de processo sinodal envolvendo toda a Igreja, visando a escuta de todo o povo de Deus. Que nesta caminhada sinodal o Espírito Santo renove a Igreja, para que esta possa caminhar unida na fé e no espírito missionário.

Abreviaturas e Siglas

AA: Decreto *Apostolicam Actuositatem*.

AG: Decreto *Ad Gentes*.

AS: Carta Apostólica sob forma de "Motu Proprio" *Apostolos Suos*.

CELAM: Conselho Episcopal Latino-Americano.

COMICA: Commissione Mista Internazionale per il Dialogo tra la Chiesa Cattolica e la Chiesa Ortodossa, *Sinodalità e primato nel primo millennio*.

CTI: Commissione Teologica Internazionale, *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*.

DAP: Documento de Aparecida.

DH: Declaração *Dignitatis Humanae*.

DV: Constituição Dogmática *Dei Verbum*.

DzH: Denzinger-Hünermann.

EG: Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*.

GS: Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*.

LG: Constituição Dogmática *Lumen Gentium*.

NA: Declaração *Nostra Aetate*.

PC: Decreto *Perfectae Caritatis*.

PO: Decreto *Presbyterorum Ordinis*.

SC: Constituição *Sacrosanctum Concilium*.

Referências

ALBERIGO, G. *Transizione epocale: studi sul Concilio Vaticano II*. Bologna: Società editrice il Mulino, 2009.

AQUINO JÚNIOR, F. Sinodalidade como "dimensão constitutiva da Igreja": retomando e aprofundando a eclesiologia conciliar. *REB*, Petrópolis, v. 82, n. 321, p. 8-23, Jan./Abr. 2022.

BOFF, L. *Come se giustifica la distinzione tra chiesa docente e chiesa discente*. *Concilium* 8, p. 100-108, 1981.

CLÉMENT, O. *Roma diversamente: un ortodosso di fronte al papato*. Milano, 1998.

COMMISSIONE MISTA INTERNAZIONALE PER IL DIALOGO TRA LA CHIESA CATTOLICA E LA CHIESA ORTODOSSA. *Sinodalità e primato nel primo millennio*. *Il Regno* 17, p. 576-579, 2016.

COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE. *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2018.

CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Dogmática Lumen Gentium: sobre a Igreja*. In: COSTA, L. (Org.). *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965)*. São Paulo: Paulus, 1997, p. 101-197.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Documento de Aparecida: texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe*. 3. ed. Brasília: CNBB; São Paulo: Paulinas; Paulus, 2007.

DENZINGER, H.; HÜNERMANN, P. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. 3. ed. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2015.

DIANICH, S. *Primato e collegialità episcopale: problemi e prospettive*. In: SPADARO, A.; MARIA GALLI, C. (Eds.). *La riforma e le riforme nella Chiesa*. Brescia: Queriniana, 2016, p. 271-292.

FERREIRA, A. L. C. A sinodalidade eclesial no magistério do Papa Francisco. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 59, p. 390-404, Mai./Ago. 2018.

FLORISTÁN, C. *Teología práctica: teoría y praxis de la acción pastoral*. 3. ed. Salamanca: Sígueme, 1998.

FRANCISCO, Papa. Discurso in occasione della Commemorazione del 50.mo anniversario dell'Istituzione del Sinodo dei Vescovi. *Acta Apostolicae Sedis* 107, p.

1138-1150, 2015.

FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2013.

GOMES, T. F. A missão da Igreja em tempos de pandemia. *Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 36, n. 2, p. 337-353, Mai./ago. 2021a.

GOMES, T. F. *O Logos hermenêutico em teologia*: de uma racionalidade hermenêutica a uma leitura plural da economia da revelação cristã. Porto Alegre: Edipucrs, 2021b.

GOMES, T. F.; LORENZETTI, D. P. *Ecclesia Martyrum versus permixta Ecclesia*: notas histórico-conceituais a partir da eclesiologia antidonatista de Agostinho de Hipona. *Estudos de Religião*, São Paulo, v. 35, n. 2, p. 221-249, Mai./ago. 2021.

GOYRET, P. *Primato ed Episcopato*. In: CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE. *Il Primato del Successore di Pietro nel Mistero della Chiesa*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2002, p. 127-151.

HACKMANN, G. L. B. *A amada Igreja de Jesus Cristo*: manual de eclesiologia como comunhão orgânica. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

HERTLING, L. *Communio, Chiesa e Papato nell'Antichità Cristiana*. Roma: Editrice dell'Università Gregoriana, 1961.

JOÃO PAULO II, Papa. Carta Apostólica sob forma de "Motu Proprio" *Apostolos Suos*: acerca da natureza teológica e jurídica das Conferências dos Bispos. São Paulo: Loyola, 1998.

KLOPPENBURG, B. *A eclesiologia do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1971.

LIBANIO, J. B. *Concílio Vaticano II*: em busca de uma primeira compreensão. São Paulo: Loyola, 2005.

MIRANDA, M. F. Espírito Santo e sinodalidade. *REB*, Petrópolis, v. 82, n. 321, p. 24-44, Jan./Abr. 2022.

MUÑOZ, R. As conferências episcopais numa eclesiologia de comunhão e participação, *Perspectiva Teológica*, v. 26, n. 68, p. 61-75, Jan./Abr. 1994.

NEWMAN, J. H. *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*. New York: Sheed and Ward, 1961.

PIEPKE, J. G. *A Igreja voltada para o homem*: eclesiologia do povo de Deus no Brasil. São Paulo: Paulinas, 1989.

RAMOS GUERREIRA, J. A. *Teología pastoral*. Madrid: BAC, 1995.

RATZINGER, J. *Il nuovo popolo di Dio*. Brescia: Queriniana, 1971.

RATZINGER, J. La collegialità episcopale dal punto di vista teologico. In: BARAUNA, G. (Ed.). *La Chiesa del Vaticano II*. Firenze: Vallecchi Editore, 1966, p. 733-760.

SOUZA, L. G. *Do Vaticano II a um novo Concílio? O olhar de um cristão leigo sobre a Igreja*. São Paulo: Loyola; Goiás: Rede Paz, 2004.

VITALI, D. *A caminho da sinodalidade*. São Paulo: Paulinas, 2014.

WOLFF, E. Diálogo e sinodalidade na ação missionária da Igreja: perspectivas a partir do sínodo da Amazônia. *REB*, Petrópolis, v. 82, n. 321, p. 45-65, Jan./Abr. 2022.

CAPÍTULO III¹

Aspectos eclesiológicos da *Evangelii Gaudium* como resposta sinodal e pastoral a eclesiologia de povo de Deus do Concílio Vaticano II

*Rodrigo José da Silva*²

Introdução

Este artigo tem o objetivo de mostrar que os aspectos eclesiológicos da Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* do Papa Francisco é uma resposta sinodal e pastoral da Eclesiologia de povo de Deus do Concílio Vaticano II, abordada no capítulo II da Constituição Dogmática *Lumen Gentium*. A sinodalidade apresenta-se como um processo, um itinerário que favorece o amadurecimento e a renovação da ação pastoral e, ao mesmo tempo, um paradigma que possibilita a superação de alguns desafios eclesiais, dentre eles, o clericalismo, o tradicionalismo, o autoritarismo, o espiritualismo, tão combatidos nos escritos e nas falas do Papa Francisco.

Para alcançar o objetivo proposto, o artigo será organizado em dois momentos: no primeiro momento, faz-se necessário retornar ao Concílio Vaticano II, destacando o contexto histórico, os aspectos eclesiológicos e a dimensão sinodal da eclesiologia Povo de Deus trazida pela *Lumen Gentium*. No segundo momento, será trabalhado a dimensão eclesiológica da *Evangelii Gaudium* e sua abordagem sinodal e pastoral. A "Igreja em saída" capaz de superar o clericalismo e a autorreferencialidade precisa organizar-se na perspectiva sinodal, onde todos batizados têm consciência da importância do seu ministério e sentem-se protagonistas da ação pastoral. A *Lumen Gentium* e a *Evangelii Gaudium* são documentos que, a partir da realidade histórica, objetivavam renovar a vida da Igreja, renovar e possibilitar a entrada de novos ares.

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554600958-03>

² Graduado em Filosofia pelo Centro Universitário de Brusque. Graduado em Teologia pela Faculdade Católica de Santa Catarina. Mestrando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. <<http://lattes.cnpq.br/5841920736125058>>. E-mail: <rodrigoimarui@hotmail.com>.

No dia 14 de fevereiro de 1960, o Papa João XXIII declarou: "O primeiro e principal escopo do Concílio é: apresentar ao mundo a Igreja de Deus em seu perene vigor de vida e de verdade e com sua legislação adaptada às circunstâncias presentes"³. Mais de cinquenta anos depois, em 2013, o Papa Francisco, logo no início da *Evangelii Gaudium* fala: "Quero, com esta Exortação, dirigir-me aos fiéis cristãos a fim de convidá-los para uma nova etapa evangelizadora marcada por essa alegria de indicar caminhos para o percurso da Igreja nos próximos anos" (EG 1). Sem perder o essencial, a Igreja, para permanecer fiel à missão assumida de Jesus Cristo, precisa ao longo da história deixar-se interpelar pelos desafios hodiernos e abrir-se ao Espírito Santo. O Espírito inspira, conduz, atualiza a vida da Igreja para interpretar e responder adequadamente os sinais dos tempos.

1 Contexto e dimensão sinodal da eclesiologia de povo de Deus do Concílio Vaticano II

Para compreender a dimensão sinodal da eclesiologia povo de Deus do Concílio Vaticano II e seus desdobramentos, faz-se necessário, recorrer ao contexto histórico e resgatar os atores principais que se destacaram durante o evento e após. O Concílio objetivava desencadear processos sinodais, eclesiais e pastorais. Os Papas João XXIII e Paulo VI deram rosto ao Concílio, mas não conseguiram que chegasse nas Igrejas Locais para uma recepção criativa. Os sucessores João Paulo II e Bento XVI tinham uma perspectiva eclesial mais centralizada, por isso, alguns elementos da eclesiológicos do Concílio foram eclipsados durante o período do exercício do ministério. Papa Francisco ao assumir a missão, logo no início do pontificado, resgata o tema da sinodalidade e a eclesiologia povo de Deus que se constitui a partir do sacramento do batismo.

1.1 João XXIII e Paulo VI e o desejo de renovação

O Concílio Vaticano II significou na vida da Igreja um grande momento de sinodalidade, apesar de não abordar o tema de forma explícita, pois busca privilegiar

³ KLOPPENBRG, Boaventura. *Concílio Vaticano II*, v. 1, p. 16.

a colegialidade e conciliaridade. O espírito da sinodalidade perpassa o Vaticano II e encontra-se o diálogo, na abertura à reflexão, na valorização da subsidiariedade, no desejo explícito de caminhar juntos e na abertura da Igreja para um verdadeiro "aggiornamento"⁴. O Papa João XXIII quando decidiu abrir as janelas do Vaticano para anunciar o concílio, cultivava o desejo de que a Igreja dialogasse com o mundo e se atualizasse diante dos desafios emergentes da época. O teólogo Santiago Madrigal no seu livro sobre o Vaticano II traz as palavras do Cardeal Suenens: "O Concílio foi um sopro do Espírito Santo, um sopro de renovação e, ao mesmo tempo, um encontro fraterno entre os bispos do mundo inteiro"⁵.

O diálogo e a reflexão em torno aos assuntos que foram abordados durante as sessões conciliares ofereceram à Igreja a possibilidade de aprofundar temáticas que, até então, não tinham sido aprofundadas nos "Concílios anteriores, como o de Trento e o Vaticano I"⁶. O Cardeal Kasper nos diz: "O Concílio Vaticano II muitas vezes já foi caracterizado como o concílio da igreja sobre a igreja"⁷. Quando João XXIII fez o anúncio do Concílio não havia ainda plano pré-estabelecido. Um mês antes da abertura, setembro de 1962, através de uma mensagem radiofônica, o Pontífice revela os primeiros elementos do programa conciliar; "no discurso fala da Igreja como tema central: a Igreja por dentro e a Igreja por fora"⁸.

A novidade trazida pelo Concílio Vaticano II e sua principal característica é a perspectiva pastoral, superando uma visão estritamente doutrinal e condenatória. Faz-se importante destacar que entre o Vaticano II, Trento e o Vaticano I não há rupturas doutrinárias, mas aprofundamento e atualização. "Evento de importância capital no que concerne à evolução da autoconsciência da Igreja foi o Concílio Vaticano II, concílio eminentemente eclesiológico [...] que pode ser comparado à passagem da juventude à maturidade"⁹. O papa João XXIII, no pronunciamento de abertura, no dia 11 de outubro de 1962, disse "que esse concílio trataria de preservar

⁴ Segundo Miranda, duas palavras sintetizam o que João XXIII pretendia com o Concílio: aggiornamento e diálogo. Duas realidades que se completam, mas que também se implicam mutuamente.

⁵ MADRIGAL, Santiago. *Vaticano II*, p. 16.

⁶ HACKMAMM, Geraldo Luiz Borges. *A Constituição Dogmática Lumen Gentium sobre a Igreja*, p. 1.

⁷ KASPER, Walter. *A Igreja Católica*, p. 33.

⁸ MADRIGAL, Santiago. *Vaticano II*, p. 17.

⁹ HACKMAMM, Geraldo Luiz Borges. *A Constituição Dogmática Lumen Gentium sobre a Igreja*, p. 2.

sem cortes nem falsificações o legado sagrado da doutrina cristã e de ensiná-lo de modo efetivo”¹⁰.

O Espírito Santo é quem conduz a Igreja e Ele sempre surpreende. O contexto era de esperança e tensão. O Cardeal Roncalli foi eleito Pontífice aos 77 anos, homem de vida modesta, “não havia se destacado nos outros encargos”¹¹. A esperança de muitos purpurados era que seu governo fosse breve, mas a brevidade deu espaço a criatividade e Roncalli torna-se o responsável da verdadeira mudança na Igreja. No dia 03 de junho de 1963 – dia de Pentecostes – o mundo recebe a notícia do falecimento do Papa João XXIII. “Impressionante neste momento, diferente de outros tempos, homens e mulheres de todos os países e de todas as religiões choraram a sua morte”¹².

Com o falecimento de João XXIII, o clima foi de tensão e questionamento. Quem será o próximo Papa? O substituto dará continuidade ao Vaticano II? Manterá o “*aggiornamento*” como objetivo primevo? “Após seu rápido e extraordinário pontificado e diante de tantas dificuldades, a nave se sentia ameaçada de tomar uma direção incerta”¹³. Mas, o Espírito Santo não desampara a Igreja, o vento sopra em direção à Milão e o Cardeal Montini é eleito o novo Bispo de Roma. No dia seguinte após assumir a missão, numa mensagem radiofônica, manifesta a intenção de continuar o Concílio e de manter o Espírito de abertura, diálogo e renovação. Em 29 de setembro de 1963, os trabalhos foram reiniciados. Montini, revendo o regulamento do concílio, “introduz a nomeação de quatro moderadores”¹⁴, descentraliza a presidência, apresentando um caráter mais sinodal e participativo.

O Concílio foi encerrado no dia 08 de dezembro de 1965, na solenidade de Nossa Senhora Imaculada Conceição. “O tom pastoral empregado por João XXIII foi seguido pelo seu sucessor”¹⁵. As constituições dogmáticas *Lumen Gentium* e *Gaudium et Spes* manifestam o resultado deste primoroso trabalho. Os dois

¹⁰ KASPER, Walter. *A Igreja Católica*, p. 33.

¹¹ SOUZA, Ney. *A Igreja herdada pelo Papa Francisco, um estudo histórico*, p. 175.

¹² SOUZA, Ney; GOMES, Edgar da Silva. *Os Papas do Vaticano II e o Diálogo com a Sociedade Contemporânea*, p. 18.

¹³ SOUZA, Ney; GOMES, Edgar da Silva. *Os Papas do Vaticano II e o Diálogo com a Sociedade Contemporânea*, p. 24.

¹⁴ MADRIGAL, Santiago. *Vaticano II*, p. 29.

¹⁵ SOUZA, Ney; GOMES, Edgar da Silva. *Os Papas do Vaticano II e o Diálogo com a Sociedade Contemporânea*, p. 21.

documentos “constituem dois momentos diferentes de um mesmo movimento eclesiológico, pois centra a eclesiologia conciliar em torno destes dois temas, um em decorrência do outro”¹⁶. A *Lumen Gentium*: “tornou-se o fio condutor dos demais documentos”¹⁷.

O Pontificado de Paulo VI foi até agosto de 1978. Durante este período pós-conciliar, sua missão foi exaustivamente fazer com que os documentos conciliares aterrissassem nas Igrejas particulares e atualizassem a vida eclesial. Os bispos do continente latino-americano, três anos após o concílio, em 1968, reuniram-se em Medellín para contextualizar a teologia do Concílio Vaticano II. “O homem contemporâneo do supracitado Concílio é o pobre que sofre injustiças sociais e diversos tipos de violência, os trabalhadores do campo e da cidade que são explorados pela força do capital...”¹⁸.

1.2 João Paulo II e Bento XVI e a involução eclesial em relação ao Vaticano II

Em 1979, agora sob o Pontificado de João Paulo II, em Puebla acontece a III Conferência Geral dos Bispos da América Latina, motivada pela *Evangelii Nuntiandi*, escrita ainda por Paulo VI que reflete implicitamente a sinodalidade a partir do compromisso com a evangelização e seus desafios. Vale destacar que, a partir do Pontificado de João Paulo II, a tradição latino-americana não encontrou um cenário fácil para avançar na perspectiva eclesiológica libertadora.

A tradição eclesial libertadora inaugurada por Medellín, tecida em torno às comunidades eclesiais de base, a leitura popular da Bíblia, a opção pelos pobres, a pastoral social e ao testemunho dos “mártires das causas sociais”, logo teve também a oposição de segmentos conservadores, articulados em torno ao Conselho Episcopal Latino-americano (CELAM), com o apoio de segmentos da

¹⁶ HACKMAMM, Geraldo Luiz Borges. *A Constituição Dogmática Lumen Gentium sobre a Igreja*, p. 3.

¹⁷ HACKMAMM, Geraldo Luiz Borges. *A Constituição Dogmática Lumen Gentium sobre a Igreja*, p. 3.

¹⁸ GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. *Do Concílio Vaticano II à Conferência de Medellín*, p. 103.

própria Cúria Romana. Prova disso, Puebla já seria um freio a Medellín e, Santo Domingo¹⁹, praticamente seu estancamento²⁰.

Em 2005, no dia 05 de abril, faleceu o Papa João Paulo II. O estado de saúde do Pontífice estava delicado e aquele que segurava com “mão forte” os aspectos doutrinários de seu pontificado era o Cardeal Prefeito do Dicastério para a Doutrina da Fé, o alemão Joseph Ratzinger. Ele assumiu a missão no dicastério em 1981 e exerceu até 2005, quando foi eleito Papa Bento XVI. O novo Papa assumiu o ministério diante de um contexto eclesial de crise e durante o seu Pontificado a Igreja firma-se na doutrina e na prática litúrgica, tornando-se autorreferencial, fechando-se a perspectivas sinodais do diálogo, da participação, a comunhão e da reflexão.

“Deus age naquilo que é terrestre e histórico”²¹. O Espírito Santo sopra no momento certo e mexe com as estruturas. Em maio de 2007, em Aparecida, acontece a V Conferência Geral dos Bispos da América Latina e do Caribe. Mesmo diante de muitas querelas metodológicas e eclesiológicas, o documento conclusivo tenta reafirmar a identidade do Vaticano II e a tradição latino-americana. A partir da perspectiva sinodal, Aparecida olha a realidade latino-americana, os povos autóctones; trabalha o encontro com Jesus como princípio de conversão e início da vida sacramental; define todos os batizados como discípulos missionários.

O Pontificado de Bento XVI “foi extremamente difícil. Carregado de obstáculos. Ataques, crises, escândalos (pedofilia) e tensões no governo da Cúria romana, carreirismo, lutas internas”²². Bento era um homem lúcido, sábio, mas a idade avançada e os desafios estavam tornando a responsabilidade pesada. No dia 11 de fevereiro de 2013 leu publicamente uma breve declaração renunciando o ministério e, comunicando que em poucos dias, a Sé ficaria vacante. A renúncia de Bento XVI

¹⁹ A IV Conferência do Conselho Episcopal Latino-americano aconteceu em Santo Domingo na República Dominicana em outubro de 1992. Em 2006, o Padre Castanzo Donegana – Pime – escreve na Revista Encontros Teológicos, p. 48: “Em certos aspectos, Santo Domingo dá continuidade a Medellín e Puebla, mas algumas ambiguidades, contradições e mudanças na eclesiologia e no compromisso social em relação às Conferências anteriores, devido, sobretudo, às pressões centralizadoras da Cúria romana”

²⁰ BRIGHENTI, Agenor. *Puebla 40 anos depois: a hora de retomar a tradição eclesial libertadora*, p. 1049.

²¹ CONGAR, Yves. *Creio no Espírito Santo*, p. 17-18.

²² SOUZA, Ney. *A Igreja herdada pelo Papa Francisco, um estudo histórico*, p. 191.

“é um grande gesto que se tornará revolucionário”²³.

Quem conduz a Igreja e dinamiza é o Espírito Santo. Após a renúncia de Bento XVI e os desafios vigentes, a Igreja entra num período de escuta e de “acolhida dos clamores do Espírito Santo que fala na própria Igreja e no mundo através da autoridade do *sensus fidei*, dos fiéis, da particularidade de cada Igreja e dos bispos reunidos em colégio”²⁴. Os cristãos católicos aguardavam o conclave com esperança, a Igreja precisava resgatar os aspectos positivos da fé, a sinodalidade e o compromisso missionário para testemunhar com alegria o “encontro com Jesus Cristo” (DAp 95).

1.3 O Papa Francisco e o resgate da renovação conciliar

No dia 13 de março de 2013, no segundo dia do conclave, da chaminé da Capela Sistina, a fumaça branca anunciava o novo Papa. Depois de alguns minutos, da sacada central da Basílica de São Pedro, a voz do Cardeal Protodiácono Jean-Louis Tauran irrompe o silêncio: “Anuncio-vos uma grande alegria: Temos um Papa” – *Annuntio vobis gaudium magnum; habemus papam*. Aos 76 anos de idade, o primeiro papa latino-americano, Mario Jorge Bergoglio, até então, Cardeal de Buenos Aires.

Um papa vindo da periferia do mundo, escolhe o nome de Francisco. “Sua eleição parece evocar aquela visão de oito séculos atrás: Vai Francisco, e restaura a minha Igreja em ruínas. Sua missão, outorgada pelos cardeais eleitores é a de mudar a arranhada imagem da Igreja”²⁵. O Papa Francisco estava assumindo a missão de resgatar a credibilidade da Igreja que fora submergida pelos diversos escândalos.

“Francisco, primeiro papa ordenado bispo depois do concílio”²⁶, participou da recepção criativa do Vaticano II na América Latina, conhecedor dos documentos e de profundo zelo apostólico, um verdadeiro pastor. Com o novo Papa ressurgem a esperança, um sopro suave do Espírito dá sinais de renovação, abertura, diálogo e

²³ SOUZA, Ney. *A Igreja herdada pelo Papa Francisco, um estudo histórico*, p. 190.

²⁴ FELLER, Vitor Gaudino. *A reforma da Igreja*, p. 23.

²⁵ SOUZA, Ney. *A Igreja herdada pelo Papa Francisco, um estudo histórico*, p. 192.

²⁶ OLIVEIRA, Pedro Rubens Ferreira; LIMA, Degislano Nóbrega de. *O Papa Francisco na agenda do Concílio Vaticano II*, p. 582.

reflexão da Igreja com o mundo do século XXI. Francisco resgata a caminhada sinodal da Igreja valorizando o Concílio Vaticano II. O teólogo Elias Wolff afirma que a continuidade de Francisco com o Vaticano II se dá de duas maneiras: primeiro, resgatando os processos eclesiais e pastorais, mostrando que ainda possuem valor para o tempo atual; segundo, tem plena consciência dos desafios da missão hoje e propõe novas intuições eclesiológicas e pastorais.

1.4 A eclesiologia do Concílio Vaticano II

O caráter pastoral do Concílio Vaticano II, dado pelo Papa João XXIII, tinha o objetivo de aprofundar as perspectivas eclesiológicas que não respondiam mais aos desafios impostos pela modernidade e não facilitavam o diálogo. A Igreja havia se tornado uma estrutura enrijecida, hierarquizada, preocupada com as “anátemas”. O Vaticano II alcançou o objetivo a partir da elaboração das constituições de caráter eclesiológicos: *Lumen Gentium* e *Gaudium et Spes*. “A primeira, dogmática e a segunda, pastoral”²⁷. A partir das duas constituições a Igreja volta o olhar para as duas direções, para dentro e para fora – *Ecclesia ad intra* e *Ecclesia ad extra*. A Igreja reafirma a sua identidade e abre-se à sinodalidade e ao diálogo com a modernidade.

O Concílio possibilita uma mudança de paradigma. A Igreja em relação ao mundo não tem mais a presunção de apresentar-se como sociedade perfeita, senhora, aquela que domina, mas como aquela que está a “serviço do homem” (Paulo VI, 1965). Deste modo, acontece “a primeira virada eclesiológica do Concílio a passagem de uma Igreja voltada sobre si mesma para uma Igreja voltada para o mundo”²⁸. No discurso de conclusão do Concílio Paulo VI afirma: “A Igreja declarou-se quase a escrava da humanidade (...); a ideia de serviço ocupou o lugar central” (Paulo VI, 1965) do evento conciliar.

A perspectiva pastoral e eclesiológica do Concílio fez o exercício de retornar às fontes. Foram resgatados “os ricos enunciados eclesiológicos presentes no Novo Testamento”²⁹ e, “no período que seguiu imediatamente ao do Novo Testamento,

²⁷ HACKMAMM, Geraldo Luiz Borges. *A Constituição Dogmática Lumen Gentium sobre a Igreja*, p. 2.

²⁸ CALIMAN, Cleto. *Igreja, Povo de Deus, Sujeito da Comunhão Eclesial*, p. 1049.

²⁹ KASPER, Walter. *A Igreja Católica*, p. 98.

mais exatamente já em Inácio de Antioquia (115) e depois completamente em Irineu de Lyon (202), onde podem ser encontrados os elementos essenciais da eclesiologia católica"³⁰. O aspecto sinodal do Vaticano II terá como porta de entrada a Igreja Povo de Deus. "Todos os homens são chamados a formar o novo povo de Deus" (Lumen Gentium n.13). O fundamento da sinodalidade é o sacramento do batismo. "Cristo, como única cabeça, congrega em si a humanidade inteira num povo de iguais"³¹.

1.4.1 *Sensus Fidei e Sensus Fidelium*

Ao resgatar a imagem da Igreja como Povo de Deus, o Concílio abre-se à sinodalidade, retoma também, a reflexão sobre os conceitos de *sensus fidei* e *sensus fidelium*. A partir do sacramento do batismo, o Povo de Deus reunido sob a ação do Espírito Santo indica caminhos e manifesta a vontade de Deus, objetivando a construção do seu Reino. No documento *sensus fidei na vida da Igreja*, a Comissão Teológica Internacional que "todos os batizados participam da missão profética de Jesus Cristo, a testemunha fiel e verdadeira" (n. 1), sendo o *sensus fidei* "um instinto sobrenatural, que tem uma ligação intrínseca com o dom da fé recebido na comunhão da Igreja e que permite aos cristãos cumprir a sua vocação profética" (n. 2). O conceito teológico de *sensus fidei* está relacionado a duas realidades diferentes, mas que estão intrinsecamente relacionadas: à igreja e a cada fiel de modo particular que pertence à Igreja pela comunhão dos sacramentos, especialmente, "através da celebração regular da Eucaristia" (n. 2). Por um lado, o *sensus fidei* relaciona-se ao carisma pessoal, à capacidade de discernir a fé, à luz do Espírito Santo, por outro, refere-se ao aspecto comunitário, eclesial: "o instinto da fé da própria Igreja" (n. 3). "Essa convergência (*consensus*) desempenha um papel vital na Igreja. O *consensus fidelium* é um critério seguro para determinar se uma doutrina ou uma determinada prática faz parte da fé apostólica"³².

A *Lumen Gentium* refere-se ao *sensus fidelium* como "a totalidade dos fiéis,

³⁰ KASPER, Walter. *A Igreja Católica*, p. 98.

³¹ NEVES, Pedro Paulo das. *A Sinodalidade na Igreja Local*, p. 37.

³² HACKMAMM, Geraldo Luiz Borges. *O Documento da Comissão Teológica Internacional sobre o Sensus Fidei*, p. 120.

que receberam a unção que vem do Espírito Santo..." (LG 12). A Igreja, formada pelos batizados, na riqueza dos ministérios, "desde os bispos até os últimos fiéis" (LG 12), não pode enganar-se na fé. "Daí que a sinodalidade é uma forma de comunhão eclesial e de caminho do Povo de Deus na história, rumo ao futuro"³³. Neste sentido, o *sensus fidelium* readquirirá a centralidade no processo do discernimento da fé; o consentimento e a busca do Povo de Deus devem retomar a incidência efetiva no interior da vontade eclesial.

1.4.2 Igreja, Povo de Deus

A partir do aprofundamento teológico dos conceitos de *sensus fidei* e *sensus fidelium* a perspectiva eclesiológica da Igreja como Povo de Deus ganha solidez. A definição da Igreja como Povo de Deus Peregrino na história, "implica na busca contínua de aceitar, receber, e manter a comunhão. Entre estes instrumentos está a colegialidade e a sinodalidade"³⁴. É importante destacar que no Concílio Vaticano II os conceitos desenvolvidos referentes a Igreja foram os de "colegialidade" e "conciliaridade". Termos que se aproximavam-se da perspectiva sinodal, mas não chegam a sua equivalência. "Sinodalidade refere-se a um aspecto do ser mesmo da Igreja, que é realidade de comunhão"³⁵.

A eclesiologia do Povo de Deus, capítulo II da *Lumen Gentium*, será abordado a partir de quatro aspectos. Nestes aspectos estão de formas implícitas ou explícitas e os elementos sinodais da eclesiologia povo de Deus. O artigo não tem a pretensão de aprofundá-los exaustivamente, mas de trazê-los para iluminar a reflexão seguinte que proporá a *Evangelii Gaudium* como uma resposta sinodal e pastoral à eclesiologia Povo de Deus. "Na eclesiologia do Vaticano II há um único gênero de cristãos – os batizados, em uma radical igualdade e dignidade de todos os ministérios"³⁶. Segue na sequência os quatro aspectos.

³³ CIPOLLINI, Dom Pedro Carlos. *Sinodalidade*, p. 11.

³⁴ CIPOLLINI, Dom Pedro Carlos. *Sinodalidade*, p. 17.

³⁵ CIPOLLINI, Dom Pedro Carlos. *Sinodalidade*, p. 18.

³⁶ BRIGHENTI, Agenor. *Do Concílio Plenário Latino-Americano à I Assembleia Eclesial*, p. 27.

Primeiro aspecto, "a estrutura religiosa mais profunda da Igreja cristã foi basicamente pré-formada na experiência social e religiosa do povo de Israel"³⁷. Deus ao selar a aliança com Abraão, promete ao patriarca terra, descendência e intimidade. "Iahweh disse a Abrão: 'Sai da tua terra, da tua parentela e da casa de teu pai, para terra que eu te mostrarei. Eu farei de ti um grande povo, eu te abençoarei, engrandecerei teu nome; sê uma benção!" (Gn 12,1-2). A eleição do povo de Israel e sua vocação de peregrinos em busca da "terra prometida" (Gn 12) prefiguram a Igreja de Jesus Cristo.

Não há dicotomia, rupturas entre o Povo de Deus do Antigo testamento e do Novo Testamento, há sim, aprofundamento e continuidade. "Tudo isso aconteceu como preparação e figura daquela aliança nova e perfeita, que haveria de ser selada em Cristo, e da revelação mais plena que haveria de ser comunicada pelo próprio Verbo de Deus, feito carne" (Lumen Gentium n.9). O novo povo de Deus, agora forma-se a partir do sacramento do batismo, onde por meio da Igreja, aderindo à Jesus Cristo, o cristão tem a oportunidade da realização das promessas feitas por Deus a Abraão. O novo povo de Deus é peregrino e vive a tensão da construção do Reino de Deus que se realiza no "já" e no "ainda não" da história. "Desta maneira o povo eleito de Deus se tornou antecipação paradigmática e prefiguração da destinação da humanidade para a comunhão de direito escatológico do reino de Deus"³⁸.

Segundo aspecto, é a fundamentação proposta pela *Lumen Gentium* na formação do novo Povo de Deus. O sacramento do batismo é a porta de entrada para o sacerdócio de Cristo, que rompe uma visão hierárquica e arcaica da hierarquia eclesial, onde limitava a Igreja ao clero. "O sacerdócio comum dos fiéis e o sacerdócio ministerial ou hierárquico, apesar de diferirem entre si essencialmente e não apenas em grau, ordenam-se um para o outro; de fato, ambos participam, cada qual a seu modo, do sacerdócio único de Cristo" (LG 10). Talvez, aqui tenha sido a "virada copernicana" da constituição: a superação de uma eclesiologia fechada, reducionista, elitista, onde a massa dos fiéis era passiva, sem vez e sem voz.

Com o sacerdócio comum dos fiéis supera-se a categoria dualista de clero-leigo geradora de muitas tensões na vida eclesial. A superação do binômio clero-

³⁷ SCHENEIDER, Theodor. (Org.). *Manual de Dogmática VII*, p. 59.

³⁸ PANNENBERG, Wolfhart. *Teologia Sistemática*, v. 3, p. 614.

leigo é o caminho para vencer um dos grandes males da Igreja, o clericalismo. O mal do clericalismo encontra respaldo na obsoleta eclesiologia defendida nos contextos pré-conciliares, onde a Igreja era a detentora do poder, a princípio, tanto temporal quanto espiritual, mais tarde, apenas do poder espiritual. "As duas eclesiologias representavam dois modelos de Igreja: o primeiro sempre vencedor, o segundo sempre vencido – mas agora levantando a cabeça desde o Vaticano II"³⁹.

Terceiro aspecto é o aprofundamento da compreensão eclesiológica de povo de Deus e do sacerdócio ministerial que desoculta o papel da Igreja no mundo animada pelo Espírito Santo através do compromisso de cada cristão. Todo batizado, a partir da especificidade de sua vocação e da diversidade dos dons, é convidado a unir-se sempre a Cristo e santificar a Igreja e o mundo pelo testemunho na participação dos sacramentos e no serviço ministerial (LG 11-12). Uma Igreja enriquecida pelos dons e pelos carismas, que se abre a universalidade e que busca a comunhão eclesial a partir da diversidade, superando toda pretensão de uniformismo. "Portanto, o aspecto correto na tese do pluralismo das formas da igreja é apenas que a unidade não significa uniformidade rígida, mas que deve ser entendida como unidade de *communio*"⁴⁰.

Todos os membros da *communio* a partir da subjetividade, devem enriquecer o coletivo, nesta dinâmica de interação e integração que se dá no serviço, refletem a busca pela santificação, desejo escatológico de toda comunidade eclesial, chegar a "Jerusalém celeste" (Ap 21). "Cada fiel em particular e o povo fiel em seu conjunto são chamados a ser santos. Não fora do mundo, na busca de uma espiritualidade desencarnada, mas na inserção nas realidades históricas em que a vida acontece"⁴¹. A santidade está na capacidade do cristão, por força do Espírito Santo, rejeitar os valores do mundo e configurar-se aos de Deus.

Quarto aspecto, por fim, diz respeito à dimensão missionária de todo o Povo de Deus apresentada pela *Lumen gentium* no final do capítulo II e aprofundada no decreto *Ad gentes*. "A Igreja peregrina é, por sua natureza, missionária, visto que tem sua origem, segundo o desígnio de Deus Pai, na missão do Filho e do Espírito Santo"

³⁹ COMBLIN, José. *O Povo de Deus*. p. 63.

⁴⁰ KASPER, Walter. *A Igreja Católica*, p. 206.

⁴¹ FELLER, Vitor Gaudino. *A reforma da Igreja*, p. 32.

(AG 1). A missão é um movimento intrínseco ao sacramento do batismo, não há opção, necessariamente pelo do sacramento batismal o cristão torna-se discípulo missionário; recebe "este mandamento solene de Cristo, de anunciar a verdade da salvação, a Igreja recebeu-o dos apóstolos para lhe dar o cumprimento até os confins da terra" (LG 17). O Reino de Deus que tem a Igreja como um sinal visível, expande-se por atração. Os membros do novo povo de Deus, pelo testemunho de vida, inquietam, despertam e encantam os estão afastados ou aqueles que não conhecem a *communio*.

A partir destes quatro aspectos, que são relevantes, se tem uma visão panorâmica da eclesiologia Povo de Deus e a fundamentação à sinodalidade, tema caro ao Pontificado de Francisco. O próximo passo será a partir da *Evangelii Gaudium*, uma exortação apostólica do Papa Francisco, lançada no dia 24 de novembro de 2013, na celebração de encerramento do ano da fé, Solenidade de Cristo Rei do Universo.

2 *Evangelii Gaudium*: uma resposta sinodal e pastoral à eclesiologia de povo de Deus

Logo no início do seu pontificado, o Papa Francisco em suas alocuções faz referência ao tema da sinodalidade. Em junho de 2013, na Solenidade de São Pedro e São Paulo falando aos cardeais, Francisco disse: "Devemos avançar por esta estrada da sinodalidade" (Papa Francisco, 29/06/2013). Deste modo, de forma explícita o Pontífice demonstra o objetivo de resgatar a eclesiologia Povo de Deus e de favorecer à Igreja uma renovação eclesial. A *Evangelii Gaudium* é o resultado da XIII Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos que tratou da "Nova Evangelização para a Transmissão da Fé", que inaugura "um processo de segunda recepção do Vaticano II"⁴².

A *Evangelii Gaudium* que propõe a "recepção criativa" do Vaticano II tendo como pressuposto a sinodalidade, são movimentos simples, mas que desencadeiam dinâmicas e processos de transformação. Os desafios de Francisco na Exortação são: partilhar a alegria do encontro com Jesus; ser uma Igreja em saída, missionária;

⁴² BRIGHENTI, Agenor. *Do Concílio Plenário Latino-Americano à I Assembleia Eclesial*, p. 26.

superar a autorreferencialidade; abandonar o clericalismo; acolher os jovens, as crianças, as mulheres e os idosos; propagar a misericórdia; resgatar a centralidade da Palavra; valorizar os ministérios; despir-se e tornar-se uma Igreja pobre. Assim, Francisco resgata a afirmação do Concílio de que a Igreja é "sacramento de salvação" (LG 1).

O sacramento é um sinal e instrumento de Deus que ajuda no amadurecimento e no crescimento da pessoa, visando a salvação. "A Igreja também coopera na salvação do mundo pela evangelização, ao ser ela mesma como que um sinal eficaz e comunicativo da presença de Deus na história"⁴³. João XXIII abriu as janelas do Vaticano para entrada de novos ares; para Francisco "uma das tentações mais sérias que sufoca o fervor e a ousadia é a sensação de derrota que nos transforma em pessimistas lamurientos e desencantados com cara azeda" (EG 85). A resposta de Francisco é concreta. Ao resgatar o encanto se desperta alegria, motiva-se na busca do aprofundamento espiritual, da fraternidade, da comunidade; redescobre-se a beleza de caminhar juntos; abre-se à sinodalidade.

Limitemo-nos a destacar da *Evangelii Gaudium* alguns aspectos propostos por Francisco que são respostas sinodais e pastorais aos desafios vigentes da Igreja. "Francisco sabe que o olhar de quem crê é capaz de reconhecer a luz do Espírito Santo sempre irradiando no meio da escuridão"⁴⁴.

2.1 A Igreja como Povo de Deus

O primeiro aspecto diz respeito à Igreja, concebida como a totalidade do povo de Deus. Este aspecto sinodal serve como base teórica e teológica aos demais que serão trabalhados na sequência. A Igreja é formada pela comunhão do povo de Deus e tem a missão de ser no mundo, sinal da salvação e semente do Reino. "Todo sentido da vida de Jesus foi proclamar e realizar o Reino de Deus na humanidade"⁴⁵. Como diz a *Evangelii Gaudium*: "A Igreja é enviada por Jesus Cristo como sacramento da salvação oferecida por Deus" (EG 112). Sacramento é um

⁴³ BIANCHINI, Wagner Cardoso. *A Alegria do Evangelho e a Eclesialidade do Povo de Deus*, p. 62.

⁴⁴ LIMA, Luís Corrêa. *Evangelii Gaudium*, p. 249.

⁴⁵ MIRANDA, Mario de França. *Linhas Eclesiológicas da Evangelii Gaudium*, p. 184.

“instrumento de Deus na salvação das pessoas”⁴⁶ e do mundo. A Igreja assumiu a missão de Deus, “que já tivera início no Antigo Testamento, atinge a sua plenitude na pessoa de Jesus Cristo, que em suas palavras revela o gesto salvífico do Pai, seu amor e sua misericórdia incondicionada”⁴⁷. Deus quer que a pessoa humana retorne à experiência de comunhão, unidade, experimentada na criação, quando homem e mulher ainda viviam no paraíso (Gn 2-3).

A Igreja é o caminho para a salvação que Deus escolheu à humanidade. A fé em Jesus Cristo, faz a pessoa entrar em comunhão com a Santíssima Trindade pela ação do Espírito Santo e por isso, tem um caráter socio-comunitário. A salvação é para todos, mas os que já fazem parte da Igreja, desta comunhão trinitária, precisam comprometer-se com os que estão afastados. “O próprio mistério da Trindade nos recorda que somos criados à imagem desta comunhão divina, pelo que não podemos realizar-nos nem salvar-nos sozinhos” (EG 178). “Esta salvação, que Deus realiza e a Igreja jubilosamente anuncia, é para todos” (EG 113).

A partir deste aspecto universal, a Igreja concebida como totalidade do povo de Deus, abre-se dois caminhos importantes para a sinodalidade e a dinâmica pastoral. Primeiro, a valorização do “*sensus fidei*”. “Como parte do seu mistério de amor pela humanidade, Deus dota a totalidade dos fiéis com um instinto da fé – o *sensus fidei* – que os ajuda a discernir o que vem realmente de Deus” (EG 119). Pelo sacramento do batismo, o Espírito Santo dá aos cristãos a sabedoria de captar de forma intuitiva as realidades divinas, embora muitas vezes, não saibam expressar com precisão linguística. Todos os cristãos precisam ser escutados e valorizados. O segundo caminho, trata-se da superação de uma perspectiva eclesial hierárquica, autoritária, vertical, institucionalizante, “uniformizada, em que a virtude máxima e fonte de todas as outras é a obediência, identificando-se a obediência à hierarquia e a obediência a Deus”⁴⁸. Em contrapartida, a *Evangelii Gaudium* propõe uma eclesiologia horizontal, integradora, pluralista, evangélica, comunitária, participativa, “fundada no povo de Deus”⁴⁹.

⁴⁶ BIANCHINI, Wagner Cardoso. *A Alegria do Evangelho e a Eclesialidade do Povo de Deus*, p. 62.

⁴⁷ MIRANDA, Mario de França. *Linhas Eclesiológicas da Evangelii Gaudium*, p. 184.

⁴⁸ COMBLIN, José. *O Povo de Deus*. p. 58.

⁴⁹ COMBLIN, José. *O Povo de Deus*. p. 58.

2.2 Uma Igreja toda ela ministerial

O segundo aspecto é a Igreja ministerial, sonhada por João XXIII e resgatada por Francisco. Uma Igreja inclusiva, que se abre à riqueza dos dons e carismas, um espaço onde os cristãos sentem-se protagonistas da pastoral. "Em virtude do batismo, cada membro do povo de Deus tornou-se discípulo missionário. Cada um dos batizados independente da própria função na Igreja e do grau de instrução da sua fé, é um sujeito ativo da evangelização" (EG 120). A Igreja ministerial tem como protagonista da comunhão o Espírito Santo. É Ele quem une a diversidade numa comunidade de fé. "É necessário nada menos do que o Espírito de Deus para conduzir à unidade tantas realidades diferentes, e isso respeitando, ou melhor, animando sua diversidade"⁵⁰. "O Espírito faz com que todos sejam um e que a unidade seja multidão"⁵¹.

A Igreja ministerial é uma Igreja sinodal. Francisco na *Evangelii Gaudium* afirma que precisamos de homens e mulheres que a partir do batismo, possam agir com compreensão, disponibilidade, docilidade, prudência e que saibam articular a arte do tempo e a escuta do Espírito Santo. "Precisamos 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" (EG 171).

Neste sentido, a Igreja ministerial a partir do pressuposto da sinodalidade é uma Igreja que escuta, integra e que caminha na unidade, conduzida sob a guisa do Espírito Santo. "Só a partir desta escuta respeitosa e compassiva é que se pode encontrar caminhos para um crescimento genuíno, despertar o desejo do ideal cristão, o anseio de corresponder plenamente ao amor de Deus" (EG 171). O movimento de escuta na vida da Igreja precisa acontecer de forma centrípeta e centrífuga, ou seja, *ad intra* e *ad extra*.

O movimento *ad extra* leva a Igreja escutar os apelos do mundo, da sociedade, das famílias e buscar exaustivamente uma possibilidade de dialogar. É necessário abordar alguns temas que são pertinentes como a relação com a ciência, o diálogo

⁵⁰ CONGAR, Yves. *Creio no Espírito Santo*, p. 32.

⁵¹ CONGAR, Yves. *Creio no Espírito Santo*, p. 33.

inter-religioso, ecumenismo, avanço tecnológico e o mundo virtual, a desigualdade social, a economia, as guerras, o meio ambiente, as mulheres sofredoras, as questões de gênero, os movimentos LGBTQI+, as polarizações etc. “As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo” (GS 1).

O olhar de escuta da Igreja também deve voltar-se para si – *ad intra* – e refletir, escutar, valorizar e integrar os bispos em colegialidade, os presbíteros, os diáconos, as pequenas comunidades eclesiais, os conselhos em todos os níveis, as pastorais, os movimentos, as crianças, os jovens, os idosos e principalmente as mulheres. “Deixar que o povo se expresse, por exemplo, na escolha de seus párocos e de seus bispos, na destituição de pastores infieis e autoritários, nas decisões pastorais, na administração dos bens materiais [...], na exigência de uma pastoral criativa”⁵². “Duplamente pobres são as mulheres que padecem situações de exclusão, maus-tratos e violência, porque frequentemente têm menores possibilidades de defender os seus direitos” (EG 212).

2.3 Uma Igreja em saída missionária

O terceiro aspecto da sinodalidade trazido pela *Evangelii Gaudium* é a Igreja em saída missionária. “Cada cristão e cada comunidade há de discernir qual é o caminho que o Senhor lhe pede, mas todos somos convidados a aceitar esta chamada: sair da própria comodidade e ter coragem de alcançar todas as periferias que precisam da luz do Evangelho” (EG 20). A mudança paradigmática de uma Igreja autorreferencial a uma Igreja em saída está estritamente vinculada ao cultivo da espiritualidade missionária, encontrar-se, encantar-se pelo Cristo missionário do Pai e deixar o coração transbordar de alegria. “A missão é uma paixão por Jesus e, simultaneamente, uma paixão pelo seu povo” (EG 268).

O compromisso missionário proposto pelo Papa na *Evangelii Gaudium* requer uma mudança de mentalidade e a abertura para uma possível renovação pastoral.

⁵² FELLER, Vitor Gaudino. *A reforma da Igreja*, p. 37.

Este foi o desafio emergente trazido pelo Documento de Aparecida. “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 46). Para isso, talvez seja necessário diminuir o ritmo. A Igreja missionária propõe às pessoas uma experiência existencial da fé, pôr à parte “a ansiedade para olhar nos olhos e escutar, ou renunciar às urgências para acompanhar quem ficou caído à beira do caminho” (EG 46).

A missionariedade é uma dimensão transversal que perpassa toda a realidade eclesial. O “ide” de Jesus ressoou com profundidade ao coração dos apóstolos e tornou-se impossível guardar para si mesmo uma experiência tão significativa e transformadora. “Recebereis uma força, a do Espírito Santo que descerá sobre vós, e sereis minhas testemunhas em Jerusalém, em toda a Judéia e a Samaria, e até os confins da terra” (At 1,8). A Igreja missionária sonhada por Francisco na *Evangelii Gaudium* é uma Igreja que supera a autorreferencialidade com a abertura, o poder com o serviço, o peso doutrinário com a misericórdia; o legalismo com a acolhida, o espiritualismo com a espiritualidade. Uma Igreja Samaritana, uma Igreja mãe, de coração e braços abertos. Francisco diz: “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 49).

2.4 Uma Igreja pobre e para os pobres

Por fim, o último aspecto, o quarto, a sinodalidade manifesta-se numa opção da Igreja pobre para os pobres. A missão da Igreja está estritamente relacionada com o Reino de Deus, que foi o centro da mensagem de Jesus Cristo. “O Reino de Deus é a felicidade e o bem-estar de todos, é alegria, justiça e paz no Espírito Santo, é a realização pessoal em todas as dimensões da existência humana”⁵³. É o governo de Deus, onde todas as pessoas têm o necessário para uma vida digna, “eu vim para que tenham vida e a tenham em abundância” (Jo 10,10).

O Reino desejado por Deus e querido por todos realiza-se na vida concreta de

⁵³ FELLER, Vitor Gaudino. *A reforma da Igreja*, p. 27.

todas as pessoas em três níveis: mínimo, médio, máximo. O nível mínimo, "se manifesta no cuidado com a vida física, o bem-estar do corpo, a posse dos bens materiais necessários a integridade da existência: comida, casa, trabalho, segurança"⁵⁴. O nível mínimo é o básico, necessário, o que sustenta a pessoa, o que faz com que seja possível alimentar a utopia do nível máximo. O nível médio está relacionado às oportunidades, à satisfação pessoal e às manifestações culturais e artísticas que geram na pessoa humana tranquilidade e paz. "Cultivo do espírito, liberdade de locomoção e de comunicação, expressões artísticas, esportivas, culturais, na promoção dos direitos humanos, pessoais e sociais, na construção da cidadania, na organização democrática..."⁵⁵. O nível mínimo e o médio não satisfazem o ser humano por completo, ele tem dentro de si uma fome, uma sede que transcende e que os bens materiais não são suficientes para satisfazê-lo. O vazio "só será preenchido no encontro definitivo com Deus. Há por isso um horizonte máximo e último para a realização do Reino de Deus: a ressurreição final, a posse dos bens eternos, a vida eterna, a convivência feliz no céu"⁵⁶.

A partir dos três níveis do Reino de Deus, a Igreja tem a missão de ser no mundo sinal visível deste Reino. Por isso, compromete-se com a pessoa humana de forma integral, concreta, de modo especial, com os que não conseguem realizar na imanência os níveis mínimo e médio. A opção pelos pobres "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 198). A fé em Jesus Cristo precisa levar a um comprometimento, "cada cristão e cada comunidade são chamados a ser instrumentos de Deus a serviço da libertação e da promoção dos pobres, para que possam integrar-se plenamente na sociedade" (EG 187).

A sinodalidade e a pastoralidade deste quarto aspecto exigem dos cristãos novas atitudes, gestos que tenham a capacidade de transformar. A opção pelo pobre proposta por Francisco exige dos discípulos missionários solidariedade, misericórdia e alteridade. A Igreja deve ser o lugar da misericórdia gratuita, onde todos possam sentir-se acolhidos, amados, perdoados e animados a viverem

⁵⁴ FELLER, Vitor Gaudino. *A reforma da Igreja*, p. 28.

⁵⁵ FELLER, Vitor Gaudino. *A reforma da Igreja*, p. 28.

⁵⁶ FELLER, Vitor Gaudino. *A reforma da Igreja*, p. 28.

segundo a vida boa do Evangelho. O Papa “insiste na palavra solidariedade enquanto expressa uma mentalidade que pense em termos de comunidade, de prioridade da vida de todos sobre a apropriação dos bens por parte de alguns”⁵⁷. “A solidariedade deve ser vivida como decisão de devolver ao pobre o que corresponde” (EG 189). A alteridade é a atitude do samaritano que desce da montaria e se solidariza com o sofrimento do pobre moribundo, tomando-o nos braços (Lc 10,29-37). A alteridade põe-nos diante do sofrido, do empobrecido, do marginalizado, do excluído e interpela-nos a uma atitude, a um compromisso libertador e transformador.

Conclusão

A *Evangelii Gaudium* responde e atualiza de forma sinodal e pastoral a eclesiologia povo de Deus, proposta pelo Concílio Vaticano II. A Exortação Apostólica traz à Igreja o desafio de abertura, diálogo, participação, comunhão em todos os níveis da vivência eclesial, aspectos intrínsecos da sinodalidade e da dinâmica pastoral no que tange o compromisso de todos os batizados. “Talvez seja essa a questão mais crucial para a renovação da Igreja desde o Vaticano II [...] a igualdade fundamental dos batizados no mesmo corpo como realidade anterior às diferenças exercidas pelas funções dos ministérios”⁵⁸.

A sinodalidade é uma resposta eclesial e um caminho de superação diante de alguns obstáculos que resistem à renovação e à configuração da Igreja povo de Deus a partir da prática pastoral, ou seja, da consciência missionária. Sendo assim, a missionariedade requer a renovação pastoral. Segundo Brighenti⁵⁹, como indica Santo Domingo, a renovação pastoral se dá em quatro âmbitos:

Conversão no âmbito da consciência da comunidade eclesial. Consiste em assumir a eclesiologia do Povo de Deus e superar a concepção de uma Igreja composta pelo binômio clero-leigos, para entendê-la como uma comunidade ministerial;

⁵⁷ MIRANDA, Mario de França. *Linhas Eclesiológicas da Evangelii Gaudium*, p. 192.

⁵⁸ PASSOS, João Décio. *Obstáculos à Sinodalidade*, p. 14.

⁵⁹ BRIGHENTI, Agenor. *A conversão pastoral integral e os quatro sonhos proféticos*.

Conversão no âmbito das ações pessoais e comunitárias. Uma ação pastoral que promova a vida plena para todos deve ser uma resposta aos desafios de hoje, especialmente ao clamor dos pobres;

Conversão no âmbito das relações de igualdade e autoridade. O testemunho do amor fraterno é antes de tudo o anúncio do Evangelho. Não há conversão pastoral da Igreja nas suas relações, consistente com o Concílio, sem a erradicação do clericalismo;

Conversão no âmbito das estruturas. Por fim, a conversão pastoral requer uma revisão profunda das estruturas da Igreja.

Esta Igreja, que busca a renovação e a conversão, é comunidade dos discípulos de Jesus, que sempre deve tomar a iniciativa, caso seja necessário, precisará ousar e inclinar-se para alcançar o limite da vida humana. A comunidade dos discípulos é missionária e "experimenta que o Senhor tomou a iniciativa, precedeu-a no amor, 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" (EG 24).

Referências

BIANCHINI, Wagner Cardoso. *A Alegria do Evangelho e a Eclesialidade do Povo de Deus*. 2015. 114 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS, Porto Alegre, 2015.

BRIGHENTI, Agenor. *Do Concílio Plenário Latino-Americano à I Assembleia Eclesial*. In: JÚNIOR, Francisco de Aquino (Org.); MORI, Geraldo Luiz de Mori (Org.). *A Igreja em Saída Sinodal*. São Paulo: Paulus, 2022, p. 17-28.

BRIGHENTI, Agenor. *Puebla 40 anos depois: a hora de retomar a tradição eclesial libertadora*. Horizonte, Belo Horizonte, v. 17, n. 54, p. 1408-1425, set./dez. 2019.

BRIGHENTI, Agenor. *A conversão pastoral integral e os quatro sonhos proféticos*. Brasília, 2021. Disponível em: <<https://crbnacional.org.br/assim-caminha-a-assembleia-eclesial-a-conversao-pastoral-integral-e-os-quatro-sonhos-profeticos-pe-agenorbrighenti/>> Acesso em: 19 de maio de 2023.

CALIMAN, Cleto. *Igreja, Povo de Deus, Sujeito da Comunhão Eclesial*. Horizonte, Belo Horizonte, v. 46, n. 24, p. 1047-1-71, dez. 2011.

CIPOLLINI, Dom Pedro Carlos. *Sinodalidade: Tarefa de todos*. São Paulo: Paulus,

2021.

COMBLIN, José. *O Povo de Deus*. São Paulo: Paulus, 2002.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. O Sensus Fidei na Vida da Igreja. Roma, 2014. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20140610_sensus-fidei_po.html Acesso em: 16 de maio de 2023.

CONGAR, Yves. *Creio no Espírito Santo: Ele é o Senhor da vida II*. São Paulo: Paulinas, 2005.

DOCUMENTOS DO CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Ad Gentes*. In: COSTA, Lourenço. (Coord. Geral) Documentos da Igreja. Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II. Constituições, decretos, declarações. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2007, p. 430-489.

DOCUMENTOS DO CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Lumen Gentium* In: Costa, Lourenço. (Coord. Geral) Documentos da Igreja. Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II. Constituições, decretos, declarações. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2007, p. 101-197.

DOCUMENTOS DO CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Gaudium et Spes*. In: Costa, Lourenço. (Coord. Geral) Documentos da Igreja. Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II. Constituições, decretos, declarações. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2007, p. 539-661.

FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual*. São Paulo: Paulus; São Paulo: Loyola, 2013.

FELLER, Vitor Gaudino. *A reforma da Igreja*. Perspectiva Teológica, Belo Horizonte, v. 46, n. 128, p. 21-44, jan./abr. 2014.

GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. *Do Concílio Vaticano II à Conferência de Medellín*. Revista de Cultura Teológica, PUC-SP, n. 91, p. 101-123, jan./jun. 2018.

HACKMAMM, Geraldo Luiz Borges. *A Constituição Dogmática Lumen Gentium sobre a Igreja*.

HACKMAMM, Geraldo Luiz Borges. *O Documento da Comissão Teológica Internacional sobre o Sensus Fidei*. Telecomunicação, Porto Alegre, v. 45, n. 2, p. 117-135, maio-ago. 2015.

HOMILIA DO SANTO PADRE FRANCISCO, Vaticano: Site, 29 de julho de 2013. Santa missa e imposição do pálio aos novos arcebispos metropolitanos. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130629_omelia-pallio.html. Acesso em: 16 de maio de 2023.

KASPER, Walter. *A Igreja Católica: Essência, realidade, missão*. São Leopoldo: Unisinos, 2012.

KLOPPENBERG, Boaventura. *Concílio Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1971.

LIMA, Luís Corrêa. *Evangelii Gaudium: Contribuições para as questões contemporâneas*. In: AMADO, Joel Portella (Org.); FERNANDES, Leonardo Agostini (Org.). *Evangelii Gaudium em questão: Aspectos bíblicos, teológicos e pastorais*. São Paulo, Paulinas; Rio de Janeiro, PUCRIO, 2014.

MADRIGAL, Santiago. *Vaticano II: Remembranza y actualización esquemas para una Eclesiología*. Espanha: Sal Terrae, 2002.

MIRANDA, Mario de França. *Linhas Eclesiológicas da Evangelii Gaudium*. In: AMADO, Joel Portella (Org.); FERNANDES, Leonardo Agostini (Org.). *Evangelii Gaudium em questão: Aspectos bíblicos, teológicos e pastorais*. São Paulo, Paulinas; Rio de Janeiro, PUCRIO, 2014.

NEVES, Pedro Paulo. *A Sinodalidade na Igreja Local: uma abordagem teológico-pastoral a partir do sínodo da Diocese de Tubarão*. 2018. 239 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUCPR, Curitiba, 2018.

OLIVEIRA, Pedro Rubens Ferreira; Lima, Degislano Nóbrega de. *O Papa Francisco na agenda do Concílio Vaticano II*. Horizonte, Belo Horizonte, v. 19, n. 59, p. 582-607, maio/ago. 2021.

PANNENBERG, Wolfhart. *Teologia Sistemática III*. São Paulo: Paulus; Santo André: Academia Crista, 2009.

PASSOS, João Décio. *Obstáculos à Sinodalidade: Entre a preservação e a renovação*. São Paulo: Paulinas, 2023.

SCHENEIDER, Theodor. (Org.) *Manual de Dogmática II*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

SOUZA, Ney. *A Igreja herdada pelo Papa Francisco, um estudo histórico*. Revista de Cultura Teológica, PUC-SP, n. 88, p. 173-196, jul./dez. 2016.

SOUZA, Ney; Gomes, Edgar da Silva. *Os Papas do Vaticano II e o Diálogo com a Sociedade Contemporânea*. Telecomunicação, Porto Alegre, v. 44, n. 1, p. 5-27, jan.-abr. 2014.

Capítulo IV¹

Mater Gentium: a maternidade da Igreja à luz da mariologia da *Lumen Gentium*

Vinícius da Silva Paiva²

Introdução

Este estudo visa refletir sobre a mariologia que emerge do Concílio Vaticano II e como essa mariologia pode contribuir para um reposicionamento profético da Igreja Católica no século XXI. Mas para isso, faz-se necessário compreender, ainda que brevemente, o que foi o Concílio Vaticano II e quais as grandes novidades trazidas por esse evento que marcou a história da Igreja. De certa forma, o que se propõe é um retorno às fontes como uma nova forma de recepção conciliar, especificamente em relação à Constituição Dogmática *Lumen Gentium* (LG) que versa sobre a Igreja. Em relação a LG, é primordial resgatar a intenção principal do Concílio que está descrita logo no início do documento:

A luz dos povos é Cristo: por isso, este sagrado Concílio, reunido no Espírito Santo, deseja ardentemente iluminar com a Sua luz, que resplandece no rosto da Igreja, todos os homens, anunciando o Evangelho a toda a criatura (Mc. 16,15). Mas porque a Igreja, em Cristo, é como que o sacramento, ou sinal, e o instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o género humano, pretende ela, na sequência dos anteriores Concílios, pôr de manifesto com maior insistência, aos fiéis e a todo o mundo, a sua natureza e missão universal. E as condições do nosso tempo tornam ainda mais urgentes este dever da Igreja, para que deste modo os homens todos, hoje mais estreitamente ligados uns aos outros, pelos diversos laços sociais, técnicos e culturais, alcancem também a plena unidade em Cristo (LG 1).

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554600958-04>

² Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Doutorando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.
<<http://lattes.cnpq.br/5504930926005284>>. E-mail: <vinicius.paiva@edu.pucrs.br>.

A Igreja, como sacramento universal, é considerada *mysterium lunae* desde Ambrósio: "a lua é a Igreja, as estrelas são os filhos da Igreja que brilham com a luz da graça celeste".³ Isso é tão relevante para a Igreja de Cristo, que foi um dos pontos elencados pelo cardeal Bergoglio em seu pronunciamento antes do conclave que o elegeu papa: "A Igreja, quando é autorreferencial, sem se dar conta, acredita que tem luz própria; deixa de ser o *mysterium lunae* e dá lugar a esse mal tão grave que é a mundanidade espiritual".⁴ Segundo LG 1, Cristo é a luz que deve resplandecer através da Igreja para todos os povos. Já nesta primeira afirmação aparece demonstrado que a missão da Igreja não se resume à perspectiva *ad intra*, mas deve ter um alcance universal *ad extra*. Uma igreja autorreferenciada não tem a capacidade de ouvir o apelo dos filhos que se distanciaram ou mesmo daqueles que nem conhecem a Cristo. A luz de Cristo não pode ficar escondida e deve brilhar diante de todos (Mt 5,14-16).

Uma das mudanças trazidas pelo Concílio Vaticano II foi em relação à linguagem. Segundo Almeida, ocorre a transição da linguagem conceitual abstrata para a linguagem imagética de cunho bíblico e patrístico.⁵ Esta mudança com forte aceno simbólico estaria de acordo com a intenção de João XXIII de fazer com que a luz de Cristo chegasse efetivamente a todas as nações, conforme radiomensagem divulgada um mês antes da abertura do Concílio:

Agora parece oportuno e feliz recordar o simbolismo do círio pascal. A certa altura da liturgia, eis que ressoa o seu nome: "*Lumen Christi*". A Igreja de Jesus de todos os lugares da terra responde: "*Deo gratias, Deo gratias*", como se dissesse Sim: "*lumen Christi: lumen Ecclesiae: lumen gentium*" Afinal, o que significa um Concílio Ecumênico senão a renovação deste encontro com a face de Jesus ressuscitado, rei glorioso e imortal, radiante em toda a Igreja para salvação, alegria e esplendor das nações?⁶

³ AMBRÓSIO DE MILÃO. *Explicação dos Símbolos, sobre os Sacramentos, sobre os Mistérios e sobre a Penitência*, p. 42.

⁴ Trata-se do terceiro ponto do breve discurso feito pelo cardeal Bergoglio no conclave de 2013. O manuscrito lido nas congregações gerais foi entregue por Bergoglio ao cardeal Ortega, que o publicou na revista *Palabra Nueva* da Arquidiocese de Havana naquele mesmo mês com a autorização do Papa eleito. O texto na íntegra foi divulgado pelo Instituto Humanitas da UNISINOS em 26/03/2013.

⁵ ALMEIDA, J.A. *Lumen Gentium*, p. 18-19.

⁶ JOÃO XXIII, Papa. *Radiomensaje de su santidad Juan XXIII un mes antes de la apertura del Concilio Vaticano*.

Resta claro que se trata de uma mudança de paradigma em relação aos concílios anteriores, que tiveram como objetivos: resguardar a fé católica, definir dogmas e estabelecer padrões morais para a conduta de seus filhos. Desta vez, a santa madre Igreja procurou se preocupar em tornar a mensagem evangélica compreensível, acessível e decodificável a todos os povos. E nada melhor para isso do que retomar à simplicidade da linguagem alegórica adotada por Jesus nos evangelhos. Não por acaso, a Igreja em LG 6 é apresentada sob as mais diversas imagens bíblicas: redil; rebanho; campo de Deus; vinha eleita; construção de Deus; casa de Deus; habitação de Deus no Espírito; tabernáculo de Deus com os homens; templo santo; edifício espiritual; Jerusalém do alto; nossa mãe; esposa imaculada do Cordeiro.

1 Mariologia da *Lumen Gentium*

Em sua maioria, os padres conciliares optaram por não tratar o tema mariológico fora do contexto eclesial, assim o capítulo VIII da LG acabou se tornando a grande referência mariológica do Concílio Vaticano II. No entanto, observa-se que nem sempre o capítulo sobre Maria é lido à luz de toda LG, ou seja, muitas vezes é tomado de forma separada e fora do contexto no qual foi pensado e redigido. Quando se fala da "mariologia da LG" quase nunca se busca relacioná-la com os outros sete capítulos do documento, acarretando, quase sempre, um problema de hermenêutica no sentido de uma mariologia não integrada ao mistério de Cristo e da Igreja. Um claro exemplo dessa dissonância é tratar o tema da maternidade tipológica de Maria sem relacioná-lo à intuição conciliar de apresentar a Igreja como Povo de Deus que deve "estender-se a todo mundo e por todos os séculos, para cumprir o desígnio da vontade de Deus que, no princípio, criou uma só natureza humana e resolveu juntar em unidade todos os seus filhos que estavam dispersos" (LG 13). Uma mariologia que não assuma essa premissa universal, além de não ser uma mariologia integral, não é a "mariologia da LG".

O capítulo VIII da LG oferece algumas pistas de reflexão a esse respeito, como por exemplo quando nomeia Maria como "filha de Adão" e retoma a tradição patrística de Ireneu:

Como diz S. Ireneu “obedecendo, ela tornou-se causa de salvação, para si e para todo gênero humano”. Eis porque não poucos Padres afirmam com ele, nas suas pregações, que “o nó da desobediência de Eva foi desatado pela obediência de Maria; e aquilo que a virgem Eva atou, com a sua incredulidade, desatou-o a virgem Maria com sua fé”; e, por comparação com Eva, chamam Maria “a mãe dos vivos” e afirmam muitas vezes: “a morte veio por Eva, a vida veio por Maria” (LG 56).

Chamá-la de “filha de Adão” e “mãe dos vivos” significa alargar o âmbito da mariologia. Ao realçar sua condição criatural, o Concílio a apresenta como mãe dos vivos, resgatando assim a vocação de Eva (Gn 3,20). Tem-se aqui uma importante janela para a reflexão que se faz na atualidade sobre a relação da mariologia com o tema da ecologia integral, já que entre os vivos também podem ser incluídos todos os outros seres vivos da face de Terra. Uma correlação a esse respeito se verifica nas duas primeiras estrofes da oração que Francisco faz ao término da Exortação Apostólica Pós-sinodal *Querida Amazonia*:

Mãe da vida,
no vosso seio materno formou-Se Jesus,
que é o Senhor de tudo o que existe.
Ressuscitado, Ele transformou-vos com a sua luz
e fez-Vos Rainha de toda a criação.
Por isso Vos pedimos que reineis, Maria,
no coração palpitante da Amazônia.
Mostrai-Vos como mãe de todas as criaturas,
na beleza das flores, dos rios,
dos grandes rios que a atravessa
e de tudo o que vibra em suas florestas.
Protegei, com o vosso carinho, aquela explosão de beleza (QA 111).

Este é apenas um exemplo de como a “mariologia da LG” é teologicamente rica e fecunda. Se a Igreja é o Povo de Deus que se estende a todos os povos da Terra (LG 13), nada que diga respeito à vida e cultura desses povos deixa de interessar à

Igreja. O princípio teológico que sustenta este argumento e que está presente na “mariologia da LG” é o da Encarnação: “A Igreja, meditando piedosamente na Virgem, e, contemplando-a à luz do Verbo feito homem, penetra mais profundamente, cheia de respeito, no insondável mistério da Encarnação, e mais e mais se conforma a seu Esposo” (LG 65). A lógica da Encarnação protege a Mariologia tanto do maximalismo quanto do minimalismo, pois assegura uma equilibrada reflexão mariológica.

Um outro aspecto da “mariologia da LG” é a sua recepção. Assim como se diz que a recepção do Concílio Vaticano II, sob perspectiva teológica, ultrapassa o conceito clássico de uma mera aceitação,⁷ pode-se afirmar também que a mariologia conciliar requer tempo para ser assimilada. Em um artigo a esse respeito, Vitor Feller identifica dois temas mariológicos, que em sua opinião, não foram aprofundados pelos padres conciliares: a teologia dos sinais dos tempos aplicada a Mariologia⁸ e as relações entre Maria e o ser humano.⁹ Essa opinião é compartilhada por Kathleen Coyle, que considera que a mariologia do Concílio Vaticano II não dialogou com o mundo moderno.¹⁰ Nesse sentido, é preciso recolher do magistério pós-conciliar os eventuais desdobramentos da mariologia do Concílio com destaque para o contexto latino-americano e para a mariologia de Francisco na *Evangelii Gaudium*.

O Documento de Aparecida apresenta Maria à Igreja latino-americana e caribenha como modelo de discípula e missionária; e máxima realização da existência cristã (DAp 266). Para a LG a maternidade de Maria é exercida desde o Céu de forma ininterrupta por meio da economia da graça (LG 62); já em Aparecida, ela é modelo e paradigma da humanidade (DAp 268) e parece estar bem mais perto do cotidiano familiar e comunitário. A teologia dos sinais dos tempos pode ser percebida claramente no texto abaixo:

Com os olhos postos em seus filhos e em suas necessidades, como em Caná da Galileia, Maria ajuda a manter vivas as atitudes de atenção, de serviço, de entrega e de gratuidade que devem distinguir os discípulos de seu Filho. Indica, além do

⁷ SOUZA, N. Vaticano II, a urgência de uma recepção, p. 8.

⁸ FELLER, V. A Mariologia conciliar, chave para a tarefa teológica atual, p. 82.

⁹ FELLER, V. A Mariologia conciliar, chave para a tarefa teológica atual, p. 85.

¹⁰ COYLE, K. *Maria tão plena de Deus e tão nossa*, p. 54.

mais, qual é a pedagogia para que os pobres, em cada comunidade cristã, "sintam-se como em sua casa". Cria comunhão e educa para um estilo de vida compartilhada e solidária, em fraternidade, em atenção e acolhida do outro, especialmente se é pobre ou necessitado. Em nossas comunidades, sua forte presença tem enriquecido e seguirá enriquecendo a dimensão materna da Igreja e sua atitude acolhedora, que a converte em "casa e escola da comunhão" e em espaço espiritual que prepara para a missão (DAp 272).

Essa ênfase hermenêutica na dimensão materna de Maria e da Igreja, que se intensificou na Conferência de Aparecida como recepção da mariologia conciliar, culminou na *Evangelii Gaudium* onde Maria é apresentada como "aquela que sabe transformar um curral de animais na casa de Jesus, com uns pobres paninhos e uma montanha de ternura" (EG 286). Assim como Maria, a Igreja deve assumir a ternura e o cuidado maternal em relação a todos os povos: ser uma igreja-mãe de coração e portas abertas (EG 46). Essa maternidade que já aparece na LG em relação a Cristo e aos homens (LG 52-59), passa a iluminar de maneira decisiva a vida missionária da Igreja, como será visto a seguir.

2 Maternidade da Igreja

O tema da maternidade da Igreja está diretamente ligado à mariologia que foi elaborada no Concílio Vaticano II. A terceira parte do cap. VIII da LG trata da relação da "Virgem Santíssima e a Igreja" (LG 60-65). Nesta seção, os padres conciliares apresentam a Mãe de Deus como tipo e figura da Igreja, que, assim como Maria, também é mãe e virgem (LG 63). Henri de Lubac em sua obra "Meditação sobre a Igreja" afirma que os laços existentes entre a Igreja e a Virgem Maria são "essenciais" e "mais que solidários" compondo um único mistério de fé.¹¹ Retomando Isaac de Stella, propõe a tríplice relação: o que se aplica a Igreja de forma universal, se aplica a Maria de forma especial e a alma fiel de forma singular (individual).¹² É partir dessa íntima ligação entre Maria, a Igreja e cada fiel, que Francisco vai refletir sobre a

¹¹ DE LUBAC, H. *Meditacion sobre la Iglesia*, p. 307-308.

¹² DE LUBAC, H. *Meditacion sobre la Iglesia*, p. 337.

fecundidade maternal da Igreja, que deve gerar sempre novos filhos na fé (EG 285).

Entretanto, mãe não é só aquela que gera, mas é também a que cuida. Bruno Forte chama a Virgem Maria de “ícone da Igreja Mãe”¹³ e reconhece em sua maternidade um estilo de ternura e gratuidade a ser seguido:

Enfim, em Maria a concretude se une à ternura, àquele dar sem reservas, que revela a alegria do dar e suscita a alegria do receber: “Quando a tua saudação chegou aos meus ouvidos, a criança estremeceu de alegria em meu ventre” (Lc 1,44). Ternura é transmitir a profundidade da vida através da verdade e da simplicidade do gesto, é estabelecer ligação de caridade profunda, irradiante, humilde, discreta. Na escola da Mãe de Deus, a Igreja Mãe aprende então o estilo de vida da gratuidade irradiante, de amor que não espera, mas se antecipa às necessidades do outro, de caridade que chega ao outro no concreto e lhe transmite não só a vida, como também a alegria e o sentido da própria vida. Nada é mais contrário ao rosto de uma Igreja materna que o presumido amor universal abstrato, que não aceita a fadiga do discernimento e a humildade da mediação, para tornar-se proximidade real, acolhida e solidariedade concreta, doação alegre.¹⁴

É possível reconhecer no rosto da Igreja feições de maternidade? Em que consiste propriamente esse cuidado maternal? Awi Mello, um dos maiores especialistas na mariologia de Francisco, defende que há três “chaves eclesiológicas” para se entender o pensamento do Papa Francisco a respeito da Igreja: a Igreja Mãe, a Igreja Povo de Deus e a Igreja missionária. Essas três chaves estariam relacionadas aos conceitos de mistério, comunhão e missão: “Em seu mistério mais íntimo a Igreja é Mãe que gera a comunhão de seus filhos como Povo de Deus orientado para a realização da missão evangelizadora de Jesus no mundo”.¹⁵ A mãe que cuida é certamente a mãe que sai “em missão” à procura de seus filhos, inspirada, como disse Awi Mello, na missão evangelizadora de Jesus. O bom samaritano é na verdade uma “mãe samaritana”, que se aproxima, cuida das

¹³ FORTE, B. *Maria, a mulher ícone do mistério*, p. 198.

¹⁴ FORTE, B. *Maria, a mulher ícone do mistério*, p. 201.

¹⁵ AWI MELLO, A. *Maria-Iglesia*, p. 755-756.

feridas e leva à hospedaria o filho machucado para tratá-lo (Lc 10, 34). Durante muito tempo se pensou na Igreja apenas como a hospedaria, como um lugar onde apenas se recebe pessoas, e só recentemente – a partir do magistério de Francisco – é que se compreendeu que a Igreja deve sair de sua casa para procurar o “filho sumido”.

Um dos sofrimentos mais dramáticos para uma mãe é não saber onde o filho está. Em uma metrópole violenta como o Rio de Janeiro ou São Paulo, por exemplo, o desaparecimento de um filho adolescente é presságio de morte, ainda mais quando se mora em uma favela. Até que ponto as comunidades paroquiais se angustiam por aqueles que nasceram em suas pias batismais e hoje sequer sabem se estão vivos? Por mais que o Concílio Vaticano II tenha indicado que a Igreja, ao assumir sua missão apostólica, deve olhar para o afeto maternal da Virgem (LG 65); nem sempre o exemplo de Maria é seguido e nem sempre sua atitude profética é assumida como regra de vida. Tem razão Francisco em dizer:

Quanto à conversão pastoral, quero lembrar que “pastoral” nada mais é que o exercício da maternidade da Igreja. Ela gera, amamenta, faz crescer, corrige, alimenta, conduz pela mão... Por isso, faz falta uma Igreja capaz de redescobrir as entranhas maternas da misericórdia. Sem a misericórdia, poucas possibilidades temos hoje de inserirmo-nos em um mundo de “feridos” que têm necessidade de compreensão, de perdão, de amor.¹⁶

Maternidade e misericórdia são como lados de uma mesma moeda. É interessante observar que no cap. VIII da LG não aparece em nenhum momento a palavra “misericórdia” relacionada a Maria. Apenas faz-se menção de que, em Caná, ela foi “movidada de compaixão” (LG 58). A releitura da maternidade da Igreja como “entranhas maternas da misericórdia” inaugura um novo paradigma de reflexão teológica não só a respeito da Igreja, mas também da Mariologia. Uma Maria com “entranhas de misericórdia” está mais de acordo com a imagem bíblica da mãe sofredora aos pés da cruz (Jo 19,25), pois é como ato de misericórdia que se pode compreender o relato joanino no qual Jesus entrega sua mãe a João e este a leva

¹⁶ FRANCISCO apud GALII, C. *Cristo, Maria, a Igreja e os povos*, p. 77. Trecho do discurso que Francisco fez ao episcopado brasileiro em 27 de julho de 2013 por ocasião da Jornada Mundial da Juventude no Rio de Janeiro.

para sua casa (Jo 19,27). Aqui não se está diante de um imponente ato de sacrifício expiatório compartilhado por mãe e filho, mas de uma cruel e injusta condenação suportada por amor e mitigada por gestos de misericórdia: a mãe que se coloca ao lado do filho e o Filho que oferece sua mãe à humanidade. Ao dizer a João “eis aí tua mãe” (Jo 19,27), Jesus a torna mãe de todos, mãe para todas as nações e povos da Terra: *Mater gentium*.

3 *Mater Gentium*

Ao se propor a expressão “*mater gentium*”, não se busca criar um novo título mariano ou um novo atributo para a Igreja, mas apenas relacionar a maternidade de Maria e da Igreja à intenção primeira de João XIII, que foi de fazer com que a luz de Cristo (*lumen Christi*), se refletisse no rosto da Igreja (*lumen Ecclesiae*) para chegar a todos os povos (*lumen gentium*). Existe aqui uma relação de origem, mediação e finalidade. Usando os mesmos conceitos que Awi Mello utilizou em suas chaves eclesiológicas, pode-se afirmar que o mistério de Cristo ilumina a comunhão eclesial em vista de uma missão profética no mundo. A Igreja não foi constituída por Cristo para ser uma organização religiosa, mas sim uma comunidade discipular “em saída”. Isto faz parte de sua gênese e se constitui como sua vocação primordial: “Ide por todo o mundo, proclamai o Evangelho a toda a criatura” (Mc 16,15). Entretanto, o problema parece não ser o do reconhecimento da natureza missionária da Igreja. Isto está relativamente claro e estabelecido na vida eclesial: todos sabem que é preciso evangelizar. Mas, afinal de contas, o que significa “evangelizar” e como a Igreja deve evangelizar a sociedade?

Neste sentido, a tese de Heribert Mühlen a respeito de uma “experiência social de Deus” a partir da experiência do Espírito faz muito sentido, ainda mais quando Mühlen considera a primeira comunidade cristã ordenadora das relações sociais pelo vínculo do amor ágape.¹⁷ Qual era o segredo do cristianismo nascente? Por que gozavam da simpatia de todo o povo e a cada dia crescia-lhes o número de adeptos (At 2,47)? Não seria em função do acolhimento, comunhão e solidariedade

¹⁷ MÜHLEN, H. *Fé cristã renovada*, p. 49-50.

experimentadas? Não seria essa “comunidade-mãe” um modelo de maternidade eclesial vivenciada no Espírito? Não estava entre eles Maria, a mãe de Jesus que foi tornada mãe de toda a humanidade (At 1,14; Jo 19,27)? Parece haver nesse tipo de cristianismo uma forte conotação materna, como demonstra a Carta aos Gálatas em relação a Paulo: “meus filhos, por quem sofro de novo as dores do parto, até que Cristo seja formado em vós” (Gl 4,19) ou a Primeira Carta aos Tessalonicenses: “apresentamo-nos no meio de vós cheios de bondade, como uma mãe que acaricia os filhinhos” (1Ts 2,7). Essas e outras passagens revelam o rosto de uma Igreja, ao mesmo tempo, evangelizadora e materna.

O Concílio Vaticano II ao referendar uma mariologia inserida no mistério de Cristo e da Igreja e ao refletir sobre esses mistérios à luz dos sinais dos tempos, permite à Igreja do século XXI oferecer respostas adequadas ao mundo de hoje. Esse caráter responsivo da fé cristã não pode ser ignorado, sob o risco de negação da própria fé, pois uma fé que não provoque respostas de fé, é uma fé morta (Tg 2,17). Sobre isso, vale a pena retomar uma das principais intuições do Concílio:

Nenhuma ambição terrestre move a Igreja. Com efeito, guiada pelo Espírito Santo ela pretende somente uma coisa: continuar a obra do próprio Cristo, que veio ao mundo para dar testemunho da verdade, para salvar e não para condenar, para servir e não para ser servido. Para desempenhar tal missão, a todo momento, tem o dever de perscrutar os sinais dos tempos e interpretá-los à luz do Evangelho, de tal modo que, possa responder, de maneira adaptada a cada geração, as interrogações eternas sobre o significado da vida presente e futura e de suas relações mútuas. É necessário, por conseguinte, conhecer e entender o mundo no qual vivemos, suas esperanças, suas aspirações e sua índole frequentemente dramática (GS 3-4).

A *Mater gentium*, além de ser uma mãe que gera e cuida, deve ser também uma mãe que escuta e responde as interrogações de seus filhos; não apenas de seus filhos católicos, mas também daqueles “vindos de todas as nações que há debaixo dos céus” (At 2,5), já que todos ouviram em suas próprias línguas as maravilhas de Deus (At 2,11). As *semina Verbi* (AG 11) semeadas pelo Espírito Santo na vida cultural

e social dos povos carecem ser cultivadas através de um sincero acolhimento maternal. Não é possível que em pleno século XXI ainda se tenha tanta resistência à diversidade. Como não acolher um filho ou uma filha da Igreja por causa de sua opção sexual? E como acolher de verdade sem permitir que tal pessoa continue exercendo sua escolha de vida? A Igreja *Mater gentium* é aquela que sabe, a exemplo de Maria, acolher com “uns pobres paninhos e uma montanha de ternura” (EG 286). Se as opções pastorais ainda são deficitárias e insuficientes, ao menos a ternura não pode faltar. Se o levita e o sacerdote seguem adiante, a “boa mãe samaritana” se debruça sobre o ferido para lhe oferecer a possibilidade de continuar vivendo (Lc 10, 29-37).

A opção por uma “mariologia encarnada” contrasta com aquela de antes do Concílio que se ocupava apenas em falar das “glórias” de Maria.¹⁸ A lógica da encarnação pressupõe um diálogo mariológico maduro e interdisciplinar. Refletir Maria como *Mater gentium* significa trazer à pauta temas de uma “mariologia de fronteira”, tais como: Maria e as religiões não-cristãs; Maria na perspectiva ecumênica; o feminismo e a diversidade de gênero; a Mariologia social ou da libertação; Maria e a ecologia integral; e a Mariologia pneumatológica. Em todos esses saberes mariológicos, a maternidade de Maria e da Igreja é chave-mestra.

Conclusão

Como conclusão desta breve reflexão, resta indicar em que medida a maternidade da Igreja à luz da *Lumen Gentium* pode ajudar a essa mesma Igreja a se reposicionar de forma profética no século XXI. Vale ressaltar que o reposicionamento profético não exige que sejam abandonadas as “posições” vigentes. Não se trata de abandonar posições doutrinárias, mas de resignificá-las. Algo parecido acontece em relação aos dogmas marianos. Clara Temporelli diz que os dogmas marianos dizem respeito à revelação de Deus e não devem ser entendidos como uma realidade objetiva e acabada, mas sim como um acontecimento pelo qual o mistério se manifesta em todas as épocas e em todos os povos.¹⁹ É justamente

¹⁸ BOFF, C. *Introdução à mariologia*, p. 94.

¹⁹ TEMPORELLI, C. *Maria, mulher de Deus e dos pobres*, p. 13.

esse caráter epifânico que torna possível que cada época tenha sua própria percepção dogmática. Por exemplo, não houve alteração no dogma da Imaculada Conceição desde sua proclamação em 1854, mas certamente a vivência eclesial desse conteúdo de fé é distinta daquela que foi experimentada pela Igreja no século XIX.

Em relação à maternidade da Igreja pode se adotar semelhante critério. Não se trata de negar sua função educadora e reguladora da moral cristã, mas de permitir que a luz de Cristo ilumine discussões do século XXI que não dizem respeito primeiramente à Igreja, mas à sociedade como um todo. A teologia dos sinais dos tempos, tão falada desde o Concílio Vaticano II, não é uma teologia adaptada, ajustada ou relativa. A verdade não é relativa, mas é poliédrica. O modelo proposto por Francisco à Igreja do século XXI é o do poliedro (EG 236). Não é um modelo de supressão de pontos, pelo contrário, à medida que se acrescenta novos pontos (novas posições) é possível sair de uma superficialidade linear para entrar na profundidade poliédrica da vida como ela é. A Igreja *Mater gentium* não está preocupada com os filhos mais velhos que estão em casa, mas com os filhos pródigos (Lc 15, 11-32), que estão sumidos, sem paradeiro e longe da casa materna. A exemplo de Maria, a Igreja é chamada a tornar-se cada vez mais: mãe que gera, mãe que cuida, mãe que escuta e mãe que sai.

Referências

ALMEIDA, A. J. *Lumen Gentium: a transição necessária. Encontros teológicos*. Florianópolis, n. 39, a. 19, n. 3, p. 5-41, 2004.

AMBRÓSIO DE MILÃO. *Explicação do símbolo; Sobre os sacramentos; Sobre os mistérios e sobre a penitência*. v. 5. São Paulo: Paulus, 1997.

AWI MELLO, A. *María-Iglesia: Madre del pueblo misionero. El Papa Francisco y la piedad popular mariana a partir del contexto teológico-pastoral latinoamericano*. Buenos Aires: Agape Libros, 2019.

BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. Nova edição rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 2012.

BOFF, C. *Introdução à mariologia*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II (1962-1965). Cidade do Vaticano. *Ad Gentes*. In: VIER, Frederico (Coor. Geral) *Compêndio do Concílio Vaticano II*. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 1995.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II (1962-1965). Cidade do Vaticano. *Gaudium et Spes*. In: VIER, Frederico (Coor. Geral) *Compêndio do Concílio Vaticano II*. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 1995.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II (1962-1965). Cidade do Vaticano. *Lumen Gentium*. In: VIER, Frederico (Coor. Geral) *Compêndio do Concílio Vaticano II*. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 1995.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Documento de Aparecida: Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe*. 2. ed. Brasília: Edições CNBB: São Paulo: Paulinas: Paulus, 2007.

COYLE, K. *Maria tão plena de Deus e tão nossa*. São Paulo: Paulus, 2012.

DE LUBAC, H. *Meditación sobre la Iglesia*. Madrid: Desclée de Brouwer, 1958.

FELLER, V. G. A Mariologia conciliar, chave para a tarefa teológica atual. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, a. 29, n. 99, p. 77-95, Ago. 2021.

FORTE, B. *Maria, a mulher ícone do mistério*. São Paulo: Paulinas, 1991.

FRANCISCO, Papa. *Evangelii Gaudium, a alegria do Evangelho: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual*. São Paulo: Loyola: Paulus, 2013.

FRANCISCO, Papa. *Querida Amazonia*. São Paulo: Loyola, 2020.

GALLI, Carlos María. *Cristo, Maria, a Igreja e os povos: a mariologia do Papa Francisco*. v. 5. Brasília: CNBB, 2018.

INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS. *Esta é a intervenção magistral do cardeal Bergoglio no pré-conclave*. São Leopoldo, 26 mar. 2013. Disponível em: <<https://www.ihu.unisinos.br/noticias/518772-esta-e-a-intervencao-magistral-docardeal-bergoglio-no-pre-conclave>>. Acesso em: 06 jul. 2023.

JOÃO XXIII, Papa. *Radiomensaje de su santidad Juan XXIII un mes antes de la apertura del Concilio Vaticano II*. A SANTA SÉ. Vaticano, 11 set. 1962. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/johnxxiii/es/messages/pont_messages/1962/documents/hf_j-xxiii_mes_19620911_ecumenical-council.html>. Acesso em: 07 jul. 2023.

MÜHLEN, H. *Fé cristã renovada: carisma, Espírito, libertação*. São Paulo: Loyola, 1983.

SOUZA, N. Vaticano II, a urgência de uma recepção. Editorial. *Revista de Cultura Teológica*. São Paulo, a. 29, n. 99, p. 8-10, Ago. 2021.

TEMPORELLI, C. *Maria, mulher de Deus e dos pobres*. São Paulo: Paulus, 2010.

CAPÍTULO V¹

Unidade e pluralidade na Igreja: inspiração eclesiológico-pastoral a partir do Concílio Vaticano II e do pontificado do Papa Francisco

Darvan Hernandez da Rosa²

Introdução

Segundo Kaiser, o "*aggiornamento* era uma palavra bastante ousada para o papa utilizar na Roma *aeterna*, onde nada nunca mudou"³. Com o advento do Concílio Vaticano II (1962-1965), no entanto, o ambiente eclesial tornou-se mais plural. Esta *sã* pluralidade, que trouxe tantos benefícios para a Igreja, trouxe também, com o passar do tempo, o desafio das contestações internas, que muitas vezes provocam feridas profundas na unidade do Povo de Deus, unidade tão querida por Cristo (Jo 17,11).

O contexto digital, tão rápido na sua repercussão e que leva à ruptura com a comunidade e, conseqüentemente, ao individualismo, influencia fortemente também os cristãos, e inclusive os pastores do povo de Deus, o que dificulta o enfrentamento deste problema. Será que o Concílio, que provocou a pluralidade *ad intra*, não terá uma chave de resposta para o enfrentamento dos desafios da vida da Igreja na atualidade? Além disso, o pontificado de Francisco, que é um "filho do Concílio", na busca pela unidade e integração da Igreja, teria luzes para o enfrentamento da questão da unidade e da *sã* pluralidade no interior da Igreja?

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554600958-05>

² Graduado em Administração de Empresa e Teologia pela Universidade Católica de Pelotas. Especialista em Direito Matrimonial Canônico e Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. <<http://lattes.cnpq.br/9215585863562719>>.

E-mail: <darvan.rosa@edu.pucrs.br>.

³ KAISER, Robert Blair. *Não deixe ninguém lhe dizer que o Concílio não mudou nada.*

1 O fenômeno da pluralidade e da dissensão

Os primeiros discípulos levaram a sério o pedido do Senhor para que todos "sejam um" (Jo 17,11), "procurando conservar a unidade pelo vínculo da paz" (Ef 4,3). É patente, por outro lado, a pluralidade no seio da Igreja nascente que se manifesta na diferença entre os Apóstolos, na diversidade das línguas no dia de Pentecoste (At 2,1-41), nos pontos de vista sobre o acolhimento aos pagãos no interior da comunidade eclesial (At 15,5-6), entre outras questões. Esta diversidade só foi aumentando com o passar do tempo, na medida que o Evangelho chegava a outras culturas e outros povos. Quando a pluralidade deixou de ser legítima e fugiu da essência do cristianismo, transbordando para a ruptura, os concílios garantiram a unidade.

Com a ruptura ocorrida com a Reforma Protestante, no século XVI, o Concílio de Trento estabeleceu uma uniformidade doutrinal e disciplinar na Igreja latina, que em alguma medida foi percebida em quase todas as modalidades da vida eclesial. Esta uniformidade durou até o Concílio Vaticano II, onde a abertura das janelas da Igreja para o Espírito redundou no ressurgimento de vários novos carismas e organismos eclesiais que embelezaram o corpo da Esposa de Cristo com uma riqueza de dons superior ao período imediatamente anterior ao último Concílio. É ponto pacífico que a pluralidade na vida da Igreja é um dos grandes dons do Espírito Santo. Esta pluralidade se observa nas múltiplas teologias, no surgimento de muitos movimentos, comunidades, congregações, ministérios.

O fenômeno da pluralidade é muito bem-vindo e sinal de alegria para os cristãos, pois evidencia que o Espírito, com o devido discernimento, não é sufocado (1Ts 5,19) no seio da Igreja. Esta reaprende com Ele que não há apenas uma maneira de interpretar e expor a Palavra, uma única maneira de celebrar, um único método evangelizador e que ninguém possui o monopólio da inspiração divina, a qual, inclusive, dá mostra de preferência pelos mais humildes. Pois àqueles que "sonham com uma doutrina monolítica defendida sem nuances por todos, isto poderá parecer uma dispersão imperfeita; mas a realidade é que tal variedade ajuda a manifestar e desenvolver melhor os diversos aspectos da riqueza inesgotável do Evangelho" (EG 40).

Atualmente, portanto, a pluralidade, que traz alegria à Igreja, é percebida de maneira mais evidente. Porém coexiste também hoje uma pluralidade que desperta preocupação e tristeza. Ela se manifesta com o surgimento de muitos grupos católicos que reivindicam de maneira agressiva e sectária elementos da vida eclesial que não são essenciais e deixam de lado a comunhão com o magistério atual. Estas manifestações, que poderiam ser apenas a manifestação de uma sã pluralidade eclesial se acatassem o magistério e não saíssem para além daquilo que é permitido, acabam por se tornar motivo perplexidade.

Neste ponto, no entanto, é necessário lembrar que, para que se consiga um juízo equilibrado sobre os elementos que contribuem para a unidade eclesial, faz-se necessário uma tomada de consciência, devido à relativa proximidade temporal com o Concílio Vaticano II, que ainda existe uma tendência talvez inconsciente ao monolitismo pré-conciliar na mente de muitos cristãos, mesmo daqueles que clamam pela unidade. É preciso, portanto, olhar para esses grupos com objetividade e sem preconceitos.

Esses grupos extrapolam a sã pluralidade recusando-se a aceitar vários ensinamentos da Igreja no Concílio Vaticano II, entre eles a liberdade religiosa, o ecumenismo, a reforma litúrgica e a colegialidade episcopal. Talvez o representante mais conhecido destes seja a Fraternidade Sacerdotal São Pio X, cujos bispos foram excomungados e sua excomunhão foi levantada pelo Papa Bento XVI no ano de 2009. Importante ressaltar que enquanto questionavam estes pontos, continuavam em plena comunhão com a Igreja católica, embora trouxessem grande dor pela sua postura. O motivo de sua excomunhão não foi o fechamento aos ensinamentos do Concílio, mas a ordenação episcopal sem autorização pontifícia. Outros semelhantes a estes, embora mais radicais, propugnam que a Sé de Roma está vacante, e que, portanto, não precisam escutar o Papa e os bispos unidos a ele. Apesar disso denominam-se católicos.

Nesta mesma linha, embora em lugares teológicos diferentes, aparecem aqueles que não aceitam vários ensinamentos católicos sobre a moral: a proibição do aborto, da eutanásia, do uso de contraceptivos, do ato sexual antes do matrimônio, da fecundação artificial, da prática homossexual e a exclusão do matrimônio entre pessoas do mesmo sexo. Estes também se autodenominam

católicos e inclusive alguns se institucionalizaram, como por exemplo, as “católicas pelo direito de decidir”, mesmo sabendo que o apoio ao aborto é punido atualmente pelo *Codex Iuris Canonici* com a pena de excomunhão *latae sententiae* (cân. 1398). É bom salientar que alguns destes fechamentos ao Magistério atingem mesmo pessoas consagradas a Deus e no múnus do pastoreio.

Diante desses fatos dados e desses grupos institucionalizados, é mister se questionar: a mera punição os fará mudar, haja visto o contexto profundamente individualista e secularizado, onde a voz da Igreja não tem mais a mesma força de outrora?

Através das mídias sociais estes grupos conseguem rapidamente expandir e influenciar outros com seus critérios e seus ensinamentos. Católicos insuficientemente formados tornam-se suscetíveis aos seus apelos e passam a engrossar suas fileiras. Aqui é necessário distinguir os que assim trabalham movidos pela ideologia, que podem ser comparados com os fariseus e mestres da lei – servindo-se da Igreja para suas teses – daqueles que de boa-fé, pensando no Evangelho sinceramente, militam nos seus quadros. Especialmente a estes – que são os pobres em espírito – é necessário defender contra as garras da ideologia.

Como conseguir isso? Desprezando-os e seguindo a vida da Igreja por um outro caminho simplesmente? Punindo-os com penas mais graves? Respondendo seus ataques violentos com a mesma intensidade? O Concílio Vaticano II parece dar uma resposta a esta situação, resposta que o Papa Francisco assume profundamente: o diálogo movido pela misericórdia.

2 O Concílio Vaticano II, o Papa Francisco e a misericórdia

Antes do Concílio Vaticano II a Igreja estava fechada em relação ao mundo moderno. Os ataques deste eram reagidos com condenações e desconfianças, aumentando sempre mais o distanciamento. Com o Concílio, e especialmente com a *Gaudium et spes*, ocorre uma virada copernicana. A Igreja passa a olhar com bons olhos o mundo, não obstante seus inegáveis limites, e abre-se ao diálogo, tendo o número 22 da Constituição Pastoral *Gaudium et spes* como uma das suas expressões modelares:

O respeito e caridade devem se estender também àqueles que em assuntos sociais, políticos e mesmo religiosos pensam e agem de maneira diferente da nossa. Aliás, quanto mais intimamente com humanidade e caridade compreendemos o seu modo de pensar, tanto maior será a facilidade para poder iniciar um diálogo com eles.

É evidente que o que moveu o coração dos Padre conciliares foi a misericórdia divina que se aproxima da ovelha desgarrada com amor e diligência para encontrá-la (Lc 15,1-7). A Igreja não pode ficar indiferente ao afastamento das ovelhas, ao seu fechamento, mas deve ir ao seu encontro e ajudá-las a voltar para o rebanho onde terão vida em abundância. Segundo Fernando Camacho os misericordiosos são “aqueles que habitualmente vão ao encontro das necessidades do próximo, seja ele quem for, tentando remediá-las”⁴.

A Igreja até o Vaticano II demonstrava um cuidado maternal para com seus filhos, distanciando-lhes daquilo que era considerado o perigo da modernidade⁵. Ao mesmo tempo alertava o mundo que não podia construir-se de costa para Deus, como parecia enveredar. A partir do Concílio o olhar maternal da Igreja mudou e voltou-se com misericórdia para tantos homens e mulheres que pareciam se acostumar a viver longe de Deus e sem a mediação da Igreja. Seu cuidado agora deve se manifestar aproximando-se com humildade e já não mais com severidade; pedindo que os filhos afastados falem livremente para que a Mãe possa escutar, compreender e na misericórdia oferecer – não mais do que isso – a ajuda para que descubram a fonte da vida, a alegria que procuram, a dignidade que perderam. O que atrairá já não será mais a força dos argumentos e da autoridade somente, mas sobretudo a misericórdia, a caridade, a mansidão, a paz que o mundo não pode dar: “com vínculos humanos eu os atraía, com laços de amor eu era para eles como os que levantam uma criancinha contra o seu rosto” (Os 11,4); “misericórdia é que eu quero, e não sacrifício” (Mt 9,13).

⁴ CAMACHO, Fernando. *Bem-aventuranças*, p. 49.

⁵ Representam este pensamento documentos como o *Syllabus* do Papa Pio IX e a *Pascendi Dominici Gregis* do Papa Pio X.

Essa misericórdia do espírito conciliar influenciou particularmente o Papa Francisco que em seus gestos e palavras segue-os fielmente. Ele pede à Igreja que saia da rigidez que afasta aqueles que se sentem pecadores e buscam uma salvação; e diz que

se alguma coisa nos deve santamente inquietar e preocupar a nossa consciência é que haja tantos irmãos nossos que vivem sem a força, a luz e a consolação da amizade com Jesus Cristo, sem uma comunidade de fé que os acolha, sem um horizonte de sentido e de vida (EG 49).

O Papa Francisco, mais que todos seus predecessores recentes, pede que a Igreja, movida pela misericórdia, seja missionária e aberta aos feridos. O missionário, movido pela misericórdia, "nunca se fecha, nunca se refugia nas próprias seguranças, nunca opta pela rigidez autodefensiva" (EG 45).

Todo este percurso pós-conciliar de abertura e diálogo com o mundo, não são também indicação para a Igreja enfrentar este fenômeno que ora tratamos, ou seja, de um conservadorismo violento e de uma dissensão na doutrina moral? Como falar de ecumenismo sem dar importância a esta verdadeira ou incipiente cisão interna? Como poderia a Igreja se aproximar daqueles que são diferentes deixando de lado os mais parecidos? Não seria uma contradição com o espírito conciliar por não fazer o que prega? É preocupante que, como diz Kasper, "a crítica mais grave que se pode fazer à Igreja seja, como já foi dito, a de que com frequência não leva ou parece não levar à prática as suas palavras que falam da misericórdia de Deus"⁶.

Talvez se possa objetar que estes são semelhantes aos fariseus que se fecharam e receberam severas críticas de Jesus. No entanto, reafirmo, convém diferenciar os líderes ideológicos – que pensam egoisticamente ou instrumentalmente na Igreja como meio – daqueles que de boa-fé são convencidos por seus argumentos. Estes últimos precisam ser protegidos como ovelhas dos lobos vorazes. "A Igreja não pode justificar o pecado, mas tem que apoiar misericordiosamente o pecador"⁷.

⁶ KASPER, Walter. *A misericórdia*, p. 207.

⁷ KASPER, Walter. *A misericórdia*, p. 208.

O melhor caminho para ajudar esses irmãos a reencontrarem a unidade é este que o Concílio delineou e que tem como princípio a misericórdia que o Senhor ensinou no Sermão da Montanha e que praticou na Cruz: "àquele que te fere na face direita oferece-lhe também a esquerda" (Mt 5,39), e "Pai, perdoa-lhes: não sabem o que fazem" (Lc 23,34). Esta atitude atraiu os bons corações para a verdade, enquanto o erro e o mal desapareceram por si só com o tempo. E assim sempre ocorreu. A força da verdade, do bem são sempre mais convincentes.

Aproximar-se com empatia, com desejo de ouvir e entender o que se passa por detrás destas atitudes, à princípio incompreensíveis, faz com que seus corações também se abram para o que temos para falar. Ambas as partes, expondo as razões das suas esperanças podem se enriquecer mutuamente e fazerem as correções de rumos necessárias, bem como demarcar aquilo que não é essencial e por isso não deve ser exigido. Como não pensar nas relações católica-luterana, por exemplo, que enquanto estavam na acusação recíproca e no indiferentismo apenas se mantinham distantes? Quando pararam – movidas pelo espírito conciliar – e começou um escutar mútuo e respeitoso, as barreiras caíram e houve um aprendizado de parte a parte, num grande enriquecimento eclesial.

Concretamente, no entanto, como poderá ser feita tal aproximação com estes grupos? O Papa Francisco, pensando sobre um outro assunto, mas com o mesmo espírito da misericórdia, parece dar pista para enfrentar esta questão.

3 Acompanhar, discernir e integrar a fragilidade

O Papa Francisco na Exortação Apostólica pós-sinodal *Amoris laetitia*, referindo-se aos casais, traça um percurso para tratar aqueles que estão em situação irregular canônica: acompanhar, discernir e integrar. Estes três passos servem também para enfrentar o tema deste artigo. A misericórdia que conduz à abertura, ao diálogo e à empatia precisa, concretamente, destes momentos para ser eficaz.

3.1 Acompanhar

Nada mais antagônico à misericórdia pastoral do que a indiferença ou a simples crítica destrutiva. É o que ocorre muitas vezes hoje na Igreja em relação a estes grupos aqui tratados. Com o indiferentismo e com as críticas ácidas perde-se a clareza pastoral de que é preciso enfrentar o problema. E para este problema são necessárias, sobretudo, a caridade e a misericórdia. Sem a caridade e a misericórdia não se constrói a unidade da Igreja. E a caridade e a misericórdia são dons que devem ser pedidos na oração. À medida que são derramadas sobre a Igreja, levam-na a buscar e a compreender a fragilidade humana qualquer que seja, inclusive a destes irmãos que não compreendem com profundidade o ensinamento e a prática da Igreja. Qualquer ser humano – mesmo os animais – percebe quando outro tem boa-vontade consigo. Esta boa-vontade ou empatia – tida por Kasper como atualmente sinônimo de compaixão⁸ – leva à aproximação de uma das partes à outra, que, por sua vez, acaba se abrindo espontaneamente, pois se sentiu buscada e querida. Basta recordar aqui o dinamismo de uma visita caridosa a alguém que, por sua vez, se sente impelido e à vontade para retribuí-la. Da mesma forma na pastoral, a aproximação empática leva a se derrubar muitas barreiras e a uma verdadeira amizade.

A aproximação pastoral tem como fruto o conhecimento. Só conhecendo a fundo o interlocutor se pode acompanhá-lo nos passos que precisar dar. Acompanhamento que, dependendo da situação, pode ser demorado e dolorido, mas sempre frutuoso. É preciso pôr em prática a lei da gradualidade que João Paulo II na *Familiaris Consortio* propôs no itinerário moral dos esposos (FC 34). Este acompanhamento não deixará que o interlocutor se afaste ainda mais do seio da comunidade.

Evidentemente que o acompanhamento não deve ser feito “de cima para baixo” como alguém que tem algo para ensinar apenas e nada a aprender. Esta humildade no acompanhamento levará não só à aprendizagem mútua, mas também a permitir que o interlocutor descubra a verdade e o erro no diálogo, sem forçá-lo com axiomas prontos; semelhante ao que Francisco orienta, na *Amoris Laetitia*, aos

⁸ KASPER, Walter. *A misericórdia*, p. 30.

sacerdotes no acompanhamento pastoral: deixem seus interlocutores chegarem consigo a conclusão sobre a verdade da sua situação (AL 300-303).

Outro fator a ser levado em consideração é o envolvimento psicológico ou emocional de muitos fiéis com suas ideias. As paixões turvam a razão e neste sentido o diálogo pastoral deve considerar que, por vezes, mais que razões, são necessárias também a simpatia. Scott Hahn afirma que sua esposa Kimberly só quis se tornar católica depois que voltou a tratá-la bem e com carinho; suas tentativas exaustivas de convencê-la pela razão, por melhor que fossem, tinham até então fracassado e os afastado mutuamente⁹.

Mas o acompanhamento sem mais não é suficiente, é necessário dar o segundo passo, aprofundar no conhecimento do interlocutor, daquilo que pensa, confrontando com a verdade para, assim, ajudá-lo na sua adequada integração.

3.2 Discernir

No adequado acompanhamento destes grupos, como fruto de uma aproximação caridosa, surge o indispensável discernimento sobre a verdade de suas afirmações e reivindicações. Ao escutar com atenção o interlocutor sempre se achará elementos de verdade nas suas proposições, por mais heterodoxas que sejam. Ter consciência disso prepara os interlocutores para um diálogo paciente e sem preconceitos.

No entanto, o diálogo entre partes diferentes, fará aparecer elementos com falta de verdade ou com outros aspectos da mesma verdade. A identificação e elucidação destes, num clima de busca e não de vitória sobre o adversário fará emergir a alegria de uma amizade mais profunda. Fugir deste discernimento, sem dúvida, é fugir da caridade. Bento XVI assinala "a necessidade de conjugar a caridade com a verdade, não só na direção assinalada por S. Paulo da '*veritas in caritate*' (Ef 4,15), mas também na direção inversa e complementar da '*caritas in veritate*'" (CV 2).

O diálogo frutuoso e bem fundamentado, precedido da empatia e da busca de compreensão, certamente dará frutos positivos naqueles corações puros que

⁹ HAHN, Scott; HAHN, Kimberly. *Todos os caminhos levam a Roma*, p. 159.

buscam a verdade, não raramente enganados pela aparência de verdade em tantos discursos. Fazê-los perceber os seus enganos através de um discernimento amoroso e firme ao mesmo tempo será uma obra de misericórdia que redundará no benefício de muitas pessoas: “Meus irmãos, se alguém dentre vós se desviar da verdade e outro o reconduzir, saiba que aquele que reconduz um pecador desencaminhado salvará sua alma da morte e cobrirá uma multidão de pecados” (Tg 5,20).

É necessário discernir também a motivação com a qual se defende a verdade. Muitas vezes pode haver um motivo de fundo ideológico e não propriamente a caridade. A ideologia amarra no orgulho e na soberba não deixando ver cada pessoa individualmente com suas reais necessidades. Para a ideologia o importante é a ideia e não as pessoas. Discernir a motivação e ajudar a colocá-la em Cristo, que impõe a mão sobre cada um com compaixão, libertará dos laços sufocantes das ideologias: “conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará” (Jo 8,32).

3.3 Integrar a fragilidade

O fim de toda evangelização é integrar na comunhão com Deus e com os irmãos. O Catecismo da Igreja Católica afirma que “Deus criou o mundo em vista da comunhão com sua vida divina, comunhão esta que se realiza pela ‘convocação’ dos homens em Cristo, e esta ‘convocação’ é a Igreja” (CIC 760). Por isso a Igreja não pode ser vista como um grupinho fechado, como uma elite de pessoas melhores que as outras. Todos na Igreja são pecadores – com exceção de seu membro eminente, a Virgem Maria (LG 63) – que amam Jesus Cristo e querem segui-lo movidos pela fé. Por isso deve haver um desejo grande nos cristãos, sem exceção, de integrar todos os seres humanos nesta comunhão divina. Integrar principalmente aqueles que estão cercados de fragilidades na sua vida, no seu comportamento, nas suas ideias, para que possam participar da vida daquele que pode – e somente ele pode – libertar de todas estas misérias. Este é o grande desejo de Deus. Portanto os membros da Igreja não podem ter uma conduta diferente, sob a pena de talvez eles mesmo estarem se colocando fora desta família de pecadores resgatados. O Papa Francisco lembra que o caminho da Igreja é integrar na comunhão com Deus, e por isso nunca

se deve fazer juízos que não se levam em conta a real situação de cada pessoa (AL 296). "Trata-se de integrar a todos, deve-se ajudar cada um a encontrar a sua própria maneira de participar na comunidade eclesial, para que se sinta objeto de uma misericórdia 'imerecida, incondicional e gratuita'" (AL 297).

Neste sentido Francisco não só ensina com a fala. Reveste-se de particular significado o gesto do Papa Francisco no Ano da Misericórdia de estender indefinidamente no tempo a faculdade de todos os sacerdotes levantarem a excomunhão daqueles que fizeram ou contribuíram de alguma forma com o aborto. Em *Misericórdia et Misera*, fica claro que isso não serve para diminuir a gravidade de tal ato, mas para ressaltar ao mundo a misericórdia de Deus diante do mundo fragilizado no mau (MM 12) e o seu desejo de que todos estejam integrados na comunhão divina. Este gesto de abertura, concretamente, ajudará muitas mães que se sentindo culpadas não se animavam a voltar para a comunhão eclesial e assim se endureciam na maldade. A abertura e a compreensão animam para experiência da misericórdia e para integração que leva à caridade. Este gesto de Francisco, sem dúvida é paradigmático na relação que a Igreja deve ter com estes grupos tratados no presente artigo.

Outro ponto que deve ser considerado na integração destes irmãos é que a unidade da Igreja no pós-concílio cada vez mais é vista como uma grande diversidade. Portanto a integração não deve ser identificada com o tornar-se igual. O que faz pertencer à unidade da Igreja é a profissão da mesma fé, a celebração dos mesmos sacramentos e estar sob a orientação dos mesmos pastores (CIC 815); as mais diversas maneiras de testemunhar esta pertença não empobrece a unidade, antes pelo contrário, a enriquecem.

Conclusão

A unidade da Igreja, tão quista por Cristo sempre teve que enfrentar grandes desafios nestes 2000 anos. Os desafios da unidade nestes tempos são caracterizados pelo imediatismo das vozes dissonantes e sua grande e rápida difusão. O pecado divide a Igreja, o Espírito a une. Ter consciência de seus próprios limites na aproximação daqueles considerados dissonantes é fundamental para que

os cristãos consigam cumprir sua missão de Igreja em saída, na busca dos marginalizados na periferia eclesial. Esta humildade abre o coração às razões profundas que levam estes irmãos a uma postura heterodoxa ou de agressividade. E como diz Jesus, os mansos possuirão a terra (Mt 5,4), ou seja, esta atitude de humildade na escuta, fará com que os bons corações se abram para a verdade, que tem muito mais força e beleza que o erro. Ajudará também os cristãos já engajados a perceberem suas limitações, muitas vezes evidenciadas no diálogo franco e fraterno.

A Igreja que se aproxima com misericórdia destes marginalizados eclesiais, traz a calma para os corações de todos. A repercussão da vivência da misericórdia eclesial repercute de alguma forma no mundo inteiro. Maria Clara Bingemer, nesta mesma linha afirma que “uma Igreja que não seja fiel à vocação de irradiar essa misericórdia estaria traindo seriamente sua vocação e sua identidade. E falharia gravemente em sua missão de ajudar a humanidade a ser cada vez mais humana e, portanto, cada vez mais conforme ao sonho do Criador”¹⁰

A Igreja que caminha num mundo secularizado e plural parece perceber a importância da unidade nos pontos essenciais e a importância igualmente de uma grande diversidade naquilo que não é essencial. Só assim todas as nações, tribos, povos e línguas virão adorar o Senhor na comunhão da sua Igreja (Ap 7,9).

Referências

BENTO XVI. *Caritas in veritate*: o desenvolvimento humano integral na caridade e na verdade. Roma, 2009. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html>. Acesso em: 17 nov. 2023.

BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. Nova edição rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 1993.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. *Exigências éticas da misericórdia*. In: MILLEN, Maria Inês; ZACHARIAS, Ronaldo. *O imperativo Ético da Misericórdia*. Aparecida: Santuário, 2016.

CAMACHO, Fernando. *As bem-aventuranças*. In: TAMAYO, Juan Jose. *Novo*

¹⁰ BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. *Exigências éticas da misericórdia*, p. 157.

Dicionário de Teologia. São Paulo: Paulus, 2009.

CATECISMO da Igreja Católica. São Paulo: Ave-Maria; Salesiana; Paulinas; Paulus; Loyola; Petrópolis: Vozes, 2002.

FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Laudato Si'*: sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulus; Loyola, 2015.

FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Amoris Laetitia*: sobre o amor na família. Brasília: CNBB, 2016.

FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2013.

FRANCISCO, Papa. *Misericordia et misera*: no termo do jubileu extraordinário da misericórdia. Roma, 2016. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_letters/documents/papa-francesco-lettera-ap_20161120_misericordia-et-misera.html#_ftnref2>. Acesso em: 17 nov. 2023.

HAHN, Scott; HAHN, Kimberly. *Todos os caminhos levam a Roma*. 3. ed. Lisboa: Diel, 2003.

IGREJA CATÓLICA. *Código de Direito Canônico*. Promulgado por João Paulo II, Papa. São Paulo: Loyola, 1983.

JOÃO PAULO II, Papa. *Familiaris consortio*: a função da família cristã no mundo de hoje. 12. ed. São Paulo: Paulinas, 1998.

KAISER, Robert Blair. Não deixe ninguém lhe dizer que o Concílio não mudou nada. *Revista IHU online*. São Leopoldo, 6 de nov. de 2012.

KASPER, Walter. *A misericórdia*: condição fundamental do Evangelho e chave da vida cristã. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2015.

CAPÍTULO VI¹

Ação evangelizadora no Espírito em Comunidades Eclesiais Missionárias

Tiago de Fraga Gomes²

Antonio Luiz Catelan Ferreira³

Patrícia Ribolli Fachin⁴

Introdução

Um dos diagnósticos do Papa Francisco sobre os *sinais dos tempos* que incidem fortemente na vida da Igreja atual diz respeito ao fato de que muitos cristãos não batizam mais seus filhos, não os ensinam a rezar, nem se identificam mais com a Tradição católica, o que ocasiona uma ruptura geracional na transmissão da fé (EG 70). O Papa Francisco, no *Discurso à Cúria Romana na apresentação dos Votos Natalícios*, em 2018, afirma que há uma "profunda crise de fé" que atingiu muitas pessoas. A fé "é negada, depreciada, marginalizada", e já não é mais um pressuposto na vida de muitos. A presente pesquisa⁵ parte da premissa de que esta situação requer da Igreja uma nova evangelização, uma vez que a transmissão da fé já não é mais uma realidade pressuposta entre muitas famílias e comunidades cristãs.

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554600958-06>

² Pós-Doutor pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, com estágio pela Ruhr-Universität Bochum, Alemanha. Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Professor e Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul e Assessor da Comissão para a Doutrina da Fé da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. <<http://lattes.cnpq.br/5570004314732496>>. E-mail: <tiago.gomes@puccrs.br>.

³ Pós-Doutor pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Doutor em Teologia Dogmática pela Pontifícia Universidade Gregoriana, Itália. Professor do Departamento de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Membro da Comissão Teológica Internacional, Vaticano. Membro da Comissão para a Doutrina da Fé da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Bispo Auxiliar da Arquidiocese do Rio de Janeiro. <<http://lattes.cnpq.br/1711714714900902>>. E-mail: <catelan@puc-rio.br>.

⁴ Mestre em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Graduada em Jornalismo e em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Mestranda em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. <<http://lattes.cnpq.br/0544135013761255>>. E-mail: <fachinpr@gmail.com>.

⁵ Publicada originalmente na Revista Teocomunicação, Porto Alegre, v. 53, n. 1, p. 1-14, Jan./Dez. 2023.

No início de 2018, no *Encontro privado com os sacerdotes da Companhia de Jesus*, o Papa Francisco já havia defendido que a evangelização requer o enfrentamento e a superação do “mundanismo espiritual, o maior mal da Igreja hoje”, o qual consiste em “buscar, em vez da glória do Senhor, a glória humana e o bem-estar pessoal” (EG 93). O mundanismo espiritual é alimentado pelo neognosticismo, para o qual “apenas interessa uma determinada experiência” ou um conjunto de raciocínios, e pelo neopelagianismo, que consiste na atitude autorreferencial, em que a pessoa “só confia nas suas próprias forças e se sente superior aos outros por cumprir determinadas normas ou por ser irredutivelmente fiel a um certo estilo católico próprio do passado” (EG 94). As consequências para a ação evangelizadora do mundanismo espiritual, nutrido pelo neognosticismo e pelo neopelagianismo, são nefastas. A cura deste mundanismo que entranha a vida da Igreja e, por conseguinte, da sua atividade evangelizadora, dependem da ação do Espírito Santo (EG 97). As tentações do neognosticismo e do neopelagianismo serão abordadas de modo especial pelo Papa Francisco na exortação apostólica *Gaudete et Exsultate*.

O capítulo quinto da exortação apostólica *Evangelli Gaudium* – texto programático do pontificado de Francisco, publicado em 2013, com foco no tema do anúncio do Evangelho no mundo atual –, se intitula *evangelizadores com Espírito*, e resgata, de certa forma, a dimensão pneumatológica da Igreja, marca característica do Magistério do atual pontífice. Em continuidade com os ensinamentos do Concílio Vaticano II (1962-1965), especialmente das constituições *Lumen Gentium* e *Gaudium et Spes*, que fazem um apelo a renovação do ser e do agir da Igreja nos tempos atuais, e dando sequência à exortação apostólica *Evangeli Nuntiandi* publicada em 1975 pelo Papa Paulo VI, cuja preocupação fundamental refere-se ao andamento da evangelização no mundo contemporâneo, e a Conferência de Aparecida (2007) do CELAM, da qual foi um dos redatores do documento final, o Papa Francisco faz um apelo à conversão pessoal dos cristãos, em um encontro renovado com Cristo, para a vivência da santidade no cotidiano e para o desenvolvimento de uma nova pastoral que fomente um autêntico discipulado missionário, a fim de dar prosseguimento à renovação da Igreja, na qual cada batizado é um sujeito ativo na ação evangelizadora (GOMES; BRUSTOLIN; DALL OSTO, 2023, p. 91). Nesse sentido, o Papa Francisco exorta todos os cristãos a serem verdadeiramente *evangelizadores*

com Espírito a fim de se constituírem em “evangelizadores que se abram sem medo à ação do Espírito Santo” (EG 259).

Soma-se a isso o apelo do Papa Francisco por uma Igreja toda sinodal, tema refletido em seu discurso de 2015 por ocasião da comemoração dos 50 anos da instituição do Sínodo dos Bispos, criado pelo Papa Paulo VI para ser uma instância de recepção do Concílio Vaticano II para a vida da Igreja. A Comissão Teológica Internacional, em 2018, irá aprofundar o tema da sinodalidade, e daí em diante, este tema será tratado abundantemente na teologia como um novo desafio teológico e pastoral de toda a Igreja católica. Como fruto deste apelo pneumatológico-missionário e sinodal, a Igreja do Brasil tem refletido em suas Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora de 2019-2023 – as quais vigoram até 2025 – sobre o tema da renovação da vida comunitária, propondo que a ação evangelizadora aconteça na dinâmica de Comunidades Eclesiais Missionárias. O tempo atual exige da Igreja criatividade e novas estratégias para a sua ação evangelizadora, a fim de ser uma Igreja inserida toda sinodal e inserida na vida das pessoas e da sociedade hodierna.

Com o intuito de refletir sobre os desafios mencionados, a presente pesquisa pretende seguir o seguinte itinerário: apresentar a perspectiva pneumatológica do Papa Francisco, em especial, a partir da exortação apostólica *Evangelii Gaudium*; trabalhar o chamado à santidade enquanto dinâmica pneumatológica e encarnada, e os impedimentos para a vivência pessoal e comunitária da santidade na ação evangelizadora da Igreja, à luz da exortação apostólica *Gaudete et Exsultate*; e almeja-se culminar a reflexão abordando o apelo do Papa Francisco e das atuais Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja do Brasil, tratando da importância de evangelizar com Espírito em Comunidades Eclesiais Missionárias, em vista de uma Igreja toda sinodal e missionária.

1 Evangelizar com Espírito

A exortação apostólica *Evangelii Gaudium* do Papa Francisco adverte os cristãos que “parecem ter escolhido viver uma Quaresma sem Páscoa” (EG 6) e, ao mesmo tempo, um convite aos batizados para comunicarem a alegria do Evangelho aos outros, colocando-se a caminho, em missão, em atitude de serviço e

autodoação. Mais precisamente, o capítulo quinto da *Evangelii Gaudium* refere-se à necessidade de uma nova evangelização e de evangelizadores com Espírito. Na prática, esta nova evangelização consiste em “uma evangelização com o Espírito Santo, já que Ele é a alma da Igreja evangelizadora”, e requer “evangelizadores que rezam e trabalham” (EG 261). Nessa perspectiva, a nova evangelização resgata dois elementos centrais da Tradição da mística cristã, que se retroalimentam: contemplação e ação (EG 262).

A *contemplatio*, segundo os Padres da Igreja, é o conhecimento íntimo de Deus, que se dá através da união da alma com “o mistério de Deus Pai que se manifesta no Filho, por meio do Espírito” (BORRIELLO, 2003, p. 261), na oração. Segundo Bernard, o mistério trinitário “transforma radicalmente a posição espiritual do homem, pois revela que o Absoluto, o Vivo, é uma realidade que se explicita pelas relações entre as Pessoas, relações das quais o homem é chamado a participar” (2014, p. 35). Essa experiência conduz à consciência espiritual, que se desdobra em ações cotidianas de caridade, que são mediações para a santificação e a união com Deus. Bernard exemplifica essas ações como: “a relação com o próximo, os compromissos sociais e políticos, o trabalho, a vida familiar e a vida sacramental” (2014, p. 104), no sentido de que “toda relação de caridade efetiva com o próximo é cumprimento de uma vontade especial de Deus, da forma como aparece no novo mandamento” (2014, p. 105).

A nova evangelização também interliga cinco dimensões da vida cristã, a saber: pessoal, doxológica, comunitária, missionária e mariológica. A primeira depende da própria experiência pessoal do batizado com Cristo. Trata-se de evangelizar com “ardor” porque se está convencido do sentido e significado que o encontro real com o ressuscitado confere à própria vida, transformando-a (EG 266). Evangeliza-se, igualmente, porque imitando e seguindo Cristo, o cristão procura realizar todas as ações tal como fez o Mestre, isto é, para “a glória do Pai”, já que Ele é o sentido último de toda a existência (EG 267). A terceira dimensão da evangelização é a vida comunitária porque, assim como Cristo, é preciso estar perto de todos, na comunidade, entendida em sentido *lato* e local, onde manifestam-se a miséria humana, seus dramas e suas feridas (EG 270; 296), mas também, o exercício das virtudes cristãs, pois é na comunidade que o cristão se oferece à Trindade em

amor, serviço, autodoação e oblação, em outras palavras, em sacrifício vivo. Do mesmo modo, o evangelizador precisa ser missionário, compreender-se como tal e, para tanto, é fundamental sair de si mesmo e confiar na ação e condução do Espírito Santo para dar-se aos outros e estar com os outros (EG 272-273; 280), efetivando em si mesmo o que lhe foi dito: "Ide por todo o mundo, proclamai o Evangelho a toda criatura" (Mc 16,15). Por fim, como Maria está junto com o Espírito e é modelo da Igreja evangelizadora, sem ela é impossível "compreender cabalmente o espírito da nova evangelização" (EG 284).

A vivência dessas cinco dimensões no processo de evangelização requer duas posturas de cada batizado: revestir-se do homem novo e reconciliar-se com Deus (EG 2), porque "Jesus quer evangelizadores que anunciem a Boa-Nova não só com Palavras, mas sobretudo com uma vida transfigurada pela presença de Deus" (EG 259). A reconciliação se dá por intermédio da Igreja, no sacramento da Eucaristia, que "nos liberta das faltas cotidianas" (CEC 1436) e, mais precisamente, pelo sacramento da Reconciliação ou Penitência, através do qual o cristão manifesta seu arrependimento a Deus pelos pecados e ofensas cometidos, obtendo dele a misericórdia, o perdão e a paz (CEC 1421-1423). Ser fiel à mensagem do Evangelho, "eixo central da evangelização" (EN 4), e viver segundo o Reino de Deus, exigem também do evangelizador uma "transformação do seu interior que o Evangelho designa como *metanoia*, uma conversão radical, uma modificação profunda da maneira de ver e do coração" (EN 10). Para que haja uma nova humanidade, antes, é necessário o *homem novo* que se deixa transformar pela ação do Espírito Santo e do Evangelho (EN 18).

A conversão se manifesta no plano pessoal e comunitário. No primeiro, o testemunho de vida é o elemento primordial através do qual a Boa Nova é proclamada (EN 21), isto é, com "uma verdadeira santidade de vida, alimentada pela oração e sobretudo pelo amor à Eucaristia" (EN 75). No segundo, com "zelo evangelizador", busca-se viver não como "homens divididos e separados por litígios que nada edificam", mas como "pessoas amadurecidas na fé, capazes de se encontrar para além de tensões que se verifiquem, graças à procura comum, sincera e desinteressada da verdade" (EN 77). Nesses dois âmbitos, o próprio evangelizador precisa ser uma testemunha autêntica (EN 76). A autenticidade do testemunho da

peessoa evangelizadora, segundo a *Evangelii Nuntiandi*, é um critério importante no processo de evangelização, pois no tempo atual as pessoas têm “sede de autenticidade”, sobretudo, por parte dos jovens que “têm horror ao fictício, àquilo que é falso e que procuram, acima de tudo, a verdade e a transparência” (EN 76). O contratestemunho é um dos fatores que afastam as pessoas da Igreja, seja quando elas próprias não acreditam nem vivem o que lhes é ensinado, seja quando não veem, no testemunho dos evangelizadores, respostas afirmativas às seguintes questões: “Acreditais verdadeiramente naquilo que anunciais? Viveis aquilo em que acreditais? Pregais realmente aquilo que viveis?” (EN 75).

Como evangelizar em cada situação particular? Esta será sempre uma questão atual e desafiadora para a Igreja, considerando as circunstâncias do tempo, as culturas e a capacidade criativa dos envolvidos (EN 40). No entanto, o fato decisivo é que “nunca será possível haver evangelização sem a ação do Espírito Santo” (EN 75). Por isso, a exortação apostólica do Papa Paulo VI enfatiza a necessidade de uma vida de oração. Os evangelizadores têm que pedir “sem cessar ao Espírito Santo fé e fervor” e, em atitude de docilidade, se “deixarem prudentemente guiar por Ele, qual inspirador decisivo dos seus planos, das suas iniciativas e da sua atividade evangelizadora” (EN 75). Por este mesmo viés, o Papa Francisco afirma na *Evangelii Gaudium* que é o Espírito Santo quem “infunde a força para anunciar a novidade do Evangelho com ousadia (*parresia*), em voz alta e em todo o tempo e lugar, mesmo contracorrente” (EG 259).

O Papa Francisco está convicto de que “é preciso que o nosso zelo evangelizador brote de uma verdadeira santidade de vida, alimentada pela oração e sobretudo pelo amor à Eucaristia” (EN 76). Entretanto, a questão feita por muitos cristãos, na atualidade, é a seguinte: Em que consiste a verdadeira santidade de vida? Que fatores a possibilitam e o que a impede de ser vivida no cotidiano? Na *Gaudete et Exsultate*, o Papa Francisco reflete sobre essas perguntas, tão pertinentes e fundamentais, e elenca alguns elementos que dificultam este modo de vida, mas, igualmente, apresenta caminhos para vivê-lo de modo encarnado. Essas questões serão examinadas a seguir.

2 Santidade no Espírito e encarnada

O modelo de santidade ao qual a *Gaudete et Exsultate* exorta a Igreja a viver é o da vida concreta dos santos, que consiste, primeiramente, em viver em completa união com Cristo e seus mistérios (GE 20), para que Ele nos conduza à "caridade plenamente vivida" (GE 21). A santidade não consiste somente em imitá-Lo em suas ações, mas "em viver em união com Ele os mistérios da sua vida; consiste em associar-se de uma maneira única e pessoal à morte e ressurreição do Senhor, em morrer e ressuscitar continuamente com Ele" (GE 20). Trata-se, portanto, de modelar a própria vida segundo a vida de Cristo (GE 21), tornando Cristo o centro do nosso viver. Os santos, segundo Balthasar, foram aqueles que se empenharam em um esforço pessoal para viver a santidade; "representaram em sua vida a plenitude da doutrina e em sua doutrina, a plenitude da vida da Igreja" (1964, p. 235), vivenciando uma espiritualidade que "conserva um caráter de serviço" (1964, p. 246).

Os santos abriram-se à união com Deus por meio do exercício da ascese, com o intuito de alcançar uma perfeição pessoal progressiva. Na experiência cristã, tal prática "tende à adaptação sistemática de toda a vida do crente à imagem e semelhança de Deus, inscrita na alma no momento da criação; é o esforço para harmonizar a vida com fé por meio de uma morte contínua de cruz" (BORRIELLO, 2003, p. 112). De outra parte, os santos foram tocados pela graça, que "apodera-se de todo o ser humano", iluminando-o inteiramente: a inteligência e as ações em direção ao bem e "à prática do duplo mandamento do amor" (GALOT, 2003, p. 462) – "Amarás ao Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma e de todo o teu entendimento. Este é o maior e o primeiro mandamento. O segundo é semelhante a esse: Amarás o teu próximo como a ti mesmo" (Mt 22, 37-39) –, transformando os sentimentos através de uma iluminação que penetra toda a vida do sujeito, "nas regiões mais obscuras do sentimento e do subconsciente humano", abrindo-as à luz do alto (GALOT, 2003, p. 462).

O modelo de santidade expresso na *Gaudete et Exsultate* consiste em viver conforme Cristo, na oblação de si mesmo, de acordo com o Sermão da Montanha (Mt 5-7) (GE 63-64). A santidade é resumida em oito pontos, a saber: 1) ser pobre no coração; 2) reagir com humilde mansidão; 3) saber chorar com os outros; 4) buscar

a justiça com fome e sede; 5) olhar e agir com misericórdia; 6) manter o coração limpo de tudo o que mancha o amor; 7) semear a paz ao nosso redor; 8) abraçar diariamente o caminho do Evangelho, mesmo que nos acarrete problemas. A *Gaudete et Exsultate* também apresenta cinco exemplos de santidade no Espírito e encarnada: 1) tolerância, paciência e mansidão; 2) alegria e sentido de humor; 3) ousadia e ardor; 4) em comunidade; 5) em oração constante.

Tolerância, paciência e mansidão são fruto da graça, que concede firmeza interior à pessoa, impedindo-a de dar continuidade a todos os tipos de violência que permeiam a vida social. Ao invés de ser gerador de violência, aquele que recebe esta graça, a suporta, inclusive com humilhação, e a oferece a Deus. (GE 116). "Se não fores capaz de suportar e oferecer a Deus algumas humilhações, não és humilde nem estás no caminho da santidade", porque "a santidade que Deus dá à sua Igreja, vem através da humilhação do seu Filho; este é o caminho" (GE 118). Esta graça aplaca a vaidade humana e torna o coração manso, capaz de imitar Cristo na sua própria humilhação (GE 116). *Alegria e sentido de humor* são dons do Espírito Santo, concedidos quando se permite que o Senhor nos arranque de nós mesmos para vivermos na alegria da união com o Amado. Não se trata de uma alegria eufórica e ingênua que perde o realismo da vida. Ao contrário, quem recebe estas graças, ilumina os demais com a esperança (GE 122). *Ousadia e ardor* são as marcas dos "missionários apaixonados" por "comunicar a verdadeira vida" com "impulso evangelizador" (GE 129; 138). *Em comunidade* é um dos critérios para viver a santidade à medida que a santidade "é um caminho comunitário", pois é na convivência e no relacionamento com os outros que se cresce espiritualmente, se exercita nas virtudes e superam-se os vícios (GE 141). *Em oração constante* é outro critério para a vivência da santidade. A oração garante a abertura à transcendência; é o modo de se relacionar pessoalmente com a Trindade. Os santos têm um "espírito orante", obedecem ao mandamento evangélico de orar sem cessar, estando em contínua comunicação com Deus (GE 147).

Esses exemplos referem-se à *santidade no Espírito e encarnada*, pois indicam ações concretas, cotidianas, possíveis de serem praticadas à medida em que se deixa iluminar pela Trindade, que purifica dos vícios e faz crescer nas virtudes, e, igualmente, concede dons que transcendem o exercício humano das virtudes,

permitindo atitudes heroicas, como o martírio, que é a manifestação da caridade em sua perfeição. A santidade no Espírito e encarnada é um modo de vida decorrente da relação com a Trindade, isto é, consiste em uma sinergia teândrica entre a ação humana e divina, através da qual a Trindade transforma internamente cada pessoa. A efetivação da santidade é um caminho a ser percorrido, no qual cada um se predispõe a ser transformado pela ação do Espírito Santo, em diálogo contínuo com o Senhor. Este modo de vida manifesta, na prática, o anúncio de Cristo. Apesar destes aspectos elencados pela *Gaudete et Exultate* integrarem a vida da Igreja, ainda há certa dissociação, na prática, entre o ideal do Evangelho e o testemunho cotidiano pessoal e comunitário dos cristãos. Nesse sentido, importa examinar o que tem impedido a vivência concreta da santidade.

3 Impedimentos para a vivência da santidade na ação evangelizadora

Na *Gaudete et Exultate* são apresentadas duas ideologias que dificultam a vivência da santidade na atualidade, cujas origens remontam às discussões patrísticas dos primeiros séculos: o neognosticismo e o neopelagianismo (GE 35). Segundo o Papa Francisco, o gnosticismo atual é marcado por uma fé estritamente subjetiva, decorrente de um arrazoado de raciocínios que mantêm os fiéis presos aos seus pensamentos e sentimentos (GE 36), em detrimento do exercício concreto da caridade, virtude que conduz à santidade. O neognosticismo impossibilita a santidade, pois impede a vivência de uma espiritualidade encarnada, expressa na caridade que se manifesta no encontro e na prática da alteridade e da empatia com o sofrimento humano. O ponto nevrálgico diz respeito ao fato de que o gnóstico do tempo presente é "incapaz de tocar a carne sofredora de Cristo nos outros" (GE 37). Já a mentalidade pelagiana, por sua vez, confia excessivamente no esforço pessoal, na vontade humana, duvidando da graça de Deus que vem em socorro da fragilidade e da fraqueza pessoal de cada um (GE 38-39). As consequências decorrentes do neopelagianismo são a crise de fé, a falta de oração e a descrença em relação à providência divina.

Ambas ideologias refletem a dificuldade de viver plenamente os dois mandamentos de Cristo: amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a si

mesmo, e são decorrentes dos vícios humanos. Segundo Tanquerey, um dos vícios mais desafiadores é o orgulho, que tem na raiz o entendimento de que o ser humano é o “primeiro princípio de si mesmo” (2018, p. 346), considerando-se deus para si mesmo e esquecendo-se que os dons naturais e sobrenaturais que possui foram dados por graça divina. Tanquerey afirma que o orgulho leva as pessoas a agirem “por egoísmo, pelos seus próprios interesses”, fazendo que pouco se importem “com a glória de Deus e menos ainda com o bem do próximo” (2018, p. 348). Para Tanquerey, a pessoa humana, na medida que esquece que Deus é seu primeiro princípio e fim último de sua vida, “tem excesso de autoestima, considera as suas qualidades, reais ou supostas, como unicamente suas, sem referi-las a Deus. Disso decorre: um espírito de independência ou de autonomia” (2018, p. 129), que leva as pessoas a não se referirem ou se submeterem à autoridade divina.

A sobreposição dessas duas ideologias ao Evangelho tem uma implicação direta na vivência da santidade, mas também no processo de evangelização à medida que conduz “a dois erros nocivos” (GE 100), isto é, interpretações errôneas acerca da vida cristã. O primeiro deles é a separação entre a prática do Evangelho e o relacionamento pessoal com Cristo, que se dá através da oração. A partir desta má interpretação, “transforma-se o cristianismo em uma espécie de ONG, privando-o daquela espiritualidade irradiante que, tão bem, viveram e manifestaram São Francisco de Assis, São Vicente de Paulo, Santa Teresa de Calcutá” (GE 100). O segundo erro é suspeitar do compromisso social das pessoas, “considerando-o algo de superficial, mundano, secularizado, imanentista, comunista, populista” (GE 101). Esquece-se que a vida de santidade comporta fé e prática, ou seja, oração e ação.

Mais do que um espiritualismo desencarnado ou um ativismo imanentista, para a nova evangelização “não servem propostas místicas desprovidas de um vigoroso compromisso social e missionário, nem os discursos e ações sociais e pastorais sem uma espiritualidade que transforme o coração” (EG 262). A evangelização que opta por uma única via, mutila e desfigura o Evangelho, desagrega a Igreja e atende somente a pequenos grupos. Para a evangelização com Espírito “é preciso cultivar sempre um espaço interior que dê sentido cristão ao compromisso e à atividade” (EG 262). Viver e evangelizar com o Espírito Santo exige “momentos prolongados de adoração, de encontro orante com a Palavra, de diálogo sincero com

o Senhor" (EG 262). Do contrário, as tarefas evangelizadoras "facilmente se esvaziam de significado" e "o ardor apaga-se" na vida dos cristãos (EG 262). A Igreja inspira sua vitalidade com seus dois pulmões: com a oração e a ação, através das quais o Espírito de Deus continua a animar a vida das comunidades cristãs, constituindo-as no mundo como Comunidades Eclesiais Missionárias.

4 Evangelizar com Espírito em Comunidades Eclesiais Missionárias

Inspirando-se no Magistério do Papa Francisco e na caminhada da Igreja brasileira e latino-americana, as Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja do Brasil (2019-2023) assumem os desafios do tempo atual – entre eles, a transmissão integral da fé em uma cultura em rápidas e profundas mudanças – como motivação para a renovação das forças missionárias da Igreja. Assume-se a complexidade da realidade urbana, com suas luzes e sombras, e nutre-se a esperança de que a evangelização centrada no encontro com Cristo, animado e referenciado na vida comunitária, pode surtir efeitos positivos para a vivência da santidade no cotidiano das pessoas. A imagem da casa, assumida pelas DGAE, acentua: perspectivas pessoais, comunitárias, sociais e ambientais; um lar precisa da cooperação de todos; maior proximidade entre as pessoas; necessidade da Igreja se fazer presente onde as pessoas estão em um duplo movimento de entrar e sair, acolher e enviar. Para as DGAE, a comunhão e a missão da Igreja se embasam em quatro pilares: Palavra, Pão (liturgia e espiritualidade), Caridade e Ação Missionária.

As DGAE se inserem na tradição pastoral da Igreja do Brasil, se constituindo como uma expressão significativa de colegialidade e missionariedade eclesial, e devem se tornar, cada vez mais, um caminho de sinodalidade. As DGAE exercem o papel de compromissos pastorais e evangelizadores a serem assumidos e encarnados em cada realidade, inspirando processos de planejamento pastoral. A grande novidade e contribuição das atuais DGAE é a insistência na formação de Comunidades Eclesiais Missionárias como resposta e prioridade da ação pastoral e evangelizadora da Igreja, e como referencial concreto para a conversão pastoral no contexto urbano (AQUINO JÚNIOR, 2019). A Igreja precisa estar atenta aos sinais dos tempos (GS 4), em atitude de abertura às interpelações que as realidades humanas

e sociais apresentam (GOMES, 2021, p. 338). A conversão pastoral e missionária (DAP 370) é um desafio irrenunciável para a Igreja, e implica na formação de CEM, em comunhão paroquial e diocesana, oferecendo um ambiente humano de proximidade e confiança, para a partilha de experiências, ajuda mútua e inserção concreta nas mais variadas situações.

Segundo as DGAE, a missão é o eixo fundamental das CEM que se formam em ruas, condomínios, aglomerados, edifícios, unidades habitacionais, bairros populares, povoados, aldeias e grupos por afinidades, comunhão e em rede, vencendo o anonimato e a solidão, e promovendo a mútua-ajuda, em abertura para a sociedade e para o cuidado da Casa Comum. As CEM dão capilaridade à atividade pastoral e evangelizadora das tradicionais comunidades existentes; são ambientes propícios para: escutar a Palavra de Deus, viver a fraternidade, animar a oração, aprofundar processos de iniciação e de formação continuada da fé, e de fortalecimento do compromisso com o apostolado na sociedade. O ministério da coordenação por leigos e leigas é um serviço eclesial que requer um senso de pertença e amor à Igreja. O ministério ordenado é responsável pelo cuidado e animação das CEM, promovendo a unidade, a descentralização e os ministérios, em comunhão com o CPP e o CAE.

Parte-se da necessidade de um renovado anúncio do Evangelho de Jesus Cristo. As DGAE da CNBB reconhecem ser importante e indispensável recuperar o frescor original do Evangelho. Renovar o encontro pessoal com Cristo provoca à conversão, leva ao discipulado, gera comunidade e impele à missão. O horizonte do Reino de Deus, centro da vida de Jesus Cristo e da Igreja, requer acolhida, compromisso e colaboração. À luz da *Evangelii Gaudium* e da *Gaudete et Exsultate*, as DGAE trabalham o neognosticismo e o neopelagianismo como distorções, fruto da prepotência e da autossuficiência humana, intelectual e operativa. Anunciar e testemunhar o amor de Deus revelado em Jesus Cristo é o centro da missão da Igreja, e isso leva a conjugar *vida fraterna* e *testemunho de santidade*, na certeza de que é urgente um testemunho mais eloquente de Cristo no agir e no conviver, pois a missão eclesial, que tem sua fonte e origem em Deus Trindade, consiste em um anúncio que se traduz em palavras e gestos, sendo este, impulsionado pelo Espírito Santo, alma da Igreja evangelizadora, que a renova e impele a sair de si mesma. Graças à ação

do Espírito, a missão da Igreja não se realiza por proselitismo, mas por atração, sendo a vivência da conversão e da santidade o programa pastoral eclesial por excelência.

A nomenclatura CEM surge como expressão da ampla caminhada eclesial latino-americana. Além de estar em consonância com a eclesiologia das conferências do CELAM, o termo mostra-se comprometido com a reforma missionária proposta pelo Papa Francisco (EG 27-30), não tendo a intenção de desvalorizar a longa ou mais recente caminhada de nenhuma experiência comunitária eclesial no Brasil, mas sim, visando incluir a histórica variedade de experiências que está expressa nas dioceses e prelazias brasileiras. Quanto aos conceitos *comunidade*, *eclesial* e *missionária*, ressalta-se: a) *comunidade*: a fé cristã fundamenta-se na experiência comunitária de Jesus Cristo; não há como ser discípulo, sem participar de uma comunidade; a *boa-nova* da fraternidade em Cristo, testemunhada pelas CEM, constitui remédio e antídoto para a sociedade atual, que sofre com uma profunda crise de valores, como o individualismo e a falta de empatia; b) *eclesial*: comunidade batismal e eucarística, reunida em nome da Santíssima Trindade, é composta por discípulos de Jesus Cristo; mostra que a comunidade cristã não nasce de baixo, mas do alto; é dom do Espírito Santo; as CEM propiciam a experiência de fraternidade cristã em torno da Palavra e da Eucaristia; c) *missionária*: não é um acréscimo extrínseco à Igreja, mas sua própria natureza (AG 2); a missionariedade vence o fechamento e fundamentalismos avessos ao diálogo; é critério para o estabelecimento de uma eclesialidade sólida.

É preciso aprofundar conceitualmente e na prática o que caracteriza as CEM. Dentre alguns aspectos teológicos e pastorais, é possível indicar que as CEM são: a) animadas pastoralmente pelas Sagradas Escrituras; b) comprometidas com a mensagem e a obra de Jesus Cristo; c) inspiradas nas primeiras comunidades cristãs; d) sensíveis à promoção da amizade social (FT) e ao cuidado com a Casa Comum (LS); e) promotoras de uma vivência comunitária e sinodal; f) orantes e construtoras de uma liturgia em sintonia com a vida da Igreja paroquial e diocesana; g) abertas ao diálogo ecumênico e inter-religioso. Como resultados práticos, o que se espera das CEM são *vidas transformadas* e uma *Igreja atuante* na sociedade de modo mais capilarizado, como uma Igreja toda sinodal e missionária.

5 Por uma Igreja toda sinodal em comunhão, participação e missão

O fomento da vida comunitária é fundamental na vida cristã, e visa promover a comunhão, a participação e a missão de todos os cristãos. O Concílio Vaticano II iniciou um processo importante dentro da Igreja ao fomentar a colegialidade e ao inspirar, em seu processo de recepção, uma dinâmica crescente de sinodalidade (CTI 5). O pontificado de Francisco tem sido uma instância de recepção criativa da renovação conciliar, e dentre as dimensões mais trabalhadas recentemente, está o resgate da sinodalidade (CTI 9) como uma dimensão constitutiva de toda a Igreja. A palavra *σύνοδος*, composta pela preposição *σύν* e pelo substantivo *ὁδός*, indica o caminho tomado junto pelos membros do povo de Deus (CTI 3). De certa forma, se relaciona com o termo hebraico *קהל* (*qahal*), que se refere à assembleia chamada pelo Senhor, traduzido para o grego como *ἐκκλησία*, que designa no Novo Testamento a convocação escatológica do povo de Deus (CTI 4).

A dimensão ou dinâmica sinodal é uma experiência sólida nos primeiros séculos da Igreja cristã. Inácio de Antioquia, no início do segundo século, descreve a consciência sinodal das várias Igrejas locais, afirmando que todos os seus membros são *σύνοδοι*, companheiros de viagem, em virtude da dignidade batismal e amizade com Cristo. Cipriano de Cartago, em meados do terceiro século, defende que o princípio episcopal e sinodal deve governar a vida e a missão da Igreja no nível local e universal, e que nada deve ser feito na Igreja local sem o Bispo, sem o conselho de presbíteros e diáconos e sem o consentimento do povo (CTI 25). João Crisóstomo, entre o final do quarto século e início do quinto, escreve que a Igreja é o nome que indica caminhar juntos (*σύνοδος*) (CTI 3).

Na atualidade, a retomada da dimensão sinodal na vida da Igreja, é expressão de comunhão, participação e missão, que se desdobra em abertura à ação do Espírito Santo, acolhida do *sensus fidei* do povo de Deus, disposição à escuta e fomento da alteridade e do diálogo. Essas dinâmicas teológicas sustentam e incentivam novas posturas pastorais, como a diaconia e solidariedade, o dinamismo e a processualidade pastoral, uma nova projeção e gestão da ação pastoral. A seguir, busca-se refletir sobre cada uma dessas expressões e disposições fomentadas pela dinâmica sinodal na vida da Igreja.

Sinodalidade é expressão de comunhão. Todas as estruturas da Igreja são justificadas à medida em que servem à comunhão (MIELE, 2020, p. 179). "Na visão católica e apostólica da sinodalidade, existe recíproca implicação entre a *communio fidelium*, a *communio episcoporum* e a *communio ecclesiarum*" (CTI 66). Miranda afirma que "a noção de 'sinodalidade' sintetiza e concretiza muitos aspectos da Igreja como comunhão" (2022, p. 26). Enquanto *modus vivendi et operandi* do povo de Deus, a sinodalidade é dimensão constitutiva da Igreja. Embora o termo não esteja explícito no Concílio Vaticano II, pode-se afirmar que a dinâmica da sinodalidade está no centro do trabalho de renovação conciliar (CTI 6). A sinodalidade expressa uma eclesiologia de comunhão (CTI 54). A Igreja vive sua catolicidade sinodalmente, no testemunho de comunhão das Igrejas locais entre si e com a Igreja de Roma (CTI 64). Os fiéis são sujeitos ativos, participantes do único sacerdócio de Cristo e destinatários dos carismas concedidos pelo Espírito Santo em vista do bem comum. A celebração eucarística é fonte, ápice e alimento da sinodalidade, exprimindo o "nós" eclesial da *communio sanctorum* (CTI 47).

Sinodalidade é expressão de participação e de missão. Para Aquino Júnior, "o processo de renovação/reforma eclesial proposto e conduzido por Francisco está estruturado em torno de dois aspectos fundamentais e inseparáveis do mistério da Igreja: missão e sinodalidade" (2022, p. 9). A Igreja sinodal é participativa e corresponsável (CTI 67). O sujeito do agir eclesial na sinodalidade é a comunidade como um todo, no seio da Igreja paroquial e diocesana. Todo cristão enquanto "sujeito ativo de evangelização" (EG 120) tem a missionariedade como elemento constitutivo à sua própria identidade (EG 273). As diversas tarefas pastorais em curso nas comunidades eclesiais podem e devem ser exercidas por todos os cristãos em decorrência própria do batismo (AA 3; LG 33). Nesse sentido, a sinodalidade incentiva a ativação dos carismas e dos ministérios a serviço da evangelização.

Sinodalidade é expressão de abertura à ação do Espírito Santo. O cristianismo em sua vertente ocidental se deixou configurar, por um forte predomínio da razão, e também por uma forte influência de uma eclesiologia jurídica. A presença ativa do Espírito Santo na construção e na vida da Igreja, mais valorizada na tradição oriental, não recebeu no Ocidente seu devido reconhecimento. A vida cristã é impulsionada pelo Espírito Santo (Gl 5,25) que fundamenta a comunhão de todos os membros da

Igreja (2Cor 13,13) e faz da Igreja o seu “templo” (1Cor 3,16s; 2Cor 6,16). A diversidade dos carismas provindos do mesmo Espírito Santo (1Cor 12,4) incide na vida da Igreja. A ação do Espírito é responsável pela configuração institucional da comunidade, inspira estruturas e dinamismos de mediação. Uma Igreja estruturada pela própria ação do Espírito Santo é uma Igreja na qual todos os seus membros possuem igual dignidade e são membros ativos na missão evangelizadora que constitui o sentido último da própria Igreja. É o carisma que confere ao cristão uma “autoridade” (*exusia*) em vista da missão. Ação do Espírito Santo, *nexus amoris* na vida intratrinitária (CTI 46), é o princípio da sinodalidade (2Cor 13,13), conferindo confiança, docilidade, abertura e coragem para que a Igreja entre no horizonte amplo do Reino de Deus e seja no mundo um sacramento de Deus.

Sinodalidade é expressão do sensus fidei. Por meio do sentir sobrenatural da fé do Povo de Deus, a totalidade dos fiéis é infalível *in credendo*: não pode enganar-se quando manifesta um consenso universal em matéria de fé e costumes (CTI 56). O *sensus fidei* impede uma rígida separação entre *Ecclesia docens* e *Ecclesia discens* (FRANCISCO, 2015, p. 1140), já que todo o povo de Deus goza da unção que lhe concede a intuição para discernir os caminhos do Senhor para a sua Igreja. O *sensus fidei* permite colocar o discernimento pessoal e comunitário no centro dos processos e eventos sinodais. Em decorrência disso, *sinodalidade é expressão de escuta*. A sinodalidade consiste em promover um dinamismo de escuta em todos os níveis da vida da Igreja. Começa pela escuta do povo, que participa da função profética de Cristo, pois o que toca a todos deve ser tratado por todos, e culmina na escuta do Bispo de Roma, Pastor e Doutor de todos os cristãos.

Sinodalidade é expressão de alteridade e de diálogo. O mistério da Igreja, mesmo em sua dimensão institucional, está profundamente entrelaçado ao ser de Deus, que é relacional (ZIZIOULAS, 1997, p. 15-17). Pessoa é alteridade na comunhão e comunhão na alteridade; é identidade que emerge da relação. Quando o Espírito Santo sopra, cria não só bons cristãos individuais, mas um evento de comunhão (ZIZIOULAS, 2006, p. 5-6). É desafiante permitir ao diferente que se expresse na alteridade de sua voz. Mas, exatamente nisso está a capacidade de dialogar (CTI 75) e de caminhar juntos. A Palavra (*Logos*) de Deus cria comunicação (*dia-logos*) e inspira uma *cultura do encontro*. Uma Igreja sinodal ouve e dialoga para adquirir

novas perspectivas. O diálogo sinodal requer capacidade de estar-com, ser-com, sentir-com, viver-com, comungar (WOLFF, 2022, p. 47). Mais que destinatários, a missão tem interlocutores; mais que protagonismos individuais, a missão empenha toda a comunidade eclesial.

Sinodalidade é expressão de diaconia e de solidariedade. A sinodalidade tem sentido no *estar-com* e no *ser-com* quem sofre. É uma presença de *diakonia* à vida dos povos e do meio ambiente. A solidariedade é princípio e expressão da sinodalidade, orientando todo verdadeiro processo sinodal, expressando a concretude do caminho junto, rompendo com a cultura da indiferença, da insensibilidade e do descarte. A profecia sinodal consiste em caminhar juntos na direção da "fraternidade e a amizade social", tornando os cristãos mais conscientes a respeito da "dignidade da pessoa humana" (DH 1). Trata-se da vivência do "amor social" (FT 183), que enfrenta os problemas do mundo, renovando suas estruturas, promovendo a justiça.

Sinodalidade é expressão de dinamismo e de processualidade pastoral. A sinodalidade abarca todos os níveis da vida eclesial (CTI 70): sujeitos, estruturas, processos e eventos sinodais. Em nível paroquial através do CPP, do CAE (CTI 84), do COMIPA e demais conselhos pastorais. Em nível diocesano, através do sínodo diocesano, da cúria diocesana, do colégio de consultores, do conselho de presbíteros, do CDP, do CAE, do COMIDI e das assembleias diocesanas de pastoral. Em nível regional (CTI 85-87), através das Conferências Episcopais e dos Conselhos Regionais das Conferências Episcopais. Em nível universal (CTI 94-102), através do Concílio Ecumênico, do Sínodo dos Bispos, do Colégio dos Cardeais e da Cúria Romana. Uma Igreja toda sinodal supõe nova formação do clero e dos fieis leigos, a fim de transformar mentalidades, mudar hábitos, tocar no imaginário de toda uma geração. Isso não ocorre com rapidez, mas é expressão de processos que precisam ser iniciados e sustentados. Nesse sentido, é mais importante desencadear processos, confiando na ação do Espírito Santo, ao invés de almejar resultados imediatistas.

Sinodalidade é expressão de nova projeção pastoral, enquanto promove a ação e a participação de toda a comunidade eclesial, numa relação sujeito-sujeito, e do exercício de um poder-serviço; na medida em que fomenta o discernimento

comunitário e decisões partilhadas, em corresponsabilidade mútua (CTI 76); dado que rompe com uma Igreja fechada em si mesma e articula uma Igreja inserida nas dinâmicas sociais hodiernas. Nesse sentido, *sinodalidade é expressão de nova gestão pastoral*, pois promove uma execução eficaz da ação pastoral, em que se repensa as estruturas caducas ou ultrapassadas e se cria novas estruturas, quando for o caso. Por isso, é prioridade a capacitação e a formação dos cristãos, especialmente dos fiéis leigos e leigas (CTI 73) em vista do exercício dos ministérios e na corresponsabilidade pela gestão dos bens. A dinâmica sinodal oferece luzes para repensar a corresponsabilidade de todo o povo de Deus na vida e na missão da Igreja (FERREIRA, 2018, p. 394), inspirando a criação de estruturas de comunhão dinamizadas por organismos de globalização da ação, constituídos por assembleias e conselhos de pastoral, em diferentes níveis; e conduzidas por mecanismos de coordenação, constituindo equipes e responsáveis pelos diversos serviços pastorais e âmbitos eclesiais. Dois grandes desafios se impõe: a) na medida em que esses organismos e mecanismos são canonicamente facultativos, corre-se o risco de desvalorizá-los ou ignorá-los; b) a falta de subsidiariedade entre os diferentes âmbitos eclesiais, em que os âmbitos mais amplos não apoiam ou auxiliam os menos amplos, ou, quando há esse subsídio, não se trabalha a autonomia e a responsabilidade dos âmbitos mais básicos em relação aos mais amplos, o que dificultaria que a gerência e atuação da ação pastoral em contexto, numa sã descentralização do poder e no estabelecimento de uma mútua relação de apoio e colaboração, e não simplesmente de controle.

Na prática, a edificação de Comunidades Eclesiais Missionárias, em espírito sinodal, é um grande desafio da Igreja contemporânea, pois toca questões importantes a nível teológico e pastoral. Contudo, faz pensar sobre a essência do ser e do agir da Igreja, a sua razão vocacional, sendo um tema relevante a ser aprofundado a nível teológico e pastoral. O Pontificado de Francisco, com suas provocações pneumatológicas, tem sido inspirador e dinamizador dessa reflexão, e constitui uma oportunidade para a recepção criativa do Concílio Vaticano II e para a renovação da Igreja a nível mundial e local.

Conclusão

O Magistério do Papa Francisco, coerente com uma sensibilidade aos sinais dos tempos, em continuidade com o espírito do Concílio Vaticano II, convoca os cristãos a uma nova evangelização no interior da própria Igreja e a uma saída missionária em vista de uma transmissão renovada da fé. Atendo à crise de fé que acomete muitos cristãos atualmente, o atual pontífice instiga a uma reflexão teológica e pastoral que enfrente o problema da ruptura geracional na transmissão da fé e em uma iniciação à vida cristã mais consistente. Como muitos batizados não participam da vida Igreja, a proposta é que evangelizadores com Espírito, que vivem a santidade no Espírito e encarnada, se coloquem em missão para evangelizarem através de um novo anúncio e do testemunho de vida, com o auxílio do Espírito Santo.

Contudo, a vida cristã é uma vida em comunidade, sendo esta, afetada por algumas tentações, antigas e novas – gnosticismo e pelagianismo – que impem uma vivência pessoal e comunitária da santidade cristã. Tendo em vista isso, inspirando-se no itinerário do pontificado atual e em consonância com a tradição da Igreja latino-americana e brasileira, as atuais DGAE 2019-2023, que vigoram até 2025, promovem as CEM como ambientes de uma vivência mais capilarizada da comunhão, da participação e da missão eclesial, em dinâmica sinodal. Repensar os caminhos da evangelização pelo viés das CEM é um grande desafio, pois mexe em estruturas estabelecidas e mentalidade arraigadas, e requer uma nova formação dos agentes de pastoral, desde leigos e leigas, até ministros ordenados.

Abreviaturas e Siglas

AA: Decreto *Apostolicam Actuositatem*.

AG: Decreto *Ad Gentes*.

CAE: Conselho para Assuntos Econômicos.

CDP: Conselho Diocesano de Pastoral.

CEC: *Catechismus Ecclesiae Catholicae* (Catecismo da Igreja Católica).

CELAM: Conselho Episcopal Latino-Americano.

CEM: Comunidades Eclesiais Missionárias.

CNBB: Conferência Nacional dos Bispos do Brasil.

COMIDI: Conselho Missionário diocesano.

COMIPA: Conselho Missionário Paroquial.

CPP: Conselho de Pastoral Paroquial.

CTI: Commissione Teologica Internazionale. *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*.

DAP: Documento de Aparecida.

DH: Declaração *Dignitatis Humanae*.

EG: Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*.

EN: Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi*.

FT: Carta Encíclica *Fratelli Tutti*.

GE: Exortação Apostólica *Gaudete et Exsultate*.

GS: Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*.

LG: Constituição Dogmática *Lumen Gentium*.

ONG: Organização Não Governamental.

Referências

AQUINO JÚNIOR, F. Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja do Brasil 2019-2023. *Perspect. Teol.*, Belo Horizonte, v. 51, n. 3, p. 539-554, Set./Dez. 2019.

AQUINO JÚNIOR, F. Sinodalidade como "dimensão constitutiva da Igreja": retomando e aprofundando a eclesiologia conciliar. *REB*, Petrópolis, v. 82, n. 321, p. 8-23, Jan./Abr. 2022.

BALTHASAR, H. U. Teología y santidad. In: BALTHASAR, H. U. *Verbum Caro*. Trad. Andres-Pedro Sanchez Pascual. Madrid: Guadarrama, 1964, p. 235-268.

BERNARD, C. A. *Introdução à teologia espiritual*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2014.

BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. Nova edição rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 2002.

BORRIELLO, L. "Ascese". In: BORRIELLO, L. et al. *Dicionário de mística*. São Paulo: Loyola; Paulus, 2003, p. 111-118.

CATECISMO da Igreja Católica. São Paulo: Loyola; Paulinas, 2000.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja do Brasil 2019-2023*. Brasília: CNBB, 2019.

COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE. *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2018.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Dogmática *Lumen Gentium*: sobre a Igreja. In: COSTA, L. (Org.). *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965)*. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2007, p. 101-197.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*: sobre a Igreja no mundo de hoje. In: COSTA, L. (Org.). *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965)*. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2007, p. 539-661.

CONCÍLIO VATICANO II. Declaração *Dignitatis Humanae*: sobre a liberdade religiosa. In: COSTA, L. (Org.). *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965)*. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2007, p. 411-429.

CONCÍLIO VATICANO II. Decreto *Ad Gentes*: sobre a atividade missionária da Igreja. In: COSTA, L. (Org.). *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965)*. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2007, p. 431-489.

CONCÍLIO VATICANO II. Decreto *Apostolicam Actuositatem*: sobre o apostolado dos leigos. In: COSTA, L. (Org.). *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965)*. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2007, p. 369-409.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Documento de Aparecida*: texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. 3. ed. Brasília: CNBB; São Paulo: Paulinas; Paulus, 2007.

FERREIRA, A. L. C. A sinodalidade eclesial no magistério do Papa Francisco. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 59, p. 390-404, Mai./Ago. 2018.

FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Fratelli Tutti*: sobre a fraternidade e a amizade social. São Paulo: Paulinas, 2020.

FRANCISCO, Papa. Discorso in occasione della Commemorazione del 50.mo anniversario dell'Istituzione del Sinodo dei Vescovi. *Acta Apostolicae Sedis* 107, p. 1138-1150, 2015.

FRANCISCO, Papa. *Discurso do Papa Francisco à Cúria Romana na apresentação de votos natalícios*. Roma, 2018. Disponível em: <[https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2019/december/documents/papa-francesco_20191221_curia-romana.html#:~:text=%C3%80%20C%C3%BAria%20Romana%20por%20ocasi%C3%A3o,de%20dezembro%20de%202019\)%%20%7C%20Francisco&text=%C2%ABE%20o%20Verbo%20fez%2DSe,as%20minhas%20cordiais%20boas%2Dvindas](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2019/december/documents/papa-francesco_20191221_curia-romana.html#:~:text=%C3%80%20C%C3%BAria%20Romana%20por%20ocasi%C3%A3o,de%20dezembro%20de%202019)%%20%7C%20Francisco&text=%C2%ABE%20o%20Verbo%20fez%2DSe,as%20minhas%20cordiais%20boas%2Dvindas)>. Acesso em: 18 jul. 2023.

FRANCISCO, Papa. Encontro privado com os sacerdotes da Companhia de Jesus. Santiago do Chile, 2018. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2018/january/documents/papa-francesco_20180116_cile-santiago-gesuiti.pdf>. Acesso em: 18 jul. 2023.

FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2013.

FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Gaudete et Exsultate*: sobre o chamado à santidade no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2018.

GALOT, J. "Graça". In: BORRIELLO, L. et al. *Dicionário de mística*. São Paulo: Loyola; Paulus, 2003, p. 462-464.

GOMES, T. F. A missão da Igreja em tempos de pandemia. *Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 36, n. 2, p. 337-353, Mai./ago. 2021.

GOMES, T. F.; BRUSTOLIN, L.; DALL OSTO, L. L. O caminho da Igreja: primado, colegialidade e sinodalidade. *Revista Pistis & Praxis*, Curitiba, v. 15, n. 1, p. 83-95, 2023.

MIELE, M. La sinodalità nell'ecclesiologia di Papa Francesco. *Scientia Canonica*, Florianópolis, v. 3, n. 6, p. 159-188, Jul./Dez. 2020.

MIRANDA, M. F. Espírito Santo e sinodalidade. *REB*, Petrópolis, v. 82, n. 321, p. 24-44, Jan./Abr. 2022.

PAULO VI, Papa. *Exortação Apostólica Evangelii Nuntiandi*: sobre a evangelização no mundo contemporâneo. 20. ed. São Paulo: Paulinas, 2008.

TANQUEREY, A. *Compêndio de teologia ascética e mística*. Campinas: Ecclesiae, 2018.

WOLFF, E. Diálogo e sinodalidade na ação missionária da Igreja: perspectivas a partir do sínodo da Amazônia. *REB*, Petrópolis, v. 82, n. 321, p. 45-65, Jan./Abr. 2022.

ZIZIOULAS, J. D. *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*.

Nova York: St. Vladimir's Seminary Press, 1997.

ZIZIOULAS, J. D. *Communion and otherness: Further Studies in Personhood and the Church*. Londres: T&T Clark, 2006.

CAPÍTULO VII¹

O impacto da sinodalidade na vida do cristão leigo após a pandemia do coronavírus: na perspectiva do enfrentamento dos problemas de saúde mental

Liliane Dreyer da Silva Pastoriz²

Introdução

O vínculo entre religião e medicina é secular. O reconhecimento de doenças negligenciadas, e por isso mesmo, a exclusão dos doentes, provém de séculos. A pandemia do coronavírus somente fez acentuar a abordagem à luz da mídia (televisão, redes sociais, jornais) de problemas que eram enfrentados à margem do conhecimento da sociedade. A necessidade do enfrentamento da doença causada pela Covid-19 exigiu que se entrasse em contato com pessoas que mantinham suas vidas sem um propósito conhecido. E, aparentemente, sem significado para familiares e a comunidade em seu entorno. As pessoas com transtorno mental, que em regra sofrem com preconceito e segregação, suportaram agravamento das doenças, algumas com sequelas irreversíveis. Estar atento a todos na acepção própria do dever cristão de amor ao próximo tem o momento certo e a forma correta: a sinodalidade.³

A história da sinodalidade na Igreja vem desde as primeiras gerações cristãs que procuravam se encontrar para as reuniões. Desde o surgimento das primeiras assembleias eclesiais (intituladas como sínodos), convocadas em nível universal, patriarcal, diocesano, provincial ou regional. A sociedade está diante de uma profunda mudança na compreensão da Igreja, que se nota através de sua forma de

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554600958-07>

² Doutoranda em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Mestre em Ensino na Saúde pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Graduada em Ciências Jurídicas e Sociais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Promotora na Promotoria de Justiça de Defesa dos Direitos Humanos de Porto Alegre. <<http://lattes.cnpq.br/2817644552413589>>. E-mail: <lilianedreyer@mprs.mp.br>.

³ SILVA, S. M. *Na pandemia*, p. 183-190.

se reorganizar e de realizar suas ações pastorais.⁴

Começamos reafirmando que Jesus Cristo constitui a identidade básica da fé cristã, da Igreja, da evangelização e da missão, já que a essência do cristianismo não consiste em uma doutrina nem em uma ética, nem em uma filosofia religiosa que existam independentemente de Jesus de Nazaré, sua vida e seu mistério pascal.⁵ Em uma Igreja sinodal, como o sujeito da Igreja não é o clero, mas a comunidade eclesial como um todo, há uma corresponsabilidade. É no diálogo que se vai descobrindo e tecendo a verdade pelo consenso das diferenças. O diálogo leva a abrir-se aos diferentes e a aprender com as diferenças. O discernimento comunitário implica o debate e a disposição para conviver com o conflito, sem confrontações.⁶

O Papa Francisco, na encíclica *Fratelli Tutti*, quando ressalta a urgência em se desenvolver perspectivas de interação entre o macro e o microcosmo: "O universal não deve ser o domínio homogêneo, uniforme e padronizado de uma única forma cultural imperante, que perderá as cores do poliedro e ficará enfadonha" (FT 144). Para garantir a exequibilidade do processo, que dá voz aos diferentes componentes da vida eclesial, o *Vademecum* elaborado pelo Sínodo dos Bispos para conduzir o processo de auscultação sinodal apresenta os seguintes passos, que devem ser observados com zelo e rigor: o discernimento, necessário para se deixar conduzir pela luz do Espírito; a acessibilidade, que permite a participação de um maior número de pessoas possível, oriundas das mais diferentes culturas e faixas etárias; a sensibilidade cultural, sempre pronta a acolher as comunidades locais; a inclusão, movendo todos os esforços necessários para que também participem os que se sentem, por algum motivo, marginalizados; a parceria e o respeito, mantendo aberta a possibilidade de manifestação de todos os membros; a síntese precisa e a transparência, que não traem as contribuições manifestas, nem as submetem aos rótulos já praticados sobre determinado tema e, enfim, a justiça, que garante que cada pessoa seja ouvida, mas também ouça o que o outro tem a dizer.⁷

Essa missão, considerando o processo da sinodalidade, isto é caminhar juntos. O diálogo, no qual o missionário cristão louva a Deus e anuncia essa salvação

⁴ APOLINÁRIO, E. Sinodalidade, caminho de comunhão nas práticas pastorais, p. 83-96.

⁵ CODINA, V. *Prioridade Teológico-Pastoral da Pneumatologia Hoje*, p. 69-86.

⁶ BRIGHENTI, A. *A sinodalidade na projeção e na gestão pastoral*, p. 339-354.

⁷ FILHO, J. R. F.M. *A sinodalidade como refrão*, p. 133-154.

de Deus, primeiramente reconhecendo a presença e ação de Deus na vida de cada interlocutor. Primeiramente, em atitudes de gratuidade e humildade admite que Deus já está presente na vida das pessoas a quem o evangelho será anunciado. Portanto, o agir missionário, em perspectiva sinodal, se fundamenta em uma teologia na qual a hermenêutica proposta é que a Missão deve ser realizada em Diálogo, por ser esta uma atitude integrante da missão evangelizadora da Igreja.⁸

O texto se desenvolverá apresentando conceito, importância, estruturação da sinodalidade. O modo como a sinodalidade se relaciona com o indivíduo cristão e com a comunidade que é sujeito do agir sinodal. Assim como a sinodalidade se apresenta em sua missão originária que é: caminhar juntos.

1 Teologia da sinodalidade

A experiência da pandemia do coronavírus fez reacender o interesse pela rede e acelerar o processo de digitalização que constituem a nova morfologia social de nossas sociedades. O mandato conciliar de que é “dever da Igreja investigar a todo o momento os sinais dos tempos, e interpretá-los à luz do Evangelho” (GS 4), torna-se ainda mais candente no presente, impulsionado pelo magistério do Papa Francisco. De forma recorrente, o pontífice tem apresentado a temática da internet nas mensagens anuais para o Dia Mundial das Comunicações Sociais, reflexão magisterial já iniciada no pontificado de João Paulo II e Bento XVI.⁹

A Organização Mundial de Saúde (OMS) define saúde como “um estado de completo bem-estar físico, mental e social e não somente ausência de afecções e enfermidades”. Direito social, inerente à condição de cidadania, que deve ser assegurado sem distinção de raça, de religião, ideologia política ou condição socioeconômica, a saúde é assim apresentada como um valor coletivo, um bem de todos.

A Organização Pan-Americana da Saúde (OPAS) órgão vinculado à Organização Mundial de Saúde (OMS) identificou entre as consequências e agravos de saúde em decorrência da pandemia do coronavírus que a saúde mental da

⁸ SILVA, D. G. *Sinodalidade*, p. 272-281.

⁹ SILVA, A. A.; NETO, M. T. O. *Caminhar Juntos no metaverso*, p. 136-146.

população nas Américas foi profundamente afetada. Em decorrência, lançou um pacote de políticas de saúde mental e ações estratégicas prioritárias denominada Nova Agenda de Saúde Mental para as Américas (NASMA). Sustentaram essa decisão o aumento de suicídios, de tentativas de suicídios, de autolesões provocadas, de diagnósticos de depressão severa, aumento de adição ao álcool e substâncias psicoativas, e outros indicadores.

A evolução dos costumes, os novos arranjos familiares contribuíram para os novos conceitos recentes de família. A realização individual afetiva sem que necessariamente se constitua uma estrutura familiar no modelo patriarcal deixou de ser uma exigência social. Por outro lado, este dinamismo social e as relações baseadas apenas em laços afetivos colocam em segundo plano a segurança emocional e a solidariedade.

A pandemia causada pelo vírus SARS-COV-2 escancarou realidade conhecida e conseqüente desse novo aspecto contemporâneo da existência humana, todavia não revelada, que é a solidão vivida pelas pessoas embora inseridas em grupos sociais, ambientes laborais, e, até mesmo, no seio familiar. As dimensões e a magnitude dessa fragilidade humana não podem ser medidas apenas por indicadores econômicos, de saúde, ou outros que ensejam dados para criação de políticas públicas. Especialmente porque a solidão de que se fala não se vincula a extratos sociais e econômicos. Há necessidade de confrontar os valores e fundamentos cristãos que sustentam o ideal de amor ao próximo.

A pessoa, a vida, a ação e a ressurreição de Cristo se dão no e pelo Espírito; do mesmo modo, a ação do Espírito se dá em função do Cristo. E como tudo o que o Cristo é e faz, Ele o é e Ele o faz em função do Pai, para agradar ao Pai, dar-lhe louvor e glória, inaugurar em Si mesmo o Reino do Pai, então, temos, aqui, um laço inexorável entre as Pessoas trinitárias, revelado, exatamente, pela profunda interconexão entre o Verbo e o Espírito, na pessoa de Jesus de Nazaré. A revelação deste entrelaço fundamental dá-se, eminentemente, no dado bíblico, anteriormente a qualquer reflexão metafísica. Entre a missão ou obra do Espírito Santo e a missão ou obra do Cristo, há, antes de tudo, homogeneidade de finalidade e de conteúdo. A obra do Espírito é a própria obra do Cristo: sua função é lembrar tudo o quanto o Cristo disse (Jo 14,26; 16,12), dar testemunho de Jesus (1Jo 4,1s; Jo 15,26; Ap 19,10;

At 1,8). O que o Espírito opera em nós é exatamente o que Jesus operou – é por isso que as Escrituras referem tantas vezes as operações espirituais, indiferentemente, ao Cristo (ao Senhor) ou ao Espírito Santo (Jo 14,18; 16,16.22.25; 2Cor 3,17.18).¹⁰

Nesse contexto, trazendo a lume a importância de abordar o tema da Igreja e o humanismo integral a partir da *Caritas in Veritate*, sob três perspectivas: 1. Perspectiva teológica: parte-se do pressuposto que a verdade mais profunda do ser humano está em Deus que é amor; 2. Perspectiva antropológica e ética: o amor a Deus edifica a pessoa humana e leva necessariamente à prática do amor ao próximo; 3. Perspectiva social: o amor autêntico ao ser humano todo e a todo ser humano, visa o bem comum e a promoção de um desenvolvimento social integral.¹¹

E, na análise da perspectiva social, trazer a sinodalidade porque a sinodalidade está no coração do empenho ecumênico dos cristãos, pois representa um convite a caminhar juntos na via em direção à plena comunhão e porque oferece – corretamente entendida – uma compreensão e uma experiência da Igreja em que podem encontrar lugar as legítimas diversidades, na lógica de uma recíproca troca de dons à luz da verdade.¹²

Então, retomando a caminhada para compreender o reconhecimento do afastamento do homem dos valores cristãos que Deus é amor (1Jo 4,16), e que houve com isso fracionamento da compreensão de que somos capazes de pela graça da fé estarmos juntos com Cristo e em Cristo, como sustentou o Papa Bento XVI, “a alienação social e psicológica e as inúmeras neuroses que caracterizam as sociedades opulentas devem-se também a causas de ordem espiritual”. Sendo assim, conclui que “não há desenvolvimento pleno nem bem comum universal sem o bem espiritual e moral das pessoas, consideradas na sua totalidade de alma e corpo”, ou seja, em sua integralidade sócio-psíquico-espiritual. Ele enfatiza, ainda, que “superar a visão materialista dos acontecimentos humanos e entrever no desenvolvimento um ‘mais além’ que a técnica não pode dar. Por este caminho, será possível perseguir aquele desenvolvimento humano integral que tem o seu critério orientador na força propulsora da caridade na verdade”. A base teológica dessa

¹⁰ MORAES, E. A. R. *A Eclesiologia de comunhão de Yves Congar e sua relevância para a Igreja de hoje*, p. 157-193.

¹¹ GOMES, T. F.; FERREIRA, A. L. C. *Igreja e humanismo integral*, p. 111-126.

¹² GOMES, T. F.; FERREIRA, A. L. C. *Igreja e humanismo integral*, p. 111-126.

convicção funda-se no fato de que “sem Deus, o homem não sabe para onde ir e não consegue sequer compreender quem seja”, pois, “o homem não é capaz de gerir sozinho o próprio progresso, porque não pode por si mesmo fundar um verdadeiro humanismo”. Enquanto indivíduo e comunidade – e membro da família de Deus – o ser humano é chamado a edificar “um verdadeiro humanismo integral”.¹³

O inesperado da pandemia modificou significativamente a vida das pessoas, abalou suas seguranças e colocou-as diante de um grande mal-estar: uma situação terrificante, inusitada e insólita. Se o presente se desvelava denso e obscurecido, a ideia do futuro permaneceria incerta e remota. Temos de dar conta e acolher um novo homem, pós-moderno, que não sabe qual decisão tomar frente a seu presente e futuro. Está sem norte, sem leme, sem bússola, não é mais provido nem é “pai” orientado, o que exige de cada sujeito, que se responsabilize ante suas escolhas.¹⁴ Para se somar a essa condição, “a sociedade de consumo e a busca do bem-estar ensinam que só vale a pena viver se há o máximo de satisfação e prazer. O doente, o agonizante, o indesejado e tantos outros sujeitos humanos são excluídos dessa lógica”.¹⁵

Para vencer esse processo de desconstituição do ser humano, onde é solar o fracasso da palavra e do diálogo, Bento XVI no contraponto à mentalidade preponderante na sociedade atual, propõe a cultura do dom de si e da gratuidade, como elemento novo perante o cálculo do mundo e do mercado. Nessa perspectiva, é preciso “dilatar o amor por meio da gratuidade e o dom de si, além de qualquer cálculo”. Sublinha que é necessária uma reflexão sobre o ser antes do agir, a fim de sustentar uma autonomia da ação humana ante o fascínio inebriante da técnica. Sem um referencial antropológico e ético consistente, o desenvolvimento social declina em desumanização.¹⁶

A tradição apostólica interpela a vida concreta dos cristãos, sugerindo fidelidade e perseverança na Palavra de Deus. A comunhão representa o modo de viver da comunidade, a qual opta pelos mesmos sentimentos e opções de Jesus. Uma comunhão radical que se expressa em uma solidariedade extrema, fruto de uma

¹³ MAGALHAES, A. M. M. *A pandemia exacerbou os relacionamentos ou a solidão*, 192-204.

¹⁴ GOMES, T. F.; FERREIRA, A. L. C. *Igreja e humanismo integral*, p. 111-126.

¹⁵ GOMES, T. F.; FERREIRA, A. L. C. *Igreja e humanismo integral*, p. 111-126.

¹⁶ GOMES, T. F.; FERREIRA, A. L. C. *Igreja e humanismo integral*, p. 111-126.

profunda espiritualidade eucarística. A experiência da comunhão (*koinonía*) torna a pessoa generosa (*koinonikos*). A comunhão cristã é uma atitude voluntária de cuidado, que leva a compartilhar sentimentos e a se envolver em ações transformadoras.¹⁷

Na perspectiva social, poderemos trazer a sinodalidade para solidificar a Igreja como fonte para que os homens possam encontrar alegrias, esperanças, superar tristezas e angústias. Na comunidade cristã o indivíduo que se vê diante da solidão e da inevitabilidade dos seus problemas poderá encontrar o amor autêntico.

Nessa linha, Bento XVI afirma na *Sacramentum Caritatis* (SCar) que a eucaristia, enquanto alimento da verdade, leva a denunciar as situações indignas do ser humano; e, enquanto sacramento da caridade, estimula a um empenho solidário no mundo (SCar 90). Na *Verbum Domini* (VD), sustenta que "a Palavra divina ilumina a existência humana e leva as consciências a reverem em profundidade a própria vida" (VD 99), impelindo as pessoas a empreenderem "relações animadas pela retidão e pela justiça" (VD 100). Chama a atenção "para a importância de defender e promover os direitos humanos de toda a pessoa, que, como tais, são 'universais, invioláveis e inalienáveis'" (VD 101). Sendo assim, para o Papa Bento XVI, "o amor do próximo, radicado no amor de Deus, deve ser o nosso compromisso constante como indivíduos e como comunidade eclesial local e universal" (VD 103).¹⁸

2 Sinodalidade na vida e na missão da Igreja face aos eventos recentes ocasionados pela pandemia do coronavírus

Atualmente os cálculos da Organização Mundial da Saúde chegam aproximadamente a 20 milhões de pessoas mortas, sendo que 800 milhões de pessoas oficialmente contaminadas. E, na esteira das 800 milhões de pessoas contaminadas as diversas sequelas causadas em pacientes com comorbidades e outros imunodeprimidos. Assistimos pelos meios de comunicação pessoas mortas sendo empilhadas em contêineres, e até nos leitos das ruas por falta de local

¹⁷ GOMES, T.F.; HACKMANN, G. L.B. *A Igreja como comunidade evangelizadora em busca da unidade*, p. 286- 307.

¹⁸ GOMES, T. F.; FERREIRA, A. L. C. *Igreja e humanismo integral*, p. 111-126.

adequado. Tivemos notícias de pessoas falecendo por falta de insumos básicos como oxigênio. Perdemos entes queridos.

Como estruturar o tempo e a fé cristã naqueles tempos de horror, medo e calamidade pública? Certamente o período vivido trouxe dúvidas e rupturas similares, se não idênticas às vividas após as duas grandes guerras mundiais. Sem cômputo aqui outras guerras que ocorreram e seguem ocorrendo em territórios estrangeiros levando massas de população a deixar suas vidas e seus bens para lutar pela sobrevivência.

O mandato missionário é tão universal quanto à vontade salvífica de Deus, que reconhece a presença da graça no coração dos crentes de qualquer religião, presente em seus elementos de bondade e verdade de seus ritos, mentalidades e costumes. No entanto, a profissão explícita da fé em Cristo é possibilitada pela pregação missionária, na qual Ele é o objeto deste anúncio como “mediador, mestre, salvador e libertador” de toda a humanidade.¹⁹ Por isso, nos alerta o episcopado Latino-americano em Aparecida, “faz-se necessário o encontro vivificante com Cristo, porque Ele se manifesta como novidade de vida e missão em todas as dimensões da existência pessoal e social. Isso requer cada vez uma evangelização muito mais missionária, em diálogo com todos os cristãos” (Dap 13).

Segundo a Organização Pan-Americana da Saúde (OPAS) no documento Nova Agenda de Saúde Mental para as Américas (NASMA):

Un imperativo de política fundamental para promover y proteger la salud mental a lo largo de la vida es crear y ampliar los sistemas de protección social universal con el fin de abordar los determinantes sociales de la salud mental, como la pobreza, la violencia y el acceso limitado a la educación y la atención de salud, a lo largo de toda la vida. La protección social es un conjunto de políticas y programas para prevenir o proteger a todas las personas contra la pobreza, la vulnerabilidad y la exclusión social a lo largo de su vida, en particular a los grupos en situación de vulnerabilidad (figura 13) (91). La cobertura universal de la protección social abarca la asistencia social mediante transferencias de efectivo a quienes las necesitan, prestaciones y apoyo para las personas en edad de

¹⁹ SILVA. D. G. *Sinodalidade*, p. 272-281.

trabajar en caso de maternidad, discapacidad, accidente de trabajo o desempleo, y la cobertura de pensiones para las personas mayores. Puede proporcionarse por medio del seguro social, prestaciones sociales financiadas con impuestos, asistencia social, programas de obras públicas y otros planes que garanticen la seguridad de los ingresos básicos. El derecho a la protección social está amparado por la Declaración Universal de Derechos Humanos y consta en convenciones fundamentales de derechos humanos, como la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (véase la recomendación 8), la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial (véase la recomendación 9) y la Convención sobre los Derechos del Niño.²⁰

O conceito de sinodalidade recorda o comprometimento e a participação de todo o povo de Deus na vida e na missão da Igreja, o conceito de colegialidade precisa o significado teológico e a forma de exercício do ministério dos Bispos a serviço da Igreja particular confiada ao cuidado pastoral de cada um e na comunhão entre as Igrejas particulares no seio da única e universal Igreja de Cristo, mediante a comunhão hierárquica do Colégio episcopal com o Bispo de Roma.²¹

Em razão do cenário de calamidade pública os sistemas de saúde dos países entraram em colapso. Os profissionais de saúde ficaram exaustos e adoecidos com as longas horas de trabalho. Além disso, o método de controle mais efetivo da doença causada pelo vírus SARS-COV2 (na ausência de vacinas) era o distanciamento social, o que impactou a saúde mental da população e mais severamente aqueles que já possuem transtorno mental. As rápidas mudanças na rotina das pessoas com transtorno mental (o que é consabido em muitos casos motivo de desorientação e desestabilização), a desarticulação das redes de apoio à saúde, e do suporte financeiro (não podemos olvidar do imenso contingente de pessoas pobres com transtorno mental que dependiam e dependem apenas do Sistema Único de Saúde – SUS e dos benefícios sociais do governo).

Em conjunto, esses aspectos impactaram a saúde mental da população brasileira, aumentando o risco de emergência de reações e sintomas relacionados à

²⁰ NASMA. Nova Agenda para Saúde Mental nas Américas, p. 50-53.

²¹ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *A sinodalidade na vida e na missão da Igreja*, n. 7.

ansiedade e à depressão. Em pesquisa de comportamento realizada entre abril e maio de 2020 com 45.161 indivíduos adultos nas diferentes regiões do país, constatou-se que 53% dos participantes se sentiram ansiosos/nervosos e 40% se sentiram deprimidos/tristes, muitas vezes ou sempre, durante a pandemia. Esse mesmo estudo revelou também o aumento no consumo de bebidas alcoólicas por 18% dos participantes, o que se associou à frequência com que se sentiram deprimidos/tristes (Fiocruz, 2020b).²²

Como atender questões existenciais que ocupam a mente e os corações cristãos? Não haverá resposta sem esforço. Necessárias ações reativas que responsabilizam a comunidade cristã a buscar meios para reorganizar o processo de devoção dos cristãos aflitos e em solidão.

Deus se autocomunica à humanidade para fazê-la participar da sua vida divina. Essa humanidade responde a Deus por meio da fé com o auxílio da graça que Ele mesmo oferece. Mas o que significa crer num Deus Comunhão? Como ser conseqüente com a fé num Deus que é Uno e Trino? Como viver essa resposta? Como ela se dá?²³

Por ocasião do Concílio Vaticano II foi decisivo o caloroso debate inicial que acabou por rejeitar o esquema proposto pela Comissão Preparatória que priorizava e partia da hierarquia, e não de toda a Igreja. "Aprove, contudo, a Deus santificar e salvar os homens não singularmente, sem nenhuma conexão uns com os outros, mas constituí-los num povo, que O conhecesse na verdade e santamente O servisse" (LG 9). Portanto é toda a Igreja que se acha incumbida de levar adiante na história o projeto de Deus para a humanidade, a proclamação e a realização do Reino de Deus, do qual ela é sacramento (sinal) e instrumento.²⁴

Importantes fatores e circunstâncias, conforme salientado alhures, tornaram as pessoas mais sensíveis, e isoladas. A negligência do Estado tornando "invisíveis" pessoas em razão de gênero, raça, etnias, idade, condições de saúde mental e física, condição econômica, e outras práticas discriminatórias.

²² MATTA, G.C. et al. (Eds.). *Os impactos sociais da Covid no Brasil*, p. 87-98.

²³ COSTA, J. J. S. *Trindade*, p. 3-18.

²⁴ MIRANDA, M. F. *Espírito Santo e sinodalidade*, p. 24-44.

Isso explica e/ou favorece compreensões muito diversas e até contrapostas de sinodalidade: há quem restrinja a expressão a um evento eclesial (sínodo) e seu funcionamento (procedimentos) e há quem tome a expressão no sentido amplo de natureza e dinamismo eclesiais (modo de ser e operar da Igreja povo de Deus); há quem praticamente identifique sinodalidade com colegialidade episcopal, ainda que aceitando e valorizando a escuta do povo de Deus (refere-se ao episcopado) e há quem tome sinodalidade no sentido amplo e profundo do "caminhar juntos" de todo povo de Deus com seus carismas e ministérios (refere-se ao povo de Deus). Essa diversidade de compreensões e enfoques revelam posturas eclesiológicas fundamentais, nem sempre explicitadas, sintonizadas com a eclesiologia pré-conciliar que pensa a Igreja a partir da hierarquia (hierarquia-laicato) ou com a eclesiologia conciliar que pensa a Igreja a partir do povo de Deus (comunidade com seus carismas e ministérios).²⁵

Ora, a resposta ao esforço é a perseverança no caminho da unidade através da diversidade dos lugares e das culturas, das situações e dos tempos, é o desafio ao qual o Povo é chamado a responder para caminhar na fidelidade ao Evangelho, lançando a semente deste na experiência dos diversos povos. A sinodalidade se manifesta desde o início como garantia e encarnação da fidelidade criativa da Igreja à sua origem apostólica e à sua vocação católica. Essa se exprime em uma forma que é unitária na substância, mas que aos poucos se explicita, à luz da atestação escriturística, no desenvolvimento vivente da Tradição. Portanto, esta forma unitária conhece diferentes expressões de acordo com os diversos momentos históricos e no diálogo com as diversas culturas e situações sociais.²⁶

Então, retomando e aprofundando a eclesiologia do "povo de Deus", a partir da doutrina do *sensus fidei* e da condição de "sujeito ativo da evangelização" de todo batizado, Francisco reafirma com o Concílio a "verdadeira igualdade quanto à dignidade e ação comum de todos os fiéis na edificação do Corpo de Cristo" (LG 32). Aqui está a base ou o fundamento do que Francisco expressa/designa em termos de "sinodalidade" ou "Igreja sinodal", ao mesmo tempo em que "oferece o quadro interpretativo mais apropriado para compreender o próprio ministério hierárquico".

²⁵ AQUINO JÚNIOR, F. *Sinodalidade como "dimensão constitutiva da Igreja"*, p. 8-23.

²⁶ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *A sinodalidade na vida e na missão da Igreja*, n. 24.

Se é verdade, como diz São João Crisóstomo, que “Igreja e sínodo são sinônimos”, já que ela nada mais é que “este ‘caminhar juntos’ do Rebanho de Deus pelas sendas da história ao encontro de Cristo Senhor”, devemos entender e aceitar que “dentro dela ninguém pode ser ‘elevado’ acima dos outros”, mas, antes, “é necessário que alguém ‘se abaixe’, pondo-se a serviço dos irmãos ao longo do caminho”.²⁷

O mistério da Santíssima Trindade é o mistério central da fé e da vida cristã. É o mistério de Deus em si mesmo. E, portanto, a fonte de todos os outros mistérios da fé e a luz que os ilumina. Mesmo assim, não tiramos as devidas consequências para nossa vida de fé.²⁸ Deus não é solidão. É comunhão de três pessoas divinas. Portanto, a Primeira e Última realidade é relação, é extravasamento de si mesmo, é vida e amor. Muitas vezes esquecemos desse dado básico e fundamental da fé. Cremos num Deus comunhão, num Deus que é comunidade, que caminha junto (é sinodal). Isso muda tudo, transforma tudo, subverte tudo. Precisamos conhecer e assumir nossa fé num Deus Uno e Trino. Só assim seremos verdadeiramente Igreja Sinodal.²⁹

3 Agir sinodal na perspectiva do enfrentamento dos problemas da população cristã após a decretação do fim da crise de saúde pública mundial

O caminho da sinodalidade é justamente o caminho que Deus espera da Igreja no Terceiro Milênio, afirma o Papa Francisco (2015, p. 2). Por que o ser e o agir da igreja é marcado pela sinodalidade, na perspectiva da missão? Primeiro, porque missão é a identidade, a natureza da igreja conforme afirma o concílio Vaticano II, a Igreja peregrina como missionária por natureza. Com este adjetivo, “missionária”, ele quer afirmar que a Missão da Igreja é a sua vocação, sua identidade, sua razão de ser, sua essência estruturante e seu serviço à humanidade.³⁰

Desde Aristóteles, o conceito de *agir teleológico* está no centro da teoria filosófica da ação. O ator realiza um propósito ou ocasiona o início de um estado almejado, à medida que escolhe em dada situação meios auspiciosos, para não os

²⁷ AQUINO JÚNIOR, F. *Sinodalidade como “dimensão constitutiva da Igreja”*, p. 8-23.

²⁸ COSTA, J. J. S. *Trindade*, p. 3-18.

²⁹ COSTA, J. J. S. *Trindade*, p. 3-18.

³⁰ SILVA, D. G. *Sinodalidade*, p. 272-281.

empregar de modo adequado. O conceito central é o da *decisão* entre diversas alternativas, voltada à realização de um propósito, derivada de máximas e apoiada em uma interpretação da situação. O conceito de entendimento remete a um comum acordo almejado pelos participantes e racionalmente motivado. O êxito da ação também é dependente de outros atores que se orientam cada qual segundo seu próprio êxito e se comportam cooperativamente ³¹

A pandemia do coronavírus demonstrou que não há mais fronteiras geográficas para doenças de elevado grau de contágio e para a comunicação. O cuidar uns dos outros mudou de paradigma na medida em que fomos impedidos durante largo tempo de manter contato físico com familiares, amigos, pessoas próximas, colegas de trabalho. Os desafios e dificuldades que se impuseram resultaram em mudanças de comportamento sociais e laborais, que se consolidaram, reduzindo demasiadamente o convívio fraterno. O agir em prol do outro, demanda engajamento social, ajuda humanitária, projetos sociais que tenham consistência e continuidade longo prazo para que, de fato, as pessoas possam restaurar sua esperança.

O agir em sinodalidade nos fará enfrentar e buscar soluções para "crear y ampliar los sistemas de protección social universal con el fin de abordar los determinantes sociales" que levam as pessoas à solidão e às doenças. O agir em sinodalidade em favor de alguém pressupõe comunicação, diálogo. Vejamos, entretanto, que não basta o diálogo, há necessidade de se usar adequadamente a linguagem, a forma de comunicação para que se possa gerar um agir sinodal.

Na medida em que acontece o enlace dialógico, estabelece-se um laço empático entre as pessoas em virtude da própria língua, enquanto estrutura compartilhada e capacidade de identificar-se com o outro. A dimensão simbólica do diálogo remete a colocar (*ballein*) junto (*syn*), ao contrário do diabólico como o que separa e desintegra, quebrando relações. O diálogo é, por isso, símbolo de uma unidade na diferença, onde o intuito não é a destruição do outro, mas a edificação mútua. ³²

³¹ HABERMAS, J. *Teoria do Agir Comunicativo*, p. 163.

³² GOMES, T. F. *O Logos colaborativo em teologia*, p. 41.

A díade missão em diálogo, este desejo de transformação almejado pelo Vaticano II, vai induzir novas práxis de missão, práxis que, até então era alimentada pela ideia de que salvar as almas era reproduzir em todos os territórios do mundo a estrutura do catolicismo europeu. Civilizar era a outra ideia principal da época, integrada ao colonialismo com intuito de civilizar os povos que não eram europeus. Contudo, a partir do Concílio Vaticano II, o conceito de missão no âmbito religioso, se tornou mais amplo e envolvente, firmando uma igreja que se considera por sua natureza missionária, cuja missão é de Deus. Enquanto peregrina, cooperando na *Missio-Dei*, também afirma o concílio, no capítulo II da *Lumen Gentium*, que a igreja é povo de Deus que caminha, não isoladamente, mas na comunhão, participação e missão, logo, uma Igreja sinodal (LG 9-17). A sinodalidade é vivida na Igreja a serviço da missão. *Ecclesia peregrinans* natura sua missionaria est (a Igreja peregrina é, por sua natureza, missionária), ela existe para evangelizar. Todo o Povo de Deus é o sujeito do anúncio do Evangelho. A Igreja é chamada a acionar em sinergia sinodal os ministérios e os carismas presentes na sua vida para discernir os caminhos da evangelização escutando a voz do Espírito.

Essa troca existencial cria e propicia um nós, um “entre-dois, um si comum no qual o corpo de cada um projeta aquilo que ele tira e transforma do ser do mundo para aí existir de outra maneira, como ser outro-ser”. Palavra, linguagem, troca existencial estruturam a comunicação e lhe dão a forma de uma atitude ativa de escuta e de resposta, em um movimento no qual um se deixa interpelar pela palavra do outro e experimentar, empaticamente, suas incertezas, dúvidas, angústias e sofrimentos. Comunicação que também implica o testemunho de vida na troca de experiências, de tarefas, de afrontamento dos eventos históricos. A comunicação configura antropológica, existencial e subjetivamente o ser humano. Nesse sentido, a comunicação encontra seu correlato na relação, de tal modo que esta é condição para uma verdadeira comunicação, ou seja, quando acontece uma efetiva interação entre as pessoas, pois uma pessoa é pessoa na relação, da qual e na qual recebe a humanidade mediada na linguagem, em uma comunicação no tempo do intercâmbio das palavras: a existência humana é tempo e linguagem, ela é um porque é a outra.³³

³³ FREITAS, L. O. *A coordenação de catequese numa perspectiva de sinodalidade eclesial*, p. 158-164.

Ecoa no coração dos cristãos "as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje" (GS 1). O empenho cristão em continuar a obra de Jesus Cristo, que veio ao mundo "para dar testemunho da verdade" (Jo 18,37), se realiza pela hermenêutica da alteridade, da inculturação e do testemunho. A língua enquanto sistema de sinais que serve à comunicação humana é o canal da atividade comunicacional. Na dinâmica de Pentecostes, em que "todos ficaram repletos do Espírito Santo e começaram a falar em outras línguas" (At 2,4), a Igreja deve anunciar a Palavra de Deus em todas as línguas do mundo, indo ao encontro de todas as culturas, para falar aos homens de hoje. É preciso anunciar em todas as línguas as maravilhas de Deus (At 2,11), rompendo com arcaísmos e estereótipos linguísticos.³⁴

Nessa perspectiva, a sinodalidade se remete ao *modus vivendi* e ao *modus operandi* da Igreja. A Igreja, enquanto *ecclesia*/assembleia faz da sinodalidade um componente de seu ser e do seu agir. E como a *martiría*/testemunho é o primeiro componente da fé cristã, é o *agir* que acaba constituindo o ser da Igreja (as origens da Igreja continuam se originando; a tradição progride), até porque, como atestam as Escrituras – "a fé sem obras é morta" (Tg 2,26) ou como diz Paulo: "a fé opera pela caridade" (Gl 5,6). E mais que isso. Dado que a fé cristã é eclesial e a Igreja é o Povo de Deus, necessariamente, o agir da Igreja precisa ser comunitário, sinodal.³⁵

É no diálogo com Deus que se encontra resposta para as perguntas mais profundas que habitam no coração humano. "Só Deus responde à sede que está no coração de cada homem!" (VD 23). Só em Deus nos compreendemos a nós mesmos. "A Palavra de Deus revela que toda existência do homem está sob o chamamento divino" (VD 25). Pela palavra humana chega até às pessoas a Palavra de Deus. "Deus se comunica ao homem através de vários sinais. Entre eles, a palavra é o sinal por excelência que presentifica Deus entre os homens". Deus fala por meio do homem, à maneira dos homens, pois onde o emissor usa um código desconhecido pelo receptor, não acontece comunicação. Deus fala ao homem em linguagem humana através dos homens, e o homem é convidado a responder pela fé. Deus serve-se de sinais para falar, pois se falasse à maneira divina não seria compreendido. A palavra

³⁴ GOMES, T.F.; HACKMANN, G. L.B. *A Igreja como comunidade evangelizadora em busca da unidade*, p. 286- 307.

³⁵ BRIGHENTI, A. *A sinodalidade na projeção e na gestão pastoral*, p. 339-354.

humana torna-se sacramento da ação de Deus no momento atual da vida. Deus atua no acontecimento global da comunicação humana.³⁶

O agir em sinodalidade para ser viabilizado propõe a existência de um sujeito. Para haver diálogo são necessários sujeitos. O sujeito que proporciona o agir em sinodalidade é o sujeito do agir eclesial. O sujeito do agir eclesial na sinodalidade é a comunidade eclesial como um todo; e como não existe Igreja nem anterior e nem exterior às Igrejas Locais, o agir sinodal da comunidade eclesial precisa dar-se sinodalmente no seio da Igreja Local e, esta, precisa agir em comunhão com as demais Igrejas Locais. Para um agir da Igreja de modo sinodal, a comunidade precisa ser o sujeito da projeção e da execução da ação pastoral. A Igreja é essencialmente comunhão e participação.³⁷

Caminhar juntos é um desafio para os novos tempos da Igreja do terceiro milênio. Em tempos fluidos, líquidos e descartáveis, o sujeito é sufocado pelo subjetivismo e as relações interpessoais tornam-se cada vez mais voláteis e efêmeras. Estar juntos e empreender um caminho não é fácil; exige-se escuta, discernimento e conversão permanente para se poder dialogar e prosseguir. Neste caminho do "ir com", "caminhar juntos" e "acompanhar", é fundamental que haja abertura e respeito da parte de todos os que se propõem a tomar a mesma estrada. Com efeito, não se pode ignorar a realidade plural que cada caminhante vive e experimenta no dia-a-dia, quer no campo pessoal, familiar, profissional, social, religioso ou político. O convite para compartilhar o caminho, para uma partilha no compromisso, para o estabelecimento de vínculos sólidos de amizade e fraternidade não deixa de ressoar como um alvissareiro "evangelho" para nossos tempos. Devemos reconhecer que quando nos propomos acompanhar aquele que caminha conosco, os afetos se constroem, aumentam a reciprocidade e o respeito mútuo, as tensões que dividem diminuem. Aqueles que caminham juntos abraçam desafios, compartilham conquistas, celebram cada passo dado.³⁸

³⁶ GOMES, T.F.; HACKMANN, G. L.B. *A Igreja como comunidade evangelizadora em busca da unidade*, p. 286- 307.

³⁷ BRIGHENTI, A. *A sinodalidade na projeção e na gestão pastoral*, p. 339-354.

³⁸ QUIRINO, A. T. *et al. Sinodalidade*, p. 87-106.

4 Sinodalidade e aspectos pastorais: caminho de orientação para os cristãos

Poderemos pensar que esse processo de caminhar juntos, de partilha de fé, de acompanhamento em comunidade mostra como concretizar a Igreja sinodal. E tendo a compreensão do conceito de sinodalidade dar sentido ao amparo àqueles que sofrem, estão sós, precisam de novo direcionamento nas suas vidas. Todavia, faz-se mister compreender a dimensão da sinodalidade como brevemente foi exposto nesse estudo.

Recentemente, o Papa retomou o tema da sinodalidade, destacando a sua dupla perspectiva: 1) Sinodalidade do baixo, que parte da vida das igrejas particulares, incluindo a participação ativa dos leigos; 2) Sinodalidade do alto, que evidencia a singularidade e a especificidade colegial do ministério episcopal. No citado documento da Comissão Teológica Internacional, destacam-se alguns aspectos fundamentais para a compreensão do conceito/atitude sinodal/sinodalidade. Antes de tudo, é possível reconhecer o horizonte no qual emerge a sinodalidade, ou seja, o caminhar junto do povo de Deus, cujo ponto de partida é a convocação que Deus lhe dirige. Nesse encontro histórico-salvífico entre Deus e o povo eleito, dois aspectos fundamentais de compreensão da sinodalidade na perspectiva bíblica são identificados: 1) o Deus que se revela e chama a caminhar com ele; 2) a resposta do povo que acolhe a proposta divina e a atualiza num processo de discernimento, na história vivida como caminho de salvação.³⁹

Sendo a Igreja uma comunidade específica, toda ela voltada para a proclamação e a realização do Reino de Deus, toda ela a serviço desta missão que lhe confere sua própria identidade, todos os cristãos são não apenas membros ativos, mas também gozam de certa autoridade de ministros do Reino de Deus. Vejamos, primeiramente, o sentido do termo "autoridade" no Novo Testamento e, em seguida, por que o mesmo não se limita apenas a ministros ordenados da Igreja. O vocábulo grego para autoridade no Novo Testamento é "exusia" que significa a possibilidade e, portanto, o direito de fazer algo, provindo de uma instância superior. O poder dos ministros no Novo Testamento é de ordem funcional, a saber, levar

³⁹ ULLOA, B. A.; LOPES, J. R. *Sinodalidade, caminho de comunhão e unidade, segundo Atos dos Apóstolos*, p. 206-220.

adiante o serviço de Jesus. Daí o sentido do dito: "Quem vos escuta, me escuta" (Lc 10,16). A autoridade do ministro pressupõe um contexto de missão, senão perde seu sentido, e, portanto, não deve ser entendida estática ou juridicamente. Como a autoridade de Jesus, que veio para servir e não para ser servido (Mt 20,28), distinta do poder exercido na sociedade: "não deve ser assim entre vós" (Mt 20,26). Portanto, esta autoridade não é apenas para ser exercida com um espírito de serviço, pois ela é, em si mesma, serviço.⁴⁰

Partimos do fato de que todo ato de fé, toda recepção da revelação de Deus, deve ser captada como tal pelo cristão, não em geral, mas concreto, inserido neste espaço, neste tempo, nesta cultura, neste contexto vital, nesta linguagem disponível; caso contrário, não haveria fé e nem revelação. Esta afirmação pressupõe não só a ação do Espírito Santo, mas também o contexto sociocultural, linguístico, existencial daquele que crê. Deste modo, a revelação de Deus estará sempre concretamente sedimentada no interior da história e de um quadro cultural. E pode experimentar uma sequência do patrimônio revelado, não com novas verdades, mas com maior inteligência.⁴¹ Como afirma a Constituição Dogmática *Dei Verbum*:

A Igreja em sua doutrina, vida e culto perpetua e transmite a todas as gerações tudo o que ela é, tudo o que crê. Esta Tradição, oriunda dos Apóstolos, progride na Igreja sob a assistência do Espírito Santo: cresce, com efeito, a compreensão tanto das coisas como das palavras transmitidas, seja pela contemplação e estudo dos que creem, os quais as meditam em seu coração, seja pela íntima compreensão que experimentam das coisas espirituais, seja pela pregação daqueles que com a sucessão do episcopado receberam o carisma seguro da verdade (DV 8).

Com o Vaticano II e o resgate da ecclesologia Povo de Deus, deu-se a passagem do binômio clero-leigos para o binômio comunidade-ministérios. O sujeito de uma ação pastoral sinodal é a comunidade eclesial, mas no seio da Igreja Local, onde a Igreja acontece de fato. Para K. Rahner, a principal mudança do

⁴⁰ BRIGHENTI, A. *A sinodalidade na projeção e na gestão pastoral*, p. 339-354.

⁴¹ MIRANDA, M. F. *Uma Igreja em processo de renovação Concílio Vaticano II*, p. 366-395.

Vaticano II foi a superação de uma "Igreja universalista", através do resgate da Igreja Local, ou seja, da concepção da Diocese como "porção" e não "parte" do povo de Deus – "a Igreja católica se faz presente na Igreja Local" (LG 23). Por outro lado, a Igreja Local não é "toda a Igreja", pois nenhuma delas esgota este mistério. A Igreja "una" é "Igreja de Igrejas", conjugando autonomia e comunhão com as demais Igrejas, presidida pelo Bispo da Igreja de Roma. como já sinalizamos, a sinodalidade na Igreja se dá não de modo vertical, mas em relações horizontais.⁴²

Desse modo, entende-se que, nas Sagradas Escrituras, a sinodalidade é expressa por meio de uma construção literário-teológica, que reflete e estimula uma práxis, um modo de ser e agir. A experiência bíblica, portanto, chama o leitor, individual e coletivamente, a uma inserção progressiva e permanente no caminho, ao longo do qual Deus se revela. Os Atos dos Apóstolos é um dos livros que melhor explicita a dimensão da sinodalidade no NT. É interessante notar que o autor utiliza o termo caminho para definir a comunidade dos discípulos (9,2; 24,14), a doutrina (19,9.23; 22,4; 24,22) e a via da salvação (16,17) ou do Senhor (18,25-26). Esse caminho se desenvolve a partir de dois pontos geográfico-teológicos importantes de irradiação do testemunho comunitário e do anúncio da palavra: Jerusalém (1,1-8,4) e Antioquia da Síria (11,19-30; 13,1-3; 14,26-15,1-3a). Os conflitos, tensões e dificuldades, que surgem a partir de novas demandas e contextos, são enfrentados na ótica da sinodalidade caracterizada pela observação da realidade, numa escuta recíproca e atenta, vivida sob o protagonismo do Espírito, que inspira e conduz o caminhar das comunidades.⁴³

Em princípio, porque todos na Igreja pertencem a uma comunidade missionária, os diversos dons do Espírito Santo devem ser exercidos em função do Reino de Deus: é um carisma não para ser guardado ou limitado ao indivíduo, mas para ser exercido em função do Reino de Deus. Por conseguinte, todos os cristãos dispõem desta autoridade fundamental para realizá-los. Daí se poder afirmar que todo cristão, enquanto sintoniza com Cristo em sua missão, atua também "in persona Christi", num sentido amplo. Evidentemente, esta pressuposta sintonia com

⁴² BRIGHENTI, A. *A sinodalidade na projeção e na gestão pastoral*, p. 339-354.

⁴³ ULLOA, B. A.; LOPES, J. R. *Sinodalidade, caminho de comunhão e unidade, segundo Atos dos Apóstolos*, p. 206-220.

Cristo implica uma fé realmente vivida, que a faz acertar com o que convém à fé cristã, como já observara Tomás de Aquino.⁴⁴

Conclusão

Onde deve ocorrer a ação da comunidade cristã para efetivar o caminhar juntos e trazer a pessoa em processo de solidão e isolamento para o centro das ações de amor e solidariedade?

A atualidade nos lança muitos desafios, a começar pela fragmentação do homem, ou melhor, pela crise do humano. O homem hodierno apresenta-se a si mesmo e ao mundo como um ponto de interrogação, muitas vezes não sabe o que quer e aonde quer chegar; ora é visto como mero consumidor de coisas, ora como a própria coisa que consome ou simplesmente como um objeto de uso/descarte. É “a grave carência de uma orientação antropológica que reduz o ser humano apenas a uma das suas necessidades: o consumo” (EG 55). Diante dessa realidade, a Igreja como esposa de Cristo e Mãe de muitos filhos não poderia adotar uma postura de imparcialidade e fingir que isso não diz respeito a sua seara. Foi exatamente nesse palmilhar que o Espírito de Deus iluminou seu servo, João XXIII, para convocar o Concílio Vaticano II e trazer uma profunda renovação espiritual à toda a vida da Igreja frente às novas exigências da atualidade, mantendo-se fiel ao testemunho do Senhor.⁴⁵ Nesse sentido, afirma Santiago Madrigal:

En este sentido, “un Concilio es un acontecimiento”, acontecimiento en el sentido filosófico y teológico explicado por Y. Congar: “Algo distinto a la recurrencia regular de los fenómenos de la naturaleza o a las manifestaciones habituales de una institución; es un hecho que, cuando llega, cambia algo en el presente y en el futuro”. Ello no quiere decir simplemente una asamblea más prestigiosa, por la presencia de mitras y el color púrpura. La fuerza del hecho conciliar reside, por el contrario, en lo que tiene de “momento de concentración de la conciencia de la

⁴⁴ MIRANDA, M. F. *Espírito Santo e sinodalidade*, p. 24-44.

⁴⁵ RAMOS, A. J. A. *Lumen Gentium e Gaudium et Spes*, p. 132-243.

Iglesia en el acto de vivir su fidelidad al Señor Jesús y a su Espíritu, en la confesión y en la celebración de la fe. *Concilium episcoporum est*".⁴⁶

O caminho da sinodalidade da Igreja passa pela escuta, isto é, pela obediência dos ouvidos. Uma consulta sinodal acontece quando a Igreja, impulsionada pela ação do Espírito Santo, começa por ouvir o povo de Deus e seus pastores. Em se tratando do tema da escuta, é necessário começar pelo significado do próprio termo. O verbo escutar, do latim *auscultare*, significa: dar ouvido, escutar e obedecer. No hebraico escutar (*shemá*), significa "ouvir, escutar, atender, prestar atenção, aquiescer, obedecer". Já no texto grego da Septuaginta, a expressão escutar (*akoue*), significa ouvir, escutar, vir a saber. A escuta, por conseguinte, diz respeito à obediência dos ouvidos (*ob-audire*), a uma prontidão em acolher e colocar em prática o que se escuta.⁴⁷

A inspiração do Concílio Vaticano II para a Igreja, destacamos: a sua questão pastoral e missionária na sociedade contemporânea e sua forma de vivenciar a fé em Jesus Cristo. Mesmo não trazendo a proclamação de um novo dogma o Concílio Vaticano II é marcado fortemente por sua característica teológica e eclesiológica, ao confirmar a tradição da Igreja e ao convidar a mesma para uma abertura aos anseios da modernidade, respectivamente. Nesse sentido, as posições marcadas pela Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, ao lado da Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, expõem com excelência o objetivo do Concílio Vaticano II, tal como pensou João XXIII e foi confirmado por Paulo VI: a realidade pastoral de uma Igreja inserida no mundo atual, a partir de uma atualização (*aggiornamento*) cujo marco é o diálogo, sendo presença e trazendo significado à vida do homem pós-moderno. Na *Gaudium et Spes* é possível vislumbrar que a Igreja, reencontra o seu caminho de ação pastoral e evangelização da humanidade no tempo atual ao fazer-se próxima e ao reconhecer que as preocupações hodiernas também são suas preocupações e, por ser discípula de Cristo, sua opção preferencial deve ser os excluídos, os últimos: os destinatários primeiros da mensagem e ação da Igreja, assim como fez o próprio Cristo.⁴⁸ nda e

⁴⁶ MADRIGAL, S. *El concilio Vaticano II*, p. 131-163.

⁴⁷ QUIRINO, A. T. *et al. Sinodalidade*, p. 87-106.

⁴⁸ RAMOS, A. J. A. *Lumen Gentium e Gaudium et Spes*, p. 132-143.

contínua conversão. Muitas vezes somos tentados a caminhar sozinhos, onde cada um é le

A sinodalidade da Igreja – o “caminhar juntos” – exige fazer o percurso a seu modo. É bem verdade que não é fácil caminhar juntos, uma vez que o outro, ao longo do caminho, pode exigir um ritmo diferente – cada um tem seu tempo e sua hora. Mas é necessário. O caminhante solitário está exposto a muitos riscos; poderá não resistir às forças contrárias. Quando se caminha juntos, somam-se forças; tornam-se possíveis o discernimento e a partilha; o diálogo é mais prazeroso, a caminhada é mais suave e a escuta é mais fecunda.⁴⁹

Dessa forma, uma das maiores, mais difíceis e mais ingentes tarefas desta quadra histórica e teológica, será redefinir e re-significar novamente – na prática, na oração e na reflexão – o que significa isso: “a Igreja”. Não apenas para os de dentro, mas sobretudo para os muitos de fora, *ad gentes*.⁵⁰

Referências

APOLINÁRIO, E. *Sinodalidade, caminho de comunhão nas práticas pastorais*. Revista Caminhando, São Paulo, v. 25, n. 3, p. 83-96, set./dez. 2020.

AQUINO JÚNIOR, F. *Panorama eclesial com o Papa Francisco*. Revista Eclesiástica Brasileira, Petrópolis, v. 75, n. 300, p. 990-1006, Out./Dez. 2015.

AQUINO JÚNIOR, F. *Sinodalidade como “dimensão constitutiva da Igreja”:* retomando e aprofundando a eclesiologia conciliar. Revista Eclesiástica Brasileira, Petrópolis, v. 82, n. 321, p. 8-23, Jan./Abr. 2022.

BENTO XVI, Papa. *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Sacramentum Caritatis: sobre a eucaristia, fonte e ápice da vida e da missão da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2007.

BENTO XVI, Papa. *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Verbum Domini: sobre a Palavra de Deus na vida e na missão da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2010.

BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. Nova edição rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 2002.

BRIGHENTI, A. *A sinodalidade na projeção e na gestão pastoral*. Encontros Teológicos, Florianópolis, v. 37, n. 2, p. 339-354, Mai.-Ago. 2022.

⁴⁹ QUIRINO, A. T. *et al.* *Sinodalidade*, p. 87-106.

⁵⁰ MOREIRA, A. S. *O legado do concílio e os sinais do nosso tempo*, p. 617-630.

CODINA, V. *Prioridade teológico-pastoral da pneumatologia hoje: "o Espírito precede a vinda de Cristo"* (São Basílio). *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 44, n. 122, p. 69, 2012.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *A sinodalidade na vida e na missão da Igreja*, 2018. Disponível em: <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_po.html>. Acesso em: 28/06/2023.

CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Dogmática Dei Verbum: sobre a Revelação divina*. In: COSTA, L. (Org.). *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965)*. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2007, p. 347-367.

CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Dogmática Lumen Gentium: sobre a Igreja*. In: COSTA, L. (Org.). *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965)*. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2007, p. 101-197.

CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Pastoral Gaudium et Spes: sobre a Igreja no mundo de hoje*. In: COSTA, L. (Org.). *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965)*. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2007, p. 539-661.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Documento de Aparecida: texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe*. 3. ed. Brasília: CNBB; São Paulo: Paulinas; Paulus, 2007.

COSTA, J. J. S. *Trindade: Fundamento da sinodalidade*. *Revista TeoPraxis*, Rio de Janeiro, v. 2 n. 3, p. 03-18, jan-jun, 2022.

FILHO, J. R. F. M. *A sinodalidade como refrão: contribuições à identidade eclesial*. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 54, n. 1, p. 133-154, Jan./Abr., 2022.

FELLER, V. G. *A reforma da Igreja*. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 46, n. 128, p. 21-44, Jan./Abr. 2014.

FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Fratelli Tutti: sobre a fraternidade e a amizade social*. São Paulo: Paulinas, 2020.

FRANCISCO, Papa. *Discurso in occasione della Commemorazione del 50.mo anniversario dell'Istituzione del Sinodo dei Vescovi*. *Acta Apostolicae Sedis* 107, p. 1138-1150, 2015.

FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual*. São Paulo: Paulinas, 2013.

FREITAS, L. O. *A coordenação de catequese numa perspectiva de sinodalidade eclesial*. *Annales FAJE*, Belo Horizonte, v.7, n. 2, p. 158-164, 2022.

GOMES, T. F. *O Logos colaborativo em teologia: o diálogo entre as religiões em prol de uma cultura de paz e não violência*. Porto Alegre: Edipucrs, 2022.

GOMES, T. F.; FERREIRA, A. L. C. *Igreja e humanismo integral: uma reflexão a partir da Caritas in Veritate*. Revista da Cultura Teológica, São Paulo, v. 30, n. 102, p. 111-126, Mai./Ago. 2022.

GOMES, T. F.; HACKMANN, G. L. B. *A Igreja como comunidade evangelizadora em busca da unidade*. Teocomunicação, Porto Alegre, v. 45, n. 3, p. 285-307, Set./Dez. 2015.

HABERMAS, J. *Teoria do Agir Comunicativo*. 1. Racionalidade da ação e racionalização social. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

MADRIGAL, S. *El Concilio Vaticano II: remembranza y actualización*. Revista Teología, Buenos Aires, t. 52, n. 117, p. 131-163, Ago. 2015.

MAGALHAES, A. M. M. *A pandemia exacerbou os relacionamentos ou a solidão*. Bol. - Acad. Paul. Psicol. São Paulo, v. 40, n. 99, p. 192-204, dez. 2020.

MATTA, G.C., REGO, S., SOUTO, E.P.; SEGATA, J. (Eds.). *Os impactos sociais da Covid-19 no Brasil: populações vulnerabilizadas e respostas à pandemia*. Rio de Janeiro: Observatório Covid 19; FIOCRUZ, 2021.

MIRANDA, M. F. *Espírito Santo e sinodalidade*. Revista Eclesiástica Brasileira, Petrópolis, v. 82, n. 321, p. 24-44, Jan./Abr. 2022.

MIRANDA, M. F. *Uma Igreja em processo de renovação. Concílio Vaticano II: o legado e a tarefa*. Revista Eclesiástica Brasileira, Petrópolis, v. 72, n. 286, p. 366-395, Abr. 2012.

MIRANDA, M. F. *Uma renovação eclesial que brota do Espírito Santo*. Revista Eclesiástica Brasileira, Petrópolis, v. 75, n. 297, p. 88-104, Jan./Mar. 2015.

MORAES, E. A. R. *A eclesiologia de comunhão de Yves Congar e sua relevância para a Igreja de hoje*. Atualidade Teológica, Rio de Janeiro, v. 11, n. 26, p. 157-193, Mai./Ago. 2007.

MOREIRA, A. S. *O legado do Concílio e os sinais dos tempos*. Revista Eclesiástica Brasileira, Petrópolis, v. 66, n. 263, p. 617-630, Jul. 2006.

NASMA. Nova Agenda para Saúde Mental nas Américas. Disponível em: <<https://www.paho.org/pt/noticias/9-6-2023-saude-mental-deve-estar-no-topo-da-agenda-politica-pos-covid-19-diz-relatorio-da>>. Acesso em 20/06/23.

QUIRINO, A. T. *et al. Sinodalidade: escuta e comunhão na vida e missão da Igreja*. Grande Sinal, Rio de Janeiro, v. 74, n. 1, p. 87-106, Jan./Jun. 2020.

RAMOS, A. J. A. *Lumen Gentium e Gaudium et Spes: fundamentos para uma Igreja sinodal*. Revista Contemplação, n. 29, p. 131-143, 2023.

SILVA, A. A.; NETO, M. T. *Caminhar Juntos no metaverso: um desafio pastoral*. Annales FAJE, Belo Horizonte, v. 7, n. 2, p. 136-146, 2022.

SILVA, D. G. *Sinodalidade: paradigma para a missão em diálogo*. Annales FAJE, Belo Horizonte, v. 7, n. 2, p. 272-281.

SILVA, S. M. *Na pandemia: uma prece e um clamor que subjazem na solidão*. Annales FAJE, Belo Horizonte, v. 1, n. 1, p. 183-190, 2021.

ULLOA, B. A. N.; LOPES, J. R. *Sinodalidade, caminho de comunhão e unidade, segundo Atos dos Apóstolos*. Revista de Cultura Teológica, São Paulo, n. 94, p. 206-220, jul.-dez.

CAPÍTULO VIII¹

Solidariedade com os pobres: fundamento do ecumenismo segundo

Jon Sobrino

Clécio José Henckes²

Juarez Testoni³

Introdução

O Cristianismo é provocado a profundas mudanças! Desafiado a abrir-se para o reconhecimento das outras religiões em sua identidade e para o diálogo inter-religioso! No entanto, a intenção aqui, refere-se, principalmente, às igrejas cristãs presentes nas comunidades latino-americanas.

A realidade dos pobres tomou a palavra provocando novas relações entre as diferentes igrejas, desde ajuda material até ao nível da fé. A forma cristã de superar o individualismo, passa pela referência ao outro, tanto ao nível histórico como ao nível eclesial, cristão e teologal. Essa postura adquire especial relevância no contexto dos 500 anos da Reforma Protestante, celebrada em 2017.

Qual o significado, a abrangência e a relevância da contribuição de Jon Sobrino para o ecumenismo? O presente trabalho pretende explicitar como as igrejas podem viver a solidariedade no seguimento a Jesus Cristo.

¹ <https://doi.org/10.36592/9786554600958-08>

² Doutorando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Graduado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Graduado em Filosofia pela Faculdade de Filosofia Imaculada Conceição. <<http://lattes.cnpq.br/4665886679956812>>. E-mail: <cleciojh@yahoo.com.br>.

³ Mestrando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Graduado em Teologia pelo Studium Theologicum de Curitiba. Graduado em Filosofia pelo Centro Universitário Salesiano de São Paulo. <<http://lattes.cnpq.br/2042567069758407>>. E-mail: <juarez.testoni@edu.pucrs.br>.

1 Situando Jon Sobrino

Jon Sobrino⁴ é um teólogo marcado pelo sofrimento e pela morte na luta em favor da vida. A dura experiência de ver seus companheiros assassinados, especialmente seu grande amigo Ignacio Ellacuría, que serviu à dor dos povos crucificados, marcou profundamente sua vida e solidificou sua decisão de lutar pela justiça. Aprendeu que o essencial é o exercício da misericórdia diante de um povo crucificado e que não há nada mais humano e humanizante que a fé na plenitude da vida. A perseguição da Igreja foi decisiva para Sobrino descobrir a verdade dos pobres. Comoveu-se diante da realidade de violência em El Salvador, na América Central: assassinato de sacerdotes, repressão do povo, miséria generalizada, opressão estrutural!

Jon Sobrino, um dos maiores expoentes da Teologia da Libertação na América Latina, aborda de forma instigante a proposta evangélica da solidariedade com os pobres de nosso mundo atual como fundamento do ecumenismo. As igrejas encontram sua identidade e missão na medida em que se comprometem corresponsavelmente com o ser humano, sobretudo com os mais pobres e vítimas, partilhando sua fé com a fé dos outros, suportando-se mutuamente.

A partir do princípio misericórdia Sobrino faz o percurso da reflexão teológica com o objetivo de dar sua contribuição para o movimento ecumênico a partir de sua própria experiência de violência e de solidariedade.

2 Obra

Jon Sobrino tem uma vasta obra teológica. Na esteira do Concílio Vaticano II, novo Pentecostes para as igrejas, a teologia contextual de maior importância nas últimas décadas tem sido a teologia da libertação latino-americana que assumiu os pobres como *locus theologicus* a ser articulado com a fé positiva. Nessa articulação,

⁴ Jon Sobrino, nascido em Barcelona, aos 27 de dezembro de 1938, é sacerdote jesuíta, teólogo espanhol, sobrevivente da chacina que, em novembro de 1989, dizimou a vida de seis jesuítas e duas funcionárias da Universidade Centro-Americana (UCA), vive em San Salvador desde 1957. Exponente da Teologia da Libertação, Licenciado em Filosofia pela St. Louis University (Estados Unidos), em 1963 e Doutor em Teologia, em 1975, na Hochschule Sankt Georgen, de Frankfurt (Alemanha).

essa teologia objetiva explicitar Deus como libertador dos oprimidos, conceituar a libertação em sua integralidade e impulsionar os pobres a utilizar sua força histórica para a transformação da sociedade e implantar novas estruturas sociais, efetivamente justas e fraternas.

As reflexões cristológicas que foram feitas na América Latina nos últimos sessenta anos inserem-se formalmente no processo de voltar ao Jesus histórico, embora com diferenças nas razões e na compreensão do histórico de Jesus. Teólogos como Hugo Assmann, Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Juan Luís Segundo, João Batista Libânio, José Comblin, Jon Sobrino e muitos outros contribuíram para uma cristologia crítica no sentido de que não se use o mistério de Jesus para sustentar a injustiça.

A intuição original da teologia da libertação é muito clara: "é preciso voltar a Jesus". Por consequência, a cristologia da libertação elaborada na América Latina antepõe o Jesus histórico ao Cristo da fé. "Uma cristologia que passe por cima do Jesus histórico se converte em abstrata e por isso, em princípio, manipulável e, historicamente, alienante. (...) É o Jesus histórico quem torna inequívoca a necessidade, o sentido e o modo de conseguir a libertação".⁵

Jon Sobrino parte do princípio misericórdia, intuído como estrutura fundamental da re-ação diante das vítimas deste mundo, em que seu sofrimento é interiorizado. Sua teologia será concebida como *intellectus amoris* e, mais particularmente, como *intellectus misericordiae*. Trata-se de uma intuição sumamente importante para a teologia, construída a partir do chão de dor, sofrimento e esperança na América Latina. Seguir Jesus significa fazer memória do seu ensinamento até as últimas consequências: doar a vida por amor.

A publicação do livro "O princípio misericórdia: descer da cruz os povos crucificados", em 1992, assinala marco importante no pensar teológico de Sobrino. Na apresentação, descreve o objetivo da obra: centrar-se no imperativo essencial da misericórdia e na conseqüente necessidade de configurar a missão da Igreja e da

⁵ SOBRINO, Jon. *Cristologia a partir da América Latina*, p. 360.

atividade teológica a este imperativo.⁶ A misericórdia é eleita como princípio configurador do cristão e do humano.⁷

Trata-se de um amor específico que está na origem de um processo, mas que, além disso, está presente e ativo ao longo dele, dá-lhe determinada direção e configura os diversos elementos dentro do processo. Para Sobrino, esse *Princípio Misericórdia* é o princípio fundamental da atuação de Deus e de Jesus, e deve ser também o princípio que norteia a Igreja.⁸

Este tema da misericórdia já vinha sendo explicitado nas obras anteriores. Vejamos. É o caso de *Ressurreição da verdadeira Igreja: os pobres, o lugar teológico da eclesiologia* (1981), *Jesus na América Latina: seu significado para a fé e a cristologia* (1982), *Jesus Cristo, o libertador I: a história de Jesus de Nazaré* (1991), *A espiritualidade da libertação: estrutura e conteúdos* (1992). Posteriormente, sua obra de maior vulto - *A fé em Jesus Cristo: ensaio a partir das vítimas* (1999) - retoma o tema da misericórdia, dando-lhe contornos teológico-éticos. Trata-se do insondável mistério de Deus e do compromisso de descer da cruz os povos crucificados:⁹ uma abordagem da misericórdia diante do mundo das vítimas que clamam por uma ação misericordiosa, fundada na justiça e na solidariedade. Sobrino insiste na necessidade de configurar nossas vidas e a vida da Igreja a partir do "princípio misericórdia".

Os estudos e a realidade de opressão e violência de seu País provocaram em Jon Sobrino uma mudança radical do que é fazer teologia, fazendo-o despertar do *sono dogmático* e do *sono da inumanidade*,¹⁰ que proporcionou um aprofundamento do *intellectus fidei*.¹¹ A teologia não deve apenas explicar intelectualmente os conteúdos da fé, mas, sem ignorar isso, levar a compreender a necessidade de que a teologia se torne preferencialmente *intellectus amoris*. Que seja uma teologia preocupada em "descer da cruz os povos crucificados". Neste contexto, a teologia

⁶SOBRINO, *O princípio misericórdia*, p. 7.

⁷ O tema da misericórdia ganhou maior relevância nos últimos tempos a partir do Papa Francisco, de Walter Kasper e do Congresso da Sociedade de Teologia Moral, realizado em 2016, que resultou no livro: *O Imperativo Ético da Misericórdia*. Editora: Santuário, 2016, 391p.

⁸ O termo misericórdia aparece 369 vezes na Bíblia. Para aprofundar a etimologia da palavra misericórdia, ver: HENCKES, Clécio José. *Seguimento de Jesus Cristo na Paz*, p. 119-122.

⁹ SOBRINO, Jon. *A fé em Jesus Cristo*, p. 10-19.

¹⁰ Cf. SOBRINO, *O princípio misericórdia*, p. 14.

¹¹ Cf. SOBRINO, *O princípio misericórdia*, p. 71-77.

deverá ser também *intellectus misericordiae*, *intellectus iustitiae* e *intellectus liberationis*¹² e, por último, esse despertar do sono da inumanidade ajudará a compreender que a teologia deve ser também *intellectus gratiae*.¹³ Deste modo, a graça passou a fazer parte de sua teologia, não como um tema específico a ser tratado, mas como dom de Deus que fecunda e nutre o trabalho teológico. Mas Sobrino observa que não basta só o despertar a mudança da mente. É necessário mudar os olhos para ver a realidade e mudar o coração de pedra em coração de carne, “deixando-se mover pela compaixão e pela misericórdia”. Trata-se, portanto, de uma tríplice descoberta: a descoberta da “revelação da verdade da realidade e, através dela, da verdade do ser humano e da verdade de Deus”.¹⁴

3 Conceito de solidariedade

Nos últimos anos desencadeou-se um movimento de solidariedade para com os cristãos das igrejas da América Latina que se poderia chamar de “teologia da solidariedade”. Para elaborar um conceito teológico de solidariedade Jon Sobrino analisa o fenômeno da solidariedade a partir da experiência de seu País, como sendo não mera ajuda humanitária, como costuma ocorrer em catástrofes naturais, ajuda saudável e necessária como resposta de uma exigência ética. Na visão sobriniana, não se trata de um movimento de ajuda numa direção, mas de um mútuo dar e receber. Não seria aliança entre igrejas para defender seus próprios interesses, como as vezes a solidariedade é entendida no nível político, pois o modelo de aliança significaria egocentrismo eclesial! O conceito de solidariedade se forma quando as igrejas ajudam outras em necessidade porque se tornou solidária dos pobres e oprimidos de seu povo.¹⁵ Essas igrejas que ajudam, descobrem, que não somente dão, mas também recebem e que estabelecem relações entre as diversas igrejas,

¹² “A partir da relação que existe entre inteligência e misericórdia, entre teoria e práxis, podemos definir formalmente a teologia da libertação como *intellectus misericordiae*. Todavia, como a misericórdia deve ser historicizada de acordo com a opressão a que se quer erradicar, falamos de *intellectus iustitiae* e, definitivamente, de *intellectus liberationis*”. SOBRINO, J. La teología y el “principio liberación”, p. 127.

¹³ Cf. SOBRINO, *O princípio misericórdia*, p. 80.

¹⁴ Cf. SOBRINO, *O princípio misericórdia*, p. 16.

¹⁵ Cf. SOBRINO, *O princípio misericórdia*, p. 216.

desde ajuda material até ao nível da fé. É a forma de os cristãos e as igrejas se relacionarem na concepção paulina: "suportai-vos uns aos outros" (Ef 4,2; Cl 3,13), ou seja, darem-se suporte mútuo! É essencial a referência ao outro, tanto para dar como para receber; tanto ao nível humano como ao nível eclesial, cristão e teologal; tanto para ver no outro a exigência ética para a responsabilidade como para encontrar nesse outro a gratuidade. É, portanto, a forma cristã de superar o individualismo, tanto ao nível histórico como ao nível da fé.

A raiz histórica da solidariedade parte da realidade dos pobres. Essa realidade objetiva, histórica e eficaz é a realidade de miséria, opressão e injustiça em que vivem milhões de seres humanos. Segundo Jon Sobrino, para conhecer a revelação de Deus é necessário conhecer a realidade dos pobres, pois haveria uma correlação transcendental entre revelação de Deus e clamor dos pobres.¹⁶ A realidade dos pobres tomou a palavra. Seu clamor não somente chega até o céu, mas se deixou também ouvir pelos confins da terra. Muitos homens e mulheres na América Central e em outras partes do mundo morrem a morte lenta da opressão ou a morte rápida da repressão, fato que, para Sobrino, nega a vontade de Deus.¹⁷ Essa violência aos pobres tornou-se o clamor que foi ouvido pela Igreja em Medellín (1968), "a Igreja da América Latina seja evangelizadora dos pobres, e solidária com eles" (Pobreza da Igreja, n. 8). Portanto, o descobrimento da realidade dos pobres é, de direito, a origem da solidariedade, cuja resposta é uma exigência ética e, além disso, uma prática salvífica para os que se solidarizam com os pobres. Na ajuda aos pobres se adquire "olhos novos" para ver a verdade; "novo ânimo" para percorrer caminhos desconhecidos e a "experiência de sentido" para a própria vida. Trata-se do exercício da corresponsabilidade como algo bom, plenificante e salvífico.¹⁸

4 Solidariedade: forma fundamental de se relacionar com as Igrejas

A volta da Igreja ao mundo dos pobres constitui uma solidariedade fundamental com a qual a Igreja realiza sua missão e mantém sua identidade. A partir

¹⁶ Cf. SOBRINO, *O princípio misericórdia*, p. 55.

¹⁷ Cf. SOBRINO, *O princípio misericórdia*, p. 220.

¹⁸ Cf. SOBRINO, *O princípio misericórdia*, p. 222.

da solidariedade, Jon Sobrino, foca em três realidades: na catolicidade, na ajuda missionária e no movimento ecumênico.¹⁹

Na *catolicidade*, uma das notas da Igreja, aparece o problema do *um* e do *múltiplo* ou a universalidade e a localidade. Em virtude da universalidade da Igreja se fomentava, até há pouco tempo, a mesma doutrina, uma mesma forma de administração, mesma teologia que, a partir do Vaticano II, rachou, em nome do *pluralismo*, acentuando a diversidade de expressões litúrgicas, pastorais e teológicas. No entanto, Sobrino questiona o modelo pluralista porque não atribui maior importância eclesial ao que na Igreja existe de "local", devido à situação histórica, econômica, social e política, nem se introduz neste modelo a "corresponsabilidade", o "suportar-se mutuamente" como forma de catolicidade.²⁰ Portanto, na concepção sobriniana, catolicidade significa corresponsabilidade direta entre as igrejas locais, dando e recebendo, ensinando e aprendendo, suportando-se mutuamente na fé.²¹

A catolicidade da Igreja, ainda conforme Sobrino, pode manifestar-se em sua *atividade missionária*, entendida como solidariedade. Quando Sobrino pergunta o que significa missionar a América Latina, diz que a solidariedade compreende certa *circularidade* na categoria teológica do envio, com necessidade de levar a sério o destinatário da evangelização que não é qualquer "homem", o "pagão", mas é o *pobre*, o destinatário privilegiado do amor de Deus e da ação de Jesus.²²

Para Sobrino, a *atividade missionária* é, fundamentalmente, solidariedade entre as igrejas locais. A atitude ecumênica supõe o mútuo respeito e aceitação; e supõe, sobretudo, a necessidade e urgência de unidade entre as diversas confissões.²³ Nesse sentido, o Papa Francisco, na *Fratelli Tutti*, também faz um convite para a mudança de estilo de vida no convívio com as diferenças, insistindo no diálogo, já que a vida é a arte do encontro:

¹⁹ Cf. SOBRINO, *O princípio misericórdia*, p. 224.

²⁰ Cf. HENCKES, Clécio José. *Seguimento de Jesus Cristo na Paz*, p. 126.

²¹ Cf. SOBRINO, *O princípio misericórdia*, p. 226-228.

²² Cf. SOBRINO, *O princípio misericórdia*, p. 232.

²³ Cf. SOBRINO, *O princípio misericórdia*, p. 235.

Já várias vezes convidei a fazer crescer uma cultura do encontro que supere as dialéticas que colocam um contra o outro. É um estilo de vida que tende a formar aquele poliedro que tem muitas faces, muitos lados, mas todos compõem uma unidade rica de matizes, porque 'o todo é superior à parte'. O poliedro representa uma sociedade onde as diferenças convivem integrando-se, enriquecendo-se e iluminando-se reciprocamente, embora isso envolva discussões e desconfianças. Na realidade, de todos se pode aprender alguma coisa, ninguém é inútil, ninguém é supérfluo (FT 215).

Em relação aos pressupostos do diálogo e *movimento ecumênico*, Sobrino, afirma: "Uma solidariedade interconfessional sem uma prévia solidariedade com os pobres deste mundo é irrelevante, anticristã e historicamente difícil".²⁴ Sendo assim, o movimento ecumênico, para Sobrino, é radical: "Antes de buscar a 'unidade' das igrejas, é preciso buscar, portanto, a 'verdade' da Igreja, na qual podem se unir as diversas confissões".²⁵

Esta reflexão quer mostrar como a solidariedade oferece um modelo para que as igrejas ou confissões mantenham, recobrem ou aumentem sua identidade em relação com outras igrejas e confissões.²⁶ O mistério de Deus, formulado na revelação e no magistério da Igreja, não quer dizer que todos o captem da mesma forma e em igual grau. À medida que surgem novas concreções na captação do mistério de Deus, ele sempre se mostra imanipulável.²⁷ O convívio com a diversidade de igrejas valoriza as suas singularidades e características específicas, essenciais de cada igreja em particular, e a sua irredutível alteridade. Seria possível encontrar uma base comum para a reflexão teológica que possibilite à fé cristã o reconhecimento positivo, justo e respeitoso da pluralidade e da diversidade religiosa, sem abandonar a identidade cristã? Conforme Jon Sobrino, seria possível sempre que a base comum entre as igrejas for a solidariedade com os pobres, fundamento do ecumenismo.

²⁴ Cf. SOBRINO, *O princípio misericórdia*, p. 236.

²⁵ Cf. SOBRINO, *O princípio misericórdia*, p. 238.

²⁶ Cf. HENCKES, Clécio José. *Seguimento de Jesus Cristo na Paz*, p. 127.

²⁷ Cf. SOBRINO, *O princípio misericórdia*, p. 243.

5 Perspectivas para o ecumenismo

A misericórdia, elevada a princípio se tornou o método do conteúdo da teologia de Jon Sobrino. É o amor-misericórdia na paz que nos faz afins a Deus. Seu fazer teológico, marcado por alegrias e sofrimentos, é a expressão mais eloquente da misericórdia, nascida do coração da Trindade e testemunhada pela própria vida, na mais profunda solidariedade com as vítimas desse mundo.

Refletindo a implicação mútua entre as igrejas e religiões, pode-se afirmar que "não haverá sobrevivência sem uma ética mundial. Não haverá paz no mundo sem paz entre as religiões. E sem paz entre as religiões não haverá diálogo entre as religiões".²⁸ O teólogo suíço-alemão, Hans Küng, ainda afirmou recentemente por ocasião dos 500 anos da reforma luterana: "No nosso mundo globalizado e laicizado, o cristianismo só terá credibilidade se se posicionar como comunidade de verdadeira diversidade reconciliada".²⁹

Conforme Jon Sobrino, a realidade do povo Latino-americano passa por um processo de confronto com a injustiça e a opressão, na qual a opção preferencial pelos pobres é uma exigência evangélica, não só como uma verdade a ser reafirmada, mas como uma boa nova que produza alegria e possibilidade de vida plena (Jo 10, 10). Há que descer da cruz os crucificados da história! A cruz e o sofrimento, neste contexto, não serão como trágica ruptura, mas como processo de resiliência: "Quem quiser ser meu discípulo, renuncie a si mesmo, tome a cruz cada dia, e me siga" (Lc 9,23).

A Igreja é - *Ecclesia semper reformanda* - em constante purificação e renovação, pois, enquanto houver história, haverá um longo caminho a percorrer para aperfeiçoar a convivência humana!

Eis, algumas proposições como chave de leitura e aprofundamento para solidariedade com os pobres, fundamento para o ecumenismo e, talvez, para o pluralismo e diálogo interreligioso:

²⁸ KÜNG, Hans. *Projeto de Ética Mundial*, p. 7.

²⁹ Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/565331-os-500-anos-da-reforma-uma-oportunidade-historica-artigo-de-hans-kueng>. Acesso em maio de 2023.

“O sofrimento precede ao pensamento” (Feuerbach):³⁰ há uma necessidade de convergência entre inteligência e misericórdia;

Historizar a misericórdia como justiça e não reduzi-la a sentimentos benevolentes e ajudas ocasionais;

A partir da parábola do Samaritano (Lc 10, 29-35): não só curar feridas, mas erradicar suas causas, unindo caridade e compromisso social;

Ter visão estrutural da realidade dos pobres, guiado pelo olhar da misericórdia;

Evitar o dogmatismo, o pragmatismo e o oportunismo, mas ser flexível e criativo na resposta às exigências da realidade;

Dar primazia à realidade dos pobres sobre qualquer teoria sobre eles: o rigor intelectual deve partir das entranhas remexidas pela dor dos pobres;

O destinatário da missão evangelizadora é, fundamentalmente, o pobre, por ser o destinatário privilegiado do amor de Deus e da ação de Jesus. Por isso, ser missionário é ser solidário com os pobres;

A atividade missionária é fundamentalmente solidariedade entre igrejas locais;

As migrações deixaram de ser um fenômeno limitado a algumas áreas do planeta, sendo hoje um problema mundial dramático que desafia as igrejas à acolhida;

O missionário, ao mesmo tempo em que evangeliza, é evangelizado;

Algumas igrejas solidárias serão pelos menos o sinal de uma verdadeira solidariedade internacional;

Uma solidariedade interconfessional sem uma prévia solidariedade com os pobres é irrelevante, anticristã e historicamente difícil;

Blasfêmia é quando uma igreja não se interessa pelos problemas da humanidade;

Antes de buscar a unidade entre as igrejas é preciso buscar a verdade da Igreja na qual podem se unir as diversas confissões;

³⁰ Cf. SOBRINO, O princípio misericórdia, p. 257.

A base comum para o ecumenismo é a solidariedade das confissões com os pobres;

Solidariedade é suportar-se mutuamente na fé;

O que é último em cada pessoa deve ser realizado na abertura à fé pessoal dos outros;

Embora em sua formulação, o mistério de Deus já esteja revelado, sua captação histórica depende da historicidade concreta do crente; o mistério de Deus mostra-se imaniplável;

A pessoa não crê sozinha, mas crê dentro do povo de Deus: juntos cremos e juntos nos aproximamos do mistério de Deus.

Conclusão

O Concílio Ecumênico Vaticano II foi para a Igreja um novo Pentecostes. Quando Deus Tri-Uno, em cujas relações só existe amor, for acolhido, amado e vivido, o seguimento a Jesus Cristo será sinal sacramental do reinado misericordioso de Deus e a solidariedade, a forma fundamental de se relacionar com as igrejas! Portanto, a base comum para o ecumenismo é a solidariedade das confissões com os pobres, lembrando que solidariedade significa dar-se mutuamente suporte na fé! No exercício concreto da solidariedade, oferecendo hospitalidade e cuidado aos pobres, as igrejas e confissões podem experimentar a alegria do reinado misericordioso de Deus.

Com uma ação pastoral de aproximação, acolhida, escuta e acompanhamento, as igrejas podem alcançar os que vivem ou se sentem à margem, excluídos da comunidade eclesial. Devem priorizar a acolhida como aspecto da cultura do encontro, fazendo as pessoas se sentirem partícipes, especialmente quando estão em situações desafiadoras, no campo emocional, físico ou moral. A hospitalidade em todos os níveis é condição, conseqüente, para a missão das igrejas.

Desafio para construir uma caminhada em comum, que testemunhe a unidade, é encontrar uma linguagem para dialogar com os novos ambientes e as novas gerações. A questão da comunicação aparece como inadiável para enfrentar o

desafio de anunciar o Evangelho dentro de contextos culturais específicos e de mudanças sociais profundas e velozes de nosso tempo.

Se “o amor de Deus foi derramado em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado” (Rm 5,5), significa que o amor é uma dimensão e um sentimento a ser acolhido e aprendido, assim como a paz, a solidariedade e o diálogo ecumênico e inter-religioso! “Aquele que não ama não conheceu a Deus porque Deus é Amor” (1 Jo,4,8)! Se Deus é AMOR, é relação, alteridade, Pessoa! Pessoa é vida no amor e na misericórdia.

Referências

CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO. *Conclusões de Medellín*. 6. ed. São Paulo: Paulinas, 1987.

FRANCISCO, Papa. Carta Encíclica *Fratelli Tutti*. Sobre a fraternidade e a amizade social. São Paulo: Paulus, 2020.

HENCKES, Clécio José. *Seguimento de Jesus Cristo na Paz*. Uma abordagem segundo a cristologia de Jon Sobrino. 2. ed. São Paulo: Dialética, 2021.

KASPER, Walter. *A Misericórdia*. Condição fundamental do Evangelho e chave da vida cristã. 2. ed. Trad. Beatriz Luiz Gomes. São Paulo: Loyola, 2015.

KASPER, Walter. *A Igreja Católica, Essência – Realidade – Missão*. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2012.

KÜNG, Hans. *Projeto de Ética Mundial: uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2001.

MILLEN, Maria Inês De Castro/ ZACHARIAS, Ronaldo (orgs.). *O Imperativo Ético da Misericórdia*. Aparecida: Santuário, 2016.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A PROMOÇÃO DA UNIDADE DOS CRISTÃOS E FEDERAÇÃO LUTERANA MUNDIAL. *Do Conflito à Comunhão*. Comemoração conjunta católico-luterana da Reforma em 2007. Brasília: CNBB; Sinodal, 2016.

SINNER, Rudolf von. *Confiança e convivência: reflexões éticas e ecumênicas*. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

SOBRINO, Jon. *A fé em Jesus Cristo*. Ensaio a partir das vítimas. Trad. Epfrain F. Alves. São Paulo: Vozes, 2000.

SOBRINO, Jon. *O Princípio Misericórdia: descer da cruz os povos crucificados*. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1994.

SOBRINO, Jon. *Cristologia a partir da América Latina*. Esboço a partir do seguimento do Jesus histórico. Trad. Orlando Bernardi. Petrópolis: Vozes, 1983.

SOBRINO, Jon. *Jesus, o libertador*. I. A história de Jesus de Nazaré. 2. ed. Trad. Jaime A. Classen. Petrópolis: Vozes, 1996.

SOBRINO, Jon. La teología y el "principio liberati6n", *Revista Latinoamericana de Teología*, San Salvador, n. 35, 1995.

SOBRINO, Jon. *Fora dos Pobres n6o h6 Salva76o*. Pequenos ensaios ut6pico-prof6ticos. S6o Paulo: Paulinas, 2008.

CAPÍTULO IX¹

Reflexões sobre Igreja e humanismo integral a partir da *Caritas in Veritate*

Tiago de Fraga Gomes²

Antonio Luiz Catelan Ferreira³

Introdução

A presente pesquisa⁴ tem como referencial teórico primário a Encíclica *Caritas in Veritate* (CV) do Papa Bento XVI. Na referida encíclica, Jesus Cristo é a chave de leitura para um humanismo integral que visa o bem de cada pessoa humana e de toda a humanidade, na caridade e na verdade. Bento XVI afirma que “a caridade na verdade, que Jesus Cristo testemunhou com a sua vida terrena e sobretudo com a sua morte e ressurreição, é a força propulsora principal para o verdadeiro desenvolvimento de cada pessoa e da humanidade inteira” (CV 1).

O amor na verdade – *caritas in veritate* – é um desafio sempre atual para a Igreja, enquanto perita em humanidade, e para a teologia, enquanto *intellectus fidei* que reflete sobre o bem da pessoa humana em sua totalidade, à luz da fé e dos valores cristãos. Nesse sentido, o objetivo da presente pesquisa consiste em refletir sobre a Igreja frente a tarefa de colocar-se a serviço de um humanismo que contemple a integralidade da vocação humana a partir da *Caritas in Veritate*.

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554600958-09>

² Pós-Doutor pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, com estágio pela Ruhr-Universität Bochum, Alemanha. Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Professor e Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul e Assessor da Comissão para a Doutrina da Fé da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. <<http://lattes.cnpq.br/5570004314732496>>. E-mail: <tiago.gomes@pucrs.br>.

³ Pós-Doutor pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Doutor em Teologia Dogmática pela Pontifícia Universidade Gregoriana, Itália. Professor do Departamento de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Membro da Comissão Teológica Internacional, Vaticano. Membro da Comissão para a Doutrina da Fé da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Bispo Auxiliar da Arquidiocese do Rio de Janeiro. <<http://lattes.cnpq.br/1711714714900902>>. E-mail: <catelan@puc-rio.br>.

⁴ Publicada originalmente na Revista de Cultura Teológica, São Paulo, a. 30, n. 102, p. 111-126, Mai./Ago. 2022.

O amor e a verdade são a vocação fundamental da pessoa humana, e expressam a substância teológica, antropológica, ética e social da relação com Deus e com o próximo. Para Bento XVI, “a caridade é a via mestra da doutrina social da Igreja” (CV 2), e a verdade precisa ser procurada, encontrada e expressa em uma “economia da caridade”; e esta, por sua vez, necessita ser compreendida, avaliada e praticada à luz da verdade (CV 2). Sendo assim, caridade e verdade se implicam mutuamente na busca de um humanismo integral.

A caridade é a fonte que inspira o pensar e o agir cristão no mundo (KRIEGER, 2011, p. 114). E a verdade ilumina e dá sentido à prática da caridade; “a verdade de Jesus possui valor permanente (Lc 21,33) e, por isso, ilumina as diversas situações de cada época da história” (GASDA, 2010, p. 804); é o *Logos* que cria *dia-logos* (GOMES, 2021b, p. 13); portanto, gera comunicação e comunhão, abrindo e unindo as inteligências no *Logos* do amor. Bento XVI sustenta que viver a caridade na verdade leva a fomentar um desenvolvimento social que tenha por base um humanismo integral (CV 4). Por isso, a Doutrina Social da Igreja anseia ser *caritas in veritate in re sociali*, configurando-se como uma reflexão sobre a dinâmica social de serviço cristão da caridade na verdade (CV 5).

No seu ser e agir, a Igreja celebra e atua a caridade como promoção de um desenvolvimento integral do ser humano. Paulo VI afirma na *Populorum Progressio* (PP) que o autêntico desenvolvimento humano diz respeito à totalidade da pessoa em todas as suas dimensões, pois “o desenvolvimento não se reduz a um simples crescente econômico. Para ser autêntico, deve ser integral, quer dizer, promover todos os homens e o homem todo” (PP 14). Compreende-se, assim, o desenvolvimento, tendo como fundamento um humanismo integral, como o coração da mensagem cristã em âmbito social.

Para tanto, a Igreja precisa renovar sua vocação enquanto enviada por Deus para estar à serviço do ser humano. Prescindindo de todo juridicismo eclesiológico, a Igreja é chamada a ser um sacramento do mistério divino, explicitando sua natureza e vocação enquanto age como sinal e instrumento de Deus no mundo (PIÉ-NINOT, 2007, p. 206), articulando, assim, sua dupla dimensão, humana e divina, imanente e transcendente (KLOPPENBURG, 1971, p. 92), visível e invisível, sendo o visível, uma mediação do invisível (PIÉ-NINOT, 2010, p. 30). Conjugando as dimensões de

mistério e povo de Deus, a Constituição Dogmática *Lumen Gentium* (LG) do Concílio Vaticano II, em seus capítulos 1 e 2, supera uma visão fechada e estática da Igreja, fazendo transparecer seu caráter dinâmico, sua marcha histórica em perspectiva escatológica (HACKMANN, 2003, p. 54). A Igreja é um mistério, é a *Ekklesia tou Theou* – a Igreja de Deus –, a serviço de um desígnio soteriológico. Enquanto mediadora das graças salvíficas de Deus para a humanidade, existe a partir de Deus e em Deus; não existe por si e para si mesma (HACKMANN, 2005, p. 663). A Igreja é uma realidade voltada para a sociedade na qual deve ser sal, luz e fermento (MIRANDA, 2013, p. 45).

Desde sua dimensão teândrica, a Igreja tem como princípio fundamental o amor ao próximo (Jo 13,34-35) e como finalidade o Reinado de Deus (LG 9). Enquanto instrumento de salvação, está a serviço – *diakonía* – da pessoa humana em sua integralidade; sendo assim, “a evangelização pretende atingir a totalidade do homem” (PIEPKE, 1989, p. 131) através de um engajamento social consequente. Contudo, a Igreja realiza esta sublime missão consciente de sua limitação e fragilidade: apesar de, na força do Espírito Santo, portar a *dynamis* divina, efetua seu empenho missionário em meio aos limites de sua humanidade indigente, que tantas vezes é infiel ao projeto de Deus (GOMES, LORENZETTI, 2021, p. 247). Por isso, há a necessidade, por parte da Igreja, de um processo contínuo de conversão aos planos de Deus, sendo um dos sinais mais significativos deste processo, a interlocução, na obra da evangelização, entre evangelização e promoção humana, pois, como afirma incisivamente o Papa Francisco na Encíclica *Evangelii Gaudium* (EG), “a tarefa da evangelização implica e exige uma promoção integral de cada ser humano” (EG 182). Sendo assim, a acolhida dos mais necessitados é um sinal evangélico de autenticidade e credibilidade da ação evangelizadora da Igreja. Como é o caso, por exemplo, da evangelização dos pobres, que, segundo Lc 4,18-19, é um sinal significativo da chegada do Reinado de Deus (RAMOS GUERREIRA, 1995, p. 117-119).

O Papa Bento XVI convida a “caminhar pela estrada do desenvolvimento com todo o nosso coração e com toda a nossa inteligência, ou seja, com o ardor da caridade e a sapiência da verdade” (CV 8), a fim de passar de condições menos humanas para condições mais humanas, e buscar o desenvolvimento do ser humano inteiro. Retomando os ensinamentos do Papa Paulo VI na Encíclica *Populorum Progressio* a respeito do desenvolvimento integral, Bento XVI os enfatiza e aprofunda,

consciente de que a Igreja não possui soluções técnicas a oferecer, mas que se coloca em atitude de serviço à verdade, a fim de edificar uma sociedade à medida do ser humano e da sua dignidade e vocação. Para Bento XVI, a fidelidade à verdade, missão irrenunciável da Igreja, é a única garantia da liberdade e da possibilidade de um humanismo integral (CV 9).

Na presente pesquisa, pretende-se abordar o tema da Igreja e o humanismo integral a partir da *Caritas in Veritate* sob três perspectivas, as quais irão compor o movimento de argumentação subsequente: Perspectiva teológica: parte-se do pressuposto que a verdade mais profunda do ser humano está em Deus que é amor; Perspectiva antropológica e ética: o amor a Deus edifica a pessoa humana e leva necessariamente à prática do amor ao próximo; Perspectiva social: o amor autêntico ao ser humano todo e a todo ser humano, visa o bem comum e a promoção de um desenvolvimento social integral.

1 Perspectiva teológica

Em uma perspectiva teológica, a verdade mais profunda do ser humano está em Deus que é amor (1Jo 4,16). Em nível pessoal, Bento XVI afirma categoricamente na Encíclica *Deus Caritas Est* (DCE) que “o reconhecimento do Deus vivo é um caminho para o amor, e o sim da nossa vontade à dele une intelecto, vontade e sentimento no ato globalizante do amor” (DCE 17). Contudo, enfatiza que esse é um processo sempre inconcluso, um caminho permanente, uma busca contínua, como um projeto pessoal de vida que precisa ser constantemente renovado para que possa, de fato, se efetivar.

Em nível comunitário, citando Santo Agostinho – que afirma no *De Trinitate* “se vês a caridade, vês a Trindade” (VIII,8,12) – para o Papa Bento XVI, a caridade da Igreja, enquanto “comunidade de amor”, é uma epifania do amor trinitário. Por isso, fundamentando-se no amor divino, “toda a atividade da Igreja é manifestação de um amor que procura o bem integral do ser humano” (DCE 19). De modo geral, como expressão ortoprática do *kerygma* e da *leiturgia*, a grande *diakonia* exercida pela Igreja é o serviço da caridade, como epifania de sua própria essência (DCE 25).

Em nível social, "além do crescimento material, o desenvolvimento deve incluir o espiritual, porque a pessoa humana é um ser uno, composto de alma e corpo, nascido do amor criador de Deus e destinado a viver eternamente" (CV 76). Nesse sentido, Bento XVI afirma que "a alienação social e psicológica e as inúmeras neuroses que caracterizam as sociedades opulentas devem-se também a causas de ordem espiritual" (CV 76). Sendo assim, conclui que "não há desenvolvimento pleno nem bem comum universal sem o bem espiritual e moral das pessoas, consideradas na sua totalidade de alma e corpo" (CV 76), ou seja, em sua integralidade sócio-psíquico-espiritual.

Bento XVI enfatiza que é preciso "superar a visão materialista dos acontecimentos humanos e entrever no desenvolvimento um 'mais além' que a técnica não pode dar. Por este caminho, será possível perseguir aquele desenvolvimento humano integral que tem o seu critério orientador na força propulsora da caridade na verdade" (CV 77). A base teológica dessa convicção funda-se no fato de que "sem Deus, o homem não sabe para onde ir e não consegue sequer compreender quem seja", pois, "o homem não é capaz de gerir sozinho o próprio progresso, porque não pode por si mesmo fundar um verdadeiro humanismo" (CV 78).

Enquanto indivíduo e comunidade – e membro da família de Deus – o ser humano é chamado a edificar "um verdadeiro humanismo integral" (CV 78). Para Bento XVI, o humanismo cristão reaviva a caridade e se guia pela verdade, como uma grande força que proporciona um humanismo genuíno, aberto ao Absoluto e à promoção de formas de vida social e civil que não capitulam prisioneiras das modas do momento (CV 78). Do amor cheio de verdade – *caritas in veritate* – procede o desenvolvimento autêntico que implica na atenção à todas as dimensões da vida humana: social, individual e espiritual (CV 79). Estas dimensões da vida humana são iluminadas pela perspectiva teológico-trinitária.

Teologicamente, é possível partir não apenas da imanência das relações inter-humanas, mas também, da própria transcendência de Deus, revelada na história. Da dinâmica amorosa intradivina, manifesta-se, na economia da Revelação, uma referência fundamental para as relações de igualdade e diferença, as quais dão suporte para pensar o ser humano enquanto *imago Dei* e *imago Trinitatis* que se

realiza como pessoa e como relação, ou seja, como ser individual e social. Sendo assim, a chave da questão está no *ser que sustenta a relação*. Percebe-se, assim, que antes de tratar de temas propriamente sociais, é preciso refletir sobre o substrato antropológico e ético da vida humana em sociedade.

2 Perspectiva antropológica e ética

Nas parábolas da misericórdia, em Lc 15, quando Jesus fala do pastor que vai atrás da ovelha perdida, da mulher que procura a moeda, do pai que sai ao encontro do filho pródigo e o abraça, não se trata apenas de palavras, afirma Bento XVI na *Deus Caritas Est*, mas de atitudes que expressam o próprio ser de Deus (DCE 12). Nesse sentido, no caso específico de Deus, pode-se seguramente aplicar o axioma aristotélico “o agir segue o ser”. Afirmar que “Deus é amor” reforça ainda mais a convicção de que “aquele que não ama não conheceu a Deus” (1Jo 4,8). Isso significa que o Deus cristão, não só é amoroso, mas é paradigma antropológico e ético da prática do amor que inspira a “amar-nos uns aos outros” (1Jo 4,11). Imita-se o ser Deus – sua santidade – quando se segue o seu agir – sua amabilidade.

Em perspectiva antropológica e ética, o amor a Deus edifica a pessoa humana e leva necessariamente à prática do amor ao próximo, pois, “aquele que permanece no amor permanece em Deus e Deus permanece nele” (1Jo 4,16); por isso, “se alguém disser: ‘amo a Deus’, mas odeia o seu irmão, é um mentiroso: pois quem não ama seu irmão, a quem vê, a Deus, a quem não vê, não poderá amar” (1Jo 4,20).

Seguindo por este viés, Bento XVI afirma “o nexos indivisível entre o amor a Deus e o amor ao próximo”, sendo o amor ao próximo “uma estrada para encontrar também a Deus” (DCE 16). A Igreja, seguindo por essa direção, não pode deixar de anunciar o caminho do amor como verdadeira redenção das relações humanas tantas vezes fragmentadas pelo ódio e pelo egoísmo, os quais são questões antropológicas e éticas, mas que geram prejuízos socioestruturais.

Nesse sentido, segundo o Papa Bento XVI, “o tema do desenvolvimento dos povos está intimamente ligado com o do desenvolvimento de cada indivíduo” (CV 68). Por isso, é urgente uma formação para a responsabilidade ética (CV 70) antes mesmo da proposição de uma elaboração conceitual a respeito das estruturas e sistemas

que envolvem a vida humana. Porém, sabe-se que ambas – pessoa humana e estruturas socioestruturais – se implicam mutuamente, mas que são as pessoas individuais, enquanto protagonistas da vida individual e social, que precisam se conscientizar a respeito da necessidade de edificar formas mais humanizadas de se relacionar, sendo necessárias mudanças de mentalidade e de atitudes, e novas maneiras de colaborar em prol de uma sociedade mais justa e fraterna.

Segundo Brustolin, "a sociedade de consumo e a busca do bem-estar ensinam que só vale a pena viver se há o máximo de satisfação e prazer. O doente, o agonizante, o indesejado e tantos outros sujeitos humanos são excluídos dessa lógica" (2006, p. 455). No contraponto à mentalidade preponderante na sociedade atual, Bento XVI propõe a cultura do dom de si e da gratuidade, como elemento novo perante o cálculo do mundo e do mercado. Nessa perspectiva, é preciso "dilatir o amor por meio da gratuidade e o dom de si, além de qualquer cálculo" (SANTORO, 2008, p. 952), pois "a caridade na verdade coloca o homem perante a admirável experiência da gratuidade" (GASDA, 2010, p. 815). Nesse caminho, "Cristo ilumina e enriquece a experiência humana" (SANTORO, 2008, p. 953).

Na *Caritas in Veritate*, Bento XVI enfatiza que é necessária uma reflexão sobre o ser antes do agir, a fim de sustentar uma autonomia da ação humana ante o fascínio inebriante da técnica (CV 70). Sem um referencial antropológico e ético consistente, o desenvolvimento social declina em desumanização. Bento XVI afirma que "o desenvolvimento é impossível sem homens retos, sem operadores econômicos e homens políticos que sintam intensamente em suas consciências o apelo do bem comum" (CV 71). Por isso, o sentido e a finalidade do desenvolvimento social têm um fundamento radicalmente antropológico e ético que abre a possibilidade de fomentar um autêntico humanismo integral em perspectiva social.

3 Perspectiva social

Em uma perspectiva social, o amor autêntico ao ser humano todo e a todo ser humano visa o bem comum e a promoção de um desenvolvimento social integral. Tendo em vista isso, o Magistério da Igreja se ocupou intensamente, nos últimos tempos, com a questão social. O Papa Leão XIII afirma na *Rerum Novarum* (RN, 1891)

que o progresso social deve considerar os princípios da justiça e da equidade (RN 1). O Estado deve servir o interesse comum, dando uma atenção especial à classe operária que proporciona tantos bens à sociedade com seu trabalho (RN 18). O governo é para os governados e não vice-versa (RN 19).

Para que isso aconteça, na promoção dos direitos civis, o Estado deve preocupar-se, em especial, dos fracos e indigentes, pois esses, têm menos recursos para se protegerem das injustiças sociais (RN 20). A solução definitiva para a vida social é a caridade (RN 35). Isso é particularmente enfatizado pelo Papa Bento XVI nas suas encíclicas *Deus Caritas Est* e *Caritas in Veritate*.

O Papa Pio XI, no contexto da crise econômica de 1929 e do 40º ano da *Rerum Novarum*, publica a *Quadragesimo Anno* (1931), reafirmando que as relações entre capital e trabalho devem acontecer sob o signo da colaboração, e que nas relações com o setor privado, o Estado deve aplicar o princípio da subsidiariedade. Já o Papa João XXIII, busca reafirmar na *Mater et Magistra* (1961) a importância da comunidade e da socialização, e na *Pacem in Terris* (1963), ressalta que toda a comunidade cristã deve se comprometer com a justiça social, em especial, com a promoção da dignidade humana.

O Concílio Vaticano II, na *Gaudium et Spes* (GS, 1965), vai afirmar que “as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo” (GS 1), pois toda realidade humana encontra eco no coração da Igreja. O olhar samaritano da Igreja (Lc 10,25-37) não passa ao largo das necessidades e indigências da humanidade. A Igreja não foge da realidade, mas compartilha com a humanidade a mesma situação, sendo, por assim dizer, a alma do mundo, como afirma a *Carta a Diogneto*. O enfoque da *Gaudium et Spes* é a pessoa humana: todo desenvolvimento social, todo empenho político, deve visar o aperfeiçoamento da pessoa humana (GS 25).

O Papa Paulo VI na *Populorum Progressio* (1967) aborda o tema do desenvolvimento econômico e social como a passagem de condições de vida menos humanas para condições mais humanas. O desenvolvimento favorável de todos responde a uma exigência de justiça que torne possível a realização de um humanismo total. Na *Octagesima Adveniens* (1971) reflete sobre a sociedade pós-

industrial com toda a complexidade de problemas que daí emergem, em especial, as questões advindas da urbanização, como a migração, o desemprego, a discriminação, o incremento demográfico, o influxo intenso nos meios de comunicação social e a questão ambiental.

O Papa João Paulo II com a *Laborem Exercens* (1981), aborda a questão do trabalho como bem fundamental para a pessoa humana e fator primário da atividade econômica e social. Com a *Sollicitudo Rei Socialis* (1987), o tema do desenvolvimento é retomado, e são sublinhados dois elementos fundamentais: a situação dramática dos países subdesenvolvidos e as condições e exigências para um desenvolvimento digno do ser humano. Faz-se uma distinção entre progresso e desenvolvimento, tendo em vista que o desenvolvimento não pode se limitar a multiplicar bens materiais, esquecendo-se do ser humano. O verdadeiro desenvolvimento é aquele que envolve a edificação da própria pessoa humana. Na *Centesimus Annus* (1991) reforça que a solidariedade é uma expressão significativa da caridade social, a qual propicia a construção de uma nova sociedade sobre as bases dos valores do Evangelho.

O Pontifício Conselho Justiça e Paz no *Compêndio da Doutrina Social da Igreja* (2004) confirma essas perspectivas magisteriais em âmbito social organizando uma reflexão que parte de um humanismo integral e solidário, até o anseio por uma civilização do amor. Trata da missão da Igreja em âmbito social, da pessoa humana e seus direitos numa perspectiva personalista a partir da *imago Dei*, da família como célula vital da sociedade, do trabalho humano, da vida econômica, da comunidade política, da comunidade internacional, da salvaguarda do ambiente e da promoção da paz. Ressalta como princípios da Doutrina Social da Igreja: o bem comum (n. 164-170), a destinação universal dos bens (n. 171-184), a subsidiariedade (n. 185-188), a participação (n. 189-191), a solidariedade (n. 192-196) e valores fundamentais da vida social como a verdade, a liberdade e a justiça (n. 197-203), culminando com a via cristã da caridade (n. 204-208).

Em perspectiva social, o Papa Bento XVI retoma os temas da caridade e da verdade nas encíclicas *Deus Caritas Est* (2005), *Sacramentum Caritatis* (2007) e *Caritas in Veritate* (2009), sendo esta última, sua encíclica social por excelência. Na *Verbum Domini* (2010), Bento XVI desenvolve brevemente a relação entre Palavra de

Deus e compromisso social pela justiça e com a caridade ativa. No contexto das implicações sociais do mistério eucarístico, Bento XVI afirma na *Sacramentum Caritatis* (SCar) que a eucaristia, enquanto alimento da verdade, leva a denunciar as situações indignas do ser humano; e, enquanto sacramento da caridade, estimula a um empenho solidário no mundo (SCar 90).

Na *Verbum Domini* (VD), o Papa Bento XVI sustenta enfaticamente que “a Palavra divina ilumina a existência humana e leva as consciências a reverem em profundidade a própria vida” (VD 99), impelindo as pessoas a empreenderem “relações animadas pela retidão e pela justiça” (VD 100). Chama a atenção “para a importância de defender e promover os direitos humanos de toda a pessoa, que, como tais, são ‘universais, invioláveis e inalienáveis’” (VD 101). Sendo assim, para o Papa Bento XVI, “o amor do próximo, radicado no amor de Deus, deve ser o nosso compromisso constante como indivíduos e como comunidade eclesial local e universal” (VD 103).

Diante das crises humanas e sociais atuais, de uma economia de consumo de bens e serviços, muitas vezes desligada de seu fundamento antropológico, Bento XVI defende na *Caritas in Veritate* que é preciso promover um novo discernimento que conscientize sobre a necessidade de edificar um desenvolvimento humano e social que contemple uma *nova síntese humanista* (CV 21) que sirva à pessoa humana em sua verdade integral. Segundo Schneider, a *Caritas in Veritate* “considera que um dos riscos e dos mais graves equívocos, hoje, para o verdadeiro desenvolvimento do homem é a tecnocracia, ou ‘o absolutismo da tecnicidade’” (2010, p. 776), uma questão desafiante para a ação evangelizadora da Igreja, que exige dedicação e atualização.

Perante graves problemas sociais, como a exclusão do trabalho, Bento XVI afirma que é preciso renovar os sistemas econômicos e sociais do mundo tendo em vista que “o primeiro capital a preservar e valorizar é o homem, a pessoa, na sua integridade” (CV 25). A falta de caridade gera carência para uma multidão de pessoas que passa fome, muitos Lásaros famintos, que não podem sentar-se à mesa dos ricos avaros. Por isso, ressalta que “dar de comer aos famintos (cf. *Mt* 25,35.37.42) é um imperativo ético para toda a Igreja” (CV 27). Sendo assim, um dos aspectos mais evidentes do desenvolvimento atual é o tema do respeito à vida, que

não pode ser separado das questões relativas ao desenvolvimento dos povos (CV 28). É preciso trabalhar pelo verdadeiro bem do ser humano como um todo. Em toda ação em prol de um humanismo integral, a verdade ilumina a ação e a caridade dá fecundidade à mesma. Se faz necessária uma caridade inteligente e uma inteligência caridosa.

A caridade na verdade coloca o ser humano diante da lógica do dom – que exprime e realiza sua dimensão de transcendência (CV 34) – e, ao contrário da lógica do mercado, focada na atividade econômica (CV 36), tem como finalidade o bem integral da pessoa e da comunidade. Para que funcione corretamente, a economia tem necessidade de um humanismo integral que corresponda às exigências morais mais profundas do ser humano (CV 45).

Nesse sentido, é preciso ter presente que “nas intervenções em prol do desenvolvimento, há que salvaguardar o princípio da centralidade da pessoa humana” (CV 47). Além disso, a lógica do dom faz ver também a necessidade de uma nova ecologia humana que contemple o cuidado com os dons da criação, em sentido lato, estreitamente ligados à cultura que molda a convivência humana (CV 51).

O Papa Francisco dará sequência a essa abordagem social do Magistério recente, especialmente com as encíclicas *Evangelii Gaudium* (2013), que dedica o capítulo 4 à dimensão social da evangelização; *Laudato Si'* (2015), que trabalha o cuidado da casa comum; e *Fratelli Tutti* (2020), que aborda a fraternidade e a amizade social, especialmente no capítulo 3, onde incentiva a pensar e a gerar um mundo aberto, e no capítulo 5, onde provoca à edificação de uma política melhor como uma das formas mais preciosas de caridade, onde trata também da questão da proteção do trabalho.

Conclusão

Tendo em vista a crise atual, pós-secularista, de esvaziamento das metanarrativas, onde há um déficit de significado dos símbolos da fé, faz-se necessário, por parte da Igreja, um esforço inédito em uma formação mais intensa sobre os conteúdos fundamentais da fé, com um olhar especial sobre a Doutrina Social da Igreja, no intuito de motivar ainda mais as pessoas para o protagonismo da

fé em prol da vida em suas várias dimensões (KASPER, 2012, p. 125-126). Relevando a majoritária heteropraxia dos cristãos em âmbito social na esfera pública, é preciso suscitar nos mesmos “uma rede de colaboração que promova uma nova consciência da fé e atitudes práticas em favor da vida” (GOMES, 2021a, p. 351), a fim de que o Evangelho possa influir profundamente na vida social, transformando os cristãos em testemunhas credíveis diante da sociedade (HACKMANN, GOMES, 2015, p. 289). Em uma “época carente de referências sólidas, o testemunho pessoal e comunitário adquire um valor excepcional na evangelização” (MIRANDA, 2013, p. 128).

O Magistério recente da Igreja, em especial a Encíclica *Caritas in Veritate* do Papa Bento XVI, fornecem elementos para que se possa afirmar que, tanto em perspectiva teológica, quanto em perspectiva antropológica, ética e social, a *caridade na verdade* é a força propulsora que edifica um humanismo integral. A partir da *Caritas in Veritate*, percebe-se que um autêntico desenvolvimento social só pode ser edificado a partir de um humanismo integral na caridade e na verdade, a fim de contemplar e realizar a natureza profunda e a vocação pessoal e social da pessoa humana em todas as suas dimensões constitutivas. O ser humano, “ser social por natureza”, definitivamente “não pode encontrar-se plenamente senão por um dom sincero de si mesmo” (KLOPPENBURG, 2005, p. 683), no encontro, gratificante e edificante, com o outro. Nesse sentido, a reflexão sobre a relação entre Igreja e humanismo integral traz importantes elementos para a vida cristã, pessoal e comunitária, necessitando ser melhor aprofundada nos níveis acadêmico, social e pastoral.

Referências

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Constituição Dogmática Lumen Gentium: sobre a Igreja*. In: COSTA, L. (Org. Geral). *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965)*. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2007, p. 101-197.

CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Pastoral Gaudium et Spes: sobre a Igreja no mundo de hoje*. In: COSTA, L. (Org. Geral). *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965)*. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2007, p. 539-661.

BENTO XVI, Papa. *Carta Encíclica Caritas in Veritate: sobre o desenvolvimento humano integral na caridade e na verdade*. São Paulo: Paulinas, 2009.

BENTO XVI, Papa. *Carta Encíclica Deus Caritas Est*: sobre o amor cristão. São Paulo: Paulinas, 2006.

BENTO XVI, Papa. *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Sacramentum Caritatis*: sobre a eucaristia, fonte e ápice da vida e da missão da Igreja. São Paulo: Paulinas, 2007.

BENTO XVI, Papa. *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Verbum Domini*: sobre a Palavra de Deus na vida e na missão da Igreja. São Paulo: Paulinas, 2010.

BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. Nova edição rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 2002.

BRUSTOLIN, L. A. A vida: dom e cuidado. *Antropologia teológica e ética do cuidado. Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 36, n. 152, p. 441-460, Jun. 2006.

FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Fratelli Tutti*: sobre a fraternidade e a amizade social. São Paulo: Paulinas, 2020.

FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Laudato Si'*: sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulus; Loyola, 2015.

FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2013.

GASDA, E. E. Caritas in Veritate: ética do Reino frente à hegemonia do capital. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 70, n. 280, p. 797-818, Out. 2010.

GOMES, T. F. A missão da Igreja em tempos de pandemia. *Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 36, n. 2, p. 337-353, Mai./Ago. 2021a.

GOMES, T. F. *O Logos hermenêutico em teologia*: de uma racionalidade hermenêutica a uma leitura plural da economia da revelação cristã. Porto Alegre: Edipucrs, 2021b.

GOMES, T. F.; LORENZETTI, D. P. *Ecclesia Martyrum versus permixta Ecclesia*: notas histórico-conceituais a partir da eclesiologia antidonatista de Agostinho de Hipona. *Estudos de Religião*, São Paulo, v. 35, n. 2, p. 221-249, Mai./Ago. 2021.

HACKMANN, G. L. B. *A amada Igreja de Jesus Cristo*: manual de eclesiologia como comunhão orgânica. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

HACKMANN, G. L. B. A Igreja da *Lumen Gentium* e a Igreja da *Gaudium et Spes*. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 35, n. 150, p. 621-867, Dez. 2005.

HACKMANN, G. L. B.; GOMES, T. F. A Igreja como comunidade evangelizadora em busca da unidade. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 45, n. 3, p. 285-307, Set./Dez. 2015.

JOÃO PAULO II, Papa. *Carta Encíclica Centesimus Annus*: no centenário da *Rerum Novarum*. São Paulo: Paulinas, 1991.

JOÃO PAULO II, Papa. *Carta Encíclica Laborem Exercens*: sobre o trabalho humano no 90º aniversário da *Rerum Novarum*. In: COSTA, L. (Org. Geral). *Encíclicas de João Paulo II (1978-1995)*. São Paulo: Paulus, 1997, p. 153-233.

JOÃO PAULO II, Papa. *Carta Encíclica Sollicitudo Rei Socialis*: pelo 20º aniversário da *Populorum Progressio*. São Paulo: Paulinas, 1988.

JOÃO XXIII, Papa. *Carta Encíclica Mater et Magistra*: sobre a recente evolução da questão social à luz da doutrina cristã. 8. ed. São Paulo: Paulinas, 1984.

JOÃO XXIII, Papa. *Carta Encíclica Pacem in Terris*: sobre a paz de todos os povos na base da verdade, justiça, caridade e liberdade. 6. ed. São Paulo: Paulinas, 2018.

KASPER, W. *A Igreja católica*: essência, realidade, missão. Trad. N. Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2012.

KLOPPENBURG, B. *A eclesiologia do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1971.

KLOPPENBURG, B. Noções basilares humanas na GS. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 35, n. 150, p. 677-694, Dez. 2005.

KRIEGER, M. S. R. Caritas in Veritate. *Encontros Teológicos*, Florianópolis, a. 26, n. 58, p. 107-116, 2011.

LEÃO XIII, Papa. *Carta Encíclica Rerum Novarum*: sobre a condição dos operários. 6. ed. São Paulo: Paulinas, 1980.

MIRANDA, M. F. *A Igreja que somos nós*. São Paulo: Paulinas, 2013.

PAULO VI, Papa. *Carta Apostólica Octagesima Adveniens*: por ocasião do 80º aniversário da *Rerum Novarum*. In: COSTA, L. (Org. Geral). *Documentos de Paulo VI*. São Paulo: Paulus, 1997, p. 226-268.

PAULO VI, Papa. *Carta Encíclica Populorum Progressio*: sobre o desenvolvimento dos povos. In: COSTA, L. (Org. Geral). *Documentos de Paulo VI*. São Paulo: Paulus, 1997, p. 109-153.

PIÉ-NINOT, S. *Eclesiología*: la sacramentalidad de la comunidad cristiana. Salamanca: Sígueme, 2007.

PIÉ-NINOT, S. *Introdução à eclesiologia*. 5. ed. Trad. J. P. Netto. São Paulo: Loyola, 2010.

PIEPKE, J. G. *A Igreja voltada para o homem: eclesiologia do povo de Deus no Brasil*. Trad. F. Dattler. São Paulo: Paulinas, 1989.

PIO XI, Papa. *Carta Encíclica Quadragesimo Anno: sobre a restauração e aperfeiçoamento da ordem social em conformidade com a lei evangélica no 40º aniversário da Rerum Novarum*. São Paulo: Paulinas, 1969.

PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ. *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2005.

RAMOS GUERREIRA, J. A. *Teología Pastoral*. Madrid: BAC, 1995.

SANTORO, F. A perspectiva antropológica do Papa Bento XVI. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 68, n. 272, p. 950-955, Out. 2008.

SCHNEIDER, J. O. Caritas in Veritate: uma bússola para o século XXI. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 70, n. 280, p. 772-796, Out. 2010.

CAPÍTULO X¹

A arte do diálogo na perspectiva da pregação

Alfredo Viana Avelar²

Iran Gomes Brito³

Introdução

Não há dúvida: a comunicação é uma arte. Tudo o que existe faz parte da autocomunicação divina, pois, comunicando algo de si, diz muito de Deus: "Seu som ressoa e se espalha em toda a terra, chega aos confins do universo a Sua voz" (Sl 18,5). Dentre os seres criados, o ser humano é o que possui maior potencial para a comunicação, para a arte de dialogar, pois, feito à imagem e semelhança de Deus (Gn 1,26), é capaz de significar e ressignificar o que se passa fora e dentro de si e estabelecer uma mútua e dinâmica comunicação com seus semelhantes. No entanto, como a arte nem sempre é apreciada e reconhecida, o diálogo enquanto arte da intercomunicação dos seres humanos vem se tornando cada vez menos produzida e contemplada na pós-modernidade.

Jesus Cristo, o Verbo feito Carne é modelo de humanidade, e como poucos na história, ou como ninguém nela, soube utilizar a arte do diálogo para comunicar a sua missão: o Reino de Deus está próximo, acontecendo no meio de nós. Após sua morte e ressurreição, antes de Sua ascensão à direita do Pai, deixou àqueles com os quais dialogou, e que O ouviram dialogar com tantas pessoas e multidões, por intensos três anos, a missão de fazerem chegar a melhor notícia, o Reino, a toda criatura (Mc

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554600958-10>

² Doutorando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Bacharel em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Bacharel em Filosofia pela Universidade Federal de Juiz de Fora. <<http://lattes.cnpq.br/3491101692317526>>. E-mail: <alfredo.avelar@edu.pucrs.br>.

³ Doutorando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Bacharel em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Bacharel em Filosofia pelo Instituto de Estudos Superiores do Maranhão. Colabora com o Instituto de Estudos Superiores do Maranhão. <<http://lattes.cnpq.br/5640856566480223>>. E-mail: <iranbritocebs@hotmail.com>.

16,15). Para pregar o Reino como Ele, é fundamental fazer a arte do diálogo como Ele. Daí a importância de refletirmos a relevância da arte do diálogo, para que a evangelização, de fato, alcance toda criatura.

Para isso, vamos trabalhar os conceitos-chave, partindo da raiz de cada um deles, para lapidarmos qualquer vestígio semântico que reduza ou quite seu valor (2). Em seguida, mostrar que a fé em Deus, cuja autocomunicação acontece na criação, é a inspiração e a força que nos move a desenvolver cada vez mais essa arte de dialogar tendo em vista o êxito da pregação, o Reino acontecendo e se dilatando (3). A fé é cultivada e fomentada, sobretudo, pela oração. Antes de dialogar com seus semelhantes objetivando a pregação, o pregador deve desenvolver a arte de dialogar com o Criador, na oração (4). Isto posto, fica evidente que há uma íntima relação entre a arte de dialogar com Deus e a arte de dialogar com os destinatários do anúncio (5). Essa íntima ligação entre oração e pregação produzirá efeitos nas vidas das pessoas e no mundo (6) e a desconexão, conseqüentemente, produzirá defeitos (7). Por fim, indicar que o elemento indispensável para o desenvolvimento da arte do diálogo em vista da pregação do Reino é a alegria (8), pois pessoas tão feridas vivendo em um mundo ferido precisam ser curadas pelo Ressuscitado que traz consigo as feridas (9).

1 Trabalhando os conceitos

O panorama aqui traçado é sobre o diálogo em vista de uma boa pregação. Desse modo, convém visitarmos a etimologia das palavras, pois as mesmas ajudam-nos a clarear horizontes ou mesmo, iniciar processos de reflexões. Em outras palavras, servem-nos de pontos de partidas. No entanto, qualquer partida será pelo interlocutor interposta à preposição *para*.

Ora, não é suficiente partir, interessa ao interagido a meta, o plano, o objetivo, isto é, a destinação. Por isso, nos diálogos interagidos, se alguém expressa "eu vou partir", imediatamente lhe será posta a pergunta: "para onde?" Na língua portuguesa isso se chama complemento verbal do verbo transitivo indireto, ou seja, demanda um objeto indireto. Pois quem parte, parte para algum lugar! Parte para onde? Inicialmente, para a definição dos conceitos.

Sendo, pois, o diálogo a natureza da nossa proposta, ele é, por isso mesmo, o nosso ponto de partida. E como um voo que não parte para ficar no ar, também o nosso ponto de partida tem um campo de pouso, a pregação. Vamos, pois, discorrer sobre os conceitos trazendo uma explicação mais usual tendo como referência o dicionário *priberam* e, em seguida, indo à raiz das palavras para aprofundar seus sentidos.

Uma das definições da palavra "arte" é: "capacidade ou habilidade para aplicação de conhecimento ou para a execução de uma ideia". A palavra tem sua raiz no latim *ars*, que está ligada à maneira de ser, habilidade adquirida pelo estudo ou pela prática, cujo correspondente em grego é *techne* que tem a ver com o domínio humano sobre alguma atividade ou uma atividade humana submetida a regras. Não é, pois, algo inato, é habilidade criteriosa que se adquire pela prática ou pelo estudo.

Por diálogo, compreendemos com o auxílio do dicionário: "conversação entre duas pessoas; discussão ou negociação entre duas ou mais partes, geralmente com vista a um acordo". Contudo, não desconsiderando a pertinência da definição acima, propomos outros dois sentidos para o conceito. Primeiro: a palavra tem sua raiz no grego *dialogos*, formada pelo prefixo *dia* e pelo substantivo *logos*. O prefixo tem inúmeros sentidos, sendo o mais comum, "separação" que está bastante ligado a outro, menos comum, "de um lado ao outro". Efetivamente, quando há uma separação, há dois lados e um caminho a ser percorrido de um ponto ao outro. Já o substantivo, igualmente, possui diversos sentidos bastante próximos, sendo o mais comum, "palavra". A partir daí, pode-se dizer que diálogo é um caminho que se faz de um ponto ao outro através das palavras, ou ser levado pelas palavras de um lugar ao outro.

Segundo: a primeira expressão *dia* significa luz, claridade, tempo que transcorre entre o nascer do sol e o seu ocaso. Enquanto *logos* significa palavra, comunicação, entre outras significações. No campo filosófico, mormente platônico, o *logos* expressa o princípio mediador entre o mundo sensível e o inteligível.

Perspectiva segundo uma das definições do dicionário é: "aspectos dos objetos vistos de longe". A palavra vem do latim *perspicere* formada pelo prefixo *per*, que significa "através de"; e pela expressão *specere*, que significa "olhar para". Perspectiva, então, é olhar para algo através de um lugar.

Por fim, a definição do conceito pregação: "ação de pregar; assunto da prédica". Vem do latim *praedicare* que é formada pelo prefixo *prae* que significa "à frente" e pela expressão *dicare*, que vem do *dicere* que significa "dizer". Pregação é, pois, estar à frente para dizer algo.

É preciso, pois, adquirir a habilidade de partir com Jesus de um ponto e, iluminados por sua palavra, chegar ao outro, para olhar o mundo através do olhar d'Ele e estar à frente para comunicar a sua pauta: O Reino de Deus (Cf. Lc 13, 18-21; Mt 13, 24). Ou seja: o caminho com Cristo é um caminho habitual pautado na escuta e na contemplação, que nos leva a uma fala carregada de sentido. Desse modo, a escuta é importante porque abre-nos ao discernimento. Ora, "quando escutamos começamos a aprender a falar o que deve ser falado, sobretudo, quando se pleiteia o serviço da evangelização" (BRITO, 2023, p. 129).

2 Nos conceitos o sentido do crer

As palavras das quais giramos aqui estão embutidas na experiência de fé cristã. Por exemplo, no prólogo do Evangelho narrado por São João expressamente se afirma: "A Palavra se fez carne e habitou entre nós, cheio de graça e de verdade, e vimos a sua glória, glória como do unigênito do Pai" (Jo 1,14). Quem é a Palavra encarnada e habitada entre a humanidade senão Jesus, o *dabar* do Pai? Contudo, a Palavra encarnada olha para a humanidade e diz: "vós sois a luz do mundo" (Mt 5, 13). Vejamos: não dissemos que o significado da palavra dia é luz e claridade?

Quando, pois, o Senhor nomina os seus discípulos de luz do mundo, Ele desperta ao aderente a seu projeto para o cumprimento da missão com a vida e a palavra, isto é, expressar e comunicar:

Deus é luz, e não há nele treva nenhuma. Se dissermos que temos comunhão com ele e andarmos em trevas, mentimos e não praticamos a verdade. Mas, se andarmos na luz, como ele na luz está, temos comunhão uns com os outros, e o sangue de Jesus Cristo, seu Filho, nos purifica de todo pecado (1Jo 1, 5-7).

Na perspectiva cristã, a arte do diálogo em vista da pregação é exatamente isto: saber-se luz de Deus e mensageiro da Palavra encarnada, o Filho de Deus e companheiro da humanidade inteira. Pregar é comunicar, transmitir, fazer chegar à

mensagem. Depreende-se daí que o pregador é um comunicador, que por sua vez, é o mensageiro de uma mensagem. Segundo o padre Zezinho, 'o mensageiro não é maior e tampouco mais importante que a mensagem'. Nesta mesma direção, sobre João Batista reflete Santo Agostinho:

João era a voz, mas o Senhor, no princípio, era a Palavra [cf. Jo 1,1]. João era a voz passageira; Cristo, a Palavra eterna desde o princípio. Suprimi a palavra e o que se torna a voz? Esvaziada de sentido, é apenas um ruído. A voz sem palavras ressoa ao ouvido, mas não alimenta o coração. Entretanto, mesmo quando se trata de alimentar nossos corações, vejamos a ordem das coisas. Se penso no que vou dizer, a palavra já está em meu coração. Se quero, porém, falar contigo, procuro o modo de fazer chegar ao teu coração o que já está no meu. Procurando então como fazer chegar a ti e penetrar em teu coração o que já está no meu, recorro à voz e por ela falo contigo. O som da voz te faz entender a palavra; e quando te fez entendê-la, esse som desaparece, mas a palavra que ele te transmitiu permanece em teu coração, sem haver deixado o meu. Não te parece que esse som, depois de haver transmitido minha palavra, está dizendo: É necessário que ele cresça e eu diminua? [cf. Jo 3,30]. A voz ressoou, cumprindo sua função; e desapareceu, como se dissesse: 'Esta é a minha alegria, e ela é completa' [cf. Jo 3,29]. Guardemos a palavra; não percamos a palavra concebida em nosso íntimo.⁴

A comunicação do Evangelho é um diálogo com finalidade precisa: evangelizar, que é a razão de ser da Igreja, exatamente para quem o Senhor disse: "e vós, também, dareis testemunho, pois estais comigo desde o princípio" (Jo 15,27). Pregar bem é consequência de uma intimidade com o coração de Deus, pois: "a boca fala do que o coração está cheio" (Mt 12,34). Na lógica do que depreendemos da experiência dos discípulos de primeira hora, o desafio dos seguidores de Jesus e, desse modo, dos comunicadores do seu ensinamento é encher o coração não de doutrinas, conceitos abstratos e conjecturas deslocadas, mas do Espírito Santo de Deus: "e, tendo dito isso, soprou sobre eles e disse-lhes: "Recebei o Espírito Santo" (Jo 20, 22).

⁴ SANTO AGOSTINHO. Reflexão Patrística – "João é a voz; Cristo, a Palavra".

Por isso, em vista da pregação, o pregador, portanto, deve atentar-se para alguns critérios importantes e fundamentais: primeiro, cultivar fino entrosamento com a Palavra; segundo, convém que se aproprie de conhecimentos a respeito da realidade da vida da comunidade para quem se dirige. Ora, Deus fala no coração de seus filhos e filhas, no entanto, não isenta ninguém daquilo que é-nos peculiar, enquanto humanos e filhos no Filho (Cf. 1 Jo 3, 1; Ef 1,5; Rm 8,17). Que peculiaridade é essa? Maturar na consciência de filhos de Deus e, em decorrência disso, assumir responsabilidades, na parceria com o próprio Senhor da vida.

Dessa maneira, enquanto prega, o pregador é desafiado a revestir a sua ação a partir de dois movimentos importantes, quiçá, critérios para uma boa pregação: primeiro, ir ao encontro Senhor em oração enquanto prepara a pregação. Neste ato, trazendo, também, o povo e as realidades para o diálogo com Deus. Segundo critério, ir ao povo mediante a pregação, todavia, na consciência de que nesta ação, é Deus que vem ao encontro do seu povo, pois a pregação é, em última instância, Deus que dialoga com o seu povo em vista da redenção do ser humano. Dito de outro modo, pregação em oração (preparação), pregação em ação na oração (liturgia) e pragmática da pregação (Rm 10, 14-16), isto é, os efeitos da pregação.

3 Pregador em oração, em Jesus hermeneuta de Deus

Expressamente Jesus afirma sobre a natureza da sua existência: o pleno cumprimento da lei e dos profetas (Mt 5,17-18), isto é, interprete do legislador Moisés que, em última análise, sendo Ele a Palavra de Deus desde sempre e para sempre (Jo 1,1), o é, na verdade, hermeneuta de Deus. Ora, “tudo quanto o Pai tem é meu; por isso, vos disse que há de receber do que é meu e vo-lo há de anunciar” (Jo 16,15).

À vista disso, a condição do discípulo convocado a anunciar é um dom que desafia, cabendo-o, nos passos do Mestre criar com Ele uma unidade de pensamento. Para tanto, a amizade é condição *sine qua non*, reconhecimento que vem do próprio Senhor quando diz: “já não vos chamo servos, porque o servo não sabe o que faz seu senhor; mas Eu vos chamado amigos, pois tudo o que ouvi de meu Pai Eu compartilhei convosco” (Jo 15,15).

A amizade não nasce de repente, tampouco, se sustenta sem a procura frequente. O princípio da amizade é, sem dúvida, presença e diálogo. A condição de seguidor com desdobramento em amizade nos faz parceiros do seu projeto: "vós sois meus amigos, se praticais o que Eu vos mando" (Jo 15,14). As relações que cada discípulo e cada discípula criam com Jesus, na unidade de pensamento e coração, criam igualmente entre si e com o coração de Deus: "para que todos seja um, Pai, como Tu estás em mim e Eu em Ti. Que eles também estejam em nós, para que o mundo creia que Tu me enviaste" (Jo 17,20).

Desse modo, quando o pregador ou a pregadora pensa sobre o compromisso que tem com o coração de Cristo que está em Deus desde toda eternidade, a conclusão a que se chega é esta: existe uma fusão de horizontes ou, noutras palavras, uma sinergia colaborativa na edificação de um mundo feito no bem, na justiça, no amor e na paz. O dia a dia de uma vida que explicita a natureza de Deus ou o seu sonho é, em última instância, compreender que ser cristão é ser em Jesus hermeneuta de Deus.

4 Pregador em ação, na oração comunitária

Tendo considerado que o princípio de uma pregação efetiva e substancial seja a arte de dialogar com Jesus, a consequência deste caminho feito entre o pregador e o Hermeneuta de Deus, baseado nas palavras deve ser a ação de pregar na oração comunitária. A oração pessoal é, como que, o ponto de partida e a oração comunitária o ponto de chegada. Partem juntos Jesus e o pregador e chegam juntos ao lugar em que a comunidade se reúne. A conversa estabelecida neste caminho é a que será compartilhada no ponto de chegada, no destino, com os destinatários.

Na antiguidade, dizia-se que para se reconhecer o melhor discípulo de um mestre bastava olhar aquele que estava mais sujo. À medida que o mestre caminhava à frente dos discípulos, seus pés tocavam o solo e levantavam poeira. Era natural que os discípulos se afastassem. Havia, no entanto, a possibilidade de não se afastar e caminhar bem perto do mestre. Por certo, esta escolha levaria à consequência do empoeiramento do corpo todo, no entanto, esta proximidade permitiria um melhor conhecimento do mestre, pois seria uma perspectiva única. Parafraseando o Papa

Francisco que fala de uma igreja enlameada que se arrisca a sair, podemos dizer que precisamos de pregadores empoeirados que se arriscam a estar bem perto de Jesus na oração.

Este caminho de proximidade com o Mestre, sobretudo vendo-o onde Ele melhor pode ser visto, no Evangelho, permite ao pregador perceber e assimilar certos elementos do profeta do Reino de Deus. A pregação de Jesus era consequência de uma espiritualidade singular, única. Suas pregações, salvo raras exceções, eram breves. Suas palavras eram simples e claras. Valia-se das suas memórias de vida e as aplicava às realidades do povo. Era poético e profético. Expressava coerência. Sua mensagem era carregada de esperança e conduzia ao horizonte da salvação. Quando escutamos pregações frias, longas, complexas, abstratas, e expressando carência do pregador é sinal este ficou com medo da poeira levanta pelos pés de Jesus e caminhou com Ele à distância.

À luz da pregação de Jesus, podemos afirmar que a pregação deve ser: autoimplicativa, alterimplicativa e cristoimplicativa. Nunca convenceram profundamente aquelas pregações em que o sujeito que prega está num patamar acima e fala para um público sem rosto, de um Cristo sem história. Tanto quem prega, como aqueles que o escutam, quanto Àquele que os reuniu para a partilha da Palavra, devem estar envolvidos, em comunhão de pensamento e coração.

Para que a pregação seja resultado da arte do diálogo, ela precisa partir de um lugar e conduzir a outro à luz do dia: um caminho que fazemos com Cristo. Pregações que partem de um lugar e não levam a lugar algum são caminhos feitos entre quem prega e quem escuta, porém sem Jesus. Por isso, o desafio proposto tanto pelo Vaticano II, voltar às fontes, quanto pelo Papa Francisco, voltar a Jesus (EG 3) devem ecoar no coração do pregador e dos destinatários da própria pregação.

5 Os efeitos da pregação

Trata-se agora de perguntar pela repercussão, impacto, implicações ou produto do serviço da pregação. Assim como se entende que dialogar é uma arte, o serviço da pregação também nestes moldes se encaixa. Por isso, segundo Mohana (2011, p.7), é dever cidadão, cristão e moral assumir o anúncio da Palavra de Deus

com maestria, ou seja, revestir-se de uma competência alicerçada na responsabilidade de não comprometer a qualidade do Evangelho que é sempre: “lâmpada que ilumina os meus passos e luz que clareia o meu caminho” (Sl 119, 105).

Pondera Mohana: “procurar ser bom pregador não é presunção ou pavonice – é responsabilidade, expressão de amor autêntico, para qualquer presbítero que compreendeu o que Jesus quis ensinar quando classificou em bons e maus os administradores dos dons de Deus” (MOHANA, 2021, p. 7). O desafio, por outro lado, recai sobre o princípio ou a virtude que cada pregador deve construir em si, na configuração da vida com o Mestre quando este nos interpela: “sede simples como as pombas” (Mt 10, 16). A simplicidade austera no ofício da pregação não é o mesmo que reflexões desidratadas ou destemperadas como se constata em púlpitos e meios de comunicações de Brasil e mundo a fora.

Trata-se, na verdade, da simplicidade de João Batista: “é preciso que Ele cresça e eu diminua” (Jo 3, 30). E aqui a compreensão é o que conta, o pregador vê-se, no exercício da sua função, mensageiro da mensagem por convocação: “Proclama a palavra, insiste oportuna e inoportunamente, convence, repreende, exorta com toda a compreensão e competência” (2 Tm 4, 2). Em termos de efeitos e da necessidade da pregação, o mesmo apóstolo ajuda-nos a visualizar:

Como, pois, invocarão aquele em quem não creram? E como crerão naquele de quem não ouviram? E como ouvirão, se não há quem pregue? E como pregarão, se não forem enviados? Como está escrito: Quão formosos os pés dos que anunciam o evangelho de paz; dos que trazem alegres novas de boas coisas (Rm 10, 14-15).

A pregação cumpre uma missão: tornar Jesus conhecido e amado cada vez mais. Vale, portanto, como afinados discípulos e discípulas do Senhor projetar-nos, na aventura de: ‘viver, como ele viveu; sonhar, com ele sonhou; sorrir, como ele sorriu; sentir como ele sentiu’ (Pe. Zezinho). É o estilo novo de vida que Jesus propõe, no cumprimento pleno da lei que gera a perfeição da qual, somos Nele garimpeiros por convocação: “sede, pois, perfeitos, como é perfeito vosso Pai celeste” (Mt 5, 48).

Assim sendo, o desafio do pregador é ser em Jesus hermeneuta de Deus e no horizonte largo da fé descobrir e acolher a nova lei trazida por Ele, o amor! E uma vez

afinado com o Mestre, com a vida e a palavra ser o intérprete do divino querer, a saber: viver e amar, servir e se doar, abraçar e libertar, perdoar e cuidar!

6 Os defeitos da pregação

Se os efeitos da pregação, como vimos anteriormente, dependem da proximidade do pregador com a pessoa de Jesus, obviamente os efeitos negativos da pregação, aos quais chamamos "defeitos", são consequência da distância em relação ao Mestre.

Não esgotando as possibilidades, queremos aqui destacar algumas formas do Mestre se fazer presente na vida dos discípulos, para depois discorrer sobre o distanciamento dos mesmos em relação ao Mestre. Primeiramente, na Palavra (Mt 7, 24; Jo 5,24); segundo, na Eucaristia (Jo 6, 56; Mt 26, 26-28); terceiro, na comunidade (Mt 18, 20; Jo 20, 21). E, por fim, ao longo do caminho (Lc 24, 13-35).

Assim sendo, o pregador deve ser uma pessoa eucarística, ou seja, grata a Deus pela memória da morte e ressurreição de Jesus que o ajuda a entender suas próprias memórias e o mistério de sua vida. O sentido da participação na Eucaristia vem da capacidade de se buscar o sentido de cada gesto, palavra, rito, momento. Sendo o mistério insondável de amor, devemos participar dela em espírito de humildade, é o sacrifício único e irrepitível de Cristo, que provoca em nós, em cada celebração, um sentido único e irrepitível. Quando a participação na Eucaristia se torna um costume, uma norma, uma obrigação, deixa-se de fazer a experiência da gratidão, as memórias se tornam pesadelo e a vida um enigma indecifrável. Isso faz com que o único e irrepitível sacrifício de Cristo se torne o mesmo e repetível rito. A pessoa pode estar presente à celebração, mas, na verdade, está bastante distante do Mestre. Não o percebe bem, não o conhece bem, e isso poderá levar aos defeitos da pregação. Distância da Eucaristia produz pregação com monotonia.

O pregador deve ser ainda uma pessoa da Palavra, para ser alguém de palavra. No Evangelho podemos fixar os olhos em Jesus e nos aproximar d'Ele. Por mais que os quatro evangelistas não tivessem a preocupação de contar Sua história, as memórias dos primeiros cristãos que eles conservaram permitem aos discípulos de qualquer tempo e lugar proximidade e contemplação de Sua pessoa. Cada perícopo

é uma cena do Evangelho e cada cena tem incontáveis detalhes, é uma obra de arte na qual se pode entrar e, a cada vez que se entra, perceber elementos novos.

Quando se distancia do Evangelho, contentando-se com a proximidade de outros através de comentários bíblicos, a pregação se torna defeituosa, pois os ouvintes sentem que falta naturalidade, torna-se como um filme dublado. Os comentários bíblicos são importantes para o discernimento da nossa proximidade. Após nos aproximarmos do Mestre no contato direto com o Evangelho e percebermos detalhes da cena que fizeram sentido à vida, é importante que esta experiência dialogue com outras experiências de proximidade para distinguir realidade de ilusão. Distância do Evangelho de Jesus produz pregação sem luz.

O pregador deve ser uma pessoa do povo, viver e crescer em comunidade. A proximidade com Jesus no Evangelho nos permite ver o quanto Ele gosta de estar no meio das pessoas e viver em comunidade. A proximidade eucarística nos permite ver as partilhas comunitárias de Jesus à mesa. A característica popular de Sua vida pré-pascal não pode ser desconsiderada em Sua vida pós-pascal. Quando o pregador se distancia das pessoas, das doçuras e agruras de suas vidas, ele distancia-se de Jesus. Distanciando-se dos marginalizados, dos feridos, dos enfermos, dos pecadores, o pregador distancia-se do Mestre. Em decorrência disso, a pregação será abstrata, não tocará a vida das pessoas, pois o pregador mesmo está em desconexão com a vida. Distância da comunidade produz pregação sem verdade.

Por fim, o pregador deve ser uma pessoa de caminhada, andante, peregrina. O Mestre está a caminhar. Os primeiros discípulos, antes de serem chamados de cristãos, receberam o nome do que os caracterizava. As pessoas viam aquela comunidade dinâmica, caminhante, peregrina, e depois perceberam que quem andava à frente era Jesus Cristo. Os do caminho são cristãos (At 9,2; 19, 23)! Quando o pregador deixa de caminhar, deixa de entender a vida como um processo dinâmico, deixa, também, de perceber o amor de Deus ocorrendo na criação (Lc 12, 27; Mt 6, 24). Como dizia Guimarães Rosa: "Todo caminho da gente é resvaloso. Mas, também, cair não prejudica demais – a gente levante, a gente sobe, a gente volta! [...] O correr da vida embrulha tudo, a vida é assim: esquenta e esfria, aperta e daí afrouxa, sossega e desinquieta. O que ela quer da gente é coragem". Quando o pregador se acomoda,

se aquieta, se esconde, distancia-se de Jesus, que segue caminhando enquanto a pessoa fica pelo caminho. Distância do caminho produz a pregação do eu sozinho.

Monotonia, falta de clareza, inverdades e excesso de eu, formam uma amálgama presente nas pregações defeituosas que não anunciam nem levam ao Reino.

7 A alegria do Evangelho na pregação

Ao redor da pregação o atual Pontífice tem expressado sensível preocupação. E não é para menos, quando assistimos de mundo a fora, nos dias que correm pregações candentes de elementos que possam nutrir a fé das pessoas. Em última análise, a impressão é que há pregadores que usurpam o lugar de Cristo, o Senhor da vida. Isso é revelador quando, por exemplo, constatamos experiências de quem ao invés de pregar Cristo, prega a si próprio. No entanto, quem precisa chegar ao coração das pessoas pela Palavra proclama é Jesus e não o pregador, embora seja importante para tal. Uma nobreza do pregador é a tomada de consciência de que: "O Senhor compraz-Se verdadeiramente em dialogar com o seu povo, e compete ao pregador fazer sentir este gosto do Senhor ao seu povo" (EG 141).

À vista disso, compreendemos o apelo do Pontífice: "renovemos a nossa confiança na pregação, que se funda na convicção de que é Deus que deseja alcançar os outros através do pregador e de que Ele mostra o seu poder através da palavra humana" (EG 136). E dada à importância deste serviço na ação pastoral da comunidade de fé, também, facilmente entendemos porque na *Evangelii Gaudium*, a expressão pregação aparece quarenta e cinco vezes. A repetição do termo expressamente ressalta o valor da pregação, razão pela qual em muitos ambientes é nominada de arte. Como se sabe, no geral, na arte reúne beleza, labor, espiritualidade e vida.

Decerto, segundo o Papa Francisco, a pregação mais que formulações doutrinárias, comportar alegria, estímulo, vitalidade, integralidade harmoniosa, simplicidade e clareza, unidade temática, o que na língua português, em vista da construção de um texto referendamos: conteúdo, coerência e coesão.

Além disso, uma pregação positiva oferece sempre esperança, orienta para o futuro, não nos deixa prisioneiros da negatividade. Como é bom que sacerdotes, diáconos e leigos se reúnam periodicamente para encontrarem, juntos, os recursos que tornem mais atraente a pregação! (EG 159).

O fascínio pela pregação ao ponto de uma bonita arte, isto é, talhada, estruturada e fundamentada encanta o coração do Mestre, mas, também, o coração de quem escuta o zeloso pregador: o santo e fiel povo de Deus. Em outras palavras, uma boa pregação é um serviço a comunidade de fé, sendo o despreparo desta, um desserviço. A recordação do Papa Francisco serve-nos de parâmetro: 'a preparação da pregação transforma-se num exercício de *discernimento evangélico*', (EG 154); 'ser conciso no falar: muitas coisas em poucas palavras' (EG 156); 'falar por imagens' (EG 157). Ou seja, são recursos que a pregação mais atraente (EG 159). Justifica-se, por isso, a necessidade inegociável da estreita relação do pregador com o coração de Deus.

Ora, só Ele com o seu Filho no Espírito tem o poder de atração por excelência: "ninguém pode vir a mim, se o Pai que me enviou não o atrair" (Jo 6, 44). Trata-se, por isso, de uma alegria a ser atingida na pregação, a participação no dom que é de Divino, o de tocar mentes e corações, na ciência de que Deus é nosso Pai, nós somos barro, obras de suas mãos (Is 64,7).

8 Cristo, povo, mundo e pregador feridos

Como vimos, a pregação elaborada a partir da arte do diálogo entre o Senhor, o povo, as realidades do mundo e a vida do pregador é marcada pela alegria, a alegria do Evangelho. Alegria que Jesus Cristo ressuscitado provocou nos discípulos da primeira hora e provoca nos discípulos de qualquer hora. Mas não podemos deixar de considerar as feridas, o Ressuscitado é o Crucificado. Sua presença transhistórica tem as marcas da história, Suas feridas reanimam e confere sentido: "estenda seu dedo até aqui e veja minhas mãos. Estenda sua mão e coloque-a no meu lado" (Jo 20,27).

O Evangelho da alegria foi pregado por um homem ferido de Belém-Nazaré até o lado direito do Pai, para pessoas feridas, em um mundo profundamente ferido e, por

isso mesmo, fez sentido ao coração ferido do pregador. Isto posto, é muito importante que o pregador consiga perceber suas cicatrizes e feridas; e reconhecê-las. Um pregador que se conhece mal é um pregador que não prega bem. Precisa também considerar as sérias feridas do mundo, nossa Casa Comum, que sofre pelas ações de uma espécie que o coabita; e identificá-las. Entender que seus destinatários trazem no corpo, no coração e na memória feridas tantas; e tratá-las. Professar a fé em Jesus Cristo ressuscitado pondo as mãos em Suas feridas; e crê-las.

Como Tomé crer na ressurreição tocando as feridas, crer em Deus tocando as feridas da humanidade. Se a alegria da pregação não passar pelas feridas, não é a alegria de Jesus: "estou falando essas coisas a vocês para que a minha alegria esteja em vocês, e a alegria de vocês seja completa" (Jo 15,11). Tomás Halík, em sua obra "Toque as feridas" (2016, p.11), cita a história de São Martinho para quem o diabo apareceu sob a aparência de Jesus, porém sem as feridas.

Uma pregação alegre que desconsidere as feridas é diabólica, conserva e aumenta a divisão, a discriminação, o preconceito, a injustiça, a desigualdade. Para tanto, assertivamente o Papa Francisco pondera: "a catequese e a pregação incluam, de forma mais direta e clara, o sentido social da existência, a dimensão fraterna da espiritualidade, a convicção sobre a dignidade inalienável de cada pessoa e as motivações para amar e acolher a todos" (FT 86).

Conclusão

A arte do diálogo na perspectiva da pregação torna-se ainda mais relevante diante da onda de intolerância, insensibilidade, falsidade, que vem marcando a comunicação humana no tempo presente e que, afeta, inclusive as comunidades cristãs, que existem no século.

Para que os pregadores venham a cumprir bem a sua missão não apenas restrita ao meio intraeclesial, mas extensiva ao cosmos, uma vez que o Evangelho deve alcançar todas as criaturas, é imprescindível compreender bem o sentido da pregação e a relevância da arte do diálogo para que ela seja exitosa. Além disso, antes de tencionarem ajudar os outros a cultivarem a fé, eles mesmos devem assumir o compromisso de cultivar a própria fé: dialogando com Deus, valendo-se de todos os

recursos da arte. Sem esse diálogo fontal com o Criador, os pregadores não serão capazes de dialogar com a comunidade dos fiéis, a pregação não terá o efeito esperado, mas provocará defeitos temíveis, que devem ser evitados.

Não há dúvidas de que a humanidade e o mundo estão gravemente feridos e de que o objetivo da pregação deve ser a cura de tais feridas. Que os pregadores tenham a consciência de que são, eles também, pessoas feridas, que anunciam o Reino a pedido d'Aquele que foi ferido mortalmente, mas que, ressuscitado pelo Pai, no Espírito, nos faz acreditar na vida a partir das feridas, na ressurreição a partir da morte.

Referências

BÍBLIA PASTORAL. Novo Testamento e Salmos. São Paulo: Paulus, 2016.

BRITO, I. G. Discipulado em comunidade. Campinas: Ed. Saber criativo, 2023.

HALIK, Tomas. Toque as feridas: sobre sofrimento, confiança e a arte da transformação. Petrópolis: Vozes, 2016.

MOHANA, João. Como ser um bom pregador. São Paulo: Loyola, 2011.

PAPA FRANCISCO. *Evangelii Gaudium*: A alegria do Evangelho. Brasília: Edições CNBB, 2013.

PAPA FRANCISCO. Carta Encíclica *Fratelli Tutti*: sobre a fraternidade social. Brasília: Edições CNBB, 2020.

SANTO AGOSTINHO. Reflexão Patrística – “João é a voz; Cristo, a Palavra” (Santo Agostinho de Hipona, +430). *Veritatis Splendor*. 2013. Disponível em: <<https://www.veritatis.com.br/reflexao-patristica-joao-e-a-voz-cristo-a-palavra-santo-agostinho-de-hipona-430/>>. Acesso em: 12 de maio de 2023.

CAPÍTULO XI¹

Diálogo inter-religioso: Cristianismo, Judaísmo e Islamismo

Rosendo Javier Bustamante²

Introdução

O diálogo inter-religioso tem se tornado cada vez mais relevante em todo o mundo, em diferentes países e contextos. O objetivo deste artigo é refletir sobre as implicações teológicas e pastorais desse diálogo entre o Cristianismo, o Judaísmo e o Islamismo, levando em consideração as contribuições de teólogos e líderes religiosos de diversas tradições; nesse sentido, é fundamental ressaltar as palavras de Gustavo Gutiérrez, que enfatiza a importância do diálogo como uma busca por compreensão mútua, um processo que requer a participação ativa de todos os envolvidos. Ele destaca que o diálogo é uma prática que visa construir pontes entre pessoas e culturas, e o diálogo inter-religioso se apresenta como uma forma de estabelecer um encontro franco e aberto entre diferentes tradições religiosas, com o objetivo de promover a justiça e a paz.³

Leonardo Boff também destaca a relevância do diálogo entre as religiões como uma oportunidade para encontrar sabedoria em cada tradição religiosa, com o propósito de construir pontes de solidariedade entre os povos. René Padilla ressalta que o diálogo inter-religioso é fundamental para a missão das diferentes comunidades religiosas, permitindo que o evangelho, a Torá e o Alcorão sejam contextualizados e compreendidos em diferentes culturas e tradições religiosas.⁴

Padilla, afirma: "O diálogo inter-religioso é fundamental para a missão da Igreja, pois permite que o evangelho seja contextualizado e compreendido em diferentes culturas e tradições religiosas".⁵ Rubem Alves, por sua vez, enfatiza que a religião vai

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554600958-11>

² Mestrando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Bacharel em Teologia pela UNICESUMAR, Maringá. <<http://lattes.cnpq.br/2147199277881246>>. E-mail: <rosendo.rjb@gmail.com>.

³ GUTIÉRREZ, G., Teologia da Libertação: Perspectivas, p. 169-171.

⁴ BOFF, L., Ecologia: Grito da Terra, Grito dos Pobres, p. 39.

⁵ PADILLA, R., Evangelho e Cultura, p. 43.

além dos sentimentos individuais ao afirmar que o universo tem sentido. A religião explica o sofrimento e a injustiça, proporciona significado à vida e busca reconciliar os seres humanos com Deus, ao tempo que perdem o medo à morte. Os sentimentos humanos são expressões da realidade ancorada na ideia de um Deus. A religião é marcada pela esperança e depende da experiência religiosa. Embora a resposta final sobre a existência de Deus e o sentido da vida seja incerta, a alma religiosa deseja ardentemente que sejam verdadeiros, preferindo o risco à certeza de um universo sem sentido.⁶ Por isso o diálogo entre as religiões é uma forma de promover a compreensão mútua, a tolerância e buscar a unidade na diversidade, posto que todos estão sob uma busca comum. O Papa Francisco, por sua vez, destaca a importância do diálogo inter-religioso como um meio de promover a fraternidade universal e a paz entre os povos.⁷

Segundo Hoffmann, Sobel acreditava que a religião tem um papel fundamental na sociedade, seja para promover a paz e a compreensão entre os povos, seja para combater a intolerância e a exclusão social, e o livro "Henry Maxwell Sobel: Um rabino na América Latina", organizado por Andréa C. Hoffmann, traz um conjunto de reflexões sobre a vida e obra do rabino Henry Sobel, incluindo sua dedicação ao diálogo inter-religioso e à promoção da tolerância religiosa.⁸ Além disso, o livro destaca a atuação dele na luta contra a ditadura militar no Brasil, sua defesa dos direitos humanos e sua participação ativa no ecumenismo e no diálogo inter-religioso. Em uma de suas entrevistas, ele afirmou que "a convivência pacífica entre as diferentes religiões é essencial para construir uma sociedade mais justa e fraterna".⁹ Dessa forma, o livro apresenta reflexões importantes sobre a contribuição de Sobel para a construção de uma sociedade mais plural e tolerante. As ideias e ações do rabino podem inspirar outras lideranças religiosas e civis na promoção do diálogo inter-religioso e na construção de pontes de fraternidade entre diferentes culturas e tradições religiosas.

Independentemente do país em que nos encontremos, o diálogo inter-religioso representa uma oportunidade para o encontro respeitoso entre diferentes tradições religiosas, visando à construção de uma sociedade mais justa, pacífica e solidária. O

⁶ ALVES, R. O que é Religião? p. 54-57.

⁷ PAPA FRANCISCO. Fratelli Tutti, p. 78.

⁸ HOFFMANN, A. Um rabino na América Latina, p. 18.

⁹ SOBEL, H., O papel das religiões na construção da paz, p. 22-28.

exemplo de líderes religiosos e pensadores inspirados pelo diálogo, como o rabino Henry Sobel, nos mostra que a convivência pacífica entre as diferentes religiões é essencial para a construção de um mundo mais fraterno e harmonioso.

Dessa forma, o diálogo inter-religioso entre o Cristianismo, o Judaísmo e o Islamismo se apresentam como uma valiosa oportunidade para transcender as diferenças e buscar pontos de convergência, promovendo a convivência pacífica e o respeito mútuo entre as diversas crenças religiosas. Por meio do diálogo, podemos construir pontes de fraternidade entre diferentes culturas e tradições religiosas, contribuindo para a construção de um mundo mais plural, tolerante e solidário.

A Busca Comum: A Jornada de Religação a Deus

No relato bíblico, o primogênito da humanidade é designado, no hebraico, como אָדָם "Adam", enquanto, na versão grega da Septuaginta (LXX), é referido como ἄνθρωπον "antropon". Ambas as expressões, tanto no hebraico quanto no grego, denotam a humanidade como um todo, transcendendo categorias de gênero ou especificidade masculina. Na tradução para o português, esse ser é identificado como Adão, um nome próprio que encapsula sua distinção como progenitor da raça humana.

No estado primordial, Adão experimentava uma conexão íntima e imediata com o divino. Ele habitava em comunhão direta com o Criador, desfrutando da proximidade e diálogo direto. Essa relação simbolizava a harmonia entre a humanidade e seu Criador, evidenciando um período de pureza e comunhão original.

No entanto, após a queda de Adão e Eva, a relação entre a humanidade e Deus foi afetada. A descendência de Caim, filho de Adão e Eva, ilustra esse afastamento. Caim se rebelou contra Deus e cometeu o primeiro assassinato, matando seu irmão Abel. O nome "Caim" tem sido interpretado etimologicamente como "aquisição" ou "lançado fora" indicando sua separação de Deus e da comunhão com ele.

A descendência de Caim, mencionada em Gn 4,17-24, apresenta nomes que, em sua etimologia, refletem a condição e as características daquela geração afastada de Deus. Caim (קַיִן) Qayin: pode ser traduzido como "aquisição", Eva o chamou assim dizendo, adquiri um varão do eterno Gn 4,1. Ele foi o primogênito de Adão e Eva e tornou-se um agricultor; porém depois de cometer o primeiro assassinato, matando o

seu próprio irmão (Abel), percebe-se uma grande decadência até nos significados dos nomes da sua descendência, como pode ser visto a seguir:

Enoque: Enoque foi o primeiro filho de Caim. O nome Enoque (חֲנוֹךְ): Hanokh pode significar “dedicado” ou “iniciado”. Ele é conhecido por ter construído uma cidade e ter dado nome a ela, provavelmente para estabelecer uma civilização longe da presença de Deus. Irade (אִרְדָּה): Irade é mencionado como o filho de Enoque. O significado do nome Irade significa “fugaz”; e está relacionado a afastar-se (como afastando-se de Deus). Meujael (מְחַיֵּאֵל) Mehu'yael: é o filho de Irade. O nome Meujael pode ser traduzido como “apagar Deus”. Metusael (מְתוּשָׁאֵל) Metusha'el: é mencionado como o filho de Meujael. Um dos possíveis significados do nome Metusael pode significar “morte de Deus”¹⁰. Lameque (לֶמֶךְ) Lemekh: é o último nome mencionado na genealogia de Caim. Ele é descrito como tendo duas esposas: Ada e Zilá. Lameque se tornou conhecido por suas palavras poéticas e por matar um homem em autodefesa. O nome Lameque pode ter significados como “poderoso” ou “forte”. Ele é conhecido por sua poligamia e por ter cometido um assassinato. Essas características o tornam um exemplo de uma pessoa que se entregou aos desejos carnis e à violência. Ele desviou-se do padrão divino de relacionamento monogâmico ao ter duas esposas. Sua conduta promíscua evidencia a decadência moral e a falta de respeito pelos princípios estabelecidos por Deus desde o início da criação; e sua história serve como um lembrete das consequências de se afastar dos caminhos de Deus e ceder aos desejos e impulsos egoístas.

Por outro lado, no decorrer da narrativa, é mencionado que Adão e Eva tiveram outro filho, “Set” שֵׁט. O nome “Set” pode ser traduzido como “colocado” ou “designado”, sugerindo que ele foi dado por Deus como uma espécie de substituto para Abel. A descendência de Set, representada por Enos אֵנוֹשׁ ou Enosh (que significa humano, denotando a fragilidade humana em contraste com a descendência de Caim que se

¹⁰ מְתוּשָׁאֵל é um nome teofórico, composto por אֵל “el”= Deus, e מֵת de מָתוּ, ou מוֹת, e pode ter diferentes interpretações de acordo com a análise etimológica. Embora seja difícil determinar com precisão a raiz exata desta palavra, existem algumas possibilidades: Raiz “metush” (מְתוּשָׁאֵל): Essa raiz pode ter o significado de “homem fraco” ou “enfraquecido”. “Metusael” poderia ser compreendido como “homem enfraquecido por Deus” ou “fraqueza de Deus”. A palavra “mavet” מוֹת em hebraico significa “morte” também pode estar relacionada à formação ou origem do nome “Metusael”. Nesse caso, o termo poderia ser interpretado como uma expressão do “declínio de Deus”, sugerindo a esperança de que Deus não exista.

achava forte em si mesmo, porém afastava-se de Deus) mostra uma busca por uma conexão renovada com Deus. No entanto, a relação com Deus já não é tão íntima quanto era com Adão. Surge então a necessidade de invocar a Deus (não como o primeiro Adam que falava frequentemente com Deus Gn 3,8-10) indica um desejo de se aproximar dele e buscar sua presença.

A progressão na relação entre a humanidade e Deus, como retratada na narrativa bíblica, nos leva a refletir sobre a busca comum que todos os seres humanos têm em se conectar com o Divino. Desde a comunhão direta com Adão até o afastamento e a subsequente busca por uma conexão com Deus, essa trajetória abrange várias culturas e religiões ao longo da história.

Podemos encontrar essa busca por comunhão e conexão com o divino não apenas no contexto do judaísmo, cristianismo e islamismo, mas também em outras tradições religiosas ao redor do mundo. Cada uma dessas tradições oferece caminhos e alternativas para alcançar o objetivo de se religar com o divino, manifestando-se em rituais, práticas espirituais e ensinamentos sagrados específicos.

Por tanto, promover o diálogo inter-religioso permite o compartilhamento de perspectivas sobre a busca pela comunhão com Deus. Ao respeitar as diferenças, encontramos convergências e a mesma aspiração de nos religar com o divino. Aprender uns com os outros, compartilhar experiências e cultivar a compreensão mútua enriquece nossa jornada espiritual e promove paz entre os povos. Valorizando tradições religiosas diversas, construímos um mundo inclusivo, onde a busca pela comunhão com Deus é respeitada, independentemente das diferenças que nos separam.

Definição etimológica de diálogo

A palavra "diálogo" tem origem etimológica no grego antigo "διάλογος". Ela é formada pela junção de dois termos gregos: διά "dia", que significa "através de" ou "entre", e λογος "logos", que pode ser traduzido como "palavra", "discurso" ou "razão". Portanto, etimologicamente, "diálogo" significa "conversa entre duas ou mais pessoas por meio das palavras" ou "troca de ideias através da comunicação verbal". O termo "diálogo" implica em uma interação onde as pessoas se comunicam e expressam suas

opiniões, buscando compreender e ser compreendidas mutuamente. Essa troca de ideias e perspectivas é fundamental para o desenvolvimento de um diálogo construtivo e para a construção de relações harmoniosas entre indivíduos, grupos ou culturas diferentes.

O diálogo inter-religioso implica em reconhecer a pluralidade de crenças e práticas religiosas, bem como a importância de um diálogo respeitoso e inclusivo entre diferentes tradições religiosas. O diálogo inter-religioso é uma questão central para a construção de uma sociedade mais justa e pacífica.

1 Base bíblica neotestamentária

A base bíblica para este artigo encontra-se em At 17,26 uma passagem em que o apóstolo Paulo se envolve em um diálogo com religiosos e filósofos em Atenas. A perícopé abrange os versículos 17 a 28, nos quais Paulo expõe suas ideias e argumentos.

Embora o propósito de Paulo nessa ocasião seja diferente do objetivo de um diálogo inter-religioso contemporâneo, podemos encontrar elementos relevantes para esse contexto. Enquanto o apóstolo visava persuadir os ouvintes a se converterem ao cristianismo primitivo, um diálogo inter-religioso busca estabelecer pontes para uma compreensão mútua e construtiva entre diferentes religiões presentes.

Nesse diálogo, não se pretende converter o outro a uma religião específica ou determinar qual religião é correta ou incorreta. O objetivo é promover o respeito, a compreensão e a coexistência pacífica entre as diversas tradições religiosas. At 17,26 pode servir como ponto de partida para explorar a diversidade religiosa e os pontos em comum entre as religiões, enfatizando temas universais como a busca pela transcendência e os valores compartilhados.

Um diálogo inter-religioso autêntico requer uma abordagem respeitosa, aberta e não proselitista, reconhecendo a igualdade e a legitimidade de cada tradição religiosa. O objetivo é promover a tolerância, a cooperação e o entendimento mútuo, valorizando a diversidade religiosa como um elemento enriquecedor da sociedade.

At 17,22-28:

- V22 Σταθείς δὲ ὁ Παῦλος ἐν μέσῳ τοῦ Ἀρείου Πάγου ἔφη· ἄνδρες Ἀθηναῖοι, κατὰ πάντα ὡς δεισιδαιμονεστέρους ὑμᾶς θεωρῶ.
- V 23 διερχόμενος γὰρ καὶ ἀναθεωρῶν τὰ σεβάσματα ὑμῶν εὗρον καὶ βωμὸν ἐν ᾧ ἐπεγέγραπτο, ἀγνώστῳ Θεῷ. ὃν οὖν ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε, τοῦτον ἐγὼ καταγγέλλω ὑμῖν.
- V 24 ὁ Θεὸς ὁ ποιήσας τὸν κόσμον καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ, οὗτος οὐρανοῦ καὶ γῆς Κύριος ὑπάρχων οὐκ ἐν χειροποιήτοις ναοῖς κατοικεῖ,
- V 25 οὐδὲ ὑπὸ χειρῶν ἀνθρώπων θεραπεύεται προσδεόμενός τινος, αὐτὸς διδούς πᾶσι ζωὴν καὶ πνοὴν καὶ τὰ πάντα·
- V 26 ἐποίησέ τε ἐξ ἐνὸς [αἵματος] πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων κατοικεῖν ἐπὶ πᾶν τὸ πρόσωπον τῆς γῆς, ὀρίσας προστεταγμένους καιροὺς καὶ τὰς ὁροθεσίας τῆς κατοικίας αὐτῶν,
- V 27 ζητεῖν τὸν Κύριον, εἰ ἄρα γε ψηλαφήσειαν αὐτὸν καὶ εὔροιεν, καὶ γε οὐ μακρὰν ἀπὸ ἐνὸς ἐκάστου ἡμῶν ὑπάρχοντα.
- V 28 ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν, ὡς καὶ τινες τῶν καθ' ὑμᾶς ποιητῶν εἰρήκασιν· τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν.
- E, havendo Paulo sido postado no meio do Areópago , dizia: Ó varões atenienses: em todas as coisas, muito tementes a deuses vos vejo; l
- Porque, passando através e atentamente-observando os vossos objetos [recebedores] de adoração, achei também um altar em que tinha sido insculpido por cima: “AO DEUS NÃO CONHECIDO”. [Esse], portanto, a quem, não [o] conhecendo, vós adorais, Ele [é] [quem] eu vos anuncio.
- O Deus, Aquele havendo feito o mundo e tudo que nele [há], ele, do céu e da terra sendo [o] Senhor, não habita em lugares- santos feitos- por-mãos;
- Nem [tampouco] por mãos de homens é servido, [como] que necessitando de alguma coisa, Ele [está] dando a todos [a] vida, e [a] respiração, e todas as coisas;
- Fez, provenientes de dentro de um [sól] [sangue], cada uma e todas as nações dos homens, para habitar[em] sobre toda a face da terra, havendo determinado [os] tempos tendo sido de antemão ordenados, e os limites da habitação deles.
- Para buscar[em] eles a o Senhor, se talvez tateiem- à- procura- de ele e [o] achem; embora, em verdade, não estando Ele longe de cada um [sól] de nós.
- Porque nele estamos vivendo, e somos movidos, e estamos existindo; como também alguns de entre vós, poetas, têm dito: “Porque, dele, nós também somos [a] linhagem.”

1 A palavra δεισιδαιμονεστέρους tem a seguinte etimologia: “δεισιδαίμων” (deisidaimon): É um adjetivo formado por “δεισι-” (deisi-), que significa “temer” ou “ter respeito por”, e “δαίμων” (daimon), que pode ser traduzido como “divindade” ou “espírito”; ou até “demônio”. “εσθήρ” (ester): Este elemento é um sufixo comparativo que indica “mais” ou “maior”. É adicionado a um adjetivo para enfatizar que algo possui uma qualidade em maior grau. Portanto, “δεισιδαιμονεστέρους” refere-se a alguém que tem medo reverencial das divindades ou mostra respeito “religioso”.

1.1 *Visão panorâmica de toda a perícope*

Ao analisarmos o contexto histórico em que essa cena ocorre em Atenas, podemos começar observando o contexto imediato. Em At 17,17 o apóstolo Paulo inicia um diálogo e debate com judeus na sinagoga, assim como com devotos e pessoas no mercado diário. Durante essas interações, ele adota diferentes abordagens para compartilhar sua mensagem.

Na sinagoga, ele ensina e reúne os prosélitos, levando-os a Cristo. Ele utiliza esse espaço para transmitir seus ensinamentos e crenças. Além disso, no mercado, ele participa de discussões e debates com pessoas interessadas em buscar a verdade. Essas interações permitem que ele compartilhe suas ideias e responda a perguntas.

Durante essas atividades, o apóstolo Paulo atrai a atenção de certos filósofos. Esses filósofos, que pertencem às escolas epicurista e estoica, começam a comentar sobre ele. Alguns desses filósofos pensam que Paulo é um pregador de deuses estrangeiros, devido à sua pregação sobre Jesus e a ressurreição.

Dessa forma, o apóstolo Paulo se envolve tanto com os judeus na sinagoga, buscando ensinar e converter prosélitos, quanto com as pessoas no mercado, participando de debates e discussões em busca da verdade. Essas interações chamam a atenção dos filósofos epicureus e estoicos, que interpretam suas palavras como uma pregação sobre deuses estranhos ou estrangeiros.

Os epicureus acreditavam em uma solução física e ética para os problemas do universo. Eles rejeitavam o politeísmo popular e ensinavam que os deuses estavam distantes demais para se preocuparem com os seres humanos. Eles defendiam que a felicidade consistia em buscar prazeres equilibrados e evitar excessos sensuais.¹

Os estoicos ensinavam que a verdadeira sabedoria envolvia ser senhor, e não escravo, das circunstâncias. Eles buscavam a apatia e a indiferença em relação ao prazer ou à dor. Acreditavam em uma Mente divina que governava o universo e ordenava todas as coisas por sua Providência.

¹ ELLICOTT, C. J., *Ellicott's Commentary for English Readers*. Vol. I.

Os filósofos contemporâneos do apóstolo Paulo, ao depararem-se com sua mensagem, caracterizaram-no como um prolixo, um eloquente orador cujas doutrinas sobre Jesus e a ressurreição lhes pareciam peculiares. Posteriormente, Paulo foi conduzido ao Areópago, uma colina e tribunal em Atenas. Este tribunal, conhecido como a Corte do Areópago, detinha jurisdição sobre questões religiosas e era composto por membros de elevado status social. Ainda que a condução de Paulo ao tribunal não seja clara, é plausível que uma investigação preliminar tenha ocorrido em virtude das acusações de disseminar “divindades estranhas”.

O questionamento dirigido ao apóstolo Paulo no Areópago revela tanto um tom sarcástico quanto a curiosidade inerente aos atenienses em relação a novas concepções. Tanto cidadãos quanto estrangeiros ansiavam por novas perspectivas, uma característica peculiar aos habitantes de Atenas, a ponto de até mesmo Demóstenes criticá-los por dedicarem demasiado tempo à busca por informações em detrimento da preparação para ação.

Os “estranhos” presentes na ocasião constituíam, presumivelmente, uma amalgama de estudantes romanos, artistas, videntes e filósofos provenientes de diversas regiões do império. A expressão “alguma coisa nova” aludia às últimas notícias ou novidades que despertavam o interesse da audiência ateniense naquela ocasião.

Estando Paulo em Atenas, observa que os atenienses são supersticiosos. Ele menciona ao estar no Areópago, uma colina onde a Corte realizava suas sessões ao ar livre. Ele reconhece um altar com a inscrição “Ao Deus Desconhecido” e aproveita a oportunidade para falar sobre esse Deus aos atenienses. Ele destaca que eles adoram ignorante e declara que este Deus desconhecido é aquele que ele está proclamando. O texto também menciona outras referências e possíveis significados dessa inscrição, como a ligação com o politeísmo popular e outros cultos da época. Paulo usa essa inscrição como ponto de partida para falar sobre o Deus que ele adora.

Então ele faz um discurso em Atenas, abordando a natureza de Deus e a relação do ser humano com ele. Argumentando que, o Deus, que criou o mundo e tudo o que nele há, não habita em templos feitos por mãos humanas. Ele destaca que

Deus é o Senhor do céu e da terra e não precisa de nada dos seres humanos, pois é Ele quem dá vida, respiração e todas as coisas.

O apóstolo Paulo continua explicando que Deus fez todas as nações de um só sangue e determinou os tempos e limites de sua habitação na Terra. Ele afirma que o propósito dessa ordem da história é para que as pessoas busquem o Senhor e, talvez, possam encontrá-Lo. Paulo enfatiza que Deus não está longe de cada um de nós, pois é Nele que vivemos, nos movemos e existimos. Ele cita um poeta local para reforçar sua afirmação de que todos somos descendentes de Deus.

No discurso, Paulo desafia as crenças dos atenienses, argumentando contra a ideia de que Deus habita em templos feitos por mãos humanas. Ele enfatiza que a busca por Deus não deve ser limitada a lugares físicos, mas sim realizada dentro de cada pessoa, reconhecendo que é em Deus que vivemos e nos movemos.

No entanto, conforme mencionado no início deste artigo, o objetivo desta pesquisa é identificar elementos comuns que possam servir como fundamentos para um diálogo religioso entre o judaísmo, o islamismo e o cristianismo. Com esse propósito em mente, aprofundaremos nossa análise no v.26, onde o apóstolo Paulo afirma que todos os seres humanos compartilham uma origem comum.

1.2 Definições etimológicas de cada palavra do versículo em questão (At 17,26)

"ἐποίησέ" "Fez" indica uma ação realizada.

"ἐξ" provenientes de dentro de, indicando origem ou fonte.

"ἐνὸς αἵματος" um só sangue. Essa expressão enfatiza a unidade da raça humana, destacando que todos têm a mesma origem.

"πάν ἔθνος ἀνθρώπων" cada uma e todas as nações dos homens. Isso reforça que todas as nações, sem exceção, foram criadas por Deus.

"κατοικεῖν ἐπὶ πᾶν τὸ πρόσωπον τῆς γῆς" para habitarem sobre toda a face da terra. Essa frase expressa o propósito de Deus ao criar as nações, ou seja, que elas habitassem em todo o mundo.

"ὀρίσας προσηγομένους καιροὺς" havendo determinado os tempos tendo sido de antemão ordenados. Isso significa que Deus estabeleceu os períodos de antemão, ou seja, ele determinou quando cada nação iria surgir e existir.

“καὶ τὰς ὁροθεσίας τῆς κατοικίας αὐτῶν” e os limites da habitação deles. Isso indica que Deus também estabeleceu os limites geográficos ou fronteiras das áreas habitadas por cada nação.²

2 De um só “ἐξ ἑνὸς [αἵματος]”

2.1 *Perspectiva Cristã*

A inclusão dessa ideia por parte do apóstolo Paulo, um judeu devoto e profundo conhecedor das Escrituras hebraicas, não surpreende, considerando sua formação dentro do judaísmo. Desde a infância, Paulo foi instruído na crença de que todos os seres humanos descendem de um único indivíduo chamado “Adam”, conforme registrado em Gn 2,7. Essa perspectiva, na qual a humanidade é compreendida como tendo uma origem comum, está enraizada na tradição e na cosmovisão judaica; mas ao incorporar essa afirmação em seus ensinamentos, Paulo se baseia nas Escrituras e na convicção compartilhada por seu povo, evidenciando a continuidade e a conexão entre a mensagem cristã e suas raízes judaicas.

Hilário de Poitiers³ destaca o ato da criação do primeiro homem e a relação entre Deus Pai e sua Sabedoria. O autor argumenta que quando Deus diz “ façamos o homem à nossa imagem e semelhança” (Gn 1,26), não fala consigo mesmo, como solitário, mas sim como uma indicação da unidade de natureza dentro de Deus. O autor aponta para a obra realizada e as palavras utilizadas para afirmar que a criação do homem foi feita à imagem de Deus.

Em seguida, o ele menciona Pr 8,30-31 em que a Sabedoria afirma estar presente e cooperando na criação. A Sabedoria compõe junto com Deus, alegre pela realização da obra. O autor enfatiza que a alegria da Sabedoria provém da satisfação do Pai com o mundo perfeito e os filhos dos homens; dizendo literalmente: “porque já no único Adão estava o exórdio de todo o gênero humano”.

² STRONG, J., Dicionário Bíblico Strong.

³ HILÁRIO, De Poitiers. Tratado sobre a Santíssima Trindade, Livro IV, 18-21.

Gregório de Nissa⁴ ao falar sobre a imagem de Deus, que deve ser vista no homem, argumenta que Deus, com sua presciência, conhece o movimento da liberdade humana de escolha e estabeleceu a diferença entre macho e fêmea como parte dessa imagem. A narração do Gênesis indica que a criação do homem abrange toda a humanidade, e cada ser humano possui uma medida determinada pela sabedoria do Criador. A imagem divina está presente em todos os seres humanos, e não se restringe a uma parte específica da natureza ou a uma qualidade particular. A distinção entre macho e fêmea foi adicionada à humanidade já criada.

Orígenes⁵ na sua resposta à crítica de Celso direcionada à narrativa de Moisés, na qual Deus aparenta ser fraco ao não conseguir convencer o único homem que Ele mesmo criou, cuja crítica está relacionada à existência do mal, que Deus não conseguiu afastar nem mesmo de um único homem, para que ao menos um homem ficasse livre desde o início. No entanto, ele argumenta que a defesa da Providência fornece várias explicações válidas para essa questão. Ao se referir a Adão, Moisés está falando da natureza humana, pois a palavra "Adão", traduzida do grego, significa "homem". Segundo as Escrituras, "em Adão todos morrem!" e todos foram condenados de maneira semelhante à transgressão de Adão, referindo-se não apenas a um indivíduo, mas à totalidade da raça humana. A maldição de Adão é aplicada a todos, assim como as palavras que parecem ser direcionadas a um indivíduo também se aplicam a todas as mulheres. A narrativa do homem expulso do jardim com sua mulher, vestido com "túnicas de peles" feitas por Deus devido à transgressão dos homens, contém um ensinamento secreto e misterioso que supera a doutrina de Platão sobre a descida da alma.

Dessa forma, o texto mencionado fornece um contexto teológico e filosófico para a afirmação de Paulo em At 17,26, ampliando a compreensão da origem e natureza humana em relação à obra redentora de Deus.

Ele também, ao dissertar sobre o início da criação, afirma, que Deus fez as criaturas racionais de acordo com o número que considerou suficiente. Essas criaturas têm a capacidade de mudar e se alterar, pois foram criadas por Deus e não existiam antes. A regressão dessas criaturas ocorre quando suas ações não são

⁴ GREGÓRIO, de Nissa, Santo. A criação do homem, Cap. XVI

⁵ ORÍGENES. Contra Celso, Livro IV.

conduzidas de maneira apropriada. Deus concedeu a elas movimentos voluntários e livres para que pudessem escolher o bem, mas a negligência e aversão ao bem levaram ao afastamento e ao mal. Essas criaturas racionais são a causa da variedade e diversidade do mundo. O mundo engloba tudo que está acima e na terra, incluindo seres celestiais e terrestres, com suas diferentes características e naturezas. Tudo o que foi feito no mundo foi feito por Cristo, pela Palavra, pela Sabedoria e pela Justiça. A diversidade do mundo é fundamentada na justiça, mas compreender completamente isso requer a ajuda da Sabedoria Divina. Alguns questionam por que Deus concedeu diferentes graus de existência e glória às criaturas, e aqui surgem objeções de heréticos que alegam que as naturezas das almas são distintas. Além disso, questiona-se por que algumas pessoas nascem em condições mais favoráveis do que outras. Se atribuirmos essas diferenças ao acaso, negamos a existência de Deus e a regência da Providência. A verdade sobre essas questões só pode ser conhecida por aqueles que investigam profundamente, inclusive as coisas divinas mais elevadas.⁶

Percebe-se, através dessa narrativa, que tanto Orígenes quanto Paulo abordam a questão da diversidade e das diferenças entre as criaturas racionais. Embora em contextos e abordagens diferentes, mas ambos reconhecem uma origem comum para a humanidade.

Agostinho⁷ abordando a questão da compreensão do ato criativo de Deus, ao criar o homem como "alma vivente", faz menção de algumas interpretações apressadas, de que o homem já possuía uma alma, a qual foi vivificada pelo Espírito Santo. Isso é baseado na referência de Jesus ao soprar sobre Seus discípulos e dizer: "Recebam o Espírito Santo". No entanto, as próprias palavras da narrativa deixam isso claro: "E Deus fez o homem do pó da terra", como alguns preferiram enfatizar ao dizer: "E Deus formou o homem do barro da terra". Essa referência ao barro é reforçada pelo fato de que anteriormente é mencionado que "subiu uma névoa da terra e regou toda a face da terra", indicando a umidade e a poeira como componentes do barro. Logo em seguida, é anunciado: "E Deus criou o homem do pó

⁶ ORIGENES. Sobre os princípios, Livro II, O mundo e as criaturas, 9 (Do mundo, dos movimentos das criaturas racionais, boas ou más, e das suas causas).

⁷ AGOSTINHO. Cidade de Deus, 4ª ed. Livro XIII, Cap. XXIV, p. 592-598.

da terra", conforme consta nos manuscritos gregos a partir dos quais essa passagem foi traduzida para o latim. Embora seja de pouca importância preferir a leitura "criado" ou "formado" em vez do termo grego ἔπλασεν, a tradução "formado" é a mais adequada. Aqueles que optaram por "criados" procuraram evitar a ambiguidade causada pelo fato de que, na língua latina, é comum dizer que alguém forma algo quando molda algo imaginário ou fictício. Portanto, esse homem que foi criado do pó da terra, ou do pó/barro úmido, esse "pó da terra" (para usar as palavras expressas nas Escrituras) foi feito, um corpo animado quando recebeu uma alma. Conforme ele declara, "foi feito alma vivente"; em outras palavras, esse pó moldado foi transformado em uma alma vivente.

Ainda no contexto da criação do homem, argumenta-se que a expressão "sopro da vida" não se refere necessariamente ao Espírito Santo, mas pode ser entendida como a vida concedida por Deus à alma humana. "E o Senhor formou o homem do pó da terra e soprou, ou inspirou, em seu rosto o fôlego de vida". No grego, não se utiliza a palavra πνεῦμα, comumente associada ao Espírito Santo, mas sim πνοή, termo mais frequentemente usado para criaturas do que para o Criador. Por esse motivo, alguns intérpretes latinos preferiram traduzi-lo como "sopro" em vez de "espírito". Essa palavra também ocorre em grego em Is 7,16 (XXL), onde Deus diz: "Eu fiz toda a respiração", referindo-se indubitavelmente a todas as almas. Portanto, a palavra πνοη é ocasionalmente traduzida como "respiração", às vezes como "espírito", às vezes como "inspiração", às vezes como "aspiração", às vezes como "alma", mesmo quando se refere a Deus.

Por outro lado, πνεῦμα é uniformemente traduzido como "espírito", seja do homem, como quando o apóstolo diz: "Pois quem conhece as coisas do homem, senão o espírito do homem que está nele?", ou da besta, como no livro de Salomão: "Quem conhece o espírito do homem que sobe e o espírito da besta que desce para a terra?", ou ainda o espírito físico chamado vento, como o salmista o menciona: "Fogo e granizo; neve e vapores; vento tempestuoso". Também se refere ao Espírito Criador incriado, do qual o Senhor disse no evangelho: "Recebei o Espírito Santo", indicando o dom por meio do sopro de Sua boca; e quando Ele diz: "Ide e batizai todas as nações em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo", palavras que expressam e

exaltam grandemente a Trindade; e onde se diz: "Deus é Espírito"; e em muitos outros lugares das Escrituras sagradas.

Em todas essas citações das Escrituras, não encontramos a palavra grega πνοή sendo usada, mas sim πνεῦμα, e no latim, não flatus, mas spiritus. Portanto, ao nos referirmos novamente ao trecho onde está escrito "Ele soprou, ou mais corretamente, soprou em seu rosto o fôlego da vida", mesmo que o grego não tivesse utilizado πνοη (como o faz), mas sim πνεῦμα, não se seguiria necessariamente que se referisse ao Espírito Criador, que na Trindade é distintamente chamado de Espírito Santo, pois, como foi dito, fica claro que πνεῦμα é utilizado não apenas para o Criador, mas também para a criatura.

2.2 Perspectiva judaica

A palavra "adam" (אָדָם)⁸ mencionada em Gn 2,7 na bíblia hebraica⁹ é transliterada do hebraico para o português como Adão e significa "homem" ou "ser humano". Esta palavra está intimamente relacionada com a palavra "adamáh" (אָדָמָה), que se refere à "terra" ou "solo". Essa conexão é significativa, pois sugere que a humanidade tem uma ligação fundamental com a terra da qual foi formada; sendo formada do solo da terra, isto quer dizer do solo cultivável, o que tem implícita a ideia de que o ser humano sendo terra também precisa ser cultivado.

Ao criar o primeiro ser humano, Deus moldou o corpo de Adão a partir do pó da terra, dando-lhe forma e estrutura física. O uso do termo (אָדָמָה) "adamáh" enfatiza a origem humilde do homem, ressaltando que ele é formado a partir dos elementos terrenos.

Além disso, a ligação entre (אָדָם) "adam" e (אָדָמָה) "adamáh" também destaca a interdependência entre o ser humano e o ambiente natural. Assim como o homem é formado a partir da terra, ele também está intrinsecamente conectado a ela. Essa conexão se reflete na responsabilidade do ser humano em cuidar e preservar o mundo natural.¹⁰

⁸ BROWN, F.; DRIVER, S.R.; BRIGGS, C. A., Hebrew and English Lexicon of the Old Testament.

⁹ ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.). Biblia Hebraica Stuttgartensia.

¹⁰ RAMCHAL. Derech Etz Chayim.

A relação entre (אָדָם) “adam” e (אָדָמָה) “adamáh” nos lembra que, como seres humanos, devemos reconhecer nossa conexão com a terra e nosso papel como administradores responsáveis do mundo em que vivemos. Devemos valorizar e proteger a criação divina, agindo de maneira justa e sustentável em relação ao meio ambiente.

A narrativa bíblica nos convida a refletir sobre nossa origem e propósito como seres humanos, destacando nossa conexão com a terra e nossa responsabilidade de cuidar do mundo ao nosso redor. A união de אָדָם “adam” e אָדָמָה “adamáh” no hebraico nos lembra da nossa humanidade e da importância de viver em harmonia com a criação divina.

Foi escolhido para este trabalho o texto grego¹¹, que contém a palavra αἵματος/sangue, por uma curiosidade linguística dentro do hebraico, como veremos:

אָדָם(Adam) - Esta é a palavra hebraica para “homem” ou “ser humano”. É derivada da raiz hebraica אָדָם(adam), que significa “vermelho” ou “terra vermelha” אָדָם(Adom). Essa palavra é frequentemente associada ao primeiro homem, Adão, mencionado na narrativa bíblica de Gênesis. A palavra “Adam” está relacionada à cor vermelha, que simboliza a origem terrena do ser humano.

אָדָמָה(Adamáh) - Essa palavra hebraica significa “terra” ou “solo”. É derivada da mesma raiz hebraica אָדָם(adam) e está relacionada à אָדָם(Adom) cor vermelha da terra. A palavra אָדָמָה Adamáh também é usada em referência à terra da qual o ser humano foi formado, conforme mencionado na história de Adão e Eva. O vermelho da terra está associado à sua fertilidade e à capacidade de sustentar a vida humana.

דָם(Dâm) - Essa palavra hebraica significa “sangue”. Embora não esteja diretamente relacionada à palavra Adam, a palavra Adom אָדָם, que significa “vermelho”, compartilha uma raiz similar. Ambas as palavras contêm a letra “d” (ד) em sua composição. Essa letra é a mesma inicial da palavra דָם (sangue). Essa relação simbólica pode ser interpretada como uma representação da vida e vitalidade que o sangue traz ao ser humano, e pode refletir o vermelho do sangue.

Na tradição cabalística, ou misticismo judaico, é possível realizar uma leitura e interpretação letra por letra da palavra “adam”.

¹¹ SCRIVENER, F. H. A., The Greek New Testament, Textus Receptus, p. 399.

A leitura cabalística da palavra אָדָם "adam" é uma interpretação esotérica e simbólica que busca desvendar camadas mais profundas de significado dentro do texto sagrado. Na tradição cabalística, cada letra hebraica possui um valor numérico e um significado simbólico associado a ela.

No caso da palavra "adam" (אָדָם), podemos explorar sua leitura cabalística da seguinte forma: Aleph (א): Representa a Unidade Divina e a Fonte de toda a existência. É a letra que expressa o poder criativo de Deus. Dalet (ד): Significa "porta" ou "entrada". Representa a dimensão física e material do ser humano, o mundo material e suas limitações. Mem (מ): Representa a água, o elemento vital que flui e conecta todas as coisas. Também está associado à mente e à sabedoria.

Essas letras formam a palavra אָדָם "adam", que pode ser interpretada cabalisticamente da seguinte maneira: A palavra começa com a letra Aleph (א), que simboliza a conexão com o Divino e a centelha divina presente em cada ser humano. A letra Dalet (ד) representa a entrada ou manifestação do ser humano na dimensão material, com todas as suas limitações e desafios. A letra Mem (מ), posicionada no final da palavra, representa a necessidade de buscar a sabedoria e a conexão espiritual para transcender as limitações materiais e alcançar um nível mais elevado de consciência.

Dessa forma, a leitura cabalística da palavra "adam" nos convida a reconhecer nossa natureza divina, enquanto lidamos com os desafios da existência material e buscamos despertar nossa conexão espiritual e sabedoria interior.

Atualmente, no hebraico moderno, a expressão "בֶּן אָדָם" (ben adam), que literalmente significa "filho de Adão", é usada para se referir à humanidade ou ao ser humano em geral. Essa expressão pode ser utilizada tanto no singular como no plural, "בְּנֵי אָדָם" (beney adam), que significa "filhos de Adão". É importante ressaltar que "adam" refere-se ao ser humano, independentemente do sexo.

2.3 Perspectiva Islâmica

No Alcorão, encontramos diversas passagens que corroboram a ideia de que todos os seres humanos descendem de um único ser, como foi também mencionado

pelo apóstolo Paulo. Essa crença compartilhada pelo islamismo enfatiza a unidade da humanidade e a igualdade entre todos os indivíduos.

Ó humanos, temei a vosso Senhor, que vos criou de um só ser, do qual criou a sua companheira e, de ambos, fez descender inúmeros homens e mulheres. Temei a Allah, em nome do qual exigis os vossos direitos mútuos e reverenciais os laços de parentesco, porque Allah é vosso Observador.¹²

Nesse trecho citado do Alcorão há uma exortação direcionada à humanidade para que tema e reverencie a Allah, o Senhor. É destacado que Allah criou os seres humanos a partir de um único ser, referindo-se à criação de Adão, e a partir dele, criou sua companheira, referindo-se à criação de Eva.

Criamos o homem de argila, de barro modelável. Antes dele, havíamos criado os gênios de fogo puríssimo. Recorda-te de quando o teu Senhor disse aos anjos: Criarei um ser humano de argila, de barro modelável. E ao tê-lo terminado e alentado com o Meu Espírito, prostrai-vos ante ele. Todos os anjos se prostraram unanimemente, Menos Lúcifer, que se negou a ser um dos prostrados.¹³

Aqui é mencionada a criação do ser humano a partir de argila modelável. Allah anuncia aos anjos que criará um ser humano e, após concluí-lo e infundir Seu Espírito nele, ordena que os anjos se prostrem perante ele. Todos os anjos obedecem, exceto Lúcifer, que se recusa. Essa narrativa destaca a criação humana e a importância da obediência a Allah.

Recorda-te de quando o teu Senhor disse aos anjos: De barro criarei um homem.

Quando o tiver plasmado e alentado com o Meus Espírito, prostrai-vos ante ele. E todos os anjos se prostraram, unanimemente. Menos Lúcifer, que se ensoberbeceu e se contou entre os incrédulos. (Deus lhe) perguntou: Ó Lúcifer, o que te impede de te prostrares ante o que criei com as Minhas Mãos? Acaso, estás ensoberbecido ou é que te contas entre os altivos? Respondeu: Sou superior a ele; a mim me criaste do fogo, e a ele de barro.¹⁴

¹² Alcorão, 1 Al-Nisaa, v.1.

¹³ Alcorão, 15 Al-hijr, v.26-31.

¹⁴ Alcorão, 38 Saad, v.71-76.

Aqui também é relatado o momento em que Allah ordenou aos anjos que se prostrassem diante do ser humano que Ele criou a partir de barro. Todos os anjos obedeceram, exceto Lúcifer, que se encheu de orgulho e se recusou a prostrar-se. Allah questiona Lúcifer sobre sua recusa e o confronta, perguntando-lhe se ele está se considerando superior por ter sido criado do fogo, enquanto o ser humano foi criado do barro. Esse diálogo destaca a arrogância de Lúcifer e a importância da humildade e submissão perante Allah.

(Recorda-te ó Profeta) de quando teu Senhor disse aos anjos: Vou instituir um legatário na terra! Perguntaram-Lhe: Estabelecerás nela quem ali fará corrupção, derramando sangue, enquanto nós celebramos Teus louvores, glorificando-Te? Disse (o Senhor): Eu sei o que vós ignorais. Ele ensinou a Adão todos os nomes e depois apresentou-os aos anjos e lhes falou: Nomeai-os para Mim e estiverdes certos. Disseram: Glorificado sejas! Não possuímos mais conhecimentos além do que Tu nos proporcionaste, porque somente Tu és Prudente, Sapientíssimo. Ele ordenou: Ó Adão, revela-lhes os seus nomes. E quando ele lhes revelou os seus nomes, asseverou (Deus): Não vos disse que conheço o mistério dos céus e da terra, assim como o que manifestais e o que ocultais? E quando dissemos aos anjos: Prostrai-vos ante Adão! Todos se prostraram, exceto Lúcifer que, ensoberbecido, se negou, e incluiu-se entre os incrédulos. Determinamos: Ó Adão, habita o Paraíso com a tua esposa e desfrutai dele com a prodigalidade que vos aprouver; porém, não vos aproximeis desta árvore, porque vos contareis entre os iníquos.¹⁵

Neste trecho também é mencionado o momento em que Allah informa aos anjos que Ele irá estabelecer um legatário na terra. Os anjos expressam preocupação com a possibilidade de esse legatário causar corrupção e derramamento de sangue, enquanto eles estão sempre glorificando Allah. No entanto, Allah afirma que sabe o que eles não sabem.

Então, Allah ensina a Adão todos os nomes e apresenta-os aos anjos, desafiando-os a nomeá-los corretamente. Os anjos reconhecem sua limitação de conhecimento e glorificam a Allah, afirmando que só possuem o conhecimento que Ele lhes concedeu. Em seguida, Allah ordena a Adão que revele os nomes aos anjos,

¹⁵ Alcorão, 2 Surata Al-Baqara, v.30-35.

mostrando que Ele conhece os segredos dos céus e da terra, o que é manifesto e o que está oculto.

Posteriormente, quando Allah ordena aos anjos que se prostrem diante de Adão, todos obedecem, exceto Lúcifer, que se recusa devido ao seu orgulho e acaba se juntando aos incrédulos. Allah então dirige-se a Adão, permitindo-lhe habitar no Paraíso com sua esposa e desfrutar de suas bênçãos, com exceção de uma árvore específica que eles não devem se aproximar, para que não se tornem iníquos.

Esse trecho enfatiza a posição elevada de Adão como o primeiro ser humano e legatário de Allah na terra, a superioridade do conhecimento divino e a importância da obediência e humildade perante Allah. Também destaca a queda de Lúcifer devido ao seu orgulho e desobediência.

Ó humanos, em verdade, nós vos criamos de macho e fêmea e vos dividimos em povos e tribos, para reconhecerdes uns aos outros. Sabei que o mais honrado, dentre vós, ante Deus, é o mais temente. Sabei que Deus é Sapientíssimo e está bem inteirado.¹⁶

Finalmente neste versículo do Alcorão, Allah direciona Seu discurso à humanidade, recordando que Ele os criou a partir de macho e fêmea. Ele destaca que os seres humanos são divididos em diferentes povos e tribos, e essa diversidade tem um propósito importante: permitir que eles se conheçam uns aos outros.

Esse versículo nos lembra que a diversidade é um aspecto natural da criação de Allah e que o objetivo dessa diversidade não é criar divisões ou discriminação, mas sim promover o conhecimento e o reconhecimento mútuo. Todos os seres humanos são iguais perante Allah, e sua verdadeira honra está enraizada em sua piedade e consciência de Deus.

3 Busca pela espiritualidade

A busca pela espiritualidade une as três principais tradições religiosas: Islamismo, Cristianismo e Judaísmo. Essas religiões compartilham a crença em um Deus supremo e buscam uma conexão íntima com o divino. Os seguidores buscam

¹⁶ Alcorão, 49 Al-Hujuraat, v.13.

compreender o propósito da vida e experimentar uma transcendência além do mundo material. Cada religião tem práticas específicas para alcançar essa conexão, como a submissão a Allah no Islã, a relação pessoal com Jesus Cristo no Cristianismo e a observância dos mandamentos na tradição judaica. Essa busca pela espiritualidade proporciona significado, propósito e esperança, permitindo que os crentes enfrentem desafios e encontrem uma conexão eterna com o divino. Embora haja diferenças nas abordagens, a busca transcende as divergências e busca uma união com o divino, oferecendo significado e uma sensação de pertencimento a algo maior.

3.1 No Cristianismo

A espiritualidade cristã é caracterizada pela busca de uma conexão íntima e transformadora com o divino por meio de Jesus Cristo. Essa busca vai além dos limites da existência terrena, permitindo aos fiéis experimentar a presença de Deus de forma profunda e significativa. A Bíblia, como escritura sagrada do cristianismo, oferece uma variedade de versículos que evidenciam essa busca e o chamado para um relacionamento pessoal com Deus. Além disso, a espiritualidade cristã, abrange todas as áreas da vida, e inclui a crença na vida após a morte, trazendo esperança e consolo aos seguidores de Jesus; com dicas valiosas e orientações de como alcançar esse objetivo. Acredita-se que a vida terrena é apenas uma parte da existência, e que a vida eterna com Deus aguarda além da morte física. Vejamos alguns exemplos, começando pelo versículo que enfatiza a importância do conhecimento de Deus e de Jesus Cristo, como chave para alcançar a vida eterna:

“E a vida eterna é esta: que te conheçam a ti, como o único Deus verdadeiro, e a Jesus Cristo, aquele que tu enviaste” (Jo 17,3). Ellicot¹⁷, ao se referir a este versículo, faz o seguinte comentário: “E esta é a vida eterna” Por estas palavras, que são mais frequentes em São João do que em qualquer outro dos escritores do Novo Testamento, como se pode ver em Jo 3,15-16; Jo 3,36; Jo 5,24; Jo 5,39; Jo 6,27; Jo 6,40; Jo 6,47; Jo 6,54; Jo 6,68; Jo 10,28; Jo 12,25; Jo 12,50; 1Jo 1,2; 1Jo 2,15; 1Jo

¹⁷ ELLICOTT, C. J., *Ellicott's Commentary for English Readers*.

3,15; 1Jo 5,11; 1Jo 5,13; 1Jo 5,20. O pensamento do versículo anterior é que a obra messiânica de Cristo é dar a vida eterna àqueles a quem Deus lhe deu. O pensamento do versículo a seguir é que Ele realizou essa obra. Neste versículo Ele mostra em que consiste sua realização, ou seja, em revelar aos homens o único Deus verdadeiro por meio de Jesus Cristo. "Para que te conheçam o único Deus verdadeiro" Melhor, para que te reconheçam como o único Deus verdadeiro. "E Jesus Cristo, a quem enviaste" melhor, e Ele, a quem enviaste, Jesus, como Messias. A vida eterna consiste no conhecimento do Pai como o único Ser que responde ao pensamento ideal de Deus; e nesse conhecimento manifestado Nele, a quem Deus ungiu e enviou ao mundo para declarar seus atributos e caráter. Somente no Verbo feito carne podemos ouvir a voz da misericórdia, do perdão, do amor, da paternidade; que vem aos homens como sopro de vida, para que se tornem almas vivas.

Tiago, em sua epístola, oferece orientações valiosas sobre como percorrer o caminho da espiritualidade de maneira efetiva.: "Chegai-vos a Deus, e ele se chegará a vós, lavai as mãos, pecadores; purificai os corações, hipócritas" (Tg 4,8). Ellicott¹⁸ comenta a frase "aproximai-vos de Deus": Deus espera ser gracioso (Is 30,18). Como o pai do filho pródigo (Lc 15), Ele nos contempla enquanto estamos "ainda muito longe", e corre, por assim dizer, para apressar nosso retorno. Ele "não tem prazer na morte daquele que ama" (Ez 18,32). Mas quem virá "ao tabernáculo de Deus, ou descansará sobre o seu santo Monte" (Sl 15,1), senão o homem "de vida incorrupta"? Certamente, o penitente também; as mãos assassinas "que todos os perfumes da Arábia não adoçarão", os corações poluídos com as mais abomináveis concupiscências, podem e devem ser purificados; embora sejam, e ambos em um, o Senhor da misericórdia "atrairá" para eles, se eles para Ele: todas as suas "transgressões não serão mencionadas", eles "viverão e não morrerão" (Ez 18,21-22).

Este versículo encoraja os crentes a se aproximarem de Deus com sinceridade e promete que Ele também se aproximará deles. Ele ressalta a busca ativa pela presença divina e a necessidade de purificação interior para experimentar uma comunhão mais profunda com o Criador.

¹⁸ ELLICOTT, C. J., Ellicott's Commentary for English Readers.

Agostinho¹⁹ aborda um aspecto importante da espiritualidade cristã ao se referir ao tema “O Espírito de Deus nos eleva e conforta”. Ele destaca que é o amor de Deus, derramado em nossos corações pelo Espírito Santo, nos capacita para compreender o amor de Cristo, o qual transcende qualquer conhecimento humano. Para ilustrar essa ação do Espírito Santo, Agostinho utiliza a metáfora de “pairar sobre as águas”, evidenciando que o Espírito nos eleva acima das preocupações terrenas e nos guia à tranquilidade espiritual. Além disso, ele explora a dualidade existente entre nossos afetos e a impureza do espírito, que tendem a nos arrastar para baixo, e a santidade do Espírito, que nos eleva em direção ao repouso celestial.

O apóstolo Paulo também enfatiza a importância da espiritualidade ao afirmar: “E, na verdade, tenho também por perda todas as coisas, pela excelência do conhecimento de Cristo Jesus, meu Senhor; pelo qual sofri a perda de todas estas coisas, e as considero como esterco, para que possa ganhar a Cristo” (Fp 3,8). Nesse versículo ele descreve sua busca pela espiritualidade e transcendência, ao renunciar a tudo o que considerava valioso neste mundo em troca do conhecimento e da comunhão com Cristo. Enfatizando a superioridade da experiência espiritual em relação às coisas materiais.

Ele faz um contraste entre a espiritualidade e a carnalidade, dizendo o seguinte: De fato, o desejo da carne é morte, ao passo que o desejo do espírito é vida e paz (Rm 8,6). O “desejo da carne” refere-se aos impulsos e anseios que estão alinhados com os desejos egoístas e terrenos. Isso inclui as inclinações pecaminosas e as paixões mundanas que nos afastam de Deus e de uma vida espiritual plena. Esse tipo de desejo está relacionado aos prazeres passageiros e às satisfações superficiais que não trazem verdadeira felicidade e realização duradoura; por outro lado, o “desejo do espírito” está ligado aos anseios que vêm do Espírito Santo habitando nos crentes. Esses desejos são inspirados por Deus e estão alinhados com a Sua vontade e propósito para as nossas vidas. Eles nos levam em direção à vida abundante em Cristo e à paz que vem do relacionamento íntimo com Deus. Por conseguinte, ele enfatiza que a espiritualidade cristã envolve a renúncia aos desejos carnis e a busca ativa pelos desejos do espírito. É necessário direcionar

¹⁹ AGOSTINHO, Confissões, Livro XIII, 8.

nossas prioridades e escolhas para o que é espiritualmente significativo e alinhado com a vontade de Deus. Dessa forma, encontramos vida plena e paz interior, pois estamos em harmonia com o propósito divino para nós.

A espiritualidade é evidenciada na conduta de cada cristão, como se pode ver no versículo a seguir: "Mas o fruto do Espírito é: amor, alegria, paz, paciência, amabilidade, bondade, fidelidade, mansidão e domínio próprio. Contra essas coisas não há lei" (Gl 5,22-23). Nestes versículos, o apóstolo Paulo descreve o "fruto do Espírito". Ele enumera nove qualidades que são produzidas pelo Espírito Santo na vida daqueles que estão em comunhão com Deus. Essas qualidades são amor, alegria, paz, paciência, amabilidade, bondade, fidelidade, mansidão e domínio próprio. Essas características refletem o caráter de Deus e são manifestadas em atitudes, comportamentos e relacionamentos saudáveis. Elas são opostas às obras da carne mencionadas no mesmo capítulo, representando uma vida transformada pelo poder do Espírito.

3.2 No Judaísmo

No judaísmo, busca-se uma relação íntima com Deus, baseada no cumprimento dos mandamentos e na adoração sincera. A espiritualidade judaica permeia todas as áreas da vida, abrangendo tanto o sagrado quanto o secular. Além disso, acredita-se na continuidade da alma após a morte, o que confere uma dimensão transcendental à existência humana.

A busca pela espiritualidade desempenha um papel fundamental no judaísmo, uma religião ancestral que valoriza a conexão com o divino, e a busca por uma compreensão mais profunda da existência humana e do propósito da vida. Busca-se a espiritualidade por meio do relacionamento com Deus, através da observância dos mandamentos e da busca pelo aprimoramento moral e espiritual. A espiritualidade está enraizada na crença em um Deus único e transcendente, que é o Criador de todas as coisas e está além da compreensão humana. Acredita-se que Deus se revelou por meio de Sua palavra, transmitida nas Escrituras Sagradas, que contém os ensinamentos, mandamentos e histórias que orientam a vida dos israelitas. A oração é uma forma importante de comunicação com Deus, permitindo que os

judeus expressem gratidão, louvor, petições e busca por orientação divina. As orações são realizadas diariamente em horários específicos e em ocasiões especiais, como o Shabat (sábado) e os feriados judaicos. A observância dos mandamentos (Mitzvot) é outra forma pela qual os judeus buscam desenvolver a espiritualidade. Os mandamentos incluem práticas rituais, como a observância do Shabat, a alimentação kasher e a celebração dos festivais, bem como mandamentos éticos e morais, como a justiça, a bondade e o cuidado com o próximo.

Ao viver de acordo com os mandamentos, os judeus buscam se aproximar de Deus e cultivar uma vida de retidão e santidade. A busca pela espiritualidade no judaísmo também envolve o estudo das Escrituras e a reflexão sobre os ensinamentos sagrados. O estudo da Torá é altamente valorizado, sendo realizado tanto individualmente quanto em grupos de estudo (chamados de Beit Midrash). O estudo profundo e a interpretação dos textos sagrados permitem aos judeus aprofundar sua compreensão de Deus, da sabedoria divina e da natureza humana. Além disso, o judaísmo valoriza a busca pelo aprimoramento pessoal e moral, conhecido como Tikkun Olam, que significa "reparação do mundo". Os judeus são incentivados a se envolver em ações de justiça social, ajudar os necessitados, promover a paz e contribuir para a construção de uma sociedade mais justa e compassiva. Por fim, no judaísmo, a busca pela espiritualidade também está associada à esperança na vinda do Messias e na redenção final. Os judeus acreditam que, no futuro, Deus cumprirá Suas promessas e trará uma era de paz, justiça e plenitude espiritual para toda a humanidade. Em resumo, a busca pela transcendência no judaísmo envolve a conexão com Deus por meio da oração, observância dos mandamentos, estudo das Escrituras, busca pelo aprimoramento moral e espiritual, e ações em prol da justiça social. Essa busca é fundamentada na crença em um Deus único e transcendente, cuja revelação se encontra nas Escrituras Sagradas. Alguns versículos bíblicos que ilustram a busca pela transcendência no judaísmo são:

"Mas, se dali buscares ao Senhor, teu Deus, o acharás, se o buscares de todo o teu coração e de toda a tua alma" (Dt 4,29). E buscarão dali ao Senhor teu Deus, e o acharás, quando o buscares de todo o teu coração e de toda a tua alma. Isso significa, com a ajuda de Deus, aludir que se os filhos de Israel buscarem na diáspora

em prol da glória do Santo, bendito seja Ele, e não por causa de seus sofrimentos e angústias, então eles serão redimidos, mesmo que não sejam dignos. No entanto, o principal é que a busca deve vir do coração e da alma, e não apenas dos lábios, dizendo que eles desejam pela glória do Santo, mas seus corações não pensam assim, e tudo é apenas da boca para fora. Mas o principal é que a busca deve ser pela glória do Santo, bendito seja Ele, do coração e da alma, porque pela glória do Santo, bendito seja Ele, os céus não considerarão seus sofrimentos de forma alguma. E isso é o que significa 'E buscarão dali ao Senhor teu Deus', ou seja, se você buscar de lá a redenção, pelo que diz respeito ao Senhor teu Deus, então eu te asseguro que encontrarás o que buscas, certamente o Santo, bendito seja Ele, redimirá vocês, mesmo que vocês sejam indignos. No entanto, isso está condicionado a buscar de todo o teu coração e de toda a tua alma, para que a questão seja do coração e da alma.²⁰ Como se pode ver, este versículo incentiva a busca sincera por Deus, garantindo que Ele será encontrado por aqueles que O buscam com sinceridade.

"Ó Deus, tu és o meu Deus; de madrugada te buscarei; a minha alma tem sede de ti; a minha carne te deseja muito em uma terra seca e cansada, onde não há água" (Sl 63,1). Neste Salmo, o salmista expressa sua sede e desejo por Deus, destacando a intensidade da busca pela presença divina. "Confia no Senhor de todo o teu coração, e não te estribes no teu próprio entendimento. Reconhece-o em todos os teus caminhos, e ele endireitará as tuas veredas" (Pv 3,5-6). Estes versículos enfatizam a importância de confiar em Deus e buscar Sua orientação em todas as áreas da vida.

Outro elemento que é enfatizado dentro da espiritualidade judaica é "o temor do senhor", como Moshe Alshikh,²¹ ao comentar Sl 25,14 argumentou que: Aqueles que temem a Deus podem receber a revelação do seu segredo, pois Deus confia neles e deseja compartilhar sua aliança. Essa revelação é reservada para os servos de Deus, como os profetas, e nem todos que O temem terão acesso a ela. Aqueles que temem a Deus e vivem em retidão receberão bênçãos e benefícios especiais. O temor de Deus e o conhecimento dos santos são fundamentais para compreender essas coisas. Davi reconhece que aquele que teme a Deus e se afasta do pecado receberá

²⁰ ADERET ELIYAHU (Rabbi Yosef Chaim). Vaetchanan 20.

²¹ ALSHIKH, M., Romemot El On Psalms 25,14:1

as recompensas divinas. A remoção do dano e a obtenção desses benefícios não devem ser solicitadas, mas confiadas a Deus.

A espiritualidade judaica tem seu ápice nos profetas de Israel, que viviam tão harmoniosamente com Deus, ao ponto de terem a percepção da sua vontade, e assim podiam comunicá-la ao povo. Heschel²² ao escrever sobre os profetas, diz que a natureza do profeta é caracterizada pela sua sensibilidade e preocupação intensa com a justiça e a moralidade. Enquanto os filósofos lidam com questões abstratas e conceitos metafísicos, os profetas se concentram nas realidades concretas da vida cotidiana. Eles não se contentam em discutir teorias e ideias; eles se envolvem com as questões práticas que afetam as pessoas comuns, como a opressão dos pobres, a corrupção dos líderes e a falta de equidade social.

Os profetas não são indiferentes às belezas do mundo, mas se sentem perturbados pela injustiça e pelo sofrimento humano. Enquanto outros podem ignorar atos de injustiça como triviais, os profetas os consideram uma ameaça à existência e uma tragédia. Eles expressam sua indignação de forma veemente e agitada, buscando despertar a consciência das pessoas e promover a mudança.

Embora possa parecer exagerado aos olhos de alguns, a intensidade dos profetas reflete sua visão de que qualquer injustiça, por menor que seja, tem implicações cósmicas. Eles acreditam que o mundo está interligado e que a injustiça afeta a todos, desde os mais poderosos até os mais vulneráveis. Portanto, eles veem a luta pela justiça como uma batalha crucial para preservar a ordem e a harmonia do mundo.

As coisas que horrorizavam os profetas são ocorrências diárias em todo o mundo até hoje. Não há sociedade à qual as palavras de Amós não se apliquem. Ouçam isso, vocês que pisam nos necessitados e acabam com os pobres da terra, dizendo: Quando vai passar a lua nova para que possamos vender grãos? E o sábado, para que possamos oferecer trigo à venda, diminuir a medida, aumentar o preço e usar balanças desonestas para enganar os outros? Podemos até comprar os pobres por prata e os necessitados por um par de sandálias, e até vender o que sobra do trigo. (Am 8,4-6).

²² HESCHEL, A., *The Prophets. What Manner of Man Is the Prophet?* 1-10.

Atualmente a forma de espiritualidade mística acha seu fundamento na kabalá, como os autores Scholem e Werblowsky²³ escrevem: A Cabala surgiu em Gerona como uma forma de misticismo contemplativo que buscava abranger todos os aspectos da existência judaica e impregná-los com seu espírito. Sua espiritualidade se manifesta por meio de doutrinas como Debhequth (דְּבִקוּת) e kawwanah (כַּוְוָנָה)²⁴, que valorizam a vida contemplativa, a concentração interior e a meditação durante a oração e o cumprimento dos mandamentos. A Cabala oferece uma abordagem diferente das tendências espiritualistas ao estabelecer uma conexão entre a espiritualidade e a ação humana por meio de símbolos místicos que remetem ao divino. Ela proporciona uma escada para elevar os espíritos meditativos, evitando os perigos de uma contemplação despreparada. A espiritualidade da Cabala, embora possua laços profundos com o racionalismo filosófico e a tradição, mantém-se como uma força conservadora que busca preservar a autoridade da tradição e defender a fé do judeu comum.

3.3 No Islamismo

O islamismo valoriza a total submissão a Alá e a busca pela paz interior por meio da adoração e obediência aos ensinamentos do profeta Maomé. Enfatiza-se a espiritualidade como uma parte essencial da vida religiosa, na qual os seguidores procuram uma conexão profunda com o divino por meio da completa submissão e da busca pela paz interior através da adoração e obediência aos ensinamentos sagrados do Alcorão e da tradição do profeta Maomé.

A espiritualidade está enraizada na crença em um único Deus, "Alá", que é incomparável e transcendente. Os muçulmanos acreditam que Alá é o criador de todas as coisas e está além da compreensão humana. A adoração a Alá e a busca

²³SCHOLEM, G.; WERBLOWSKY, R. J. Z. *Origins of The Kabbalah*, p. 412-414.

²⁴ Debhequth (דְּבִקוּת): A palavra "debhequth" tem origem no hebraico e é derivada da raiz verbal "dabhaq", que significa "aderir" ou "unir-se". Nesse contexto, "debhequth" refere-se à união íntima e profunda da alma com o divino durante a prática da contemplação e da meditação. É a busca de uma conexão estreita e aderência espiritual com a divindade. Kawwanah (כַּוְוָנָה): A palavra "kawwanah" também tem origem no hebraico e deriva da raiz verbal "kawwan", que pode ser traduzida como "focar", "dirigir" ou "orientar". Kawwanah refere-se à concentração interior e à intenção sincera e direcionada durante a oração e a execução dos mandamentos religiosos. É a disposição de direcionar toda a atenção e a devoção para a prática espiritual, com um profundo compromisso e propósito.

pela espiritualidade ocorrem através de diversos atos de devoção, como a oração, o jejum, a caridade e a peregrinação a Meca.

O Alcorão, que é a escritura sagrada do Islã, contém versículos que destacam a busca pela transcendência e a relação entre o ser humano e o divino. Alguns exemplos de versículos do Alcorão são:

E quando meus servos te perguntarem sobre mim, diga-lhes que estou perto; atendo ao chamado de quem me invoca quando me invoca. Que eles me obedeçam e acreditem em mim, para que sejam guiados²⁵. Esse versículo ressalta a proximidade de Deus (Allah) e Sua prontidão em atender as orações daqueles que O invocam. Ela encoraja os crentes a obedecerem a Deus e terem fé Nele, buscando orientação para suas vidas. Essa mensagem reitera a presença constante de Deus, pronto para ouvir e responder às súplicas de Seus servos, desde que estes se voltem a Ele com sinceridade e confiança.

E entre Seus sinais está a criação dos céus e da terra, e a diversidade de suas línguas e cores. Certamente, há sinais para aqueles que refletem²⁶. Essa passagem, destaca alguns dos sinais evidentes da criação divina. Ela menciona a criação dos céus e da terra, bem como a diversidade de línguas e cores presentes na humanidade. Esses sinais são colocados como evidências para aqueles que são reflexivos e ponderam sobre a grandeza e a sabedoria de Deus. A mensagem é que a diversidade e a complexidade do mundo ao nosso redor são indicadores claros da existência de um Criador e convidam as pessoas a contemplarem e reconhecerem esses sinais.

E seu Senhor respondeu-lhes: Certamente, estou perto; respondo ao chamado de quem me invoca quando me invoca. Que eles me obedeçam e acreditem em mim, para que sejam bem orientados.²⁷ Essa passagem retrata a resposta de Deus aos Seus servos quando eles O invocam. Ele declara que está próximo e pronto para responder às suas súplicas e orações. Além disso, Deus encoraja os crentes a obedecerem a Ele e terem fé, pois isso os guiará no caminho certo. A mensagem central é que ao buscar a proximidade de Deus, obedecendo-O e acreditando Nele,

²⁵ Alcorão, 2 Surata Al-Baqara, v.186

²⁶ Alcorão, 30 Ar-Rum v.21

²⁷ Alcorão, 40 Al-Ghafir v.60.

os servos encontrarão orientação e bem-estar em suas vidas.

Ó vós, que credes! Buscai ajuda na paciência e na oração. Sabei que Deus está com os pacientes.²⁸ Neste versículo, é enfatizada a importância da paciência e da oração na vida dos crentes. A paciência é vista como uma qualidade essencial para enfrentar desafios e dificuldades, enquanto a oração é vista como um meio de se conectar com Deus e buscar Sua ajuda. A espiritualidade muçulmana envolve a busca constante pela paciência e a prática regular da oração como forma de fortalecer a conexão com o divino e obter apoio e orientação em todas as circunstâncias da vida.

Esses versículos do Alcorão refletem a importância da busca pela proximidade com Alá, a resposta às súplicas e a importância da obediência e da crença em Alá como um caminho para a orientação e a transcendência espiritual.

Além do Alcorão, os muçulmanos também valorizam os ensinamentos e as tradições do profeta Maomé, registrados nos Hadiths²⁹. Os Hadiths oferecem orientações práticas sobre como buscar a transcendência através da adoração e da obediência a Alá. A busca pela transcendência está enraizada na submissão total a Alá e na busca da paz interior através da adoração e obediência. O Alcorão e os Hadiths fornecem orientações e insights para os muçulmanos em sua busca por uma conexão profunda com o divino.

4 A crença num só Deus é compartilhada pelas três religiões

As raízes semíticas de Alá, Elohim e Eloah estão relacionadas às crenças e tradições religiosas das línguas semíticas, que incluem o hebraico, o árabe e outras línguas afins. Esses termos são usados para se referir a Deus nessas tradições religiosas e possuem significados semelhantes, embora possam ter nuances distintas em cada contexto.

²⁸ Alcorão, 2 Surata Al-Baqarah, v.153

²⁹ Hadiths são as coleções de narrativas, ditos e ações do Profeta Muhammad, que são consideradas fontes importantes de orientação e autoridade na tradição islâmica. Os hadiths são uma parte fundamental da Sunnah, que se refere aos ensinamentos e práticas do Profeta Muhammad. Eles fornecem um registro detalhado das palavras e ações do Profeta, e são considerados uma fonte complementar ao Alcorão na compreensão e interpretação da fé islâmica.

A palavra الله "ʾālah" (allah) é o termo árabe para Deus e é amplamente usado pelos muçulmanos para se referir ao único Deus do Islã. Ela deriva da raiz semítica "ʾālah", que está relacionada ao conceito de divindade e poder supremo. A palavra "Alá" é considerada como um nome próprio de Deus no Islã e é usado exclusivamente para se referir ao Deus muçulmano.

A raiz das palavras em hebraico são: Elohim (אלהים)³⁰: A raiz semítica dessa palavra é אל (El), que significa "Deus" ou "poderoso". A adição do sufixo "-him" indica pluralidade majestática ou ênfase. Eloah (אלוה): A raiz semítica dessa palavra também é אל (El).

A raiz semítica da palavra "الله" (ʾālah) em árabe é "إله" (ilāh), que significa "divindade" ou "deus". A palavra Allah é o nome árabe para Deus e é amplamente usado pelos muçulmanos para se referir ao Deus único e supremo.

No contexto judaico, "Elohim" e "Eloah" são usados para descrever o Deus único e transcendente do judaísmo, que é considerado o criador e governante do universo. A utilização do plural majestático "Elohim" é interpretada pelos estudiosos como uma forma de enfatizar a grandeza e majestade de Deus, mesmo que seja usado para se referir a um único ser divino.

4.1 A evolução da ideia de "Deus"

Essa evolução ao longo das línguas semíticas, como o árabe, o hebraico e o aramaico, desempenhou um papel significativo no desenvolvimento das tradições religiosas que adotaram essas línguas. Vamos explorar a trajetória desses termos desde suas raízes semíticas até as influências posteriores do grego e do latim no contexto do cristianismo primitivo.

A palavra árabe الله (ʾālah) é uma forma da raiz semítica إله (ilāh), que significa "divindade" ou "deus". Essa raiz semítica reflete a crença na existência de uma divindade suprema e está presente nas tradições religiosas que adotam a língua árabe, como o Islã. No Islã, a palavra "Allah" é considerada o nome próprio do Deus supremo e é usada exclusivamente para se referir a Ele.

³⁰ BROWN, F.; DRIVER, S.R.; BRIGGS, C. A., Hebrew and English Lexicon of the Old Testament.

No contexto hebraico, as palavras Elohim (אֱלֹהִים) e Eloah (אֱלֹהָ) são utilizadas para descrever o Deus único e transcendente do judaísmo. A raiz semítica comum a ambas as palavras é אל (El), que significa “Deus” ou “poderoso”. A adição do sufixo “-him” em Elohim indica uma pluralidade majestática ou uma ênfase na grandeza divina. Já Eloah mantém a raiz semítica de El, enfatizando o aspecto singular e íntimo de Deus.

No contexto do cristianismo primitivo, destaca-se a relevância da língua aramaica, especialmente nas comunidades cristãs da época. O aramaico, uma língua semítica próxima ao hebraico e ao árabe, desempenhou um papel preponderante como veículo de comunicação para Jesus e seus discípulos. Nesse cenário linguístico, a palavra para “Deus” é אֱלֹהָא (Elahā), paralela à forma hebraica Eloah (אֱלֹהָ), sinalizando uma continuidade intrínseca entre as tradições religiosas judaicas e os fundamentos do cristianismo primitivo. Esse elo linguístico não apenas ilustra uma conexão semântica, mas também reforça a coesão cultural e teológica subjacente entre essas tradições, fundamentando a base conceptual do cristianismo em suas raízes judaicas.

À medida que o cristianismo primitivo se difundiu para regiões onde o grego e o latim exerciam domínio linguístico, a influência dessas línguas se fez notar significativamente, moldando a terminologia e os conceitos teológicos associados a Deus. No grego, a palavra amplamente utilizada para “Deus” é Θεός (Theos), enquanto no latim é Deus. Essas expressões não apenas incorporaram-se às tradições cristãs subsequentes, mas também deixaram um legado duradouro, persistindo até os dias atuais em diversas comunidades cristãs ao redor do mundo.

Além disso, é crucial considerar a influência da Septuaginta (LXX) sobre os autores do Novo Testamento. A LXX, uma tradução grega do Antigo Testamento, teve um impacto profundo na formulação das ideias teológicas e na linguagem utilizada pelos escritores do Novo Testamento. O uso frequente de termos e conceitos gregos na LXX contribuiu para a familiaridade dos autores do Novo Testamento com a terminologia helenística em suas reflexões sobre Deus e temas teológicos. Essa interação entre o contexto cultural grego, a LXX e os escritos do Novo Testamento enriqueceram a expressão teológica do cristianismo primitivo, estabelecendo uma ponte entre as tradições judaicas e cristãs e refletindo a dinâmica linguística e

teológica da época. Essa interconexão linguística e teológica ampliada contribuiu para a diversidade e riqueza conceitual dentro do cristianismo emergente, proporcionando uma base sólida para a disseminação e aprofundamento da mensagem cristã ao longo dos séculos.

É importante reconhecer que, ao longo dessa evolução linguística e teológica, cada tradição religiosa atribuiu significados e conceitos específicos a esses termos. Embora compartilhem raízes semíticas, a compreensão de Deus e os ensinamentos teológicos associados a esses termos podem variar entre o Islã, o judaísmo e o cristianismo. Essas diferenças teológicas são moldadas pelas escrituras sagradas, tradições interpretativas e desenvolvimentos históricos de cada tradição religiosa.

No Islã, a crença em um único Deus, Alá, é central e está fundamentada no conceito de "تَوْحِيد" tawhid³¹, que enfatiza a unidade e a transcendência divina. O Alcorão, considerado a palavra revelada de Alá, fornece orientações sobre a natureza e os atributos divinos, bem como sobre a relação entre Deus e os seres humanos. Os hadiths, coleções de ensinamentos e práticas do Profeta Muhammad, também desempenham um papel importante na compreensão islâmica de Deus.

No judaísmo, a crença em um único Deus, o Deus de Abraão, Isaac e Jacó, é central. A Torá, (pentateuco), é considerada a palavra revelada de Deus e contém os mandamentos e ensinamentos para a vida religiosa e moral dos judeus. A compreensão de Deus no judaísmo enfatiza Seu papel como criador, legislador e provedor, e valoriza a relação pessoal entre Deus e o povo judeu; esse Deus é visto como sendo "um" (indivisível), um dos principais versículos da bíblia hebraica que fundamentam esse entendimento é Dt 6,4: *שמע ישראל / ouve ó Israel, o eterno nosso Deus, é um*³².

No cristianismo, a crença em um único Deus é compartilhada com o judaísmo e o Islã, mas a compreensão de Deus é enriquecida pela revelação de Jesus Cristo. Os cristãos acreditam na Trindade, ou seja, na natureza triúna de Deus, que é o Pai,

³¹ "تَوْحِيد" (tawhid) é um termo árabe usado no Islã para se referir ao conceito de unicidade de Deus. É a crença fundamental na unidade e na absoluta singularidade de Deus, reconhecendo que não há outra divindade além de Allah. O tawhid enfatiza a adoração exclusiva a Allah e a rejeição de qualquer forma de associação ou parceira divina. É um princípio central do Islã e permeia todos os aspectos da vida religiosa e espiritual dos muçulmanos.

³² A palavra "um" é "אֶחָד" sustenta a crença da unicidade, ou unidade indivisível, porém em Gn 2,24 usa-se em referência ao matrimônio como sendo os dois "um" (אֶחָד).

o Filho (Jesus) e o Espírito Santo. O Novo Testamento, que inclui os evangelhos e as epístolas, revela a encarnação de Deus em Jesus e ensina sobre a salvação e o plano redentor de Deus para a humanidade. A crença na natureza triúna de Deus, ou trindade sustenta-se nos versículos neotestamentários como, Mt 28,19: Portanto, vão e façam discípulos de todas as nações, batizando-os em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo; 2Cor 13,14: A graça do Senhor Jesus Cristo, o amor de Deus e a comunhão do Espírito Santo sejam com todos vocês; Jo 1,1-3: No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus... Todas as coisas foram feitas por intermédio dele, e sem ele nada do que foi feito se fez; Jo 14,16-17: E eu rogarei ao Pai, e ele vos dará outro Consolador, para que fique convosco para sempre, o Espírito da verdade, que o mundo não pode receber, porque não o vê, nem o conhece; mas vós o conheceis, porque habita convosco, e estará em vós; 1P 1,2: Eleitos segundo a presciência de Deus Pai, em santificação do Espírito, para a obediência e aspersão do sangue de Jesus Cristo: Graça e paz vos sejam multiplicadas, etc.

À medida que essas tradições religiosas se desenvolveram e entraram em contato umas com as outras, houve influências mútuas e debates teológicos sobre a natureza de Deus. As traduções e interpretações das escrituras sagradas para diferentes idiomas, como o grego e o latim, também tiveram impacto nas concepções teológicas.

Em resumo, a evolução da ideia de "Deus" nas tradições semíticas, incluindo o árabe, o hebraico e o aramaico, reflete a riqueza e a diversidade das crenças religiosas ao longo da história. Cada tradição atribui significados específicos a esses termos, moldados por suas escrituras sagradas, tradições interpretativas e contextos históricos. Essas diferenças enriquecem o diálogo inter-religioso e demonstram a complexidade e a profundidade das crenças religiosas ao redor do mundo.

4.2 Ética e valores compartilhados

A ética e os valores compartilhados são elementos fundamentais nas tradições religiosas do cristianismo, judaísmo e islamismo. Essas religiões têm ensinamentos, que enfatizam princípios morais e comportamentais que visam à

construção de uma sociedade justa, compassiva e harmoniosa. Por meio do amor ao próximo, da busca pela justiça, da compaixão e da generosidade, os seguidores dessas tradições religiosas são incentivados a promover o bem-estar de todos e a estabelecer relações baseadas no respeito e na igualdade.

No cristianismo, o amor ao próximo é um dos princípios centrais. Jesus Cristo ensinou: "Amarás o teu próximo como a ti mesmo" (Mt 22,39). Esse ensinamento ressalta a importância de tratar os outros com bondade, compaixão e respeito. Além disso, a justiça é enfatizada no livro do profeta Isaías, que diz: "Aprendei a fazer o bem; procurai o que é justo; ajudai o oprimido; fazei justiça ao órfão; tratai da causa das viúvas" (Is 1,17).

No judaísmo, a justiça e a retidão são princípios centrais. Como Dt 16,20 afirma: "Seguirás somente a justiça, para que vivas e possuas a terra que o Senhor teu Deus te dá". Essa passagem destaca a importância de agir com retidão e praticar a justiça em todas as esferas da vida. Além disso, a responsabilidade social é enfatizada em muitos ensinamentos judaicos, como: "Amarás o teu próximo como a ti mesmo" (Lv 19,18).

No islamismo, a justiça social e a generosidade são valores essenciais. O Alcorão ensina a importância de tratar os outros com justiça e equidade: Ó vós que credes! Sede firmes em estabelecer a justiça, testemunhando em nome de Deus, mesmo que seja contra vós próprios, ou contra os vossos pais e parentes³³. Além disso, a benevolência e a generosidade são exaltadas como virtudes importantes, como evidenciado em: Não é piedade alimentar o necessitado da maneira correta, em parentes, órfãos, pobres, viajantes necessitados.³⁴

Esses princípios éticos e valores compartilhados entre as três tradições religiosas enfatizam a importância de tratar os outros com amor, compaixão, justiça e generosidade. Eles fornecem uma base moral sólida para a conduta humana e promovem a construção de comunidades mais solidárias, harmoniosas e inclusivas.

Ao praticar esses valores em suas vidas diárias, os seguidores do cristianismo, judaísmo e islamismo podem se unir em prol de um objetivo comum: promover a paz, a justiça e o bem-estar de todos os seres humanos,

³³ Alcorão, 4 Al-Nisaa v.135.

³⁴ Alcorão, Al-Baqara v.177.

independentemente de suas crenças religiosas. Essa busca coletiva por uma sociedade mais ética e compassiva é fundamental para criar um mundo melhor e mais harmonioso para todos.

A aplicação desses princípios éticos e valores compartilhados nas vidas diárias é fundamental para transformar o mundo em que vivemos. Ao tratar os outros com amor, justiça, compaixão e generosidade, podemos construir comunidades mais solidárias e harmoniosas, independentemente de nossas diferenças religiosas. O diálogo inter-religioso desempenha um papel crucial nesse processo, pois nos permite compartilhar perspectivas, aprender uns com os outros e fortalecer os laços de compreensão e tolerância. Ao unirmos nossos esforços, podemos trabalhar em conjunto para criar um futuro em que a ética e os valores compartilhados sejam a base de uma sociedade mais justa, pacífica e inclusiva para todos.

Conclusão

Em uma análise abrangente, o diálogo inter-religioso surge como um tema de profunda relevância na América Latina, uma região que se destaca pela riqueza e diversidade de suas tradições religiosas. Esse fenômeno, longe de ser uma simples convivência superficial, demanda uma compreensão ativa e inclusiva entre as diversas vertentes espirituais presentes na região. Ao considerarmos as implicações teológicas e pastorais desse diálogo, somos conduzidos a uma reflexão mais profunda sobre a intrincada relação entre as diferentes tradições religiosas e a experiência espiritual individual e coletiva.

O diálogo inter-religioso transcende a mera coexistência pacífica e assume uma dimensão enriquecedora ao explorar ativamente as diversas perspectivas teológicas, filosóficas e antropológicas que permeiam a tapeçaria religiosa latino-americana. A pluralidade religiosa na América Latina, longe de ser uma simples característica demográfica, emerge como um fenômeno complexo que requer uma abordagem interdisciplinar e um compromisso vigoroso com a promoção de uma convivência respeitosa e mutuamente enriquecedora entre as distintas tradições.

Sendo assim, o diálogo inter-religioso não se limita a uma aceitação passiva das diferenças, mas se configura como um compromisso dinâmico em desbravar e

compreender profundamente as variadas facetas teológicas, filosóficas e antropológicas presentes na rica tapeçaria religiosa da América Latina. Esta jornada dialógica, longe de ser um ponto final, representa um processo contínuo em direção a uma compreensão mais ampla das dimensões espirituais e culturais que constituem a riqueza religiosa dessa região. Ao estabelecer pontes sólidas entre as tradições, o diálogo inter-religioso se revela como um catalisador para a construção de uma sociedade fundamentada em valores de justiça, compaixão e uma espiritualidade robusta.

Referências

ADERET ELIYAHU (Rabbi Yosef Chaim). Vaetchanan 20. Disponível em: [https://www.sefaria.org/Aderet_Eliyahu_\(Rabbi_Yosef_Chaim\)%2C_Vaetchanan.20?lang=bi](https://www.sefaria.org/Aderet_Eliyahu_(Rabbi_Yosef_Chaim)%2C_Vaetchanan.20?lang=bi). Acesso em: 12 JUN. 2023.

AGOSTINHO, S. *A Cidade de Deus*. Livro X, Capítulo III. Disponível em: Amar a Deus e ao próximo (openai.com). Acesso em: 19 abr. 2023.

AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona, 354-430. *Confissões / Santo Agostinho*; tradução Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1997.

ALCORÃO. Em Portugues (*livro Dos Muçulmanos*).pdf. ([s.d.]). Idoc.Pub., Disponível em: <https://idoc.pub/documents/idocpub-6ngevj90o2lv> Acesso 15 jun. 2023.

ALSHIKH, Moshe. Romemot El On Psalms 25,14:1 *Sefaria*,. Disponível em: https://www.sefaria.org/Romemot_El_on_Psalms.25.14.1?lang=bi&with=all&lang2=en Acesso em: 12 jun. 2023.

ALVES, Rubem. *O Que é Religião*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

BOFF, Leonardo. *Ecologia: Grito da Terra, grito dos pobres*. Rio de Janeiro: Sextante, 2010.

BROWN, Francis; DRIVER, S.R.; BRIGGS, Charles A. *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament. With an Appendix containing the Biblical Aramaic based on the Lexicon of William Gesenius as translated by Edward Robinson*, 1906.

ELLCOTT, Charles John. *Ellicott's Commentary for English Readers*. Vol. I. Disponível em: <https://archive.org/details/biblecommentaryf01elliuft/page/n3/mode/2up>. Acesso em: 16 mai. 2023.

ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

GREGÓRIO, de Nissa, Santo, ca. 335-ca. 394. *A criação do homem; A alma e a ressurreição; A grande catequese*. Tradução de Bento Silva Santos. São Paulo: Paulus, 2011. (Coleção Patrística).

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação: perspectivas*. São Paulo: Loyola, 1972.

HESCHEL, B. J. *The Prophets*. 1st Perennial classics ed ed. New York: Perennial, 2001.

HILÁRIO, Santo, Bispo de Poitiers. *Tratado sobre a Santíssima Trindade*. Tradução de Cristina Penna de Andrade. São Paulo: Paulus, 2005. (Coleção patrística).

HOFFMANN, Andréa C. (org.). Henrique Maxwell Sobel: Um rabino na América Latina. São Paulo: Perspectiva, 2019.

ORÍGENES. *Contra Celso*; tradução Orlando dos Reis; introdução e notas Roque Frangiotti. São Paulo: Paulus, 2004. (Patrística; 20). Título original: *Prôs tôn epigrammênon tôu Kélsou alethê lógon*.

ORIGENES. *Sobre os Princípios*. Trad. João Eduardo Pinto Basto Lupi. São Paulo: Paulus 2014.

PADILLA, René. *Evangelho e Cultura*. São Paulo: Vida Nova, 2005.

PAPA FRANCISCO. *Fratelli Tutti*. São Paulo: Paulus, 2020.

RAMCHAL. Derech Etz Chayim. *Sefaria Community Translation*. Disponível em: [https://www.sefaria.org/Derech_Etz_Chayim_\(Ramchal\).35?lang=bi&with=all&lang2=en](https://www.sefaria.org/Derech_Etz_Chayim_(Ramchal).35?lang=bi&with=all&lang2=en). Acesso em: 09 jun. 2023.

SCHOLEM, G.; WERBLOWSKY, R. J. Z. *Origins of the Kabbalah*. 1st English ed ed. Philadelphia, Princeton: Jewish Publication Society; Princeton University, 1987.

SCRIVENER, Frederick Henry Ambrose. (1894). *The Greek New Testament: Textus Receptus; According to the Text Followed in the Authorized Version*. George Bell and Sons. Disponível em: https://www.archive.org/details/TextusReceptusEditioRegia1550/Greek-New_Testament_Scrivener_Textus_Receptus_1894/page/n1/mode/2up. Acesso em 09 jun. 2023.

SOBEL, Henry. *O papel das religiões na construção da paz*. In: FERREIRA, Paulo (Org.). *Caminhos do Ecumenismo*. São Paulo: Paulinas, 2001. p. 22-28.

STRONG, James. *Dicionário Bíblico Strong: Léxico Hebraico, Aramaico e Grego de Strong*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2002.

CAPÍTULO XII¹

Reflexões sobre a eclesiologia antidonatista de Agostinho de Hipona

Tiago de Fraga Gomes²

Darlan Paulo Lorenzetti³

Introdução

Na consociação das mentes que em larga escala colaboraram para a performance da cultura e do universo simbólico dos quais somos receptores no terceiro milênio da era cristã, Agostinho de Hipona (354-430), ocupa, deveras, um espaço privilegiado. Aqueles que lhe atribuem a alcunha de *Mestre do Ocidente*, muito possivelmente o fazem tendo em vista o decisivo impacto deste personagem para o desenvolvimento de aspectos basilares que até hoje firmemente constituem o *ethos* cristão. Neste sentido, a presente pesquisa⁴ parte da premissa que revisitar Agostinho é sempre oportuno no que diz respeito ao resgate daquela sabedoria que se configura como fonte perene e revitalizadora da Tradição. Compreender a natureza e o lugar do cristianismo e, em particular, da Igreja no mundo contemporâneo e pós-moderno, põe-se, não há dúvida, como tarefa íngreme e desafiadora a todos quantos ousem sobre ela debruçar-se. Por conseguinte, esta é uma reflexão que invariavelmente conduz-nos para questões verdadeiramente fulcrais que, em última análise, dizem respeito ao próprio ser da Igreja enquanto tal, ou seja, a Igreja em seu estatuto ontológico mais fundamental. É precisamente neste quesito que Agostinho, como tantas outras fontes inerentes à Tradição cristã,

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554600958-12>

² Pós-Doutor pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, com estágio pela Ruhr-Universität Bochum, Alemanha. Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Professor e Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul e Assessor da Comissão para a Doutrina da Fé da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. <<http://lattes.cnpq.br/5570004314732496>>. E-mail: <tiago.gomes@puccrs.br>.

³ Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. <<http://lattes.cnpq.br/1456241272721046>>. E-mail: <darlanlorenzetti@gmail.com>.

⁴ Publicada originalmente na Revista Estudos de Religião, São Paulo, v. 35, n. 2, p. 221-249, Mai./Ago. 2021.

dispõem-se como auxílio sempre profícuo ao espírito reflexivo dos homens e mulheres de todas as eras.

No tocante às questões de natureza estritamente eclesiológica, sua obra é extremamente densa e, por isso, capaz de muito significar. Conforme demonstraremos neste breve excursão elucubradora, a eclesiologia agostiniana gravita em torno de um ponto nevrálgico: a polêmica com o donatismo. Desse ponto de vista, este segmento do pensamento de Agostinho guarda certas similitudes com outros núcleos temáticos. Como se sabe, a maior parte de seus escritos sobre o mal, a liberdade, a vontade e a criação, articulam-se em torno do embate com o maniqueísmo. Já no que se refere aos textos sobre a graça e o pecado, o hiponense estabelece ardorosa confrontação com o pelagianismo. Outrossim, em se tratando da representação conceitual e esquemática referente a uma eclesiologia, se tem novamente uma chave de leitura eminentemente polemista. Deste panorama extrai-se uma conclusão, em nosso juízo, bastante razoada: a adequada compreensão dos diversos contornos da eclesiologia agostiniana impõe a qualquer estudioso um movimento impreterível, isto é, elucidar de modo suficiente os pressupostos elementares do donatismo enquanto doutrina.

Quanto ao esquema metodológico deste trabalho, se tomará como referência o itinerário proposto por Charles Lamartine em sua obra *A Igreja Corpo de Cristo* (2021), estruturada em três grandes blocos: 1) O donatismo na história; 2) Agostinho e a questão donatista; 3) A Igreja Corpo de Cristo. Assim, numa primeira seção, ainda que sucintamente, se reconstituirá as linhas gerais do contexto histórico e religioso pelos quais o donatismo pode ser entendido em seu surgimento e desenvolvimento. Tendo emergido no norte da África nos primeiros anos do século IV, o donatismo demonstrou desde seus primórdios, exacerbada preocupação pela pureza moral e pela santidade, quase uma obsessão em erigir uma *Ecclesia Martyrum*, isto é, uma Igreja que fosse apenas para os mártires e santos. A afirmação de seus princípios teológicos e doutrinários teve como desdobramento inevitável a cizânia no coração da Igreja.

Na segunda seção se abordará mais atentamente às formulações eclesiológicas de Agostinho. O que será feito com base, sobretudo, em escritos nos quais estão deflagrados os pressupostos elementares pelos quais Agostinho

presbítero e, depois, bispo de Hipona, intentou oferecer refutação àquelas ideias, em sua ótica, absurdas e nefastas, defendidas pelos donatistas. Ideias estas que eram por ele consideradas altamente nocivas devido à sua potência cismática, isto é, pela sua capacidade de gerar dissensão na Igreja de Cristo. Em resposta ao separatismo puritano de tal seita, Agostinho fundamentou um conceito de Igreja em absoluto distinto daquele defendido por seus adversários. Se o donatismo apregoou a existência de uma Igreja onde somente os detentores da máxima pureza e perfeição pudessem tomar parte, o doutor de Hipona formulou algo como uma *permixta Ecclesia*, ou seja, uma Igreja mista, onde santos e pecadores pudessem assentar-se e caminhar lado a lado até que sobrevenha o juízo final, quando enfim “o joio será separado do trigo” (Mt 13, 40).

Esta configuração em que, em última análise, todos são acolhidos, em que a Cidade de Deus e a Cidade dos homens coexistem em meio à Igreja terrena e peregrina neste mundo, já parece sugerir que a eclesiologia agostiniana modula uma *eclesiologia de comunhão*. Esta noção será desvelada ao longo da terceira e última seção, sobretudo a partir da meditação acerca da expressão *Igreja, Corpo de Cristo*. Ao contrário do que acreditavam os donatistas, Agostinho sustenta que a Igreja, enquanto entidade ontológica, não se esgota em sua realidade histórica, visível e contingente. Na verdade, ela encontra o fundamento do seu ser naquela realidade outra, inscrita no horizonte escatológico da eternidade e da perfeita comunhão com Deus, condição da qual já goza a Igreja invisível e triunfante – com o Concílio Vaticano II, a tradicional classificação *Igreja peregrina, padecente e triunfante* é substituída por *Igreja terrestre e Igreja celeste*, unida pelos vínculos da comunhão dos santos –; esta Igreja, por sua vez, já se vê intimamente atrelada ao Cristo, ao modo como o corpo une-se à cabeça, formando com Ele o *totus Christus*. Enquanto caminha neste mundo guiada por esta teleologia eônica, a Igreja através de sua missão e pastoreio, faz-se sacramento de Cristo, instrumento da perenidade de sua encarnação e, portanto, sinal visível de sua presença no mundo.

1 A Igreja cismática: elementos gerais da eclesiologia donatista

Traçar um percurso de reconstrução reflexivo-conceitual em torno de um fenômeno histórico como o donatismo, que desde seu advento temporal nos antecede em mais de dezessete séculos, põe-se como uma tarefa cujos limites são evidentes quanto à precisão. Já de início, é importante atentar à uma advertência feita pela teóloga norte-americana Maureen A. Tilley: Todo historiador que se compromete em desvendar os diversos meandros do movimento donatista enfrentará considerável dificuldade no que toca ao acesso às fontes bibliográficas primárias, dada a escassez das mesmas. Infelizmente, afirma Tilley, mantém-se preservada “uma quantidade muito limitada de dados sobre a controvérsia donatista, além daqueles gerados pelos próprios donatistas” (1996, p. 22). Nesse sentido, Agostinho desempenha um papel muito relevante também do ponto de vista historiográfico, ao passo que a obra do mesmo se constitui como material referencial para aquilo que hodiernamente é possível conhecer acerca do donatismo. Como bem acentua Tilley, “na maioria dos casos, esse material vem de seus oponentes católicos, Optato de Milevi e Agostinho de Hipona, que estavam a uma geração ou mais de distância das fases iniciais do movimento donatista” (1996, p. 22). Robert Markus ressalta tal panorama de escassez bibliográfica no verbete “Donato/Donatismo” da *Augustine Through the Ages*:

Há pouco material proveniente de fontes donatistas: algumas atas de mártires, identificadas como de origem donatista; alguns documentos de concílios donatistas do fim do século IV; obras de certos autores donatistas cuja maioria consiste de citações reportadas por seus adversários; uma parte da obra do teólogo donatista Ticônio; documentos transmitidos integralmente por Optato e, mais tarde, Agostinho. A legislação imperial e algum material epigráfico e arqueológico, amiúde de proveniência discutida, oferecem testemunhos úteis. Por fim, o essencial das atas da Conferência de Cartago de 411, e o resumo dela feito por Agostinho chegaram até nós (2018, p. 354).

Markus oferece uma breve e sintética definição, afirmando que “donatismo é o nome dado ao movimento cismático na Igreja norte-africana que nasceu com uma controversa eleição à sé de Cartago, entre 308 e 311” (2018, p. 354). Charles Lamartine recorda que o processo de gênese do donatismo enquanto potência cismática no contexto do Baixo Império Romano guarda relativa complexidade, sendo permitido lhe atribuir múltiplas causas, tanto de ordem geopolítica quanto social, econômica e cultural. Assim, tal evento contém simultaneamente implicações tanto de natureza teológica quanto política, o que o torna peculiar. Na compreensão de Lamartine, “quando se fala em donatismo não podemos entendê-lo como um movimento que aponta somente para uma disputa de caráter doutrinal-teológico, mas devemos levá-lo em conta, também, como sendo uma reação permeada por sentimentos de protesto e rebeldia” (2021, p. 17).

No âmbito das relações políticas, o movimento donatista configurou-se como uma espécie de reação por parte dos habitantes das províncias do norte da África ao domínio romano e àquilo que, na ótica dos africanos, era compreendido como uma forma de poder abusivo. Tal sentimento de contrariedade ao *ethos* imposto pela dominação romana, foi historicamente potencializado a partir de um período muito específico: as sistemáticas e intensas perseguições movidas pelo imperador Diocleciano contra os cristãos entrementes os anos de 303 e 305. Em razão de sua severidade e implacabilidade, tal processo foi, ao longo da posteridade, nomeado como a *grande perseguição*. O acossamento de Diocleciano às comunidades cristãs foi levado a cabo sobretudo através de uma série de editos. O primeiro deles teria sido promulgado nas antecêdências da páscoa de 303.

Lamartine, amparado pela *Historia Ecclesiastica* de Eusébio de Cesareia oferece o seguinte relato a respeito das exigências e imperativos contidos neste primeiro edito. O mesmo “ordenava não somente levar ao chão as igrejas, mas destruir também as Escrituras com fogo, proclamando, ainda, que aqueles que ocupavam funções das casas de oração fossem privados de liberdade se persistissem na profissão da fé cristã. Conforme ele, esse foi o primeiro escrito contra os cristãos, mas logo depois apareceram outros” (2021, p. 19). Segundo Lamartine, o último dos editos de Dioclesiano teria promulgação em 304, e em seu texto dispunha “a todos, indistintamente, clérigos ou fiéis leigos, a obrigação de

oferecer sacrifícios aos deuses pagãos e exercer um ritualismo de incensação (*thurificatio*) para as divindades imperiais" (2021, p. 19). Lamartine ressalta que "a intenção do imperador era aniquilar definitivamente o cristianismo, o que ajudou a esclarecer o motivo do seu comportamento terrivelmente duro e das atrocidades adversas cometidas contra a religião cristã" (2021, p. 19).

Os cristãos do norte da África comportaram-se de modo múltiplo e variado face os horrores decorrentes da perseguição imperial. Muitos aceitaram de bom grado a possibilidade do martírio, enxergando neste um ato de heroísmo e suprema fidelidade aos princípios da fé em Cristo. Conforme Lamartine, sobre alguns se pode inclusive dizer que "assumiram a postura fanática de tornar-se mártir a qualquer custo" (2021, p. 19). Boa parte, contudo, capitulando à pressão do Império, acabou optando pela entrega dos objetos sagrados. Muitos, incluindo padres e bispos, no afã de conservar a própria vida, acabaram até se refugiando em locais secretos.

Cessadas as perseguições, a interpretação dos acontecimentos precedentes tornou-se um terreno de fervorosa disputa. Segundo Lamartine, nesse primeiro momento, já era possível reconhecer uma tensão em razão da existência de dois grupos distintos: de um lado, aqueles que apregoavam uma postura de misericórdia e acolhida por parte da Igreja aos *lapsi* ou *traditores*, isto é, aqueles que em meio ao cerco dos perseguidores em alguma medida hesitaram ou mesmo abandonaram sua fé; do outro, "um grupo de rigoristas que não aceitavam o retorno à Igreja daqueles que fugiram e se mostraram indignos cristãos (homens pecadores que não podiam fazer parte da assembleia dos 'perfeitos')" (2021, p. 19). Em pouco tempo, a radical aversão dos rigoristas aos *traditores* elevou a cizânia a tal condição que no seio do catolicismo norte-africano gerou-se algo muito similar a um movimento separatista. O estopim do cisma deu-se, precisamente, no ano de 311, em meio à conturbada eleição para o bispado de Cartago. Em *De Haeresibus*, Agostinho afirma que "os donatianos ou, melhor, donatistas são aqueles que inicialmente se separaram por causa de Ceciliano, que foi ordenado bispo da Igreja de Cartago contra sua vontade, acusando-o de crimes não comprovados e, acima de tudo, de ter sido ordenado por *traditores* das Sagradas Escrituras" (PL 42, *haer.* 69). Lamartine descreve com precisão os tumultuados acontecimentos que culminaram na configuração do chamado *partido donatista*, acontecimentos estes cujo conhecimento é

indispensável no caminho de compreensão da eclesiologia antidonatista de Agostinho:

No ano de 311, com a morte de Mensúrio, bispo de Cartago, sede primaz da Igreja africana, foi eleito "com o sufrágio de todo o povo" – segundo o testemunho de Optato de Milevi – ao seu posto o diácono Ceciliano. Sua escolha não agradou aos extremistas rigoristas, e fez com que eles se voltassem contra a validade da sua consagração, questionando-a da causa da ausência dos bispos da Numídia, convidados por tradição para a eleição do bispo de Cartago, como também da presença, entre os consagrantes, de Félix de Aptungi, que era suspeito de ser um *traidor*. Discordando, pois, da eleição, reuniram-se em Cartago setenta bispos da Numídia, e concluíram por unanimidade, que não era válida a eleição de Ceciliano, consagrando-se, portanto, em seu lugar, um leitor de nome Maiorino. [...] A consagração de Maiorino representou o nascimento oficial do cisma, que logo mais seria chamado de donatista. [...] Concluída a eleição [...] os separatistas resolveram apelar ao imperador, pedindo o reconhecimento de Maiorino como legítimo titular da sede de Cartago. Porém em pouco tempo morreu o bispo cismático, sendo ele, desse modo sucedido por Donato de Casas Negras, que alguns preferiram chamar de "o Grande", por ter sido ele o ágil organizador e verdadeiro artífice do crescimento e da expansão da seita africana, que com os auspícios de suas ações, recebeu o nome de partido donatista (2021, p. 21-22).

Ao longo de todo o século IV, as constantes e persistentes investidas do partido donatista junto aos imperadores, no intuito de obter, por parte destes, o reconhecimento da legitimidade do movimento, não logrou êxito algum. Christian Tornau recorda que "desde 405, os donatistas foram submetidos às leis imperiais contra heresia e coagidos a reingressar na Igreja Católica por meios legais" (2020, p. 3). Há de se fazer menção a um breve período de exceção, entre os anos de 361 e 363, anos correspondentes ao governo do imperador Juliano (conhecido como Juliano, o apóstata), nos quais os donatistas gozaram de significativa simpatia por parte do mesmo. Agostinho, na *Epistola 105*, assim descreveu tal aproximação entre a seita e o poder imperial:

Juliano, o apóstata e inimigo de Cristo a pedido de seus seguidores, Rogaciano e Pôncio, concedeu a liberdade de perdição à seita de Donato além de restituir as basílicas aos hereges; ele estava, assim, convencido de que o Cristianismo desapareceria da terra se a unidade da Igreja, da qual se desprendeu, fosse eliminada e se fosse concedida liberdade às dissensões sacrílegas (PL 33, Ep. 105, 2,9).

Todavia, os imperadores seguintes, (especialmente Teodósio que em 380 mediante o Edito de Tessalônica elevou o cristianismo ao *status* de religião oficial do Império) foram implacáveis em seu rechaço às pretensões da seita de Donato. Na medida em que o curso de institucionalização e consequente universalização da Igreja foi sendo consolidado, o donatismo em seu espírito separatista e localista foi, concomitantemente, se radicalizando. Para Marcos Roberto Piratelli, o donatismo põe-se como típico exemplo de resistência sectária e localizada ao *ethos* católico e, portanto, universalista da Igreja agora aliada ao Império. Conforme a religião cristã “foi se institucionalizando, configurando-se como Igreja ‘universal’, teve de enfrentar grupos de cristãos que se formaram como Igreja local [grupos que] preferiram não se incorporarem àquilo que ficou conhecida como Igreja católica” (2010, p. 1).

A natureza eclesiológica do donatismo é decisivamente performada pelo ímpeto separatista. Ao já ressaltado rigorismo inerente ao pensamento dos donatistas, subjaz a crença de que a única e verdadeira Igreja é a *Ecclesia Martyrum*, isto, a *Igreja dos Mártires*. Com efeito, para eles, a única Igreja digna do atributo *verdadeira* só poderia ser aquela parcela da Igreja norte-africana que não tornara a receber em seu seio os famigerados *traditores*. Assim, “os donatistas viam a si mesmos como legítimos sucessores daqueles que haviam permanecido inabaláveis durante a perseguição e afirmavam representar a tradição africana de uma Igreja cristã ‘dos puros’” (TORNAU, 2020, p. 3). A raiz dos erros donatistas reside, segundo Pedro Langa, precisamente em sua eclesiologia. A Igreja dos santos e puros encontrava-se circumspecta aos limites do norte da África, uma vez que os cristãos de todos os demais recantos do Império Romano haviam caído em perversão ao manifestarem misericórdia para com os *traditores*. É possível afirmar que “enquanto prova do catolicismo, o conceito de integridade era, para a seita, mais importante do

que o de universalidade. Os únicos cristãos autênticos eram eles" (LANGA *apud* LAMARTINE, 2021, p. 31).

Tanto Agostinho, quanto Optato de Milevi, dois grandes oponentes do Donatismo no contexto dos séculos IV e V da era cristã, enxergaram no rigorismo excludente da seita, uma agressão a um dos atributos ontológicos da Igreja: a unidade. O primeiro, em seu tratado *Contra os donatistas* reage com indignação à pretensão do bispo Donato, cujo ministério vinha impregnado pela "audácia de separar o povo de Deus, para que aqueles que o seguiam não fossem mais chamados de cristãos, mas donatistas" (OPTATUS, 1997, p. 65). Agostinho, por sua vez, é ainda mais enfático em sua crítica. Em *Sermones 198*, Agostinho acusa os donatistas de praticamente haverem substituído o culto a Cristo pelo culto à personalidade de Donato:

Os donatistas colocam Donato no lugar de Cristo. Se eles ouvirem algum pagão depreciando a Cristo, eles provavelmente aguentam com mais paciência do que se eles ouvirem depreciar Donato. Eles são tão perversos em seu amor por Donato que o colocaram antes de Cristo. Na verdade, eles não apenas nada têm a dizer, mas também estão cientes de que nada têm a dizer. Na verdade, nada os mantém sob o nome de Cristo, senão o nome de Donato: eles foram pressionados a aderir ao nome de um homem, colocando-se contra Cristo. Por isso conceberam um ódio implacável também contra nós, porque gritamos a eles: "Não ponhas a tua esperança num homem, se não queres ser amaldiçoado" (PL 38, S. 198,45).

O doutor de Hipona reconhece no donatismo algo como uma segunda perseguição à Igreja de Cristo. Diferentemente da primeira, que cuja gênese era encontrada na opressão exercida por elementos exteriores ao catolicismo, ou seja, a potestade imperial, a perseguição donatista ocorre de dentro para fora, corroendo as entranhas da instituição eclesial através da indução ao erro. Agostinho sustenta este entendimento de modo categórico nas *Enarrationes in Psalmos*: "A primeira perseguição à Igreja foi violenta, pois tentou com confisco de bens, tortura e homicídios, obrigar os cristãos ao sacrifício. Uma segunda fase de perseguição

funciona mais por engano; é praticada em nossos dias por hereges e falsos irmãos de toda e qualquer espécie" (PL 36, En.Ps. 9,27). *Prima facie* poder-se-ia levantar diversas questões a respeito das razões pelas quais o donatismo, enquanto impulso cismático, persistiu ao longo de todo o século IV. Ora, se o ponto nevrálgico da contenda entre católicos e donatistas era a acolhida ou a condenação àqueles fiéis que em meio às perseguições abjuraram sua fé, uma vez que aquela geração de *lapsis* deixasse de existir, esvair-se-ia a fonte da controvérsia. Todavia, os donatistas, como lembra Jesse A. Hoover, levaram sua intransigência à últimas consequências. De acordo com Hoover, eles "tinham seus próprios nomes para seus oponentes. Eles eram *traditores*, 'entregadores' dos livros sagrados, cujos pecados sobreviveram nas ações assassinas de seus descendentes" (2018, p. 18).

O termo perseguição, como é de se supor, é também ele um signo em disputa. Se para Agostinho, Optato e demais preladados católicos, eram os donatistas que empreendiam perseguições à Igreja, estes últimos mantinham uma percepção inversa do cenário. Ao passo que a seita de Donato se entendia como detentora de toda pureza e santidade, aqueles com os quais estabelecia algum nível de confrontação eram, segundo sua ótica, com justiça temidos e odiados como os verdadeiros perseguidores. Contrariando uma leitura conjuntural tipicamente católica, o donatismo via-se não como agente de perseguições, mas como receptor das mesmas. Agostinho valeu-se desta alegação – no seu entender pitoresca e infundada – como um ensejo para reafirmar o primado da unidade como selo distintivo da vida eclesial católica. No *Contra Gaudentium donatistarum episcopum*, Agostinho chega a ironizar a acusação donatista a respeito de uma suposta perseguição movida pelos católicos: "Que perseguição vós sofreis, senão aquela que infligis a vós mesmos? O vosso perseguidor vos ama, enquanto a vossa fúria vos persegue: Ela deseja que fujais, isso vos impele a perecer" (PL 43, C.Gaud. I 21,24). Para o hiponense, a real perseguição é o furor de dissensão pelo qual os donatistas eram guiados. Ao dizer que estes eram amados pelo seu suposto perseguidor, Agostinho sublinha o desejo e a expectativa dos irmãos do partido de Donato regressassem à comunhão da Igreja, realçando, deste modo, o selo da unidade pelo qual o catolicismo, em sua compreensão, distinguia-se.

Sendo assim, os reais perpetradores das perseguições não seriam os católicos, mas os próprios donatistas. Agostinho opera algo próximo a uma inversão argumentativa. Demonstra como “dor maior sofreram os católicos ao observarem que os dissidentes, mesmo possuindo os sacramentos de Cristo, viviam separados e rebelados contra a Igreja e a paz de Cristo” (FREITAS, 2013, p. 8). O padecimento dos donatistas implicava em sofrimento por parte dos católicos, pois estes, em diversas oportunidades, acabavam vendo seus irmãos, em acesso de fanatismo, entregarem-se desesperadamente ao martírio como via de autorredenção. Esta eclesiologia alicerçada na crença de que a verdadeira Igreja de Cristo só poderia ser composta por santos, produziu inevitáveis reverberações na teologia sacramental do donatismo. Para o episcopado donatista, somente seriam válidos os sacramentos administrados por ministros santos. Ao contrário do que apregoavam os católicos, para os donatistas, no fundo, não é Cristo, mas a Igreja, por seus próprios atos e méritos, que desempenha o papel verdadeiro e imediato de sujeito da ação sacramental. No *Contra Litteras Petiliani Donatistae* de Agostinho, o supracitado contraste teológico-doutrinal torna-se cristalino no embate argumentativo travado entre Agostinho e Petiliano, bispo donatista de Constantina entre os anos de 395 e 412:

Petiliano: Somos acusados de duplo batismo, justamente por aqueles que, sob o nome de batismo, mancharam a alma com uma lavagem falsa. É claro que, em face dessas obscenidades, toda sujeira é mais limpa do que aquela que sua água tocou e contaminou com pureza infiel.

Agostinho: Não somos contaminados pela nossa própria água e nem purificados pela vossa; a água do batismo, dada em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo, não é nem nossa nem vossa, mas daquele de quem João disse: “Aquele sobre o qual vereis descer o Espírito como pomba e sobre ele repousar, este é aquele que batiza no Espírito Santo” (PL 43, C. litt. Pet. II, 2, 4.5).

Ao redigir o *De Haeresibus* entre os anos de 428 e 430, portanto, já ao final de sua vida, Agostinho assinalou como ponto fulcral da controvérsia com o donatismo, o cisma decorrente das tensões relativas à eleição episcopal em Cartago no ano de

311. Do ponto de vista da disputa de caráter estritamente teológico, o bispo de Hipona faz menção à controvérsia em torno da prática donatista de rebatizar aqueles que outrora haviam recebido o sacramento pelas mãos de ministros, em seu juízo, indignos. “Também tiveram a audácia de rebatizar os católicos, e com isso deram maior confirmação aos hereges, pois toda a Igreja Católica decidiu não anular a comunhão do batismo, nem mesmo no caso dos hereges” (PL 42, haer. 69). Markus, todavia, atenta para o fato de que a questão em torno ao batismo encontra-se inscrita em um universo de contrariedades teológicas cuja amplitude e complexidade é muito maior do que pode-se, de início, supor. Tais contendas versam, em última análise, sobre o próprio estatuto ontológico do *ser Igreja*. Com efeito, é preciso reconhecer que “donatistas e católicos concordavam em muito, praticamente em tudo, dos elementos de sua crença tal qual professada no Credo. Seu desacordo se situa num nível mais profundo e irreconciliável: diz respeito à questão da natureza da Igreja” (MARKUS, 2018, p. 356).

À medida que se projeta o olhar em direção a tais sutilezas, se percebe que a polêmica antidonatista com a qual Agostinho se manteve ocupado por tantos anos, brota do entrelaçamento de duas tradições eclesiológicas radicalmente distintas: uma genuinamente norte-africana e que por sua vez, tinha na figura de Cipriano o seu referencial-mor; outra, estrangeira e transmarina, isto é, “importada de além-mar” (MARKUS, 2018, p. 356). Para Tilley, sob certo aspecto é adequado dizer que “o donatismo representa a herança ancestral do norte da África e Agostinho representa uma imposição itálica” (2011, p. 22). Em contraposição ao rigorismo e ao sectarismo inerentes à eclesiologia donatista, Agostinho elaborará um conceito de Igreja radicalmente diverso: a *permixta Ecclesia* (Igreja mista). Como será elucidado ao longo da seção subsequente, a mesma tem como substrato fundamental o horizonte de uma *eclesiologia de comunhão*, na qual santos e pecadores, puros e impuros, coexistem na mesma Igreja digna do atributo *universal*.

O visceral antagonismo estabelecido entre católicos e donatistas, isto é, entre cismáticos e ortodoxos, retrata o abaloamento de dois paradigmas eclesiológicos radicalmente opostos: o localismo africano *versus* o universalismo europeu, ou ainda, a *Ecclesia Martyrum* donatista frente à *permixta Ecclesia* do catolicismo. Agostinho, através de seus escritos antidonatistas esforçar-se-á em demonstrar a

todos o quanto os rivais que lhe eram contemporâneos – a exemplo das facções da época de Cipriano – eram intolerantes justamente por se autoconsiderarem cristãos mais puros e, portanto, moralmente superiores. Em consonância com tal anseio crítico, o hiponense desvelará o fato que, segundo seu juízo, culminará na mais flagrante contradição do partido de Donato: “sob o pretexto de manter a santidade, eles [os donatistas] ignoraram a mais vitais das virtudes cristãs: o amor, a unidade e a paz” (CLINGER, 2016, p. 34).

2 A Igreja mista: a resposta agostiniana ao donatismo

No decorrer da seção anterior, se buscou deflagrar como a polêmica donatista se constituiu no âmbito eclesiológico, e como se deu o desenrolar inicial de uma acalorada disputa entre duas visões paradigmáticas antagônicas: uma sectária e outra universal. Pedro Langa ressalta esta prodigalidade de olhares simultâneos, segundo os quais, o donatismo pode ser compreendido enquanto acontecimento: “As origens deste complexo fenômeno religioso e mãe de todas as divisões, que foi o donatismo, respondem a múltiplas causas, próximas e remotas” (1988, p. 5). Entretanto, a toda esta complexidade de ordem geopolítica, etnográfica, social, econômica, cultural e política, subjaz uma noção unificadora, cuja palavra-chave é a *romanização* (LANGA, 1988, p. 5).

A ideia de romanização, por conseguinte, comportava em seu âmago um ideal de universalização. Em nível eclesiológico este ideal era expresso na comunhão universal das Igrejas particulares com a Igreja de Roma. O frade agostiniano Tarcisius Van Bavel, seguramente um dos mais proeminentes estudiosos da obra de Agostinho no século passado, sugere que ao formular seu conceito de *permixta Ecclesia* – Igreja mista – o doutor de Hipona parte de uma opção radical e definitiva por uma *eclesiologia universalista*. Em determinado momento, Agostinho teria se sentido obrigado a “decidir entre duas concepções de Igreja: a montanista-donatista e a de uma Igreja universal, católica; isto é, a de uma Igreja de puros e a de uma Igreja de pessoas boas e más, uma Igreja para a elite e uma Igreja para a massa” (BAVEL, 2018, p. 511). Como o intelecto humano é incapaz de em uma multidão de fiéis determinar quais serão salvos e quais serão condenados ao final – somente Deus o

é –, optar por um modelo de Igreja mista pareceu, aos olhos de Agostinho, a deliberação mais prudente. Para Bavel, tal opção acaba tendo “implicações abrangentes e importantes” (2018, p. 511).

O enfrentamento intelectual ao donatismo foi uma empreitada com a qual Agostinho comprometeu-se por praticamente quarenta anos, ou seja, desde o início de seu presbiterado em Hipona no ano de 391, até o seu falecimento em 430. Lamartine divide o processo de envolvimento e atuação de Agostinho na polêmica com os donatistas em cinco momentos cronológicos distintos: 1) 391-395: período correspondente ao seu ministério presbiteral em Hipona. Sua prática nestes anos foi marcado pelo anseio de recondução dos cismáticos à comunhão eclesial, tendo se concentrado especialmente no estudo da Sagrada Escritura e da Tradição teológica norte-africana; 2) 396-400: anos iniciais de seu episcopado nos quais sua veia polemista e apologética aflorou intensamente, tendo ele produzido alguns dos mais importantes escritos de seu *Corpus Antidonatista*: *Contra partem Donati*, *Contra Epistulam Parmeniani*, *Contra litteras Petiliani*, *De Baptismo contra Donatistas*; 3) 401-405: período marcado por um incisivo avanço do partido de Donato no norte da África e conseqüente preocupação dos bispos católicos. Em 404 Agostinho participou de uma assembleia em Cartago na qual as autoridades episcopais da Igreja trabalharam em vista da construção de uma *legislação anti-herética* que auxiliasse na contenção dos cismáticos. O escrito antidonatista mais importante nestes anos foi sua *Epistula ad Catholicos de secta Donatistarum*; 4) 405-411: este intervalo inicia com a promulgação de uma severa lei antidonatista pelo imperador Honório. Ao longo destes sete anos Agostinho consolidou-se como a mais importante liderança católica envolvida nas discussões com os donatistas, esforçando-se, sobremaneira, em promover a paz e a comunhão com os mesmos; é preciso destacar seu empenho na organização de um concílio em Cartago no ano de 411; 5) 411-430: embora diversos especialistas na obra de Agostinho limitem sua abordagem da polêmica antidonatista ao ano de 411, Lamartine, amparado pela leitura de Langa, denota que a *obsessão antidonatista* de Agostinho manteve-se acessa até sua morte, tendo ele produzido vários escritos relevantes nesta seara, como por exemplo, a epístola *De correctione Donatistarum* no ano de 417 (2021, p. 49-51).

Entretanto, seria incorreto mirar o supracitado período inicial no qual Agostinho envolve-se de modo efetivo na contenda com o partido de Donato e deduzir, por conta disso, que os pressupostos de sua eclesiologia são constituídos exclusivamente a partir deste recorte temporal específico. Embora a gênese de sua formulação objetiva se dê, de fato, nos escritos destes anos, tendo como motivação nevrálgica o espírito de contradição à mundividência donatista, é imprescindível que consideremos alguns fatores antecedentes. Adam Ployd endossa tal advertência ao afirmar que “para entender o pensamento antidonatista de Agostinho, precisamos olhar para aquelas fontes italianas, especialmente Ambrósio, e para aquela tradição latina mais ampla com a qual Agostinho se engajou ao norte do Mediterrâneo” (2015, p. 12). Nessa recomendação, encontra-se um amparo para a tese de que o delineamento dos princípios fundamentais da eclesiologia agostiniana principia em um contexto cronologicamente anterior ao seu retorno ao continente africano. Ao mesmo tempo, ela nos permite reconhecer, na concepção agostiniana de Igreja, a inscrição dos caracteres de uma *teologia transmarina*. Ployd salienta que mesmo nos *sermões da maturidade*, como *Enarrationes in Psalmos*, *Tractatus in Ioannis Evangelium* e *Tractatus in Epistolam Ioannis Ad Parthos*, “o contexto histórico primário para a [...] leitura desses sermões [...] não são as fontes tradicionais do norte da África como Cipriano, Optato e Ticônio, embora sua influência não seja ignorada” (2015, p. 12). Mais adequado, no juízo de Ployd, é concentrar a análise em figuras vinculadas ou próximas à tradição de Niceia, como é o caso de Hilário de Poitiers e Ambrósio. Segundo Ployd, é nessa esteira que a teologia de Agostinho deve ser interpretada.

Sabe-se que Ambrósio, bispo de Milão, é, juntamente com Mônica, a mãe de Agostinho, a mais decisiva figura no processo de conversão ao cristianismo do futuro bispo de Hipona. Nos anos em que viveu e lecionou em Milão, Agostinho estabeleceu convivência e profícua amizade com Ambrósio. Segundo as *Confissões*, Agostinho se maravilhava com a habilidade retórica com que Ambrósio desenvolvia as suas pregações. Levando em conta que o próprio Agostinho se dedicava ao ensino da Retórica, e que do ponto de vista teológico havia sido um adepto do maniqueísmo por boa parte de sua juventude, é compreensível que o conteúdo dos sermões de Ambrósio não lhe fosse o principal objeto de observação. Assim diz Agostinho:

Acompanhava assiduamente suas conversas com o povo, não com a intenção que deveria ter, mas para averiguar se sua eloquência merecia a fama de que gozava, se era superior ou inferior à sua reputação. Suas palavras me prendiam a atenção. Mas, o conteúdo não me preocupava, até o desprezava (*Conf. V, 13, 23*).

Olhando para o processo de conversão vivenciado por Agostinho de modo retrospectivo, percebe-se pródigos vestígios da influência catequética, espiritual e teológica de Ambrósio. O hiponense lhe deve, no entanto, especial tributo no que toca aos fundamentos de sua eclesiologia. Segundo Paul C. V. Vuntarde, "é de Ambrósio que ele toma o método alegórico de entender as Escrituras, o que posteriormente teve um impacto profundo em seu encontro com os donatistas" (2012, p. 36). Os pressupostos basilares através dos quais o pensamento eclesiológico de Agostinho foi performado, encontram sua gênese já neste período que antecede, não somente seu batizado por Ambrósio em 387, mas até mesmo sua conversão em 386. Com efeito, pode-se dizer que há uma incisiva presença da pregação ambrosiana na edificação do ideário eclesiológico agostiniano. Segundo Vuntarde e Oort, nessa etapa propedêutica de sua formação eclesial, se dá a acepção daquelas ideias que doravante seriam as características definidoras de sua eclesiologia, as quais seriam duas: "a crença de Agostinho na autoridade da Igreja como mestra em questões de fé e prática; a autoridade da Palavra de Deus, que a Igreja católica interpreta corretamente para a fé e a prática" (2013, p. 4).

A disputa em torno da adequada interpretação dos conteúdos de fé inerentes à Escritura será um ponto crucial na polêmica antidonatista de Agostinho. A grande acusação do hiponense aos seus oponentes é de serem sectários também na leitura da Palavra, tomando em conta apenas alguns trechos específicos do texto e servindo-se de modo desonesto dos mesmos para fundamentarem seus argumentos. Na *Epistula ad Catholicos de Secta Donatistarum*, Agostinho expõe a fragilidade do separatismo do partido donatista, fazendo uso, justamente, da autoridade do texto sagrado: "Certamente prega outro Evangelho quem afirma que a Igreja desapareceu do resto do mundo e que permanece apenas na África, na seita de Donato. Portanto, que seja condenado; ou então me mostre isso nas Sagradas

Escrituras e deixará de ser um condenado." (PL 43, Ep.ad.Cath 13, 32). Segundo Lamartine, Agostinho, ao ver-se envolvido nesse complexo certame teórico, sente-se desafiado a demonstrar as evidências racionais que, por consequência, tornam válida a crença na Igreja católica como única Igreja de Cristo e como único espaço em que se experiencia uma autêntica comunhão na fé e no amor. Para tanto, o bispo de Hipona ocupa-se com uma investigação de cunho essencialista, procurando rastrear a ontologia eclesial, distinguindo quatro qualidades fundamentais da Igreja: unidade, santidade, catolicidade e apostolicidade.

No tocante à controvérsia com os donatistas, a primeira e a terceira são especialmente caras pois coadunam-se sob a concepção de universalidade. Enfatiza-se quanto o donatismo em seu *ethos* dissidente representa uma investida contra o universalismo intrínseco à própria constituição ontológica do corpo eclesial. A causa motora da cizânia, pode, segundo Lamartine, ser identificada na "pretensão de formar uma Igreja composta somente por santos, uma santidade muito mais de âmbito eclesial do que moral ou personalístico" (2021, p. 81). Essa autopercepção revestida de puritanismo remonta ao contexto das perseguições de Diocleciano no princípio do século IV e ao sentimento de repulsa aos *lapsi* ou *traditores*. O segregacionismo de Donato é oriundo da pretensão de edificar uma *Ecclesia Martyrum* onde somente tomam parte os puros e santos, herdeiros dos mártires. A reação de Agostinho a este equívoco é enérgica e efusiva. Agostinho não põe em questão a atribuição do epíteto *santa* à Igreja, haja visto que se Deus é santo, sua Igreja também o será. Sua divergência com os cismáticos se dá, de acordo com Lamartine, em virtude de sua oposição à "visão de que essa pureza assume uma formulação elitista e segregacionista, como pretendiam os donatistas" (2021, p. 82). Sendo assim, o erro dos cismáticos consistia precisamente no fato de que "insistiam na santidade como um esforço pessoal deles, parecendo não entender que, na verdade, é Cristo que, com sua graça, sana o homem ferido pelo pecado" (2021, p. 82). Para Agostinho, esta errônea percepção do donatismo fazia com que a seita caísse em flagrante contradição: ao julgarem como justificável o intuito de separarem-se do mundo devido à santidade e pureza, os donatistas perpetravam o pecado da presunção e da arrogância.

Entre os anos de 400 e 404 Agostinho dedicou-se à escrita de um tratado de refutação ao bispo Parmeniano, figura que havia sucedido Donato na sede episcopal cismática de Cartago, tendo desempenhado a função entrementes os anos de 362 e 391. Em *Contra Epistulam Parmeniani*, Agostinho tece uma repreensão à discórdia fomentada pelo donatismo:

Portanto, quem não quiser tomar assento na assembleia da falsidade, não se deixe inflar pela presunção do orgulho, com a pretensão de encontrar a assembleia dos justos separada da unidade do resto do mundo, porque isso é impossível. Os justos estão distribuídos por esta cidade universal que não pode ser escondida porque está assentada sobre uma montanha [...] e os justos que estão por toda esta cidade que se estende por todo o mundo, gemem e se entristecem pelas injustiças que são cometidas em seu meio. Que ninguém busque os justos em um grupo separado; em vez disso, busque a harmonia com eles e sofra em sua companhia, temporariamente misturado com os maus. [...] Ouça o apóstolo: "nossa cidadania está no céu". [...] Que ele viva com esta esperança, para um dia merecer a posse do que agora espera. Ainda não ressuscitamos como Cristo, nem estamos sentados com ele nas mansões celestes (PL 43, C.ep.Parm. III, 5, 27).

É possível observar que o *Contra Epistulam Parmeniani*, assim como outros escritos antidonatistas, além da finalidade apologética, tem um objetivo catequético. Ao responder a Parmeniano, Agostinho, na condição de bispo e pastor do rebanho, orienta os católicos à prática da tolerância com os pecadores, repreendendo, concomitantemente, aqueles que em sua soberba consideram-se santos ao ponto de desmembrarem-se da comunhão eclesial. Como bem recorda Juliana Marques Morais, "ao tolerarem os pecados alheios, os bons cristãos são coroados por Cristo, porque também esse foi tolerante. [...] Na pregação de Agostinho, os pecadores são servos, porque por meio de suas ações permitem que aqueles que vivem espiritualmente exercitem a tolerância" (2014, p. 63). A defesa agostiniana de uma *Igreja mista*, coabitada por virtuosos e pecadores, atinge o núcleo duro do engodo donatista. Agostinho nutria a percepção de que os cismáticos se equivocavam de modo retumbante quando julgavam que a acolhida, por parte da Igreja, àqueles que

por alguma razão desviaram-se da santidade, produziria alguma espécie de mácula no corpo eclesial. Pelo contrário, para os seus membros, aquilo significava um exercício de purificação espiritual e aproximação, enquanto discípulos de Cristo, dos valores e sentimentos contidos no coração do Mestre, afinal "a comunhão com os pecadores não os tornava poluídos, mas sim os fortificava, os transformavam em cristãos melhores" (MORAIS, 2014, p. 63).

Agostinho, em *Sermo 4*, cuja datação é imprecisa, evoca a figura bíblica de Esaú para delinear o agir soberbo dos donatistas. Estes, a exemplo do filho de Isaac, preocupam-se em demasia com questões mundanas. A raiz do cisma encontra-se na empáfia e no exacerbado amor-próprio daqueles que "ao buscarem sua honra, perderam a paciência, encontraram a oportunidade e se separaram. Amavam muito a própria honra, concediam-na em demasia, enchiam-se de orgulho, não tinham tolerância, isto é, não tinham caridade" (*PL 38, Serm. 4, 33*). Agostinho afirma que os verdadeiros *traditores* não são os que em um eventual momento de fragilidade, face à perseguição, titubearam na fé, mas aqueles que, repletos de soberba, rompem a comunhão. Os únicos *traditores* são os seguidores de Donato. Da arrogância brota a divisão. A exemplo de Esaú eles passaram a "viver pela espada" (*Gn 27, 40*). A discórdia tornou-se força inexpugnável em seu interior. No mesmo sermão, poucas linhas adiante, Agostinho medita sobre tal condição:

Portanto, irmãos, aqueles que se separam são aqueles que vivem pela espada da divisão, aqueles que morrem pela espada e pela espada vivem. Mas é verdadeiro aquilo que disse o Senhor: "Aquele que lança mão da espada, pela espada morrerá" (*Mt 25,12*). Vejam, irmãos meus, em quantos ramos eles dividiram, aqueles que se separaram da unidade. Vocês sabem a quantos partidos o partido de Donato deu origem (*PL 38, Serm. 4, 34*).

A existência de uma *permixta Ecclesia* é condição *sine qua non* da própria configuração ontológica da Igreja. Que o bem e o mal inevitavelmente convivam na comunidade eclesial depreende-se do fato de que há bons e maus cristãos. A Igreja é, em consequência disso, reflexo da condição humana perpassada pela tensão entre essas duas dimensões. Para Bavel, uma *Igreja mista* pensada desde suas várias

particularidades, obriga todos a compreenderem que “a mistura do bem e do mal faz parte da Igreja em sua condição terrena, ainda que ela esteja orientada para a perfeição ontológica. Dessa maneira, a presença de pecadores no seio da Igreja pode ser ‘justificada’, e pode se tornar uma das características da verdadeira Igreja” (2018, p. 512). Tal compreensão tão mais será facilitada na medida em que não se incorra no erro donatista, se reduzindo a Igreja a uma realidade terrena e humana, na qual o critério definidor de sua santidade seja a virtude e o mérito de seus fiéis. Para Agostinho, o caminho da correta doutrina conduz a mente a perceber que a Igreja não pode ser entendida somente em sua realidade visível, terrena e histórica. As teses donatistas são claudicantes em diversos momentos por desconsiderarem aquela dimensão de invisibilidade pela qual a Igreja é constituída em seu ser. Ainda que a Igreja invisível não mantenha uma relação de pura identidade com a Igreja visível, a primeira está contida na segunda. Nesse sentido, José Luiz Illanes afirma que “a Igreja é uma comunidade concreta, empírica, visível, mas não se esgota no que manifesta a sua visibilidade, pois se refere a uma realidade transcendente e invisível: a comunicação efetiva da graça, a união vital com Cristo” (1995, p. 928).

Com efeito, Cristo é o fundamento e o sustentáculo da Igreja visível. A Igreja invisível – na qual habitam os santos e justos – goza da *pax aeterna* e da plena comunhão com Cristo, servindo de horizonte escatológico à Igreja terrena. Enquanto peregrina no mundo e na história, a *Ecclesia qualis nunc est* se projeta em direção à *Ecclesia qualis tunc erit*. Illanes pontua que “para a consciência cristã esta realidade invisível é, afinal, a realidade substantiva, o núcleo e a finalidade a que se refere a comunidade visível” (1995, p. 928). Ao intuir este movimento de afluência da Igreja terrena em direção à Igreja celeste, Agostinho propõe, em última análise, uma *eclesiologia de comunhão*. Cristo e a Igreja perfazem uma perfeita comunhão, o *Christus totus*, conforme a analogia paulina da Cabeça unida aos membros. Conforme se demonstrará na seção seguinte, esta formulação, a saber, da *Igreja, Corpo de Cristo*, ocupa, na eclesiologia de Agostinho um *locus* privilegiado.

3 A Igreja, Corpo de Cristo: fundamentos de uma eclesiologia cristológica

A compreensão agostiniana acerca da categoria de *Ecclesia*, ainda que contenha em seu âmago um conjunto de particularidades e complexidades a serem consideradas, mantém, de toda maneira, um sentido de coerência e harmonia no todo conceitual. De início, cabe ressaltar a prevalência, na eclesiologia de Agostinho de uma perspectiva dinâmica em detrimento de uma perspectiva estática. Apesar do bispo de Hipona não ser classificado *strito sensu* como aquilo que em filosofia contemporânea se denomina como um pensador “analítico” – alguém cujo fazer metodológico estrutura-se em razão de exercícios de distinção conceitual –, tal distinção constitui-se como elemento preponderante de sua eclesiologia. Bavel, ao discorrer acerca da semântica do termo *Igreja* na obra coletiva *Augustine Through the Ages*, elenca alguns níveis fundamentais de distinção: “Igreja terrena e Igreja celeste, a Igreja no espaço e no tempo e a Igreja como cidade de Deus, Reinado de Deus ou Reino dos céus; a Igreja peregrina e a Igreja triunfante, em sua plenitude escatológica; a Igreja-instituição e a Igreja Corpo de Cristo; a Igreja como entidade sociológica e a Igreja animada por Cristo e pelo Santo Espírito; a Igreja santa e a Igreja pecadora” (2018, p. 509). Naturalmente, o adequado esquadramento das diversas peculiaridades inerentes a cada um dos recortes supracitados demandaria um processo de análise que no presente momento não se pode levar a cabo. Assim sendo, parece relevante esclarecer, de modo geral, sobre a ambiguidade da expressão *estar na Igreja*. Em um primeiro momento, refere-se à presença física das pessoas na instituição *Igreja*. Há, portanto, uma dimensão de exterioridade.

Concomitantemente, Agostinho salvaguarda como noção basilar de seu pensamento, a dimensão da interioridade, tratando-se, nas palavras de Bavel, de uma “participação interior no Corpo de Cristo pelo amor”. A chamada *Igreja visível* alocada nos limites do tempo e do espaço, é fortemente marcada pela dinâmica da processualidade em progressão. Trata-se de uma Igreja em marcha, em direção à consumação de uma realidade última, isto é, à realização do Reino de Deus em seu âmago. Este *ethos* processual se dá em virtude do horizonte escatológico inscrito no ser da Igreja. Em outros termos, embora a *Igreja celeste/Igreja dos santos* constitua-se como fonte doadora de sentido à *Igreja terrena/Igreja dos homens*, ambas

compõem a mesma unidade ontológica na qual edifica-se a Igreja Una. O conteúdo semântico dessa condição entendida como *estar na Igreja* não pode ser dissociado de outro eixo temático fundamental na obra de Agostinho: a coexistência das duas cidades: a *Cidade de Deus*, e a *Cidade dos homens*.

Ao contrário do que se poderia supor em uma leitura preliminar, não há equivalência ou identidade entre *Cidade de Deus* e *Igreja celeste*, bem como entre *Cidade dos homens* e *Igreja terrestre*. As duas cidades põem-se como comunidades de vontades, de maneira que na Igreja terrena ambas coexistem. A ação da graça, todavia, não está circumspecta à Igreja celeste, espiritual e triunfante, de modo que os cidadãos da Cidade de Deus peregrinam no aqui e no agora na forma da Igreja terrestre. Conforme afirma Agostinho no princípio do livro XV do *De Civitate Dei*: “quando por nascimentos e mortes as duas cidades começaram a desenvolver-se, primeiro nasceu o cidadão deste século, em segundo lugar nasceu o estrangeiro neste século e membro da Cidade de Deus, predestinado e eleito pela graça, peregrino cá em baixo pela graça e pela graça cidadão do Alto” (*Civ. XV, 1*). Enquanto observa-se um contraste irreconciliável no que diz respeito ao estatuto ontológico das duas cidades, por outro lado, percebe-se uma íntima e indissociável comunhão relacional entre a *Igreja do alto* e a *Igreja terrestre*.

Uma correta e adequada compreensão dos diversos contornos semânticos inerentes às noções de Igreja celeste e Igreja terrestre, passam por um preciso esquadramento dos conceitos de *Cidade de Deus* e *Cidade dos homens*. Existe na eclesiologia de Agostinho um conjunto de sutilezas relativas ao seu particular encadeamento com as questões de caráter escatológico. Abstrair o *modus* segundo o qual se dá a gênese de uma ontologia relacional das duas Igrejas, celeste e terrestre, passa, fundamentalmente, por revisitar a clássica e emblemática distinção operada por Agostinho no livro XIV do *De Civitate Dei*:

Dois amores fizeram as duas cidades: o amor de si até ao desprezo de Deus – a terrestre; o amor de Deus até ao desprezo de si – a celeste. Aquela glorifica-se em si própria – esta no Senhor; aquela solicita dos homens a glória – a maior glória desta consiste em ter Deus como testemunha da sua consciência; aquela na sua glória levanta a cabeça – esta diz ao seu Deus: Tu és a minha glória, tu

levantas a minha cabeça; aquela nos seus príncipes ou nas nações que subjuga, e dominada pela paixão de dominar – nesta servem mutuamente na caridade: os chefes dirigindo, os súditos obedecendo; aquela ama a sua própria força nos seus potentados – esta diz ao seu Deus: Amar-te-ei, Senhor, minha fortaleza; por isso, naquela, os sábios vivem como ao homem apraz ao procurarem os bens do corpo, ou da alma, ou dos dois [...] mas nesta só há uma sabedoria no homem: a piedade que presta ao verdadeiro Deus o culto que lhe é devido e que espera, como recompensa na sociedade dos santos (tanto dos homens como dos anjos), que Deus seja tudo em todos (*Civ. XIV, 28*).

A supracitada ausência de correspondência ontológica entre as duas cidades para com as duas Igrejas é referendada de maneira bastante contundente por Agostinho nessa passagem. Tanto a Cidade de Deus quanto a Cidade dos homens não são postas como instituições históricas, concretas e contingentes, mas sim, como *entidades místicas*. Como o princípio gerador de ambas é o amor, seja ele o amor de Deus ou o amor de si, ambas se constituem como comunidades de vontades, não encontrando, por isso, realização material na temporalidade e na espacialidade. Étienne Gilson, em sua *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, chama atenção para a concomitante tentação e para o conseqüente equívoco decorrente da equiparação substancial entre a Igreja e a Cidade de Deus: “a Igreja não é Cidade de Deus, pois essa cidade é a sociedade de todos os eleitos passados, presentes ou futuros. Ora, manifestadamente houve justos eleitos antes da constituição da Igreja do Cristo; há, agora, fora da Igreja e talvez entre os perseguidos, futuros eleitos” (2006, p. 343).

Esta mundividência reforça a significação mista da natureza da Igreja. Ao afirmar que as duas cidades coexistem no mundo, sendo muitas vezes indistinguíveis ao olhar da razão humana, Agostinho reforça sua crença na existência de uma Igreja que está configurada como *permixta Ecclesia*. Quando comparada ao segregacionismo donatista, a eclesiologia agostiniana parece, de fato, assumir premissas mais modestas quanto à pretensão de santidade e pureza dos membros do corpo eclesial. Nesse sentido, a universalidade, enquanto atributo essencial, é reafirmada: uma Igreja fidedigna à sua catolicidade jamais poderá ser a Igreja de uns

poucos, que em sua arrogância, consideram-se os eleitos, e por isso, desde já, salvos. Gilson atenta para o fato de que “há na Igreja muitos homens que não estarão no número dos eleitos” (2006, p. 343). Como as duas cidades persistirão “misturadas aqui embaixo” até o juízo final, persistirá, até aquele dia, a indeterminação a respeito de quem sejam os verdadeiros eleitos. Somente aí, os cidadãos da Cidade de Deus serão, enfim, separados, dos cidadãos da Cidade do pecado. As palavras de Agostinho no *De Civitate Dei* são cristalinas quanto a este evento:

Muitos réprobos estão misturados com os justos e uns e outros se juntam como na grande rede do Evangelho; e neste mundo, como num mar, nas redes que a todos encerra, eles nadam à toa até ao momento em que, chegando à praia, os maus são separados dos bons, e nos bons, como em seu templo, *Deus será tudo em todos* (*Civ.* XVIII, 49).

A distinção da essencialidade metafísica daquilo que Gilson nomeia como “a sociedade divina dos eleitos e a sociedade diabólica dos reprovados” (2006, p. 344), poderá, enfim, ser percebida. A aceitação desta enfática tese agostiniana de contundente rejeição a qualquer relação de pura identidade entre Igreja e Cidade de Deus, poderia, *prima facie*, sugerir a existência de uma contradição fundamenta da eclesiologia do hiponense. No livro XX do *Civitate Dei*, Agostinho faz uma afirmação de caráter resolutivo: “Portanto, agora, a Igreja tanto é o Reino de Cristo como o Reino dos Céus” (*Civ.* XX, 9). Como é possível que o autor afirme uma identidade que em outras passagens da mesma obra é tão decididamente recusada?

Nesse ponto, faz-se necessária estar sobremaneira atento a uma sutileza conceitual sem a qual a correta compreensão não terá lugar. Ao contrário do que muitos suporiam, da mesma maneira que a Igreja, também o chamado “Reino de Deus”, não se identifica de maneira essencial com a Cidade de Deus. A Igreja enquanto Reino de Deus é o terreno no qual o joio cresce ao lado do trigo. Ambos só serão separados ao final. Se este reino não equivale substancialmente à cidade eterna dos santos, Agostinho está a falar “do reino em estado de guerra, no qual ainda se combate com o inimigo, no qual ora se resiste aos assaltos dos vícios, ora se domina sobre eles quando eles cedem, até se chegar àquele Reino de paz onde se

reine sem inimigo" (*Civ. XX, 9*).

Contudo, é preciso salientar que mesmo que a Igreja e a Cidade de Deus não sejam, em sentido estrito, uma idêntica e única realidade, ambas estabelecem um profundo estado de comunhão, ao passo que a primeira recebe da segunda o seu horizonte teleológico, bem como o fundamento do seu existir. A ideia de *peregrinação* tão presente na obra de Agostinho, pode, quiçá, auxiliar na compreensão desta relação. No primeiro capítulo de suas *Confissões*, o autor denota esta teleologia incrustada no movimento daquele que, sendo estrangeiro nesse mundo, peregrina de volta para Deus, sua verdadeira morada e repouso: "Fizeste-nos para ti, e inquieto está o nosso coração, enquanto não repousa em ti" (*Conf. I,1*).

Outrossim, também a Igreja peregrina dirige-se à Cidade de Deus. Conforme Gilson, "ela é a única sociedade humana que trabalha para construí-la; expressamente quista, fundada e assistida por Deus para recrutar os eleitos do Reino celeste" (2006, p. 345). Intrínseca a esta correlação entre os fins Igreja terrena e a consecução da Cidade celeste, há uma dimensão mediadora que é operada pela figura de Cristo. Esta condição de comunhão fundamental remete para uma metáfora – Igreja como Corpo de Cristo –, que pode ser considerada satisfatória no que toca à capacidade de exprimir tal condição do ser da Igreja. Para Victorino Capanaga, "o milagre da santidade e da universalidade da Igreja nos obriga a colocar nela um princípio superior. Por um duplo movimento dialético vamos da Igreja a Cristo e de Cristo à Igreja" (1969, p. 176). Em Agostinho, esta caracterização confere à sua eclesiologia um substancial caráter cristológico. Isso se dá, em primeiro lugar, pois a Igreja é concebida como espaço de salvação, exercício que por sua vez tem como fundamento a obra salvífica do próprio Cristo. Ainda conforme Bavel, "sem Cristo a Igreja perde seu significado. Cristo age nos sacramentos da Igreja: é Ele quem lhes dá vida" (2018, p. 510). Quando a Igreja administra, por exemplo, o sacramento do batismo, é, na realidade, o Cristo que batiza por meio do ministro.

Um segundo componente desta *eclesiologia cristológica* é afirmado através de uma espécie de ressignificação exegética. Agostinho toma a passagem do *Evangelho de Mateus*, "e sobre esta pedra construirei a minha Igreja" (*Mt 16,18*), vinculando o termo *pedra* não à pessoa de Pedro, mas sim, à fé em Cristo. Pode-se pensar a *pedra* como a fé de Pedro, isto é, da Igreja, na pessoa de Cristo. Há uma

relação de anterioridade de Cristo em relação à fé apostólica, de forma que a primeira está posta como fundamento da segunda. A amálgama da Igreja enquanto Corpo é, pois, esta comunhão no seguimento à Jesus mediante a fé, a esperança e a caridade. Trata-se de uma "reunião ativa de uma nova humanidade em comunhão com Cristo" (BAVEL, 2018, p. 510). O verbo comungar, por sua vez, implica o sentido de participação na vida deste Cristo, ou seja, um itinerário de aproximação, e consequente imitação, por parte do discípulo, do ser e do agir do Mestre. "Participar da vida de Jesus significa: orar ao Pai como Ele orou; estar a serviço dos outros como Ele estava; ir com a mesma fé até os excluídos da sociedade e da religião; amar amigos e inimigos com seu amor" (BAVEL, 2018, p. 510). A Igreja, Corpo de Cristo, é chamada a ser sacramento, isto é, expressão visível desta comunhão. Agostinho é, sob este aspecto, herdeiro da teologia paulina no que se refere à absorção de um pressuposto fundamental deflagrado por Paulo em sua *Primeira Carta aos Coríntios*: "Ora, vós sois o Corpo de Cristo, e cada pessoa entre vós, individualmente, é membro desse Corpo" (1Cor 12,26); assim como na *Carta aos Colossenses*: "Ele é a cabeça do Corpo, que é a Igreja; Ele é o princípio e o primogênito dentre os mortos, a fim de que em absolutamente tudo tenha a supremacia" (Cl 1, 18). Joseph Ratzinger em *O novo povo de Deus*, demonstrou como a ideia de comunhão sugere a existência de um ordenamento de reciprocidade entre Cabeça e Corpo, entre Cristo e a Igreja. Ora, "para o bispo de Hipona significa que há um relacionamento com a Cabeça e o Corpo, com o Senhor glorioso e com a comunidade dos fiéis que, tomados em seu todo, formam o único Cristo" (RATZINGER, 2016, p. 55).

Pensar a eclesiologia agostiniana como uma eclesiologia de tal forma assentada em pressupostos cristológicos, impõe do ponto de vista conceitual, a incontornável tarefa de elucidação acerca do que venha a ser a compreensão de Agostinho acerca de *Cristo*. Tal conceito pode ser desdobrado e assimilado segundo tríplíce caracterização: 1) O Cristo segundo sua divindade, isto é, enquanto Segunda Pessoa da Trindade, Verbo eterno de Deus; 2) O Cristo como homem e Deus encarnado, condição pela qual Ele, o *Christo Mediator*, opera a mediação entre divindade e humanidade; 3) Por fim, o *totus Christus* (Cristo total), "que compreende a Cabeça e o Corpo, do qual somos membros" (BAVEL, 2018, p. 510). Agostinho, notório devedor da teologia paulina como um todo, ao comprometer-se com o

paradigma da *Igreja, Corpo de Cristo*, assume a condição de tributário do Apóstolo também em sua eclesiologia. A Igreja é, pois, a realidade na qual se verifica a continuidade da encarnação de Cristo, mesmo após sua morte, ressurreição e ascensão aos Céus. Assim, o cristão em sua vida eclesial, atua como expressão sacramental do Cristo. Por meio da Igreja, enquanto ser, o humano e o divino compõem uma unidade performada não por identidade, mas por identificação. Por conseguinte, tal identificação resulta do ato de amor livre da divindade que quis unir-se à humanidade, tendo a Igreja como *locus* de manifestação. A adequada explanação de tal condição pode ser levada a cabo através da metáfora da Igreja como *sponsa* ou *uxor Christi*. Trata-se, com efeito, de uma unidade pessoal na qual dois entes, como o esposo e a esposa, formam comunhão.

Ao comentar, no tratado 47 do *In Evangelium Ioannis Tractatus*, o sentido da missão e do anúncio de Paulo entre os gentios, isto é, "as ovelhas que são de outro redil" e que serão, também elas, trazidas à comunhão, Agostinho ressalta a natureza servil intrínseca à figura do discípulo, aqui pensado como instrumento do Mestre. Assim diz o bispo de Hipona: "Portanto, mesmo quando é por instrumentalidade de Seus servos, é Ele e não outro que os traz. E ouça mais: 'Eles ouvirão a minha voz'. Veja que também aqui é Ele mesmo quem fala por Seus servos, e é a Sua voz que se ouve naqueles a quem Ele envia" (*PL 35, Io. ev. tr. 47, 5*). Quando o Corpo que é a Igreja fala, ora, suspira, deseja e exulta, é possível reconhecer aí a manifestação do Cristo que é sua Cabeça. Há, portanto, a conjugação de uma dualidade na unidade, de Cabeça e Corpo em comunhão. É mediante a ação profética e pastoral de seus discípulos, que o próprio Cristo dá testemunho de si. Dar e Ser testemunho vivo d'Ele é, pois, o eixo fundamental da missão apostólica da Igreja.

Conclusão

Após breve incursão pelos elementos pelo pensamento eclesiológico de Agostinho de Hipona, cabe rematar a reflexão recapitulando, ainda que sinteticamente, as ideias centrais trabalhadas na presente pesquisa. Conforme ressaltado no início, a eclesiologia agostiniana, assim com outros importantes núcleos temáticos da obra do hiponense, é desenvolvida segundo uma chave

polemista. Nesse caso, ela está intimamente relacionada com a contenda intelectual travada entre Agostinho e os donatistas. Assim sendo, numa primeira seção, julgou-se oportuno reconstituir os fundamentos teológicos e doutrinários do donatismo, a fim de explicitar diversos fatores relativos ao contexto histórico, político e religioso no qual tal fenômeno foi gestado. Este enfoque epocal, teve como intuito reconstituir as condições e fatos nos quais o donatismo encontrou sua *razão de ser*.

Da conjugação de todos estes aspectos, especialmente da pretensão de edificar uma Igreja onde somente os santos e os herdeiros dos mártires pudessem tomar parte, foi possível compreender o espírito cismático e puritano com o qual a seita de Donato revestia-se. Tal fato culminou em uma dissensão no âmago da Igreja no norte da África entre os séculos IV e V da era cristã. É em meio a estas complexidades que se inscreve a eclesiologia agostiniana. Contrariando os donatistas, o doutor de Hipona empenhou-se em constituir uma *eclesiologia de comunhão* através da noção de *permixta Ecclesia*. Nessa configuração, haveria uma *Igreja mista* e nela coexistiriam santos e pecadores, de maneira que a depuração ocorreria somente no juízo final. Para Agostinho, o puritanismo e o rigorismo cismático, além de causarem a cizânia no interior do Corpo eclesial, são uma injúria ao próprio Cristo.

Ao passo que esta *eclesiologia de comunhão* é estabelecida como um pressuposto fundamental a partir de um movimento reativo à heresia donatista, intentou-se, na última seção, situar um núcleo mais propositivo da reflexão agostiniana em termos de conteúdo e paradigma. Para tanto, desdobrou-se a noção de *Igreja, Corpo de Cristo*, ressaltando o radical estado de unidade ontológica firmado na Igreja entre o Cristo todo: Cabeça e membros. Nesse sentido, a vida e a missão da Igreja que peregrina no mundo e na história, representam a perenidade da Revelação de Cristo, haja vista que por meio dela, Cristo permanece visível aos homens e mulheres de todas as eras. Transcorridos praticamente dezesseis séculos desde a morte de Agostinho de Hipona, a genialidade, atualidade e relevância de sua obra persiste na atualidade. Sua eclesiologia nos oferece importantes luzes no que toca às sempre imprescindíveis reflexões sobre a universalidade da Igreja, bem como acerca da possibilidade de, a partir da diferença e da diversidade, produzir-se comunhão e unidade.

Desta reflexão, percebe-se algumas contribuições do pensamento de Agostinho para a fundamentação de uma *eclesiologia de povo de Deus* – conforme trata o Concílio Vaticano II, no capítulo dois da *Lumen Gentium* – onde convivem santos e pecadores, convivendo em comunhão, na diversidade de dons e carismas suscitados pelo Espírito Santo que edifica a Igreja como *Corpo de Cristo*. Essa dinâmica se embasa no *mistério da Igreja* – conforme o primeiro capítulo da *Lumen Gentium*. Além disso, o donatismo, enquanto dissensão interna na Igreja, expressa as crises que a Igreja enfrenta na vivência interior de sua comunhão, na história, além de invocar as tendências frequentes de um *farisaísmo elitista e conservador* que pretende criar uma *elite eclesial*, e de um *pelagianismo e ativismo pastoral* autorreferencial. Agostinho traz lições importantes para a Igreja atual: a humildade de compreender-se como uma Igreja frágil, chamada por Deus a uma missão sublime que se realiza na indigência de seus limites; e a decisão por empreender um *caminho conjunto de comunhão*, que tenha como referência o mistério de Cristo que chama os membros de seu Corpo à *conversão pessoal e pastoral*.

Referências

AUGUSTINUS HIPPONENSIS. *A Cidade de Deus*: Livro IX a XV. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000, v. 2.

AUGUSTINUS HIPPONENSIS. *Confissões*. São Paulo, SP: Paulus, 1997.

AUGUSTINUS HIPPONENSIS. *Contra Gaudentium donatistarum episcopum libri duo*: PL 43, 707-752.

AUGUSTINUS HIPPONENSIS. *Contra Litteras Petiliani Donatistae Libri Tres*: PL 43, 245-388.

AUGUSTINUS HIPPONENSIS. *Contra Epistulam Parmeniani Libri Tres*: PL 43, 33-108.

AUGUSTINUS HIPPONENSIS. *De Haeresibus Liber Unus*: PL 42, 21-50.

AUGUSTINUS HIPPONENSIS. *Enarrationes in Psalmos*: PL 36, 67-1028.

AUGUSTINUS HIPPONENSIS. Epistola 105. In: *Epistolae*: PL 33, 396-404.

AUGUSTINUS HIPPONENSIS. *In Evangelium Ioannis Tractatus Centum Viginti Quatuor*: PL 35, 1379-1970.

AUGUSTINUS HIPPONENSIS. *Sermones*: PL 38, 33-52; 1024-1026.

BAVEL, T. J. V. Igreja. In: FITZGERALD, Alan. *Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia*. São Paulo, SP: Paulus, 2018.

CAPANAGA, V. Introducción General. In: *Obras completas de San Agustín: introducción general y primeros escritos: vida de San Agustín, escrita por San Posidio. Introducción a los Diálogos. Soliloquios. De la vida feliz. Del orden*. 4. ed. Madrid: BAC, 1969.

CLINGER, M. J. *A Church Built on Charity: Augustine's Ecclesiology*. Graduate Papers/Theses, 2016. Disponível em: <https://digitalcommons.csbsju.edu/sot_papers/1918>. Acesso em: 19 Jul. 2021.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Constituição Dogmática Lumen Gentium: sobre a Igreja*. 4. ed. São Paulo, SP: Paulus, 2007.

FREITAS, L. J. *Estudo da construção do Ethos retórico Donatista e suas implicações no cristianismo africano do século IV e V*. 2013. Dissertação (Mestrado em História Social), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, SP.

HOOVER, J. A. *The Donatist Church in an Apocalyptic Age*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2018.

ILLANES, J. L. La eclesiología, presupuesto para la configuración de la historia de la Iglesia como disciplina científica. *Scripta Theologica*, v. 27, n. 3, p. 925-936, 1995.

LAMARTINE, C. *A Igreja Corpo de Cristo: síntese da eclesiologia de Santo Agostinho*. São Paulo, SP: Paulus, 2021.

LANGA, P. Introducción general. In: AGUSTÍN, San, Obispo de Hipona. *Escritos antidonatistas*. Madrid: BAC, 1988, v. 1., p. 3-155.

MARKUS, R. Donato/Donatismo. In: FITZGERALD, A. *Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia*. São Paulo, SP: Paulus, 2018.

MORAIS, J. M. *Levantes religiosos e combate ao diabo: concepções e práticas sociais no norte da África entre os séculos IV e V*. 2014. Dissertação (Mestrado em História Social), Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade Estadual de Londrina, PR.

OPTATUS. *Against the Donatists*. Liverpool: Liverpool University Press, 1997.

PIRATELI, M. R. *De Corretione Donatistarum Liber Unus: Igreja Universal e poder*

temporal na Carta 185 de Santo Agostinho. VIII Ciclo de Estudos Antigos e Medievais & IX Jornada de Estudos Antigos e Medievais. 2010.

PLOYD, A. *Augustine, the Trinity, and the Church: A Reading of the Anti-Donatist Sermons*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2015.

RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*. São Paulo, SP: Molokai, 2016.

TILLEY, M. A. Literary and Legal Notes. In: *Donatist Martyr Stories The Church in Conflict in Roman North Africa*. Liverpool: Liverpool University Press, 1996.

TILLEY, M. A. Redefining Donatism: Moving Forward. *Augustinian Studies*, v. 42, n. 1, p. 21-32, 2011.

TORNAU, C. *Saint Augustine*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2020. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/augustine/>>. Acesso em: 19 Jul. 2021.

VUNTARDE, P. C. V. *Augustine's Ecclesiology And Its Development Between The Years 354-387ad.*, 2012.

VUNTARDE, P. C. V.; OORT, J. V. Augustine's ecclesiology and its development between 354 and 387 AD. *Theological Studies*, v.69, n. 1, p. 1-5, 2013.

CAPÍTULO XIII¹

Perspectivas eclesiais em Santa Teresa de Jesus

Tiago de Fraga Gomes²

Luciano Marques de Jesus³

Everton Ricardo Berny Machado⁴

Introdução

A presente pesquisa⁵ pretende elaborar algumas perspectivas eclesiais a partir da vida e da experiência de Santa Teresa de Jesus, que nasceu em Ávila, na Espanha, em 1515, de família de origem judaica convertida ao cristianismo. Teresa teve a oportunidade de se dedicar aos estudos desde cedo, tendo uma boa educação religiosa. Desde criança, em sua casa, havia uma enorme biblioteca. Teresa, com o tempo, foi adquirindo ampla cultura geral a partir da leitura de clássicos da literatura religiosa e profana, além de nutrir o gosto pela meditação acerca da vida eterna. Ao se decidir pela vida religiosa, dedica-se a reformar a Ordem das Carmelitas, consolidando, aos poucos, sua fama como escritora, teóloga e mística. Os escritos de Santa Teresa inserem-se no contexto da Espanha do século XVI, situado em meio ao processo de formação das monarquias nacionais na península ibérica, e

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554600958-13>

² Pós-Doutor pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, com estágio pela Ruhr-Universität Bochum, Alemanha. Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Professor e Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul e Assessor da Comissão para a Doutrina da Fé da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. <<http://lattes.cnpq.br/5570004314732496>>. E-mail: <tiago.gomes@pucrs.br>.

³ Graduado, Mestre e Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), em Porto Alegre, RS, Brasil. Graduado em Estudos Sociais, em Teologia e em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), em Porto Alegre, RS, Brasil. Professor Titular e Coordenador do Curso de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), em Porto Alegre, RS, Brasil. <<http://lattes.cnpq.br/3154832454635214>>. E-mail: <lmjesus@pucrs.br>.

⁴ Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Doutorando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Provincial dos Frades Carmelitas Descalços da Província Nossa Senhora do Carmo. <<http://lattes.cnpq.br/4323973055408366>>. E-mail: <evertonocd@yahoo.com.br>.

⁵ Publicada originalmente na Revista Teocomunicação, Porto Alegre, v. 52, n. 1, p. 1-11, Jan./Dez. 2022.

fortemente influenciado pelo Renascimento clássico e pela Reforma Protestante. É preciso frisar a forte atuação da Inquisição espanhola, que tinha em vista, sobretudo, a afirmação dos dogmas católicos frente às heresias e ao racionalismo moderno emergente naquele período. Após o Concílio de Trento (1545-1563), Santa Teresa vai se configurar como uma importante representante da teologia mística – que acentuará a presença de Deus na alma humana e a valorização da experiência religiosa pessoal – frente à uma teologia na qual preponderava as dimensões intelectual e disciplinar, centrada no dogma e fundada no método tomista, a qual era fortemente influenciada pelos teólogos da Escola de Salamanca. Em virtude disso, Santa Teresa, assim como outros teólogos místicos de seu tempo, terá problemas com a Inquisição (LEITE; MORAES, 2021, p. 66-68).

Diante do excessivo intelectualismo da teologia tomasiana de seu tempo, a perspectiva mística de Santa Teresa traz um sopro de vida e renovação. BRUGGER (p. 274) propõe que “parece ser um traço comum de toda a mística o fato de Deus ser conhecido experimentalmente no interior da alma”. A mística é vivência experimental da vida divina da graça no ser humano. Essa abordagem teológica ensina que a fé e a salvação não se resolvem, em última instância, em âmbito exclusivamente racional, a conversão é um encontro com uma Pessoa, que marca, decisiva e existencialmente, a vida do ser humano.⁶

Apontando-se para a dimensão psicológica da experiência religiosa, ou seja, a dinâmica da experiência pessoal do sujeito diante do mistério divino, a dimensão afetiva/psíquica diante do religioso, pode-se afirmar com o Dicionário de Psicologia, que a mística aponta para além da experiência sensorial e da dedução racional como fontes reais de conhecimento: “o conhecimento vem através de inspiração, revelação ou outras experiências que não são estritamente sensoriais, embora possa haver um componente sensorial” (APA, p. 608). Esse conhecimento é alcançado individualmente, muitas vezes não podendo imediatamente ser compartilhado ou transmitido aos outros. Contudo, o tempo traz consigo o discernimento para, “entre as coisas que passam, abraçar as que não passam”. A experiência eclesial de Teresa foi reconhecida pelo Magistério posterior, ao ponto de ser proclamada “Doutora da

⁶ Como adiante citar-se-á o Papa Bento XVI.

Igreja”⁷. O Papa Francisco, na Exortação Apostólica *Gaudete et Exsultate* (GE), afirma que Santa Teresa, ao lado de outras grandes santas da Igreja, manifesta o gênio feminino no modo de viver a santidade, muito importante para novos dinamismos espirituais e reformas na Igreja (GE 12).

O objetivo da presente pesquisa consiste em abordar o momento histórico da Igreja de Santa Teresa, no século XVI, que a semelhança do tempo atual, é marcado por uma profunda crise eclesial. A Igreja de Santa Teresa situa-se em meio à Reforma Protestante e à “Contra-Reforma” operada pelo Concílio de Trento, além de testemunhar importantes aprofundamentos na teologia mística (PACHO, 2008). Nesse sentido, este estudo pretende abordar o tema da experiência eclesial de Santa Teresa de Jesus, tratando, primeiramente, da situação de crise da Igreja do século XVI, a qual Santa Teresa integra e colabora em sua renovação espiritual, para, em seguida, trabalhar a consciência eclesial de Santa Teresa pelo viés de seu itinerário místico e de sua postura profética: elementos relevantes para a reforma da Igreja na atualidade.

O percurso epistemológico deste estudo visa analisar a experiência eclesial de Santa Teresa, sua experiência dolorosa, levando em consideração o contexto em que Santa Teresa está inserida. Elaborar-se uma breve abordagem de sua experiência mística, na qual se percebe uma consciência eclesial que vai se alargando, a ponto de Santa Teresa compreender-se filha da Igreja. Sendo assim, este estudo busca analisar, sobretudo, o caráter eminentemente cristológico da eclesiologia teresiana e suas contribuições para uma renovação constante da Igreja. A opção epistemológica da presente pesquisa é pela experiência profética e mística – em alguns aspectos, uma experiência dolorosa – da carmelita espanhola Santa Teresa de Jesus, pois acredita-se que sua experiência eclesial serve de paradigma para uma renovação eclesial nos dias de hoje.

⁷ O Papa Paulo VI, por meio da carta apostólica *Multiformis Sapientia Dei*, em 27 de setembro de 1970, proclamou Santa Teresa Doutora da Igreja.

1 Uma Igreja em crise

A crise na Igreja leva a uma desestabilização interna e, conseqüentemente, a uma renovação e reorganização, que visa, ao mesmo tempo, a fidelidade à sua identidade e a atualização frente aos novos desafios. A tensão, que gera algo novo na Igreja, é obra do Espírito Santo, que conduz a obra de Deus à sua perfeição. O olhar para o passado não é sem propósito quando se trata da Tradição da Igreja, pois é possível constatar que nos momentos mais difíceis da história da Igreja, surgem profetas e místicos que são portadores de uma luminosidade capaz de tornar mais nítido os reais problemas eclesiais, além de apontar para dimensões alternativas para as questões vivenciadas no momento. Importa evitar todo anacronismo histórico e vislumbrar atentamente a experiência profética e mística – muitas vezes dolorosa – em sua profunda contribuição para a edificação da Igreja de Cristo.

1.1 Uma experiência dolorosa

Nas primeiras páginas da sua autobiografia intitulada *Livro da Vida*, Teresa de Jesus deixa antever o caráter religioso de sua erudição. Para Teresa e muitos de seus contemporâneos, a Igreja é uma instituição central na sociedade europeia marcada pela Cristandade. Nesse período, há uma visível conexão entre os interesses da coroa espanhola e os da Igreja. Não é por menos que há cartas da santa abulense destinadas ao Rei Felipe II para remediar problemas internos das suas fundações.⁸ Embora participasse do ideal católico a respeito da Cristandade, Teresa não demorou muito para fazer a experiência dolorosa da Igreja.

A experiência dolorosa se deu, primeiramente, pela privação da leitura de alguns livros, algo tão elementar para Teresa. Nas primeiras páginas do *Livro da Vida*, a autora informa o lugar que os livros tiveram em sua vida: “meu pai gostava de ler bons livros e os tinha em vernáculo para que seus filhos os lessem” (V 1,1); “era tamanha a minha absorção que, se não tivesse um livro novo, em mais nada encontrava contentamento” (V 2,1). Mais tarde, já monja no convento da Encarnação,

⁸ Conservam-se quatro cartas de Santa Teresa ao Rei Felipe II, situadas nas seguintes datas: 11/06/1573; 19/07/1575; 13/09/1577; 4/12/1577.

Teresa irá testemunhar a importância do livro para centrar o pensamento na meditação. Ela narra: "por todo esse tempo, eu não me atrevia a começara a orar sem livro, exceto quando acabava de comungar; minha alma temia tanto orar sem livro que era como se tivesse de enfrentar um exército" (V 4,9).

Santa Teresa leu desde os autores clássicos aos autores de sua época (MAROTO, 2009). Entre os clássicos, destacam-se São Jerônimo e Santo Agostinho. Entre os autores espirituais daquela época que influenciaram Santa Teresa, encontram-se Francisco de Osuna, Bernabé de Palma, São João de Ávila, Luiz de Granada e São Pedro de Alcântara. Esses autores, em sua maioria, faziam parte de um movimento que buscava a Deus pela experiência. Teresa será herdeira desse movimento espiritual. Esse precioso contributo dos livros lhe será tirado em 1559 com a publicação dos Index dos livros proibidos, pelo Inquisidor Geral da Espanha, Fernando de Valdés.

Teresa se vê cerceada por um mandato inquisitorial em um ponto que lhe é tão elementar: a leitura de bons livros. Como em outras ocasiões, novamente aqui, é desde uma experiência mística que Teresa transcende o fato e o interpreta à luz da fé. Teresa narra esse fato doloroso:

Senti muito quando se proibiu a leitura de muitos livros em castelhano, porque alguns muito me deleitavam, e eu não poderia mais fazê-lo, pois os permitidos estavam em latim; o Senhor me disse: Não sofras, que te darei livro vivo... Sua Majestade tem sido o livro verdadeiro onde tenho visto as verdades. Bendito seja esse livro, que deixa impresso na alma o que se há de ler e fazer, de modo que não se pode esquecer! (V 26,5).

Posteriormente, Teresa padecerá novamente pelos livros, não como leitora, mas como escritora. Sua obra *Livro da Vida* foi denunciada e entregue à Inquisição, entre outras obras, como o *Caminho de Perfeição*, as quais sofreram grave censura, a ponto de ser exigida uma segunda redação. Não menos incômodo foi o clima de suspeita que rondou a todos os que se propuseram a escrever sobre assuntos "espirituais". Isso exigiu que a autora não só acrescentasse no prólogo de suas obras uma nota de submissão à Santa Madre Igreja de Roma, mas que velasse sobre as

suas palavras para que estas não se opusessem à doutrina ensinada pelo Magistério eclesial.

Emblemático nessa experiência dolorosa como escritora foi o que sucedeu com o *Livro da Vida*. Nessa obra, Teresa realiza um relato de sua vida para submetê-lo à análise de especialistas, a fim de analisar a autenticidade das graças que ela recebia em sua oração. A própria Teresa, embora convicta de que essas graças provinham de Deus, se viu comprometida em esclarecer os fatos. Os primeiros sensores não estavam preparados para enfrentar fenômenos de tamanha envergadura. A insegurança lhes fez concluir que não pode provir do bom espírito e que, por isso, convinha se afastar e resistir a essas graças. Essa sentença gerou um drama profundo na alma de Teresa, que ao ver-se desorientada, recorreu ao magistério de mestres mais qualificados. Esses lhe foram mais benéficos e confirmam que Teresa trilhava por um bom caminho.

Esses pareceres benévolos não impediram que tal obra fosse denunciada à Inquisição em 1574 pela princesa de Éboli. “O livro é submetido à censura de Domingo Báñez, que o aprova a 7 de julho desse ano. Contudo, a obra teresiana não sairá da prisão inquisitorial até depois de morta a autora” (ALVAREZ, 2009, p. 699). Esse evento dramático faz com que a autora se refira com certa nostalgia a respeito dessa obra, na qual ela despia a sua alma para ser analisada em sua experiência mística.

A análise e a censura das suas obras escritas surgiram de outra preocupação: a autenticidade de sua vida mística. Em um contexto de efervescência de busca espiritual, não era difícil deparar-se com falsários que procuravam popularidade e fama. A Inquisição foi uma resposta firme e, por vezes, desmedida, para tal problemática. Certamente, Teresa estava inteirada da história de muitos desses falsários, mas também, da acusação de pessoas ilustres, como o Arcebispo de Toledo. A possibilidade de ser denunciada chega aos seus ouvidos. O temor dos seus interlocutores contrasta com a atitude lúcida e corajosa de Teresa, que se fundamenta na própria experiência espiritual de confiar em Deus. Afirma Teresa:

As pessoas me procuravam, com muito medo, para me dizer que vivíamos tempos ruins e que poderiam levantar contra mim falsos testemunhos,

denunciando-me aos inquisidores. Achei muita graça e ri, porque nunca tive temor disso, pois bem sabia que, em matéria de fé, eu antes morreria mil vezes do que me oporia a qualquer coisa da Igreja ou a qualquer verdade da Sagrada Escritura. Eu lhes disse que não temessem quanto a isso, pois em estado bem ruim estaria a minha alma se houvesse nela algo que me levasse a rezear a Inquisição; se achasse que havia, eu mesma iria procurá-la. Eu disse ainda que, em caso de falsos testemunhos, o Senhor me livraria de tudo e ainda me propiciaria algum benefício (V 33,5).

Se Teresa não teme estar contra os ensinamentos da fé Católica, sabe que a vivência dessa fé na Igreja, é bem mais complexa. Margarita Maria Bandridge apresenta três movimentos adversos que Teresa vivência na Igreja devido sua condição de mulher: a) oposição à cultura da mulher, que se vê privada de livros espirituais em vernáculo; b) oposição à prática da oração mental por parte das mulheres, com a justificativa de que facilmente estas caem em ilusões; c) oposição ao magistério espiritual feminino, com referência à proibição paulina das mulheres se posicionarem na Igreja (BANDRIDGE, 2009, p. 512).

Talvez as palavras mais dolorosas e representativas dessa dificuldade em ser compreendida pela Igreja de sua época, encontram-se no representante papal na Espanha, o Núncio Felipe Segá, datadas de 1577, as quais qualificam Teresa como “mulher inquieta, andarilha, desobediente e teimosa, que por motivo de devoção, inventava más doutrinas, andando fora da clausura, contra a ordem do Concílio Tridentino e dos prelados, ensinando como mestra, contra o que ensinava São Paulo, mandando que as mulheres não ensinassem” (ALVAREZ, 1980, p. 52).

As palavras do Núncio Segá são representativas da ampla oposição que a Madre Teresa e a sua obra fundacional estavam sofrendo naquele momento. A constante oposição leva a uma saudável dúvida, cujas ressonâncias podem ser acessadas graças a pequenos relatos destinados aos seus confessores, de cunho confidencial, agrupados com o nome de *Relações* ou *Contas de Consciência*.
Confidencia Madre Teresa:

Estando eu, poucos dias depois disto que digo, pensando se teriam razão aqueles que julgavam ruim que eu saísse a fundar e que achavam que eu estaria melhor se me dedicasse sempre à oração, eis que ouvi: “Enquanto se vive, o benefício não está em procurar gozar mais de Mim, mas em fazer a Minha vontade”. Parecia-me que, já que São Paulo fala do encerramento das mulheres – como me tinham dito há pouco tempo e como eu ouvira –, essa seria a vontade de Deus. Disse-me Ele: “Dize-lhes que não se conduzam somente por uma passagem da Escritura, mas que olhem outras e vejam se porventura poderão atar-Me as mãos” (R 19).

O desenlace do diálogo é genial, o caminho apontado ao mesmo tempo que tem matizes bíblicas, questiona uma leitura fundamentalista e reducionista das Sagradas Escrituras. A voz interior que Teresa escuta, aponta para a busca da vontade de Deus, que está no serviço e na doação, a fim de que Teresa seja um instrumento nas mãos de Deus. Teresa faz ver que quando se fica preso em uma afirmação das Escrituras, se relativiza o conjunto da Revelação, sendo, este significado empobrecido e considerado de maneira simplória.

Embora a presente pesquisa tenha apresentado o aspecto “doloroso” da experiência eclesial de Teresa, esse não foi o único sentimento vivenciado por Teresa em nível pessoal. Certamente se poderia afirmar muitas riquezas que Teresa acolheu da Igreja, como a fé, os sacramentos, a liturgia, as devoções e tantos pormenores da vida eclesial. Mas o aspecto “doloroso” parece ter sido determinante para despertar em Teresa uma dimensão eclesial profunda e inspiradora, não no sentido de um enfrentamento crítico-violento, mas como uma proposta de renovação desde dentro da própria Igreja. Além da dimensão pessoal, há significativos fatos sociais que ajudam Madre Teresa a se envolver com a Igreja de sua época. Passar-se-á a abordar alguns deles.

1.2 Grandes males da Igreja

Santa Teresa possui uma visão ampla do cenário religioso e político de sua época: conhece o desejo de expansão marítima da coroa espanhola no continente

africano, de domínio muçulmano; tem conhecimento das "Índias" e da presença dos colonizadores espanhóis no Novo Mundo; conhece a complexa situação do continente europeu produzida pela Reforma Protestante. Essa macrovisão permite perceber que a Cristandade está em crise e que "grandes males" se abatem sobre a Igreja. No século XVI, *século de ouro* da Península Ibérica, a Espanha atinge seu apogeu em extensão territorial nos cinco continentes através de descobertas ultramarinas e de enorme captação de riquezas. Este é um período de novos e intensos progressos em todas as áreas, desde a economia e a política, até a cultura (AUCLAIR, 1995, p. 40; BURGO; GÓMEZ NAVARRO; GUERRA SANCHO, 1994, p. 25-34; BURGO; GÓMEZ NAVARRO; PEDROSA-PADUA, 2011, p. 25; REYNAUD, 2001, p. 20).

O clima de hostilidade contra os mouros era um elemento vivo no seio da cultura espanhola. Os oito séculos de guerra por demarcação do território justificam tal clima. A própria Teresa deixa relatado em sua autobiografia a confidência de um desejo infantil: alcançar o martírio ao ser decapitada na terra dos mouros (V 1,4). Teresa compartilha da mentalidade colonizadora de sua época, na qual a expansão da coroa espanhola se identifica com a expansão da Igreja. A descoberta de interesses nefastos, por parte dos colonizadores cristãos, lhe causará um grande sofrimento. Algo semelhante pode-se dizer a respeito da colonização do Novo Mundo. No imaginário cristão espanhol, a colonização era uma obra de caridade para com os infiéis. Os cristãos mortos nas guerras de conquista eram tidos por mártires. Teresa herda esse imaginário, somente posteriormente, terá uma visão mais ampla e crítica disso. Sobre isso, afirma Tomás Alvarez:

Muito tarde, no outono de 1566, um missionário veio quebrar o encanto desta imagem teresiana das Índias. Fr. Alonso Maldonado, fogaoso repetidor das teses de P. Bartolomeu de Las Casas, "loquaz e ousado", falou longamente à comunidade de S. José. Sem dúvida, ele repetiu a requisição de seus memoriais ao Tribunal de Madrid: milhões de índios inocentes em face da barbárie e opressão dos conquistadores (ALVAREZ, 1980, p. 17).

O encontro com o missionário Alonso Maldonado foi determinante para Santa Teresa ampliar sua compreensão sobre a Igreja de sua época. Mas a contribuição

mais significativa se dá na esfera mais íntima, na sua interioridade. O conhecimento desse horizonte missionário produz profundas repercussões em sua vida interior. Ela mesma narra: “recolhi-me a uma capela e, coberta de lágrimas, clamei a Nosso Senhor; supliquei-Lhe que me desse recursos para salvar uma única alma, já que tantas o demônio levava” (F 1,7). A expansão da sua obra fundacional se localiza nesse momento histórico da descoberta do imenso horizonte missionário e da degradação da fé cristã pelos colonizadores.

Nesse mesmo período, ocorre o Concílio de Trento, um dos concílios mais importantes da história da Igreja católica, sendo uma resposta à Reforma protestante e aos ideais emergentes da modernidade europeia. Em Trento, firmam-se, especialmente, as dimensões doutrinal e disciplinar da Igreja (PIERRARD, 1982, p. 188; CONGAR, 1997, p. 308). Em virtude disso, no seio da Igreja, há um grande anseio por reformas na vivência de uma espiritualidade mais focada na vida interior, e Santa Teresa é um referencial nesse sentido (BURGO; GÓMEZ NAVARRO; GUERRA SANCHO, 1994, p. 28).

A Reforma protestante será um evento de profundo alcance na vida interior de Santa Teresa. “O acontecimento concreto na vida da Igreja que afetou a alma da Santa foi o protestantismo. Ela não estava capacitada humanamente para medir as suas dimensões, nem geográficas, nem históricas: ‘esses luteranos da França’ – será mais ou menos ideia dela” (ALVAREZ, 1980, p. 81-82). Não se sabe precisar qual o momento exato que Teresa recebeu essas informações e quais foram as suas fontes. Elas passam a ser tematizadas nas primeiras páginas do *Caminho de Perfeição*.

Os textos encontrados no *Caminho de Perfeição* e que introduzem a problemática protestante, são muito duros e pouco adequados para a sensibilidade ecumênica atual. No entanto, expressa a dor de quem vivência o drama de uma Igreja dividida, que se vê envolta em uma guerra fratricida. Sendo assim, os “males da Igreja” podem ser aglutinados em dois: “Por um lado, a heresia, a perda da fé, de tantas almas, dos padres e dos mosteiros. Por outro lado, a profanação ou eliminação da Eucaristia, supremo mal e grande perigo da Igreja” (ALVAREZ, 1980, p. 88). Importante notar que tais males têm uma profunda repercussão na interioridade da Madre Teresa. Não só por provocar abundantes lágrimas, mas por determinar-se

a contribuir na superação desse infortúnio. Afirma Teresa: "eu tinha a impressão de que daria mil vidas para salvar uma só alma das muitas que ali se perdiam" (C 1,1). A determinação de Madre Teresa lhe impulsiona para fazer "o pouco que está ao seu alcance". Assim, mesmo que a sua visão da realidade integre diversos elementos, sua ação é localizada e pontual. Começa em si mesma toda a renovação que deseja realizar na Igreja.

Santa Teresa não se esquivava dos aspectos supracitados, é uma mulher profundamente inserida em seu tempo, e isso não a impede de ser também uma grande profeta, com um olhar espiritual penetrante para interpretar as realidades humanas e eclesiais vigentes, e interagir com elas. Os esforços de Santa Teresa, ao lado de Santo Inácio de Loyola, São Francisco de Borja, São Pedro de Alcântara, São João da Cruz, entre outros, coloca-se no anseio por uma verdadeira reforma da Igreja, não no sentido de uma "Contra-Reforma", em referência aos Protestantes, mas em relação à renovação espiritual de uma Igreja que necessariamente precisa estar centrada no Mistério de Cristo para que possa corresponder à sua vocação e missão mais genuína (PEDROSA-PADUA, 2011, p. 185).

2 A consciência eclesial

A consciência eclesial de Santa Teresa é fruto de um longo percurso que mescla fatos históricos e vivências místicas interiores. Quando ao final de sua vida exclama: "enfim, morro filha da Igreja" não está repetindo uma frase qualquer, mas a síntese do seu ideal de vida cristã. Interessante perceber como a dimensão mística lhe ajudou a crescer na dimensão eclesial. Mas, também é interessante entender qual sua resposta frente à vivência dolorosa e aos grandes males da Igreja de seu tempo. Um dos aspectos fundamentais do legado teresiano é a consciência da necessidade da oração para uma vida consistente e cheia de sentido. Esta é uma pedagogia que conduz à uma relação íntima com a pessoa de Cristo, em uma saudável coerência de fé entre aquilo que se acredita e se reza, e aquilo que se busca vivenciar e praticar. Nessa pedagogia, Teresa ensina que "amar muito" tem prioridade sobre o "pensar muito", sendo a amizade com Cristo uma potencialização das capacidades humanas de amar e receber amor (PEDROSA-PÁDUA, 2012, p. 765-766). Teresa expressa essa

dinâmica através de um itinerário místico.

2.1 Itinerário místico de uma consciência eclesial

O itinerário místico constitui a fonte primária da consciência eclesial de Santa Teresa. Seria demasiado extenso apresentar aqui todas as graças místicas que ajudam a sedimentar essa consciência eclesial. Por isso, a presente pesquisa escolhe duas delas, as quais possuem grande relevância no itinerário místico teresiano. No *Livro da Vida*, Teresa relata como o “encontro com Cristo muito chagado” supôs uma mudança significativa em sua vida. Afirma Santa Teresa:

A minha alma já estava cansada e, embora quisesse, seus maus costumes não a deixavam descansar. Aconteceu-me de, entrando um dia no oratório, ver uma imagem guardada ali para certa festa a ser celebrada no mosteiro. Era um Cristo com grandes chagas que inspirava tamanha devoção que eu, de vê-Lo, fiquei perturbada, visto que ela representava bem o que Ele passou por nós. Foi tão grande o meu sentimento por ter sido tão mal-agradecida àquelas chagas que o meu coração quase se partiu; lancei-me a seus pés, derramando muitas lágrimas e suplicando-lhe que me fortalecesse de uma vez para que eu não O ofendesse (V 9,1).

O encontro com Cristo estabelece um verdadeiro marco em sua vida, de tal maneira que muitos comentadores localizam aí a sua conversão. Embora esse seja um fato de destaque, é preferível ressaltar a dimensão processual que envolve toda a vida de Teresa. Para o presente estudo, o importante é perceber que nesse primeiro momento, não há um elemento comunitário. O encontro pessoal com Cristo, sobretudo, a compreensão mais profunda da sua Paixão, constitui a gênese do ser cristão, na experiência de Teresa. A esse respeito, não é demais recordar a afirmação do Papa Bento XVI: “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” (2005). Nesse sentido, é possível perceber na mística teresiana uma linguagem profundamente cristológica: o tema da

humanidade de Cristo está sempre presente (TORRES SÁNCHEZ, 1997, p. 80).

O encontro pessoal com Cristo permite a compreensão do elemento central da fé cristã: a entrega generosa de Cristo por amor à humanidade, em vista da salvação. Nas palavras de Santa Teresa, o encontro com as chagas de Cristo "representava bem o que Ele passou por nós". O amor de Cristo entra em contraste com a ingratidão humana. Teresa mesma se reconhecerá "mal-agradecida àquelas chagas". Assim, nasce o propósito de "não mais o ofender". Tal propósito não permaneceu em um puro sentimentalismo piedoso, mas determinou-a no serviço a Deus. Teresa começa a intensificar sua vida de oração e evitar ocasiões que ofendessem a Deus. Essa abertura lhe torna mais sensível ao querer divino e lhe conduz para a vida de entrega e serviço. A dimensão cristológica, configura-se assim, como o elemento essencial do pensamento eclesiológico de Santa Teresa. Cristo é o fundamento e a causa da Igreja. Em vista disso, para Teresa, a Igreja será o grupo dos "bons amigos de Cristo", e concretizará a sua missão à medida que conduzir ao encontro e à amizade com Cristo. Trazendo para os dias atuais, cabe ressaltar o pensamento do Papa Francisco, segundo o qual não é possível conceber a missão cristã na terra sem um caminho de santidade (GE 19) a partir de Cristo, em uma identificação cada vez mais intensa com Ele (GE 20).

Um segundo marco no itinerário místico teresiano será a experiência do inferno narrada no *Livro da Vida*. Afirma Santa Teresa: "certo dia, estando em oração, vi-me de repente, sem saber como, no inferno. Entendi que o Senhor queria que eu visse o lugar que os demônios tinham preparado para mim ali e que eu merecera pelos meus pecados" (V 32,1). Essa vivência de cunho profundamente espiritual produziu na Madre Teresa alguns frutos a considerar: o valor de cada pessoa humana, a importância da solidariedade mútua no caminho da salvação, a disponibilidade para o serviço em vista do bem do próximo e a superação do medo de padecer por algum contratempo na vida presente. Há um significativo alargamento da visão cristã: Teresa passará da preocupação consigo mesma e com a sua própria salvação para a preocupação com os outros. Nesse sentido, a amizade com Cristo dilata o seu coração humano, abrindo-o aos anseios de todas as pessoas. O valor de cada pessoa humana fundamenta a dedicação e a capacidade de renúncia que surge no coração de Teresa: "fazer tudo o que está ao meu alcance", este será

seu grande propósito, a partir de então.

2.2 Enfim, morro filha da Igreja

As primeiras páginas do *Caminho de Perfeição* possuem um caráter eclesial relevante. Santa Teresa se coloca diante do drama de uma Igreja dividida e se pergunta: o que fazer para remediar tamanho dano? Afirma Teresa: "eu tinha a impressão de que daria mil vidas para salvar uma só alma das muitas que se perdiam ali". Além disso, Teresa sente o limite da sua condição de mulher, ao ponto de dizer: "vendo-me mulher, imperfeita e impossibilitada de trabalhar como gostaria para servir ao Senhor". No entanto, não irá desistir de dar sua contribuição. Ao contrário, tal situação permitirá que Santa Teresa encontre um caminho original. Escreve ela: "fui tomada pela ânsia, que ainda está comigo, tendo Deus tantos inimigos e tão poucos amigos, de que estes fossem bons" (C 1,1).

Assim, para Santa Teresa o caminho de renovação eclesial passa pela vivência pessoal de cada cristão que colabora na renovação da Igreja em sua totalidade, à medida em que procura ser um "bom amigo de Cristo". O termo amizade é essencial no pensamento teresiano, pois comportando elementos pertinentes para a reflexão em torno da dimensão espiritual. Por isso, em Santa Teresa, não deve haver confusão em relação à amizade com Cristo por parte do sujeito humano, como se esta amizade conduzisse a uma espécie de intimismo sentimentalista que geraria egoísmo e distância dos princípios evangélicos. A amizade teresiana é dinâmica e processual, e visa à comunhão plena, expressa na disponibilidade para fazer a vontade de Deus e estar ao seu serviço (GARCIA, 2001).

Santa Teresa propõem um movimento que parte do centro para fora. Começa em si e se expande gradativamente: "decidi-me então a fazer o pouco que posso: seguir os conselhos evangélicos com toda a perfeição e ver que essas poucas irmãs que aqui estão fizessem o mesmo" (C 1,2). Qualquer ponto de partida fora de si seria ilusório e idealizado. A renovação eclesial começa em si, a partir de uma dimensão de serviço, mas não se limita a essa esfera, se expande em níveis cada vez mais amplos até chegar ao todo. Teresa está convicta de que um cristão que vive a sua amizade com Cristo consegue contagiar outros para o mesmo ideal.

Essa postura recorda a fala do Papa Bento XVI na abertura da Conferência de Aparecida: “a Igreja não faz proselitismo. Ela cresce muito mais por ‘atração’: como Cristo ‘atrai todos a si’ com a força do seu amor” (2007). Por isso, Teresa reprovava o uso da força para reprimir o avanço dos luteranos e propõe que esse embate seja realizado em duas esferas. “Nessa perspectiva surge a ousada alegoria bíblica da Igreja em combate, na qual Cristo é perseguido pelo inimigo e forçado a se retirar para junto ao refúgio de vassallos fiéis a todo custo” (ALVAREZ, 1980, p. 91). Servindo-se do imaginário medieval, influenciada por suas leituras de cavalaria (V 2,1), Teresa propõe uma tática para a defesa do rei que se vê perseguido por seus inimigos e recorre a um lugar forte, a fim de receber apoio e guarnição de seus fiéis servos.

Essa é a primeira esfera, na qual Teresa localiza a vida contemplativa e onde irá trabalhar na defesa da Igreja. Pensa que esse pequeno grupo de pessoas que buscam ser fiéis a Cristo e dedicam toda a sua vida ao seu serviço podem contribuir significativamente para a unidade da Igreja. Para Teresa, todos os elementos que constituem a vida contemplativa devem possuir uma dimensão apostólica e eclesial. O bem da Igreja é o que fundamenta a entrega da pessoa na vida religiosa: “assim, ocupadas todas em orar pelos que são defensores da Igreja, pregadores e letrados que a sustentam, ajudaríamos no que pudéssemos a este Senhor meu, tão atribulado por aqueles a quem fez tanto bem” (C 1,2). Teresa vê o apostolado como solidariedade com Cristo. A dimensão apostólica possui no pensamento teresiano um caráter cristológico. Cristo será o bem e o Senhor a ser defendido e propagado. A Igreja é chamada a partilhar o tesouro que recebeu do Pai: Jesus Cristo. Se não cumpre essa missão, perde sua razão de existir. Assim, a eclesiologia teresiana entende a missão como um imperativo que vem da amizade com Cristo.

A segunda esfera em que deve acontecer o embate com os reformadores é o campo da teologia. Por isso, Teresa centra suas orações por aqueles que são os “capitães” da Igreja. Em Teresa, o problema da Reforma protestante será uma questão eminentemente teológica que precisa ser enfrentada nesse nível. Teresa não estava humanamente capacitada para entender todo o processo político e eclesial subjacente à controvérsia protestante. Sentirá uma grande dor ao ver a Igreja dividida. Teresa fez uma experiência pessoal dolorosa da Igreja, sofreu com seus

grandes males, mas ao vivenciar de forma mística essas realidades, compreendeu a Igreja na sua relação com Cristo. Por isso, destina toda sua vida a serviço da renovação da Igreja. Diversas pessoas testemunham que já no leito de sua morte, uma de suas expressões mais memoráveis – além de diversos outros testemunhos – foi: “enfim, morro filha da Igreja” (ALVAREZ, 1980, p.108-110). Santa Teresa tem consciência do seu papel e do cumprimento de sua missão enquanto cristã e mulher. Antes mesmo de lhe ser outorgado o título de *doutora*, com o reconhecimento de *mãe e mestra de vida espiritual*, a Igreja reafirmará nela seu valor e seu exemplo para o mundo inteiro e para os novos tempos (SCIADINI, 2004, p. 11).

Conclusão

O testemunho de Teresa confere-lhe a autoridade de ser um exemplo às mulheres fortes da pós-modernidade que aspiram pelo reconhecimento de sua dignidade e pela expressão de seu profetismo. Sendo assim, semelhante à Teresa, a mulher cristã do século XXI, ou será mística ou não será profeta para os desafios dos novos tempos que se apresentam; assim, saberá anunciar e denunciar com a própria existência, roupagens velhas de arcaicas estruturas que já não favorecem o anúncio do Evangelho. Jesus soube ler os sinais dos tempos, foi um grande profeta, mas sua mística é tão forte quanto sua profecia. Sua atividade e missão foram sustentadas por uma prática de constante oração e de profunda contemplação vivida em relação com os acontecimentos mais significativos de sua vida. Santa Teresa lembra à Igreja sobre a centralidade de uma relação profunda com a pessoa de Cristo, cuja experiência aponta para uma oração profundamente vinculada à vida, nunca como alienação ou fuga: oração e vida fecundando-se mutuamente, e profundamente relacionadas à missão cristã no mundo (PEDROSA-PÁDUA, 2012, p. 760-761). Essa é a consciência eclesial de Santa Teresa, um legado e uma inspiração para a Igreja atual.

Abreviaturas e siglas

V: Livro da Vida.

F: Livro das Fundações.

C: Caminho de Perfeição.

R: Relações.

Referências

APA (American Psychological Association). *Dicionário de Psicologia*. Porto Alegre: Artmed, 2010.

AUCLAIR, Marcelle. *Teresa de Ávila: a dama errante de Deus*. São Paulo: Quadrante, 1995.

ALVAREZ, Tomás. Livro da Vida. In: SCIADINI, Patrício (Org.). *Dicionário de Santa Teresa de Jesus*. São Paulo: Carmelitanas; LTR, 2009.

ALVAREZ, Tomás. *Santa Teresa y la Iglesia*. 2. ed. Burgos: Monte Carmelo, 1980.

BANDRIDGE, Margarida Maria. Mulher. In: SCIADINI, Patrício (Org.). *Dicionário de Santa Teresa de Jesus*. São Paulo: Carmelitanas; LTR, 2009.

BENTO XVI, Papa. *Deus caritas est*. Roma, 2005. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html> Acesso em: 04 de Jul. de 2022.

BENTO XVI, Papa. *Santa missa de inauguração da V CELAM*. Aparecida, 2007. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/homilies/2007/documents/hf_ben-xvi_hom_20070513_conference-brazil.html> Acesso em: 04 de Jul. de 2022.

BURGO, Lucio del; GÓMEZ NAVARRO, Eusebio; GUERRA SANCHO, Augusto. *Para leer a Santa Teresa*. Santo Domingo: Monte Carmelo; Editorial de Espiritualidad del Caribe, 1994.

BRUGGER, Walter. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo, Herder, 1969.

CONGAR, Yves-Marie. *Igreja e Papado: perspectivas históricas*. Trad. Marcelo Rouanet. São Paulo: Loyola, 1997.

FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Gaudete et Exultate: sobre o chamado à santidade no mundo atual*. São Paulo: Paulus, 2018.

GARCIA, Maximiliano Herraiz. *Oração história de amizade*. São Paulo: Loyola, 2001.

LEITE, Leonardo Delatorre; MORAES, Gerson Leite de. As contribuições da filosofia mística de Santa Teresa de Ávila para espiritualidade prática. *Estudos de Religião*, São Paulo, v. 35, n. 1, p. 63-87, Jan./Abr. 2021.

MAROTO, Daniel de Pablo. *Lecturas y Maestros de Santa Teresa*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2009.

PACHO, Eulogio. *El apogeo de la Mística Cristiana: historia de la Espiritualidad Clásica Española*. Burgos: Monte Carmelo, 2008.

PEDROSA-PÁDUA, Lúcia. Mística e profecia na espiritualidade cristã: o testemunho de Santa Teresa de Jesus. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 8, n. 18, p. 757-778, 2012.

PEDROSA-PÁDUA, Lúcia. Vida e significado de Santa Teresa de Jesus. In: PEDROSA-PÁDUA, Lúcia; CAMPOS, Mônica (Orgs.). *Santa Teresa: mística para o nosso tempo*. São Paulo: Reflexão, 2011.

PIERRARD, Pierre. *História da Igreja*. Trad. Álvaro Cunha. São Paulo: Paulinas, 1982.

REYNAUD, Elisabeth. *Teresa de Ávila ou o Divino prazer*. 2. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2001.

SANTA TERESA DE JESUS. *Obras Completas*. 3. ed. São Paulo: Carmelitanas; Loyola, 2008.

SCIADINI, Patrício. *Santa Teresa de A a Z*. São Paulo: Loyola, 2004.

TORRES SÁNCHEZ, S. Mística y cristología en Santa Teresa. In: CASTRO, S. (Org.). *Teresa de Jesús: presencia permanente*. *Revista de Espiritualidad*, Madrid, n. 222-223, Jan./Jun. 1997.

CAPÍTULO XIV¹

Gaudium et Spes* como vetor hermenêutico do *Jus Cogens

*Diogo Palau Flores dos Santos*²

Introdução

O presente trabalho visa analisar eventual correlação entre as diretrizes ou parâmetros da *Gaudium et Spes*, constituição pastoral produzida no Concílio Vaticano II, com as normas de *jus cogens* do Direito Internacional. A hipótese desenvolvida nesta pesquisa é no sentido de se afirmar que os valores fundamentais previstos naquele texto devem funcionar como um vetor hermenêutico na aplicação das normas imperativas e inderrogáveis no viver coletivo internacional.

Para o desencadeamento dessas ideias, como opção metodológica, parte-se das controvérsias teóricas sobre a utilização dos vocábulos comunidade e sociedade, de forma a poder verificar a necessidade ou não de normatização de condutas humanas em um contexto internacional. Esse aspecto torna-se relevante pois possui, em si, a discussão sobre a própria efetividade das normas do Direito Internacional.

Com base nos pressupostos dessa dicotomia terminológica, desenvolve-se a concepção da utilização semântica do vocábulo “comunidade” internacional com propósitos simbólicos que se coadunam com as premissas universalizantes da *Gaudium et Spes*, especialmente no tocante a suas afirmações sobre a degradação da humanidade decorrente dos conflitos armados. Trata-se de uma empreitada teórica, mas que ao mesmo tempo se revela prática, considerando o reconhecimento da impossibilidade de eliminação dos conflitos em qualquer agrupamento coletivo humano, devido à própria corruptibilidade da natureza humana.

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554600958-14>

² Doutor em Direito pela Faculdade Autônoma de Direito de São Paulo. Doutorando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Professor do Curso de Direito do Centro Universitário IESB de Brasília. Advogado da União da Advocacia-Geral da União, AGU. <<https://lattes.cnpq.br/8481194420126703>>. E-mail: <diogopalausantos@gmail.com>.

Por fim, o trabalho advoga a utilização da *Gaudium et Spes* na aplicação das normas de *jus cogens* também com fundamento no princípio utilizado nos conflitos normativos entre as normas internacionais e nacionais, que, em linhas gerais, privilegia a condição ou cenário mais favorável ao ser humano na aplicação das normas. Visando cumprir esse desiderato, trabalho é dividido em três partes centrais, conforme a estruturação dos capítulos que seguem abaixo.

1 Comunidade ou sociedade internacional

A literatura acadêmica problematiza a efetividade das normas internacionais no contexto internacional utilizando-se de uma possível diferenciação entre os vocábulos comunidade e sociedade, de forma a poder verificar a necessidade ou não de normatização de condutas humanas em um contexto internacional. Dessa forma, a questão sobre a efetividade das normas internacionais, perpassaria pelas possíveis variações de agrupamento social, tendo em vista que, em algumas situações, seria exigível o estabelecimento de normas para a regência coletiva, ao passo que em outras, a normatização seria dispensável.

Utilizando-se de elementos estabelecidos por Ferdinand Tönnies, Valerio de Oliveira Mazuolli (2020) sintetiza essa linha de abordagem ao questionar a possibilidade de os atores internacionais constituírem uma comunidade internacional:

Para responder à indagação é necessário entender a diferença entre *comunidade* e *sociedade*, tal como pioneiramente versado (no plano da sociologia) por Ferdinand Tönnies, na obra *Gemeinschaft und Gesellschaft*, publicada em 1887. Para Tönnies, a *comunidade* seria uma forma de união baseada no afeto e na emoção (*Wesenwille*) dos seus membros, capaz de criar um vínculo natural e espontâneo ("essencial") entre eles; a *sociedade*, por sua vez, corresponderia ao produto da vontade "racional" ou "instrumental" (*Kürwille*) dos associados, nascida de uma decisão voluntária dos mesmos. Assim, enquanto na comunidade não se permite aos membros decidir entre pertencer-lhe ou não, na sociedade essa escolha é livre e não depende senão da vontade das partes. Em suma, a formação de uma comunidade (*Gemeinschaft*) estaria a pressupor um

laço espontâneo e subjetivo de identidade (familiar, social, cultural, religioso etc.) entre os seus partícipes, em que não exista dominação de uns em detrimento de outros, em tudo diferindo da existência de uma sociedade (*Gesellschaft*). Para usar a fórmula clássica de Tönnies, enquanto na comunidade os seus membros “permanecem unidos apesar de todos os fatores que tendem a separá-los”, na sociedade eles “permanecem essencialmente separados apesar de todos os fatores tendentes à sua unificação”. [...] Em suma, os vínculos que ligam os indivíduos numa *sociedade* ou numa *comunidade* são em tudo diversos: enquanto nessa última os que ali estão *pertencem* a ela, naquela outra (na sociedade) os que dela fazem parte apenas *participam* dela. E mais: enquanto a comunidade transmite a ideia de *convergência* e de *coesão moral* entre os seus membros (com nítidos valores éticos comuns), a sociedade demonstra a ideia de *divergência* entre eles, fazendo primar – nesse último caso – a normatização (legislação, tratados etc.) reguladora de conflitos.

Respondendo ao seu próprio questionamento, Mazuolli conclui que se deve considerar o atual estágio de convivência internacional como uma sociedade internacional, tendo em vista que

De fato, se a formação da ordem internacional se baseia na ideia de vontade dos seus partícipes (ainda que não espontânea), visando determinados objetivos e finalidades comuns, o que aí se caracteriza é um agrupamento nitidamente societário, não comunitário. Nesse caso, se tais vínculos ou finalidades comuns não lograrem êxito, é mais fácil para os seus componentes desligarem-se do grupo (ou seja, dessa *sociedade*) para buscar outras alternativas que atendam aos seus interesses no cenário internacional. Tal desligamento seria certamente mais dificultoso de existir num campo em que os laços que unem uma *comunidade* se apresentam (MAZUOLLI, 2020, p. 93).

Contudo, calha ressaltar que essa abordagem sobre eventual dicotomia ou pressupostos de análise entre comunidade/sociedade, serviria igualmente para uma problematização antecedente, que envolveria o contexto do conviver internacionalmente em escala mundial. Esse é o ponto que se desenvolve a seguir.

2 A opção pela comunidade internacional

Em que pese seja possível uma problematização ulterior sobre a arbitrariedade semântica dos elementos diferenciadores do texto acima, como forma de pesquisa acadêmica, entende-se que é possível se estabelecer um paralelo para fins argumentativos da linha teórica que se procura desenvolver no presente trabalho.

Dessa forma, com intuito meramente didático, estabelece-se o seguinte quadro que visa ressaltar os principais aspectos diferenciadores dos termos comunidade e sociedade internacional:

Comunidade	Sociedade
1. União baseada no afeto e emoção.	1. União como produto da vontade "racional" ou "instrumental".
2. O vínculo de associação ocorre naturalmente e de forma espontânea; identidades comuns nos aspectos familiar, social, cultural, religioso.	2. Vínculo decorre de uma decisão voluntária de associação, não sendo algo natural.
3. Impossibilidade de escolha livre sobre a associação.	3. Possibilidade de escolha sobre a associação.
4. Inexistência de dominação de uns sobre os outros	4. Existência de dominação de uns sobre os outros
5. "permanecem unidos apesar de todos os fatores que tendem a separá-los"	5. "permanecem essencialmente separados apesar de todos os fatores tendentes à sua unificação"
6. Pertencimento.	6. Participação.
7. Ideia de convergência e de coesão moral (valores éticos comuns)	7. Ideia de divergência (normatização)

Conforme ressaltado antes, esses elementos servem somente para introduzir a linha teórica do presente trabalho, buscando uma abordagem mais completa que evidencie a complexidade de um viver coletivo em escala mundial.

Com efeito, o conviver em patamares mundiais pode ser vislumbrado como uma situação de fato que representaria a união de pessoas em seu sentido mais amplo, ou seja, envolvendo toda a humanidade. Dessa forma, o item 1 do quadro acima teria complexidades teóricas de sua inserção tanto para o vocábulo comunidade quanto para o de sociedade, tendo em vista que, não se pode teorizar abstratamente que o "afeto e a emoção" ou a "vontade racional" seriam elementos que ligam o ser humano no seu conviver coletivo, seja pela sua dificuldade de percepção *a priori* seja através de uma impossibilidade de falseabilidade *a posteriori*. Em outras palavras: o conviver internacionalmente não decorreria em função de elementos da psique humana, seja de natureza emocional ou racional, considerando a impossibilidade da refutação da hipótese de alguém não desejar simplesmente nascer ou viver neste mundo ("afeto e a emoção") ou que de que alguém não verifique qualquer utilidade ou vantagem em nascer ou viver neste mundo ("vontade racional").

Por outro lado, considerando o conviver internacional de forma mais restrita, poder-se-ia afirmar que o item 1 do quadro se encaixaria na medida em que se diferenciasses hipóteses de agrupamentos sociais diferenciados, como seriam os casos das famílias, onde se tornam compatíveis os laço de união através do "afeto" e da "emoção", ou em casos de sociedades civis organizadas ou empresariais, onde a "vontade racional" se torna passível de verificação pelo fato de os seus membros buscarem objetivos comuns.

Contudo, essa forma de consideração sobre o conviver internacional mais restrita implicaria uma difusão de perspectivas tão diferenciadas que negaria o aspecto internacional que se visa aqui ressaltar. Ademais, essa linha de abordagem possui uma fragilidade teórica que advoga contra si mesma, pois bastaria se colocar em evidência novamente o desejo ou a vontade de se nascer ou viver neste mundo que aniquilariam as possíveis verificações desses agrupamentos sociais. Essa afirmação pode ser problematizada da seguinte forma: alguém escolhe o seio

familiar onde nascerá? Alguém escolhe realmente viver em uma existência que lhe permita escolher os seus sócios uma sociedade empresarial?

Da mesma forma, item 2 do quadro parece ser mais adequado ao se teorizar a respeito de uma diferenciação de agrupamentos, não sobre um conviver essencialmente internacional. Com efeito, nesse aspecto, seria possível se falar em comunidade familiar, comunidade cristã, comunidade acadêmica, etc., pois efetivamente o vínculo decorre de laços e identidades comuns, enquanto uma associação civil, como um clube esportivo ou recreativo, pressupõe um ato de decisão voluntária, inclusive para a constituição de sua personalidade jurídica através de estatutos. Ocorre que, mais uma vez, não é possível se analisar essas características em um contexto mundial, remetendo-se o leitor à crítica feita no parágrafo antecedente.

Contudo, é importante ressaltar, nesse aspecto, que em relação à impossibilidade de escolha em associar-se (item 3 do quadro), representaria efetivamente a concepção de convívio internacional, estando o vocábulo comunidade mais próximo de um convívio realmente mundial.

Cotejando-se a análise feita até o presente momento, com os itens 6 e 7 do quadro, é possível se concluir que o vocábulo comunidade se encontra mais próximo das aspirações que permitam um viver coletivamente em um cenário completamente internacional, considerando que: 1) busca a compreensão do ser humano da ciência de seu "pertencimento" na coletividade mundial, que representaria, por via de consequência, 2) uma ideia de "convergência e de coesão moral" através da enunciação de valores éticos comuns.

Interessante sublinhar que, os mesmos itens 6 e 7 do quadro, em relação ao vocábulo sociedade, podem servir de instrumento para o desiderato da comunidade, pois a "participação" dos membros da coletividade internacional representa o espaço propulsor de um debate dialógico que permite o reconhecimento recíproco de diferenças, crenças, desejos, interesses e opiniões, que, por via de consequência, evidenciaria minimamente valores éticos comuns. Percebe-se, igualmente, que esse espaço seria regulado através princípios e regras como instrumento para a realização do debate dialógico, o que, pelo simples fato dos membros da coletividade aceitarem essa normatização, já evidenciaria o começo da enunciação de valores

éticos. Em outras palavras: o consenso sobre o dissenso já seria uma comprovação de que algo relevante para os membros da comunidade seria comum.

A normatização, nesse aspecto, serviria para que os membros da coletividade internacional “permaneçe[sse]m essencialmente separados” em um estágio inicial, de modo que possam futuramente “permaneçe[r] unidos apesar de todos os fatores que tendem a separá-los” (item 5 do quadro).

Dessa forma, aproveitando-se a problematização feita entre os elementos identificadores dos vocábulos sociedade/comunidade, pode-se concluir que o que se busca no convívio internacional é a elevação de valores éticos comuns à toda humanidade, o que atrairia uma adoção teórica do conceito de comunidade internacional. Contudo, não se pode desconsiderar a realidade no sentido da dificuldade, tanto teórica quanto prática, na aceitação desse modelo, pois o simples fato de se estabelecer uma normatização que pressuponha valores éticos comuns em um contexto de grande diversidade cultural, corre o risco de sua total inoperabilidade e efetividade.

Dessa forma, o cerne das normas internacionais deve se revestir de uma ceticidade otimista, no sentido de se reconhecer a complexidade do ambiente em que se localiza o viver coletivo internacional, mas ao mesmo tempo buscar, com prudência e diálogo, a normatização naquilo que é comum: o dissenso. Entende-se que essa abordagem teórica já operou resultados no contexto internacional, conforme a argumentação que se desenvolve no tópico seguinte.

3 A *Gaudium et Spes* como vetor interpretativo do *Jus Cogens*

Costuma-se afirmar que as normas internacionais podem ser classificadas em dois grupos: normas de direito internacional geral e as normas de direito internacional convencional. No primeiro grupo seriam aqueles preceitos normativos formados por regras de conteúdo consuetudinário, aceitas e reconhecidas pela sociedade internacional como um todo, revelando-se como exemplo característico a norma *pacta sunt servanda*. Na segunda espécie de normas internacionais, costuma-se mencionar aqueles preceitos que orientam e obrigam os Estados nacionais por meio de por meio de tratados ou convenções internacionais.

Contudo, a Convenção de Viena sobre o Direito dos Tratados de 1969 menciona ainda um terceiro conjunto de normas não convencionais que seriam imperativas aos membros da sociedade internacional: normas de *jus cogens*. Essas normas se sobreporiam aos comportamentos governamentais, limitando, assim, a autonomia da vontade dos Estados. Essas espécies normativas não poderiam ser derogadas por quaisquer instrumentos, seja por tratados, costumes ou por princípios gerais de Direito Internacional. Isso é o que se infere da redação dos arts. 53 e 64 da Convenção de Viena sobre o Direito dos Tratados de 1969:

Art. 53. Tratado em conflito com uma norma imperativa de direito internacional geral (*jus cogens*). É nulo um tratado que, no momento de sua conclusão, conflite com uma norma imperativa de Direito Internacional geral. Para os fins da presente Convenção, uma norma imperativa de Direito Internacional geral é uma norma aceita e reconhecida pela comunidade internacional dos Estados como um todo, como norma da qual nenhuma derrogação é permitida e que só pode ser modificada por norma ulterior de Direito Internacional geral da mesma natureza.

Art. 64. Superveniência de uma nova norma imperativa de direito internacional geral (*jus cogens*). Se sobrevier uma nova norma imperativa de Direito Internacional geral, qualquer tratado existente que estiver em conflito com essa norma torna-se nulo e extingue-se.

A literatura aponta que o surgimento da noção de *jus cogens* teria ocorrido no final dos anos 60, diante da pressão dos países socialistas em desenvolvimento de consolidar uma defesa de que algumas normas seriam fundamentais formadas pelo costume internacional deveriam estar hierarquicamente superiores às normas convencionais, o que, por essa razão, tornariam nulos os tratados que de alguma forma fossem conflitantes a elas. Nesse sentido, registra Mazzuoli:

Dentre essas normas, tais países destacavam aquelas sobre a autodeterminação dos povos, sobre a proibição da agressão, sobre a proibição do genocídio, da escravidão, da discriminação racial e, em particular, da agressão racial (o *apartheid*). Segundo André Gonçalves Pereira e Fausto de Quadros, porém, as

normas de *jus cogens* têm origem mais antiga, comprovada por ter Hugo Grotius a elas referido por quinze vezes, sob a designação de *jus strictum*, no Livro I de *De Jure Belli ac Pacis*, atribuindo-lhes fundamento *no jus divinum* (MAZUOLLI, 2020, p. 200).

Com efeito, além da compreensão do fundamento divino das normas de *jus cogens*, também haveria uma compreensão desde o direito romano sobre a existência de normas que, pela sua natureza, não estariam à disponibilidade das partes:

Como se sabe, tais normas de *jus cogens*, por serem absolutamente imperativas e inderrogáveis, opõem-se ao antigo *jus dispositivum* romano – composto de regras emanadas da livre manifestação de vontade das partes – que planificou a estrutura do Direito Internacional durante muitos anos. Porém, desde os romanos já se alude à existência de normas que não podem ser alteradas pela vontade das partes: *Jus publicum privatorum pactis mutari non potest* (D. 2.14.38). Os romanos faziam alusão ao termo *jus publicum* no mesmo sentido hoje empregado de direito cogente, é dizer, aquele inderrogável pelo exercício da autonomia privada, gênese das chamadas normas de ordem pública. O *jus publicum* seria, assim, o oposto ou a antítese do direito dispositivo, ou seja, as normas cuja força cogente impediria qualquer disposição em contrário das demais regras jurídicas. Modernamente, a tendência é abandonar o velho dogma da doutrina voluntarista, que via na vontade dos Estados o fundamento único de validade das normas do Direito Internacional, para dar lugar à moderna tendência em se considerar como obrigatórias certas normas internacionais não emanadas diretamente de uma manifestação formal do Estado. Em outras palavras, a planificação do antigo direito das gentes deve dar lugar à hierarquia e à verticalização das normas do Direito Internacional Público, em cujo topo se encontram as normas de *jus cogens* (MAZUOLLI, 2020, p. 201).

Em que pese eventuais críticas em relação às imprecisões semânticas dos arts. 53 e 64 da Convenção de Viena de 1969, pode-se afirmar que a compreensão das normas de *jus cogens* teve como intuito mitigar a autonomia da vontade dos Estados soberanos (*jus dispositivum*) na prática e firmação de compromissos

internacionais. Essa percepção revelaria um objetivo do viver coletivo internacional, qual seja, garantir a ordem pública (*ordre public*) no cenário mundial:

A ordem pública, conhecida, enfim, como sinônimo de *jus cogens*, configura então o limite mais complexo à soberania e ao livre consentimento dos Estados, conforme se constata nos arts. 53 e 64 da Convenção de Viena de 1969. Tem sido ela a chave mestra para o grande progresso do Direito Internacional Público, justamente por trazer em seu bojo disposições que proíbem os Estados de concluir tratados que privilegiem interesses particulares em detrimento de interesses comuns de toda a sociedade internacional, o que certamente ameaça o firme desenvolvimento das relações pacíficas entre os Estados. Em suma, o *jus cogens* não só impõe um limite à liberdade dos Estados na assunção de suas obrigações jurídicas, senão impede que esses mesmos Estados, de forma unilateral, qualifiquem uma norma como imperativa de acordo com a sua vontade e os seus interesses. (MAZUOLLI, 2020, p. 202).

Deve-se ressaltar que a Convenção de Viena de 1969 não estabelece quais seriam as normas de *jus cogens*. Contudo, um critério hermenêutico tem sido apontado pela literatura acadêmica, qual seja, a partir da interpretação *a contrario sensu* de normas permissivas de comportamentos nocivos à humanidade. Nesse sentido, normas internacionais que permitissem o genocídio, o tráfico de escravos, a discriminação, o uso da força nas relações internacionais, a guerra de agressão, a tortura, a pirataria, ou que desconsiderassem a autodeterminação dos povos ou os princípios de Direito Internacional Humanitário, seriam absolutamente nulas, não podendo produzir efeitos.

Outro aspecto pertinente à compreensão das normas de *jus cogens* seriam suas fontes, no sentido de perquirir as formas e instrumentos que ensejariam a sua criação, o que, consoante se tem entendido, as normas de *jus cogens* decorreriam tanto das normas costumeiras internacionais quanto dos tratados e convenções internacionais.

Sobre esse aspecto, calha citar a posição de Mazzuoli a respeito de que tipo de normas poderiam ser enquadradas como *jus cogens*:

Para nós, pode-se dizer que integram o *jus cogens* ou a ordem pública internacional, grosso modo: a) o costume internacional geral ou comum, a exemplo das normas protetoras dos próprios fundamentos da ordem internacional, como a proibição do uso da força fora do quadro da legítima defesa; as normas sobre cooperação pacífica na proteção de interesses comuns, como a da liberdade dos mares; as normas que proíbem a escravatura, a pirataria, o genocídio, a tortura e a discriminação racial; as regras protetoras da liberdade religiosa; as normas de direito humanitário, que se aplicam aos casos de conflitos armados protegendo os civis em tempo de guerra, militares postos fora de combate, feridos, prisioneiros, doentes e náufragos, bem como as normas proibitivas da guerra de agressão; as normas protetoras dos direitos dos Estados e dos povos (como as relativas à igualdade, integridade territorial, livre determinação dos povos, dentre outras) etc.; b) as normas convencionais pertencentes ao Direito Internacional geral, a exemplo dos princípios constantes da Carta das Nações Unidas, como os da solução pacífica dos conflitos, da preservação da paz, da segurança e da justiça internacionais; as relativas à liberdade contratual e à inviolabilidade dos tratados (como o *pacta sunt servanda* e a boa-fé) etc.; e c) o Direito Internacional especial, de fonte unilateral ou convencional sobre direitos e garantias fundamentais do homem, como a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, os dois Pactos de Nova York de 1966 (Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos e Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais) e, no sistema regional interamericano, a Convenção Americana sobre Direitos Humanos (Pacto de San José da Costa Rica) de 1969. (MAZUOLLI, 2020, p. 202).

Contudo, todo o processo de identificação e revelação normativa perpassa por instrumentos construtivos de interpretação. Com efeito, as normas jurídicas são geralmente consideradas de natureza abstrata, genérica, estática e inerte, surgindo apenas quando interpretada e aplicada. Assim, a interpretação e aplicação da norma constitui a essência do sistema jurídico, a fim de que possa atingir o seu conteúdo finalístico. Dessa forma, a interpretação é um processo que visa o esclarecimento do sentido e alcance da norma e, ao mesmo tempo, precede o ato de aplicação dessa mesma norma em cada caso concreto apresentado.

Calha ressaltar, por oportuno, a diferenciação teórica entre a interpretação e hermenêutica:

No mundo do Direito, hermenêutica e interpretação constituem um dos muitos exemplos de relacionamento entre princípios e aplicações. Enquanto a hermenêutica é teórica e visa estabelecer princípios, critérios, métodos, orientação geral, a interpretação é de cunho prático, aplicando os ensinamentos da hermenêutica. Não se confundem, pois, os dois conceitos, apesar de ser muito frequente o emprego indiscriminado de um e de outro. A interpretação aproveita os subsídios da hermenêutica (NADER, 1997, p. 303).

Embora seja utilizado com frequência o brocardo latino *in claris cessat interpretatio* (dispensa-se a interpretação quando o texto é claro), fato é que não se deve descurar de outra máxima de Ulpiano: *quamvis sit manifestissimum edictum praetoris, attamen non est negligenda interpretatio eius* (embora claríssimo o edito do pretor, contudo não se deve descurar da sua interpretação).

Nesse sentido, esclarece a literatura jurídica: "Toda a lei deve ser interpretada, mesmo quando clara, pois não é condição da interpretação ser ela obscura. Dessa forma, não procede o aforismo *in claris non fit interpretatio*, pois só interpretando-a poder-se-á saber se ela é clara" (GUSMÃO, 2002, p. 217).

A norma jurídica se consolida com a interpretação. Há nesta atividade um aspecto volitivo. Vontade e valor do intérprete estão presentes no resultado da norma jurídica:

A função do intérprete e aplicador seria, portanto, a de reconstruir racionalmente a ordem jurídica vigente, identificando os princípios fundamentais que lhe conferem sentido. Rompe-se, assim, com a dicotomia hermenêutica clássica que contrapõe a descoberta (cognição passiva) e a invenção (vontade ativa), na busca de significados jurídicos. O hermeneuta, diante de um caso concreto, não está criando direito novo, mas racionalizando o sistema normativo, identificando os princípios que podem dar coerência e justificar a ordem jurídica e as instituições políticas vigentes. Cabe ao intérprete se orientar pelo substrato ético-social, promovendo, historicamente, a reconstrução do Direito, com base

nos referenciais axiológicos indicados pelos princípios jurídicos (SOARES, 2010, p. 61).

Nessa linha de encadeamento de ideias, defende-se neste trabalho que as diretrizes (Capítulo V) da *Gaudium et Spes* devem funcionar como vetor valorativo para qualquer discurso hermenêutico de revelação das normas de *jus cogens* no Direito Internacional.

Com efeito, considerando o contexto do movimento pacifista no Século XX, não haveria como os membros do Concílio do Vaticano II ignorarem a necessidade de uma condenação da guerra total e a condenação da corrida aos armamentos, conforme registra Palladino:

Nel XX secolo, inoltre, si affermò sempre di più il movimento pacifista che faceva propri elementi tipicamente cristiani della promozione della pace, rimuovendo però ogni tipo di riferimento religioso dalla loro formulazione, avvicinandosi così ad una impostazione fortemente ideologica delle scelte politiche e delle strategie di lotta.

I Padri evidentemente non poterono essere indifferenti a tutto questo e il dibattito sulla guerra, sia nelle commissioni e sottocommissioni che si interessarono allo schema della costituzione pastorale, sia in assemblea pubblica, fu sempre particolarmente acceso.

Quattro erano i punti che avevano suscitato le maggiori difficoltà tra i Padri: la dichiarazione sulla nonviolenza, quella sull'obiezione di coscienza, la condanna della guerra totale e la condanna della corsa agli armamenti. In particolare era su questi ultimi due che si era concentrata l'opposizione di chi aveva riscontrato nell'ultima redazione il ritorno delle condanne assolute senza spazi adeguati di legittimazione della difesa nucleare e del principio di deterrenza. [...] Sulla nonviolenza, diversi modi chiedevano di precisare meglio il contesto logico in cui era inserita la dichiarazione in suo favore e anche la natura dei mezzi di difesa nonviolenti a cui si faceva riferimento, ma altri volevano si dicessero con chiarezza anche gli obblighi che comunque dovevano valere verso la società e la comunità internazionale. Riguardo all'obiezione di coscienza molti modi chiedevano di eliminare del tutto, per motivi diversi, la dichiarazione dal testo, altri

invece che venissero più precisamente indicati i limiti secondo i quali poter esercitare tale obiezione. [...] Il problema che sottostava a tutto il capitolo era quello della legittimità o meno di usare per la difesa armi nucleari (PALLADINO, 2013, p. 43-44).

Deve-se pontuar que o Concílio do Vaticano II não ignorou o fato inescapável de se conviver com os conflitos armados, considerando a própria essência pecaminosa do ser humano:

Natureza da paz e sua consecução

78. A paz não é ausência de guerra; nem se reduz ao estabelecimento do equilíbrio entre as forças adversas, nem resulta duma dominação despótica. Com toda a exatidão e propriedade ela é chamada "obra da justiça" (Is. 32, 7). É um fruto da ordem que o divino Criador estabeleceu para a sociedade humana, e que deve ser realizada pelos homens, sempre anelantes por uma mais perfeita justiça. Com efeito, o bem comum do gênero humano é regido, primária e fundamentalmente, pela lei eterna; mas, quanto às suas exigências concretas, está sujeito a constantes mudanças, com o decorrer do tempo. Por esta razão, a paz nunca se alcança duma vez para sempre, antes deve estar constantemente a ser edificada. Além disso, como a vontade humana é fraca e ferida pelo pecado, a busca da paz exige o constante domínio das paixões de cada um e a vigilância da autoridade legítima. Mas tudo isto não basta. Esta paz não se pode alcançar na terra a não ser que se assegure o bem das pessoas e que os homens compartilhem entre si livre e confiadamente as riquezas do seu espírito criador. Absolutamente necessárias para a edificação da paz são ainda a vontade firme de respeitar a dignidade dos outros homens e povos e a prática assídua da fraternidade. A paz é assim também fruto do amor, o qual vai além do que a justiça consegue alcançar. A paz terrena, nascida do amor do próximo, é imagem e efeito da paz de Cristo, vinda do Pai. Pois o próprio Filho encarnado, príncipe da paz, reconciliou com Deus, pela cruz, todos os homens; restabelecendo a unidade de todos num só povo e num só corpo, extinguiu o ódio (1) e, exaltado na ressurreição, derramou nos corações o Espírito de amor.

Todos os cristãos são, por isso, insistentemente chamados a que “praticando a verdade na caridade” (Ef 4, 15), se unam com os homens verdadeiramente pacíficos para implorarem e edificarem a paz.

Levados pelo mesmo espírito, não podemos deixar de louvar aqueles que, renunciando à violência na reivindicação dos próprios direitos, recorrem a meios de defesa que estão também ao alcance dos mais fracos – sempre que isto se possa fazer sem lesar os direitos e obrigações de outros ou da comunidade.

Na medida em que os homens são pecadores, o perigo da guerra ameaça-os e continuará a ameaça-los até à vinda de Cristo; mas na medida em que, unidos em caridade, superam o pecado, superadas ficam também as lutas, até que se realize aquela palavra: “com as espadas forjarão arados e foices com as lanças. Nenhum povo levantará a espada contra outro e jamais se exercitarão para a guerra” (Is 2, 4).

Essa constatação se revela pertinente de modo a não se desencadear medidas utópicas no viver coletivo internacional, considerando o risco de sua ineficácia. Com efeito, a humanidade não está alheia e não deixa de sofrer as turbulências normais que a vida em comum exige. A existência de choques, conflitos, disputas e batalhas no seio de um viver coletivo internacional decorre das diferenças e dos interesses humanos, que são diversos em quaisquer campos de interesse. Contudo, ainda que este fato constatado seja uma verdade inafastável, deve-se buscar mecanismos jurídicos para a solução de tais controvérsias internacionais, a fim de poder estampar mais segurança e tranquilidade às relações internacionais e, ao mesmo tempo, se evitar a degradação humana.

Nesse sentido, é que entra em cena as declarações do Capítulo V da *Gaudium et Spes*, onde, textualmente se refere à promoção da paz no contexto da “comunidade” internacional, o que, revela notar, uma opção clara sobre a concepção semântica do termo “comunidade” ao invés de “sociedade”, conforme acima mencionado. Essa constatação é reforçada ao se considerar, já no seu Proêmio, a sua respectiva destinação universal a “todos os homens”:

2. Por isso, o Concílio Vaticano II, tendo investigado mais profundamente o mistério da Igreja, não hesita agora em dirigir a sua palavra, não já apenas aos

filhos da Igreja e a quantos invocam o nome de Cristo, mas a todos os homens. Deseja expor-lhes o seu modo de conceber a presença e atividade da Igreja no mundo de hoje.

Tem, portanto, diante dos olhos o mundo dos homens, ou seja a inteira família humana, com todas as realidades no meio das quais vive; esse mundo que é teatro da história da humanidade, marcado pelo seu engenho, pelas suas derrotas e vitórias; mundo, que os cristãos acreditam ser criado e conservado pelo amor do Criador; caído, sem dúvida, sob a escravidão do pecado, mas libertado pela cruz e ressurreição de Cristo, vencedor do poder do maligno; mundo, finalmente, destinado, segundo o desígnio de Deus, a ser transformado e alcançar a própria realização.

Em igual sentido, a Seção 2 do mesmo Capítulo V afirma a necessidade de construção da “comunidade” internacional como um mecanismo de edificação da paz mundial:

Causas e remédios das discórdias

83. Para edificar a paz, é preciso, antes de mais, eliminar as causas das discórdias entre os homens, que são as que alimentam as guerras, sobretudo as injustiças. Muitas delas provêm das excessivas desigualdades económicas e do atraso em lhes dar remédios necessários. Outras, porém, nascem do espírito de dominação e do desprezo das pessoas; e, se buscamos causas mais profundas, da inveja, desconfiança e soberba humanas, bem como de outras paixões egoístas. Como o homem não pode suportar tantas desordens, delas provém que, mesmo sem haver guerra, o mundo está continuamente envenenado com as contendas e violências entre os homens. E como se verificam os mesmos males nas relações entre as nações, é absolutamente necessário, para os vencer ou prevenir, e para reprimir as violências desenfreadas, que os organismos internacionais cooperem e se coordenem melhor e que se fomentem incansavelmente as organizações que promovem a paz.

A comunidade das nações e instituições internacionais

84. Para que o bem comum universal se procure convenientemente e se alcance com eficácia, torna-se já necessário, dado o aumento crescente de estreitos laços de mútua dependência entre todos os cidadãos e entre todos os povos do

mundo, que a comunidade dos povos se dê a si mesma uma estrutura à altura das tarefas atuais, sobretudo relativamente àquelas numerosas regiões que ainda padecem intolerável indigência.

Para obter tais fins, as instituições da comunidade internacional devem prover, cada uma por sua parte, às diversas necessidades dos homens, no domínio da vida social - a que pertencem a alimentação, saúde, educação, trabalho - como em certas circunstâncias particulares, que podem surgir aqui ou ali, tais como a necessidade geral de favorecer o progresso das nações em vias de desenvolvimento, de obviar às necessidades dos refugiados dispersos por todo o mundo, ou ainda de ajudar os emigrantes e suas famílias.

As instituições internacionais, mundiais ou regionais, já existentes, são beneméritas do género humano. Aparecem como as primeiras tentativas para lançar os fundamentos internacionais da inteira comunidade humana, a fim de se resolverem os gravíssimos problemas dos nossos tempos, se promover o progresso em todo o mundo e se prevenir qualquer forma de guerra. A Igreja alegra-se com o espírito de verdadeira fraternidade que em todos estes campos florescem entre cristãos e não-cristãos, e tende a intensificar os esforços por remediar tão grande miséria.

Portanto, diante dessas premissas, é que se desenvolve de forma equilibrada e coerente as prescrições contra a crueldade nas guerras:

Refrear a crueldade das guerras

79. Apesar de as últimas guerras terem trazido tão grandes danos materiais e morais, ainda todos os dias a guerra leva por diante as suas devastações em alguma parte da terra. Mais ainda, o emprego de armas científicas de todo o género para fazer a guerra, ameaça, dada a selvajaria daquelas, levar os combatentes a uma barbárie muito pior que a de outros tempos. Além disso, a complexidade da atual situação e o intrincado das relações entre países tornam possível o prolongar-se de guerras mais ou menos larvadas, pelo recurso a novos métodos insidiosos e subversivos. Em muitos casos, o recurso aos métodos do terrorismo é considerado como uma nova forma de guerra.

Tendo diante dos olhos este estado de prostração da humanidade, o Concílio quer, antes de mais, recordar o valor permanente do direito natural internacional

e dos seus princípios universais. A própria consciência da humanidade afirma cada vez com maior força estes princípios. As ações que lhes são deliberadamente contrárias, bem como as ordens que as mandam executar, são, portanto, criminosas; nem a obediência cega pode desculpar os que as cumprem. Entre tais atos devem-se contar, antes de mais, aqueles com que se leva metodicamente a cabo o extermínio de toda uma raça, nação ou minoria étnica. Tais ações devem ser veementemente condenadas como horríveis crimes e louvada no mais alto grau a coragem de quantos não temem resistir abertamente aos que as querem impor.

Existem diversas convenções internacionais relativas à guerra assinadas por bastantes nações, e que visam a tornar menos desumanas as atividades bélicas e suas conseqüências; tais, por exemplo, as que se referem à sorte dos soldados feridos ou prisioneiros, e outras semelhantes. Estes acordos devem ser observados. Mais ainda, todos, sobretudo os poderes públicos e os peritos nestas matérias, têm obrigação de procurar aperfeiçoá-los quanto lhes for possível, de maneira a que sejam capazes de melhor e mais eficazmente refrearem a crueldade das guerras. Parece, além disso, justo que as leis tenham em conta com humanidade o caso daqueles que, por motivo de consciência, recusam combater, contanto que aceitem outra forma de servir a comunidade humana.

Na realidade, a guerra não foi eliminada do mundo dos homens. E enquanto existir o perigo de guerra e não houver uma autoridade internacional competente e dotada dos convenientes meios, não se pode negar aos governos, depois de esgotados todos os recursos de negociações pacíficas, o direito de legítima defesa. Cabe assim aos governantes e aos demais que participam na responsabilidade dos negócios públicos, o dever de assegurar a defesa das populações que lhes estão confiadas, tratando com toda a seriedade um assunto tão sério. Mas uma coisa é utilizar a força militar para defender justamente as populações, outra coisa é querer subjugar as outras nações. O poderio bélico não legitima qualquer uso militar ou político que dele se faça. Nem, finalmente, uma vez começada lamentavelmente a guerra, já tudo se torna lícito entre as partes beligerantes.

Aqueles que se dedicam ao serviço da pátria no exército, considerem-se servidores da segurança e da liberdade dos povos; na medida em que se

desempenham como convém desta tarefa, contribuem verdadeiramente para o estabelecimento da paz.

Ainda nessa linha de ideias, não se deve desconsiderar o fato de não existir, pelo menos por enquanto, no cenário internacional, uma autoridade suprema capaz de ditar regras de conduta e fazer exigir o seu cumprimento por parte dos Estados e das organizações internacionais. Com efeito, ao contrário dos sistemas jurídicos nacionais, em que existe a figura constitucional do Estado, não se encontra no sistema jurídico internacional um núcleo jurídico positivo com autoridade máxima em matéria de conflitos de interesses (ITUASSÚ, 1986, pp. 569-570), o que desencadearia na necessidade de um mecanismo mínimo de se buscar-se meios e soluções pacíficos dos conflitos de interesses que diuturnamente ocorrem na cena internacional.

Nesse sentido, é oportuno assinalar que a obrigação de solucionar as controvérsias pela via pacífica, segundo Mazzuoli, integraria "o quadro dos princípios fundamentais do Direito Internacional Público na condição de norma geral imperativa (*jus cogens*)" (MAZUOLI, 2020, p. 1167).

Assim, entende-se que há uma referência recíproca de interpretação entre as normas de *jus cogens* e as declarações constantes na *Gaudium et Spes* sobre proibição de conflitos armados e as possíveis medidas para sua verificação. Esse aspecto se torna claro no item 82 do Capítulo V:

Proscrição total da guerra e ação internacional para a evitar

82. É, portanto, claro, que nos devemos esforçar por todos os meios por preparar os tempos em que, por comum acordo das nações, se possa interditar absolutamente qualquer espécie de guerra. Isto exige, certamente, a criação duma autoridade pública mundial, por todos reconhecida e com poder suficiente para que fiquem garantidos a todos a segurança, o cumprimento da justiça e o respeito dos direitos. Porém, antes que esta desejável autoridade possa ser instituída, é necessário que os supremos organismos internacionais se dediquem com toda a energia a buscar os meios mais aptos para conseguir a segurança comum. Já que a paz deve antes nascer da confiança mútua do que ser imposta pelo terror das armas, todos devem trabalhar por que se ponha,

finalmente, um termo à corrida aos armamentos e por que se inicie progressivamente e com garantias reais e eficazes, a redução dos mesmos armamentos, não unilateral evidentemente, mas simultânea e segundo o que for estatuído (4).

Entretanto, não se devem subestimar as tentativas já feitas ou ainda em curso para afastar o perigo da guerra. Procure-se antes ajudar a boa vontade de muitos que, carregados com as ingentes preocupações dos seus altos cargos, mas movidos do seriíssimo dever que os obriga, se esforçam por eliminar a guerra de que têm horror, embora não possam prescindir da complexidade objetiva das situações. E dirijam-se a Deus instantes preces, para que lhes dê a força necessária para empreender com perseverança e levar a cabo com fortaleza esta obra de imenso amor dos homens, de construir virilmente a paz. Hoje em dia, isto exige certamente deles que alarguem o espírito mais além das fronteiras da própria nação, deponham o egoísmo nacional e a ambição de dominar sobre os outros países, fomentem um grande respeito por toda a humanidade, que já avança tão laboriosamente para uma maior unidade.

As sondagens até agora diligente e incansavelmente levadas a cabo acerca dos problemas da paz e desarmamento, e as reuniões internacionais que trataram deste assunto, devem ser consideradas como os primeiros passos para a solução de tão graves problemas e devem no futuro promover-se ainda com mais empenho, para obter resultados práticos. No entanto, evitem os homens entregar-se apenas aos esforços de alguns, sem se preocuparem com a própria mentalidade. Pois os governantes, responsáveis pelo bem comum da própria nação e ao mesmo tempo promotores do bem de todo o mundo, dependem muito das opiniões e sentimentos das populações. Nada aproveitarão com dedicar-se à edificação da paz, enquanto os sentimentos de hostilidade, desprezo e desconfiança, os ódios raciais e os preconceitos ideológicos dividirem os homens e os opuserem uns aos outros. Daqui a enorme necessidade duma renovação na educação das mentalidades e na orientação da opinião pública. Aqueles que se consagram à obra de educação, sobretudo da juventude, ou que formam a opinião pública, considerem como gravíssimo dever o procurar formar as mentalidades de todos para novos sentimentos pacíficos. Todos nós temos, com efeito, de reformar o nosso coração, com os olhos postos no mundo inteiro e naquelas tarefas que podemos realizar juntos para o progresso da humanidade.

Não nos engane uma falsa esperança. A não ser que, pondo de parte inimizades e ódios, se celebrem no futuro pactos sólidos e honestos acerca da paz universal, a humanidade, que já agora corre grave risco, chegará talvez desgraçadamente, apesar da sua admirável ciência, àquela hora em que não conhecerá outra paz além da horrível tranquilidade da morte. Mas, ao mesmo tempo que isto afirma, a Igreja de Cristo, no meio das angústias do tempo atual, não deixa de esperar firmemente. A nossa época quer ela propor, uma e outra vez, oportuna e importunamente, a mensagem do Apóstolo: «eis agora o tempo favorável» para a conversão dos corações, «eis agora os dias da salvação (5).

Portanto, a constatação de existência de um viver coletivo internacional inescapavelmente conflituoso e contraditório, permitiria, a partir de uma compreensão semântica de uma "comunidade" internacional, a criação de mecanismos jurídicos institucionalizados internacionalmente de modo a se evitar todos os males decorrentes do uso da guerra como solução de controvérsias.

Mutatis mutandis, é que se verifica igualmente no item 84 da *Gaudium et Spes* ao se referir à comunidade de nações e instituições internacionais:

A comunidade das nações e instituições internacionais

84. Para que o bem comum universal se procure convenientemente e se alcance com eficácia, torna-se já necessário, dado o aumento crescente de estreitos laços de mútua dependência entre todos os cidadãos e entre todos os povos do mundo, que a comunidade dos povos se dê a si mesma uma estrutura à altura das tarefas atuais, sobretudo relativamente àquelas numerosas regiões que ainda padecem intolerável indigência.

Para obter tais fins, as instituições da comunidade internacional devem prover, cada uma por sua parte, às diversas necessidades dos homens, no domínio da vida social - a que pertencem a alimentação, saúde, educação, trabalho - como em certas circunstâncias particulares, que podem surgir aqui ou ali, tais como a necessidade geral de favorecer o progresso das nações em vias de desenvolvimento, de obviar às necessidades dos refugiados dispersos por todo o mundo, ou ainda de ajudar os emigrantes e suas famílias.

As instituições internacionais, mundiais ou regionais, já existentes, são beneméritas do género humano. Aparecem como as primeiras tentativas para

lançar os fundamentos internacionais da inteira comunidade humana, a fim de se resolverem os gravíssimos problemas dos nossos tempos, se promover o progresso em todo o mundo e se prevenir qualquer forma de guerra. A Igreja alegra-se com o espírito de verdadeira fraternidade que em todos estes campos florescem entre cristãos e não-cristãos, e tende a intensificar os esforços por remediar tão grande miséria.

Portanto, pode-se afirmar que a utilização dos valores constantes na *Gaudium et Spes* funcionariam como vetores hermenêuticos da concretização das normas de *jus cogens*, de modo a preservar a própria a humanidade.

Essa afirmação encontraria respaldo no denominado princípio *pro homine*, que tem sido utilizado pelas Cortes Internacionais de Direitos Humanos na solução de conflitos normativos entre as normas internacionais e nacionais. Nesse sentido, é o que informa Mazzuoli:

Perceba-se que, no monismo internacionalista dialógico, a prevalência da norma internacional sobre a interna continua a existir mesmo quando os instrumentos internacionais de direitos humanos autorizam a aplicação da norma interna mais benéfica, visto que, nesse caso, a aplicação da norma interna no caso concreto é concessão da própria norma internacional que lhe é superior, o que estaria a demonstrar sim a existência de uma hierarquia, típica do monismo internacionalista, contudo muito mais fluida (transigente) e totalmente diferenciada da existente no Direito Internacional tradicional (v.g., como está a prever o art. 27 da Convenção de Viena de 1969). Em outras palavras, a aplicação de uma lei doméstica (quando mais benéfica) em detrimento de um tratado de direitos humanos não deixa de respeitar ao princípio da hierarquia, pois proveio justamente de uma norma de interpretação do tratado (que consagra o "princípio da primazia da norma mais favorável ao ser humano", ou "princípio internacional *pro homine*") que lhe é hierarquicamente superior. Aqui se trata de uma hierarquia de valores, ou seja, substancial ou material, em contraposição à ultrapassada hierarquia meramente formal, de cunho intransigente. Em suma, o monismo internacionalista ainda continua a prevalecer nessa hipótese, mas com dialogismo. Daí a nossa proposta de um monismo internacionalista dialógico,

quando o conflito entre as normas internacionais e internas diz respeito ao tema dos "direitos humanos".

Dessa forma, na eventualidade de se suscitar uma dúvida na aplicação das normas de *jus cogens*, deve-se utilizar as diretrizes constantes nas afirmações e declarações constantes na *Gaudium et Spes*, como forma de empregar uma delimitação semântica condizente com as aspirações de uma comunidade internacional diante das atrocidades decorrentes dos conflitos armados.

Conclusão

Conforme restou registrado neste trabalho, em que pese a verificação teórica na dicotomia das concepções entre comunidade/sociedade, entende-se que a utilização do termo "comunidade" internacional encontraria fundamento simbólico de modo a se buscar o encontro das aspirações mais condizentes com a preservação do viver coletivo internacional e da própria dignidade humana.

Dessa forma, uma primeira conclusão que o que se busca no convívio internacional é a elevação de valores éticos comuns à toda humanidade, o que atrairia uma adoção teórica do conceito de comunidade internacional. Assim, muito embora não seja possível desconsiderar a dificuldade de aceitação desse modelo, o cerne das normas internacionais deve se revestir de uma ceticidade otimista, no sentido de se reconhecer a complexidade do ambiente em que se localiza o viver coletivo internacional, mas ao mesmo tempo buscar, com prudência e diálogo, a normatização naquilo que é comum: o dissenso.

Nessa concepção, ao se considerar a necessidade de interpretação de normas jurídicas, nacionais ou internacionais, para sua aplicação, uma segunda conclusão seria o emprego das diretrizes da *Gaudium et Spes* como vetor valorativo para qualquer discurso hermenêutico de revelação das normas de *jus cogens* no Direito Internacional, considerando a sua pretensão de universalidade de valores culturais inclusivos que visam estabelecer premissas de um viver coletivo humano condizente com a própria natureza humana.

Essa conclusão encontraria esteio igualmente no princípio da aplicação da aplicação da norma mais favorável ao ser humano, comumente denominado de "princípio internacional *pro homine*", utilizado nas discussões sobre conflitos normativos entre normas internacionais e nacionais.

Referências

CONCÍLIO VATICANO. *Gaudium et Spes*: sobre a Igreja no mundo atual. Disponível em: <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html>. Acesso em: 19 nov. 2023.

GUSMÃO, Paulo Dourado de. *Introdução ao estudo do direito*. 32. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2002.

ITUASSÚ, Oyama Cesar. *Curso de direito internacional público*. Rio de Janeiro: Forense, 1986.

MAZZUOLI, Valerio de Oliveira. *Curso de direito internacional público*. 13. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2020.

NADER, Paulo. *Introdução ao estudo do direito*. 22. ed. rev. e atual. Rio de Janeiro: Forense, 2002.

PALLADINO, Emilia. *Gaudium et Spes*: Storia, Commento, Recezione. Roma: Edizioni Studium, 2013.

SOARES, Ricardo Maurício Freire. *Hermenêutica e interpretação jurídica*. São Paulo: Saraiva, 2010.

CAPÍTULO XV¹

Magistério da Igreja e ciências naturais

Tiago de Fraga Gomes²

Daniel D'Agnoluzzo Zatti³

Introdução

Quando se toca nas relações entre fé e ciências naturais, de início, é preciso salientar que, a rigor, ninguém crê ou deixa de crer em Deus por causa da ciência; da mesma forma, ninguém deixa de ser cientista por causa da fé ou da descrença (ZILLES, 2004a, p. 153). Pelo seu próprio estatuto epistemológico, as ciências modernas não têm competência técnica para provar ou negar a transcendência do ser humano ou a existência de Deus (ZILLES, 2011, p. 41). A presente pesquisa⁴ parte do pressuposto que “a ciência autêntica, refletida, prudente, consciente de seus limites e de sua parte de hipóteses, não contradiz a fé” (RAHNER, 1971, p. 13). Sendo assim, não é possível substanciar a ciência como sujeito absoluto do conhecimento imanente e transcendente, independente de vínculos históricos e sociais. A própria evolução da compreensão da historiografia das ciências naturais revela que toda ciência é sempre uma elaboração de homens de seu tempo (PAIVA, 2000, p. 13). Contudo, percebe-se, atualmente, os efeitos avassaladores que o Iluminismo imprimiu no plano intelectual das relações entre fé e ciência: “daquela época em diante, passou-se a considerar sinônimas as palavras teologia (ou religião) e atraso” (STROEGER, 2002, p. 11), o que acabou por sedimentar muitos preconceitos.

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554600958-15>

² Pós-Doutor pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, com estágio pela Ruhr-Universität Bochum, Alemanha. Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Professor e Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul e Assessor da Comissão para a Doutrina da Fé da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. <<http://lattes.cnpq.br/5570004314732496>>. E-mail: <tiago.gomes@pucrs.br>.

³ Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Doutorando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. <<http://lattes.cnpq.br/3071991366714009>>. E-mail: <daniel.zatti@gmail.com>.

⁴ Publicada originalmente na Revista Teocomunicação, Porto Alegre, v. 51, n. 1, p. 1-10, Jan./Dez. 2021.

Nesse sentido, a história da relação entre Igreja e ciências naturais não decorreu de forma tranquila e sem embates. A relativa pacificidade teórica que se tem hoje não foi alcançada sem grande esforço por parte da teologia e do Magistério da Igreja. Em termos sintéticos, pode-se classificar essa história de algumas décadas em quatro fases: na primeira, está o princípio da grande crise, cujas consequências se percebem até hoje: o caso Galileu Galilei. Infelizmente, a atitude de Roma não se modificou com facilidade perante a ciência, mas se enrijeceu ainda mais com o progresso tecnocientífico (KÜNG, 2011, p. 19). A partir desse marco, a teologia perde espaço para a ciência em um momento em que ainda havia nela pretensão à totalidade do conhecimento.

Em seguida, com o desenvolvimento da teoria da evolução das espécies, houve muitas reações negativas nos ambientes católicos, trazendo a dificuldade na aceitação de uma nova antropologia nascente. As argumentações eram de espécie científica, quando os teólogos (mas também muitos cientistas) afirmavam que a teoria não era digna de credibilidade filosófica, apelando-se para a contradição dos princípios fundamentais de causalidade, e teológica, ao considerar as narrativas do Gênesis sobre a criação, com uma visão fixista do universo. É uma fase de confronto, divisão e distinção, cujos resultados ainda são perceptíveis (SOUZA, 2007, p. 47). A segunda fase foi marcada por um maior esclarecimento científico e uma visão mais dinâmica da realidade. A maior parte dos teólogos permanece contra a teoria da evolução, mas não se fala mais em heresias ou em oposição à fé. Nessa época, entra em cena aquele que ainda é o maior referencial no diálogo entre cristianismo e ciência: Pierre Teilhard de Chardin. Os estudos desse jesuíta e paleontólogo francês, trouxeram uma nova compreensão sobre a relação entre fé e ciência, pois Teilhard de Chardin centra a sua visão da fé cristã a partir, tanto da revelação, quanto dos dados teóricos apontados por Darwin (SOUZA, 2007, p. 48).

A terceira fase foi marcada pela abertura do Magistério e dos teólogos em relação à evolução, pois estes estavam mais ambientados ao assunto e portando novos instrumentais teóricos, como os dados das ciências naturais – Arqueologia e a própria Biologia – e o estudo dos gêneros literários bíblicos por parte da exegese. Um ponto decisivo foi a publicação da Encíclica *Humani Generis* pelo papa Pio XII em 1950 (SOUZA, 2007, p. 48-50). E pode-se dizer que a última fase se estende até a

atualidade, em que a paz e o diálogo entre fé e ciência tornam-se possíveis. Mesmo tendo deixado a questão científica para os cientistas, a teologia pós-conciliar dialoga, a partir de seus conteúdos de fé, com a totalidade da investigação científica. Se percebe o crescimento no interesse pela mútua relação e inúmeros centros de pesquisa surgem para levar adiante a transdisciplinaridade da temática (SOUZA, 2007, p. 50-52).

1 A revolução científica pré-conciliar

A ambivalência da posição magisterial em relação à ciência moderna infelizmente marcou os últimos séculos desse tenso relacionamento. A chamada "revolução científica" marca um novo paradigma a partir do séc. XVIII e são compreensíveis as tensões existentes. O método próprio das ciências naturais não lhe permite trabalhar com conceitos cristalizados, já que basta um dado contraditório para derrubar uma teoria. É nessa dinâmica que a ciência avança, e isso contrasta com as afirmações dogmáticas, definidas e imutáveis. Nesse contexto, se torna lógico conceber uma história de relações complexas. Veremos, porém, que ao longo dos séculos, sempre houve a preocupação de manter acesa a chama da proximidade.

Importante salientar que o vínculo entre o ateísmo e o processo subsequente de secularização data do séc. XVIII, período em que David Hume, D'Alembert, D'Holbach e outros filósofos argumentam a partir da ciência contra a teologia. Partiam do pressuposto de que uma vez explicado por Newton e seus sucessores os processos físicos regentes do mundo, Deus não teria um papel a ser desempenhado no universo. Laplace bem resumiu esse espírito: "Não tive necessidade dessa hipótese". Posteriormente, a rejeição por Kant das provas racionais da existência de Deus ampliou a crise entre teologia e ciência. Outro importante ponto de impacto foi a questão darwiniana, deslocando o debate da filosofia para a biologia. No séc. XIX o determinismo da física materialista negou a liberdade do homem, enquanto o caráter aleatório das mudanças genéticas e da seleção natural fazia da humanidade um produto do acaso (PUDDEFOOT, 2004, p. 384-385).

No período do pontificado de Pio IX (1846-1878), com seus pronunciamentos e decisões oficiais e de caráter universal, foram elencados oitenta "erros modernos", no seu *Sílabo*. Surpreende, por ser um período de discussões e controvérsias teológicas a respeito dos dados das ciências, que nenhum deles faz referência à teoria da evolução. No Concílio Vaticano I (1869-1870), porém, há a condenação do que poder-se-ia chamar de "evolucionismo panteísta", se referindo à crença na emanação das coisas finitas, corpóreas e espirituais através da essência divina, negando, por conseguinte, a criação (FREIRE-MAIA, 1986, p. 124). A Encíclica *Dei Filius*, deste Concílio, em seu primeiro capítulo, trata sobre a questão da criação. Ela se torna uma referência sobre o tema, pois encerra um período de longos debates doutrinários internos à teologia, especialmente ligados às correntes filosóficas do séc. XIX (EUVÉ, 2006, p. 35). Procura defender duas posições, para articular fé e razão. A primeira, é a possibilidade de um conhecimento natural de Deus, ou seja, é responsabilidade do homem dar o livre ato de fé. A segunda, é a afirmação da necessidade de uma revelação sobrenatural, "pois Deus, em sua infinita bondade, ordenou o ser humano a um fim sobrenatural, ou seja, a participação nos bens divinos que superam absolutamente aquilo que pode apreender o espírito humano" (DH 3005).

Leão XIII (1878-1903), na Encíclica *Immortale Dei*, dirige-se amistosamente aos pesquisadores e cientistas, incentivando-os no desenvolvimento das pesquisas científicas, na certeza de que todo conhecimento da verdade aproximará o ser humano de Deus. Seguindo nos mesmos passos, ao se referir aos livros da Sagrada Escritura, a *Resposta da Comissão Bíblica*, de 23 de junho de 1905, posteriormente aprovada por Pio X, afirma que estes não narram, às vezes, uma história propriamente dita e objetivamente verdadeira, mas apenas uma aparência de história para dar a entender algo que é alheio à significação propriamente literal ou histórica das palavras (FREIRE-MAIA, 1986, p. 125).

O Decreto *Lamentabili*, do Santo Ofício, de 3 de julho de 1907, condena 65 "erros modernistas". Um deles é o pensamento de que a Igreja se mostra hostil ao progresso das ciências naturais e teológicas. Na Encíclica *Pascendi*, de Pio X, faz-se uma distinção entre as áreas da ciência e da fé, donde se conclui que não pode haver conflito entre elas (FREIRE-MAIA, 1986, p. 125). Cabe dizer que este período dá

origem a um profundo espírito de retorno às fontes e à pesquisa das Escrituras. Se a crise modernista afetou por muito tempo o clã dos pesquisadores católicos – historiadores e exegetas – não impediu o desenvolvimento do extraordinário movimento de retorno à Igreja primitiva e às fontes do Evangelho que se operou, na mesma época, entre os jovens intelectuais que não se satisfaziam nem com o cientificismo irreligioso, nem com o materialismo simplista e nem com o anticlericalismo estreito de tanta gente (PIERRARD, 2010, p. 257-258). A Encíclica *Spiritus Paraclitus*, de Bento XV, de 15 de setembro de 1920, aprova a procura de novos métodos e modos para resolver as dificuldades encontradas no Livro Sagrado, mas reconhece que tem havido abusos (FREIRE-MAIA, 1986, p. 126).

Pio XII (1939-1958) também contribuiu sobremaneira para o diálogo entre fé e ciências naturais. Na sua *Summi Pontificatus*, refere-se à unidade do gênero humano e à unidade de sua origem a partir do primeiro casal, de que derivam todas as raças atuais. Porém, numa alocução à Pontifícia Academia das Ciências, em 30 de novembro de 1941, afirma que se deve deixar ao futuro a resposta à pergunta sobre, se um dia, a ciência, iluminada e guiada pela revelação, poderá obter resultados seguros e definitivos sobre as origens do ser humano. Dois anos depois, na *Divino Afflante Spiritu*, dirige-se aos exegetas católicos apontando que sua tarefa é “descobrir o sentido genuíno dos Livros Sagrados”, aceitando os vários gêneros literários da Bíblia, com o amparo das diversas ciências (FREIRE-MAIA, 1986, p. 126-127).

Uma figura ímpar e paradigmática deve ser lembrada: Pierre Teilhard de Chardin, paleontólogo jesuíta, o qual, constitui um marco no diálogo entre fé e ciências naturais. Recebido negativamente pelo Magistério da Igreja, influenciou gerações de teólogos-cientistas na investigação da totalidade da verdade. Foi um cientista que não se dispôs a avaliar a realidade de forma fragmentada, mas propôs um modelo de totalidade. Seu princípio: “tudo o que sobe converge, levou-o a uma grandiosa síntese (última que foi elaborada), que tem três dimensões: científica, filosófica e religiosa, nas quais se encontram conciliadas a fé no progresso, no Para-Frente, e a fé em Deus, no Para-o-Alto, como ele exprimia-se nos últimos anos” (GIBELLINI, 2010, p. 108). Teilhard de Chardin observa que na história cósmica, é possível perceber um crescente incremento de consciência evolutiva, que significa

ampliação de ser, sendo esta a condição da existência do mundo (1969, p. 35).

Na Encíclica *Humani Generis* (1953), pela primeira vez, um papa se referiu à teoria da evolução. Pio XII a publica numa época em que se encontravam no auge as sanções eclesíásticas contra Theilhard de Chardin. Ela combate aos chamados "erros modernos" (monismo panteísta, materialismo dialético e o existencialismo ateu e agnóstico). Discorre, também, sobre a teoria da evolução, não a incluindo, no entanto, entre os "erros modernos" e não a condenando. A encíclica, portanto, dá inteira liberdade de investigação para os especialistas, mas não abre mão de uma premissa: Adão e Eva são o casal que deu origem a toda a humanidade, e não fazem analogia a uma população, já que haveria dificuldade com a doutrina do pecado original. Cabe notar, portanto, que o papa não fecha a questão monogenismo-poligenismo, já que diz que "não se vê com clareza de que modo tal afirmação pode harmonizar-se com o que as fontes da verdade revelada e os documentos do Magistério da Igreja ensinam acerca do Pecado original" (DH 3897), portanto, não há uma condenação da tese poligenista, mas uma ponderação sobre a mesma (FREIRE-MAIA, 1986, p. 128-129). Nota-se pelo processo de elaboração dos referidos documentos que o Magistério da Igreja se mostrou não apenas favorável ao desenvolvimento das ciências naturais, como também, deixou sua doutrina moldar-se a partir do diálogo com elas. O último Concílio da Igreja, atualizando-a pastoralmente segundo o mundo moderno, também se pronunciou sobre as ciências e a relação destas com a fé.

2 O Concílio Vaticano II e o diálogo entre fé e ciência naturais

A abertura do Concílio Vaticano II sinaliza não só uma mudança de época, mas uma época de mudanças. O papa João XXIII preferiu usar mais o remédio da misericórdia que o da severidade, mostrando mais a validade da doutrina da Igreja que a condenação dos erros, dando um caráter predominantemente pastoral, em uma Igreja que quer mostrar-se a mãe amorosa para todos (O'MALLEY, 2014, p. 109). Passado um século desde o Concílio anterior, um grande passo na renovação do posicionamento eclesial em relação às ciências naturais foi dado. O Concílio Vaticano II, que aerou a Igreja por dentro e por fora, não fez diferente com as relações

entre ciência e fé (EUVÉ, 2006, p. 40). Na convocação do Concílio Vaticano II, João XXIII faz uma referência à ciência, apontando para desafios impostos por esta, impulsionando a procura quase excessiva dos gozos terrenos que o avanço da técnica põe (*Humanae Salutis* 3). Porém, aborda o tema também de forma positiva, afirmando que a Igreja não permaneceu mera espectadora diante dos acontecimentos inerentes ao avanço da ciência e da técnica, mas seguiu passo a passo a evolução dos povos e posicionou-se contra as ideologias materialistas e negadoras da fé (*Humanae Salutis* 5).

Foi no documento *Gaudium et Spes* que as expressões desse diálogo foram mais consistentes. Desde o próêmio, fala-se da solidariedade entre a comunidade de cristãos reunidos na Igreja e a humanidade toda. O documento quer posicionar a Igreja *ad extra*. Outro elemento importante, é que o Concílio Vaticano II abordou especificamente a questão da autonomia das realidades terrenas e o auxílio destas na busca da verdade:

Se por autonomia das realidades terrenas se entende que as coisas criadas e as próprias sociedades têm leis e valores próprios, que o homem irá gradualmente descobrindo, utilizando e organizando, é perfeitamente legítimo exigir tal autonomia. [...] Em virtude do próprio fato da criação, todas as coisas possuem consistência, verdade, bondade e leis próprias, que o homem deve respeitar, reconhecendo os métodos peculiares de cada ciência e arte. Por esta razão, a investigação metódica em todos os campos do saber, quando levada a cabo de um modo verdadeiramente científico e segundo as normas morais, nunca será realmente oposta à fé, já que as realidades profanas e as da fé têm origem no mesmo Deus (*Gaudium et Spes* 36).

A esse respeito, Ladaria propõe uma síntese das consequências que auxiliam a compreender o sentido da criação de tudo por parte de Deus e a sua radical dependência a Ele. São elencadas três: em primeiro lugar, deve-se evidenciar o referimento total de Deus a toda a realidade, ainda enquanto é objeto de transformação por parte do homem. Com efeito, como recorda o Concílio, quando o homem se ocupa da descoberta do funcionamento e sentido das coisas, não se

afasta dos desígnios de Deus ou de sua providência, mas os cumpre. A bondade de todas as coisas criadas pelas mãos de Deus deve ser também afirmada, a seu modo, por tudo aquilo que o homem fez e faz no cumprimento do desígnio divino de dominar a terra. Assim, andam juntas a providência divina e a autonomia humana (LADARIA, 2005, p. 74).

Em segundo lugar, o mundo criado e a ação do homem nele, não fazem parte de um quadro neutro e indiferente no qual se desenvolve a existência cristã considerada como um aspecto parcial da vida ao lado de tantos outros. Pelo contrário, Deus e a sua Palavra não podem ser um elemento a mais aderido a outros na pesquisa dos critérios humanos de atuação. A fé leva a referir a Deus a existência humana em todas as suas dimensões. O fato de tudo depender totalmente de Deus, sobre o que se embasa toda a autonomia da realidade criada, elimina toda possibilidade de dualismo, toda a divisão entre uma parte boa e outra má do mundo. Nem mesmo pode-se admitir uma distinção radical entre o sacro e o profano, precisamente porque reconhece-se a bondade de Deus presente em todas as coisas que d'Ele receberam o seu ser (LADARIA, 2005, p. 74-75).

Outra consequência a ser tirada remete à Encarnação. Segundo o Evangelho de João, Deus mesmo se fez carne (Jo 1,14). Este é o fato que confere à criação, a sua dignidade definitiva. À luz do mistério da encarnação, morte e ressurreição de Cristo, se pode considerar no seu justo valor aquilo que significa a assunção da realidade criada como sinal de salvação e realização eficaz da mesma. A teologia dos sacramentos, demonstra que esta realidade mundana pode ser assunta por converter-se em sinal qualificado, não apenas da presença de Deus em geral, mas também, especificamente, da salvação que é Cristo (LADARIA, 2005, p. 75). Portanto, segundo a síntese do teólogo espanhol, as consequências da teologia considerar a autonomia das realidades terrenas, leva o homem a cumprir com os desígnios que Deus tem para com o ser humano; a viver a realidade de forma integral como criação de Deus, e ainda, se relacionar com a criação de forma totalmente nova a partir do evento Cristo.

A Gaudium et Spes, apesar de cunhar na teologia o tema da autonomia das realidades terrenas, não trata de forma profunda sobre a relação da Igreja com as ciências naturais. É importante destacar que a tonalidade do tema no documento

conciliar é mais otimista em relação aos pronunciamentos pré-conciliares, utilizando uma linguagem menos ligada à metafísica, e acentuando os progressos das ciências empíricas. Ao tratar do tema da escatologia, um dos temas que mais gera tensão no diálogo, salienta que a expectativa da nova terra não deve enfraquecer a solicitude para o desenvolvimento "desta terra". A *Gaudium et Spes* distingue claramente o progresso da técnica e o crescimento do Reinado de Cristo, e acentua que os progressos científicos, nas várias formas de cultura humana, são de proveito para a Igreja, enquanto manifestam mais claramente a natureza humana e abrem novos caminhos para a verdade. Além disso, destaca que as ciências naturais desenvolvem grandemente o senso crítico e favorecem a busca pela aproximação das nações a fim de assegurar a paz (CRUZ, 2016, p. 42-46).

3 Do Concílio Vaticano II ao Papa Francisco: balanço e prospectiva

Após o encerramento do Concílio Vaticano II, iniciou-se o processo de recepção da mensagem conciliar. O papa Paulo VI assume essa árdua tarefa e mantém-se prudentemente, reservado e cauteloso em relação ao que diz respeito às ciências naturais. Influenciado por Maritain, "o papa no pós-concílio se afasta do tom e da linguagem da *Gaudium et Spes*, de influência theilhardiana. Porém, no final de seu magistério, faz uma referência positiva a ele, em alocução no ano de 1966. Percebe-se novamente, como mostra a história, as idas e vindas no tangente ao diálogo fé e ciência (CRUZ, 2016, p. 47-49). Passados quinze anos desde o encerramento do Concílio, não houve repercussões significativas em relação à discussão sobre as ciências naturais. Porém, pode-se dizer que o Magistério da Igreja assumiu mais o espírito da *Gaudium et Spes* do que a cautela de Paulo VI.

Pode-se dizer com lucidez que foi o papa Joao Paulo II quem deu passos significativos do Magistério da Igreja em relação ao diálogo entre fé e ciências naturais. Com frequentes alocuções para a Pontifícia Academia das Ciências, faz referências positivas a estas e humildemente reconhece os erros do passado, começando pelo caso Galileu Galilei. Em 1981, uma comissão foi gerada exclusivamente para apresentar com imparcialidade toda a questão. Em 1992 foram apresentadas as conclusões com a atribuição das respectivas responsabilidades.

Outro documento importante foi uma carta do papa enviada ao então diretor do Observatório Vaticano, em 1988, pe. George Coyne. O papa admoesta que não se usem teorias científicas para se respaldar doutrinas tradicionais. Além disso, destaca que a independência conceitual não implica em afastamento mútuo, já que “a ciência pode purificar a religião do erro e da superstição” e a “religião pode purificar a ciência da idolatria e falsos absolutos” – por isso, defende McGrath, a religião pode acolher os avanços da ciência, pois toda verdade não pode estar em contraposição com a verdade de Deus, sendo possível conciliar os resultados das pesquisas científicas com os dados da fé (McGRATH, 2005, p. 67). Nesse sentido, cabe salientar a originalidade do papa João Paulo II em sustentar que o tema das relações entre fé e ciências naturais seja tratado especificamente por teólogos que sejam cientistas e por cientistas que sejam teólogos, dadas as complexidades inerentes a cada matéria (CRUZ, 2016, p. 55-58).

Na Encíclica *Fides et Ratio*, João Paulo II se dedica à explicação do drama da separação entre fé e razão. Lamenta a separação dessas duas esferas do conhecimento humano, vistas em unidade no período patrístico e medieval. Assinala que boa parte dos filósofos modernos progressivamente se afasta da revelação cristã para chegar de forma explícita à contraposição entre fé e razão. No campo da investigação científica, João Paulo II lamenta a mentalidade positivista que põe a pesquisa como fim em si mesma e não mantém no centro de seu interesse a pessoa e a globalidade de sua vida vista numa perspectiva de integralidade. Dessa forma, invadem a pesquisa, os interesses do mercado e o poder de controle sobre a natureza e a humanidade (*Fides et Ratio* 45-48). Nesse sentido, é preciso afirmar que fé e razão, religião e ciência, são realidades que se relacionam, pois se ancoram na própria constituição ontológica do ser humano, que naturalmente, é um ser de crenças e de conhecimento (GOMES, 2019, p. 58). Por isso, quem crê, não prescinde da ciência; e quem pesquisa, não deixa de acreditar. Além disso, “o silêncio da ciência não afoga todas as palavras” (BOFF, 2005, p. 100), e a contemplação religiosa, não abarca toda a realidade. O conhecimento humano “não é tão seguro quanto reivindicava. É parcial, capta apenas perspectivas e é cego para determinadas realidades” (BRAKEMEIER, 2006, p. 30). E mesmo na ciência, “nenhum método, por mais seguro que seja, nenhum projeto, por mais adequado, nenhuma teoria, por mais

que seja exata, podem ser absolutizados" (KÜNG, 2011, p. 79). O paradoxo da separação entre fé e razão, denunciado pela *Fides et Ratio* de João Paulo II, ressalta a pretensão do imperativo tecnológico de eclipsar o imperativo moral (POLKINGHORNE, 2000, p. 186), dando origem a uma espécie de "imperialismo cientificista" que desqualifica ou ignora os valores morais e religiosos. Sendo assim, convém frisar que "nem todo saber serve à vida, nem todo conhecimento nos torna sábios" (MOLTMANN, 2007, p. 44). E ainda mais, "tal como o conhecimento se deve traduzir em autoconhecimento, o desenvolvimento tecnológico deve traduzir-se em sabedoria de vida" (SANTOS, 2002, p. 57). A aplicação do conhecimento científico envolve questões éticas, cuja finalidade precisa ser questionada (ZILLES, 2004b, p. 6).

Há que se considerar também a grande influência magisterial do cardeal Joseph Ratzinger, pouco antes de se tornar o papa Bento XVI. Sobre a questão da evolução das espécies, saúda a teoria como ciência positiva dos processos microevolutivos, contudo, critica a postura filosófica assumida pelos seus defensores. A entendem como *philisophia universalis*, ou seja, o paradigma para compreensão de toda a realidade, não deixando possibilidade para outro plano de pensamento (CRUZ, 2016, p. 60). Não se poderia esperar outra postura de teólogo tão sofisticado, que capta e critica o cientificismo no pensamento de muitos estudiosos das ciências naturais. Pouco antes de assumir o pontificado, em documento da Comissão Teológica Internacional, de 2004, na seção intitulada "A ciência e a administração do conhecimento" (III, 1), Ratzinger faz algumas referências às "teorias da evolução", realizadas em tons de advertência, tendo como pano de fundo o perigo do reducionismo epistemológico assumido por muitos cientistas. Outro elemento interessante está na referência positiva a Theilhard de Chardin, especialmente à "liturgia cósmica" por ele trabalhada.

Na Encíclica *Lumen Fidei*, o papa Francisco vai na mesma linha. Fala da fé como aquela que ilumina a matéria, pois confia na sua ordem. Ressalta que a ciência se aproveita da fé, pois é esta que convida o cientista a permanecer aberto à realidade em toda a sua riqueza inesgotável, impedindo que se detenha nas limitadas fórmulas e ajude a compreender que a natureza sempre as ultrapassa (*Lumen Fidei* 34). Na Encíclica *Laudato Si'*, trata das religiões em geral no diálogo com as ciências;

diz que compete a estas o desenvolvimento da técnica direcionada a responder às urgências humanitárias. Adverte sabiamente que um risco atual do conhecimento é o da fragmentação do saber, o que gera uma especialização que tende a converter-se em isolamento e absolutização do saber. Reforça sua posição finalizando o capítulo com o próprio adágio: "a realidade é superior à ideia" (*Laudato Si'* 199-201). O paradoxo da hiperespecialização que constitui profissionais e cientistas que "sabem cada vez mais sobre cada vez menos", acaba por gerar sujeitos que pautam a sua vida mais por questões práticas, que pelas questões do sentido da vida, em virtude do fato de que "para os indivíduos que se pautam pela ciência e por seu método experimental, a questão da verdade importa bem mais que a do sentido" (HAUGHT, 2009, p. 247), ficando em aberto muitos questionamentos, pois "a razão técnico-científica não é capaz de explicar por que o ser humano é um ser inquieto, que busca, que pergunta, que deseja" (OLIVEIRA, 2000, p. 31). Nesse sentido, hoje se faz necessário que se dissipem antigos mitos e preconceitos, fomentando uma nova visão das relações entre fé e ciência, através de uma aproximação entre ambas (NUMBERS, 2011, p. 198-199).

Tendo em vista que o Magistério da Igreja tem o dever de conduzir na reta interpretação do *depositum fidei*, em questões de fé e de moral, cabe recordar o que diz o Catecismo da Igreja Católica: "toda a finalidade da doutrina e do ensinamento deve ser posta no amor que não acaba. Com efeito, pode-se facilmente expor o que é preciso crer, esperar ou fazer; mas sobretudo é preciso fazer sempre com que apareça o Amor de Nosso Senhor, para que cada um compreenda que cada ato de virtude perfeitamente cristão não tem outra origem senão o Amor, e outro fim senão o Amor" (CIC 25). Para a Igreja ser fiel a esse princípio, deve se remeter às ciências naturais oferecendo a vontade de estar unida na busca pela verdade, sabendo pedir perdão pelos erros do passado, sempre disponível a construir pontes com as ciências naturais, tanto a nível teórico, quanto a nível prático-pastoral.

Conclusão

A história aponta para ambiguidades em relação à postura magisterial no que tange ao diálogo entre fé e ciências naturais. Contudo, sempre houve interessados e

patrocinadores por parte de clérigos e religiosos no desenvolvimento das ciências naturais. Porém, o Magistério da Igreja nem sempre agiu com liberdade e confiança nos seus avanços. É possível notar na história das relações entre Magistério e ciências naturais uma constante: contanto que nenhum princípio de fé e de moral seja ameaçado, a atividade científica é acolhida e incentivada. No momento em que o Magistério da Igreja vê algum avanço como perigoso, então as restrições e a defensiva surgem. Outro ponto importante de destaque está no apoio magisterial ao Observatório Vaticano e à Pontifícia Academia das Ciências. Desde o início, estes órgãos de pesquisa científica tiveram grande autonomia para exercer suas atividades, porém, durante o período de realização do Concílio Vaticano II, não houve participação destas instituições nas discussões a respeito das ciências (CRUZ, 2016, p. 51).

Pode-se dizer que existem duas posturas assumidas pela teologia e mesmo pelo Magistério da Igreja a respeito da questão abordada: a que enfatiza a autonomia dos discursos científico e religioso, e a que procura um discurso unificado entre ciência e religião. Barbour defende quatro perspectivas na relação entre ciência e religião: a) *Conflito*: pontos de vista extremados entre fundamentalistas criacionistas e ateus evolucionistas; b) *Independência* ou *distanciamento*: coexistência entre ciência e religião como instâncias paralelas que não se tocam, pois possuem linguagens e funções diferentes na sociedade; c) *Diálogo*: aproximação pela via das semelhanças e pontos em comum entre os métodos empregados tanto pela ciência quanto pela religião, tendo seus resultados mais profícuos nas questões-limite e de fronteira, inexplicáveis pela ciência; d) *Integração*: parceria entre ciência e religião de modo sistemático e abrangente, tais como a necessidade de um ajuste fino nas constantes astronômicas que remetem provavelmente a um planejamento intencional da vida e do universo, ou a necessidade de reformulação de certas crenças religiosas à luz do progresso dos conhecimentos científicos mais recentes (BARBOUR, 2004, p. 24-55). Atualmente, se percebe a insuficiência das perspectivas de *conflito* e *independência* ou *distanciamento*, e se valoriza o *diálogo* e a *integração* entre ciência e religião, pois ambas, cada uma a seu modo, contribuem para a preservação e o cuidado da vida humana e do planeta (GOMES, 2019, p. 68).

Em tempos de cientificismo, cabe à teologia e ao Magistério da Igreja

demonstrar a plena coerência entre a fé cristã e o pensamento evolutivo, a partir da premissa de que o devir cósmico é um componente fundamental da própria teologia da criação (MORANDINI, 2011, p. 132-133). Nesse sentido, conciliar a inteligência da fé com a racionalidade das ciências naturais, significa deslocar a perspectiva do pessimismo para a esperança, da compreensão limitada para a possibilidade de libertação do desejo de conhecer (GOMES, 2017, p. 135).

Com relação ao posicionamento do Magistério da Igreja a respeito das ciências naturais, pode-se perceber um destaque nos documentos magisteriais sobre questões de ética, especialmente em relação à abordagem da ciência a serviço do bem da humanidade e da crise ecológica. Ainda é necessário um aprofundamento em questões de biotecnologia, já que não se encontra ainda uma postura mais definida em termos epistemológicos sobre as relações mútuas entre teologia da criação e as ciências biológicas, naquilo que mais desafia o pensar teológico. Contudo, o mais importante no diálogo entre fé e ciência naturais é o respeito mútuo. Pontes fortes e duradouras devem ser construídas com o auxílio da filosofia da ciência, traga à luz uma noção mais clara de teoria científica e afaste do teólogo a aparência de materialismo que as ciências naturais trazem consigo. Muitos documentos magisteriais exprimem a vontade de diálogo, e a própria Igreja parece caminhar nesse sentido. O papa Francisco, na esteira de seus predecessores, com o intuito de construir pontes, está paulatinamente derrubando os muros de separação entre fé e ciências naturais, para que ambas colaborem de boa vontade na busca pela verdade.

Referências

ARNOULD, Jacques. *Darwin, Teilhard de Cardin e Cia: a Igreja e a evolução*. São Paulo: Paulus, 1999.

BARBOUR, Ian G. *Quando a ciência encontra a religião*. Trad. Paulo Salles. São Paulo: Cultrix, 2004.

BOFF, Leonardo. *Ética da vida*. Rio de Janeiro: Sextante, 2005.

BRAKEMEIER, Gottfried. *Ciência ou religião: quem vai conduzir a história? A urgência de um novo pacto*. São Leopoldo: Sinodal, 2006.

CATECISMO da Igreja Católica. São Paulo: Loyola, 1999.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Comunhão e serviço: a pessoa humana criada à imagem de Deus*. Disponível em: <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communion-stewardship_po.html>. Acesso em: 05 de jul. de 2021.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Constituição Pastoral Gaudium et Spes: sobre a Igreja no mundo de hoje*. In: Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965). 6. ed. São Paulo: Paulus, 2012, p. 539-661.

CRUZ, Eduardo Rodrigues da. *Teologia e ciência no Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2016.

EUVÉ, François. *Pensar a criação como jogo*. São Paulo: Paulinas, 2006.

FREIRE-MAIA, Newton. *Criação e evolução: Deus, o acaso e a necessidade*. Petrópolis: Vozes, 1986.

FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Lumen Fidei: sobre a fé*. São Paulo: Paulus; Loyola, 2013.

FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Laudato Si': sobre o cuidado da casa comum*. São Paulo: Paulus; Loyola, 2015.

GIBELLINI, Rosino. *Breve história da teologia do século XX*. Aparecida: Santuário, 2010.

GOMES, Tiago de Fraga. *Pensar ciência, religião e educação*. In: BRUSTOLIN, Leomar Antônio; ANDRADE, Rogério Ferraz (Orgs.). *Por uma educação cristã, humanista e solidária*. Porto Alegre: Evangraf, 2019, p. 56-70.

GOMES, Tiago de Fraga. *Por uma relação entre inteligência da fé e racionalidade científica no contexto atual*. *Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 32, n. 1, p. 121-138, jan./abr. 2017.

HAUGHT, John F. *Cristianismo e ciência: para uma teologia da natureza*. Trad. Jonas Pereira dos Santos. São Paulo: Paulinas, 2009.

JOÃO PAULO II, Papa. *Carta Encíclica Fides et Ratio: sobre as relações entre fé e razão*. São Paulo: Paulinas, 2012.

KÜNG, Hans. *O princípio de todas as coisas: ciências naturais e religião*. Trad. Carlos Almeida Pereira. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

LADARIA, Luis F. *Antropologia Teologica*. 4. ed. Casale Monferrato: Piemme; Roma:

Pontificia Università Gregoriana, 2005.

McGRATH, Alister E. *Fundamentos do diálogo entre ciência e religião*. Trad. Jaci Maraschin. São Paulo: Loyola, 2005.

MOLTMANN, Jürgen. *Ciência e sabedoria: um diálogo entre ciência natural e teologia*. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2007.

MORANDINI, Simone. *Teologia e física*. Trad. Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2011.

NUMBERS, Ronald. Mitos e verdades em ciência e religião: uma perspectiva histórica. In: CRUZ, Eduardo R. da (Org.). *Teologia e ciências naturais: teologia da criação, ciência e tecnologia em diálogo*. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 198-209.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Diálogos entre razão e fé*. São Paulo: Paulinas, 2000.

O'MALLEY, John W. *O que aconteceu no Vaticano II*. São Paulo: Loyola, 2014.

PAIVA, Geraldo José de. *A religião dos cientistas: uma leitura psicológica*. São Paulo: Loyola, 2000.

PIERRARD, Pierre. *História da Igreja*. São Paulo: Paulus, 2010.

POLKINGHORNE, John. *Ciencia y teología: una introducción*. Maliaño: Sal Terrae, 2000.

PUDDEFOOT, John C. "Ciências da natureza". In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Loyola; Paulinas, 2004, p. 384-386.

RAHNER, Karl. *Teologia e ciência*. Trad. Hugo Assmann. São Paulo: Paulinas, 1971.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Um discurso sobre as ciências*. 13. ed. Porto: Afrontamento, 2002.

SOUZA, Maria Aparecida de. *Criação e evolução: em diálogo com Teilhard de Chardin*. Dissertação (Mestrado em Teologia). Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.

STROEGER, William R. *As leis da natureza: conhecimento humano e ação divina*. Trad. Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Paulinas, 2002.

TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *How I Believe*. Trad. René Hague. New York: Harper & Row, 1969.

ZILLES, Urbano. *Crer e compreender*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004a.

ZILLES, Urbano. *Desafios atuais para a teologia*. São Paulo: Paulus, 2011.

ZILLES, Urbano. *O caráter ético do conhecimento científico*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004b.

