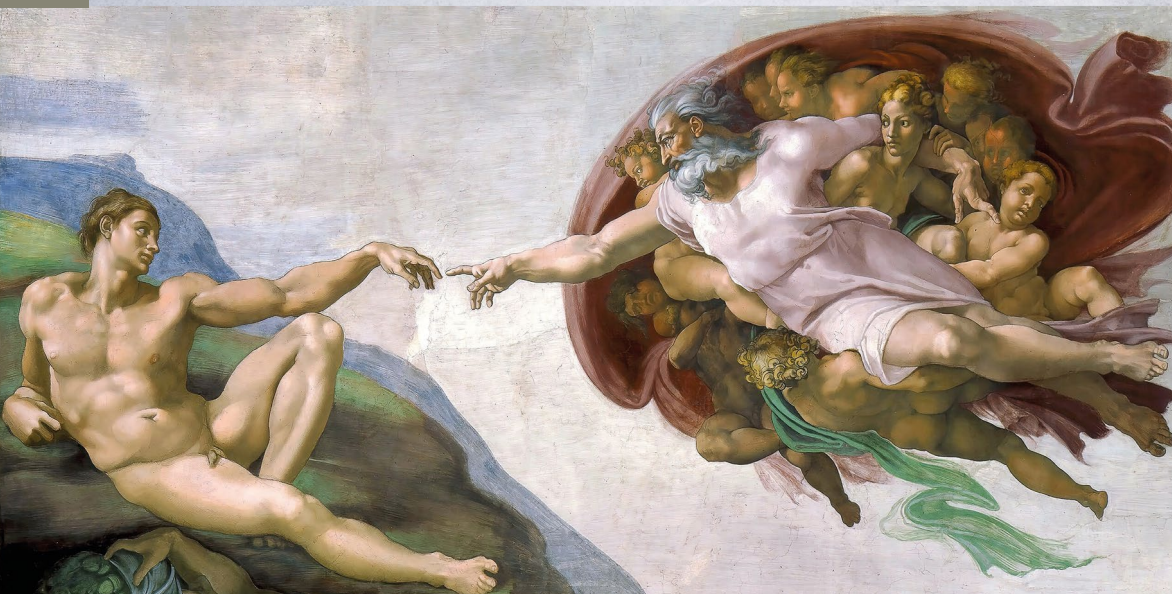


ACADÊMICA

Série

FÁBIO DA SILVEIRA SIQUEIRA
WALDECIR GONZAGA
(Orgs.)



PESQUISAS EM TEOLOGIA

LETRACAPITAL



WALDECIR GONZAGA

Doutorado (2006) e Mestrado (2000) em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália). Dois Pós-Doutorados: um pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil, 2017) e outro pela PUC-RS (Porto Alegre, Brasil, 2025). Bacharelado em Teologia (CEARP, Ribeirão Preto/SP, e PUC-Rio, Rio de Janeiro/RJ); Bacharelado em Filosofia (CEARP, Ribeirão Preto/SP); Licenciatura Plena em Filosofia (FACITOL/UNIOEST, Paraná/PR). Professor de Teologia Bíblica (desde 2013) e diretor do Departamento de Teologia da PUC-Rio (desde 2018). Delegado para a América Latina e o Caribe (desde 2018) e Presidente mundial (desde 2022) da CICT/COCTI (Conferência das Instituições Católicas de Teologia) Criador e líder do Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. Autor de vários livros, capítulos de livro, artigos científicos, organizador de eventos etc., como se pode conferir em Lattes.

E-mails: waldecir@hotmail.com
waldecir@puc-rio.br

Currículo Lattes:
<http://lattes.cnpq.br/9171678019364477>

ORCID ID:
<https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>



PE. FABIO DA SILVEIRA SIQUEIRA

É sacerdote da Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro. Concluiu a graduação em Teologia pela PUC-Rio em 2004. Obteve seu mestrado (2013) e seu doutorado (2019) em Teologia Bíblica pela PUC-Rio, sob orientação da Profa. Doutora Maria de Lourdes Corrêa Lima. Atualmente é professor de Sagrada Escritura (Graduação e Pós-graduação) do Departamento de Teologia da PUC-Rio. Também é vice-diretor das Escolas de Fé e Catequese Mater Ecclesiae e Luz e Vida da Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro, onde colabora também com a Animação Bíblica da Pastoral. É membro do Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica e do grupo de pesquisa Tradução e Interpretação do Antigo Testamento (TIAT – PUC SP), ambos credenciados junto ao CNPq.

E-mails: fabio-siqueira@puc-rio.br;
padresiqueira@gmail.com

Currículo Lattes:
<http://lattes.cnpq.br/5937857218924211>

ORCID:
<https://orcid.org/0000-0002-5671-3347>

Fábio da Silveira Siqueira
Waldecir Gonzaga
(orgs.)

Pesquisas em Teologia

LETRAPITAL

Copyright © Fábio da Silveira Siqueira e Waldecir Gonzaga (orgs.), 2025

Todos os direitos reservados e protegidos pela Lei nº 9.610, de 19/02/1998.
Nenhuma parte deste livro pode ser reproduzida ou transmitida,
sejam quais forem os meios empregados, sem a autorização
prévia e expressa do autor.

EDITOR

João Baptista Pinto

CAPA

Maria Clara Fagundes

PROJETO GRÁFICO/EDITORAÇÃO

Jenyfer Bonfim

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

P564

Pesquisas em teologia [recurso eletrônico] / organização Fábio da Silveira Siqueira , Waldecir Gonzaga. - 1. ed. - Rio de Janeiro : Letra Capital, 2025.

Recurso digital ; 3 MB

Formato: epdf

Requisitos do sistema: adobe acrobat reader

Modo de acesso: world wide web

Inclui bibliografia

ISBN 978-65-5252-263-4 (recurso eletrônico)

1. . Teologia pastoral - Igreja católica. 2. Teologia - Pesquisa. 3. Documentos bíblicos. 4. Livros eletrônicos. I. Siqueira, Fábio Da Silveira. II. Gonzaga, Waldecir.

CDD: 253

25-102194.0

CDU: 2-46

Carla Rosa Martins Gonçalves - Bibliotecária - CRB-7/4782

<http://dx.doi.org/10.56257/lcbk.978-65-5252-263-4>

LETRA CAPITAL EDITORA
Tels. (21) 3553-2236 / 2215-3781
www.letracapital.com.br

Sumário

Apresentação. Pesquisas em Teologia	7
<i>Fabio da Silveira Siqueira</i>	
<i>Waldecir Gonzaga</i>	
Capítulo I. A Glória de Deus manifesta na Criação e na Lei: uma leitura do Sl 19(18).....	13
<i>Fabio da Silveira Siqueira</i>	
Capítulo II. Breve estudo sobre o evangelho da apresentação de Jesus no Templo (Lc 2,22-38)	27
<i>Yure Alves de Souza</i>	
Capítulo III. O Verbo se fez carne: encarnação como revelação e manifestação do Verbo em Jesus	43
<i>Igor Cutis Pereira Furtado</i>	
Capítulo IV. O <i>Kerigma</i> : anúncio e encontro, a partir do itinerário entre Felipe e o Eunuco em At 8,26-40	59
<i>Waldecir Gonzaga</i>	
<i>Marcelo Meireles Mito</i>	
Capítulo V. A Assembleia Litúrgica, lugar da reunião do povo de Deus.....	90
<i>Gabriel da Cunha Stilpen</i>	
Capítulo VI. “O mistério das duas rochas”: a oferta ao sedento e a responsabilidade cristã segundo Agostinho de Hipona	104
<i>Patrick Stavracakis Wiemer</i>	
<i>George Camargo dos Santos</i>	
Capítulo VII. Um olhar mariano na <i>Fratelli Tutti</i> : Maria e a Amizade Social	120
<i>Anderson Moura Amorim</i>	

Capítulo VIII. Crescimento econômico e desigualdade: um enfoque do Ecossistema para o Desenvolvimento Inclusivo do Papa Francisco	139
<i>Eduardo Marques Almeida</i>	
Capítulo IX. Perspectivas teológicas do protagonismo do pobre no magistério do Papa Francisco	152
<i>Luciano Tokarski</i>	
Capítulo X. O Paradigma do Bem Viver no Pontificado do Papa Francisco	172
<i>José Eder Ribeiro Lima</i>	
Capítulo XI. De Cicero Romão Batista a patriarca de Juazeiro: a mística transreligiosa de um santo popular	191
<i>Francilaide de Queiroz Rons</i> <i>Anderson Moura Amorim</i>	
Capítulo XII. Padre Cícero, religiosidade popular e construção da paz	218
<i>Andrea Mendonça Paiva</i> <i>Marcio Henrique da Silva Ribeiro</i>	
Capítulo XIII. Fundamentalismo político religioso: ameaça à democracia e à laicidade do estado	234
<i>Paula Regina de Oliveira Reis da Silva</i>	
Capítulo XIV. Teopoesia: Sloterdijk, Barth e a natureza da religião	249
<i>Jonathan Alexis Ruiz Ruiz</i>	

Apresentação

Pesquisas em Teologia

*Fabio da Silveira Siqueira*¹

*Waldecir Gonzaga*²

PPG de Teologia da PUC-Rio

Colaborando com as *Pesquisas em Teologia* e produção de estudos bíblico-teológico-pastorais a partir do Método Histórico Crítico (diacrônico) e de Metodologias Sincrônicas³ de interpretação de textos das Sagradas Escrituras e dos vários campos e saberes da Teologia Sistemático-Pastoral, bem como pensando em leituras de interface especialmente entre as várias Ciências Teológicas e textos bíblicos do Antigo Testamento e do Novo Testamento, oferecemos mais esta obra em coautoria com vários autores e autoras de Teologia Bíblica e de Teologia Sistemático-Pastoral, com estudos, pesquisas e leituras de maneira transdisciplinar e interdisciplinar.

Neste sentido, os leitores e leitoras encontrarão verdadeiras *Pesquisas em Teologia*, entre docentes e discentes, e discentes entre si.

¹ Doutor em Teologia pela PUC-Rio. Professor do Departamento de Teologia da PUC-Rio. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5937857218924211>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5671-3347>. Membro dos seguintes grupos de pesquisas: Análise Retórica Bíblica Semítica e Tradição e Literatura Bíblica. Projeto de pesquisa na PUC-Rio: Sacerdócio, Culto e temas correlatos no AT: aspectos históricos e teológicos.

² Doutor (2006) e Mestre (2000) em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália). Possui um Pós-Doutorado pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil, 2017) e outro pela PUC-RS (Porto Alegre, Brasil, 2025). Atualmente é diretor e professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. É criador e líder do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq (<http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/369991>). E-mail: <waldecir@hotmail.com>, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

³ No que tange a um texto de recente publicação, por nós organizado e com colaboração de um capítulo em Análise Retórica Bíblica Semítica, mas com metodologia teológica para os mais variados campos da Teologia, indicamos: TORO-JARAMILLO, I.-D.; GONZAGA, W.; SOLER, F.; MAN GING VILLANUEVA, C. I.; RESTREPO-ZAPATA, J.-D. (orgs.). *La investigación en teología: problemas y métodos*: Rio de Janeiro: PUC-Rio; Letra Capital; PUC-Rio/Interseções, 2023. <http://www.editora.puc-rio.br/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?infoid=1239&sid=3> e http://www.editora.puc-rio.br/media/La%20investigacion%20en%20teologia_P8%20-%20e-book.pdf

Como nas obras publicadas anteriormente pelo nosso PPG Teo PUC-Rio, disponibilizadas gratuitamente no site do Departamento de Teologia, também este livro é oferecido nos dois formatos (*e-book* e impresso), com a finalidade de atingir um público ainda maior de leitores, compartilhando o saber e os frutos de nossas pesquisas e produções, bem como fomentando novas *Pesquisas em Teologia*. Cada capítulo conserva o estilo artigo, com título, resumo, palavras-chave e um *mini-bio* dos autores, trazendo capítulos todos realmente inéditos.

Os capítulos desta obra são trabalhados a partir das duas áreas de concentração do PPG Teo da PUC-Rio, *Teologia Bíblica e Teologia Sistemático-Pastoral*. Cada capítulo traz a sua bibliografia consultada, além de muitas notas reflexivas, problematizadoras, descritivas e/ou discursivas. Por isso, além do corpo do texto, é preciso conferir igualmente as muitas notas de rodapé. Isso proporciona realizar um melhor trabalho de leitura de interface com outros saberes, visto que cada obra espelha muito bem um trabalho de autores tanto da Área Bíblica quanto da Área Sistemático-Pastoral, além de outras ciências e saberes. De fato, a obra tem uma leitura interdisciplinar e transdisciplinar, em diálogo entre vários saberes, como: Teologia Bíblica em diálogo com a Sistemática, Dogmática, Pastoral, Psicologia, Direito, Missão, Evangelização, Catequese, Educação, Pedagogia, Ecumenismo, Diálogo inter-religioso etc.

Adentremos a obra em si! Em primeiro lugar, abrindo a obra, temos a *Apresentação*, com as informações gerais do texto e de seu conteúdo. Em seguida, como próprio do livro, a obra traz os capítulos com a colaboração dos autores e autoras, sendo em coautoria, inclusive entre especialistas de diferentes saberes, o que enriquece ainda mais a produção e a partilha, a partir de uma leitura de interface entre as várias ciências, como indicado acima: o **capítulo I** conta com a colaboração de Fabio da Silveira Siqueira, com o texto “A Glória de Deus manifesta na Criação e na Lei: uma leitura do Sl 19(18)”; o **capítulo II** traz a colaboração de Yure Alves de Souza, com o texto “Estudo sobre o evangelho da apresentação de Jesus no Templo (Lc 2,22-38)”; o **capítulo III** apresenta a colaboração de Igor Cutis Pereira Furtado, com o texto “O Verbo se fez carne: encarnação como revelação e manifestação do Verbo em Jesus”; o **capítulo IV** conta a colaboração de Waldecir Gonzaga e Marcelo Meireles Mito, com o texto “O *Kerigma*: anúncio e encontro, a partir do itinerário entre Felipe e o Eunuco em At 8,26-40”; o **capítulo V** traz a colaboração de

Gabriel da Cunha Stilpen, com o texto “A Assembleia Litúrgica, lugar da reunião do povo de Deus”; o **capítulo VI** apresenta a colaboração de Patrick Stavracakis Wiemer e George Camargo dos Santos, com o texto “‘O mistério das duas rochas’: a oferta ao sedento e a responsabilidade cristã segundo Agostinho de Hipona”; o **capítulo VII** traz a colaboração de Anderson Moura Amorim, com o texto “Um olhar mariano na *Fratelli Tutti*: Maria e a Amizade Social”; o **capítulo VIII** conta com a colaboração de Eduardo Marques Almeida, com o texto “Crescimento econômico e desigualdade: Um enfoque do Ecossistema para o Desenvolvimento Inclusivo do Papa Francisco”; o **capítulo IX** apresenta a colaboração de Luciano Tokarski, com o texto “Perspectivas teológicas do protagonismo do pobre no magistério do Papa Francisco”; o **capítulo X** traz a colaboração de José Eder Ribeiro Lima, com o texto “O Paradigma do Bem Viver no Pontificado do Papa Francisco”; o **capítulo XI** apresenta a colaboração de Francilaide de Queiroz Ronsi e Anderson Moura Amorim, com o texto “De Cícero Romão Batista a patriarca de Juazeiro: a mística transreligiosa de um santo popular”; o **capítulo XII** traz a colaboração de Andrea Mendonça Paiva e Marcio Henrique da Silva Ribeiro, com o texto “Padre Cícero, religiosidade popular e construção da paz”; o **capítulo XIII** apresenta a colaboração de Paula Regina de Oliveira Reis da Silva, com o texto “Fundamentalismo político religioso: ameaça à democracia e à laicidade do estado”; o **capítulo XIV** traz a colaboração de Jonathan Alexis Ruiz Ruiz, com o texto “Teopoesia: Sloterdijk, Barth e a natureza da religião”.

Como dito antes, esta obra é publicada nos dois formatos (*e-book* e impresso), e seus capítulos seguem o “formato artigo”, com título e resumo bilíngues ou trilingues (português, inglês e espanhol), a fim de facilitar o alcance de cada texto e da obra como um todo, possibilitando um primeiro contato com seu conteúdo, que pode ser disponibilizado individualmente e/ou no conjunto. Por isso, cada capítulo também conta com seu DOI e com o Minicurriculo dos autores, indicando formação, filiação, e-mail, Lattes e ORCID ID.

Neste sentido, a obra compartilha sonhos e lança *insights* para futuros estudos e *Pesquisas em Teologia*. Isso revela, igualmente, que é possível vencer os desafios para se trabalhar, pesquisar e publicar “em rede” e “em rede de redes”, de forma interdisciplinar e transdisciplinar. Oxalá venham novos trabalhos e novas publicações acadêmicas em

conjunto, abrindo caminhos, trilhando passos e desbravando novas estradas para o futuro, visto que isso enriquece e muito o *Fazer Teológico* entre os atuais pesquisadores com os futuros pesquisadores. Este sonho nasceu justamente da produção que o PPG Teo PUC-Rio tem oferecido no campo de suas *Pesquisas em Teologia*.

Aliás, esta obra nos ajuda a continuar pensando em tudo o que é possível trabalhar e cooperar para o bem da Teologia, sonhar e desenvolver juntos no campo do *Tripé da Educação*: do Ensino, da Pesquisa e da Extensão. Voemos mais alto, como nos pede o Papa Francisco, na *Veritatis Gaudium*, em seu Proêmio, especialmente nos n. 3-4, com um trabalho “em rede”. Busquemos ampliar ainda mais nossa atuação e colaboração nas diversas áreas da graduação e da pós-graduação em Teologia, dentro e fora do Brasil. Em suma, muitos são os campos e espaços que ainda podemos crescer, como na realização de contatos, encontros e amizades pessoais e institucionais.

Ampliemos nossas colaborações, compartilhemos nossas ideias e renovemos nosso compromisso com o diálogo como forma de construção do saber teológico e do trabalho em rede, do serviço à Igreja, às Ciências Humanas e à Casa Comum. A construção da Fraternidade, da Amizade Social e da Justiça Social espera e conta com nossa colaboração. Assumamos cada vez mais o diálogo de forma pessoal e comunitária, interdisciplinar e interinstitucional, com todos os Saberes e Ciências, em vista da construção do bem comum. Não tenhamos dúvidas, com isso a Teologia cresce e ganha mais espaços de atuação, sai sempre mais fortalecida, vai se expandindo e se revitalizando. Parcerias, produções e publicações como estas fortalecem nosso PPG Teo PUC-Rio em sua função e razão de ser, no serviço à Área 44 da CAPES (Ciências da Religião e Teologia), com o abraço entre academia e inserção social. Mãos à obra! Boa leitura, bons estudos e boas futuras publicações!

Obras produzidas anteriormente nos dois formatos:

GONZAGA, Waldecir et alii. **Salmos na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica**. Rio de Janeiro: EdPUC-Rio / Letra Capital, 2022. Grupo de Pesquisa CNPq ARBS; livro impresso e e-book. Link para o e-book: <http://www.editora.puc-rio.br/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?infol=1138&sid=3>

GONZAGA, Waldecir et alii. **Palavra de Deus na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica**. Rio de Janeiro: EdPUC-Rio / Letra Capital, 2023. Grupo de Pes-

quisa CNPq ARBS; livro impresso e e-book. <http://www.editora.puc-rio.br/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?infoid=1156&sid=3>

GONZAGA, Waldecir et alii. **Evangelização, santidade e amor a Deus e ao próximo nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix; Rio de Janeiro: Letra Capital; PUC-Rio/Interseções, 2023. Grupo de Pesquisa CNPq ARBS; livro impresso e e-book: Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554600835> e <https://www.fundarfenix.com.br/ebook/250novotestamento>

GONZAGA, Waldecir et alii. **Fé, justificação e ressurreição nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix; Rio de Janeiro: Letra Capital; PUC-Rio/Interseções, 2023. Grupo de Pesquisa CNPq ARBS; livro impresso e e-book: Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554600828> e <https://www.fundarfenix.com.br/ebook/273novotestamento>

GONZAGA, Waldecir et alii. **Liberdade, humanidade e graça nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix; Rio de Janeiro: Letra Capital; PUC-Rio/Interseções, 2023. Grupo de Pesquisa CNPq ARBS; livro impresso e e-book: Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554600804> e <https://www.fundarfenix.com.br/ebook/274liberdadehumanidade>

GONZAGA, Waldecir et alii. **Esperança e perfeição na Palavra de Deus**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix; Rio de Janeiro: Letra Capital; PUC-Rio/Interseções, 2024. Grupo de Pesquisa CNPq ARBS; livro impresso e e-book: Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554601535> e Link: <https://www.fundarfenix.com.br/ebook/324esperancaeperfeicao>

GONZAGA, Waldecir et alii. **Formação e renovação na Palavra de Deus**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix; Rio de Janeiro: Letra Capital; PUC-Rio/Interseções, 2024. Grupo de Pesquisa CNPq ARBS; livro impresso e e-book: Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554601399> e Link: <https://www.fundarfenix.com.br/ebook/216formacaoerenovacao>

GONZAGA, Waldecir et alii. **Força e abrangência da Palavra de Deus**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix; Rio de Janeiro: Letra Capital; PUC-Rio/Interseções, 2024. Grupo de Pesquisa CNPq ARBS; livro impresso e e-book: Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554601382> e Link: <https://www.fundarfenix.com.br/ebook/215palavradedeus>

GONZAGA, Waldecir et alii. **Escrituras Antigas e Novas em diálogo**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix; Rio de Janeiro: Letra Capital; PUC-Rio/Interseções, 2024. Grupo de Pesquisa CNPq ARBS; livro impresso e e-book: Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554601795> Link: <https://fundarfenix.com.br/ebook/340escrituras-antigas-e-novas-em-dialogo/>

GONZAGA, Waldecir et alii. **Escrituras e Pastoral em debate**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix; Rio de Janeiro: Letra Capital; PUC-Rio/Interseções, 2024. Grupo de Pesquisa CNPq ARBS; livro impresso e e-book: Doi: – <https://doi.org/10.36592/9786554601870> Link: <https://drive.google.com/file/d/1WsKa45Qn-THNPrfDxMlaQo9mT9w2cMuR/view>

GONZAGA, Waldecir et alii. **Escrituras e saberes em análise**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix; Rio de Janeiro: Letra Capital; PUC-Rio/Interseções,

2024. Grupo de Pesquisa CNPq ARBS; livro impresso e e-book: Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554601900> Link: https://drive.google.com/file/d/11UuXK8Qc_js-7REaaJLgVHyguiwPHAxey/view

GONZAGA, Waldecir et alii. **Temas e textos bíblicos em estudo**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix; Rio de Janeiro: Letra Capital; PUC-Rio/Interseções, 2025. Grupo de Pesquisa CNPq ARBS; livro impresso e e-book: Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554602266> Link: <https://fundarfenix.com.br/ebook/376temas-e-textos-biblicos-em-estudo/>

GONZAGA, Waldecir et alii. **Temas e textos bíblicos em pesquisa**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix; Rio de Janeiro: Letra Capital; PUC-Rio/Interseções, 2025. Grupo de Pesquisa CNPq ARBS; livro impresso e e-book: Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554602273> Link: <https://fundarfenix.com.br/ebook/377temas-e-textos-biblicos-em-pesquisa/>

GONZAGA, Waldecir et alii. **Temas e textos bíblicos em reflexão**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix; Rio de Janeiro: Letra Capital; PUC-Rio/Interseções, 2025. Grupo de Pesquisa CNPq ARBS; livro impresso e e-book: Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554602280> Link: <https://fundarfenix.com.br/ebook/385temas-e-textos-biblicos-em-reflexao/>

GONZAGA, Waldecir et alii. **Temas e textos bíblicos em investigação**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix; Rio de Janeiro: Letra Capital; PUC-Rio/Interseções, 2025. Grupo de Pesquisa CNPq ARBS; livro impresso e e-book: Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554602327> Link: <https://fundarfenix.com.br/ebook/375temas-e-textos-biblicos-em-investigacao/>

GONZAGA, Waldecir et alii. **Temas e textos bíblicos em análise**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix; Rio de Janeiro: Letra Capital; PUC-Rio/Interseções, 2025. Grupo de Pesquisa CNPq ARBS; livro impresso e e-book: Doi: <https://doi.org/10.36592/978655460240> Link: <https://fundarfenix.com.br/ebook/374temas-e-textos-biblicos-em-analise/>

GONZAGA, Waldecir et alii. **Paulo em questão**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2025. (impresso: ISBN 978-65-5252-238-2); (e-book: ISBN 978-65-5252-239-9). DOI do livro: <http://dx.doi.org/10.56257/lcbk.978-65-5252-239-9>

GONZAGA, Waldecir et alii. **Paulo e temas atuais**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2025. (impresso: ISBN 978-65-5252-240-5); (e-book: ISBN 978-65-5252-241-2). DOI do livro: <http://dx.doi.org/10.56257/lcbk.978-65-5252-241-2>

GONZAGA, Waldecir et alii. **Ensaaios e temas bíblicos**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2025. (impresso: ISBN 978-65-5252-257-3); (e-book: ISBN 978-65-5252-256-6). DOI do livro: <http://dx.doi.org/10.56257/lcbk.978-65-5252-256-6>

GONZAGA, Waldecir; SILVA, Cláudio Jacinto da et alii. **Religiões em Diálogo**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2025. (impresso: ISBN 978-65-5252-264-1); (e-book: ISBN 978-65-5252-265-8). DOI do livro: <http://dx.doi.org/10.56257/lcbk.978-65-5252-265-8>.

SIQUEIRA, Fabio da Silveira; GONZAGA, Waldecir et alii. **Pesquisas em Teologia**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2025. (impresso: ISBN 978-65-5252-262-7); (e-book: ISBN). DOI do livro: <http://dx.doi.org/10.56257/lcbk.978-65-5252-263-4>

Capítulo I

A Glória de Deus manifesta na Criação e na Lei: uma leitura do Sl 19(18)

*The Glory of God manifested in Creation and in the Law:
a reading of Ps 19(18)*

Fabio da Silveira Siqueira¹

Resumo

O Papa Francisco, de veneranda memória, na encíclica *Laudato Si'*, chamou a atenção não somente da Igreja, mas da sociedade em geral, para o problema ecológico. Unindo esta preocupação ao tema da soteriologia, o pontífice afirmou no n. 244, quase já concluindo este singular documento: “*Na expectativa da vida eterna, unimo-nos para tomar a nosso cargo esta casa que nos foi confiada, sabendo que aquilo de bom que há nela será assumido na festa do Céu*”. No decorrer da encíclica, Francisco insistiu em um elemento que é basilar no pensamento judaico-cristão: reconhecer a criação como manifestação do amor de Deus. A Escritura não se cansa de abordar esse tema que aparece, de modo particular, no Sl 19, objeto material deste estudo. Na primeira parte do poema (vv. 2-7), o salmista afirma que a criação é a manifestação visível da “glória de Deus”. Contudo, tal glória também se torna patente na Lei (vv. 8-14), pois ela é a luz (v. 12) que ilumina o homem, tornando-o sábio e capaz de discernir seus caminhos. Além da tradução do texto sálmico, este estudo oferece um comentário exegético às duas partes do poema, concluindo com uma síntese entre elas. A conclusão é que, na perspectiva sálmica, “obra da criação” e “Torá” são expressões diferentes, mas interligadas, do poder criador da Palavra

¹ Doutor em Teologia pela PUC-Rio. Professor do Departamento de Teologia da PUC-Rio. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5937857218924211>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5671-3347>. Membro dos seguintes grupos de pesquisas: Análise Retórica Bíblica Semítica e Tradição e Literatura Bíblica. Projeto de pesquisa na PUC-Rio: Sacerdócio, Culto e temas correlatos no AT: aspectos históricos e teológicos.

Divina. A criação é também um livro, onde se lê o amor de Deus expresso na obra da criação. A Torá, por sua vez, é que revela inequivocamente ao homem o livro da criação, fazendo-o “ler” nele o amor infinito de YHWH.

Palavras-chaves: Salmo 19. Criação. Lei. Glória de Deus. *Laudato Si’*.

Abstract

Pope Francis, of venerable memory, in the encyclical *Laudato Si’*, drew the attention not only of the Church, but of society in general, to the ecological problem. Uniting this concern with the theme of soteriology, the pontiff stated in paragraph 244, almost concluding this unique document: “*In expectation of eternal life, we unite to take charge of this house that has been entrusted to us, knowing that the good that is in it will be assumed in the feast of Heaven.*” Throughout the encyclical, Francis insisted on an element that is fundamental to Judeo-Christian thought: recognizing creation as a manifestation of God’s love. Scripture never tires of addressing this theme, which appears particularly in Psalm 19, the subject of this study. In the first part of the poem (vv. 2-7), the psalmist affirms that creation is the visible manifestation of the “glory of God”. However, such glory is also evident in the Law (vv. 8-14), for it is the light (v. 12) that illuminates man, making him wise and able to discern his ways. Beyond the translation of the psalm text, this study offers an exegetical commentary on the two parts of the poem, concluding with a synthesis between them. The conclusion is that, from a psalmic perspective, “work of creation” and “Torah” are different but interconnected expressions of the creative power of the Divine Word. Creation is also a book, where one reads the love of God expressed in the work of creation. The Torah, in turn, unequivocally reveals to man the book of creation, allowing him to “read” in it the infinite love of YHWH.

Keywords: Psalm 19. Creation. Law. Glory of God. *Laudato Si’*.

Introdução²

Dividido em duas partes, o Sl 19 faz o elogio tanto da criação (vv. 2-7), reconhecendo esta como manifestação da Glória (*kabôd*) de Deus, quanto da Lei (vv. 8-14), valendo-se de substantivos variados para indicá-la e, também, de vários adjetivos para qualificá-la, culminando com uma metáfora, no v. 11, que a compara ao “ouro” e ao “mel”, expressando assim, ao mesmo tempo, seu grande valor e sua doçura. Ainda que se percebam dois temas distintos em suas duas partes, chama a atenção dos exegetas o fato de a LXX não o ter dividido, como fez com outros Salmos (116; 147). Tal parece indicar a compreensão da correlação existente entre o “livro da criação”, que manifesta a Glória de Deus, e o “livro da Lei”, que torna o ser humano que o medita capaz de ser, no eixo da criação, expressão dessa mesma Glória.

O presente trabalho pretende elucidar, do ponto de vista linguístico e teológico, a correlação entre as duas partes deste Salmo, bem como suas implicações ecoteológicas, à luz do que afirmou o Papa Francisco, de saudosa memória, no n. 77 da *Laudato Si*, sua Carta Magna sobre a “Casa Comum”, que acaba de completar 10 anos: “...São Francisco [...] propõe-nos reconhecer a natureza como um livro esplêndido onde Deus nos fala e transmite algo da sua beleza e bondade”.

1. Aspectos literários do Sl 19

1.1. Tradução e segmentação

לְמַנְצֵחַ	1a	Para o dirigente.
מִזְמוֹר	1b	Salmo.
לְדָוִד:	1c	De Davi.
הַשָּׁמַיִם מְסַפְּרִים כְּבוֹד־אֵל	2a	Os céus proclamam a Glória de Deus,
וּמַעֲשֵׂה יָדָיו מְגִיד הַרְקִיעַ:	2b	e, a obra de suas mãos, anuncia o firmamento.
יּוֹם לַיּוֹם יְבִיעַ אָמַר	3a	Um dia para [outro] dia comunica uma mensagem,
וְלַיְלָה לְלַיְלָה יְסַנֵּה דַעַת:	3b	e uma noite para [outra] noite declara conhecimento.
אֵין־אָמַר וְאֵין דְּבָרִים	4a	Não há mensagem e não há palavras;
בְּלִי נִשְׁמָע קוֹלָם:	4b	não é escutada sua voz.

² Este capítulo é resultado de uma comunicação proferida em 2024 no IV SIMPEB (Simpósio Paulista de Estudos Bíblicos). Uma forma resumida do mesmo foi publicada nos anais do evento: ULLOA, Boris A. N.; ARAÚJO, G. L.; GRENZER, M. Anais do IV SIMPEB: Bíblia e Ecologia Integral. São Paulo: PUC-SP, 2024.

בְּכָל־הָאָרֶץ׃ יֵצֵא קוֹם	5a	À terra inteira estende-se seu anúncio,
וּבְקֵצָהּ תִּבְלַ מְלִיחָהּ	5b	e até o extremo do mundo seu discurso.
לְשֶׁמֶשׁ שָׁם־אָהֵל בְּהָם׃	5c	Para o sol colocou uma tenda neles!
וְהוּא כְּתוּן יֵצֵא מִחַפְתּוֹ	6a	Ele, como um noivo, sai de seu tálamo,
יֵשֵׁשׁ לְגִבּוֹר לְרֹץ אֶרֶץ׃	6b	alegra-se como um herói a percorrer um caminho.
מִקְצֵה הַשָּׁמַיִם מוֹצֵאוֹ	7a	Em um extremo dos céus está a sua saída,
וּתְקוּפָתוֹ עַל־צוֹתָם	7b	e seu circuito [vai até] os extremos deles,
וְאֵין נִסְתָּר מִחַמָּתוֹ׃	7c	e nada se oculta do seu calor.
תּוֹרַת יְהוָה תְּמִימָה	8a	A instrução de YHWH é íntegra,
מִשִּׁיבַת גִּפְשׁ	8b	faz retornar o alento.
עֲדוּת יְהוָה נֹאמָנָה	8c	O estatuto de YHWH é fidedigno,
מַחְכִּימַת פְּתִי׃	8d	torna sábio o ingênuo.
פְּקוּדֵי יְהוָה יֹשְׁרִים	9a	As ordens de YHWH são retas,
מִשְׂמַחֵי־לֵב	9b	alegram o coração.
מִצְוַת יְהוָה כְּרֵה	9c	O mandamento de YHWH é límpido,
מְאִירַת עֵינַיִם׃	9d	ilumina os olhos.
יִרְאַת יְהוָה טְהוֹרָה	10a	O temor de YHWH ³ é puro,
עוֹמְדַת לְעַד	10b	está de pé para sempre.
מִשְׁפָּטֵי־יְהוָה אֱמֶת	10c	Os decretos de YHWH são verdade,
צְדָקוֹ יַחְדָּו׃	10d	justos simultaneamente.
הַנְּחֻמִּים מִזָּהָב	11a	[São] mais desejáveis do que ouro,
וּמִפָּז רַב	11b	do que ouro refinado em quantidade;
וּמִתּוֹקִים מִדְּבַשׁ	11c	mais doces do que o mel,
וְנֶפֶת צוֹפִים׃	11d	do que favos que escorrem.
גַּם־עַבְדְּךָ נִזְהָר בָּהֶם	12a	Também teu servo é iluminado ⁴ por eles,
כִּי־שָׂמְרֵם עֵקֶב רַב׃	12b	ao guardá-los [tem] uma grande recompensa.
שְׂגִיאוֹת מִי־יָבִין	13a	As faltas, quem as discerne?
מִנְסֻתוֹת נִקְוִי׃	13b	Das ocultas, absolve-me!
גַּם מְזוֹלִים תִּשָּׂר עַבְדְּךָ	14a	Também dos arrogantes poupa teu servo,
אַל־יִמְשְׁלוּ־בִי	14b	que não dominem sobre mim!
אַז אֵינָם	14c	Assim serei íntegro,
וְנִלְוִיתִי מִפְּשָׁע רַב׃	14d	serei absolvido de grande transgressão.
יְהִי לְרִצּוֹן אִמְרֵי־פִי	15a	Sejam de agrado os ditos de minha boca.
וּסְגִיּוֹן לִבִּי לִפְנֵיךָ יְהוָה	15b	O sussuro do meu coração [esteja] diante de ti, ó YHWH,
צוּרִי וְגֹאֲלִי׃	15c	meu rochedo e meu resgatador.

³ Alguns exegetas, como Ravasi e Kraus, sugerem a mudança do termo *yir'at YHWH* para *'imrat YHWH*: Ravasi, G., I Salmi, p. 352. Contudo, não há testemunho na tradição manuscrita hebraica, nem tampouco nas traduções antigas como a LXX e a Vulgata que apoiem tal modificação.

⁴ Ravasi traduz com o sentido de זָהָר 1 – iluminar, por isso sua tradução por *ne viene illuminato*. Monti segue o mesmo caminho. RAVASI, I Salmi, p. 346; MONTI, L., I Salmi: preghiera e vita, p. 248.

1.2. Crítica da forma e estrutura

Logo após o título, v. 1, encontram-se verbos ligados ao campo da linguagem (vv. 2-7): “proclamar” e “anunciar” (v. 2); “comunicar” e “declarar” (v. 3). Além dos verbos ligados a tal campo semântico, aparecem também substantivos, como “mensagem” (3a); “mensagem” e “palavras” (4a); “voz” (4b); “anúncio” (5a) e “discurso” (4b). Predomina, também, a utilização de termos ligados à criação: “céus” (2a.7a); “firmamento” (2b); “dia” e “noite” (v. 3); “terra” e “mundo” (v. 5); “sol” (5c). Ainda do ponto de vista semântico, o tema perseguido por esses versículos é o que fora colocado em 2a: a criação como manifestação da Glória de Deus. Ela fala, porém sem palavras (v. 5).

Do ponto de vista estilístico, ainda que predominem as orações nominais, há quatro orações nominais complexas, ou seja, aquelas que, segundo o sistema elaborado por Alviero Niccacci,⁵ possuem verbo finito, porém não em primeira posição. São os segmentos 3a; 3b; 5a; 5c. A única oração verbal, ou seja, que inicia com verbo finito e o segmento 6b. Recorre-se ao quiasmo nos vv. 2ab e 7ab, iniciando e fechando a seção. Paralelismos aparecem nos vv. 3 e 5. Ao falar do sol, o autor sagrado vale-se de comparações no v. 6.

Nos vv. 8-11 o campo semântico é modificado. São utilizados diferentes termos, cinco no total, para se referir aos mandamentos divinos: “instrução” (8a); “estatuto” (8c); “ordens” (9a); “mandamento” (9c), “decretos” (10c). Embora a palavra “temor” quebre a sequência dos termos relacionados à Palavra de YHWH não há testemunho nem na tradição hebraica, nem nas antigas versões, que sustentem a mudança proposto pela BHS, que é claramente uma tentativa de harmonizar o Sl 19,10 com o Sl 119,38 (אִמְרָתָיִם). Nestes versículos aparecem oito adjetivos, sete relacionados aos termos que indicam a Palavra de YHWH, um relacionado ao temor (10a). Em 11a e 11c não são mencionados novos termos para se referir à Palavra de YHWH, mais aparecem novos adjetivos: “desejável”, formado a partir do participio nifal da raiz do verbo *hamad* e o adjetivo *metuqah*, “doce”. Note-se também o diferente uso do nome divino: *El* (2a) e seis vezes o tetragrama sagrado nos vv. 11, culminando com uma sétima vez na terceira parte do Salmo (15b).

⁵ NICCACCI, A., *Sintaxis del Hebreo Biblico*, p. 23-32.

Note-se que, do ponto de vista do estilo, os vv. 8a-10c aparecem uniformes: são uma sequência de orações nominais formadas por sujeito + adjetivo, seguidas de orações nominais de participio. Somente em 10d é que surge uma oração verbal, com o verbo *tsadaq* conjugado. Os segmentos 11a-11d se alinham, do ponto de vista do estilo, com os segmentos 8a-10c, ainda que, em virtude de utilizarem o recurso estilístico da comparação, tragam para o início da frase os adjetivos.

A partir do v. 12 o discurso se centraliza na figura do que busca observar os mandamentos de YHWH. Não se trata mais nem da criação, enquanto expressão da “glória de YHWH” (vv. 2-7), nem do elogio da Lei (vv. 8-11) propriamente dito. Esses versículos, todavia, se coligam com os vv. 8-11 pelos sufixos de 3mpl presentes seja ao final de 12a, seja ao infinitivo constructo que abre 12b. Ainda que a seção seja introduzida (v. 12) e concluída (vv. 15bc) por orações nominais, seu corpo é marcado pela presença de sete verbos finitos, formando uma sequência de três orações nominais complexas e quatro orações verbais. Embora o verbo “discernir”, próprio da linguagem sapiencial, apareça em 13a, o que predomina neste trecho é a linguagem jurídica, com os verbos “absolver” (13b.14d); “poupar” (14a); “dominar” (14b); “ser íntegro” (14c); “resgatador” (15c). O trecho como um todo tem a forma de uma súplica, com recurso ao imperativo (13b.14a) e ao jussivo (14b.15a). Note-se, ainda, o duplo *gam abdeka*, em tom conclusivo, que aparece em 12a e 14a.

O salmo pode ser, pois, estruturado da seguinte forma:⁶

v. 1: *título*

vv. 2-7: Hino à Glória de Deus manifesta na criação

vv. 2a-5b: O hino dos céus

vv. 5c-7b: O hino do Sol

vv. 8-14: Hino à “Glória de Deus” manifesta na Lei

vv. 8-11: O elogio da Lei

vv. 12-14: O servo diante da Lei

v. 15: *conclusão*

⁶ RAVASI, G., I Sami, p. 352-353.

1.3. Gênero literário

A partir da forma estabelecida acima, costuma-se classificar o Sl 19, no que tange ao seu gênero literário, como um *hino*. Falta o convite ao louvor, bastante comum no hino, mas o corpo do Salmo traz o elemento fundamental desse gênero literário que é o louvor a Deus. Em primeiro lugar, é o cosmos que manifesta o louvor a Deus – note-se o binômio “céus” e “sol” em torno do qual se desenvolve a primeira parte do Salmo; em seguida, o hino proclama o louvor da Lei, enquanto é “Instrução de YHWH” – note-se a insistência na repetição do tetragrama sagrado: sete vezes na segunda parte do Salmo. A conclusão também se coaduna com tal gênero literário, uma vez que os hinos podem ser concluídos, como afirma Asensio, com “petições genéricas, solicitude de bênçãos” etc (p. 302). No caso do Sl 19, a conclusão traz uma petição: que o louvor seja recebido e seja agradável a YHWH. O *Sitz im Leben* é o culto, onde o motivo do louvor a Deus pela natureza e pela Torá estão presentes.

2. A “glória” de Deus manifesta na criação: análise dos vv. 2-7

Nesta primeira parte, uma primeira seção se estende de 2a a 5b. Estes versículos colocam em cena três binômios: “céus” e “obra de suas mãos” (v. 2); “dia e noite” (v. 3); “terra e extremo do mundo” (v. 5). Os elementos cósmicos são personificados eles transmitem uma mensagem sem palavras (v. 4). Uma síntese do que seria tal mensagem é dada pela expressão *kebôd El* em 2a. A mensagem que a criação transmite silenciosamente é a manifestação visível da Glória de Deus.

O termo *kabod* provém da raiz hebraica *kbd* que significa, primariamente, “ser pesado”. Em sentido profano, o termo é utilizado na Bíblia Hebraica⁸ tanto em sentido positivo quanto negativo. Em sentido negativo, pode indicar uma carga que é colocada sobre alguém, e que é difícil de suportar. Note-se que a praga dos mosquitos é descrita em Ex 8,20 como um “pesado enxame” *arob kabed*. Moisés afirma que tem

⁷ Para a transliteração dos termos hebraicos seguiu-se o padrão referido em Joüon-Muraoka: Joüon, P.; MURAOKA, T., A Grammar of Biblical Hebrew, p. 20-21.

⁸ Ora em Diante referida apenas como BH.

“a língua pesada” (Ex 4,10), indicando com isso sua incapacidade para falar com destreza. Em sentido positivo, o termo pode ser utilizado para indicar a importância de alguém ou alguma coisa. Note-se que o séquito da Rainha de Sabá que vai visitar Salomão é descrito como um “séquito pesado” (1Rs 10,2), ou seja, “imponente, importante”.

Quando utilizado em relação a YHWH, em sentido religioso, o termo pode ser traduzido como “honra, glória”, e tem um sentido derivado do seu uso positivo em ambiente profano. Tributar honra a YHWH ou reconhecer sua Glória é a atitude cúltica fundamental. Westermann afirma que tal uso do termo *kābôd*, quando aplicado a YHWH, se coliga muitas vezes com a linguagem da criação, como acontece no Sl 29 e, poderíamos acrescentar, também no Sl 19, objeto de nosso estudo. Tal uso, na concepção de Westermann, se coliga com antigas tradições cananeias que Israel teria importado e relido à luz de sua fé.⁹

Uma segunda seção abre-se em 5c e é concluída em 7c. Esta seção não está desconectada dos versículos anteriores, uma vez que o termo “céus” de 2a é retomado pelo sufixo presente junto à preposição *b^e* no final do segmento 5c. Contudo, nota-se que uma nova seção é aberta porque um novo sujeito é colocado em evidência: o sol. A primeira parte fazia o orante olhar para o céu, no alto, e para a terra: o lugar da habitação de Deus e o lugar onde está o ser humano. A segunda parte ergue de novo o olhar do orante para o alto, para o sol, quem tem sua morada nos céus. O sujeito oculto de 5c é *El*, evocado em 2a. O sol faz o seu percurso como um herói e como um noivo, indo de um extremo ao outro dos céus e oferecendo seu calor, fonte de vida, a todas as criaturas.

Metaforicamente o sol é descrito como um noivo e um guerreiro. Sol, noivo e guerreiro, três metáforas que também se aplicam a YHWH no AT: Sl 84,12 – YHWH é como o sol; Is 62,5 – como um noivo YHWH vai desposar Jerusalém; Sl 24,8 – YHWH é forte e valente [guerreiro]. YHWH é o verdadeiro sol, a verdadeira luz que ilumina os seres humanos. O sol, no alto, é imagem disso – por meio do seu calor realiza-se a providência divina que sustenta toda a criação: nada se oculta a seu calor.

Em seu extenso e rico comentário, Ravasi explora o tema da simbologia solar, tanto em Israel quanto nas culturas circunvizinhas. Elu-

⁹ WESTERMANN, C., *kbd*, p. 1101-1102.

cidativo é seu comentário sobre o sentido da menção ao sol justamente no final da primeira parte deste Salmo:

O hino à criação se encerra aqui. Contudo, neste ponto o Salmo dá uma reviravolta, assinalada não somente por um tom diferente, mas também pelo tema e pelo léxico. Também os sábios de Israel facilmente passavam do mundo físico ao moral. Do sol que irradia sua luz no cosmo se passa, adora, à Torah que, desde o Sinai, irradia sua luz sobre a humanidade. Da “palavra de Deus”¹⁰ semeada no universo, se passa à “palavra da revelação positiva de Deus” recolhida na Torah.¹¹

3. A “glória” de Deus manifesta na Lei: análise dos vv. 8-14

A segunda parte do Salmo é considerada uma parte tardia, inserida talvez quando a Torá já podia ser conhecida como testemunho escrito.¹² Com cinco termos diferentes o salmista descreve a Palavra de YHWH: ela é chamada de *instrução* (תּוֹרָה - *tôrāh*), *estatuto* (עֲדוּת - *‘ēdūt*), *ordens* (פְּקֻדֹת - *piqûdîm*), *mandamento* (מִצְוָה - *mišvāh*) e *decretos* (מִשְׁפָּטִים - *mišpāṭîm*). Insiste-se em substituir o termo *yir’at* (temor) de 10a pelo termo *’imrat* (dito), tendo em vista que a expressão “temor de YHWH” parece interromper a sequência de expressões que descrevem a sua Palavra. Contudo, não existe um testemunho textual que permita fazer tal modificação.¹³ Fato é que a própria LXX conheceu a expressão “temor de YHWH” e assim traduziu o texto. O mesmo se diga da Vulgata e de outras versões antigas. A simbologia do cinco, contudo, como imagem de perfeição é bastante sugestiva. Mais ainda se levarmos em conta que, ainda que sem acrescentar substantivos novos, o v. 11 evoca por mais duas vezes os “decretos” de YHWH, afirmando que são “mais desejáveis que o ouro” e “mais doces que o mel”. Não se trata mais de uma atribuição direta de uma qualidade, mas de uma comparação, contudo, isso aumentaria para sete a referência à Palavra de YHWH, deixando o “temor de YHWH” entre 4 + 3 invocações da Palavra. Não seria

¹⁰ Grifo nosso.

¹¹ RAVASI, G., I Salmi, p. 363 (tradução do autor do capítulo).

¹² KRAUS, H.-J., Los Salmos: Sl 1 – 59, p. 413-426; RAVASI, G., I Salmi, p. 349; COOLEY, J., Psalm 19, p. 177-178.

¹³ MONTI, L., I Salmi: preghiera e vita, p. 248.

uma forma de indicar, num estilo próprio, que este é o fruto, no fiel, de uma reta observância da Palavra? Afinal, na tradição sapiencial, “temer YHWH” equivale a “obedecer a suas palavras” (Eclo 2,15-17).

Não somente são empregados termos diferentes para indicar uma mesma realidade – a Palavra de YHWH – mas também são utilizados diferentes qualificativos: “íntegra”; “fidedigno”; “retas”; “límpida”; “verdade/verdadeira”; “mais desejáveis”; “mais doces”. Também verbos diferentes são utilizados, cada um deles evocando qualidades da mesma Palavra: ela faz retornar o alento; torna sábio o ingênuo; alegra o coração; ilumina os olhos; é justa. É interessante notar como que o único verbo finito na primeira seção da segunda parte do Salmo (vv. 8-11) é o verbo “ser justo”. Justiça aqui pode ser entendida como categoria síntese de tudo o que veio elencado antes e pode ser lida em analogia com a ideia de integridade, que abre a segunda parte do Salmo, uma vez que, no final, tal ideia de integridade é retomada em relação ao orante: *Assim, serei íntegro* – sendo advertido pelos mandamentos divinos (12a) e observando-os (12b).

Como dito na crítica da forma, ainda que coliguem com os vv. 8-11, os vv. 12-14 apresentem estilo e tema diferentes. Agora não se está refletindo sobre a criação ou a Lei, mas o centro da reflexão está no ser humano diante dos mandamentos divinos. Os vv. 12 e 14 são introduzidos pela partícula *gam* em união com a expressão *teu servo*. O texto se apresenta tanto como um reconhecimento de que a Palavra Divina está constantemente advertindo o homem e que é necessário observá-la, como também manifesta a consciência que o orante tem de não conseguir pôr em prática, sozinho, toda a Lei. Ele pede perdão pelas faltas que não consegue discernir e pelas faltas ocultas.

O Salmo é concluído por uma oração que é sussurro. Quase que imitando a criação que produz um louvor sem palavras, o salmista transforma seus “ditos” em “sussurros do coração”, ou seja, uma linguagem interior, acessível somente a Deus, e que ele deseja que estejam diante de Deus, a quem ele reconhece como “rochedo” e “resgatador”.

4. Síntese das duas partes do Salmo

Parece ser um ponto de acordo entre os exegetas que o Salmo 19 é composto por duas partes. Ravasi, em seu comentário, afirma um pro-

cesso de composição em quatro estágios: a primeira seria o estágio básico, formado pelos segmentos 5c-7c, que são centrados na figura do sol e fogem da métrica de dois hemistíquios, que domina o restante do Salmo. O segundo estágio seria a inserção dos segmentos 2a-5b. Esse primeiro conjunto pode ter origem cananeia, sendo, contudo, importado pela fé judaica. O terceiro estágio seria a inserção dos vv. 8-14, essa considerada uma criação própria da fé javista, em época tardia. A redação final teria se encarregado não somente da inserção do título (v. 1), como também da conclusão (v. 15).¹⁴

Ainda que admitam estágios na composição do Salmo, os estudiosos costumam concordar no fato de que, na sua forma final, o Salmo foi compreendido como peça unitária, tanto que, mesmo na LXX, que dividiu alguns salmos e uniu outros, algumas vezes baseando-se em critérios temáticos, este salmo permaneceu como uma peça única, sinal de que foi compreendido como tendo sentido quando lido em seu conjunto.

Ravasi¹⁵ vê sem 9d um ponto de união entre as duas partes do salmo. Tal como o sol ilumina os céus, assim também a Torá ilumina os olhos, ou seja, torna o homem capaz de enxergar o verdadeiro caminho por onde deve seguir. Também os vv. 7 e 8, um que termina a primeira parte do Salmo e outro que inicia a segunda, podem ser interpretados como elemento que une as duas partes do texto: assim como o sol da vida ao mundo com seu calor, a Torá faz retornar o alento (*nefesh*) ao homem. Sem tal alento, sem esse sopro de vida, o homem voltaria ao pó de onde saíra.

Além das ponderações acima, poderíamos, ainda que de maneira muito sintética, falar da unicidade do salmo em sua compreensão teológica em dois sentidos:

- a) Em primeiro lugar, sem a Torá, o homem seria incapaz de perceber a criação como dom de YHWH. A experiência de Israel demonstra que, sem a revelação, o homem se detém apenas materialidade das coisas e acaba por divinizar aquilo cuja origem não consegue explicar. É a crítica que se encontra, por exemplo, em Sb 13. É a Torá que revela inequivocamente ao homem o

¹⁴ RAVASI, G., I Salmi, p. 351-353; COOLEY, J., Psalm 19, p. 177-178.

¹⁵ RAVASI, G., I Salmi, p. 353.

- livro da criação, enquanto livro escrito pelo próprio YHWH.¹⁶
- b) obra da criação e a Torá são testemunhos do poder da Palavra Divina. A criação é também um livro, no qual se pode ler o poder criador de Deus. Ela, a criação, surgiu a partir do poder criador da Palavra Divina (Sl 33,6) e é, por sua vez, uma imagem dessa mesma Palavra. É um “discurso sem palavras”, como afirma o salmo (v. 4), mas nem por isso menos eloquente. A Torá, por sua vez, é testemunho escrito da Palavra Divina. Nela se encontram os mandamentos que trazem ao homem alegria em sua vida interior. Reconhecer a glória de Deus num e outro livro, no livro da criação e no livro da Torá e a tarefa humana por excelência.

Isso tem, obviamente, implicações ecoteológicas. É o que afirma o Papa Francisco no n. 77 da *Laudato Si'*:

“A palavra do Senhor criou os céus” (Sl 33[32], 6). Deste modo indica-se que o mundo procede, não do caos nem do acaso, mas duma decisão, o que o exalta ainda mais. Há uma opção livre, expressa na palavra criadora. O universo não apareceu como resultado duma onipotência arbitrária, duma demonstração de força ou dum desejo de autoafirmação. A criação pertence à ordem do amor. O amor de Deus é a razão fundamental de toda a criação: “Tu amas tudo quanto existe e não detestas nada do que fizeste; pois, se odiasses alguma coisa, não a terias criado” (Sb 11, 24). Então cada criatura é objeto da ternura do Pai que lhe atribui um lugar no mundo. Até a vida efêmera do ser mais insignificante é objeto do seu amor e, naqueles poucos segundos de existência, Ele envolve-o com o seu carinho. Dizia São Basílio Magno que o Criador é também “a bondade sem cálculos”, e Dante Alighieri falava do “amor que move o sol e as outras estrelas”. Por isso, das obras criadas pode-se subir “à sua amorosa misericórdia”.

Se, das obras criadas, se pode subir à amorosa misericórdia divina, conservar o mundo, cuidar da criação, deve ser uma tarefa levada a

16 Neste sentido, pode-se evocar tanto o próprio relato da criação contido no Gn, quanto também os diversos Salmos que, baseando-se em tais tradições, afirmam que a criação é obra da “palavra de YHWH”: Sl 33,6.

peito com total e máximo empenho, particularmente pelos cristãos, que compreendem a criação não como algo meramente material ou surgido do acaso, mas como expressão do amor de Deus, assim como a Escritura o é. Além das consequências trágicas que a destruição da natureza para todos, mas sobretudo para os mais pobres, descurá-la é desfigurar essa expressão amorosa do Criador em nosso favor

Considerações finais

A crítica da forma demonstrou que o Salmo 19 pode ser dividido em duas partes (vv. 2-7; 8-14), que são precedidas pelo título (v. 1) e pela conclusão (v. 15). Do ponto de vista do gênero literário, o salmo é considerado um “hino”, ou poderia se dizer, uma junção de dois hinos: nos vv. 2-7, encontra-se um hino à glória de Deus manifesta na criação; nos vv. 8-14, por sua vez, outro hino exalta a mesma glória de Deus manifesta na Lei. Um tema unifica o Salmo: a glória de Deus. Finalizando com a imagem do sol que encerra a primeira parte do Salmo, o autor sagrado abre o orante/leitor naturalmente para a segunda parte do texto: a contemplação da glória de Deus na Lei. Fala-se dos céus e culmina-se no sol que, do alto, ilumina a terra e os homens; em seguida, parte-se “do alto”, da Lei que veio do alto, de Deus, e que foi dado aos homens no alto de um monte e que agora, desde Sião, a cidade que está no alto, ilumina também o mundo e os seres humanos.

O Papa Francisco, em sua encíclica *Laudato Si'*, chamou a atenção de todo o mundo para o problema ecológico. Citando Sb 13 (LS 12) e atualizando sua leitura,¹⁷ mostrou como a dessacralização da criação torna o homem incapaz de vê-la como o belo livro de Deus, onde Ele manifesta sua presença em meio aos homens. Somada à *Laudate Deum*, publicada em 2023, constitui-se não somente no grande legado deste Papa de saudosa memória no que tange à preocupação com a Casa Comum, mas também numa grande chamada de atenção para que o ser humano perceba que é necessário avançar no cuidado do meio ambiente, e que esta tarefa é ainda mais urgente para aqueles que consideram este “meio ambiente” como sinal da presença de Deus em meio aos homens.

17 SIQUEIRA, F. S., A contemplação do Criador na grandeza e beleza das criaturas, p. 160-179.

Com o salmista pedimos perdão por aqueles que não conseguem discernir suas faltas (v. 13). Pelos que acreditam que sua devoção a Deus não tem nada a ver com o cuidado da criação e que se negam, ainda que indiretamente, a enxergar o cosmos como obra de Deus. Não o dizem abertamente, mas se o enxergassem assim, o preservariam com muito mais empenho, vendo nele um sacramento da bondade divina.

Referências Bibliográficas

- BÍBLIA. Português. **Bíblia Paulinas**: Salmos. Tradução, introdução e notas: Matthias Grenzer. São Paulo: Paulinas, 2017.
- COOLEY, Jeffrey. Psalm 19: A Sabbath Song. **Vetus Testamentum**, Leiden, vol. 64, n. 2, p. 177-195, abril, 2014.
- ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm. **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1977.
- FRANCISCO, PP. **Carta Encíclica Laudato Si'**. São Paulo: Paulinas, 2015.
- GRYSON, Roger (org.). **Biblia Sacra: Iuxta Vulgatam Versionem**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.
- HANHART, Robert; RAHLFS, Alfred. **Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.
- JOÛON, Paul; MURAOKA, Takamitsu. **A Grammar of Biblical Hebrew**. 2.ed. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2009.
- KRAUS, Hans-Joachim. **Los Salmos: Sal 1-59**. Salamanca: Sígueme, 1995.
- MONTI, Ludwig. **I Salmi: preghiera e vita**. Magnano (BI): Edizioni Qiqajon, 2018.
- NICCACCI, Alviero. **Sintaxis del Hebreo Bíblico**. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2002.
- RAVASI, Gianfranco. **Il Libro dei Salmi: Commento e Attualizzazione**. Bologna: Dehoniane, 1985. v. I.
- SIQUEIRA, Fabio da S. A Contemplação do Criador na grandeza e beleza das Criaturas: Sb 13,5 no contexto da Laudato Si' 12. **Pesquisas em Teologia**, v. 2, n. 4, p. 160-179, jul./dez. 2019. DOI: <https://doi.org/10.46859/PUCRio.Acad.PqTeo.2595-9409.2019v2n4p160>
- SIQUEIRA, Fabio da S. A Glória de Deus manifesta na Criação e na Lei. In: IV SIMPEB, 2024, São Paulo. **Anais do IV SIMPEB: Bíblia e Ecologia Integral**. São Paulo: PUC-SP, 2024. p. 125-131.
- WESTERMANN, Claus. *kbd*. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Eds.). **Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978. v. 1. cc. 363-369.

Capítulo II

Breve estudo sobre o evangelho da apresentação de Jesus no Templo (Lc 2,22-38)

*Brief study on the Gospel of the Presentation of Jesus
in the Temple (Lk 2,22-38)*

Yure Alves de Souza¹

Resumo

Este artigo analisa Lucas 2,22-38, destacando a apresentação de Jesus no Templo e seu significado teológico na tradição lucana. A narrativa ressalta a purificação conforme a Lei mosaica e a proclamação messiânica feita por Simeão e Ana, personagens que representam a esperança de Israel no cumprimento das promessas divinas. O estudo é dividido em quatro partes: as duas primeiras analisam termos e temas que refletem a intenção teológica do evangelista, além de diálogos com estudiosos que se dedicaram à obra lucana. As duas últimas partes aprofundam a pericope a partir da ótica de autores como Aletti e Meynet, destacando a estrutura literária e a força simbólica do cântico *Nunc Dimittis*. Esse hino expressa o cumprimento da esperança messiânica e possui grande relevância litúrgica, pois anuncia a salvação de Cristo como luz para todas as nações. Dessa forma, o estudo evidencia o papel fundamental dessa passagem no contexto do Evangelho de Lucas e dentre todo Novo Testamento.

Palavras-chave: Apresentação de Jesus. Evangelho de Lucas. Messias. *Nunc Dimittis*.

Abstract

This article analyzes Luke 2:22-38, highlighting Jesus' presentation in the temple and its theological significance in the Lucan tradition.

¹ Mestrando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro / RJ – Brasil. E-mail: yurealves@hotmail.com

The narrative emphasizes purification according to the Mosaic Law and the messianic proclamation made by Simeon and Anna, figures who represent Israel's hope in the fulfillment of divine promises. The study is divided into four parts: the first two examine terms and themes that reflect the evangelist's theological intent, along with discussions with scholars dedicated to Luke's work. The last two parts deepen the analysis of the pericope through the perspective of authors such as Aletti and Meynet, highlighting the literary structure and the symbolic power of the *Nunc Dimittis* hymn. This hymn expresses the fulfillment of messianic hope and holds great liturgical significance, as it proclaims Christ's salvation as a light for all nations. Thus, the study highlights the fundamental role of this passage within the context of Luke's Gospel and the entire New Testament.

Keywords: Presentation of Jesus. Gospel of Luke. Messiah. Nunc Dimittis.

Introdução

No presente artigo, encontramos o último passo dentre os evangelhos lucanos da infância de Jesus: o momento da apresentação do recém-nascido no Templo que traz consigo toda carga religiosa judaica e a resposta a todos aqueles que aguardavam o cumprimento da promessa de Deus quanto a chegada do Messias. O Templo é o lugar idealizado pelo evangelista para revelar o papel messiânico de Jesus pela boca de Simeão e Ana, dois justos que representam todo o povo de Israel.

Será observado que a narrativa da apresentação de Jesus no Templo insere-se na teologia lucana como um momento de revelação messiânica, conectando a tradição judaica às promessas divinas cumpridas em Cristo. A purificação de Maria, de acordo com a Lei mosaica, introduz o contexto em que o menino é levado ao Templo, evidenciando não apenas a observância legal da Sagrada Família, mas também a intenção teológica do evangelista ao destacar a consagração de Jesus. O uso de termos como καθαρισμοῦ (“purificação”) e παραστῆσαι (“apresentar na presença”) sublinha a dimensão espiritual do evento, associando-o à santidade e ao papel de Cristo como cumprimento da aliança de Deus com Israel.

Nesse cenário, a figura de Simeão surge como um dos protagonistas do relato, representando a esperança messiânica do povo de Israel.

Descrito como justo e piedoso, ele é aquele conduzido pelo Espírito Santo até o Templo, onde reconhece Jesus como a “consolação de Israel”. O cântico *Nunc Dimittis*, entoado por Simeão ao tomar o menino nos braços, expressa o cumprimento das promessas divinas e a universalidade da salvação trazida por Cristo. Termos-chave como σωτηρίαν (“salvação”) e φῶς (“luz”) apontam para a missão de Jesus como revelação para todas as nações, um tema central na teologia lucana.

A profetisa Ana, então, reforça essa revelação ao proclamar a chegada do redentor àqueles que esperavam a redenção de Jerusalém. Sua figura simboliza a resposta dos fiéis da antiga aliança ao nascimento do Messias, unindo-se a Simeão na confirmação do evento. Desse modo, a estrutura narrativa lucana evidencia a importância desse momento, estabelecendo paralelos com outros hinos e proclamações no evangelho, como o Benedictus e o Magnificat. Dessa forma, o encontro no Templo não apenas cumpre a Lei mosaica, mas antecipa a missão de Jesus como o enviado de Deus para toda a humanidade.

Por fim, a profecia de Simeão sobre a queda e o soerguimento de muitos em Israel antecipa a oposição que Jesus enfrentará. A menção à espada que traspassará a alma de Maria sugere o sofrimento que marcará a trajetória do Messias e de sua mãe, apontando para a cruz. Será observado que Lucas constrói uma cena que não apenas insere Jesus na tradição religiosa judaica, mas também revela sua identidade e destino, consolidando sua missão de trazer luz e salvação a todos os povos.

1. Texto grego e tradução de Lc 2,22-38

Nas narrativas da infância de Jesus encontramos textos que introduzem com detalhes bastante significativos o que será observado nos capítulos seguintes do evangelho durante o ministério público de Jesus. Como será evidenciado algumas vezes, estes não são os textos mais antigos dentre as demais partes da obra lucana. O evangelista se utiliza da cultura judaica para desenvolver em detalhes os primeiros passos daquele que vem ao mundo para salvar, nos apresentando desde os fatos que antecedem seu nascimento até o fim de sua infância.

Além disso, desde o princípio da obra lucana, a presença de Jesus comunica um valor normativo na Lei. Tal como o episódio da apresentação nos revela através dos pais de Jesus, Fitzmyer ressalta que o Jesus

Lucano afirma a validade da lei mosaica, por exemplo: quando Jesus cura os leprosos (um em 5,12-16 e dez em 17,11-19), lhes diz para irem e mostrarem-se aos sacerdotes (ou ao sacerdote) e fazerem uma oferta de purificação, como Moisés prescreveu (5,14; 17,14).²

Para auxiliar na compreensão dos estudos apresentados, apresenta-se a subsequente tabela com três traduções que fizeram parte dos estudos e que podem ajudar na compreensão das conclusões que serão apresentadas no texto.

28ª ed. Nestle-Aland	Vulgata	Tradução (Bíblia de Jerusalém)
22 Καὶ ὅτε ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ καθαρισμοῦ αὐτῶν κατὰ τὸν νόμον Μωϋσέως, ἀνήγαγον αὐτὸν εἰς Ἱεροσόλυμα, παραστήσαι τῷ κυρίῳ,	et postquam impleti sunt dies purgationis eius secundum legem Mosi tulerunt illum in Hierusalem ut sisterent eum Domino	Quando se completaram os dias para a purificação deles, segundo a Lei de Moisés, levaram-no a Jerusalém a fim de apresentá-lo ao Senhor,
23 καθὼς γέγραπται ἐν νόμῳ κυρίου ὅτι Πᾶν ἄρσεν διανοίγον μήτραν ἅγιον τῷ κυρίῳ κληθήσεται,	sicut scriptum est in lege Domini quia omne masculinum adaperiens vulvam sanctum Domino vocabitur	conforme está escrito na Lei do Senhor: Todo macho que abre o útero será consagrado ao Senhor,
24 καὶ τοῦ δοῦναι θυσίαν κατὰ τὸ εἰρημένον ἐν τῷ νόμῳ κυρίου, Ζεῦγος τρυγόνων ἢ δύο νοσσοῦς περιστερῶν.	et ut darent hostiam secundum quod dictum est in lege Domini par turturum aut duos pullos columbarum	e para oferecer em sacrifício, como vem dito na Lei do Senhor, um par de rolas ou dois pombinhos.
25 Καὶ ἰδοὺ, ἄνθρωπος ἦν ἐν Ἱερουσαλήμ, ᾧ ὄνομα Συμεὼν καὶ ὁ ἄνθρωπος οὗτος δίκαιος καὶ εὐλαβῆς προσδεχόμενος παράκλησιν τοῦ Ἰσραήλ, καὶ πνεῦμα ἦν ἅγιον ἐπ' αὐτόν.	et ecce homo erat in Hierusalem cui nomen Symeon et homo iste iustus et timoratus expectans consolationem Israel et Spiritus Sanctus erat in eo	E havia em Jerusalém um homem chamado Simeão que era justo e piedoso; ele esperava a consolação de Israel e o Espírito Santo estava nele.
26 καὶ ἦν αὐτῷ κεκηρηματισμένον ὑπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου, μὴ ἰδεῖν θάνατον πρὶν [ἢ] ἂν ἴδῃ τὸν χριστὸν κυρίου.	et responsum acceperat ab Spiritu Sancto non visurum se mortem nisi prius videret Christum Domini	Fora-lhe revelado pelo Espírito Santo que não veria a morte antes de ver o Cristo do Senhor.

² FITZMYER, J., Luca Teologo, p. 142.

27 και ἦλθεν ἐν τῷ πνεύματι εἰς τὸ ἱερόν · καὶ ἐν τῷ εἰσαγαγεῖν τοὺς γονεῖς τὸ παιδίον Ἰησοῦν τοῦ ποιῆσαι αὐτοὺς κατὰ τὸ εἰθισμένον τοῦ νόμου περὶ αὐτοῦ	et venit in Spiritu in templum et cum inducerent puerum Iesum parentes eius ut facerent secundum consuetudinem legis pro eo	Movido pelo Espírito, ele veio ao Templo, e quando os pais trouxeram o menino Jesus para cumprir as prescrições da Lei a seu respeito,
28 και αὐτὸς ἐδέξατο αὐτὸ εἰς τὰς ἀγκάλας καὶ εὐλόγησεν τὸν θεόν καὶ εἶπεν·	et ipse accepit eum in ulnas suas et benedixit Deum et dixit	ele o tomou nos braços e bendisse a Deus, dizendo:
29 νῦν ἀπολύεις τὸν δούλόν σου, δέσποτα, κατὰ τὸ ῥημά σου ἐν εἰρήνῃ·	nunc dimittis servum tuum Domine secundum verbum tuum in pace	“Agora, Soberano Senhor, podes despedir em paz o teu servo, segundo a tua palavra;
30 ὅτι εἶδον οἱ ὀφθαλμοί μου τὸ σωτήριόν σου,	quia viderunt oculi mei salutare tuum	porque meus olhos viram tua salvação,
31 ὃ ἠτοίμασας κατὰ πρόσωπον πάντων τῶν λαῶν·	quod parasti ante faciem omnium populorum	que preparaste em face de todos os povos,
32 φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν, καὶ δόξαν λαοῦ σου Ἰσραὴλ.	lumen ad revelationem gentium et gloriam plebis tuae Israel	luz para iluminar as nações, e glória de teu povo, Israel”.
33 Καὶ ἦν ὁ πατὴρ αὐτοῦ καὶ ἡ μήτηρ θαυμάζοντες ἐπὶ τοῖς λαλουμένοις περὶ αὐτοῦ.	et erat pater eius et mater mirantes super his quae dicebantur de illo	Seu pai e sua mãe estavam admirados com o que diziam dele.
34 και εὐλόγησεν αὐτοὺς Συμεὼν καὶ εἶπεν πρὸς Μαριάμ τὴν μητέρα αὐτοῦ “Ἰδοὺ οὗτος κεῖται εἰς πτώσιν καὶ ἀνάστασιν πολλῶν ἐν τῷ Ἰσραὴλ καὶ εἰς σημεῖον ἀντιλεγόμενον—	et benedixit illis Symeon et dixit ad Mariam matrem eius ecce positus est hic in ruinam et resurrectionem multorum in Israhel et in signum cui contradicetur	Simeão abençoou-os e disse a Maria, a mãe: “Eis que este menino foi colocado para a queda e para o soerguimento de muitos em Israel, e como um sinal de contradição —
35 και σοῦ δὲ αὐτῆς τὴν ψυχὴν διελεύσεται ῥομφαία—, ὅπως ἂν ἀποκαλυφθῶσιν ἐκ πολλῶν καρδιῶν διαλογισμοί.”	et tuam ipsius animam pertransiet gladius ut revelentur ex multis cordibus cogitationes	e a ti, uma espada trespassará tua alma! — para que se revelem os pensamentos íntimos de muitos corações”.
36 Καὶ ἦν Ἄννα προφῆτις, θυγάτηρ Φανουήλ, ἐκ φυλῆς Ἀσήρ· αὕτη προβεβηκυῖα ἐν ἡμέραις πολλαῖς, ζήσασα μετὰ ἀνδρὸς ἑπτὰ ἀπὸ τῆς παρθενίας αὐτῆς,	et erat Anna prophetissa filia Phanuhel de tribu Aser haec processerat in diebus multis et vixerat cum viro suo annis septem a virginitate sua	Havia também uma profetisa chamada Ana, de idade muito avançada, filha de Fanuel, da tribo de Aser.

<p>37 καὶ αὐτὴ χήρα ἕως ἑτῶν ὀγδοήκοντα τεσσάρων, ἣ οὐκ ἀφίστατο τοῦ ἱεροῦ νηστειαῖς καὶ δεήσεσιν λατρεύουσα νύκτα καὶ ἡμέραν.</p>	<p>et haec vidua usque ad annos octoginta quattuor quae non discedebat de templo ieiuniis et obsecrationibus serviens nocte ac die</p>	<p>Após a virgindade, viveu sete anos com o marido; ficou viúva e chegou aos oitenta e quatro anos. Não deixava o Templo, servindo a Deus dia e noite com jejuns e orações.</p>
<p>38 καὶ αὐτὴ τῇ ὥρᾳ ἐπιστάσα ἀνθωμολογεῖτο τῷ Θεῷ καὶ ἐλάλει περὶ αὐτοῦ πᾶσιν τοῖς προσδεχομένοις λύτρωσιν Ἱερουσαλήμ.</p>	<p>et haec ipsa hora superveniens confitebatur Domino et loquebatur de illo omnibus qui expectabant redemptionem Hierusalem</p>	<p>Como chegasse nessa mesma hora, agradecia a Deus e falava do menino a todos os que esperavam a redenção de Jerusalém.</p>

Fonte: Texto grego da NA28, texto latino da Vulgata e tradução da Bíblia de Jerusalém.

2. Purificação e apresentação de Jesus no Templo (Lc 2,22-24)

O evangelista inicia a perícope com um recurso de orientação temporal, não como um dado meramente histórico, já dispondo a narrativa segundo seu propósito de apresentação e revelação d’Aquele que é o cumprimento das promessas feitas por YHWH ao povo de Israel. Destaca-se no versículo 22 o termo καθαρισμοῦ, do verbo καθαρίζω, que nos transmite a ideia de “tornar limpo”, espiritual e/ou moralmente, mediante uma ação divina de purificação como livramento de impurezas que faziam a pessoa carecer de santidade, além da ideia de reestabelecimento da saúde corporal.

Recordando a compreensão judaica de que o sofrimento seria relacionado aos pecados cometidos pela pessoa ou sua descendência, por exemplo, como se lê em Lc 13,2, quando Jesus nega a ideia de que uma tragédia decorre de mais ou menos santidade do sujeito é possível compreender a purificação (καθαρισμός) enquanto cura física operada pelo Deus de Israel, como também ocorre nas narrativas em Lc 4,27; 5,12.13; 7,22; 17,14.17. Porém, essa não é a mesma ideia utilizada pela ocorrência em Lc 2.

Segundo Faley, o código de pureza no Livro do Levítico (Lv 11,1-15,33) trata de quatro categorias, sendo que a impureza do parto não possui conclusão própria, mas dependente da intervenção de outrem. Esta impureza se refere ao sangue, fonte de vida, perdido pela mulher no parto, que decorre em sua menor vitalidade, e assim, ela estaria separada da santidade de YHWH. Para sua própria purificação, a mulher

deveria oferecer sacrifícios expiatórios.³ Entretanto, não se pode inferir desta citação a necessidade da purificação de Maria e Jesus, mas um sentimento ao que propunha a Lei mosaica. Em Lc 11,39, observamos o uso desse mesmo verbo enquanto “limpeza”, nas palavras de Deus a Pedro; também em At 10,15 e 11,9, quando se fala da purificação de animais que seriam impuros; bem como no discurso de Pedro em At 15,9, no qual ele fala da ação de Deus que purificou os gentios.

Para Fabris, a “purificação” da mãe seria um pretexto utilizado por Lucas para tratar da apresentação de Jesus, e, ao falar a respeito do resgate do primogênito masculino, se abre a possibilidade de falar que Jesus é o “santo” por excelência, já consagrado a Deus desde o nascimento por meio do Espírito. Segundo Nm 18,15-16, o “resgate” do primogênito poderia ser feito por um sacerdote em qualquer lugar mediante o pagamento de cinco siclos de prata (o que não necessariamente a Sagrada família possuía). Em suma, o lugar do menino é o Templo, onde é levado para ser revelado como luz das nações e glória de Israel (v.32).⁴

O segundo termo a ser destacado no v.22 é o verbo παραστήσαι, que decorre da junção da preposição παρά, que, dentre tantas conotações, neste contexto comportaria a ideia de “ao lado de” ou “próximo a”, unida ao verbo ἵστημι, que nesta passagem pode significar “fazer estar” ou “colocar”. παραστήσαι aparece na primeira pessoa do aoristo infinitivo ativo com conotação similar ao infinitivo presente. Portanto, o evangelista propõe aqui que a finalidade do gesto de levar o menino ao Templo é levá-lo para “estar próximo”, “colocar na presença”, de YHWH. Tal verbo também é utilizado em Lc 19,24, na terceira pessoa do plural do indicativo presente, quando Jesus conta a parábola das minas e menciona aqueles “que estão próximos” (παρεστῶσιν).

Este significado trazido por παράστημι se repete muitas vezes nos Atos, por exemplo, em At 1,10, quando Lucas fala de dois homens vestidos de branco próximos aos apóstolos no momento da ascensão do Senhor; em At 4,10, quando Pedro e João apresentam o homem curado diante do Sinédrio; além de At 4,26; 9,39.41; 23,2.4.24.33; 24,13; 27,23.24.33; 24.13; 27.23; 27.24. Especialmente em At 23,24, quando Paulo, prisioneiro, é conduzido a Cesareia, o autor utiliza da mesma

³ FALEY, R., Levítico, p. 174-176.

⁴ FABRIS, R., Os Evangelhos, p. 41.

forma verbal de Lc 2,22. Para Karris, o evangelista quis relacionar esta narrativa com a apresentação de Samuel em 1Sm 1,22-24, além de duas outras passagens do AT: Ml 3,1-2, na qual se diz que o Senhor entrou no Templo, e Dn 9,24, que fala do Santíssimo que deveria vir após 70 semana de anos. Além disso, Karris chama a atenção para a forma de Jerusalém utilizada por Lucas, Ἱεροσόλυμα, que haveria de ser empregada também em Lc 13,22; 17,28; 23,7; e 25 vezes em At.⁵

O versículo 23 mais uma vez ressalta o seguimento da Lei de Moisés, e faz referência direta a Ex 13,2.12.15, quando o Senhor fala a Moisés que todo primogênito da humanidade ou dentre os animais deveria ser consagrado a ele. Às vezes, aconteciam sacrifícios de crianças aos deuses, e a consagração é um resgate ou redenção divina de Israel do Egito. Lucas faz uso de κληθήσεται, forma verbal da terceira pessoa do singular do indicativo futuro passivo do verbo καλέω, que se repete após ser 3 vezes utilizada em Lc 1: no v. 32, quando, da boca do anjo, Maria escuta que Jesus “será chamado” υἱὸς Ὑψίστου (“Filho do Altíssimo”); no v.35, quando o anjo diz que Jesus “será chamado” υἱὸς θεοῦ (“Filho de Deus”); e no v. 60, quando na circuncisão de João Batista, Zacarias diz que ele “será chamado” Ἰωάννης.

Logo, Lucas compreende a consagração segundo a Lei mosaica como um chamado de YHWH para o primogênito, para que este se una à santidade divina após o tempo da purificação. Na LXX, algumas passagens corroboram com essa ideia: em Gn 2,23 Adão nomeou a recém-criada como mulher após contemplá-la, pois seria mãe dos viventes; YHWH nomeou Jacó como Israel em Gn 35,10 ao prometé-lo ainda numerosa descendência; em Is 62,4, Jerusalém não mais será reconhecida como abandonada; dentre outras ocorrências.

Para realizar a purificação legal, era necessário o sacrifício, e no v.24, o evangelista remete diretamente a Lv 12,8, que determina o sacrifício para purificação da mulher. A oferta mais simples, dos mais humildes, foi feita por Maria com apoio de José: um par de rolas ou pombinhas. Pela terceira vez o evangelista insiste no cumprimento da Lei. Como se esclareceu, o autor sagrado tem a intenção teológica de expressar que Jesus de Nazaré é a salvação de Israel, aquele que pratica a Lei em plenitude, e por isso, não há contradição entre a vida Jesus e o

⁵ KARRIS, R., O Evangelho Segundo Lucas, p. 233.

cumprimento da Lei. Ele deixará isso claro em Lc 16,15-17, mostrando que Jesus não negava a Lei, mas sobretudo criticava seu cumprimento cheio de hipocrisia política.

Brown ressalta que Lc 2 não deixa dúvidas de que Jesus tinha pais fiéis à Lei, e as figuras de Simeão e Ana, com toda piedade judaica e fidelidade às promessas divinas para Israel aceitaram Jesus como verdadeiro Messias. Em consonância com isso, em At se observam diversos judeus abertos a aceitarem os ensinamentos dados pelos Apóstolos, mas como será dito em Lc 2,32.34, a luz que será revelada para gentios e glória para Israel trará também a queda de muitos.⁶

3. O encontro com Simeão (Lc 2,25-28)

A partir do v.25, aparece a importante figura de Simeão, “um justo, segundo o ideal religioso do AT, que espera a ‘consolação’ de Israel, isto é, a salvação uma vez prometida ao povo oprimido (Is 40,1; 49,13).⁷ Destaca-se no v.25 o substantivo feminino παράκλησιν, (παράκλησις), em modo acusativo singular, que pode ser compreendido como “conforto” ou “consolação”. O evangelista faz uso do mesmo termo em Lc 6,24 ao tratar sobre a exortação de Cristo aos ricos, pois já viveriam certo alívio. Em At 9,31, o autor faz uso do mesmo substantivo, em dativo singular, para falar sobre a ação do Espírito Santo que impulsionava o crescimento da Igreja; e em At 15,31, deste mesmo modo indicando um “incentivo” ou “estímulo” de uma carta; em At 4,36, παρακλήσεως, genitivo singular, se refere a Barnabé, o filho da “consolação”; e por fim, esta ocorrência se repete em At 13,15, quando se encoraja a fala de outrem para motivar os fiéis e Paulo toma a palavra. Diante disso, a ideia trazida por Lucas em Lc 2,25 não é tanto de uma consolação ou conforto passivos, mas um incentivo para encorajar a perseverança na fé diante das promessas de Deus, as quais estão se cumprindo com perfeição em Cristo.

Karris observa que Simeão, cujo nome quer dizer “Deus ouviu”, é apresentado praticamente do mesmo modo que os pais de João Batista (Lc 1,6). Pela ação divina em sua vida, ele e todos que o escutam são dominados por fome e sede de consumação, haja vista a iminência do cum-

⁶ BROWN, R., Introdução ao Novo testamento, p. 338.

⁷ FABRIS, R., Os Evangelhos II, p.41.

primento da promessa de YHWH. No v. 26, o evangelista fala da ação do Espírito Santo a partir do particípio κεχρηματισμένον, que tem sua origem principal no verbo χρηματίζω, ou seja, algo foi “manifestado” ou “revelado” a alguém, neste caso, um ancião que representa todo seu povo. No v.27, mais uma vez o evangelista enfatiza o cumprimento da Lei que os pais de Jesus desejavam realizar com sua atitude, e utiliza o termo εἰθισμένον, de origem do verbo ἐθίζω, que quer dizer “costumizar”, tornar “costume” ou “hábito”. Ou seja, eles estariam cumprindo fielmente um costume segundo a Lei para todo menino.

Destaca-se a ação do Espírito Santo que age, move e orienta Simeão na atitude de ir ao Templo: ἦλθεν ἐν τῷ πνεύματι. Este trecho especifica que a ação de Simeão não foi meramente humana, mas tal como alguém que possui relação profunda com Deus. Embora ele não fosse sacerdote, Karris ressalta que ele e Ana personificam a essência servidora do culto a Deus.⁸ Logo depois, ainda no v.27, Lucas utiliza εἰσαγαγεῖν, de origem do verbo εἰσάγω, indicando que o menino Jesus foi conduzido, “trazido para dentro”, por outro, para aquele momento. Lucas fará uso do mesmo verbo em At 21,37 e 22,24, quando Paulo seria conduzido à fortaleza como prisioneiro.

Além disso, é válido observar que o mesmo particípio é utilizado em Is 60,11 quando o oráculo de YHWH fala que as portas de Jerusalém, a cidade santa, estarão sempre abertas para que lhe “tragam” a riqueza das nações. Jesus é a riqueza verdadeira que todos esperavam receber, e o autor deseja apresentá-lo como Palavra da Vida. Desse modo, o v. 28 apresenta a exultação de Simeão ao “segurar” (ἐδέξατο) o menino em seus braços. Lucas faz uso do mesmo verbo no discurso de Estevão quando fala que Moisés “recebeu” palavras de vida (At 7,38).

4. O cântico *Nunc Dimittis* (Lc 2,29-32)

O encontro do ancião com o recém-nascido é o encontro de duas épocas, duas gerações, duas eras: ali acontecia o cumprimento da grande espera e se iniciava um novo tempo, uma nova história na era salvífica não só de Israel, mas em vista de toda a humanidade. Tal como em Lc 2,14, quando os anjos entoam um breve cântico, Simeão ressalta no *nunc dimittis* a centralidade de Jesus na narrativa ao ficar enfaticamente

⁸ KARRIS, R., O Evangelho Segundo Lucas, p. 234.

agradecido por ter encontrado aquele que ilumina os povos fazendo resplandecer a glória de Israel.⁹

Vejam os paralelismos que Aletti propõe entre Lc 1,67-79 e Lc 2,22-38. Primeiramente, Lc teria usado analepses, como reconstituição de eventos passados. Quando provém de vozes não-humanas, demonstram a premeditação de Deus, e quando de pessoas humanas, essas falam se refeririam a misérias passadas, para fazer com que o leitor conheça o fim ou cumprimento de uma ação divina naquela personagem, e os hinos de Maria e Zacarias seriam o exemplo perfeito. Nisto, estariam vinculadas as falas de Zacarias (Lc 1,68-79), Isabel (Lc 1,25.45), Maria (Lc 1,46-55), e ainda, Simeão (2,29-32) e o próprio Jesus (4,4.8.12).

Além disso, Aletti observa o uso lucano de prolepses, evocações de eventos futuros, e em falas celestes, elas evocariam as principais transformações. Dentre as principais, estariam Zacarias (Lc 1,76-79), Simeão (2,31-35) e João Batista (3,16,17). Por fim, em Lc 1-2, quase todas as reações humanas têm Deus como destinatário, e especialmente nestes trechos, o louvor de Zacarias em Lc 1,67-79 estaria em paralelo com o louvor de Simeão em Lc 2,29-32. Os louvores são reconhecimento dos que louvam pelos dons de Deus, e os motivos para o louvor estariam no passado, que teve suas promessas realizadas, e no presente, quando acontece a ação salvadora. Para Lucas, esse movimento passado-presente é essencial para a narrativa.¹⁰

Neste trecho da perícopa, alguns termos são centrais para a intenção teológica do evangelista: σωτηρίαν e φῶς. Karris acredita que o vocabulário dos vv. 29-32 estaria relacionado ao profeta Isaías: 52,9-11; 49,6; 46,13; 42,6; 40,5.¹¹ Lc 2,30 estaria relacionado a Is 40,5 e 52,10, enquanto Lc 2,32, a Is 42,6 e 49,6. Em Is 40, 5, o Deutero-Isaías mostra a gloriosa presença redentora, a chegada “da salvação de Deus” (σωτήριον τοῦ Θεοῦ), que após o exílio, alcança Seu povo. Stuhlmüller afirma que neste versículo é mostrada esplendorosa presença da redenção divina, especialmente no Templo, como uma teofania cósmica;¹² em Is 52,9-11, com um grande anúncio do mensageiro, o autor sagrado exulta de alegria pela realização do consolo e “da salvação” (σωτηρίαν) de

⁹ MARCONCINI, B., Os Evangelhos Sinóticos, p. 171.

¹⁰ ALETTI, J.-N., L'Arte di Raccontare Gesù Cristo, p. 61-63.

¹¹ KARRIS, R., O Evangelho Segundo Lucas, p. 234.

¹² STUHLMULLER, C., Deutero-Isaías e Trito-Isaías, p. 667.

Jerusalém com a volta de YHWH com esse hino de ação de graças,¹³ e o autor sagrado orienta a purificação dos que deveriam carregar os objetos sagrados; em 42,6 e 49,6, primeiro e segundo cânticos do servo, o autor mostra que este foi estabelecido para ser luz das nações (φῶς ἐθνῶν) e assim, para a transmissão “da salvação” (σωτηρίαν) a todo o mundo.

Segundo Aletti, podemos observar um paralelismo (*syncrexis*) entre o discurso de Cristo em Lc 4,26-27, as palavras de Paulo em At 13,47 e a profecia de Lc 2,32. Chamados a ser luz das nações, o cumprimento desta se observa na rejeição enfrentada pelo Cristo e seus seguidores, conforme expresso pelo evangelista nas palavras do Apóstolo Paulo, apóstolo para as nações.¹⁴ Em suma, Lc descreve a vocação de Jesus e a de Paulo após em At, concedendo os títulos que Deus dá a seu servo em Is 42,6 e sobretudo, em 49,6.¹⁵

5. A profecia de Simeão e o testemunho de Ana (Lc 2,33-38)

Em Lc 2,33, Aletti observa que não há preocupação em nomear os pais do menino, o que não desmerece o papel de Maria e José, porém seria providencial para que os personagens da narrativa revelassem tais informações, além de outras. Com Simeão, soubemos um pouco mais sobre o papel salvífico de Jesus, e no v. 34, mais o autor falará do desafio a ser enfrentado por Ele, mas é possível perceber que os próprios personagens vão conhecendo mais sobre a identidade e a missão Dele, como diz o v. 33.¹⁶ O pai e a mãe estavam θαυμάζοντες, participio presente de θαυμάζω, ou seja, estavam “maravilhados” ou “admirados” pelo que ouviam sobre Jesus. Estranhamente, Lucas vai apresentando a identidade do menino aos personagens, mas depois vai silenciar sobre novas revelações durante os anos em Nazaré (Lc 2,39-40).

No v. 34, vemos a antecipação de que Jesus será rejeitado por muitos eleitos, e nas entrelinhas, já haveria um anúncio da cruz.¹⁷ Fabris afirma que “não há neutralidade diante de sua pessoa e de sua proposta salvífica, como já acontecia em relação à ação e palavra de Deus no AT, que era “pedra de tropeço” ou “pedra de salvação”, dependendo da fé

¹³ STUHLMULLER, C., Deutero-Isaías e Trito-Isaías, p. 684.

¹⁴ ALETTI, J.-N., Il Raconto come Teologia, p. 95.

¹⁵ ALETTI, J.-N., Il Raconto come Teologia, p. 100.

¹⁶ ALETTI, J.-N., L'Arte di Raccontare Gesù Cristo, p. 66-67.

¹⁷ KARRIS, R., O Evangelho Segundo Lucas, p. 234.

ou incredulidade do povo” (Is 8,14; 28,16), e as palavras de Simeão fazem referência tanto ao que historicamente aconteceu em Israel quanto o que ocorrerá na crucifixão, quando a mãe do menino.¹⁸ O evangelista faz uso então de *πτῶσιν* para indicar a queda dos inimigos de Deus, daqueles que rejeitaram e outros que ainda rejeitariam a verdade salvífica trazida pelo Messias.

É importante observar o paralelo que Lucas estabelece ao utilizar *ἀνάστασιν*, pois este não apenas indica certo “reestabelecimento” ou a “restauração” de muitos em Israel. Este vocábulo também é usado por ele em Lc 20,27, quando comenta que os saduceus negavam a “ressurreição”, tecendo o mesmo comentário em At 23,8; mesmo termo que aparecerá no discurso de Pedro e João em At 4,2; no discurso de Paulo em Atenas em At, 17,18.32; e em Cesareia, em At 24,15 diante do governador. Lucas deixa clara a fé na ressurreição de Cristo, a qual ilumina todo o mistério pascal de Jesus desde sua encarnação e assim, Ele concederá também a ressurreição aos que creem Nele, uma ideia bastante clara no que diz São Paulo em 1Ts 4,14.

Em Lc 2,35, Lucas usa a palavra *ῥομφαία* (espada) em referência à dor que Maria enfrentará. Embora o termo também apareça na obra joanina (Ap 1,16; 2,16; 6,8; 19,15; 19,21), ali ele assume um significado distinto, associado ao juízo divino e à autoridade de Cristo. Por isso, Karris afirma que o paralelo do AT mais claro a essa espada estaria em Ez 14,17, quando aparece uma espada de diferenciação, não tanto de punição. Além disso, muitos enxergam a narrativa de Jo 19,25-27 como cumprimento da profecia de Simeão por conta da profunda dor da mãe, mas isso não encontra respaldo na literatura lucana.

O substantivo *ψυχήν*, muitas vezes traduzido como “alma”, possui diversas citações na obra lucana, dentre as quais, Lc 6,9; 9,24; 12,20; 14,26; 17,33; e At 2,27; 20,24, nas quais podemos claramente concebê-lo como “vida”, a vida do homem como um todo não em sentido físico, mas com valor espiritual e preparação terrena para algo transcendente. Logo, podemos conceber a profecia de Simeão como anúncio de que a mãe de Jesus viveria um grande “combate” ou “desafio” durante a vida por conta da missão do seu filho, que ela acompanharia de modo silencioso até o início do ministério e apoiaria com sua presença materna

¹⁸ FABRIS, R., Os Evangelhos II, p.41.

até sua humilhação pública. Ele veio para conceder a salvação a alguns e outros não a aceitaram, e com a missão de Maria, que dá suporte a missão do filho, acontecerá certo “rompimento” ou “divisão” desde o seu interior, até o fim de sua vida terrena, tal como na vida dos que acolherem Jesus.

Marconcini destaca a presença do Espírito Santo em Simeão e, de forma implícita, no louvor de Ana a Deus. Nisso, mais uma vez, se mostra uma clara intenção de Lucas de colocar a história a serviço da fé.¹⁹ Os protagonistas que acolhem Jesus são verdadeiros justos segundo a fé judaica, o que insere ainda mais Jesus na vida religiosa do seu próprio povo.²⁰

Segundo Meynet, podemos observar no trecho de 25 a 28 e 36 a 38, certas correspondências entre os versículos, primeiramente no trecho Lc 2,25-28a, marcado pela figura de Simeão, e depois em Lc 2,36-38, onde observamos a profetiza Ana. Desse primeiro grupo, o v. 25 se relaciona diretamente com Lc 2,27b-28a, pois os verbos προσδεχόμενος (“esperar”, “aguardar”)(25c) e ἐδέξατο (“acolher”, “receber”)(28a) seriam complementares; além disso, o παιδίος Ἰησοῦς (“menino Jesus”)(27b) corresponderia ao παράκλησιν τοῦ Ἰσραήλ (“conforto de Israel”)(25c). O versículo 26 seria o cerne da composição do evangelista, unindo nele a citação dos vv. 25d e 27a por conta da menção ao πνεῦμα ἦν ἅγιον (“Espírito Santo”).

No segundo trecho, seria possível perceber um segmento dos vv. 36 e 37, unidos por conta das menções temporais sobre a vida da profetisa Ana: ἑτὴ ἑπτὰ (“sete anos”)(36), que demonstra Ana em relação a seu marido; ἐτῶν ὀγδοήκοντα τεσσάρων (“oitenta e quatro anos”)(37a), que a apresenta em relação ao marido; e νύκτα καὶ ἡμέραν (“noite e dia”)(37b), que a relaciona com Deus. E o outro segmento desse trecho consistiria apenas no v. 38, que apresenta paralelamente Θεῶ (“Deus”) e o menino. Em suma, Meynet propôs que as figuras de Simeão e Ana apontam para a conjunção de toda a raça de Israel que aguardava a chegada do redentor: em Lc 2,25, uma figura aguarda a consolação de Israel, e em Lc 2,28, fala-se de todos que esperavam a redenção de Jerusalém.²¹

19 MARCONCINI, B., Os Evangelhos Sinóticos, p. 171.

20 FABRIS, R., Os Evangelhos II, p. 42.

21 MEYNET, R., Il Vangelo Secondo Luca, p. 107.

Conclusão

Diante do estudo, a apresentação de Jesus no Templo revela sua identidade messiânica e cumpre as promessas feitas ao povo de Israel. Através da purificação segundo a Lei mosaica e das palavras proféticas de Simeão e Ana, o evangelista Lucas destaca a transição entre a antiga e a nova aliança. Além disso, nas falas e gestos de cada um dos personagens, o evangelista manifesta importantes verdades teológicas, e neste caso, por meio de Simeão, sobretudo, observamos a atestação de Cristo como o Messias esperado.

Portanto, Jesus é o salvador esperado, e não há outro. Em seu favor, estão a sabedoria e a graça divinas, e a sua salvação abraça todas as criaturas, inclusive de outras crenças, aquelas às quais a glória de Deus ainda não havia sido manifestada e precisavam ser iluminadas. O cântico *Nunc Dimittis* expressa a realização da esperança messiânica e reforça a universalidade da salvação trazida por Cristo, que é luz para todas as nações. Desse modo, essa passagem demonstra a importância do Templo como cenário da revelação divina e reforça a fidelidade de Maria e José à tradição judaica.

A análise exegética da perícopé permite compreender grande parte da intenção teológica de Lucas, sobretudo apresentar Jesus como o cumprimento das Escrituras e aquele que traria a redenção ao povo de Israel. O estudo linguístico e estrutural evidencia a profundidade simbólica do relato e sua conexão com as profecias do Antigo Testamento. Além disso, a inclusão de Simeão e Ana na narrativa ressalta a resposta da piedade judaica ao nascimento do Messias. Dessa forma, Lucas reforça a centralidade de Jesus na história da salvação e sua missão de iluminar tanto os judeus quanto os gentios.

Referências bibliográficas

- ALETTI, Jean-Noël. **II Racconto come Teologia**. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2009.
- ALETTI, Jean-Noël. **L'Arte di Raccontare Gesù Cristo**. Editrice Queriniana, 1991.
- BÍBLIA de Jerusalém**. Nova ed. rev. e ampl. 2. impr. São Paulo: Paulus, 2002.
- BÍBLIA SEPTUAGINTA**. Disponível em: <<https://www.septuagint.bible/isaiah/>>. Acesso em 28 fev. 2025.

BÍBLIA VULGATA. Disponível em: <<https://bibliaestudos.com/vulgata/lucas/2/>>. Acesso em 28 set. 2023.

BOVON, François. **Luke the Theologian.** 2. ed. Texas: Baylor University Press, 2005.

BROWN, Raymond E. **Introdução ao Novo Testamento.** São Paulo: Paulinas, 2012.

FABRIS, Rinaldo. **Os Evangelhos II.** 4. ed. São Paulo: Loyola, 2006.

FALEY, Roland. Levítico. In.: BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E. (Orgs.). **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo:** Antigo Testamento. São Paulo: Paulus, 2018. p. 161-196.

FITZMYER, Joseph. **Luca Teologo:** Aspectti del suo insegnamento. Brescia: Editrice Queriniana, 1991.

KARRIS, Robert. O Evangelho Segundo Lucas. In.: BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E. (Orgs.). **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo:** Novo Testamento e artigos sistemáticos. São Paulo: Paulus, 2018. p. 217-308.

MARCONCINI, Benito. **Os Evangelhos Sinóticos.** São Paulo: Paulinas, 2004.

MEYNET, Roland. **II Vangelho Secondo Luca.** Roma: EDB, 1994.

RUSCONI, Carlo. **Dicionário do Novo Testamento.** 2. ed. São Paulo: Paulus, 2005.

STUHLMULLER, Carroll. Deutero-Isaías e Trito-Isaías. In.: BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E. (Orgs.). **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo:** Antigo Testamento. São Paulo: Paulus, 2018. p. 661-699.

TANNEHILL, Robert. **The narrative unity of Luke-Acts.** Philadelphia: Fortress Press, 1991.

THE GREEK NEW TESTAMENT. Stuttgart: Biblia-Druck GmbH Stuttgart, 1988.

Capítulo III

O Verbo se fez carne: encarnação como revelação e manifestação do Verbo em Jesus

The Word became flesh: incarnation as revelation and manifestation of the Word in Jesus

Igor Cutis Pereira Furtado¹

Resumo

O estudo se debruça sobre as definições de revelação e encarnação em Jesus Cristo. A partir do pensamento de Moingt e de outros autores, busca uma elucidação e uma tentativa de perceber as definições sobre revelação a luz da teologia, revelação natural e a revelação como ápice em Jesus Cristo. Parte-se da compreensão e dos estudos sobre Revelação baseados em Teólogos sistemáticos que através de conceitos e definição tentam responder questões relacionados a encarnação de Deus no homem Jesus de Nazaré e seu aspecto soteriológico posterior a sua morte e ressurreição. O ponto de partida da cristologia mais explicitamente no Novo Testamento é a ressurreição de Jesus Cristo que vem “assinar” de forma divina seu itinerário pré-pascal e a partir disso o escândalo da cruz traz luz sobre ao Deus quem vem ao homem e ganha sentido máximo na ressurreição de Jesus Cristo. É então na revelação de Deus em Jesus Cristo e na filiação segundo o Espírito que Jesus recebe atribuição e títulos divinos

Palavras-chave: Teologia Sistemática. Encarnação. Revelação Especial. Cristologia, Soteriologia.

Abstract

The study focuses on the definitions of revelation and incarnation in Jesus Christ. Based on the thought of Moingt and other authors, it seeks

¹ Doutorando em Teologia Sistemática na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro / RJ –Brasil. E-mail: igorcutis@hotmail.com

an elucidation and an attempt to understand the definitions of revelation in the light of theology, natural revelation and revelation as the apex in Jesus Christ. It starts with the understanding and studies on Revelation based on systematic theologians who, through concepts and definition, try to answer questions related to the incarnation of God in the man Jesus of Nazareth and its soteriological aspect after his death and resurrection. The starting point of Christology more explicitly in the New Testament is the resurrection of Jesus Christ who comes to divinely “sign” his pre-Paschal itinerary and from this the scandal of the cross sheds light on the God who comes to man and gains meaning maximum in the resurrection of Jesus Christ. It is then in God’s revelation in Jesus Christ and in sonship according to the Spirit that Jesus receives divine attribution and titles.

Keywords: Systematic Theology. Incarnation. Special Revelation. Christology, Soteriology.

Introdução

A ideia de revelação como Palavra de Deus nas escrituras é uma das questões mais importantes para a fé cristã. Tanto Católicos quanto Protestantes dão muito valor as Sagradas Escrituras, os Protestantes por exemplo com um legado da reforma acreditam na *Sola Scriptura* como um dos fundamentos da fé protestante. A revelação que ganhou contornos palpáveis com a escritura e a sua disseminação posterior através das bíblias vendidas e distribuídas ao redor do mundo, nos mostra que as Sagradas Escrituras são “o posto de escuta para darmos ouvidos à Palavra de Deus”.² A bíblia testemunha de si própria como “A Palavra de Deus é viva, eficaz” (Hb 4,12).

Quando entendemos que Deus se revela através da palavra podemos perceber que a palavra é “uma revelação de um interior ao outro”.³ A comunicação que Peterson nos sugere, é de que a bíblia tem condições de fazer com os seres humanos vai além de lermos e entendermos um livro, mas é uma questão de que a palavra que está em Deus entra em nós e por isso existe uma diferenciação de quando Deus fala para quando ouvimos uma palavra de informação somente.

² PETERSON, E., *Espiritualidade Subversiva*, p. 42.

³ PETERSON, E., *Espiritualidade Subversiva*, p. 42.

Quando Deus fala, Deus se deixa ser conhecido, a palavra não é meramente informação ou comunicação, mas quando Ele decide falar algo acontece com a humanidade.⁴ Peterson ressalta a revelação e sua importância, chega a dizer que a vida cristã não é sobre o que Deus faz por nós, ou até mesmo sobre o que fazemos por Ele, mas consiste como algo de maior valor perceber aquilo que ele diz a nós.⁵ O próprio autor bíblico de Isaías apontando para essa palavra poderosa e transformadora escreve que, “Assim acontece com a minha palavra: ela não volta para mim sem efeito, mas realiza a minha vontade e cumpre a sua missão” (Is 55,11).

Muitas vezes na história da Igreja é percebido que muito se fala ou muito se entende sobre a revelação em Jesus, mas se prestou mais atenção à divindade de Cristo do que à sua humanidade, e isto é um problema.⁶ Mas, a revelação acontece em seu caráter máximo quando o Filho de Maria, entra no espaço e no tempo.⁷ Jesus, o Cristo, trazido à existência pelo Espírito Santo e sua natureza divina miraculosamente é unida com sua natureza humana criada.⁸

1. Definições de Revelação e Encarnação

Quando se trata de Revelação cristã abordar-se o tema a respeito de uma Revelação desde o Israel Antigo, onde homens e mulheres identificaram Deus como Palavra. Um Deus que rompe o silêncio e fala.⁹ É possível observar essa manifestação da revelação de Deus no Antigo Testamento por exemplo em Êxodo 3,14 quando o texto nos diz que Deus se revela a Moisés e apresenta seu nome, “Eu sou aquele que é” (Ex 3,14). “O Deus cristão não é um Deus que se encontra isolado ou distante dos seres humanos, mas está presente aqui. Queiruga nos ajuda a entender a questão quando diz que: “Não temos porque chegar a Deus, pela simples razão de que Ele já está sempre conosco. Não necessitamos ir busca-lo porque Ele está se manifestando a nós sempre”.¹⁰

⁴ PETERSON, E., *Espiritualidade Subversiva*, p. 43.

⁵ PETERSON, E., *Espiritualidade Subversiva*, p. 46.

⁶ WARE, B., *Cristo Jesus Homem*, p. 16.

⁷ WARE, B., *Cristo Jesus Homem*, p. 21.

⁸ WARE, B., *Cristo Jesus Homem*, p. 22.

⁹ BINGEMER, M., *Um Deus que fala*.

¹⁰ TORRERS QUEIRUGA, A., *Creio em Deus Pai*, p. 178.

Persarchick em seu artigo “Worship in accord with the Logos’ – Incarnation, Liturgy, and Inculturation” aponta para a ideia de que Deus entra no espaço e no tempo e assume condição humana e esse evento da encarnação é uma síntese realizada por Deus que transcende os limites do Antigo Testamento alcançando as culturas. Esse Deus triúno que se revela na história para uma comunhão da divina vida.¹¹

O Deus que se revela então se revela pela palavra. Segundo Cloutier em seu texto, “The Pascal Mystery and Worship in Accord with the Logos”, ele ressalta a importância da palavra como comunicação, e Deus através da palavra se comunica dando vida as criaturas com a palavra e entregando palavras aos profetas.¹²

Para Paul Tillich a palavra “revelação” tradicionalmente tem sido usada para significar “remover o véu” ou para falar de algo que está encoberto ou até mesmo que não pode ser alcançado pelo conhecimento. Quando se trata dessa palavra no sentido cotidiano se fala de algo mais amplo e mais vago, por exemplo quando alguém revela um pensamento que estava oculto a um amigo e agora foi revelado. “Uma revelação é uma manifestação especial e extraordinária que remove o véu de algo que está oculto de forma especial e extraordinária”.¹³ A revelação ainda:

Na história da religião, os eventos reveladores sempre foram descritos como acontecimentos que chocam, transformam, exigem, que são significativos de forma última. Eles procedem de fontes divinas, do poder daquilo que é santo e que, portanto, possui uma reivindicação incondicional sobre nós.¹⁴

Tillich ainda diz que a Revelação como revelação do mistério deve ser nossa preocupação última, pois não existe uma revelação em geral, existe “A revelação se apodera de um indivíduo ou de um grupo, geralmente de um grupo através de um indivíduo; ela só tem poder revelador nesta correlação”¹⁵ A revelação recebida fora de uma situação concreta só pode ser aprendida através do testemunho daquele eu a recebeu. Afi-

¹¹ PERSARCHICK, R., *Worship in accord with the Logos – Incarnation, Liturgy, and Inculturation*.

¹² CLOUTIER, C. J., *The Pascal Mystery and Worship in Accord with the Logos*.

¹³ TILLICH, P., *Teologia Sistemática*, p. 127.

¹⁴ TILLICH, P., *Teologia Sistemática*, p. 123.

¹⁵ TILLICH, P., *Teologia Sistemática*, p. 124.

nal, “Não há revelação se não houver alguém que a receba como sua preocupação última”.¹⁶

Por isso Tillich destaca que a revelação é um evento subjetivo e um evento objetivo em estrita interdependência:

Alguém se sente tomado pela manifestação do mistério; este é o lado subjetivo do evento. Algo ocorre através do qual o mistério da revelação se apodera de alguém; este é o lado objetivo. Não é possível separar esses dois aspectos. Se nada acontece objetivamente, nada é revelado.¹⁷

Esse conflito que surge sobre a encarnação de Jesus e sobre a revelação, e nós o observamos sob a luz da fé cristã como um “mistério”, e essa é uma realidade divina que segundo Moingt nosso entendimento ou razão não se explica por raciocínios. É então esse mistério que:

Deus se tenha abaixado até se fazer homem, que tenha amado tanto o mundo que deu seu filho. Se a razão desse fato supera infinitamente nossa compreensão, com mais forte razão não podemos compreender como isso se fez porque esse como não tem explicação verdadeira em parte alguma a não ser na vontade de Deus de fazer isso.¹⁸

Se existe uma dificuldade por parte dos homens em perceber essa revelação, existe uma disposição da parte de Deus para se revelar. Tillich aponta para alguns métodos de Revelação para que os homens possam ser alcançados tais como: a natureza como meio da revelação, a história, os grupos, os indivíduos como meio da revelação e a palavra como meio da revelação.¹⁹ A Revelação pela palavra é tão importante que Tillich sugere que exista uma “semântica teológica”.

Para que exista dentro das questões teológicas um lugar onde as questões são respondidas conforme a sua semântica. Dentro do que Tillich chama de estrutura racional do ser humano, ele argumenta que não é possível que essa estrutura seja entendida sem a palavra, “A re-

¹⁶ TILLICH, P., Teologia Sistemática, p. 124.

¹⁷ TILLICH, P., Teologia Sistemática, p. 124.

¹⁸ MOINGT, J., O Deus que veio ao homem, p. 359.

¹⁹ TILLICH, P., Teologia Sistemática, p. 133.

velação não pode ser compreendida sem a palavra como meio de revelação. Não se pode descrever o conhecimento de Deus exceto através de uma análise semântica da palavra simbólica”.²⁰ A mensagem bíblica precisa de interpretação hermenêutica e semântica para que possa ser interpretada, “Logos” e “Palavra de Deus”, por exemplo são vão ganhar sentido através de uma busca pelo seu significado dessas palavras.²¹

O texto bíblico de Salmos 19,1 e o texto de Romanos 1:19-20 ainda argumentam que a criação aponta para Deus, como está escrito, “Porque o que se pode conhecer de Deus é manifesto entre eles, pois Deus lho revelou. 20. Sua realidade invisível seu eterno poder e sua divindade tornou-se inteligível, desde a criação do mundo, através das criaturas, de sorte que não têm desculpa” (Rm 1,19-20).

Pannenberg também entende que a revelação parte primeiro da parte de Deus para com os homens. Só podemos conhecer a Deus quando ele se deixa conhecer. O conhecimento de Deus só é possível quando é propiciado pelo próprio Deus, e isso acontece desde o Antigo Testamento quando Deus se revela para Abraão e sua descendência. Já no Novo Testamento em Rm 1,19 Paulo também fala sobre uma revelação da natureza, onde todos os homens deveriam reconhecer a Deus através da criação.²² Grudem têm uma posição parecida com Pannenberg quando trata do texto de Romanos 1,19, ele argumenta que: “Mesmo quando se fala sobre a revelação de Deus que vem por natureza, Paulo diz que o que se pode conhecer de Deus é clara ao homem, porque ele próprio revelou. A criação natural revela Deus, porque ele escolheu para revelar isso”.²³

Calvino também reconhece a manifestação de Deus através das criaturas. Mas, por causa do pecado (obscurecimento da razão humana), esta manifestação perdeu o seu valor. Por isso ele argumenta que existem dois tipos de conhecimento de Deus: (a) mediante a criação; (b) a revelação histórica em Jesus. A primeira em completa dependência da segunda. Resultado: a única revelação de Deus é aquela que nos vem por Jesus Cristo.²⁴

²⁰ TILLICH, P., Teologia Sistemática, p. 133.

²¹ TILLICH, P., Teologia Sistemática, p. 133.

²² PANNENBERG, W., Teologia sistemática, p. 207.

²³ GRUDEM, W., Teologia Sistemática. p. 193.

²⁴ CALVINO, J., Instituição da religião cristã I, p. 79.

O autor do texto do *Mysterium Salutis* trata da filiação eterna de Jesus e da importância do fim da exposição humana para essa filiação. Ele destaca que a filiação só se revelou por meio da ressurreição.²⁵ Ele ainda afirma:

É somente na morte é que as possibilidades de história e decisão humana chega à sua meta final com a morte de Jesus. Aliás este sentido da morte de Jesus não aparece na sua figura escondida, mas na luz da ressurreição fica-se manifesto que Jesus se tornou Filho de Deus exatamente pela sua vida e pela sua morte.²⁶

Sendo assim é na encarnação de Jesus que a revelação ganha contornos mais claros e mais específicos. O problema da encarnação se dá com o Filho de Deus no tempo, e a encarnação de produz no tempo e na história. É na revelação do Verbo aos homens no tempo que ele demonstra que Deus é amor, colocando-nos à disposição do seu amor. Essa revelação para Moingt então: é “pré-história de Jesus, o Verbo revela Deus na história que precede a vinda de Jesus ao mundo, preparando nele a história de Jesus que será o cumprimento da revelação. A encarnação é o ato de Verbo de dizer-se na história de Jesus”.²⁷

O nascimento de Jesus é apenas o início dessa revelação, segundo Moingt. É no desenrolar, no cumprimento e na vida na história que se dá a revelação. É então quando Deus é o Deus dos homens e se comunica quando o próprio Verbo se torna homem, que o amor de Deus é manifestado na história e que o Verbo se torna um deles. Como homem Jesus está inserido na vida e no tempo, é um ser histórico. Logo, “se é justo dizer que Jesus é o Filho de Deus desde o seu nascimento, porque o Verbo lhe adveio, não se pode dizer com o mesmo vigor que se tornou efetivamente”.²⁸ Moingt resume bem quando escreve que:

Para que a encarnação seja efetivamente realizada como processo de revelação, é preciso que Jesus responda ao Pai por um Sim semelhante, que tenha igualmente a significação de um Não em relação a si mesmo, de uma renúncia à sua própria identidade para ser somente o enviado e o servidor do Pai para a salvação dos que ele

²⁵ FEINER, J., *Mysterium salutis*, p. 77.

²⁶ FEINER, J., *Mysterium salutis*, p. 78.

²⁷ MOINGT, J., *O Deus que veio ao homem*, p. 338.

²⁸ MOINGT, J., *O Deus que veio ao homem*, p. 338.

ama. Toda a história de Jesus é revelação, em sua totalidade, e isso mesmo é encarnação se fazendo: processo de identificação de Jesus ao verbo que se identificava com ele.²⁹

Moingt expressa que o reconhecimento de Jesus como pessoa humana sobre a perspectiva da encarnação, não obriga a reduzir o Verbo com dependência em Jesus como se isso só fosse possível por causa de uma falta de autonomia. A problemática da encarnação entre o Verbo e Jesus se dá de várias maneiras, mas Moingt pretende contribuir nessa questão. Por isso ele destaca que: “Isso exige somente desdobrar o ‘fazer-se carne’ do Verbo no tempo da existência de Jesus na carne ou ainda conceber a Encarnação no registro da história, que é conceito próprio da revelação, em vez de encerrá-lo no episódio biológico de um nascimento”.³⁰

O que Moingt chama de tornar carne é uma advir do Verbo na história, no tempo da existência humana, essa existência, que não se deixa de revelar na história universal de Deus e dos homens sendo assim, permanecem ligados à eternidade de Deus quando se trata de uma existência da carne vivida na história. Isso significa para Moingt que: “...a encarnação enquanto não se consuma na morte de Jesus, que é o reverso negativo do seu sim absoluto e definitivo ao pai, requer ser concebida como fazendo ainda parte do envio do verbo ao mundo, embora seja, e por que é, sua fase terminal”.³¹ Moingt ainda ressalta que:

Verbo não se instala em Jesus como princípio hegemônico, em lugar de sua pessoa, não entra em diálogo com ele como um sujeito com outro; mantém-se em sua história ao mesmo tempo atrás dele, como passado que o funda, e a frente dele, como futuro que o espera; e até ao presente, fazendo-o vir à existência.³²

Moingt vai destacar ainda, essa necessidade de compreender o mistério de Cristo e essa sua relação com o Verbo, ou a sua própria existência enquanto Filho de Deus. Estes dois lados da história que podem-se apoiar no ensinamento do apóstolo Paulo, que resumem o “mistério da

²⁹ MOINGT, J., O Deus que veio ao homem, p. 338.

³⁰ MOINGT, J., O Deus que veio ao homem, p. 339.

³¹ MOINGT, J., O Deus que veio ao homem, p. 339.

³² MOINGT, J., O Deus que veio ao homem, p. 339.

piedade” no entendimento da fé em Cristo. Na passagem bíblica “ele foi manifestado na carne, justificado no espírito” (1 Tm 3,16). Para Moingt, esse desvelamento só acontece à luz da ressurreição, uma vez que Jesus foi “justificado no espírito”, e o passado levado até Jesus foi depositado pelo Verbo e isso faz, que ele seja reconhecido como Filho de Deus.³³

Quando se trata de Cristianismo é necessário entender que a revelação última ou genuína se encontra em Jesus Cristo. Quando Moingt diz que a revelação e a encarnação não se consumam enquanto não acontece a morte de Jesus, Tillich expressa que é por conta disso que Jesus pode ser tratado como revelação final. Não significa que seja a última, mas a decisiva, genuína e aquela que é o critério para todas as outras.³⁴

2. A manifestação do Verbo em carne e o papel do Espírito Santo

Quando Moingt vai tratar dessa identificação progressiva, ele não está dizendo sobre um “crescimento de Jesus como divindade nem do Verbo em humanização”³⁵. Mas, ele está tratando do desenrolar das histórias de ambos. Moingt descreve que a presença do Verbo em Jesus no passado se dá de duas maneiras:

1) A vinda de Jesus insere a sua existência no passado desde o começo dos tempos.

Estabelece como o herdeiro de todas as coisas, aquele por quem Deus fez os mundos (Hb 1,2), e o faz nascer encontro “primogênito da criação”, como aqui em que Deus desde toda eternidade predeterminou os homens a se tornarem seus filhos, e o constitui o herdeiro das promessas de Deus aos patriarcas, da realeza que conferiu a Davi, da história de Israel que o Verbo reuniu expressamente para ele, e o fez destinatário das palavras e da escritura profética inspiradas por ele, de modo que Jesus nasce, mais que qualquer criança que faz sua entrada no templo, já carregado de uma história trata previamente seu destino e que é lhe é dada para dela sim carregue como “aquele que devia ver”.³⁶

³³ MOINGT, J., O Deus que veio ao homem, p. 339.

³⁴ TILLICH, P., Teologia Sistemática, p. 144.

³⁵ MOINGT, J., O Deus que veio ao homem, p. 340.

³⁶ MOINGT, J., O Deus que veio ao homem, p. 341.

2) “O Verbo faz-se o passado de Jesus, porque se dá, se liga e se fia a ele”.

Verbo faz passado de Jesus porque se dá, se liga e se fia a ele de modo e irrevogável, confia-se e abandona-se a ele para ser sua relação existencial com o Pai, o laço de filiação para sempre integrado a existência humana de Jesus, a dimensão de eternidade de sua vida no tempo, e nele permanece durante toda a duração sua vida como a marca de Jesus ter sido feito filho de Deus.³⁷

Seja no mais perto ou no mais longínquo, a presença do Verbo em Jesus fica na dimensão do passado, de forma que este passado é inerente a ele. O passado faz-nos ser quem nós somos, não deixa nenhum momento de determinar aquilo que nós somos ou a nossa existência e ele está em nós, não temos domínio para desconstruí-los. Moingt então vai falar dessa relação com o futuro, e aponta que, “Presença do verbo a Jesus na dimensão do Futuro exatamente a do passado que refluíu para diante à medida que se realiza sua existência humana”.³⁸

A relação com o futuro e ideia de brevidade do tempo faz com que a Jesus seja cada vez mais próximo do Pai, afinal, “Se resta tão pouco tempo, seu futuro não é tanto fazer grandes coisas para o serviço de Deus quanto ser aquele pelo qual seu reino chega, é tornar-se, ele mesmo, tão próximo de Deus que Deus por ele e nele venha ao mundo”.³⁹ Para Moingt Jesus não fica preso ao seu presente, pelo contrário, ele o abandona e se envolve no presente.

O presente é o único momento de tempo em que o indivíduo humano tem verdadeiramente o domínio. Ele pode conservar o passado em sua memória, prever e preparar o futuro, mas não tem alcance sobre um e sobre outro senão pela atenção que lhes dá no presente, e ainda só pode prestar atenção alternativamente a um ou a outro.⁴⁰

³⁷ MOINGT, J., O Deus que veio ao homem, p. 341.

³⁸ MOINGT, J., O Deus que veio ao homem, p. 341.

³⁹ MOINGT, J., O Deus que veio ao homem, p. 342-343.

⁴⁰ MOINGT, J., O Deus que veio ao homem, p. 343.

Moingt ainda ressalta que essa dinâmica de Jesus e o acolhimento do Verbo, esse movimento que Jesus acolhe o Verbo que vem do passado e ocupa a totalidade e também do futuro. Ele ainda vai dizer que:

É por isso que seja, E nada outro não ser em cada momento da sua existência, Jesus nunca é sem o verbo, nunca sem identificassem com seu ser-Filho de Deus, mas sem poder possuí-lo, porque esse momento lhe foge de presente em presente, até que chega o último instante da sua vida de homem.⁴¹

Moingt vai elencar que as teologias clássicas têm dificuldade em observar a ação do Espírito Santo no Verbo encarnado e algumas cristologias recentes se interessam pelo tema porque recusam “a priori da encarnação”. Ele relembra que:

Esse momento presente em que Jesus vive por si mesmo sua vida de homem, sem que seja já Deus filho de Deus, sem que o verbo seja efetivamente nele definitivamente identificado com ele, não vai; está cheio do Espírito Santo, que, vinda Jesus, de se Jesus em sua vida humana não fosse outra coisa que o verbo encarnado, nada poderia explicar porque teria tido a necessidade do Espírito Santo, nem que esse espírito teria tido a fazer por ele. na economia como na Trindade eterna, o espírito é o amor que se troca em toda a reciprocidade entre o pai e o verbo; enviado em missão como verbo e nele, o espírito é o excesso de amor que se difunde do verbo em Jesus como no outro em quem o verbo deve unir-se para tornar-se o ser outro do pai na diferença.⁴²

Moingt vai destacar o papel do Espírito Santo na economia da Trindade demonstra que o Espírito é o amor e esse amor se difunde do Verbo em Jesus na diferença. Para Moingt o Espírito é esse “laço de amor, com a missão eterna de reunir em Cristo a multidão das criaturas que o Pai queria adotar por filhos”.⁴³ O Espírito não tem papel extático segundo Moingt, pelo contrário Ele:

⁴¹ MOINGT, J., O Deus que veio ao homem, p. 344.

⁴² MOINGT, J., O Deus que veio ao homem, p. 345.

⁴³ MOINGT, J., O Deus que veio ao homem, p. 345.

O Espírito vem a Jesus não para permanecer e ficar nele, mas em trânsito: ele só faz passar por ele para ir habitar em seus irmãos humanos e reuni-los a ele... O Espírito vem na qualidade de testemunha, para que o concerne a seu ser pessoal, e de assistente ou de segundo, isto é, já de Paráclito, para o que concerne à sua missão.⁴⁴

O Espírito vem testemunhar para que ajude a tomar consciência do que estava acontecendo em primeiro lugar. “Ele ensina a ler as escrituras, compreender que falam dele, a descobrir no que elas contam a história que preparava sua vinda, decifrar ali o destino que o espera, e assim identificar a seu presente passado e o futuro por onde o verbo de Deus vem a ele”.⁴⁵ O Espírito é ainda aquele que capacita Jesus para ter conhecimento de tradições antigas no conhecimento de Deus de forma que só Jesus conhece o seu Pai (Lc 10,21-25). Em segundo lugar, é a doação do Espírito a Jesus desde seu começo do ministério público para que Ele conseguisse cumprir sua missão. Era através do Espírito que Jesus, “Inclinava o coração para aqueles que tinham mais necessidade de suas consolações ou conselhos, revelando os segredos de suas consciências, faltas escondidas ele dava poder para curar os corpos e os coração pela fé que inspiravam nele”.⁴⁶

O Cumprimento da missão de Jesus como Filho eterno de Deus, e como a própria revelação se dá também pelo modo de como Ele vem a humanidade como o “ungido”, o Messias, debaixo da autoridade do Espírito. A sua capacitação para cumprir e viver como Ele viveu, foi por causa do Espírito que estava com Ele, fazendo com que Ele conseguisse cumprir o que era necessário.⁴⁷ Na tentação no deserto ainda o Evangelho de Lucas 4, o próprio Jesus diz que ele “regressou para a Galileia no poder do Espírito”, ou então quando Ele entra na sinagoga citando Isaías 61, pode nos indicar que a identidade de Jesus como Messias também passava pela unção do Espírito.⁴⁸ O Espírito estará sobre ele conforme a leitura do texto para que ele consiga em sua vida “evangelizar”, “proclamar”, e “libertar os cativos”, é então esse então o papel do Espírito no Messias.⁴⁹

⁴⁴ MOINGT, J., O Deus que veio ao homem, p. 345.

⁴⁵ MOINGT, J., O Deus que veio ao homem, p. 345-346.

⁴⁶ MOINGT, J., O Deus que veio ao homem, p. 346.

⁴⁷ WARE, B., Cristo Jesus Homem, p. 49.

⁴⁸ WARE, B., Cristo Jesus Homem, p. 53.

⁴⁹ WARE, B., Cristo Jesus Homem, p. 53.

Moingt ainda deixa claro que Jesus não usava o Espírito como se tivesse poder sobre ele, mas Jesus recebia ajuda do Espírito cada vez que lhe era necessário. É o Espírito que dá liberdade aos cristãos (Rm 8,15; Gl 4,6-7). E essa liberdade aparece nos Evangelhos também no início e ministério de Jesus. Jesus é tentado no deserto, mas o Espírito não intervém diretamente cessando a provação, “mas reaparece uma vez que Jesus a superou vitoriosamente”.⁵⁰

É na renúncia de si mesmo para aceitação do Sim para Deus, que Jesus declara seu sim absoluto para a filiação ao Pai, e pelo qual se identifica pelo Verbo. Sua morte como último ato em vida também é uma cena que encerra em ato de liberdade e ratifica o primeiro como aniquilamento da própria vontade do Pai. “O passado e o futuro de Jesus, “manifestado na carne, justificado no Espírito”, se superpõem nesse último e duplo momento, morte e ressurreição, de sua unificação com o Verbo. É agora que o Verbo acaba de encarnar-se em Jesus”.⁵¹ Moingt faz um apontamento para o momento final da vida de Jesus como a assimilação total da história do Verbo. É então neste momento final que Moingt vai relatar que a união hipostática se torna uma realidade completa:

O último momento de sua vida é o que recapitula em seu desvanecimento todos os momentos anteriores”. O verbo coincide com ele em sua morte, naquele que morre e se abandona totalmente ao Pai, e termina de passar no que passa para morte e o faz para eternidade. Sendo assumida a diferença absoluta entre Deus e a sua criação, O que é a mortalidade, o verbo acabou em Jesus de tornar-se o ser-outra do Pai, e nisso mesmo de tornar-se pessoa.⁵²

O Auto-esvaziamento ou Kenosis do Filho Eterno é uma questão e uma das discussões mais amplas e longas na história eclesial, como também aponta o hino cristológico em Filipenses 2,6-8 (Fl 2,6-8). Como então duas naturezas podem coexistir numa única pessoa sendo plenamente humana e plenamente divina faz parte do debate teológico que por muitas vezes parece que se encontra superado. Pelo menos, ao

⁵⁰ MOINGT, J., O Deus que veio ao homem, p. 347.

⁵¹ MOINGT, J., O Deus que veio ao homem, p. 348.

⁵² MOINGT, J., O Deus que veio ao homem, p. 349.

que tange ao exercício da fé.⁵³ Cristo como Deus não perde em nada de sua natureza divina e por isso nenhuma das suas qualidades divinas se perde quando ele se derrama na humanidade.⁵⁴ É então por isso que Cristo Jesus aceita sua chamada para vir ao mundo e cumprir sua missão, em resposta obediencial ao Pai. Como homem, veio e viveu como os seres humanos, Ele deu tudo de si para assumir essa natureza humana e então na sua vinda se torna Deus-homem.⁵⁵

Conclusão

Vimos que a ideia de Revelação nas Escrituras Sagradas tem uma importância muito grande para o entendimento da fé cristã. O Deus dos cristãos se revela pela palavra e entra no espaço e no tempo fazendo com que Ele seja tanto o agente revelador quanto o objeto da revelação. Libânio resume bem quando diz que o cristianismo é uma religião de revelação do livro. Ela se fundamenta na manifestação de Deus na história de Israel e em última instância na revelação em Jesus Cristo. O fato de Deus se revelar aos homens, como um “Deus dos homens”, é o fator central para o cristianismo.⁵⁶ Ware também nos lembra que o Jesus se torna homem, para que em obediência ao Pai para que pudesse em amor entregar a sua vida.⁵⁷ O Filho não tem uma relação obediencial somente pós páscoa, mas ele cumpre o que lhe foi pedido no ato de se encarnar e vir.⁵⁸

Quando se fala em revelação no ambiente teológico, parece sim existir uma revelação natural conforme as palavras do apóstolo Paulo no texto de Romanos 1,18-20. Mas, essa revelação ganha contornos mais concretos quando Deus se torna homem em Jesus. Estamos diante ao Deus que se deixa conhecer ou ser conhecido em forma humana e essa manifestação ganha totalidade de sentido nos eventos pós-pascais. O Evangelho de João ressalta esse princípio em João 1,14 quando diz. “E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós; e nós vimos a sua glória, glória que ele tem junto ao Pai como Filho único, cheio de graça e de

⁵³ WARE, B., Cristo Jesus Homem, p. 23.

⁵⁴ WARE, B., Cristo Jesus Homem, p. 28.

⁵⁵ WARE, B., Cristo Jesus Homem, p. 30.

⁵⁶ LIBANIO, J. B., Teologia da revelação a partir da modernidade, p. 17.

⁵⁷ WARE, B., Cristo Jesus Homem, p. 36.

⁵⁸ WARE, B., Cristo Jesus Homem, p. 37.

verdade” (Jo 1,14). O Deus que se revela na humanidade de Cristo é o Deus que quer estar em contato com a humanidade, Ratzinger citando Jeremia em sua célebre frase, diz que, “o único sentido de toda a obra de Jesus consiste em congregar o povo escatológico de Deus”.⁵⁹ Jesus não se entende isolado como indivíduo, ele veio para estar congregado com o povo de Deus.⁶⁰

Na revelação de Jesus como a encarnação do Verbo, na sua vida diária guiada pelo Espírito surge então a ideia que o próprio Cristo é sempre o Senhor que congrega o seu povo “único em seu sacrifício”.⁶¹ O Surgimento desse novo povo ou assembleia acontece por conta da revelação dada na história em Jesus e a partir disso não é mais possível pensar na nesse acontecimento que reúne o povo longe de uma cristologia.⁶² Por isso que Igreja hoje quando interpreta esses fatos na tradição pensa que isto é uma realidade “já dada e sempre em devir”. A Igreja que reinterpreta ao longo da história novas situações que da revelação que já foram dadas, estão em devir enquanto se vive a comunicação por parte de Deus para o seu povo de modo pleno em Jesus, a revelação já está “toda dada”.⁶³

Referências bibliográficas

- PETERSON, Eugene. **Espiritualidade Subversiva**. São Paulo: Mundo Cristão, 2009.
- BINGEMER, Maria Clara. **Um Deus que fala**. Disponível em: <<https://extra.globo.com/noticias/religiao-e-fe/maria-clara-bingemer/um-deus-que-fala-384184.html>>. Acesso em: 25 jun. 2021.
- WARE, Bruce. **Cristo Jesus Homem**: Reflexões teológicas sobre a humanidade de Cristo. São José dos Campos: Fiel, 2013.
- QUEIRUGA, Andrés T. **Creio em Deus Pai**: o Deus de Jesus como afirmação plena do humano. São Paulo: Editora Paulus, 2014.
- PERSARCHICK, Robert. **Worship in accord with the Logos**: Incarnation, Liturgy, and Inculturation. Disponível em: <<https://muse.jhu.edu/article/750953/pdf>>. Acesso em: 25 jun. 2021.
- BÍBLIA de Jerusalém**. Nova edição, revista e ampliada. 2. impr. São Paulo: Paulus, 2003.

⁵⁹ RATZINGER, J., Compreender a Igreja hoje, p. 14.

⁶⁰ RATZINGER, J., Compreender a Igreja hoje, p. 14.

⁶¹ RATZINGER, J., Compreender a Igreja hoje, p. 19.

⁶² RATZINGER, J., Compreender a Igreja hoje, p. 21.

⁶³ LIBANIO, J. B., Teologia da revelação a partir da modernidade, p. 17.

CLOUTIER, Chase. **The Pascal Mystery and Worship in Accord with the Logos**. Disponível em: <https://www.academia.edu/4070015/Joseph_Ratzinger_on_the_Pascal_Mystery_Worship_in_Accord_with_the_Logos>. Acesso em: 25 jun. 2021.

TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

MOINGT, Joseph. **O Deus que veio ao homem**. São Paulo: Loyola, 2012.

PANNENBERG, W. **Teologia sistemática**. São Paulo: Editora Sinodal, 2005.

GRUDEM, Wayne. **Teologia Sistemática**. São Paulo: Vida Nova, 2009.

CALVINO, João. **Instituição da religião cristã I**. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

FEINER, J. ***Mysterium salutis***. Petrópolis: Vozes, 1976.

LIBANIO, João. Batista. **Teologia da revelação a partir da modernidade**. São Paulo: Loyola, 1992.

Capítulo IV

O *Kerigma*: anúncio e encontro, a partir do itinerário entre Felipe e o Eunuco em At 8,26-40

The Kerygma: proclamation and encounter, based on the journey between Philip and the Eunuch in Acts 8,26-40
El Kerigma: anuncio y encuentro, a partir del recorrido entre Felipe y el Eunuco en los Hechos 8,26-40

Waldecir Gonzaga¹
Marcelo Meireles Mito²

Resumo

O relato de At 8,26-40 apresenta um paradigma da missão cristã nascente ao narrar o encontro entre Filipe e o eunuco etíope, destacando a iniciativa divina na evangelização, a centralidade da Palavra de Deus e o caráter inclusivo da fé cristã. O episódio inicia-se com a ação do anjo do Senhor, que envia Filipe a um caminho deserto, simbolizando que o Evangelho se dirige a pessoas e lugares inesperados. O eunuco, estrangeiro e ritualmente excluído segundo a Lei, é apresentado como buscador sincero de Deus, lendo Isaías em voz alta, mas reconhecendo a necessidade de alguém que o guie na compreensão das Escrituras. Filipe surge como modelo de evangelizador: disponível ao Espírito, atento ao contexto, capaz de escutar antes de falar e de interpretar a Escritura à luz do Cristo morto e ressuscitado. Sua explicação inaugura uma catequese que nasce do diálogo e se orienta para o encontro pes-

¹ Doutor (2006) e Mestre (2000) em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália). Possui um Pós-Doutorado pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil, 2017) e outro pela PUC-RS (Porto Alegre, Brasil, 2025). Atualmente é diretor e professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. É criador e líder do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq (<<http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/369991>>). E-mail: <waldecir@hotmail.com>, Currículo Lattes: <<http://lattes.cnpq.br/9171678019364477>> e ORCID ID: <<https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>>

² Mestrando em Teologia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Email: mmeimito@hotmail.com, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9739009693225330> e ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0000-9666-1038>

soal com Cristo. A leitura do Servo Sofredor torna-se ponto de partida para o anúncio *kerigmático*, levando o eunuco à fé e ao desejo imediato do batismo. Esse sacramento revela o caráter inclusivo do Evangelho, que acolhe sem restrições aqueles antes marginalizados. O desaparecimento de Filipe após o batismo evidencia que o protagonista da missão é Deus, e que o evangelizador é apenas servidor de uma obra maior. A narrativa, portanto, sintetiza a dinâmica da iniciação cristã: busca humana, mediação da Igreja, interpretação das Escrituras, anúncio *kerigmático*, sacramento e alegria. Atos 8,26-40 permanece como ícone da catequese e da evangelização, mostrando que a fé nasce de um encontro transformador preparado pela graça e mediado pela comunidade.

Palavras-chave: *Kerigma*, Iniciação cristã, Catequese, Anúncio, At 8,26-40.

Abstract

The account of Acts 8,26-40 presents a paradigm of the emerging Christian mission by narrating the encounter between Philip and the Ethiopian eunuch, highlighting the divine initiative in evangelization, the centrality of the Word of God, and the inclusive character of the Christian faith. The episode begins with the action of the angel of the Lord, who sends Philip to a deserted road, symbolizing that the Gospel is directed toward unexpected people and places. The eunuch, a foreigner and ritually excluded according to the Law, is portrayed as a sincere seeker of God, reading Isaiah aloud but acknowledging the need for someone to guide him in understanding the Scriptures. Philip appears as a model evangelizer: available to the Spirit, attentive to the context, able to listen before speaking, and capable of interpreting Scripture in the light of the crucified and risen Christ. His explanation inaugurates a catechesis born from dialogue and oriented toward a personal encounter with Christ. The reading of the Suffering Servant becomes the starting point for the *kerygmatic* proclamation, leading the eunuch to faith and to the immediate desire for baptism. This sacrament reveals the inclusive nature of the Gospel, which welcomes without restriction those who were once marginalized. Philip's disappearance after the baptism shows that God is the true protagonist of the mission and that the evangelizer is merely a servant of a greater work. The narrative thus synthesizes

the dynamics of Christian initiation: human seeking, the mediation of the Church, the interpretation of Scripture, *kerygmatic* proclamation, the sacrament, and joy. Acts 8,26-40 remains an icon of catechesis and evangelization, showing that faith is born from a transformative encounter prepared by grace and mediated by the community.

Keywords: *Kerygma*, Christian initiation, Catechesis, Proclamation, Acts 8,26-40.

Resumem

El relato de Hechos 8,26-40 presenta un paradigma de la misión cristiana naciente al narrar el encuentro entre Felipe y el eunuco etíope, destacando la iniciativa divina en la evangelización, la centralidad de la Palabra de Dios y el carácter inclusivo de la fe cristiana. El episodio comienza con la acción del ángel del Señor, que envía a Felipe por un camino desierto, simbolizando que el Evangelio se dirige a personas y lugares inesperados. El eunuco, extranjero y ritualmente excluido según la Ley, aparece como un buscador sincero de Dios, leyendo en voz alta al profeta Isaías, pero reconociendo la necesidad de alguien que lo guíe en la comprensión de las Escrituras. Felipe surge como modelo de evangelizador: disponible al Espíritu, atento al contexto, capaz de escuchar antes de hablar y de interpretar la Escritura a la luz de Cristo muerto y resucitado. Su explicación inaugura una catequesis que nace del diálogo y que se orienta hacia el encuentro personal con Cristo. La lectura del Siervo Sufriente se convierte en punto de partida para el anuncio *kerigmático*, llevando al eunuco a la fe y al deseo inmediato del bautismo. Este sacramento revela el carácter inclusivo del Evangelio, que acoge sin restricciones a quienes antes eran marginados. La desaparición de Felipe tras el bautismo evidencia que el protagonista de la misión es Dios, y que el evangelizador es solo un servidor de una obra mayor. La narrativa, por tanto, sintetiza la dinámica de la iniciación cristiana: búsqueda humana, mediación de la Iglesia, interpretación de las Escrituras, anuncio *kerigmático*, sacramento y alegría. Hechos 8,26-40 permanece como un ícono de la catequesis y de la evangelización, mostrando que la fe nace de un encuentro transformador preparado por la gracia y mediado por la comunidad.

Palabras claves: *Kerigma*, Iniciación Cristiana, Catequesis, Anuncio, Hechos 8,26-40.

Introdução

A narrativa de At 8,26-40, ao relatar o encontro entre Filipe e o eunuco etíope, apresenta um dos episódios mais expressivos da missão cristã nascente, sintetizando elementos fundamentais como a iniciativa divina, a mediação humana, a interpretação das Sagradas Escrituras e a inclusão universal no plano salvífico. Trata-se de um texto profundamente teológico, no qual o autor lucano evidencia que a evangelização não nasce primariamente de estratégias humanas, mas da ação graciosa de Deus, representada pelo anjo do Senhor e pela condução do Espírito. A escolha do cenário, um caminho deserto, simboliza a abertura missionária da Igreja a lugares inesperados e a pessoas consideradas marginais pelos critérios religiosos da época. Nesse contexto, a leitura de Isaías pelo eunuco, sua busca sincera e seu desejo de compreender revelam a presença silenciosa de Deus na história de cada pessoa antes mesmo da chegada do evangelizador.

A narrativa também revela a importância essencial da interpretação das Sagradas Escrituras como caminho de iniciação à fé. O eunuco lê, mas não compreende plenamente; deseja, mas necessita de mediação; busca, mas precisa ser acompanhado. Filipe aparece como o modelo de evangelizador que escuta, aproxima-se, interpreta e conduz ao encontro com Cristo ressuscitado. Inspirado pelo Espírito, ele acolhe a pergunta do eunuco e, “começando por aquela passagem da Escritura” (At 8,35), anuncia Jesus como plenitude da revelação. Esse gesto sintetiza a dimensão catequética da Igreja primitiva, que compreendia que a Palavra de Deus é o coração de todo processo de formação e que seu sentido profundo se ilumina na vida da comunidade e no testemunho dos discípulos missionários. O encontro entre os dois, portanto, manifesta o dinamismo do *kerigma*: anúncio, acolhida, conversão e alegria.

Além disso, o episódio evidencia o caráter inclusivo e universal da fé cristã. O eunuco, estrangeiro e ritualmente excluído segundo a lei, é conduzido à plenitude da comunhão através do batismo, tornando-se símbolo da abertura do Evangelho a todos os povos, culturas e condições humanas. A prontidão com que ele acolhe a mensagem e pede o sacramento revela que o encontro com Cristo transforma radicalmente a existência. O desaparecimento de Filipe após o batismo mostra que a missão não se fundamenta no protagonismo humano, mas na obra

de Deus que segue atuando no coração de quem acolhe a Palavra. Assim, At 8,26-40 torna-se um ícone permanente da evangelização e da catequese: Deus toma a iniciativa, a Igreja acompanha e interpreta, e o discípulo responde com o coração aberto, encontrando no Cristo ressuscitado a fonte de alegria e sentido.

1. Análise do texto de Lucano

O Livro de Atos dos Apóstolos, pertencente ao corpus dos Evangelhos e Atos³, é uma narrativa fundamental para a teologia cristã, documentando o crescimento da Igreja Primitiva e a expansão do Evangelho. O episódio em At 8,26-40, que relata o encontro entre Filipe e o Eunuco Etíope, é um marco significativo desse processo. Esta análise tem como objetivo explorar as dimensões teológicas e sociais deste passageiro relato, destacando a evangelização, a interpretação das Sagradas Escrituras e a inclusão social na fé cristã. O Livro de Atos, escrito pelo autor lucano, é uma continuação do Evangelho de Lucas e tem como propósito documentar o cumprimento das promessas de Jesus e a atuação do Espírito Santo na Igreja. Klauck observa que “Atos é a narrativa da expansão do cristianismo, ancorada em eventos históricos e missões realizadas pelos apóstolos”⁴.

Texto grego de At 8,26-40 (NA28)	Tradução para o português
²⁶ Ἄγγελος δὲ κυρίου ἐλάλησεν πρὸς Φίλιππον λέγων· ἀνάστηθι καὶ πορεύου κατὰ μεσημβρίαν ἐπὶ τὴν ὁδὸν τὴν καταβαίνουσαν ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ εἰς Γάζαν, αὕτη ἐστὶν ἔρημος.	²⁶ E um Anjo do Senhor falou a Filipe , dizendo: “Levanta-te e vai para o sul, para o caminho que desce de Jerusalém para Gaza, este está deserto”.
²⁷ καὶ ἀναστὰς ἐπορεύθη. καὶ ἰδοὺ ἄνθρωπος Αἰθίοψ εὐνοῦχος δυνάστης Κανδάκης βασιλίσσης Αἰθιοπῶν, ὃς ἦν ἐπὶ πάσης τῆς γάζης αὐτῆς, ὃς ἐηλύθει προσκυνήσων εἰς Ἱερουσαλὴμ,	²⁷ E, levantando-se, foi. E eis um homem etíope, eunuco e oficial da corte de Candace, rainha dos etíopes, o qual era superintendente de todo o seu tesouro, o qual tinha vindo para adorar em Jerusalém.
²⁸ ἦν τε ὑποστρέφων καὶ καθήμενος ἐπὶ τοῦ ἄρματος αὐτοῦ καὶ ἀνεγίνωσκεν τὸν προφήτην Ἡσαΐαν .	²⁸ E estava regressando. Assentado na sua carruagem, estava lendo o profeta Isaías .

³ GONZAGA, W., *O corpus dos Evangelhos e Atos no Cânon do Novo Testamento*, p. 1-19; GONZAGA, W. *Compêndio do Cânon Bíblico*. Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos. Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos, p. 406; GONZAGA, W., *O Cânon Bíblico do Novo Testamento*, p. 13-40.

⁴ KLAUCK, H.J., *The Religious Context of Early Christianity*, p. 227

<p>²⁹ εἶπεν δὲ τὸ πνεῦμα τῷ Φιλίππῳ· πρόσελθε καὶ κολλήθητι τῷ ἄρματι τούτῳ.</p>	<p>²⁹ E disse o Espírito a Filipe: “Aproxima-te e acompanha esta carruagem”.</p>
<p>³⁰ προσδραμών δὲ ὁ Φίλιππος ἤκουσεν αὐτοῦ ἀναγινώσκοντος Ἡσαΐαν τὸν προφήτην καὶ εἶπεν· ἄρά γε γινώσκεις ἃ ἀναγινώσκεις;</p>	<p>³⁰ E correndo, Filipe ouviu o mesmo lendo o profeta Isaías e disse: “E aí, entendes as coisas que estás lendo?”</p>
<p>³¹ ὁ δὲ εἶπεν· πῶς γὰρ ἂν δυναίμην ἐὰν μή τις ὁδηγήσει με; παρεκάλεσέν τε τὸν Φίλιππον ἀναβάνατα καθίσαι σὺν αὐτῷ.</p>	<p>³¹ E ele disse: Como, pois, poderia, se alguém não me explicar?” E convidou a Filipe a subir e sentar-se com ele.</p>
<p>³² ἡ δὲ περιοχὴ τῆς γραφῆς ἦν ἀνεγίνωσκεν ἣν αὕτη· ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη καὶ ὡς ἄμινός ἐναντίον τοῦ κείραντος αὐτὸν ἄφωνος, οὕτως οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα αὐτοῦ.</p>	<p>³² E a passagem da Escritura a qual estava lendo era esta: Como ovelha ao matadouro foi conduzido; e como cordeiro, perante o que o tosquia, mudo, assim ele não abre a boca.</p>
<p>³³ Ἐν τῇ ταπεινώσει [αὐτοῦ] ἡ κρίσις αὐτοῦ ἦρθη· τὴν γενεὰν αὐτοῦ τίς διηγῆσεται; ὅτι αἴρεται ἀπὸ τῆς γῆς ἡ ζωὴ αὐτοῦ.</p>	<p>³³ Na [sua] humilhação, o julgamento lhe foi negado. Sua descendência, quem descreverá? Porque a sua vida foi eliminada da terra.</p>
<p>³⁴ ἀποκριθεὶς δὲ ὁ εὐνοῦχος τῷ Φιλίππῳ εἶπεν· δέομαί σου, περὶ τίνος ὁ προφήτης λέγει τοῦτο; περὶ ἑαυτοῦ ἢ περὶ ἐτέρου τινός;</p>	<p>³⁴ E respondendo a Filipe, o eunuco disse: “Pergunto a ti, acerca de quem o profeta diz isto? Acerca de si mesmo ou acerca de outro?”</p>
<p>³⁵ ἀνοίξας δὲ ὁ Φίλιππος τὸ στόμα αὐτοῦ καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς γραφῆς ταύτης εὐηγγελίσατο αὐτῷ τὸν Ἰησοῦν.</p>	<p>³⁵ Abrindo sua boca, e começando desde a Escritura, Filipe esta boa nova anunciou-lhe: Jesus.</p>
<p>³⁶ ὡς δὲ ἐπορεύοντο κατὰ τὴν ὁδόν, ἦλθον ἐπὶ τι ὕδωρ, καὶ φησιν ὁ εὐνοῦχος· ἰδοὺ ὕδωρ, τί κωλύει με βαπτισθῆναι;</p>	<p>³⁶ E quando iam pelo caminho, chegaram aonde havia água. O eunuco disse: “Eis, água. Que impede de eu ser batizado?”</p>
<p>⁽³⁷⁾ <i>Vide explicação da nota de rodapé abaixo, sobre inexistência deste versículo nos manuscritos orientais mais antigos: 24</i></p>	<p>⁽³⁷⁾ “<i>Filipe disse: ‘Se tu crês de todo o coração, é possível’. E ele respondeu: ‘Creio que Jesus Cristo é o Filho de Deus’.</i>”</p>
<p>³⁸ καὶ ἐκέλευσεν στηναὶ τὸ ἄρμα καὶ κατέβησαν ἀμφοτέροι εἰς τὸ ὕδωρ, ὃ τε Φίλιππος καὶ ὁ εὐνοῦχος, καὶ ἐβάπτισεν αὐτόν.</p>	<p>³⁸ E mandou parar a carruagem. E desceram ambos para a água, tanto Filipe, quanto o eunuco. E o batizou.</p>
<p>³⁹ ὅτε δὲ ἀνέβησαν ἐκ τοῦ ὕδατος, πνεῦμα κυρίου ἦρπασεν τὸν Φίλιππον καὶ οὐκ εἶδεν αὐτὸν οὐκέτι ὁ εὐνοῦχος, ἐπορεύετο γὰρ τὴν ὁδὸν αὐτοῦ χαίρων.</p>	<p>³⁹ E quando subiram da água, o Espírito do Senhor arrebatou Filipe, e o eunuco não mais o viu. Pois ia pelo caminho dele, alegrando-se.</p>
<p>⁴⁰ Φίλιππος δὲ εὐρέθη εἰς Ἄζωτον· καὶ διερχόμενος εὐηγγελίζετο τὰς πόλεις πάσας ἕως τοῦ ἐλθεῖν αὐτὸν εἰς Καισάρειαν.</p>	<p>⁴⁰ E Filipe, encontrou-se em Azoto. E, passando adiante, anunciava a boa nova a todas as cidades até chegar a Cesareia.”</p>

Fonte: texto grego NA 28, tabela e tradução dos autores.

1.2 Eunuco e o papel de Felipe

O eunuco etíope é descrito como um alto oficial da rainha da Etiópia, o que sugere uma posição de prestígio. No entanto, sua condição de eunuco o excluiu da comunidade judaica. A restrição imposta pela Lei Mosaica excluía aqueles que eram considerados impuros, o que torna a busca do eunuco por uma experiência religiosa em Jerusalém ainda mais impressionante. Através dessa busca, ele representa os gentios em busca de uma conexão espiritual com Deus.

Filipe, um dos sete diáconos escolhidos para ajudar na distribuição de alimentos, desempenha um papel crucial na propagação do evangelho. Wright argumenta que “a disposição de Filipe para seguir a direção do Espírito e seu envolvimento com o eunuco destaca a importância da evangelização pessoal”⁵.

O episódio de At 8,26-40⁶ apresenta um dos encontros mais emblemáticos da expansão missionária da Igreja nascente. O eunuco etíope surge como figura paradigmática daquele que busca sinceramente a Deus, mas que permanece às margens do povo de Israel por razões culturais e legais. Segundo Dt 23,2 (“O homem com testículos esmagados ou com o membro viril cortado não poderá entrar na assembleia de YHWH”), os eunucos estavam excluídos da plena participação no culto, o que revela seu lugar simbólico de afastamento. Entretanto, o autor lucano descreve o eunuco como um homem de grande dignidade: oficial da rainha Candace, administrador do tesouro real e, sobretudo, “temente a Deus”, capaz de viajar até Jerusalém para adorar (At 8,27). Ele representa a humanidade que procura a verdade a partir de fragmentos, alguém que lê as Sagradas Escrituras, mas ainda não alcançou sua plenitude. Seu retorno para casa, lendo Isaías em sua carruagem, simboliza o caminho espiritual de quem busca luz e precisa de alguém que o introduza no sentido profundo da Palavra.

A posição do eunuco, sentado e lendo o Livro do profeta Isaías, revela sua abertura interior. Ele lê em voz alta, como era costume antigo, e permite-se interrogar pelo texto. Sua pergunta: “Como posso entender, se ninguém me explica?” (At 8,31), exprime o coração da

⁵ WRIGHT, N.T., *Acts for Everyone*, Part 1, p. 75

⁶ GONZAGA, W.; PARO, T. T., *A Palavra de Deus na iniciação à vida cristã à luz de Atos 8,26-40*, p. 193-229.

experiência cristã inicial: a fé nasce do encontro com um intérprete autorizado que, iluminado pelo Espírito, conduz ao sentido messiânico das Sagradas Escrituras. O trecho de Is 53 que ele lê é profundamente cristológico (prefigura o Servo Sofredor), e o autor lucano sugere que o eunuco já se aproxima de Cristo, mas ainda necessita de mediação. Em termos exegéticos, o eunuco encarna o paradigma do catecúmeno: alguém que carrega o desejo de Deus, mas aguarda ser iniciado no mistério da salvação. Seu desejo de compreender prepara o momento decisivo do encontro com Filipe e sua subsequente conversão.

Capítulo IV

Filipe, por sua vez, é apresentado como o evangelizador modelo, guiado inteiramente pelo Espírito. A narrativa destaca três movimentos essenciais: disponibilidade, escuta e interpretação: 1) em primeiro lugar, Filipe se coloca em prontidão absoluta, obedecendo à ordem do anjo que o envia “para o sul, no caminho deserto” (At 8,26). A expressão lucana sublinha o caráter missionário: o evangelizador não escolhe os destinatários, mas permite-se conduzir pela iniciativa divina; 2) em segundo lugar, Filipe se aproxima do eunuco sem imposição. Antes de anunciar, escuta: “Ouvii que ele lia o profeta Isaías” (At 8,30). Essa escuta torna possível um anúncio contextualizado, que nasce da situação real do interlocutor; 3) em terceiro lugar, Filipe exerce a função catequética propriamente dita: “começando por essa passagem da Escritura, anunciou-lhe Jesus” (At 8,35). O evangelizador lucano não oferece explicações abstratas; ele interpreta as Sagradas Escrituras a partir do evento pascal, mostrando que Cristo é o centro que ilumina tudo.

O desfecho do episódio revela a eficácia do anúncio *Kerigmático*. O eunuco, tocado pela Palavra e pela explicação de Filipe, expressa imediatamente o desejo de selar sua fé no batismo: “Eis a água; o que impede que eu seja batizado?” (At 8,36). A pergunta é carregada de simbolismo. Se antes sua condição de eunuco o impedia de participar plenamente do culto judaico, agora, no cristianismo, nada o exclui. O batismo devolve-lhe dignidade plena e acesso irrestrito à comunidade cristã, revelando o caráter inclusivo da fé. O gesto de Filipe, descendo com ele à água, evidencia o papel do catequista que acompanha, não apenas instruindo, mas participando da experiência sacramental. A transformação é imediata: “seguiu seu caminho cheio de alegria” (At 8,39), como sinal do fruto espiritual do encontro com Cristo.

Por fim, o texto mostra a complementaridade entre missão e liberdade interior. Filipe é arrebatado pelo Espírito e continua sua missão em Azoto, indicando que o verdadeiro evangelizador não retém para si aquele que evangeliza; ele o deixa seguir seu caminho, agora iluminado pela fé. O eunuco, por sua vez, desaparece do relato, mas torna-se símbolo das fronteiras superadas pelo Evangelho. Através desse episódio, o autor lucano mostra que a fé cristã alcança também aqueles considerados “de fora”, integrando-os plenamente ao corpo de Cristo. A narrativa revela que o anúncio eficaz nasce do encontro entre o desejo profundo do buscador e a disponibilidade dócil do evangelizador. Assim, At 8,26-40 permanece como um ícone da missão da Igreja: uma comunidade enviada a caminhos desertos, aberta a quem busca sentido, oferecendo a interpretação cristológica das Sagradas Escrituras e acompanhando cada pessoa até que ela possa seguir, com alegria, o caminho da fé.

1.3 O anjo do Senhor e a iniciativa divina na evangelização

No início do relato, Filipe é orientado pelo anjo do Senhor a tomar um caminho deserto. Esse direcionamento é emblemático da ação divina na evangelização. Klauck sugere que “o movimento de Filipe em direção ao eunuco simboliza a movimentação do Espírito na promoção do evangelho”⁷. Essa obediência é essencial, pois reflete a prontidão do evangelista para servir.

A presença do Espírito Santo opera de maneira palpável neste relato. Wright comenta que “a condução do Espírito passa pela obediência dos crentes, onde cada passo é um testemunho da soberania divina”⁸. Essa dinâmica ressalta a interconexão entre a ação humana e o sobrenatural no cumprimento do desejo de Deus de disseminar Seu evangelho.

O episódio de At 8,26-40 inicia-se com uma afirmação decisiva: “O anjo do Senhor falou a Filipe” (At 8,26). Esta breve indicação determina todo o sentido do relato. Antes de qualquer ação humana, a evangelização começa com a iniciativa divina. O mensageiro celestial, que representa a intervenção direta de Deus, coloca em movimento o encontro entre Filipe e o eunuco. Do ponto de vista exegetico, o autor lucano utiliza aqui um recurso que aparece repetidamente em Atos dos

⁷ KLAUCK, H.J., *The Religious Context of Early Christianity*, p. 303

⁸ WRIGHT, N.T., *Acts for Everyone, Part 1*, p. 83

Apóstolos: mostrar que a missão não nasce da estratégia da comunidade, mas da condução do Espírito e da vontade soberana de Deus. Assim como o anjo libertou Pedro da prisão (At 12,7) ou orientou Cornélio antes do encontro com Pedro (At 10,3), também agora o anjo é o instrumento que revela o desígnio salvador de Deus. Ele inaugura um caminho “para o sul, no caminho deserto” (At 8,26), indicando que a evangelização floresce justamente nos lugares inesperados, onde só a iniciativa divina pode abrir horizontes.

A presença do anjo não apenas dá início ao movimento missionário, mas revela que Deus é o verdadeiro protagonista da história da salvação. Filipe não se antecipa nem escolhe por si mesmo o destinatário; ele responde a um chamado que vem de Deus. A obediência de Filipe é importante, mas ela apenas confirma que o impulso evangelizador nasce do alto. O autor lucano sublinha que a missão cristã é, antes de tudo, um dom antes de ser tarefa. O anjo que fala a Filipe rompe a inércia e quebra qualquer tentativa de autorreferencialidade dos missionários. A evangelização, portanto, não é um projeto humano, mas um movimento da graça que precede, acompanha e finaliza toda ação eclesial. A figura do anjo funciona como um lembrete teológico: o Evangelho avança porque Deus o impulsiona, não porque os evangelizadores o planejam.

Esse protagonismo divino fica ainda mais evidente no fato de que o anjo envia Filipe a um caminho “deserto”, lugar simbolicamente associado à revelação, à purificação e à manifestação da graça. No deserto, onde não há segurança nem apoio humano, a ação de Deus se torna mais visível e decisiva. O encontro com o eunuco não teria acontecido se Filipe permanecesse apenas nos espaços já evangelizados ou nas estruturas conhecidas. O anjo o envia para além das fronteiras, indicando que a missão cristã é sempre expansiva e surpreendente. Exegeticamente, o deserto aqui simboliza o coração humano ainda não iluminado por Cristo, onde só a intervenção divina pode abrir acesso e criar o momento oportuno. Portanto, o anjo não é apenas mensageiro, mas também sinal do próprio amor de Deus que busca seus filhos nos lugares onde eles estão, seja no templo de Jerusalém, seja no caminho remoto da Etiópia.

Além disso, o papel do anjo destaca a pedagogia divina na evangelização: Deus prepara o terreno. Antes que Filipe se aproxime, Deus já está atuando no eunuco, conduzindo-o a Jerusalém, colocando em suas mãos o rolo de Isaías e movendo-o à leitura. A missão do anjo é unir

duas histórias já trabalhadas pela graça: o missionário e o buscador. Em outras palavras, a evangelização é obra sinfônica na qual Deus harmoniza tempos, encontros e disposições interiores. O anjo aparece como figura que articula o plano divino, mostrando que não existe acaso na missão da Igreja. A conversão do eunuco revela que Deus já estava presente em sua busca antes de qualquer anunciador humano. Filipe apenas entra em uma história que Deus já tinha começado. Assim, o anjo faz ver que o evangelizador não cria a fé; ele a encontra germinando pela ação do Espírito.

Finalmente, o desaparecimento do anjo após sua missão reforça seu papel: ele não é o centro do relato, mas o instrumento da iniciativa divina. A narrativa não se detém nele, porque seu objetivo não é destacar o mensageiro, mas a vontade salvadora de Deus. Depois do batismo do eunuco, quando Filipe é arrebatado pelo Espírito, fica claro que toda a sequência é orquestrada por Deus do início ao fim. A figura do anjo, portanto, é exegética e teologicamente essencial para compreender o coração da missão em Atos: Deus é quem toma a iniciativa, guia o missionário, prepara o coração do ouvinte e faz florescer a fé. A comunidade cristã, como Filipe, é chamada a disponibilidade e docilidade, consciente de que a verdadeira evangelização nasce sempre do movimento de Deus que busca cada pessoa, e que a Igreja é apenas serva e colaboradora desse imenso desígnio de amor em sua dupla direção: no amor a Deus e ao próximo⁹.

1.4 O Encontro de Felipe com o Eunuco

Quando Filipe se aproxima do eunuco, este está lendo o livro do profeta Isaías, especificamente o trecho que fala sobre o Servo Sofredor (Is 42; 49; 50; 52–53). A escolha de Isaías por parte do eunuco reflete seu desejo de entender a natureza do sofrimento e a esperança de re-

⁹ GONZAGA, W., O amor de Deus e do próximo na *Gaudium et Spes* 16 e 24, p. 15-39; GONZAGA, W., Os pobres, o amor ao próximo e a prática do bem em Gálatas 2,10; 5,14 e 6,9, p. 207-228; GONZAGA, W.; BUSTAMANTE, R. J., O “amor ao próximo” como fundamento da ética bíblica a partir de Gálatas 5,13-14, p. 159-197; GONZAGA, W.; FLORES DOS SANTOS, D. P., Tiago 2,5-9: “o amor ao próximo” como lei régia e como princípio normativo Cristão, p. 271-300; GONZAGA, W.; SOUZA, R. S., Amar o irmão é condição para amar a Deus em 1João 4,7–5,4, p. 301-320; GONZAGA, W.; SANTOS, I. R., O uso de συναγωγή e a inclusão dos pobres em Tiago 2,1-11, p. 161-184; GONZAGA, W.; GAMA, V. P., Tiago 2,14-26: nos passos de Cristo: União de Fé e Obras concretas em prol dos mais necessitados, p. 185-219.

denção. Filipe não apenas ouve a pergunta do eunuco, mas também se dispõe a interpretar as Sagradas Escrituras, evidenciando a importância do discipulado.

Filipe, ao explicar que o texto se refere a Jesus, revela uma metodologia eficaz de evangelização: a conexão entre as Sagradas Escrituras e a experiência de Cristo. Wright afirma que “Filipe faz a transição entre o conhecimento judaico do eunuco e a revelação de Cristo”¹⁰, destacando o papel das Sagradas Escrituras no processo de conversão. Essa abordagem inclusiva mostra que a porta para a salvação está aberta a todos.

Após a explicação e a confissão de fé do eunuco, ele mesmo solicita ser batismo. A prontidão do eunuco, que vê água e pede para ser batizado, é um teste da autenticidade da conversão. Klauck sugere que “o batismo simboliza a inclusão do eunuco na comunidade de fé, rompendo barreiras étnicas e sociais”¹¹. A remoção imediata de Filipe após o batismo indica que a obra de Deus é priorizada sobre a presença de um único evangelista.

O relato de At 8,26-40 é, acima de tudo, uma narrativa de encontros: encontro entre dois viajantes, encontro entre Sagrada Escritura e intérprete, encontro entre sede interior e anúncio da fé, e, sobretudo, encontro com Deus que toma a iniciativa. O autor lucano descreve com grande sensibilidade o momento em que Filipe “corre” ao encontro da carruagem (At 8,30), gesto que, mais que físico, é teológico: o evangelizador parte ao encontro do outro, rompe distâncias culturais, sociais e religiosas, abrindo espaço para que Deus aja. O eunuco, por sua vez, acolhe Filipe com simplicidade, convidando-o a subir e sentar-se ao seu lado (At 8,31), criando um espaço de proximidade e diálogo. O cenário é emblemático: no caminho deserto, duas histórias distintas se entrelaçam, mostrando que a evangelização nasce sempre desse encontro humano que o próprio Deus prepara.

A cena revela que a evangelização não é transmissão fria de conteúdos, mas encontro existencial, onde o coração do evangelizador se aproxima do coração daquele que busca Deus. Antes de qualquer explicação, Filipe escuta. Ele não chega impondo doutrina, mas aproximando-se da experiência concreta do eunuco, ouvindo-o ler Isaías em

10 WRIGHT, N.T., *Acts for Everyone*, Part 1, p. 85

11 KLAUCK, H.J., *The Religious Context of Early Christianity*, p. 314

voz alta. Este movimento é profundamente pastoral: a fé se comunica quando o evangelizador se insere na realidade da pessoa, reconhece suas buscas e parte delas. O Papa Francisco insistiu nessa dimensão relacional e afirmou: “A evangelização é um encontro pessoal: pessoa a pessoa, coração a coração. É a capacidade de aproximar-se do outro para acompanhá-lo no caminho da vida”¹². Em Atos dos Apóstolos, o diálogo começa com uma pergunta simples: “Compreendes o que estás lendo?” (At 8,30), mostrando que o verdadeiro anúncio nasce da escuta e da partilha.

A resposta do eunuco, “Como posso entender, se ninguém me orienta?” (At 8,31), revela a necessidade humana de uma mediação que ilumina a Palavra. Aqui se revela a grandeza da evangelização cristã: ela não se impõe, mas se oferece como serviço. Filipe, sentado ao lado do eunuco, torna-se intérprete da Sagrada Escritura e testemunha da Ressurreição. Ele proclama Jesus começando exatamente da dor e do mistério presentes no texto de Is 53, interpretado à luz do Crucificado-Ressuscitado. O encontro humano se transforma, assim, em encontro salvífico. Evangelizar é permitir que Deus encontre as pessoas onde elas estão, com suas perguntas e fragilidades. A Igreja deve ser ponte, não obstáculo. Filipe age exatamente assim: torna-se ponte entre a sede espiritual do eunuco e a revelação plena de Cristo.

A conversão do eunuco não acontece por persuasão racional, mas por reconhecimento de uma presença viva revelada no diálogo. O desejo de ser batizado, “Eis a água; o que impede que eu seja batizado?” (At 8,36), é fruto de um encontro que ultrapassa o plano humano e toca o coração. O Evangelho não apenas esclarece a mente, mas inflama o íntimo. Papa Francisco afirma: “A fé nasce de um encontro que muda a vida. Não é uma teoria, mas o toque amoroso de Deus no nosso coração”¹³. O batismo, realizado imediatamente, mostra que o anúncio cristão só é autêntico quando conduz à experiência concreta do amor de Deus, quando abre portas e remove barreiras. Se a lei judaica excluía o eunuco do culto pleno, o Evangelho de Cristo o acolhe sem restrições. Ali, no caminho deserto, o encontro humano transformou-se em sacramento do encontro com Cristo.

¹² FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, n. 127.

¹³ FRANCISCO, *Christus Vivit*, n. 129.

Por fim, o desaparecimento de Filipe após o batismo (At 8,39) evidencia que o evangelizador não é dono da fé do outro, mas servidor do que Deus realiza na vida de seus filhos e filhas. O eunuco segue “cheio de alegria”, sinal de que encontrou mais do que explicações: encontrou o próprio Deus, um Deus misericordioso e compassivo¹⁴. A evangelização, em sua essência, é este movimento de Deus que usa mediações humanas para tocar corações. Como escrevia Francisco: “A evangelização é encontro com o encontro: quem anunciou encontrou primeiro o Senhor, e conduz o outro ao mesmo encontro”¹⁵. At 8,26-40 permanece, portanto, como um ícone da missão cristã: um evangelizador disponível, um buscador sincero e um Deus que toma a iniciativa e, no encontro entre duas vidas, revela seu amor que salva.

2. Contexto teológico e pastoral

2.1 A Universalidade do anúncio

Este trecho dos Atos dos Apóstolos (At 8,26-40) é um exemplo claro da inclusão que o cristianismo promove. O Evangelho de Jesus Cristo não é limitado a um grupo étnico, mas é para todos, como demonstrado pelo batismo do eunuco. Isso ressoa com a missão da Igreja de ser uma luz para as nações, conforme prometido em Isaías.

O exemplo de Filipe deve inspirar os cristãos a serem mais intencionais em sua evangelização. Como Klauck sugere, “a disposição de ouvir e estar presente para outros é chave para que o evangelho alcance aqueles que estão em busca”¹⁶. A mensagem não é apenas para aqueles que vêm à Igreja, mas para onde quer que o Espírito nos guie.

A narrativa de At 8,26-40 manifesta, com grande força simbólica e teológica, a universalidade do anúncio cristão, rompendo fronteiras culturais, religiosas e geográficas. O encontro entre Filipe e o eunuco etíope marca uma virada decisiva na compreensão da missão: o Evangelho de Jesus Cristo não está restrito a um povo, a um território ou a uma condição social específica. Pelo contrário, ele se dirige a todos,

¹⁴ GONZAGA, W., Um Cristo compassivo e misericordioso (Lc 15,11-32), p. 92-112; GONZAGA, W.; BELEM, D. F., A vida segundo o Cristo compassivo e misericordioso, p. 127-143.

¹⁵ FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, n. 264.

¹⁶ KLAUCK, H. J., *The Religious Context of Early Christianity*, p. 317.

incluindo aqueles que, segundo a legislação judaica, eram considerados marginalizados ou ritualmente impedidos de plena pertença (Dt 23,2: “O homem com testículos esmagados ou com o membro viril cortado não poderá entrar na assembleia de YHWH”). A presença deste estrangeiro, um eunuco, funcionário de alta posição e ao mesmo tempo alguém socialmente excluído, revela que a Palavra alcança realidades humanas diversas e inesperadas. O caminho deserto para o qual Filipe é enviado funciona como metáfora: a ação missionária não se limita aos lugares onde “naturalmente” se esperaria que a fé florescesse; ela vem ao encontro de quem busca, mesmo que discretamente, um sentido mais profundo para a própria vida.

A universalidade do anúncio se manifesta também na dinâmica do diálogo. O primeiro impulso da evangelização não é impor verdades, mas aproximar-se do outro, escutar suas perguntas e acolher seu itinerário interior. O eunuco já estava em caminho, lendo o profeta Isaías, desejoso de compreender, mas sem alguém que o ajudasse a interpretar. A missão de Filipe, então, não é criar do zero a experiência de fé, mas reconhecer que Deus já estava trabalhando na vida daquele homem: “Entendes o que estás lendo?” (At 8,30). Essa pergunta desvela a pedagogia divina, que sempre preserva a liberdade e a dignidade do interlocutor. O Evangelho se oferece, não se impõe. Assim, o batismo que o eunuco recebe no percurso da viagem não é um ato isolado, mas o selo sacramental de um encontro no qual a Palavra iluminou uma busca sincera e abriu espaço para a alegria que se segue (At 8,39). A universalidade do anúncio, portanto, não se reduz ao alcance geográfico; ela envolve a capacidade de reconhecer a diversidade das situações humanas onde o Espírito Santo já semeou inquietações e desejos.

Essa cena lucana antecipa aquilo que será, ao longo de toda a história da Igreja, a marca da evangelização autêntica: um movimento que se expande para além das fronteiras visíveis e se faz próximo de todos. A missão cristã é universal porque brota do coração de Deus, que não exclui ninguém de seu horizonte de salvação. O episódio do eunuco torna-se, nessa perspectiva, paradigma de uma Igreja que se abre aos “confins da terra” (At 1,8) e que reconhece na diversidade humana um espaço fértil para o Evangelho de Jesus Cristo. Trata-se de um anúncio que acolhe, integra e transforma. Em tempos marcados por polarizações e fechamentos, esse texto bíblico lembra que a Boa-Nova é para todos

e que todo ser humano é terreno possível no qual Deus deseja plantar sua Palavra. A universalidade, portanto, não é uma estratégia, mas uma exigência intrínseca ao próprio Evangelho, uma convocação para que a Igreja mantenha sempre vivo o impulso missionário que Filipe encarnou e que continua ressoando em cada encontro onde o Cristo Ressuscitado se deixa descobrir.

2.2 Interpretação das Sagradas Escrituras: a primazia da Palavra

A interação entre Filipe e o eunuco enfatiza a importância da interpretação bíblica na vida do crente. Klauck sugere que “o entendimento das Escrituras é essencial para a formação da fé, e a presença de mentores é crucial nesse processo”¹⁷. Filipe não só orienta, mas também ajuda o eunuco a buscar continuamente a verdade.

A cena de At 8,26-40 apresenta um dinamismo profundamente catequético: o eunuco lê a Palavra de Deus, mas confessa não a compreender sem alguém que a explique; Filipe, movido pelo Espírito, aproxima-se, escuta, interpreta e conduz ao encontro com Cristo. Essa estrutura: leitura, interrogação, mediação e iluminação; correspondem ao itinerário da catequese segundo a tradição da Igreja. O *Diretório para a Catequese* afirma que “a Palavra de Deus é o coração de toda ação catequética”¹⁸ e que o ministério de anunciar e interpretar a Escritura pertence à missão evangelizadora da Igreja, que acompanha, esclarece e conduz o discípulo no caminho da fé. O eunuco representa o coração humano que busca, lê, deseja, mas necessita da mediação eclesial para que a Sagrada Escritura se torne encontro vivo com o Ressuscitado.

O texto bíblico mostra que o eunuco não é indiferente: ele lê Isaías, busca o sentido, mas necessita de uma chave hermenêutica que lhe permita compreender que o Servo Sofredor converge para Cristo. Bento XVI, na *Verbum Domini*, recordou que “a Palavra necessita de um intérprete autorizado, da Igreja, para ser compreendida autenticamente”¹⁹, pois a Escritura não é auto-suficiente no plano da interpretação; ela nasce e vive dentro da comunhão da fé. Assim, a pergunta do eunuco,

¹⁷ KLAUCK, H. J., *The Religious Context of Early Christianity*, p. 315.

¹⁸ DIRETÓRIO PARA A CATEQUESE, n. 55.

¹⁹ BENTO XVI, *Verbum Domini*, n. 29.

“Como poderei entender, se ninguém me explica?”, ecoa o princípio fundamental segundo o qual a catequese é sempre eclesial, nunca individualista. A leitura pessoal é necessária e fecunda, mas ela se integra com a escuta da Igreja, que transmite a fé apostólica e ajuda a reconhecer Cristo como centro das Sagradas Escrituras.

A atuação de Filipe manifesta essa pedagogia eclesial. Ele não se impõe, mas se aproxima, caminha junto, escuta as perguntas e, a partir daquele ponto da Escritura, anuncia o Evangelho de Jesus. A catequese, assim, não desloca o discípulo de sua busca, mas entra em seu caminho e dialoga com suas perguntas. Papa Francisco, na *Evangelii Gaudium*, ensinou que “a evangelização é um processo de acompanhamento”²⁰ e que a Palavra deve ser sempre apresentada “em chave de proximidade, encontro e diálogo” (EG 127). Filipe encarna exatamente esse estilo: ele interpreta as Sagradas Escrituras não como um conteúdo abstrato, mas como Palavra viva que ilumina a existência concreta de um homem que volta para sua terra com o coração transformado.

Essa dimensão interpretativa está no centro da missão catequética. O *Diretório para a Catequese* insiste que a tarefa da catequese não é simplesmente transmitir informações, mas conduzir ao “encontro pessoal com Jesus Cristo”²¹ através da Palavra de Deus. E para isso, a Igreja forma ministros capazes de interpretar, ensinar e testemunhar a Sagrada Escritura. O catequista é chamado a fazer ressoar a Palavra na vida das pessoas e das comunidades, tornando-se um verdadeiro mediador entre a Escritura e a experiência concreta da fé. O gesto de Filipe, sentar-se ao lado do eunuco, partilhar o texto, explicar, testemunhar, é precisamente o ícone bíblico desse ministério.

Por fim, At 8,26-40 revela que a Palavra de Deus é sempre dinâmica, missionária e transformadora. Quando acolhida com humildade e acompanhada pela interpretação autêntica, ela conduz ao encontro sacramental com Cristo, como se vê no batismo do eunuco. Bento XVI lembra que “a Palavra de Deus transforma quem a escuta com fé”²², e o *Diretório para a Catequese* reforça que todo itinerário catequético deve ser permeado pela Escritura, fonte e critério da fé. O episódio mostra que a catequese acontece no caminho, na vida, no diálogo entre bus-

²⁰ FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, n. 169.

²¹ DIRETÓRIO PARA A CATEQUESE, n. 56.

²² BENTO XVI, *Verbum Domini*, n. 85.

cas humanas e iluminação divina. A Palavra lida, explicada e acolhida torna-se então alegria, como se narra no desfecho: o eunuco “seguiu seu caminho cheio de alegria”. É o fruto de toda autêntica catequese: a Palavra que abre o coração, ilumina a mente e conduz ao encontro vivo com o Senhor.

3. A Iniciação à Vida Cristã como processo para transmitir a fé

3.1 A inspiração da iniciação nos primeiros séculos e sua relevância na evangelização hoje

Capítulo
IV

A transmissão da fé nos primeiros séculos do cristianismo foi marcada pela força do testemunho, pela profundidade da catequese e pelo caráter comunitário da iniciação cristã. A Igreja nascente compreendia que o encontro com Cristo transformava integralmente a vida do catecúmeno, introduzindo-o gradualmente no mistério pascal por meio da escuta, da conversão e da participação na vida e na liturgia da comunidade. Os Padres da Igreja insistiam que a fé não era primeiramente um conjunto de ideias, mas um modo de viver e experimentar a graça. Justino de Roma, descrevendo a prática da Igreja do séc. II d.C., testemunha a densidade desse caminho:

Aqueles que são convencidos da verdade de nossos ensinamentos e prometem viver segundo eles são instruídos a orar, a jejuar e a pedir perdão de Deus por seus pecados... Depois os conduzimos ao lugar da água, onde renascem no mesmo novo nascimento com que também nós fomos regenerados²³.

A iniciação era, portanto, um percurso de transformação interior, sustentado pela comunidade e selado pelo Batismo, porta de entrada na vida nova em Cristo. Nos séculos III e IV d.C., a catequese mistagógica ganhou maior estrutura, especialmente nos escritos de Cirilo de Jerusalém, que via a iniciação cristã como participação real no mistério de Cristo. Em suas *Catequeses Mistagógicas*, ele ensina:

²³ JUSTINO, *Apologia I*, 61.

Não penses que recebes apenas água. Como o Salvador foi batizado no Jordão, assim também tu, recebendo a água, recebes o Espírito Santo... Foste sepultado com Cristo e com Ele ressuscitaste²⁴.

A fé era comunicada por meio de símbolos, ritos e palavras que introduziam o fiel na vida divina. Da mesma forma, Ambrósio descreve com vigor esse processo:

Tu viste a água, mas não viste o Espírito; viste o corpo do catecúmeno entrar na água e sair dela, mas não viste o que se realizava interiormente. Creio no que não vejo, porque vejo os frutos visíveis da graça²⁵.

Esses testemunhos mostram que a iniciação cristã era profundamente experimental, existencial e comunitária, centrada na conversão e na participação no mistério de Cristo. A relevância desse modelo para a evangelização hoje é imensa. Em um mundo marcado pela fragmentação, pelo imediatismo e pela perda de referências simbólicas, a Igreja reencontra nos primeiros séculos um paradigma capaz de renovar a transmissão da fé: a iniciação como processo, caminho e experiência. Os Padres da Igreja lembram que ninguém se torna cristão por mera informação, mas por transformação. A catequese contemporânea, inspirada nesses fundamentos, é chamada a ser novamente mistagógica, comunitária e integral, ajudando as pessoas a entrar no mistério de Cristo e da Igreja, e não apenas a aprender conteúdos doutrinários. Assim, o eco da tradição antiga ressoa como convite permanente: formar discípulos que vivem a fé, celebram-na comunitariamente e testemunham-na no mundo, exatamente como no frescor dos primeiros séculos.

3.2 O que é o Kerigma?

O *kerigma* (κήρυγμα) é o anúncio fundamental da fé cristã, o primeiro passo no caminho da conversão e da adesão ao Evangelho de Cristo. Ele não é uma explicação doutrinal detalhada, mas a proclamação viva e apaixonada de Jesus Cristo, morto e ressuscitado, que provoca no coração humano a abertura para a graça e o desejo de mudança de

²⁴ CIRILO DE JERUSALÉM, *Cat. Mist.* 3,1.

²⁵ AMBRÓSIO DE MILÃO, *De Mysteriis*, 3,15.

vida. Desde os primeiros séculos do cristianismo, os Padres da Igreja compreenderam que o *kerigma* é uma palavra que toca a existência, não apenas a inteligência. O apóstolo Paulo afirma: “Pregamos Cristo crucificado” (1Cor 1,23), e os autores cristãos seguiram essa orientação apostólica. Leão Magno, no século V, retoma essa centralidade ao afirmar:

A fé cristã se fundamenta sobretudo na pregação da Paixão e da Ressurreição do Senhor, porque ali se revela, mais claramente do que em qualquer outro lugar, o amor de Deus pela humanidade²⁶.

Assim, o *kerigma* é anúncio do amor salvador de Deus que irrompe na história e transforma a vida de quem o escuta. No processo catecumenal dos primeiros séculos, o *kerigma* constituía a primeira grande etapa, marcada pelo testemunho, pela conversão e pela renúncia ao pecado. A Igreja primitiva sabia que ninguém poderia compreender plenamente os mistérios da fé antes de experimentar um encontro pessoal com Cristo. Por isso, os catecúmenos eram introduzidos gradualmente na vida cristã, por meio de uma pregação vigorosa, de exorcismos, da escuta da Palavra e da participação inicial na comunidade. Tertuliano descreve esse caminho ao dizer: “O cristão não nasce, torna-se; e o início desse tornar-se é ouvir a Palavra que transforma o coração”²⁷. Agostinho, recordando sua própria experiência de conversão, afirma: “Tu clamaste, rompeste a minha surdez; brilhaste, e tua luz dissipou minha cegueira”²⁸. Essas palavras expressam o impacto existencial do *kerigma*: não um discurso moralizante, mas o encontro com uma Presença que ilumina e cura. O catecumenato antigo, portanto, valorizava profundamente essa etapa *kerigmática*, pois sabia que sem ela nada mais poderia florescer.

Especialistas contemporâneos reconhecem que recuperar a força do *kerigma* é essencial para a missão da Igreja hoje. Bissoli afirma que: “O *kerigma* é o coração da catequese, seu primeiro e perene anúncio... Sem ele, a catequese torna-se mera instrução religiosa, incapaz de gerar fé”²⁹. O *Directorio para a Catequese* retoma essa intuição dos primeiros séculos ao ensinar:

²⁶ LEÃO MAGNO, *Sermão* 59.

²⁷ TERTULIANO, *Apol.*, 18.

²⁸ AGOSTINHO, *Confissões*, X,27.

²⁹ BISSOLI, C., *Directorio per la catechesi: Una guida alla lettura*, p. 52.

O primeiro anúncio é a mensagem fundamental que proclama o amor de Deus, manifestado em Cristo morto e ressuscitado...Ele suscita a fé inicial e deve ressoar continuamente em todas as fases da catequese³⁰.

O documento recorda ainda que o *kerigma* não pertence apenas ao início, mas acompanha todo o processo formativo, como fonte permanente de renovação espiritual. Já o *Documento 107 da CNBB* sublinha que o *kerigma* é um “fogo interior” capaz de gerar discípulos missionários: “O encontro pessoal com Jesus Cristo, promovido pelo primeiro anúncio, desencadeia um processo de conversão que deve ser acompanhado pela comunidade e aprofundado no catecumenato”³¹. Assim, tanto o pensamento teológico quanto a orientação pastoral confirmam que o *kerigma* permanece como força geradora de fé em todas as épocas.

O Papa Francisco reforçou essa centralidade ao afirmar que “o primeiro anúncio é o que sempre se deve voltar a ouvir de diversas maneiras e sempre se deve anunciar de uma forma ou de outra ao longo da catequese”³². Para Francisco, o *kerigma* é antes de tudo anúncio jubiloso e misericordioso, capaz de reacender a esperança em um mundo marcado por feridas e desencantos. Ele explica que o cerne desse anúncio é: “Jesus Cristo te ama, deu a sua vida para te salvar e, agora ressuscitado, vive ao teu lado para iluminar, fortalecer e libertar”³³. Na evangelização atual, marcada por desafios culturais, pela indiferença religiosa e pela fragmentação existencial, o *kerigma* se revela indispensável. Ao recuperar a inspiração dos primeiros séculos, onde o anúncio era vital, comunitário e transformador; a Igreja pode oferecer novamente ao mundo a alegria que impulsionou os primeiros cristãos. Por isso, o *kerigma* é mais do que um ponto de partida: é a chama que ilumina, sustenta e renova todos os processos pastorais e evangelizadores da Igreja. Assim descreve a *Sociedade Brasileira de Catequetas*, sobre o *kerigma*:

No Novo Testamento os discípulos de Jesus recebem dele mesmo a missão de anunciar a Boa Notícia. Suas ações são semelhantes

³⁰ DIRETÓRIO PARA A CATEQUESE, n. 55.

³¹ CNBB. Iniciação à vida cristã. Documento 107, n. 43.

³² FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, n. 164.

³³ FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, n. 164.

às do arauto (κήρυξ), pois são mensageiros e pregadores enviados por Cristo para uma missão específica, recebendo a autoridade para falar em seu nome. O conteúdo do anúncio (querigma) por eles proclamado após a Morte e Ressurreição de Jesus é o anúncio do mistério pascal, mistério de nossa fé: Jesus Cristo, o Messias enviado por Deus como o Salvador, morreu dando a sua vida para a nossa salvação. Esse conteúdo nós denominamos “primeiro anúncio”³⁴.

3.3 A importância do anúncio do amor de Deus num mundo fragmentado

O mundo contemporâneo apresenta um cenário de profunda fragmentação cultural, social e espiritual, marcado pela perda de referenciais comuns e pela crescente indiferença religiosa. Nesse contexto, o anúncio do amor de Deus torna-se uma urgência pastoral e missionária. O *Diretório para a Catequese* afirma de modo contundente: “Somente um anúncio que coloca, no centro, o amor salvífico de Deus, revelado em Cristo, é capaz de tocar o coração humano e gerar um encontro transformador”³⁵. Esta centralidade do amor não é mero tema devocional, mas a chave hermenêutica que devolve unidade ao ser humano fragmentado, reintegra relações e abre horizontes de sentido. A catequese, portanto, não pode reduzir-se a uma instrução doutrinal isolada, mas deve tornar-se mediação viva desse amor que convoca à comunhão.

Nesse horizonte, Bento XVI destacou que a fé cristã nasce precisamente do encontro com o amor divino, não de uma decisão ética ou de uma ideia abstrata. Em sua célebre afirmação em *Deus caritas est*, ele afirmou: “No 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, com isso, uma orientação decisiva”³⁶. Tal afirmação revela que, em meio a um mundo marcado pela dispersão interior e pela multiplicidade de propostas superficiais, o anúncio do amor de Deus devolve ao ser humano sua unidade mais profunda. O cristianismo é, antes de tudo, uma experiência de ser amado, e essa experiência cura a fragmentação ao oferecer um centro vital, que é Cristo.

³⁴ MANUAL DE CATEQUÉTICA, p. 237.

³⁵ DIRETÓRIO PARA A CATEQUESE, n. 55.

³⁶ BENTO XVI, *Deus caritas est*, n. 1.

Os catequistas contemporâneos reforçam essa dimensão. Rey García recorda que “a catequese é o lugar e o tempo onde se reacende, no coração do discípulo, a memória amorosa de Deus, a memória da ternura”³⁷, afirmando que a evangelização, para ser frutífera, deve conduzir o sujeito à experiência do amor que o precede e o sustenta. Somente a linguagem do amor tem força para atravessar as fronteiras do individualismo moderno; ela é a língua materna da fé e o meio mais eficaz para comunicar Deus. Essas reflexões ecoam o chamado do *Documento 107 da CNBB*, que sublinha: “A iniciação à vida cristã tem como núcleo a experiência do amor de Deus que chama, envolve, converte e envia”³⁸. Assim, a catequese não pode ceder à tentação de se fechar em métodos ou conteúdos isolados; sua missão é gerar encontros transformadores com o Deus que ama e se comunica.

O Papa Francisco, que foi profundamente sensível aos dramas humanos de nosso tempo, insistiu que o anúncio do amor de Deus deve ser marcado pela proximidade, pela compaixão e pela misericórdia. Na *Evangelii Gaudium*, ele declarou:

O coração da mensagem cristã é a beleza do amor salvífico de Deus manifestado em Jesus Cristo morto e ressuscitado. É preciso anunciar sempre este núcleo, que é o que mais responde às necessidades profundas das pessoas³⁹.

E acrescentou: “A misericórdia é a maior de todas as mensagens que devemos anunciar, porque é o rosto com que Deus se apresenta a um mundo ferido”⁴⁰. Essa perspectiva revela que, diante das feridas sociais, da violência, da polarização e da solidão crescente, a Igreja deve ser testemunha de um amor que reconstrói e cria vínculos. O anúncio cristão não se reduz a normas, mas oferece um caminho de cura e reconciliação.

Por fim, anunciar o amor de Deus em um mundo fragmentado significa devolver às pessoas a possibilidade de reencontrar sua vocação mais profunda: serem filhos e filhas amados no Filho Unigênito, Jesus Cristo. Isso supõe uma pastoral que não se limite a transmitir conteú-

³⁷ REY GARCÍA, J. C., *Eucaristía: memoria, presencia y profecía*, p. 83.

³⁸ CNBB, *Iniciação à vida cristã. Documento 107*, n. 23.

³⁹ FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, n. 36.

⁴⁰ FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, n. 37.

dos, mas que forme comunidades terapêuticas de fé, onde se viva aquilo que se anuncia. O *Diretório para a Catequese* insiste nessa dimensão comunitária ao afirmar: “A comunidade cristã é o útero e o horizonte permanente da catequese”⁴¹, porque é nela que o amor anunciado se torna visível e concreto. Assim, num tempo marcado pela dispersão e pela perda de sentido, a missão evangelizadora da Igreja encontra sua força precisamente no retorno ao essencial: proclamar, com palavras e gestos, que Deus é amor, e que este amor tem poder para reconstituir a unidade interior de cada pessoa e abrir caminhos de esperança para toda a sociedade

3.4 A responsabilidade de quem anuncia

A missão de anunciar o Evangelho exige daquele que anuncia uma profunda coerência de vida, pois, como afirma o *Documento Catequese Renovada*, “a catequese não se limita a transmitir uma doutrina, mas implica o testemunho vivo de quem anuncia, cuja vida deve tornar-se transparência da mensagem proclamada”⁴². A responsabilidade do catequista e de todo evangelizador é ser, antes de tudo, testemunha. A transmissão de conteúdos da fé é necessária, mas nunca suficiente; o Evangelho só se torna credível quando encarnado na existência concreta daquele que o proclama. O *Diretório para a Catequese* reforça essa dimensão ao afirmar: “A fé se transmite por atração; por isso, o testemunho de vida do catequista representa a primeira forma de catequese”⁴³. Assim, o compromisso de quem anuncia não é apenas intelectual ou técnico, mas sobretudo existencial e espiritual: antes de falar de Deus, é preciso ter vivido o encontro com Ele.

O *Documento 107 da CNBB* retoma essa mesma convicção quando diz: “A iniciação à vida cristã requer catequistas que sejam verdadeiros discípulos missionários, cujo testemunho seja parte integrante da transmissão da fé; sua vida fala tanto quanto suas palavras”⁴⁴. Essa perspectiva ecoa o ensinamento de Papa Paulo VI, que, na *Evangelii Nuntiandi*, proclamou uma das afirmações mais emblemáticas sobre o tema: “O homem contemporâneo escuta com melhor boa vontade as

⁴¹ DIRETÓRIO PARA A CATEQUESE, n. 298.

⁴² CNBB, *Catequese Renovada*, n. 25.

⁴³ DIRETÓRIO PARA A CATEQUESE, n. 113.

⁴⁴ CNBB, *Iniciação à vida cristã. Documento 107*, n. 45.

testemunhas do que os mestres; e, se escuta os mestres, é porque eles são testemunhas⁴⁵. Aqui se revela um ponto decisivo: em um mundo marcado pela desconfiança e pela saturação de discursos, o testemunho de vida rompe barreiras, desperta credibilidade e permite que o anúncio seja acolhido como verdade capaz de transformar a existência. A responsabilidade de quem anuncia é, portanto, viver de modo transparente aquilo que proclama.

Os romanos pontífices no pós-concílio Vaticano II reforçaram esse chamado com grande vigor. João Paulo II, na *Catechesi Tradendae*, enfatizou: “A catequese será tanto mais eficaz quanto mais o catequista for uma testemunha que vive no cotidiano aquilo que ensina; ele é, para o catequizando, um modelo de vida cristã⁴⁶. Bento XVI, por sua vez, recordou que a transmissão da fé é sempre um processo de encontro existencial: “A Igreja cresce não por proselitismo, mas por atração, isto é, pelo testemunho de uma vida autêntica que mostra a beleza da fé⁴⁷. Esse ensinamento revela que a credibilidade do anúncio depende do modo como o evangelizador se deixa moldar pelo Evangelho Cristo. O Papa Francisco retomou essa visão ao afirmar: “O primeiro anúncio é inseparável do testemunho; ele exige anunciadores que, antes de falar, deixem que suas vidas irradiem o amor de Deus⁴⁸. Quem anuncia deve, portanto, ser alguém cuja vida se converteu em mensagem.

Por fim, a tradição catequética reafirma que a autoridade do anunciador nasce da autenticidade de sua vida. Os teólogos no século XX insistiram que não há catequese eficaz sem testemunho. A palavra do anunciador só adquire força real e evangelizadora quando brota de uma vida que se deixou tocar profundamente pela verdade que proclama. Evangelizar é, antes de tudo, deixar transparecer a própria experiência de ser amado por Deus; é essa transparência que gera confiança e abre espaço para a acolhida da fé. A responsabilidade de quem anuncia, portanto, é dupla: proclamar “a Verdade do Evangelho” (Gl 2,5.14)⁴⁹ com fidelidade e permitir que esse Evangelho transforme sua própria vida.

⁴⁵ PAULO VI, *Evangelii Nuntiandi*. n. 41.

⁴⁶ JOÃO PAULO II, *Catechesi Tradendae*, n. 9.

⁴⁷ BENTO XVI, Homilia, 13/05/2007.

⁴⁸ FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*. n. 150.

⁴⁹ GONZAGA, W., “A Verdade do Evangelho” (Gl 2,5.14) e a Autoridade na Igreja. Gl 2,1-21 na exegese do Vaticano II até os nossos dias. História, balanço e novas perspectivas (2025).

Assim, o conteúdo anunciado não se separa da vida do mensageiro; ambos se tornam uma única realidade, capaz de revelar ao mundo, não palavras vazias, mas a presença viva de Cristo.

3.5 A Catequese atual a serviço de uma comunidade eclesial *kerigmática*

A catequese contemporânea redescobre com força o valor essencial do *kerigma* como fundamento de toda ação evangelizadora. A Igreja, para ser verdadeiramente missionária, deve permanecer em “estado permanente de anúncio”, deixando-se conduzir pelo dinamismo que marcou as primeiras comunidades cristãs. O *Documento Catequese Renovada* afirma que “a catequese deve retomar a inspiração apostólica, onde a fé era transmitida como experiência viva do encontro com Cristo, e não apenas como exposição doutrinária”⁵⁰. Essa perspectiva *kerigmática* aponta para uma catequese que não começa por conteúdos abstratos ou obrigações morais, mas pelo anúncio apaixonado do amor de Deus manifestado em Jesus Cristo. Ela se orienta para despertar o encanto da fé e para suscitar adesão interior, pois o cristianismo se comunica antes de tudo por atração.

O *Diretório para a Catequese* reforça a centralidade desse horizonte ao afirmar que “o *kerigma* é a primeira proclamação, que deve ser sempre retomada e aprofundada em todas as etapas da catequese; ele é a chama que ilumina todas as dimensões da formação cristã”⁵¹. Essa afirmação revela que o *kerigma* não é apenas o início da fé, mas sua fonte permanente, capaz de renovar continuamente a vida da comunidade. O mesmo *Diretório* acrescenta que “a catequese, para permanecer fiel ao Evangelho, deve ajudar o discípulo a uma experiência vital de Cristo, que desperte convicções profundas e gere vida nova”⁵². Assim, a comunidade que se orienta pelo *kerigma* não reduz sua missão a práticas rotineiras, mas mantém viva a experiência pascal que a fundou, oferecendo um ambiente no qual cada pessoa possa sentir-se acolhida, acompanhada e chamada ao encontro com o Cristo vivo.

⁵⁰ CNBB, *Catequese Renovada*, Doc. 26, n. 28.

⁵¹ DIRETÓRIO PARA A CATEQUESE, n. 57.

⁵² DIRETÓRIO PARA A CATEQUESE, n. 63.

O Documento 107 da CNBB aprofunda essa visão ao descrever a iniciação à vida cristã como um processo integral que envolve anúncio, pertença e maturação. Segundo o Documento 107, “a comunidade é o lugar onde o *kerigma* se torna visível, onde a pessoa experimenta a fé proclamada e descobre, pela convivência, que Cristo está vivo no meio de seu povo”⁵³. A catequese atual, portanto, não se limita à transmissão de ensinamentos, mas promove uma cultura de encontro e comunhão, tornando-se mediação para a experiência de pertencimento à Igreja. É nesse horizonte que se entende a afirmação do Documento 107: “A iniciação cristã é caminho de inserção progressiva na vida de fé, animada pelo anúncio constante do amor de Deus e sustentada pela vida comunitária”⁵⁴. A comunidade *kerigmática* torna-se, assim, espaço gerador de fé, no qual o anúncio ressoa continuamente.

O Papa Francisco, ao retomar a intuição missionária do Concílio Vaticano II (1962-1965), insistiu que a Igreja deve ser “em saída” (EG 24) e constantemente *kerigmática*. Na *Evangelii Gaudium*, ele afirma: “O primeiro anúncio é o centro da atividade evangelizadora e da renovação eclesial. Tudo deve ser orientado pelo anúncio de que Jesus Cristo te ama, deu a sua vida para te salvar e vive ao teu lado para iluminar, fortalecer e libertar”⁵⁵. Francisco acrescentou que “não há nada mais sólido, profundo, seguro e sábio do que esse anúncio. Toda formação cristã é aprofundamento do querigma”⁵⁶. Essas palavras recordam que não existe renovação pastoral sem retorno ao essencial. A catequese atual, inspirada pelo Papa Francisco, torna-se um caminho de proximidade, compaixão e alegria missionária, na qual cada catequista e cada comunidade refletem a beleza do Evangelho.

A visão *kerigmática* da catequese encontrou eco na voz profética de Paulo VI. Na *Evangelii Nuntiandi*, ele afirmou:

A Igreja existe para evangelizar; não seria fiel ao Senhor se não continuasse, sempre e em toda parte, a anunciar a boa nova...O anúncio é sempre novo, porque é sempre anúncio de vida nova em Cristo⁵⁷.

⁵³ CNBB, Iniciação à vida cristã. Documento 107, n. 32.

⁵⁴ CNBB, Iniciação à vida cristã. Documento 107, n. 40.

⁵⁵ FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, n. 164.

⁵⁶ FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, n. 165.

⁵⁷ PAULO VI, *Evangelii Nuntiandi*, 14 e 27

Enfim, a catequese atual, ao serviço de uma comunidade *kerigmática*, participa desse dinamismo que atravessa toda a história da Igreja: proclamar incessantemente Cristo vivo. Ela se torna o lugar onde o fogo do primeiro anúncio é continuamente reacendido, no qual a fé nasce, cresce e se fortalece no calor da comunhão. Uma comunidade eclesial *kerigmática* é, portanto, aquela que vive em estado permanente de Evangelho, irradiando a alegria de Jesus Cristo e atraindo para Ele aqueles que buscam sentido, esperança e vida plena.

Considerações finais

Capítulo IV

O texto de At 8,26-40 revela que a evangelização autêntica nasce da conjunção entre a iniciativa divina e a disponibilidade humana. O anjo que envia Filipe, o Espírito que o move, a leitura de Isaías realizada pelo eunuco e o encontro de ambos no caminho deserto demonstram que a missão não é fruto do acaso, mas de uma pedagogia divina que prepara os corações e os caminhos. A Igreja, ao retomar esse modelo, reconhece que o Evangelho avança porque Deus o impulsiona e porque os evangelizadores se deixam conduzir pela graça com docilidade. Nesse horizonte, a narrativa lucana se torna permanente convite para que a ação pastoral seja sempre oração, escuta e discernimento, permitindo que seja o próprio Deus quem configure a missão e indique seus destinatários.

Além disso, o episódio mostra que a Palavra de Deus ocupa lugar central em todo processo de iniciação cristã. O eunuco lê, interroga e acolhe, e Filipe interpreta, testemunha e anuncia. A Escritura é o ponto de encontro onde o coração humano e a revelação divina se unem, e seu sentido pleno se ilumina à luz de Cristo. Essa dinâmica expressa a estrutura profunda da catequese: escuta da Palavra, mediação eclesial, iluminação do sentido e resposta sacramental. Por isso, a Igreja, ao olhar para Filipe, encontra o modelo de um catequista que não transmite teorias, mas interpreta a vida e as Sagradas Escrituras desde o mistério pascal, conduzindo o discípulo ao encontro transformador com o Ressuscitado.

Assim sendo, a conclusão do relato, o batismo e a alegria do eunuco, manifesta o fruto da autêntica evangelização: a inclusão, a liberdade e a vida nova. O Evangelho integra aqueles que antes estavam à mar-

gem, devolve dignidade, abre novos horizontes e faz florescer a alegria, sinal da presença de Cristo. O desaparecimento de Filipe acentua que o centro da missão não é o mensageiro, mas o encontro entre a pessoa e o Deus que salva. Desta forma, At 8,26-40 permanece como ícone para a Igreja contemporânea: anunciar o amor de Deus, aproximar-se das buscas humanas, interpretar as Sagradas Escrituras à luz de Cristo, acompanhar com ternura e deixar que cada pessoa siga seu caminho “cheia de alegria”. Nesse movimento, a catequese e a evangelização reencontram sua força original e sua missão permanente no mundo.

Referências bibliográficas

AGOSTINHO DE HIPONA. **Confissões**. Coleção Patristica. Vol. 10. São Paulo: Paulus, 1997.

AMBRÓSIO DE MILÃO. **Explicação do Símbolo (da Fé) - Sobre os Sacramentos - Sobre os Mistérios - Sobre a Penitência**. Coleção Patristica. Vol. 5. São Paulo: Paulus, 1997.

BENTO XVI, Papa. **Carta Encíclica Deus Caritas Est**. São Paulo: Paulinas, 2005.

BENTO XVI, Papa. **Exortação Apostólica pós-sinodal Verbum Domini**. São Paulo: Paulinas, 2010.

BENTO XVI, Papa. **Homilia na inauguração da V Conferência geral do episcopado da América Latina e do Caribe**. A Santa Sé, 2007. Disponível em https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/homilies/2007/documents/hf_ben-xvi_hom_20070513_conference-brazil.html Acesso em: 25 de outubro de 2025.

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

BISSOLI, Cesare. **Direttorio per la catechesi. Una guida alla lettura**. Roma: Editrice LAS, 2022.

CATECISMO da Igreja Católica. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Loyola, 1993.

CIRILO DE JERUSALÉM. **Catequeses Mistagógicas**. In: Patrologia Latina, vol. 33; tradução portuguesa em: Catequeses, São Paulo: Paulus, 2005.

CONGREGAÇÃO PARA O CLERO. *Diretório para a Catequese*. São Paulo: Paulus, 2020.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Itinerários Catequéticos e Catecumenais**. Brasília: CNBB, 2021.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Iniciação à Vida Cristã: itinerário para formar discípulos missionários**. Brasília: CNBB, 2019.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil 2019–2023**. Brasília: CNBB, 2019.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Catequese Renovada**. São Paulo: Paulinas, 1998.

FRANCISCO, Papa. **Exortação Apostólica pós-sinodal Evangelii Gaudium**. São Paulo: Paulinas, 2013.

FRANCISCO, Papa. **Exortação Apostólica pós-sinodal Christus Vivit**. São Paulo: Paulinas, 2019.

GONZAGA, Waldecir. O amor de Deus e do próximo na *Gaudium et Spes* 16 e 24. In: FERNANDES, Leonardo Agostini (org.). **Gaudium et Spes em questão. Reflexões bíblicas, teológicas e pastorais**. São Paulo: Paulinas, 2016, p. 15-39.

GONZAGA, W. Um Cristo compassivo e misericordioso (Lc 15,11-32). In: FERNANDES, L.A. (org.). **Traços da Misericórdia de Deus segundo Lucas**. Santo André – Rio de Janeiro: Academia Cristã – PUC-Rio, 2016, p. 92-112.

GONZAGA, Waldecir. Os pobres, o amor ao próximo e a prática do bem em Gálatas 2,10; 5,14 e 6,9. In: COSTA, Celma Laurinda Freitas; COSTA, Luiz Antonio F. Pacheco da; SILVA, Valmor (orgs.). **Justiça e Santidade entre o Ideal Humano e o Divino**. Goiânia: Espaço Acadêmico, 2018, p. 207-228.

GONZAGA, Waldecir. **Compêndio do Cânon Bíblico**. Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos. Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos. Rio de Janeiro, EdIPUC-Rio; Petrópolis: Vozes, 2019.

GONZAGA, Waldecir; BELEM, Doaldo Ferreira, A vida segundo o Cristo compassivo e misericordioso. **Estudos Bíblicos**, 37(143), 2021, p. 127-143. Doi: <https://doi.org/10.54260/eb.v37i143.13>

GONZAGA, Waldecir; BUSTAMANTE, Rosendo Javier. O “amor ao próximo” como fundamento da ética bíblica a partir de Gálatas 5,13-14. In: GONZAGA, Waldecir. [et al.]. **Evangelização, santidade e amor a Deus e ao próximo nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: Fundação Fênix; Rio de Janeiro: Letra Capital, 2023, p. 159-197. Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554600835-05>

GONZAGA, Waldecir; FLORES DOS SANTOS, Diogo Palau. Tiago 2,5-9: “o amor ao próximo” como lei régia e como princípio normativo Cristão. In: GONZAGA, Waldecir [et al.]. **Evangelização, santidade e amor a Deus e ao próximo nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: Fundação Fênix; Rio de Janeiro: Letra Capital, 2023, p. 271-300. Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554600835-09>

GONZAGA, Waldecir; SOUZA, Rodrigo Schüler de. Amar o irmão é condição para amar a Deus em 1João 4,7-5,4. In: GONZAGA, Waldecir [et al.]. **Evangelização, santidade e amor a Deus e ao próximo nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: Fundação Fênix; Rio de Janeiro: Letra Capital, 2023, p. 301-320. Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554600835-10>

GONZAGA, Waldecir; SANTOS, Iury Rangel dos. O uso de συναγωγή e a inclusão dos pobres em Tiago 2,1-11. In: GONZAGA, Waldecir *et alii*. **Palavra de Deus na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica**. Rio de Janeiro: EdPUC-Rio – Letra Capital, 2023, p. 161-184.

GONZAGA, Waldecir; GAMA, Viviane Paixão. Tiago 2,14-26: nos passos de Cristo: União de Fé e Obras concretas em prol dos mais necessitados. In: GONZAGA, Wal-

decir *et alii*. **Palavra de Deus na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica**. Rio de Janeiro: EdPUC-Rio – Letra Capital, 2023, p. 185-219.

GONZAGA, Waldecir. O *corpus* dos Evangelhos e Atos no Cânon do Novo Testamento. **Atualidade Teológica**, Rio de Janeiro, v.28, n.74, p. 01-19, jul./dez.2024. Doi: <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.68628>

GONZAGA, Waldecir; PARO, Thiago Taccini. A Palavra de Deus na iniciação à vida cristã à luz de Atos 8,26-40. In: GONZAGA, W. et alii. **Temas e textos bíblicos em estudo**. Porto Alegre: Fundação Fênix, 2025, p. 193-229.

GONZAGA, Waldecir. **O Cânon Bíblico do Novo Testamento**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2025.

GONZAGA, Waldecir. “**A Verdade do Evangelho**” (Gl 2,5.14) e a **Autoridade na Igreja**. Gl 2,1-21 na exegese do Vaticano II até os nossos dias. História, balanço e novas perspectivas. 3ª ed. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2025.

JOÃO PAULO II, Papa. **Exortação Apostólica Catechesi Tradendae**. São Paulo: Paulinas, 1979.

JUSTINO. **I e II Apologias. Diálogos com Trifão**. Coleção Patrística. Vol. 3. São Paulo: Paulus, 1995.

KLAUCK, Hans-Josef. **The Religious Context of Early Christianity**. Minneapolis: Augsburg Fortress Publishers, 2003.

LEÃO MAGNO. **Sermões**. Coleção Patrística. Vol. 6. São Paulo: Paulus, 2014.

PAULO VI, Papa. **Exortação Apostólica Evangelii Nuntiandi**. São Paulo: Paulinas, 1996.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A PROMOÇÃO DA NOVA EVANGELIZAÇÃO. **Diretório para a Catequese**. São Paulo: Paulinas, 2020.

REY GARCÍA, José Cristo. **Eucaristía: memoria, presencia y profecía**. Madrid: San Paolo, 2012.

SOCIEDADE BRASILEIRA DE CATEQUETAS. **Manual de Catequética**. Brasília: CNBB, 2025.

TERTULIANO. **Apologético o Pálio**. Coleção Patrística. Vol. 46. São Paulo: Paulus, 2022.

WRIGHT, Nicholas Thomas. **Acts for Everyone**, Part 1, Chapters 1-12. Londres: Westminster John Knox Press, 2023.

Capítulo V

A Assembleia Litúrgica, lugar da reunião do povo de Deus

The Liturgical Assembly, place of reunion of the people of God

Gabriel da Cunha Stilpen¹

Resumo

Este artigo aborda a Assembleia Litúrgica como reunião para prestar culto a Deus e celebrar o *Dies Domini*, o Domingo, Dia do Senhor por excelência. Mostra que a congregação do povo de Deus não é uma novidade pós-conciliar, pois, ao longo da História o povo se reúne para prestar culto ao seu Deus, como é possível verificar no Antigo Testamento, e evidencia-se no Novo Testamento. O povo de Deus se reúne em assembleia nas suas diferentes e diversas funções para aí celebrar o nome do Senhor, o Dia do Senhor, o Domingo. Assim, através de uma análise do Antigo Testamento, do Novo Testamento e das fontes patrísticas, se chegará ao entendimento da assembleia reunida para o culto como este lugar de união, onde se reúnem todos os filhos e filhas dispersos, que acorrem ao encontro do Senhor, tal como o povo do Sinai que é protótipo do povo de Deus hoje, pois a *Qahal* de *YHWH* é hoje a *Ekklesia* do Senhor, como será apresentado.

Palavras-chave: Liturgia. Assembleia. Celebração. Culto. Igreja.

Abstract

This article addresses the Liturgical Assembly as a gathering to worship God and celebrate the *Dies Domini*, Sunday, the Lord's Day par excellence. It shows that the congregation of God's people is not a post-conciliar novelty, since throughout history people have gathered to worship their God, as can be seen in the Old Testament and is evident

¹ Mestrando em Teologia Sistemático-Pastoral na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro/ RJ – Brasil. Email: gabrielcunhas_rj@yahoo.com.br

in the New Testament. The people of God gather in assembly in their different and diverse functions to celebrate the name of the Lord, the Lord's Day, Sunday. Thus, through an analysis of the Old Testament, the New Testament and the patristic sources, one will come to understand the assembly gathered for worship as this place of union, where all the scattered sons and daughters gather, who flock to meet the Lord, just like the people of Sinai who are the prototype of God's people today, since the Qahal of YHWH is today the Ekklesia of the Lord, as will be presented.

Keywords: Liturgy. Assembly. Celebration. Worship. Church.

Introdução

A Assembleia Litúrgica é o lugar de florescimento do Espírito, conforme afirma Hipólito de Roma na *Traditio Apostolica*. No entanto, só é possível chegar ao entendimento deste florescimento do Espírito Santo na Assembleia, se for possível perceber que ao longo da História do povo de Deus e da Igreja, a ação do Espírito Santo esteve sempre presente.

Enquanto assunto presente nas Escrituras, a Assembleia se apresenta como união do povo de Deus, pois, desde o Sinai, o povo é convocado a se reunir para selar aliança com *YHWH*. O artigo apresentará as três formas de reunir-se presentes no Antigo Testamento, enfatizando a Assembleia do Sinai, protótipo das demais. A partir desta apresentação perceberá a relação entre *Qahal*, *Ekklesia* e Igreja, levando o leitor a perceber que, assim como o povo convocado e reunido do Sinai (*Qahal* de *YHWH*), a Igreja de hoje é Assembleia reunida e convocada por Deus (*Ekklesia* do Senhor). A partir dessa reunião, se destacará a importância do Domingo como o Dia do Senhor por excelência, trazendo indicativos bíblicos e patrísticos que o afirmam.

1. Congregar-se e reunir-se no AT e no NT

Em princípio, é importante entender que não existe uma ação litúrgica sem que haja uma convocação. Só pode haver liturgia cristã quando o povo de Deus está reunido. E é a própria palavra de *YHWH*

que convoca e reúne. Assim, o reunir-se em assembleia constitui a ação primordial da celebração. Compreender o chamado que Deus faz ao povo a se reunir, significa ir às raízes bíblicas da assembleia do povo de Deus, e ali atingir o seu sentido.²

No Antigo Testamento há três grandes reuniões do povo de Deus: a Assembleia do Sinai (Ex 19,1 – 24,11), a Assembleia de Siquém (Js 24, 1-28) e a Assembleia dos israelitas exilados na Babilônia (Ne 8, 1-6). Ao observar o Livro do Êxodo, na assembleia do Sinai, Deus tem a iniciativa de convocar Israel para poder, a partir dessa convocação, fazer desse povo o povo escolhido, a nação santa (Ex 19, 5-6). E, “é em nome de Deus e sob seu mandato, que Moisés convoca o povo (Ex 19,7) e pede que prepararem-se em assembleia litúrgica, a fim de ter um encontro com Deus (Ex 19, 10-11).”³ Este encontro é, senão, a proclamação da aliança que *YHWH* fez com seu povo. E, esta aliança faz desse povo a *Qahal* de *YHWH*.

Para compreender melhor como a Assembleia do Sinai é atualmente a mesma assembleia que se reúne para celebrar a Eucaristia, é preciso compreender os termos que o autor bíblico usa para designar essa reunião da assembleia do povo no Sinai. *Qahal* de *YHWH* do hebraico utilizado pelo autor bíblico para designar a assembleia do Sinai é um substantivo que deriva da raiz *qhl*, que significa chamar. É, portanto, aquele povo, o povo chamado, o povo convocado por *YHWH*. O próprio significado básico de *qahal* é a de uma assembleia, um grupo de pessoas reunidas, tal como hoje, a assembleia se reúne para celebrar.

O significado básico de *qahal* é assembleia, pessoas reunidas. A palavra nunca designa o fato de convocar [...]; no entanto, é a favor de um antigo significado semelhante ao fato de que *qahal* nunca aparece no plural, somente raras vezes designa as pessoas enquanto tal, dispensando o fato de estarem reunidas.⁴

² BOSELLI, G., O sentido espiritual da liturgia, p. 103.

³ BOSELLI, G., O sentido espiritual da liturgia, p. 104.

⁴ MÜLLER, H. P., לָקָה, p. 768. Tradução nossa. Texto original: “El significado básico de *qahal* es ‘assemblea, multitud humana reunida’. La palabra nunca designa el hecho de convocar [...]; sin embargo, está a favor de un antiguo significado parecido el hecho de que *qahal* nunca aparece en plural y sólo raras veces [...] designa la multitud en cuanto tal, prescindiendo de que está reunida”.

No Dicionario Teologico Manual del Antiguo Testamento, Müller apresenta que enquanto verbo, a raiz *qhl* aparece como *qal* somente na forma artificial *qoháelaet*, que designa a realização do substantivo, portanto, convocar uma *qahal*. Ainda explicita que no antigo árabe meridional, o mesmo termo designa uma assembleia de conselho, ou ainda, a comunidade de Deus.⁵

Segundo Müller, a quantidade de vezes que a raiz *qhl* aparece na Escritura é 173, sendo 134 vezes como substantivo e 39 vezes como forma verbal. Poucas derivações dessa raiz são pré-exílicas, e o uso de *qahal* para indicar a comunidade cultural, ou assembleia, para qual a tradição deuteronomica foi determinante, explica o maior uso no Saltério e na obra cronista.⁶

Além disso, *qahal* é utilizada para designar outros grupos na Escritura, mas normalmente aparece como grupo de pessoas, tal como na assembleia reunida, porém com outras finalidades. Em Gn 49, 6 se utiliza para falar em relação a guerra; em 1 Rs 12,21a para falar da mobilização do exército; num extrato pré-deuteronomico em Dt 23, 2-9 parece tratar de um *qahal* bélico; na profecia do exílio, *qahal* é utilizada também em anúncios de castigo, ainda que em torno de Jerusalém se fale unicamente da esperada ajuda do Egito; em 2 Cr 28,14 *qahal* se refere a movimentação do grupo inimigo dos israelitas do norte. Na época dos Reis, se aplicava a assembleia judicial, e a partir desse uso e da função judicial aristocrática exercida na cidade, se pode entender o seu uso para designar a nobreza política reunida na obra do cronista.⁷

Ainda que o acádico *puhru(m)* designa com frequência uma assembleia de seres divinos [...], em hebraico só se encontra uma expressão correspondente com *qahal* [...], assembleia dos santos. [...] Na literatura nomista e em seu âmbito de influência, *qahal* designa na maioria das vezes a comunidade cultural com uma pertença claramente delimitada. Ainda que o relato P também use *qahal* no sentido terminológico, a maioria das vezes o conceito é sinônimo de um mais preciso *édá*, comunidade (cultural).⁸

⁵ MÜLLER, H. P., להק, p. 769.

⁶ MÜLLER, H. P., להק, p. 769-770.

⁷ MÜLLER, H. P., להק, p. 771-772.

⁸ MÜLLER, H. P., להק, p. 774-776. Tradução nossa. Texto original: “Mientras que el acádico *puhru(m)* designa con frecuencia una asamblea de seres divinos [...], en hebreo sólo se

Na dimensão litúrgica, *qahal* continuará assumindo o mesmo significado de tantos outros que recebeu neste mesmo sentido. É assembleia, e não somente, mas assembleia reunida para celebrar o culto. Logo, hoje quando os fiéis se reúnem para celebrar são a *qahal* do Senhor, ou seja, a assembleia reunida para o seu culto. “Na literatura litúrgica, *qahal* designa a comunidade reunida para o culto.”⁹

Acontece que, a Septuaginta ao traduzir a Bíblia para o grego, traduz *qahal* por *ekklesia*, que é um substantivo composto pela preposição *ek*, que significa ‘da’, e, o verbo *kaléo*, que significa ‘chamar’. É então a convocação, a chamada para fora, a ‘chamada a si mesmo’¹⁰, que no português se traduz por Igreja.

La storia del termine *ekklesia*, che abbiamo tracciato, è più importante della sua etimologia, sulla quale ora possiamo dire una parola conclusiva. Se l'*ekklesia* neotestamentaria, per il tramite dei LXX, è il compimento del *qahal* dell'A.T., e se considera che accanto a *qahal* la stessa realtà è rappresentata dal correlato kenista, non appare prospettare il far derivare *ekklesia* dal verbo *ekkalein* attraverso l'aggettivo *ekketos*. È significativo, perciò, che nel N.T. non troviamo né *ekkalein* né *ekketos*.¹¹

Assim, “a liturgia cristã conservou intacta esta concepção bíblica de assembleia, afirmando que a Igreja está lá onde o povo de Deus está reunido.”¹² Desta maneira, a assembleia litúrgica reunida hoje é a *Qahal* de *YHWH*, a *Ekklesia* do Senhor, a Igreja de Deus. Um povo que se reúne e que é também convocado pelo Senhor, para a partir de Sua palavra, que é imprescindível desde a convocação, formar a assembleia dos seus filhos.

encuentra una expresión correspondiente con *qahal* [...], asamblea de los santos.[...] En la literatura nomística y em su ámbito de influencia, *qahal* designa la mayoría de las veces la comunidad cultual con una pertenencia claramente delimitada. Aunque el relato P usa también *qahal* em sentido terminológico, la mayoría de las veces el concepto es aquí sinónimo del aún más preciso *edá*, comunidad (cultual).”

⁹ MÜLLER, H. P., לִקְהָל, p. 778. Tradução nossa. Texto original: “En la literatura litúrgica, *qahal* designa a la comunidad reunida para el culto.”

¹⁰ BOSELLI, G., O sentido espiritual da liturgia, p. 104.

¹¹ SCHMIDT, K. L., εκκλησια, p. 1565-1566.

¹² BOSELLI, G., O sentido espiritual da liturgia, p. 105.

A aliança de *YHWH* firmada com o povo da antiga aliança é a prefiguração da aliança que Cristo, enviado pelo Pai, irá firmar para sempre; uma nova e eterna aliança em seu sangue: “Essa taça é a Nova Aliança em meu sangue que é derramado por vós” (Lc 22, 20b), encontrada no Novo Testamento. E, nesse cálice da nova aliança, “segundo o Evangelho de Marcos, Jesus convoca em assembleia não só os filhos de Israel, mas também os pagãos.”¹³

Essa nova aliança no sangue de Cristo foi dada por Ele mesmo na Cruz, e deixada por Ele como forma de memorial perpétuo quando instituiu a Eucaristia. Nesse momento, Jesus não instituiu sozinho, mas reunido em assembleia. É, portanto, desde a primeira celebração eucarística que o povo de Deus se reúne para se nutrir da Palavra e do Sagrado Corpo e Sangue de Cristo. Os Atos dos Apóstolos e as cartas de Paulo, demonstram o caráter comunitário das celebrações litúrgicas, além do aspecto comunitário dos fiéis¹⁴: “todos os que tinham abraçado a fé reuniam-se e punham tudo em comum.” (At 2, 44).

A assembleia é, como diz Martimort, “uma reunião na unidade dos filhos de Deus dispersos (Jo 11,52), uma assembleia: a Igreja (Mt 16,18). Esta assembleia é convocada pelos arautos que Cristo envia (Mt 28, 18-20).”¹⁵ E, elucidada ainda, que este povo que se reunia no Novo Testamento, e ora se reúne, manifesta assim a verdadeira epifania da Igreja de modo que, Aquele que os convocou para se reunirem em assembleia – o próprio Cristo – os fará participantes do Seu Corpo, onde está a verdadeira Igreja de Cristo presente, como afirma o Vaticano II ao dizer que: a “Igreja de Cristo está verdadeiramente presente em todas as legítimas comunidades locais de fiéis”¹⁶. Na assembleia reunida está presente toda a Igreja, como um único corpo da qual cada fiel faz parte.

É por isso que, o Dia do Senhor por excelência deve ser celebrado em comunidade. Como um único corpo, se reúnem para celebrar o *Dies Domini*, o Domingo, que sempre foi na tradição cristã, o dia de prestar culto a Deus em assembleia, em união.

¹³ BOSELLI, G., O sentido espiritual da liturgia, p. 112.

¹⁴ RIBÓLIA, J., Os sacramentos trocados em miúdos, p. 93.

¹⁵ MARTIMORT, A. G., Princípios da Liturgia, p. 98.

¹⁶ LG 26.

2. Domingo, dia por excelência de reunir a assembleia

A reunião da assembleia cristã tem seu maior significado no dia de domingo. É neste dia, o oitavo da semana, que Cristo ressuscitou, e por isso, deve ser o dia de festa por excelência; dia em que o povo de Deus se reúne em assembleia para ouvir sua palavra, receber a Eucaristia, e dar graças a Deus por todas as suas maravilhas.

Por tradição apostólica, que remonta ao próprio dia da ressurreição do Senhor, a Igreja celebra o mistério pascal no oitavo dia da semana, que veio a ser convenientemente denominado domingo, isto é, dia do Senhor. Nesse dia, os fiéis devem se reunir para ouvir a palavra de Deus e participar da eucaristia, dando graças a Deus, “que nos fez renascer para uma esperança viva, ressuscitando Jesus Cristo dentre os mortos” (1Pd 1,3). O domingo é o principal dia de festa. Como tal, deve ser proposto com convicção aos fiéis, para que se torne um dia de alegria e de descanso. É o fundamento e o cerne do ano litúrgico. Nenhuma outra celebração, a não ser de primeiríssima importância, lhe deve passar à frente.¹⁷

Assim, é de suma importância a celebração do *Dies Domini*. Nada lhe deve sobrepor pela sua natureza e beleza. E, não há maior significado em celebrar este dia senão em assembleia reunida, povo chamado e convocado pelo próprio Deus.

Há quem se pergunte inclusive, porque alguns dizem ser o domingo o oitavo dia, e outros, o primeiro dia da semana. Acontece que o domingo, dia em que Jesus ressuscita, “[...] era o primeiro dia da semana judaica; caía no dia do sol no calendário astrológico; era o oitavo dia.”¹⁸ O domingo é de origem puramente cristã, e deve, portanto, buscar sua origem “no fato de a Ressurreição de Cristo ter acontecido na madrugada do sábado.”¹⁹ Os próprios textos bíblicos aludem a isto, e fontes não bíblicas comprovam.

Em diversas passagens do Novo Testamento há referência ao domingo como o dia da *observância*, mas nenhuma delas ocorre na região da Palestina²⁰.

¹⁷ SC 106.

¹⁸ DANIÉLOU, J., *Bíblia e Liturgia*, p. 258.

¹⁹ DANIÉLOU, J., *Bíblia e Liturgia*, p. 257.

²⁰ MARTÍN, J. L., *A liturgia da Igreja*, p. 328.

Na Carta de Paulo aos Coríntios, o domingo já assume um significado especial, como primeiro dia da semana, o dia de recolher a coleta do povo. Ele recomenda ao povo que separe a contribuição para devolver no templo: “No primeiro dia da semana, cada um de vós ponha de lado o que conseguir poupar” (1Cor 16,2), e isso, no *katà mian sabbátou*, o primeiro dia da semana, recomendado por Paulo aos fiéis de Corinto por volta do ano 55 e 56 d.C..²¹

Ainda, no livro dos Atos do Apóstolos, no primeiro dia da semana, se reúnem para a fração do pão (At 20, 7). O autor escreve como testemunha ocular, e por isso deve ter grande atenção e significado este texto. Além disso por volta de 56 e 57 d.C., Paulo após celebrar os ázimos se encontra em Trôade (At 20,6), e o povo se reúne para partir o pão, todos reunidos para a eucaristia, e justamente no primeiro dia da semana; o que leva a crer que já é um acontecimento habitual entre a comunidade, contando somente com a presença excepcional do apóstolo Paulo.²²

João, no Apocalipse, fala que entra em êxtase no espírito ao ouvir atrás dele uma voz como de trombeta, no primeiro dia da semana (Ap 1,9-10). Nesta perícopie o primeiro dia da semana é chamado “Dia do Senhor” através do termo *en tê kyriakê êméra*, onde o adjetivo *kyriakê* (senhorial) é utilizado no Novo Testamento somente nela para designar o primeiro dia da semana; um dia senhorial, dia do Senhor. Mesmo termo que aparece designando a Ceia do Senhor em 1Cor 11,20.²³

Também em testemunhos não bíblicos se apresenta a importância do dia do Senhor desde os primeiros séculos do Cristianismo, quando então a assembleia se reunia para louvar, agradecer e repartir o pão. A Didaqué, Catecismo dos primeiros cristãos, traz o apelo à comunidade em seu parágrafo 14, pedindo: “reúnam-se no dia do Senhor, para partir o pão e agradecer, depois de ter confessado os pecados, para que o sacrifício de vocês seja puro”²⁴. Nele, “a expressão *katà kyriakên de kyriou*, similar ao *katà mian sabbátou* de 1Cor 16,2, indica mesmo assim uma constante e uma reiteração na prática da reunião dominical”²⁵.

Santo Inácio de Antioquia na Carta aos Magnésios, lembra ao povo judaico-cristão que, os cristãos de origem pagã queriam celebrar

²¹ MARTÍN, J. L., A liturgia da Igreja, p. 328.

²² MARTÍN, J. L., A liturgia da Igreja, p. 329.

²³ MARTÍN, J. L., A liturgia da Igreja, p. 329.

²⁴ DIDAQUÉ 14, 1.

²⁵ MARTÍN, J. L., A liturgia da Igreja, p. 330.

o sábado, enquanto eles queriam deixar de celebrar, mostrando assim a importância que o Dia do Senhor sempre assumiu como dia em que a vida humana tomou nova forma e dignidade pela graça e mérito da Paixão do Senhor.²⁶

Aqueles que viviam na antiga ordem de coisas chegaram à nova esperança, e não observam mais o sábado, mas o dia do Senhor, em que a nossa vida se levantou por meio dele e da sua morte. Alguns negam isso, mas é por meio desse mistério que recebemos a fé na qual perseverarmos para ser discípulos de Jesus Cristo, nosso único Mestre. Como podemos viver sem aquele que até os profetas, seus discípulos em espírito, esperavam como Mestre? Foi precisamente aquele que justamente esperavam, que ao chegar, os ressuscitou dos mortos.²⁷

Na Carta do Pseudo-Barnabé encontra-se o primeiro testemunho da celebração do Domingo em Alexandria, por volta dos anos 130 a 138 d.C. Fala especialmente de celebrar de modo festivo o Domingo, em comparação aos que celebravam o sábado, trazendo em evidência o significado pascal de reunir-se para celebrar a Eucaristia no Domingo. Afirma: “Eis por que celebramos como festa alegre o oitavo dia, no qual Jesus ressuscitou dos mortos e, depois de se manifestar, subiu aos céus.”²⁸

São Justino, em sua Apologia apresenta a assembleia dominical. É um testemunho do século II em Roma, que é o primeiro a descrever tal assembleia, completando com a explicação da Eucaristia e do Batismo. Segundo esse relato, a assembleia reunia-se pela manhã, ou porque não era dia de trabalho ou já havia sido alterado o horário, que era à tarde.²⁹

No dia que se chama do sol, celebra-se uma reunião de todos os que moram nas cidades ou nos campos [...]. Celebramos essa reunião geral no dia do sol, porque foi o primeiro dia em que Deus, transformando as trevas e a matéria, fez o mundo, e também o dia em que Jesus Cristo, nosso Salvador, ressuscitou dos mortos.³⁰

²⁶ MARTÍN, J. L., A liturgia da Igreja, p. 330.

²⁷ INÁCIO DE ANTIOQUIA, Aos Magnésios, 9.

²⁸ PSEUDO-BARNABÉ, Carta de Barnabé, 15, 9.

²⁹ MARTÍN, J. L., A liturgia da Igreja, p. 330-331.

³⁰ JUSTINO DE ROMA, I Apologia, 67, 3;7.

Na Carta em que Plínio, o jovem, endereça ao imperador Trajano, por volta do ano 112 d.C. pedindo instruções sobre os cristãos, ele relata um dia de reunião fixa, como algo habitual. A refeição a que se refere, parece possivelmente remeter a Eucaristia, mas, pode ser que a Eucaristia com ou sem essa refeição, por consequência do edito imperial, tenha sido transferida da noite de domingo para a parte da manhã.³¹ O fato é que se fala de uma reunião habitual, ou seja, costumavam se reunir em assembleia no Domingo.

Afirmavam (os cristãos) que toda a sua falta e todo o seu erro consistiam em reunir-se habitualmente num dia fixo (*stato die*), antes da aurora, para cantar alternativamente um hino (*carmen*) a Cristo, como a um Deus [...]. Reconheciam também o [...] encontrar-se para tomar juntos uma refeição, ordinária e inofensiva.³²

Assim, pelos diversos relatos bíblicos e não bíblicos é possível tomar conhecimento do Domingo, com toda a sua relevância para a comunidade cristã, sendo o dia por excelência de reunir-se, e por isso, dia do povo convocado por Deus, ouvir a palavra e partir o pão.

Além disso, o Domingo tem sua originalidade cristã, pois, apesar de não esgotar os fatos que comprovem a reunião do povo do Antigo Testamento, celebrar o *Dies Domini* é da própria intenção do Ressuscitado, e prática comum da comunidade cristã primitiva.

Constrói-se uma ponte entre os fatos acontecidos em Jerusalém nos últimos dias da existência terrena de Jesus, nos encontros com o Ressuscitado e nos começos da Igreja, e as comunidades de Corinto, de Trôade, da Ásia Menor, do norte da África e de Roma, as que deixaram os primeiros testemunhos do domingo durante os três primeiros séculos. Embora essa conexão com a Palestina não possa ser demonstrada do ponto de vista documental, há uma soma de probabilidades que convidam a levar em consideração a hipótese da possível origem do domingo na comunidade-mãe de Jerusalém [...].³³

³¹ MARTÍN, J. L., A liturgia da Igreja, p. 331.

³² PLÍNIO, O JOVEM, Epist. Ad Traianum X, 96,7.

³³ MARTÍN, J. L., A liturgia da Igreja, p. 332.

Portanto, a comunidade que é convocada pelo Senhor, tem seu dia por excelência de reunir-se, e, nesta reunião, cada qual, com seu dom, é chamado a pôr em comum – como diz Pedro em 1Pd 4,10 – aquilo que têm a oferecer a comunidade de fé, o dom que recebeu; exercendo as mais diversas funções na celebração eucarística.

3. As diferentes funções dentro da assembleia litúrgica

Em uma assembleia convocada e reunida, cada um é convidado a ser presença participativa. O sacerdote é aquele quem preside a reunião dos fiéis, o membro da assembleia, que pela ação pneumática e pela consagração própria da ordem conduz o povo à oração, e age na pessoa de Cristo como pastor. Junto dele estão os colaboradores, os que servem ao altar, os que entoam cânticos, os que preparam a liturgia, dentre outras funções. Além dos ministros instituídos para a Palavra e a Eucaristia.

Mesmo sendo a assembleia uma reunião fraterna e unânime de um povo, se todos os membros são participantes ativos, ela comporta, no entanto, funções diferenciadas. Nem tudo pode ser realizado por todos, não por simples decisão de sabedoria humana, em vista da boa ordem ou da comunidade, mas em virtude da instituição de Cristo e da natureza da Igreja. A assembleia tem seu presidente, o celebrante. Entre este e o povo encontram-se vários intermediários cumprindo tarefas ministeriais.³⁴

Desta maneira, o celebrante é aquele que preside a assembleia reunida. Seja ele, bispo ou sacerdote, preside e está presente no meio do povo “na pessoa de Cristo”³⁵.

É o presidente da celebração quem dirige todo o povo, e, na Antiguidade, o seu papel era de designar textos a serem lidos e cantados, dar o sinal para iniciar cantos; como um verdadeiro condutor dos momentos celebrativos. Mas, não pode ser considerado apenas o responsável pelo bom andamento da celebração, senão, como aquele que reza, realiza os atos sagrados, explica a palavra

³⁴ MARTIMORT, A. G., *Princípios da Liturgia*, p. 104.

³⁵ LG 21.

e parte o pão consagrado. Além disso, preside essa assembleia não porque possui qualidades ou aptidões, e, nem por ser escolhido pela própria comunidade, mas por receber o caráter sacerdotal que o sacramento da ordem lhe conferiu. Devido a este caráter, age na pessoa de Cristo (*in persona Christi*), e este fato é sinal de que o povo se reúne em assembleia não pelo simples fato de concordarem em estar reunidos, mas sim pelo chamado do Senhor que convoca o seu povo.³⁶

A dignidade do celebrante é lembrada aos demais fiéis pela roupa que utiliza, pelo lugar em que preside, pelos ministros que o servem, e todo o contexto celebrativo que o circunda. Tanto que, algumas celebrações podem acontecer com a ausência do bispo ou do sacerdote, e o diácono poderá presidir outras celebrações como o Batismo e a Liturgia das Horas; no entanto, quando em uma celebração dominical, por fatos diversos o bispo ou sacerdote não puderem presidir, o povo se reúne para a celebração dominical com um diácono ou ministro, e estes devem demonstrar sua unidade e laço com o sacerdote e a celebração da Eucaristia, que em nada é substituída.³⁷

Dentre os diversos ministros que possui uma celebração na qual possui presidente, o diácono é o ministro por excelência, depois os leitores, ministro do altar e do celebrante.³⁸

O ministro da palavra é aquele designado para fazer as leituras, como na liturgia sinagoga.³⁹ Ele “é instituído para proferir as leituras da Sagrada Escritura, exceto o Evangelho. Pode igualmente propor as intenções para a oração universal e, faltando o salmista, proferir o salmo entre as leituras.”⁴⁰

Além do leitor, também o ministro do altar e do celebrante são principalmente os diáconos.⁴¹ Sua função sempre foi a de servir ao bispo ou ao presbítero na mesa eucarística. Hoje em dia, o acólito, que não é ministro ordenado, desempenha esta importante função de servir ao altar, sendo “instituído para o serviço do altar e para auxiliar o sacerdote e o diácono. Compete-lhe principalmente preparar o altar e os vasos

³⁶ MARTIMORT, A. G., *Princípios da Liturgia*, p. 105.

³⁷ MARTIMORT, A. G., *Princípios da Liturgia*, p. 106.

³⁸ MARTIMORT, A. G., *Princípios da Liturgia*, p. 107.

³⁹ MARTIMORT, A. G., *Princípios da Liturgia*, p. 107.

⁴⁰ IGMR 99.

⁴¹ MARTIMORT, A. G., *Princípios da Liturgia*, p. 108.

sagrados, e, se necessário, distribuir aos fiéis a Eucaristia, da qual é ministro extraordinário.”⁴²

Desta maneira, é perceptível que, em uma assembleia convocada e reunida para celebrar, o Senhor não cessa de fazer outros chamados. A Igreja orienta inclusive que “os fiéis não se recusem a servir com alegria ao povo de Deus, sempre que solicitados para algum ministério particular ou função na celebração”⁴³. Assim se demonstra a unidade do povo de Deus.

Neste percurso é necessário passar também na origem, história e diversidade que as assembleias litúrgicas foram assumindo e vivendo ao longo do tempo para compreender o quanto a Assembleia do Sinai e as primeiras comunidades cristãs foram sendo fontes para o início da história, e se tornaram precursoras do que hoje é celebrado.

Conclusão

Conclui-se, portanto, que a Assembleia Litúrgica é o lugar onde o Espírito Santo habita, e por isso, ela é protagonista, sujeito e local onde a graça de Deus acontece para ser levada para além da celebração litúrgica. Esta verdade só é possível, como se viu, pois, um povo convocado e reunido, aceita esta convocação do próprio Deus, e, se reunindo, torna o Espírito o grande protagonista da celebração; não somente por sua presença na Assembleia, mas, sobretudo, por sua ação que não cessa de encher de graça e enviar em missão.

Desta maneira, a *Qahal* do Senhor do Antigo Testamento, ou a *Ekklesia* do Senhor dos primeiros séculos é a mesma Igreja que hoje se reúne, para em Assembleia selar aliança com Deus. Não mais a Antiga Aliança, mas a Nova, conseguida pelo próprio Cristo em seu Mistério Pascal e renovada na Liturgia.

A Assembleia é o lugar onde floresce o Espírito como afirma Hipólito, e este, é o protagonista da ação litúrgica como um todo, assumindo inclusive o protagonismo da Assembleia Litúrgica quando esta participa verdadeira e ativamente da celebração. Assim, repleta do Espírito Santo de Deus, rende-lhe culto e sela aliança conforme o protótipo do Sinai.

⁴² IGMR 98.

⁴³ IGMR 97.

Referências bibliográficas

BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed. rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 2012.

BOSELLI, Goffredo. **O sentido espiritual da liturgia.** Brasília: Edições CNBB, 2014. (Vida e liturgia da Igreja, 1).

CONCÍLIO VATICANO II. **Lumen Gentium.** São Paulo: Paulinas, 1977. (A voz do Papa, 31).

CONCÍLIO VATICANO II. **Sacrosanctum Concilium.** São Paulo: Paulinas, 2002. (A voz do Papa, 26).

DANIÉLOU, Jean. **Bíblia e Liturgia:** A teologia bíblica dos sacramentos e das festas nos Padres da Igreja. São Paulo: Paulinas, 2013.

DIDAQUÉ: **o catecismo dos primeiros cristãos para as comunidades de hoje.** São Paulo: Paulus, 2021.

HIPÓLITO DE ROMA. **Tradição Apostólica.** Petrópolis: Vozes, 1971.

INÁCIO DE ANTIOQUIA. Aos Magnésios. In: **PADRES Apostólicos.** São Paulo: Paulus, 1995. p. 91-96. (Patrística, 1).

INSTRUÇÃO geral sobre o Missal Romano. São Paulo: Paulinas, 2012.

JUSTINO DE ROMA. **I apologia: diálogo com Trifão.** São Paulo: Paulus, 1995. (Patrística, 3).

MARTIMORT, Aimé-Georges. **A Igreja em Oração:** Princípios da Liturgia. Petrópolis: Vozes, 1988.

MARTÍN, Julián Lopez. **A liturgia da Igreja:** teologia, história, espiritualidade e pastoral. São Paulo: Paulinas, 2006.

MÜLLER, Hans Peter. ἡρα. In: WESTERMANN, Claus; JENNI, Ernst (Eds.). **Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento.** Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985. p. 768-781. t.II.

PSEUDO-BARNABÉ. Carta de Barnabé. In: **PADRES Apostólicos.** São Paulo: Paulus, 1995. (Patrística, 1). p. 285-317.

RIBÓLIA, José. **Os sacramentos trocados em miúdos.** Aparecida: Editora Santuário, 1990.

SCHMIDT, Karl Ludwig. εκκλησια. In: KITTEL, Gerhard. **Grande Lessico Del Nuovo Testamento.** Itália: Paideia, 1968. p. 1490-1580. v. IV.

Capítulo VI

“O mistério das duas rochas”: a oferta ao sedento e a responsabilidade cristã segundo Agostinho de Hipona

“The mystery of the two rocks”: The offering to the thirsty and the Christian responsibility according to Augustine of Hippo

*Patrick Stavracakis Wiemer¹
George Camargo dos Santos²*

Resumo

As palavras de Jesus sempre foram motivo de inspiração e ensino para os cristãos e não cristãos. Dessa forma, os sons pronunciados pelo Mestre são sempre ricos em conteúdo. Além disso, os contextos, os locais e os momentos em que Cristo proferia cada uma de suas palavras e gestos, continuam de forma intencional a expressar, ratificar e testificar quem Ele é. Desse modo, o presente artigo se propõe a avaliar o verso joanino: “Se alguém tem sede, venha a mim e beba” (ἐάν τις διψᾷ ἐρχέσθω πρὸς με καὶ πινέτω – Jo 7,37b) à luz da interpretação de Agostinho de Hipona, enfatizando o “mistério das duas rochas”. Propõe-se uma reflexão tipológica, oriunda da exegese patrística, como também um pensar pastoral-teológico sobre o mistério de Cristo (a Rocha) e da Igreja de Cristo (a rocha), acentuando a responsabilidade cristã. Para isso, se utilizou a obra agostiniana Comentários a São João (*In Evangelium Ioannis*).

Palavras-chave: Agostino de Hipona. Cristologia. Exegese Patrística. Responsabilidade cristã. Duas Rochas.

¹ Mestrando em Teologia Sistemático-Pastoral na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro / RJ – Brasil. Email: patrickswierner@gmail.com

² Doutorando em Teologia Sistemático-Pastoral na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Docente do Seminário Martin Bucer. São José dos Campos / SP – Brasil. Email: prof.george.camargo@gmail.com

Abstract

The words of Jesus are always a source of inspiration and teaching for Christians and non-Christians. In this way, the sounds pronounced by Master are always rich in content. Furthermore, the contexts, places and moments in which Christ uttered each of His words and gestures continue to intentionally express, ratify and testify to who He is. In this way, this paper analyses: “If anyone thirsts, let him come to me and drink” (ἐάν τις διψᾷ ἐρχέσθω πρὸς με καὶ πινέτω – Jo 7,37b) à light from the interpretation of Agostinho de Hippo, emphasizing the mystery of the two rocks. It proposes a typological reflection, originating from patristic exegesis, as well as a pastoral-theological thinking about the mystery of Christ (Rock) and the Church of Christ (rock), accentuating the Christian responsibility. For this purpose, Augustinian work *Comentários a São João (In Evangelium Ioannis)* was used.

Keywords: Augustine of Hippo. Christology. Patristic Exegesis. Christian responsibility. Two Rocks.

Introdução

Grande é o mistério de Cristo e da Igreja de Cristo. De uma forma maravilhosa e soberanamente regida, é possível observar que os registros bíblicos na antiga Aliança apontaram para a promessa do Messias, seja por meio de palavras e de gestos de Jesus registrado nos Evangelhos. Assim sendo, no Novo Testamento, percebem-se leituras messiânicas³ a respeito das cristologias implícita e explícita⁴ como cumprimento das sombras veterotestamentárias (Hb 10,1).

Já na exegese patristica,⁵ pode-se perceber uma mensagem espiritual⁶ em Jo 7,37, apresentada por meio de tipologias em diversas passa-

³ Sobre um caso de leitura messiânica, usando domínios semânticos, recomenda-se o artigo: GONZAGA, W.; CAMARGO DOS SANTOS, G., O uso de ῥομφαία como uma interpretação messiânica em Ap 19, 15, p. 595-614.

⁴ *Cristologia implícita* refere-se à reivindicação de Jesus para si “a função de revelador e portador escatológico da salvação”, como por exemplo, o título messiânico *Filho do Homem* reivindicado por Jesus. KESSLER, H., *Cristologia*, p. 248. Já a *Cristologia explícita* refere-se aos títulos “já disponível para referenciar ao portador da salvação, como ‘Messias’, ‘Filho de Deus’” – KESSLER, H., *Cristologia*, p. 249.

⁵ KANNENGIESER, C., *Handbook of Patristic Exegesis*.

⁶ KANNENGIESER, C., *The Spiritual Message of the Great Fathers*, p. 61-88.

gens do Antigo Testamento, usando a LXX, fazendo assim uma interpretação messiânica dos escritos do NT. Nesse sentido, Daniélou destaca algumas tipologias: “haverá um novo dilúvio que destruirá mundo pecador; um resto será preservado para inaugurar uma humanidade nova [...] acontecerá um novo êxodo no qual Deus libertará, por seu poder, a humanidade cativa pelos ídolos; e haverá um novo paraíso, onde Deus introduzirá o seu povo libertado”.⁷ Nesse contexto, observam-se que os ditos e feitos de Jesus se alinharam com a esperança messiânica anunciada nas profecias da antiga Aliança e vociferado na literatura cristã antiga.

Nesse sentido, qual é a contribuição de Agostinho de Hipona sobre o assunto? Este artigo examina a obra agostiniana *In Evangelium Ioannis* da coleção Migne (Patrologia Latina 35 ou PL 35), usando a versão portuguesa Comentários a São João (Coleção Paulus 47/1 ou CP 47/1), a fim de mostrar o “mistério das duas rochas”, desenvolvido a partir do referencial teórico de Jo 7,37b – “Se alguém tem sede, venha a mim e beba”.

1. O Convite

1.1. Cristo é a Rocha

Antes, porém, de fazer essa oferta aos que tem sede, Jesus já havia dito em Samaria: “aquele, porém, que beber da água que lhe der nunca mais terá sede” (ὅς δ’ ἂν πίη ἐκ τοῦ ὕδατος οὗ ἐγὼ δώσω αὐτῷ, οὐ μὴ διψήσει εἰς τὸν αἰῶνα – Jo 4,14c; NA 28). Aqui, no último dia da Festa dos Tabernáculos, um sacerdote trazia um vaso com água do tanque de Siloé. Diante do altar, esse sacerdote despejava a água, comemorando a provisão de Deus no deserto, rememorando o relato de Moisés ferindo a rocha para extrair água e saciar a sede do povo no deserto⁸ (Nm 20, 7-11). De forma intencional, Jesus diz às multidões que o cercava: “Quem **tem sede**, venha a mim e beba” (εἰάν τις **διψᾷ** ἐρχέσθω πρὸς με καὶ πινέτω – Jo 7,37b; NA 28) (nosso grifo). Em 1Cor 10,4 se lê: “e beberam da mesma fonte espiritual; porque bebiam de uma **pedra espiritual** (**πνευματικῆς πέτρας**) que os seguia” e alhures “E a **pedra** [ou **rocha**] era Cristo” (ἡ **πέτρα** δὲ ἦν ὁ Χριστός) (nosso grifo). Em outras palavras, ele estava dizendo: — Eu sou a Rocha Verdadeira.

⁷ DANIELLOU, J., Bíblia e Liturgia, p. 30.

⁸ CHAMPLIN, R. N., Antigo Testamento Interpretado, p. 388.

Agostinho de Hipona, em concordância com o apóstolo Paulo, afirma que a rocha espiritual no deserto, de uma forma prefigurativa, era o próprio Cristo.

<i>In Evangelium Ioannis, Tractatus 26, 12 (PL 35)</i>	<i>Comentários a São João, Homilia 26 (CP 47/1)</i>
[...] Et adiungit: <i>Et omnes eumdem potum spiritalem biberunt. Aliud illi, aliud nos; sed specie visibili, quod tamen hoc idem significaret virtute spiritali. Quomodo enim eumdem potum? Bibebant, inquit, de spiritali sequente petra: petra autem erat Christus (I Cor. X, 1-4) [...] ⁹ (nosso grifo).</i>	[...] E todos beberam da mesma bebida espiritual. Eles beberam uma bebida, nós bebemos outra, mas quanto à aparência visível; pois significava a mesma coisa, por sua virtude espiritual. Como bebiam eles da mesma bebida? “Bebiam – diz – da rocha espiritual que os seguia, e esta rocha era Cristo ” (1 Cor. 10, 1-4) [...] ¹⁰ (nosso grifo).

E não somente a Rocha que jorra água, que é o assunto do presente texto, mas a pedra angular que fora estabelecida para unir dois povos diferentes.

<i>In Evangelium Ioannis, Tractatus 17, 9 (PL 35)</i>	<i>Comentários a São João, Homilia 17 (CP 47/1)</i>
[...] Ipse Dominus et salvator noster Iesus Christus lapis angularis dictus est, ut duos conderet in se (Ephes. II, 14-20). Dictus est et petra, unde aqua profluxit: Petra autem erat Christus (I Cor. X, 4). Quid ergo mirum, si Petra Christus , lignum proximus? Non tamen qualecumque lignum: quomodo nec illa qualiscumque petra, sed unde aqua profluxerat sitientibus; nec qualiscumque lapis, sed angularis, qui in semetipso copulavit duos parietes e diverso venientes. [...] ¹¹ (nosso grifo).	[...] Nosso próprio Senhor e Salvador Jesus Cristo foi denominado “ pedra angular ”, estabelecida “ para unir em si a dois povos diferentes ” (Ef. 2, 14-20); foi designado ainda por uma “rocha”, donde jorrou água: “ A rocha era Cristo ” (1Cor. 10,4). Por que admirar-te, então, se Cristo foi denominado rocha , que o próximo seja tido por um lenho? Todavia, o próximo não é um lenho qualquer, assim como aquela não era qualquer rocha, mas a rocha de que jorrara água para os sedentos; e também, não de qualquer pedra se trata, mas da pedra angular, que uniu em si dois muros provenientes de diferentes direções [...] ¹² (nosso grifo).

⁹ AUGUSTINI, *In Evangelium Ioannis, Tractatus 26, 12.*

¹⁰ AGOSTINHO, *Comentários a São João, Homilia 26.*

¹¹ AUGUSTINI, *In Evangelium Ioannis, Tractatus 17, 9.*

¹² AGOSTINHO, *Comentários a São João, Homilia 17.*

Além disso, o cutelo de rocha usado nos hebreus para a circuncisão, também eram uma prefiguração de Cristo.¹³ Com total intencionalidade, Jesus mostra por palavras e gestos, dizendo que Ele era a Rocha, que somente Ele pode saciar o sedento e se alguém tem sede, venha a mim e beba.

1.2. A sede interior

O convite para beber, no entanto, tinha uma condição: era necessário ter sede. O deserto que estava atravessando o povo hebreu está aqui em foco. A Festa dos Tabernáculos comemorada neste contexto, remete ao povo com sede em meio a sequidão desértica, quando Deus por meio de Moisés provê água da rocha para que o povo se sacie. Mas o que significa estar no deserto? De acordo com o bispo de Hipona.

<i>In Evangelium Ioannis, Tractatus 28, 9 (PL 35)</i>	Comentários a São João, Homilia 28 (CP 47/1)
<p>[...] Quid est in eremo? In deserto. Quare in deserto? Quia in isto mundo, ubi sititur in via inaquosa. Sed sitiamus, ut saturemur. Beati enim qui esuriunt et sitiunt iustitiam, quoniam ipsi saturabuntur (<i>Matth.</i> v, 6). Et sitis nostra de petra impletur in eremo: Petra enim erat Christus, et virga percussa est, ut aqua manaret. Ut autem manaret, bis percussa est (<i>I Cor.</i> x, 4; <i>Num.</i> xx, 11), quia duo ligna sunt crucis. Omnia ergo haec quae fiebant in figura, manifestantur in nobis. [...]¹⁴ (nosso grifo).</p>	<p>[...] O que significa estar no deserto? É estar na solidão. E por que na solidão? Porque estamos neste mundo, onde se passa sede num caminho sem água. Contudo, passemos sede, para sermos saciados; pois “bem-aventurados os que têm fome e sede de justiça, porque serão saciados”. Nossa sede será saciada, no deserto, graças à rocha porque “a rocha era Cristo”, e foi golpeada com uma vara para que manasse água. E, para que manasse, foi golpeada duas vezes, porque são dois os lenhos da cruz. Todas essas coisas, pois, que sucederam em figura, manifestam-se em nós [...]¹⁵ (nosso grifo).</p>

Deserto (*eremo*) é solidão (*deserto*). Logo, o deserto é a nossa caminhada neste mundo onde não há naturalmente água para os sedentos. Deserto é lugar do maná que cai do céu e da água que brota da rocha. Deserto é o lugar do pão nosso de cada dia, segundo as instruções do Pai Nosso, e é lugar da água do Espírito que jorra da Rocha. Assim,

¹³ SCHAFF, P., NPNF1-05 Augustine, p. 508.

¹⁴ AUGUSTINI, *In Evangelium Ioannis, Tractatus 28, 9.*

¹⁵ AGOSTINHO, *Comentários a São João, Homilia 28.* Edição Kindle, posição 9286.

nesse deserto ou nessa solidão, somente Cristo pode saciar verdadeira e profundamente o ser humano sedento.

Para Agostinho, a sede em questão apresentada por Jesus não é uma sede física do *hominem exterionem*, mas uma necessidade *hominem interiorem*.

<i>In Evangelium Ioannis, Tractatus 32, 2 (PL 35)</i>	Comentários a São João, Homilia 32 (CP 47/1)
[...] Qui credit in me, flumina de ventre eius fluent aquae vivae; consequenter exposuit Evangelista, dicens: Hoc autem dixit de Spiritu quem accepturi erant credentes in eum. Nondum enim erat Spiritus datus, quia Iesus nondum erat glorificatus. Est ergo sitis interior et venter interior, quia est homo interior. Et ille quidem interior invisibilis, exterior autem visibilis: sed melior interior quam exterior. Et quod non videtur, hoc plus amatur: constat enim plus amari hominem interiorem quam exteriorem [...] ¹⁶	[...] “Quem crê em mim, de seu seio jorrarão rios de água viva”, o evangelista, logo em seguida, o explicou, dizendo: “Ele falava do Espírito que deviam receber os que n’Ele cressem. Pois não havia ainda sido dado o Espírito, porque Jesus não fora ainda glorificado. Existe, pois, uma sede interior e um seio interior, porque há um homem interior. E esse homem interior é, por certo, invisível, ao passo que o homem exterior é visível [...]” ¹⁷

Da mesma forma, a água oferecida por Jesus não se trata de elementos químicos (materiais) – isto é, oxigênio e hidrogênio. Antes, o foco é espiritual, ou seja, é uma ação operosa do Espírito Santo nos seres humanos. Desta maneira, não é o corpo que está aqui em questão. É a alma do ser humano. De acordo com Agostinho, é a alma quem governa o corpo do ser humano e não o contrário. Se a alma for tirada do corpo, nada lhe resta.

<i>In Evangelium Ioannis, Tractatus 32, 2 (PL 35)</i>	Comentários a São João: Homilia 32 (CP 47/1)
[...] Gaudet quisque voluptate, et capit de corpore voluptatem: sed separa animum, nihil restat in corpore quod gaudeat; et si de corpore gaudet, animus gaudet. Si gaudet de domo sua, de se non debet gaudere? [...] ¹⁸	Cada um se alegra com o prazer, e tira esse prazer do corpo; mas, separa a alma, e nada resta no corpo que possa alegrar-se. Ainda que a alma tire sua alegria do corpo, é a alma que se alegra? [...] ¹⁹

¹⁶ AUGUSTINI, *In Evangelium Ioannis, Tractatus 32, 2*.

¹⁷ AGOSTINHO, *Comentários a São João, Homilia 32*. Edição Kindle, posição 9868.

¹⁸ AUGUSTINI, *In Evangelium Ioannis, Tractatus 32, 2*.

¹⁹ AGOSTINHO, *Comentários a São João, Homilia 32*.

Segundo o raciocínio agostiniano, se aqueles que amam as coisas físicas esperam ser amados fisicamente, quanto mais os que amam as coisas espirituais.

<i>In Evangelium Ioannis 32, 3 (PL 35)</i>	Comentários a São João: Homilia 32 (CP 47/1)
[...] Et si magni sunt amatores animorum, quales sunt amatores Dei, qui pulchros animos facit? Sicut euim animus facit decus in corpote, sic Deus in animo [...] ²⁰	E se aqueles que amam as almas são grandes, o que não acontecerá com os que amam a Deus, que torna belas as almas? Com efeito, assim como a alma faz a beleza no corpo, Deus faz a beleza na alma [...] ²¹

O ser humano é, pois, convidado a ir à Cristo, se é que tem sede, pois somente em Deus e em mais nada a alma racional pode ser plena e feliz.

<i>In Evangelium Ioannis 23, 6 (PL 35)</i>	Comentários a São João: Homilia 23 (CP 47/1)
[...] Ilis praemissis atque firmissime constitutis, animam rationalem non beatificari nisi a Deo [...] ²²	[...] Uma vez que foram apresentadas essas verdades e estando elas firmísimamente estabelecidas, isto é, que a alma racional não é tornada feliz senão por Deus [...] ²³

Nesse sentido, os seres humanos precisam da iniciativa de Deus, ou seja, eles não podem confiar em si mesmos. Se o próprio apóstolo Pedro abandonou o Mestre, mesmo confiando que não o abandonaria. Quem pode confiar e se apoiar em si mesmo? ²⁴ Portanto, se alguém deseja viver e ser saciado em suas mais profundas necessidades no homem interior, é necessário ir a Cristo não com os membros exteriores, antes com um movimento do homem interior, ²⁵ em humildade, amor e fé na verdadeira Rocha.

²⁰ AUGUSTINI, *In Evangelium Ioannis, Tractatus 32, 6.*

²¹ AGOSTINHO, *Comentários a São João, Homilia 32.*

²² AUGUSTINI, *In Evangelium Ioannis, Tractatus 23, 6.*

²³ AGOSTINHO, *Comentários a São João, Homilia 23.* Edição Kindle, posição 7745.

²⁴ SCHAFF, P., *NPNF1-05: Augustine*, p. 479.

²⁵ AGOSTINHO, *Comentários a São João, Homilia 32.* Edição Kindle, posição 9857.

1.3. Venha e beba

Mas a que tipo de bebida lhes falava Jesus? Em Jo 7,29, a água a que Jesus se referia era o Espírito Santo que haveria de ser outorgado aos seres humanos que nele cressem,²⁶ Embora o Espírito de Deus já viesse operando na história e na humanidade desde a criação, sobretudo nos reis e nos profetas, haveria, no entanto, um outro modo de doação do Espírito Divino que não fora manifestado anteriormente.

<i>In Evangelium Ioannis, Tractatus 32, 6 (PL 35)</i>	Comentários a São João, Homilia 32 (CP 47/1)
[...] Multa ergo indicia praecedentia Spiritus sancti habemus, antequam Dominus glorificaretur resurrectione carnis suae. Non enim alium spiritum etiam Prophetae habuerunt, qui Christum venturum praenuntiaverunt. Sed modus quidam futurus erat dationis huius, qui omnino antea non apparuerat: de ipso hic dicitur [...] ²⁷	[...] Temos, pois, muitos indícios precedentes do Espírito Santo, antes de o Senhor ser glorificado pela ressurreição de Sua carne. E tampouco tiveram outro Espírito os profetas que prenunciaram que Cristo havia de vir. Haveria, no entanto, outro modo de doação desse Espírito, que não aparecera absolutamente antes: é disso que se fala aqui [...] ²⁸

O evangelista João é claro também em afirmar o motivo pelo qual o Espírito ainda não havia sido enviado. Se a causa apresentada pelo evangelista é, até então, a não glorificação de Jesus, Agostinho conclui que sem dúvidas, a glorificação de Jesus, quando ocorreu, foi a causa imediata da realização do envio do Espírito.²⁹

O advento da descida do Espírito Santo no dia do Pentecostes se destaca como o cumprimento dessa promessa de Jesus. No *Tractatus* (Homilia) 32, Agostinho desenvolve a relação da ação do Espírito Santo e as diversas línguas no dia de Pentecostes como um sinal da univer-

²⁶ THOMAE DE AQUINO: *Catena aurea in Quatuor Evangelia Exposito in Ioan-nem, Caput 7, Lectio 7 I.7*: “Ad qualem autem potum dominus invitasset, exposuit Evangelista, et dixit hoc autem dixit de spiritu quem accepturi erant credentes in eum”.

²⁷ AGUSTINI, *In Evangelium Ioannis, Tractatus 32, 6*.

²⁸ AGOSTINHO, *Comentários a São João, Homilia 32*. Edição Kindle, posição 9939.

²⁹ THOMAE DE AQUINO, *Catena aurea in Quatuor Evangelia Exposito in Ioan-nem, Caput 7, Lectio 7, 7 I.7*: “Erat ergo spiritus Dei; sed nondum in eis erat qui crediderant in Iesum. Ita enim disposuit non eis dare spiritum istum, nisi post resurrectionem suam; unde sequitur nondum enim erat spiritus datus quia nondum Iesus erat glorificatus”.

salidade da Igreja em todas as nações, uma vez que, até este momento, a Igreja falava em apenas uma língua (*una gente erat Ecclesia*), mas a partir do Pentecoste, passou a falar em todas as outras, iniciando uma comunidade cristã missionária.

<i>In Evangelium Ioannis, Tractatus 32, 7 (PL 35)</i>	Comentários a São João, Homilia 32 (CP 47/1)
[...] Antea in una gente erat Ecclesia, ubi omnium linguis loquebatur. Loquendo linguis omnium, significabat futurum ut crescendo per gentes, loqueretur linguis omnium [...] ³⁰	[...] Anteriormente, a Igreja encontrava-se em uma única nação, quando falava nas línguas de todas as outras. Falando nas línguas de todas, ela significava o que aconteceria, a saber, que, ao crescer por entre as nações, ela falaria nas línguas de todas. [...] ³¹

Contudo, mesmo reconhecendo que o evento do Pentecoste faça realmente parte do cumprimento do envio do Espírito de Deus, Agostinho, de maneira precisa, destaca que foi no vigésimo capítulo do Evangelho de João, iniciando o cumprimento da promessa aos que tivessem sede, que o evangelista revela o momento em que Jesus concede o Espírito Santo aos seus discípulos (*dedit discipulis suis Spiritum sanctum*).

<i>In Evangelium Ioannis, Tractatus 32, 6 (PL 35)</i>	Comentários a São João: Homilia 32 (CP 47/1)
[...] Tunc primum post resurrectionem suam Dominus, quam dicit Evangelista glorificationem, dedit discipulis suis Spiritum sanctum [...] ³²	[...] Foi então que, pela primeira vez, após a Sua ressurreição –, que o evangelista nomeia como Sua glorificação –, o Senhor deu o Espírito Santo a Seus discípulos. [...] ³³

Soprando sobre eles disse: Recebam o Espírito Santo (καὶ τοῦτο εἰπὼν ἐωφύσησεν καὶ λέγει αὐτοῖς, Λάβετε πνεῦμα ἅγιον – Jo 20,22). Champlin observa uma relação com Gn 2,7 quando Deus soprou nas narinas do homem e ele se tornou alma vivente.³⁴ Aquele que soprou e deu vida ao primeiro homem e o levantou do barro, agora soprava vida

³⁰ AUGUSTINI, *In Evangelium Ioannis, Tractatus 32, 7*.

³¹ AGOSTINHO, *Comentários a São João, Homilia 32*. Edição Kindle, posição 9957.

³² AUGUSTINI, *In Evangelium Ioannis, Tractatus 32, 6*.

³³ AGOSTINHO, *Comentários a São João, Homilia 32*. Edição Kindle, posição 9941.

³⁴ CHAMPLIN, R. N. – *Antigo Testamento Interpretado*, p. 640.

espiritual. De acordo com o relato de João, pode-se compreender uma nova humanidade surgindo nesse momento. Agora os que tem sede e vão a Rocha, recebem pela graça a vida eterna e jamais terão sede. São novas criaturas e do seu interior passará a fluir a mesma água que os definitivamente saciou. A despeito, no entanto, de não nos aprofundarmos muito neste presente artigo, de forma intencional, na preciosa e relevante relação entre o texto de Jo 20 (o sopro do Espírito) e o de At 2 (a descida do Espírito), certamente, não nos privamos de concordar plenamente com Cirilo de Alexandria quando diz que o cumprimento deste convite de Jesus quanto a beber e jorrar da água da vida se dá quando da habitação completa do Espírito Santo no ser humano.³⁵

2. A responsabilidade

2.1. O crente é também uma rocha

O maravilhoso e sem precedente convite de Jesus traz consigo muitas responsabilidades. Como muitas coisas na vida, este convite tem o seu ônus e o seu bônus. Aquele que recebe a Cristo pela fé, ou seja, aquele que recebe a Água da Vida, passa agora, de alguma forma, ser um veículo pelo qual essa água passa a inevitavelmente jorrar, e a qual não podemos jamais reter.

No Evangelho de João, observa-se que a água que sacia a sede do sedento flui primeiramente de Cristo. Contudo, posteriormente esta mesma água passa a fluir por meio daquele que de Cristo bebeu. Tal realidade leva-nos, quase que involuntariamente, a concordar com Agostinho e recordar que não foi com surpresa que Jesus mudou o nome de Simão para Pedro, que significa pedra, de forma a prefigurar a Igreja que estava para nascer.³⁶ Agostinho ao abordar este assunto registrado em Mt 16, por vezes afirma que sobre Pedro, como uma rocha, a Igreja de Cristo foi construída, mas também por vezes afirma já ter explicado em diversas situações que a afirmação se referia ao que Pedro havia

³⁵ ELOWSKY, J. C.; ODEN, T. C. – *Ancient Christian Commentary on Scriptures*, p. 264. “the pouring out of the Spirit was limited until after Christ’s glorification (Chrysostom), which would be fully realized when the Spirit would dwell completely in humankind”. Onde se traduz: “o derramamento do Espírito era limitado até depois da glorificação de Cristo, momento em que seria plenamente realizado quando o Espírito habitasse completamente na humanidade”. (tradução nossa).

³⁶ AUGUSTINI, *In Evangelium Ioannis, Tractatus 32*.

confessado nas Palavras: “Tu és o Cristo, o Filho do Deus Vivo”. Agostinho diz que não foi dito a Pedro: “Tu és a rocha, mas: Tu és Pedro” (1Cor 10,4). Mas a rocha era Cristo, sobre quem Simão assim o confessou, como toda a Igreja O confessa, e foi chamado de Pedro.³⁷ Como já dissemos, grande é o mistério de Cristo e da Igreja de Cristo. Seja como for, temos em Mt 17 um paralelo com Jo 7. Lá, temos a Rocha sobre a qual Simão é transformado em Pedro, como prefiguração da Igreja de Cristo. Aqui, temos a Rocha de onde flui a vida, que após alcançar o sedento, o transforma em uma rocha pela qual também fluem os rios de água viva. Orígenes de Alexandria,³⁸ falando a esse respeito, diz que a todos os que, por meio da revelação divina, também confessarem a Jesus Cristo como o Filho de Deus, e se converterem verdadeiramente ao Evangelho, a estes também será dito: “Tu és Pedro”. Ou seja, também tu és uma pedra da qual fluirá do seu interior rios de águas vivas.

2.2. Do seu interior

O Espírito Santo opera em toda alma sedenta arrependida. Cristo oferece o convite aos sedentos e esses bebem a água. Esse movimento, no entanto, como já apresentado anteriormente, não é um movimento físico e externo. Ao contrário, é um movimento que se inicia em Deus e, posteriormente, adentra a alma do homem interior e esse se move por um amor responsável.³⁹ Somos atraídos pela sede às águas. Da mes-

³⁷ THOMAE DE AQUINO, *Catena aurea in Quatuor Evangelia Exposito in Matthaen, Caput 16, Lectio 3, 16 1.3*: “*Dixi in quodam loco de apostolo Petro, quod in illo tamquam in petra aedificata est Ecclesia; sed scio me postea saepissime sic exposuisse quod a domino dictum est tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam, ut super hunc intelligeretur quem confessus est Petrus dicens tu es Christus filius Dei vivi; ac si Petrus ab hac petra appellatus, personam Ecclesiae figuraret, quae super hanc petram aedificatur; non enim dictum est illi: tu es petra, sed tu es Petrus; petra autem erat Christus, quem confessus Simon, sicut ei tota Ecclesia confietur dictus est Petrus. Harum autem duarum sententiarum quae sit probabilior, eligat lector*”.

³⁸ THOMAE DE AQUINO, *Catena aurea in Quatuor Evangelia Exposito in Matthaen, Caput 16, Lectio 3, 16 1.3*: “*Si ergo et nos, patre nobis revelante qui est in caelis, quando scilicet conversatio nostra in caelis est, confessi fuerimus Iesum Christum esse filium Dei vivi: et nobis dicitur: tu es Petrus: petra enim est omnis qui imitator est Christi*”.

³⁹ THOMAE DE AQUINO, *Catena aurea in Quatuor Evangelia Exposito in Ioanem, Caput 7, Lectio 7, 7 1.7*: “*Est enim sitis interior, quia est homo interior. Constat autem plus amare hominem interiorem, quam exteriorem. Si ergo sitimus, veniamus, non pedibus, sed affectibus, nec migrando, sed amando*”.

ma forma, pelo amor de Cristo por nós, quando inclinados os olhos do nosso coração somos também atraídos a Ele. Nosso coração e nossa consciência, por sua vez, são o nosso interior, que agora vivificados e purificados pela água da fonte torna-se também em uma fonte a jorrar, corroborando com o que já mencionamos no ponto anterior. Gregório⁴⁰ exemplifica tal realidade dizendo que quando a pregação santa flui do interior da alma do fiel em Cristo, rios de águas vivas correm de dentro do fiel. Sempre, porém, quando em uma intensão correta, em um desejo santo de humildade diante de Deus e de misericórdia para com o próximo.

De acordo com 1Cor 6,19, Ireneu de Lyon escreve que todos os que sinceramente creem e amam ao Senhor Jesus são habitação do Espírito Santo, que os supre e os sustenta.⁴¹ De uma forma maravilhosa, nas profundezas do interior do cristão, o Espírito Santo agora habita e naturalmente flui, gerando transformação pelo fruto do Espírito Santo (Gl 5,22). Agora como nova criatura, como uma rocha e como uma fonte a jorrar. Essa rocha que bebeu da Rocha começa a experimentar o poder das águas vivas que começam a operar dentro da rocha, e o caráter da Rocha, por meio do Espírito Santo, começa a jorrar na rocha e, na sequência, serve com os dons na Igreja da Rocha. O que isso quer dizer? O Apóstolo Paulo responde: “Mas Deus, sendo rico em misericórdia, por causa do grande amor com que nos amou, e estando nós mortos em nossas transgressões, nos deu vida juntamente com Cristo. — pela graça vocês são salvos — e juntamente com ele nos ressuscitou e com ele nos fez assentar nas regiões celestiais em Cristo Jesus” (Ef

⁴⁰ THOMAE DE AQUINO, *Catena aurea in Quatuor Evangelia Exposito in Ioan-nem, Caput 7, Lectio 7, 7 1.7*: “Cum enim a mente fidelium sanctae praedicationis verba defluunt, quasi de mente credentium aquae vivae flumina decurrunt. Ventris autem viscera quid sunt aliud nisi mentis interna, idest recta intentio, sanctum desiderium, humilis ad Deum, pia ad proximum voluntas”.

⁴¹ Em *Adversus Haereses V*, 18,2 (SC 153): “*Super omnia quidem Pater, et ipse est caput Christi; per omnia autem Verbum, et ipse est caput Ecclesiae; in omnibus autem nobis Spiritus, et ipse est aqua viva, quam praestat Dominus in se recte credentibus et diligentibus se et scentibus quia unus Pater, qui est super omnia et, per omnia et in omnibus nobis.*” – IRÉNÉE, *Contre Les Hérésies*, p. 240, onde se traduz em CP 4: “Com efeito, sobre todos, há o Pai e é ele que é a cabeça de Cristo; por meio de todos, há o Verbo que é a cabeça da Igreja; em todos, há o Espírito, e ele é a água viva que o Senhor dá aos que nele creem com retidão, que o amam, e que sabem que há “um só Pai que é sobre todos, por meio de todos e em todos – IRINEU, *Contra as Heresias*, p. 328.

2, 4-6 – NAA). Grande realmente é o mistério de Cristo e da Igreja de Cristo. O rio da água da vida jorra do crente em Jesus porque agora ele foi unido com o Cristo *ressurreto*. Ele está em Cristo, e está assentado com Cristo nas regiões celestiais. Ele é uma rocha sobre a Rocha (união mística). Uma rocha redimida pela Rocha e criada a imagem da Rocha. Eis o “mistério das duas rochas”.

2.3. Segundo as Escrituras

O convite à Rocha pressupõe sede, como o próprio texto nos ensina. Da mesma forma, o caminho até Cristo pressupõe arrependimento e fé. Todavia, ainda que o jorrar seja inevitavelmente verdadeiro naquele que bebe da bebida espiritual, ele só se dá, de fato, quando o sedento (o fiel em Cristo) depende da Fonte de Água (Cristo) segundo as Escrituras: Jo 7, 37b. Aqui, o fiel não se fundamenta em milagres e quaisquer evidências de sinais e de prodígios, mas como segundo as Escrituras (*sicut dicit Scriptura*) nos revelam a respeito de Cristo.⁴² A tradição dependente sempre se apoiou nas Escrituras como guia da tradição fundante. É interessante destacar aqui que, pessoas de religiosidade dúbia ou empedernidos pela religião também conheciam as Escrituras disponíveis. Conheciam o Pentateuco, os Profetas, os Escritos, como também toda a história do seu povo. Conheciam as profecias sobre a vinda do Messias, mas ainda assim, os religiosos de vã espiritualidade segundo as Escrituras declinaram do convite do Verbo que se fez carne. Como já observado por Agostinho, segundo as Escrituras, há várias tipologias fiéis em Cristo, dentre elas o “mistério das duas rochas”.

Neste sentido, Agostinho nos exorta a não sermos preguiçosos, e nos debruçarmos sobre as Escrituras e encontrarmos Cristo nelas. Como um construtor que perfura a terra até as profundidades em busca de algo sólido para lançar os fundamentos da construção, cavemos, pois, até acharmos a Rocha, que é Cristo.

⁴² THOMAE DE AQUINO, *Catena aurea in Quatuor Evangelia Exposito in Ioan-nem, Caput 7, Lectio 7, 7 1.7*: “*Quia enim de intellectuali loquitur potu, ostendit per hoc quod post inducit qui credit in me, sicut dicit Scriptura, flumina de ventre eius fluent aquae vivae. Sed ubi hoc dicit Scriptura? Nusquam. Quid igitur? Qui credit in me, sicut dicit Scriptura; hic subdistinguere oportet, ut postea subsequatur flumina de ventre eius fluent aquae vivae: ostendens quoniam rectam oportet habere cognitionem, et non ita a signis sicut a Scriptura credere in ipsum; etenim superius dixit: scrutamini Scripturas*”.

<i>In Evangelium Ioannis, Tractatus 23, 1 (PL 35)</i>	Comentários a São João, Homilia 23 (CP 47/1)
[...] Putemus Scripturam Dei tamquam agrum esse, ubi volumus aliquid aedificare. Non simus pigri, nec superficie contenti; fodiamus altius, donec perveniamus ad petram: Petra autem erat Christus [...] ⁴³ (nosso grifo) .	[...] Pensemos que a Escritura de Deus é como um campo onde queremos construir algo. Não sejamos preguiçosos, nem nos contentemos com a superfície. Cavemos mais profundamente até que cheguemos à rocha. Ora, a rocha era Cristo [...] ⁴⁴ (nosso grifo) .

É possível, segundo as Escrituras, construir uma casa sem fundamentos – ou seja, construir crenças em um sistema religioso tão criticado por Jesus nos relatos dos Evangelhos. Na labuta de Agostinho contra os Pelagianos, o bispo de Hipona, sustentado segundo as Escrituras, exortava o apoio em vãos esforços humanos, que são como construção de uma casa sobre a areia.⁴⁵ A construção de uma vida responsável (fé, amor, esperança) é fundamentada na Rocha que é Cristo. O fiel em Cristo é uma pedra viva (λίθοι ζῶντες – 1Pd 2,5), e, portanto, é convidado a beber não das suas próprias cisternas, mas segundo as Escrituras, onde o sedento, não por mérito, encontra a Água da Vida.

Conclusão

O maravilhoso convite de Jesus teve início nos dias de seu ministério. Alcançou seu cumprimento profético após sua ressurreição e glorificação, no advento do envio do Espírito Santo. Permaneceu de pé nos primeiros séculos da nossa era, quando os Pais da Igreja, com fé, esperança e amor, testemunharam da Rocha e da água que jorrava. Na verdade, não só o convite está vigente, mas também suas promessas. O “mistério das duas rochas” se pronuncia como a Rocha (Cristo – o cabeça da Igreja) que estaria com a rocha (a Igreja de Cristo – os cristãos) até a consumação dos séculos.

Exorta-se a não ficar como aqueles que no deserto, mesmo após terem ceado da comida espiritual e da bebida espiritual, foram rejeitados por sua incredulidade. No *In Evangelium Ioannis* de Agostinho de

⁴³ AUGUSTINI, *In Evangelium Ioannis, Tractatus 23, 1*.

⁴⁴ AGOSTINHO, *Comentários a São João, Homilia 23*. Edição Kindle, posição 7649.

⁴⁵ SCHAFF, P., *NPNF-05: Augustine*, p. 86.

Hipona, é ensinado a depositar nossa fé totalmente no Cristo ressurreto, segundo as Escrituras, como também, permanecer firmes na fé, na esperança e no amor, caminhando em santidade de vida (nossa responsabilidade) na Rocha que foi golpeada.⁴⁶ Assim como, refletiu Agostinho: aquele que primeiro fez o homem e o levantou da lama, soprando-lhe as narinas, agora na plenitude dos tempos, soprou seu próprio Espírito para que todo aquele que receber da água viva também se levante e renuncie às obras da lama.⁴⁷ Com isso, o *Tractatus 32* alerta para nos levantarmos, e em nossa caminhada neste mundo, onde nascemos e onde morreremos, ousemos habitar em lugares mais altos, não amando o presente século.⁴⁸ Já que fomos feitos assentar nas regiões celestes, busquemos as coisas do alto (Cl 3,1.2), onde reside a Rocha. Grande é esse “mistério das duas rochas”: Cristo e a Igreja de Cristo.

Na eclesiologia, é uma rocha (o corpo de Cristo) governada pela Rocha (a cabeça da Igreja). Na antropologia, é uma rocha criada a imagem da Rocha – *imago Dei*. Na soteriologia, só a Rocha tem méritos para redimir a rocha, que vive agora em santidade. Na escatologia, a rocha espera a vinda da Rocha. Em suma, na teologia pastoral, Agostino de Hipona nos ensina no *Tractatus 32*: “Não meditemos em outra coisa durante esta peregrinação da nossa vida, a não ser que não estaremos aqui para sempre, e, vivendo bem, prepararemos para nós um lugar ali, de onde jamais migraremos”.⁴⁹ Eis o “mistério das duas rochas”.

Referências bibliográfica

AGOSTINHO – **Comentários a São João** - Evangelho - Homilias 1-49. (Coleção Paulus – CP 47/1). São Paulo: Paulus, 2022. Edição Kindle.

AUGUSTINI. “In Evangelium Ioannis, tractatus centum viginti quatuor”. In: MIGNE, Jacques P. (Ed.). – **S. Aurelii Augustini Opera Omnia** – editio latina. Patrologiae Latina 35 (PL 35). Disponível em: <https://www.augustinus.it/latino/commento_vsg/index2.htm>. Acesso em: 22 fev. 2025.

BÍBLIA. Grego – **Novum Testamentum Graece**. Editado por Barbara e Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger [Nestle-Aland 28]. 28ª Edição Revisada. Sociedade Bíblica Brasileira; Deutsche Bibel Gesellschaft: Barueri, Stuttgart, 2018.

⁴⁶ SCHAFF, P., NPNF1-04: Augustine, p. 300.

⁴⁷ AGOSTINHO, *Comentários a São João*.

⁴⁸ AGOSTINHO, *Comentários a São João*.

⁴⁹ AGOSTINHO, *Comentários a São João*.

BÍBLIA. Português – **Bíblia de Estudo NAA**. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2018.

CHAMPLIN, Russel N. – **Antigo Testamento Interpretado**: versículo por versículo. São Paulo: Hagnos, 2001. v. 4.

DANIÉLOU, Jean – **Bíblia e Liturgia**: A teologia bíblica dos sacramentos e das festas nos Padres da Igreja. Trad. Geraldo Lopes. São Paulo: Paulinas, 2013.

ELOWSKY, Joel C.; ODEN, Thomas C. (ed.) – **Ancient Christian Commentary on Scripture**. New Testament. Vol. IVa – John 1-10. Downers Grove, Illinois. Inter Varsity Press, 2006.

GONZAGA, Waldecir; CAMARGO DOS SANTOS, George – **Revista Pistis & Práxis**: Teologia e Pastoral, v. 16, n. 3, p. 595-614, 2024. DOI: <https://doi.org/10.7213/2175-1838.16.003.AO09>

IRÉNÉE. Contre les hérésies V. In: ROUSSEAU, Adelin; L. DOUTRELEAU, Louis; MERCIER, Charles (Eds.). **Contre les hérésies**: Livre V. Paris: Cerf, 1969. (*Sources Chrétiennes*, 153)

IRENEU – **Contra as Heresias**: Denúncia e refutação da falsa gnose. São Paulo: Paulus, 1995. (Coleção Paulus, 4).

KANNENGIESER, Charles – “The Spiritual Message of the Great Fathers”. In : MCGINN, Bernard (ed.) – **World Spirituality**: An Encyclopedic History of the Religious Quest. New York: Crossroad, 1985. p. 61-88. v. 16.

KANNENGIESER, Charles – **Handbook of Patristics Exegesis**: The Bible in Ancient Christianity. Leiden; Boston: Brill, 2004.

KESSLER, Hans. “Cristologia”. In: SCHNEIDER, Theodor (Org.). **Manual de Dogmática**. 2ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. v. 1.

SCHAFF, Philip. **NPNF1-04, Augustin**: The Writings Against the Manichaeans and Against the Donatists. New York: Christian Literature Publishing Co., 1890.

SCHAFF, Philip. **NPNF1-05, Augustin**: Anti-Pelagian Writing. New York: Christian Literature Publishing Co., 1886.

SCHAFF, Philip. **NPNF1-07. St. Augustin: Homilies on the Gospel of John; Homilies on the First Epistle of John; Soliloquies**. New York: Christian Literature Publishing Co., 1886.

THOMAE DE AQUINO. **Catena aurea in quatuor Evangelia Expositio in Ioannem**. Textum Taurini 1953 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Navarra: Fundación Tomás de Aquino, 2006.

THOMAE DE AQUINO. **Catena aurea in quatuor Evangelia Expositio in Mathaeum**. Textum Taurini 1953 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Navarra: Fundación Tomás de Aquino, 2006.

THOMAS AQUINAS. **Catena Aurea**: Commentary on the four gospels. collected out of the works of the fathers: Volume 1 to 4. London: Aeterna Press, 2014. Edição Kindle.

Capítulo VII

Um olhar mariano na *Fratelli Tutti*: Maria e a Amizade Social

*A Marian Perspective on Fratelli Tutti:
Mary and Social Friendship*

Anderson Moura Amorim¹

Resumo

A Encíclica *Fratelli Tutti*, publicada pelo Papa Francisco, é, como se tem veiculado, um documento que faz parte da Doutrina Social da Igreja e aborda a fraternidade e a amizade social no contexto de crises e desigualdades globais. Inspirada no diálogo com o Imã Ahmad Al-Tayyeb, o documento propõe diretrizes para promover uma convivência fraterna e inclusiva, fundamentada na solidariedade, no bem comum e no respeito pela dignidade humana. Embora a Encíclica não trate diretamente de pontos mariológicos, é possível extrair princípios relevantes e aplicá-los à figura de Maria, “mãe do caminho da fraternidade” (FT 278), que, estreitamente unida à obra de salvação, é o “ponto focal” da teologia católica e ortodoxa. Por meio de pesquisa bibliográfica, pretende-se elucidar de que maneira a figura de Maria, enquanto modelo de acolhimento, solidariedade e serviço, pode enriquecer a compreensão da amizade social proposta pelo Papa Francisco, destacando três pontos principais: analisa-se a Encíclica *Fratelli Tutti*; evidencia-se o lugar de Maria na fé católica; e demonstram-se as perspectivas mariológicas a partir da *Fratelli Tutti*. A Encíclica oferece uma base conceitual que pode ser aplicada à vida e missão de Maria, enriquecendo a compreensão de seu papel e exemplo na promoção da fraternidade universal.

Palavras-chave: Papa Francisco. Amizade social. Fraternidade universal. Maria, Mãe de Jesus.

¹ Doutorando em Teologia Sistemático-Pastoral na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Trabalho realizado com o apoio do CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico. Rio de Janeiro / RJ – Brasil. E-mail: christo.moura@hotmail.com

Abstract

The Encyclical *Fratelli Tutti*, published by Pope Francis, is, as has been suggested, a document that forms part of the Social Doctrine of the Church and addresses fraternity and social friendship in the context of global crises and inequalities. Inspired by the dialogue with Imam Ahmad Al-Tayyeb, the document proposes guidelines to promote fraternal and inclusive coexistence, based on solidarity, the common good and respect for human dignity. Although the Encyclical does not directly address Mariological issues, it is possible to extract relevant principles and apply them to the figure of Mary, “mother of the path of fraternity” (FT 278), who, closely linked to the work of salvation, is the “focal point” of Catholic and Orthodox theology. Through bibliographical research, the aim is to elucidate how the figure of Mary, as a model of acceptance, solidarity and service, can enrich the understanding of social friendship proposed by Pope Francis, highlighting three main points: the Encyclical *Fratelli Tutti* is analyzed; Mary’s place in the Catholic faith is highlighted; and the Mariological perspectives based on *Fratelli Tutti* are demonstrated. The Encyclical offers a conceptual basis that can be applied to the life and mission of Mary, enriching the understanding of her role and example in promoting universal fraternity. **Keywords:** Pope Francis. Social friendship. Universal fraternity. Mary, Mother of Jesus.

Introdução

A Encíclica *Fratelli tutti*, do Papa Francisco, publicada em 3 de Outubro de 2020, é, como se tem veiculado, um documento que faz parte da Doutrina Social da Igreja, que aborda questões contemporâneas de fraternidade e amizade social em um contexto de crises e desigualdades globais.² Esta Encíclica, de inspiração franciscana, não só reflete sobre a necessidade de solidariedade e respeito pela dignidade humana, mas também propõe diretrizes para a construção de uma convivência fraterna e inclusiva.³ Inspirada pelo diálogo com o líder islâmico Imã Ahmad Al-Tayyeb, no Egito, *Fratelli tutti* pretende

² FT 6.

³ FT 6

abordar sobre “o amor fraterno em sua dimensão universal”,⁴ que transcende barreiras culturais e religiosas.⁵

Apesar das sombras que marcam nosso tempo,⁶ o Papa Francisco, conforme Pagola⁷ em sua Encíclica *Fratelli tutti*, pretende “dar voz a tantos percursos de esperança”,⁸ acreditando que “Deus continua a espalhar sementes de bem na humanidade”. Este otimismo se revelou de maneira marcante durante o desastroso momento da pandemia, que trouxe à tona indivíduos dispostos a sacrificar suas vidas por amor e dedicação.⁹ Um exemplo inspirador é o médico brasileiro Lucas Augusto Pires, que atuou na linha de frente contra a Covid-19 no Instituto de Saúde Bom Jesus, em Ivaiporã (PR). Ele expressou seu compromisso com estas palavras: “Peguei essa doença fazendo o que amo”. Este testemunho reflete não apenas a coragem dos profissionais de saúde, mas também a força do espírito humano em tempos de crise, mostrando que, mesmo em meio ao sofrimento, a solidariedade e o amor ao próximo podem prevalecer.¹⁰

O otimismo promovido pelo Papa Francisco também é contrastado por suas críticas à comunicação digital moderna. Ele destaca o impacto paradoxal da internet e das redes sociais, conforme expresso em *Fratelli tutti*.¹¹ A pandemia da Covid-19 intensificou comportamentos intolerantes e reduziu a intimidade entre as pessoas,¹² expondo questões sociais de forma espetacular e fomentando movimentos de ódio.¹³ A encíclica alerta para os riscos da dependência digital e do isolamento, ressaltando que a comunicação virtual compromete aspectos essenciais da interação humana, como “gestos e expressões físicas”, além de elementos sutis como “o perfume, o tremor das mãos, o rubor, a transpiração”.¹⁴ Francisco afirma que, apesar dos avanços na comunicação, o mundo

⁴ FT 6.

⁵ FT 3.

⁶ FT 11-15.

⁷ PAGOLA, J. A., O caminho aberto por Jesus, p. 152.

⁸ FT 55.

⁹ FT 54.

¹⁰ EPTV1, Médicos do HC lamentam morte de neurocirurgião que atuou em separação de siamesas.

¹¹ FT 42-50.

¹² FT 42.

¹³ FT 43.

¹⁴ FT 43.

se tornou “surdo” e perdeu a capacidade de prestar atenção profunda e prolongada ao que realmente importa na vida.¹⁵

Embora a Encíclica não se concentre diretamente em temas mariológicos, ela oferece uma base conceitual rica que pode ser aplicada ao estudo da figura de Maria.¹⁶ Reconhecida como a “mãe do caminho da fraternidade”,¹⁷ Maria desempenha um papel importante nas tradições teológicas católica e ortodoxa, sendo vista como um modelo de acolhimento, solidariedade e serviço. Costa¹⁸ argumenta que na Carta Encíclica do Papa Francisco é possível perceber a profundidade da “espiritualidade mariana” presente no texto, pois a vida e missão de Maria refletem princípios fundamentais para a proposta de amizade social apresentada por Francisco. Desse modo, este artigo analisa como Maria ilumina a compreensão da fraternidade universal e inspira ações de amor em um mundo dividido. A pesquisa focará na análise da Encíclica, na importância de Maria na teologia católica e na relação entre princípios mariológicos e amizade social, demonstrando como sua espiritualidade pode enriquecer a prática da fraternidade, conforme o ensinamento de Jesus: “Todos vós sois irmãos” (Mt 23,8).

1. Perspectivas da Encíclica *Fratelli Tutti*

A Encíclica *Fratelli Tutti* configura uma sistematização do pensamento do Papa Francisco, consolidando e elaborando as diversas ideias que ele desenvolveu ao longo de seu pontificado. Esta Encíclica marca uma etapa importante e um ponto de chegada no magistério do Papa, com a fraternidade como conceito central. No entanto, a fraternidade abordada pelo Papa Francisco não deve ser entendida como um mero ideal iluminista, reduzido à exigência humana ou aos vínculos étnicos.¹⁹ Ao contrário, o Papa Francisco fundamenta a fraternidade em uma visão cristã que transcende divisões e busca construir uma “amizade social”²⁰ pautada no respeito e na solidariedade universal, reconhecendo a dignidade e o valor intrínseco de cada pessoa, independentemente de

¹⁵ FT 50.

¹⁶ FT 276.

¹⁷ FT 278.

¹⁸ COSTA, J. N., Uma implícita mariologia na *Fratelli Tutti*, p. 47-48.

¹⁹ FT 104.

²⁰ FT 100.

sua origem ou crença.²¹ Papa Francisco faz um diagnóstico preciso ao apontar as “sombras de um mundo fechado”, que tem dificuldade em superar o “Eu” e se abrir aos “nós”, ao “bem comum” e à “fraternidade universal”.

Segundo Halík,²² a *Fratelli Tutti* é um dos documentos mais relevantes de nosso tempo, comparável à *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. Sua relevância se destaca diante das consequências devastadoras das guerras e do uso distorcido da religião para justificar o ódio.²³ Halík²⁴ enfatiza que o Papa Francisco nos convida a superar divisões e a construir uma verdadeira “amizade social” fundamentada em um “amor universal” que valoriza a dignidade e o respeito mútuo. Tal compressão exige que deixemos de lado o individualismo e reconheçamos a dignidade do outro de forma incondicional.²⁵ Costa²⁶ observa que a reflexão do Papa Francisco sobre a fraternidade universal não só desafia a guerra e o conflito, mas também propõe um modo de vida baseado no respeito e na solidariedade, “essenciais para a construção de um mundo mais justo e harmonioso”.²⁷

A fraternidade de que fala o Papa Francisco tem uma origem divina, baseada no reconhecimento da paternidade de Deus, que nos torna irmãos e irmãs sob um único Pai.²⁸ Todavia, essa paternidade não é uma abstração genérica, indistinta e historicamente ineficaz, mas, sim, o amor pessoal, atento e extraordinariamente concreto de Deus por cada ser humano (Mt 6, 25-30).²⁹ Portanto, essa paternidade efetivamente gera fraternidade, pois o amor de Deus, quando acolhido, transforma vidas e relações interpessoais, promovendo solidariedade e partilha ativa.³⁰ Nesse contexto, ressaltamos três abordagens da Encíclica que evidenciam sua relevância no cenário internacional, sem, contudo, dispensar a necessidade de nossa conversão pessoal.

²¹ FT 106.

²² HALÍK, T., O entardecer do cristianismo, p. 321.

²³ FT 285.

²⁴ HALÍK, T., O entardecer do cristianismo, p. 321.

²⁵ FT 95.

²⁶ COSTA, J. N., Uma implícita mariologia na *Fratelli Tutti*, p. 49.

²⁷ BOFF, L., Virtudes para um outro mundo possível, p. 28-35.

²⁸ FRANCISCO, PP. Mensagem para o Dia Mundial da paz, n. 14.

²⁹ MOLTSMANN, J., Trindade e Reino de Deus, p. 43.

³⁰ FRANCISCO, PP., Mensagem do Papa Francisco para o Dia Mundial da Paz, 3.

1.1. Dimensão antropológica

A Carta Encíclica *Fratelli Tutti* apresenta um forte caráter antropológico, oferecendo uma via de humanização diante das desumanizações que permeiam a cultura atual. Ao propor um humanismo aberto,³¹ o Papa busca identificar o lugar existencial do cristão na realidade histórica e cósmica,³² promovendo uma verdadeira mudança antropológica. Seu desejo é que a aspiração à fraternidade se torne a característica central das relações e projetos humanos,³³ enfatizando a necessidade de redefinir nossas interações e compreensões dentro da sociedade.³⁴ Essa reconfiguração é essencial para criar laços mais significativos e saudáveis entre os indivíduos.

Não obstante as densas sombras que cobrem nosso mundo,³⁵ a civilização global enfrenta momentos de desumanização e alienação, caracterizados por antropologias reducionistas³⁶ e um individualismo exacerbado.³⁷ Na Encíclica *Fratelli tutti*, o Papa Francisco convida a redirecionar a história e as relações humanas em direção à fraternidade, afirmando que a verdade de si se revela no encontro com o outro.³⁸ Como aponta Ceci Mariani,³⁹ o ser humano só reconhece sua verdade por meio desse encontro: “ninguém pode experimentar o valor de viver, sem rostos concretos a quem amar”.⁴⁰ O amadurecimento pessoal ocorre por meio de uma abertura que se inicia no círculo próximo e se expande socialmente. Assim, o Papa Francisco exorta a recuperar a solidariedade e o senso de comunidade,⁴¹ ressaltando que é tempo de viver o sonho da natureza humana e construir projetos comuns para o bem de todos.⁴²

Leonardo Boff,⁴³ em seu artigo *Atitudes e Comportamentos de Hospitalidade*, argumenta que a hospitalidade, como virtude funda-

³¹ FT 87.

³² FRANCISCO, PP., Alocução do *Angelus*, 3.

³³ FT 87.

³⁴ FT 97.

³⁵ FT 11.

³⁶ FT 22.

³⁷ FT 95, 105.

³⁸ FT 99.

³⁹ MARIANI, C. M. C. B., *Viver a esperança*, p. 851.

⁴⁰ FT 87.

⁴¹ FT 114.

⁴² FT 6.

⁴³ BOFF, L., *Atitudes e comportamentos de hospitalidade*, p. 229.

mental, é uma forma concreta de vivenciar o encontro com a humanidade, ultrapassando os limites do próprio grupo.⁴⁴ Papa Francisco “o amor coloca-nos em tensão para a comunhão universal. Ninguém amadurece nem alcança a sua plenitude, isolando-se”,⁴⁵ enfatizando a importância das relações interpessoais para o desenvolvimento humano. Nesse contexto, a “amizade social” e a “fraternidade universal” desafiam o individualismo, promovendo o reconhecimento incondicional da dignidade do outro.⁴⁶ Ao acolher o diferente e estabelecer laços de solidariedade, criamos um ambiente onde a convivência se torna essencial para a própria existência.⁴⁷

A partir da parábola do Bom Samaritano (Lc 10,25-37), modelo antropológico para um novo humanismo, onde a responsabilidade pela realidade é assumida e o cuidado com o próximo é priorizado,⁴⁸ o Papa Francisco nos convida a cultivar o amor universal, ensinando que não devemos questionar “quem é o próximo” (Lc 10,36), mas nos aproximar de quem necessita de ajuda, superando preconceitos.⁴⁹ Essa narrativa inspira-nos a redescobrir nossa vocação como cidadãos do mundo, responsáveis por construir vínculos sociais significativos.⁵⁰ Ela vai além de uma simples ética;⁵¹ revelando a essência humana como seres criados para o amor e o cuidado do outro,⁵² desafiando-nos a agir concretamente e promover uma cultura de solidariedade e respeito, o que Metz⁵³ chama de “mística de olhos abertos”.

1.2. Dimensão Política

A encíclica *Fratelli Tutti* aborda questões sociais contemporâneas, como populismo e imigração, destacando a fraternidade e a amizade como valores globais essenciais para enfrentar esses desafios. No capítulo V, que trata da dimensão política, a obra denuncia abusos na ma-

⁴⁴ FT 90.

⁴⁵ FT 95.

⁴⁶ FT 92, 98, 118.

⁴⁷ FT 89, 127.

⁴⁸ FT 101.

⁴⁹ FT 80.

⁵⁰ FT 66.

⁵¹ FT 68.

⁵² FT 81.

⁵³ METZ, J. B., *Mística de olhos abertos*, p. 139.

nipulação dos medos da população para interesses políticos, critica o tráfico humano e a falta de acolhimento a imigrantes,⁵⁴ enfatizando que a política não deve se submeter à economia nem ceder ao paradigma eficientista da tecnocracia.⁵⁵ Assim, a fraternidade e a amizade social orientam a ajuda aos que sofrem, fundamentando a política e a ética para promover uma sociedade mais justa e acolhedora.

A fé e a política não se excluem mutuamente; ao contrário, “fazem parte da vocação humana”.⁵⁶ Para construir um mundo melhor, é necessário que a política adote uma visão ampla e aberta à uma reformulação integral, iluminada pelo diálogo interdisciplinar.⁵⁷ O Papa Francisco recomenda que a política seja guiada por uma “caridade social”,⁵⁸ que vai além do sentimentalismo, buscando a verdade e superando relativismos.⁵⁹ Nesse sentido, a abertura ao diálogo é essencial para uma nova cultura global inclusiva, “uma cultura do encontro”,⁶⁰ marcada pela amabilidade⁶¹ e respeito pelas convicções do outro.⁶² A base do consenso, reflete Francisco, é a busca da verdade, que deve fundamentar nossas opções e leis, acessível pela razão que investiga a natureza humana.⁶³ Assim, o diálogo enriquece as relações sociais⁶⁴ e é vital para a construção de políticas eficazes e éticas, promovendo colaboração e respeito mútuo.⁶⁵

1.3. Dimensão econômica

A *Fratelli Tutti* destaca a interdependência das relações econômicas e a fragmentação da realidade atual. Embora o discurso financeiro promova uma “abertura global”⁶⁶ para universalizar o mercado, essa proposta muitas vezes beneficia poucos detentores do poder. Bento

⁵⁴ FT 155.

⁵⁵ LS 189; FT 177.

⁵⁶ FT 180.

⁵⁷ FT 177.

⁵⁸ FT 170.

⁵⁹ FT 208.

⁶⁰ FT 216.

⁶¹ FT 224.

⁶² FT 203.

⁶³ FT 208.

⁶⁴ FT 224.

⁶⁵ FT 213.

⁶⁶ FT 12.

XVI,⁶⁷ em *Caritas in Veritatis*, argumenta que essa “abertura ao mundo” unifica, mas divide as pessoas e nações, pois “a sociedade cada vez mais globalizada torna-nos vizinhos, mas não nos faz irmãos”.⁶⁸ Assim, o papel dos indivíduos é reduzido a meros consumidores,⁶⁹ enfraquecendo sua participação social e política e transformando pessoas e Estados em instrumentos dos poderes econômicos.

A dinâmica atual cria formas de egoísmo que falham em promover o bem comum,⁷⁰ pois o liberalismo, ao exaltar os interesses individuais, não consegue beneficiar a sociedade como um todo.⁷¹ Como explica Costa,⁷² essa visão empobrece a sociedade e pode gerar tensões e revoluções sociais incontroláveis. A economia atual, muitas vezes, exclui as camadas mais pobres, sem garantir uma distribuição justa dos ganhos. Papa Paulo VI⁷³ alerta que as regras econômicas podem ter gerado progresso, mas não o desenvolvimento humano integral, e, como afirma Bento XVI,⁷⁴ “nascem novas pobreza”. Nesse contexto, Papa Francisco⁷⁵ destaca que, em uma sociedade globalizada, os problemas devem ser enfrentados coletivamente, envolvendo todos os países e agentes sociais para promover o progresso e o bem-estar global.⁷⁶

O respeito aos direitos humanos é fundamental para o progresso econômico e social,⁷⁷ pois garante a dignidade humana, estimulando a criatividade e a iniciativa em prol do bem comum.⁷⁸ O Papa Francisco afirma que a fome é criminosa e que a alimentação digna é um direito inalienável de todos.⁷⁹ Ele destaca que a abertura ao diálogo, movida pela alteridade, é uma atitude essencial para superar “desconfiança e

⁶⁷ CV 19.

⁶⁸ CV 19.

⁶⁹ FT 12.

⁷⁰ FT 11.

⁷¹ FT 16.

⁷² COSTA, J. N., Uma implícita mariologia na *Fratteli Tutti*, p. 58.

⁷³ PP 58.

⁷⁴ CV 22.

⁷⁵ FT 22.

⁷⁶ FRANCISCO, PP., Discurso no encontro com as autoridades e corpo diplomático.

⁷⁷ FRANCISCO, PP., Mensagem aos participantes na Conferência internacional sobre Os direitos humanos no mundo contemporâneo: conquistas, omissões, negações, 16.

⁷⁸ FT 22.

⁷⁹ FT 189.

competição”⁸⁰ e promover um projeto comum que beneficie a todos.⁸¹ O exercício da solidariedade reflete a proposta de Jesus, que, ao fazer o bem, inspirou seguidores, como Maria,⁸² sua mãe, companheira na construção de uma sociedade mais fraterna.⁸³

2. O lugar de Maria na fé cristã

Maria, Mãe de Jesus, ocupa uma posição singular no Povo de Deus, “sendo simultaneamente um membro sobreeminente e modelo exemplar”.⁸⁴ Como mulher, filha, mãe e discípula,⁸⁵ desempenha um papel importante na História da Salvação,⁸⁶ refletindo as verdades centrais da fé católica.⁸⁷ Sua aceitação da missão divina ao conceber Jesus marca um momento decisivo na obra redentora de Deus (Lc 11,27-28; Lc 8,19-21). Desde o anúncio do anjo até sua presença na cruz, ela exemplifica fé, coragem e entrega incondicional (Lc 1,26-56; Jo 19,25-27; At 1,14; 2,1-4),⁸⁸ solidária ao “serviço” de Deus para a salvação de seu povo.⁸⁹ Para entender o lugar de Maria entre os cristãos, podemos organizar uma “teologia mariana”⁹⁰ a partir da “articulação entre Cristo e a Igreja”,⁹¹ abordando três pontos: “Maria, mulher e criatura de Deus”; “Maria, mãe de Jesus e seu lugar na Salvação”; e “Maria, membro da Igreja e a comunhão dos Santos”.⁹²

Maria, como mulher e criatura de Deus, se posiciona como uma personagem histórica,⁹³ próxima de um povo, como filha de Israel.⁹⁴ Apesar de ser uma mulher comum, vive a experiência única de ser virgem e mãe,

⁸⁰ FT 211.

⁸¹ COSTA, J. N., Uma implícita mariologia na *Fratelli Tutti*, p. 61.

⁸² FT 276.

⁸³ LG 56.

⁸⁴ MC 56.

⁸⁵ MC 36.

⁸⁶ GIOVANNI, L., Maria - Silêncios e Palavras, p. 184-185.

⁸⁷ HAUKE, M., Introdução à mariologia, p. 18.

⁸⁸ GRUPO DE DOMBES, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, p. 6-7.

⁸⁹ BIFET, J. E., Espiritualidad Mariana de la Iglesia. María en la vida espiritual Cristiana, p. 19-20.

⁹⁰ BEINERT, W., O culto a Maria hoje, p. 527.

⁹¹ RATZINGER, J.; BALTHASAR, H. U. V., Maria, Primeira Igreja, p. 25.

⁹² GRUPO DE DOMBES, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, p. 78.

⁹³ HAUKE, M., Introdução à mariologia, p. 121.

⁹⁴ DE FIORES, S., María madre de Jesús, p. 34.

refletindo o “arquétipo da dignidade pessoal da mulher”.⁹⁵ A palavra “virgem” remete ao AT, simbolizando o estado de graça pré-matrimonial (Gn 24,16; Lv 21,13) e a união esponsal com o povo de Israel (2Rs 19,21).⁹⁶ Inserida na linhagem das mulheres de Israel, Maria “dá à luz um filho”, perpétua o povo eleito, ecoando orações como o *Magnificat* (Lc 1,46-55). Hauke,⁹⁷ descreve que a virgindade de Maria renuncia à maternidade física, mas se abre àquela fecundidade espiritual, abraçada pelo amor de Cristo Esposo (Jo 2,1-5; 19,25-27).⁹⁸ Como afirma Santo Agostinho,⁹⁹ “foi Cristo quem escolheu sua Mãe, trouxe-lhe a fecundidade sem a privar da integridade”, cumprindo o Proto-evangelho (Gn 3,5);¹⁰⁰ e representando o gênero humano no mistério divino.¹⁰¹

Para compreender o papel de Maria como “Mãe de Deus” (*Theotókos*)¹⁰² e cheia de Graça (*Kecharitomène*),¹⁰³ é fundamental reconhecer sua singularidade na história da redenção, como destaca Stefano de Fiores.¹⁰⁴ Maria não é apenas a Mãe do Salvador, mas também desempenha um papel ativo na obra divina.¹⁰⁵ Sua aceitação do anúncio do anjo ao consentir ser a Mãe de Cristo marca “o cumprimento dos tempos messiânicos (Is 7,14; 8,8-10; Mt 1,23).¹⁰⁶ Santo Agostinho¹⁰⁷ afirma: “Cristo é crido e concebido mediante a fé. A fé desceu ao coração da Virgem e depois a fecundidade desceu ao ventre materno”. Como “cheia de Graça” (Lc 1,28), Maria se torna mediadora entre o divino e o humano, a “Nova Mulher”,¹⁰⁸ exemplificando a conformidade à vontade de Deus (Lc 1,26-38). Sua maternidade é tanto física quanto espiritual (Jo 19,26-27), e sua colaboração na Salvação é “um serviço subordinado” no mistério de mediação de Cristo.¹⁰⁹

⁹⁵ MC 17.

⁹⁶ MC 20.

⁹⁷ HAUKE, M., Introdução à mariologia, p. 123.

⁹⁸ MC 21.

⁹⁹ AGOSTINHO, A Virgem Maria, 69, 4.

¹⁰⁰ MC 22.

¹⁰¹ GRUPO DE DOMBES, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, p. 81-87.

¹⁰² LG 53; RM 4;6.

¹⁰³ LG 55; 56; RM 7-11.

¹⁰⁴ DE FIORES, S; MEO, S., Dicionário de Mariologia, p. 703.

¹⁰⁵ LG 55.

¹⁰⁶ GRUPO DE DOMBES, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, p. 8.

¹⁰⁷ AGOSTINHO, Sermão 293, PL 38, 1327.

¹⁰⁸ CUÉLLAR, M. P., María, p. 222-234; 304-307.

¹⁰⁹ PAREDES, J. C. R. G., Mariologia, p. 367.

Além de ser Mãe de Jesus, Maria se destaca como a primeira e perfeita discípula de Cristo,¹¹⁰ participando ativamente da comunhão dos Santos.¹¹¹ Cristo a reconhece, dizendo: “felizes aqueles que escutaram a Palavra de Deus e lhe obedeceram” (Lc 11,28). Maria, exaltada como “a muito Santa”,¹¹² inspira os fiéis com suas virtudes de fé, caridade e esperança,¹¹³ representando “a realização concreta do cristianismo perfeito”.¹¹⁴ Elevada ao céu, ela é uma imagem da perfeição que a Igreja alcançará, refletindo já essa plenitude enquanto peregrinamos.¹¹⁵ Assim, os fiéis podem confiar em sua intercessão junto a Cristo, a “Mãe de Deus e Mãe da humanidade”,¹¹⁶ pela salvação de todos os que creem.

3. Perspectivas mariológicas a partir da *Fratelli Tutti*

Na encíclica *Fratelli Tutti*, o Papa Francisco menciona Maria em duas ocasiões (FT 276, 278), enfatizando sua maternidade como um modelo a ser imitado pela Igreja. Essa “maternidade é universal”, refletindo sua relação com a humanidade e a Igreja. Maria se apresenta como uma Mãe que acolhe a todos, “uma companheira do caminho”, estendendo sua proteção, assim como fez com o discípulo amado ao pé da cruz (Jo 19,25-27).¹¹⁷ Ela permanece de pé no Calvário, simbolizando esperança¹¹⁸ e acompanhando seu Filho que, morto na cruz, é o Vivente.¹¹⁹ Sendo Maria esse grande farol de esperança, podemos dizer que, pelos méritos de Cristo, enxergamos nela o modelo perfeito da Igreja,¹²⁰ de modo que, na teologia patrística, pode-se afirmar que “Maria significa Igreja”.¹²¹ Embora a Encíclica não trate diretamente de pontos mariológicos, é possível extrair princípios relevantes e apli-

¹¹⁰ MC 56.

¹¹¹ GRUPO DE DOMBES, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, p. 108.

¹¹² GRUPO DE DOMBES, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, p. 107-108.

¹¹³ LG 65.

¹¹⁴ MENDONÇA, L. C. A., A maternidade eclesial de Maria, p. 15.

¹¹⁵ RM 21-22; 39.

¹¹⁶ RATZINGER, J.; BALTHASAR, H. U., Maria Primeira Igreja, p. 52.

¹¹⁷ FT 278.

¹¹⁸ FT 55.

¹¹⁹ MAGGI, A., A loucura de Deus, p. 177.

¹²⁰ LG 6.

¹²¹ ISIDORO DE SEVILHA, Algumas alegorias das Sagradas Escrituras, ¹³⁷ C. In: PL.83, 117.

cá-los à figura de Maria, a partir de três pontos: “Maria, uma casa de portas abertas”; “Maria, uma companheira do caminho”; e, por fim, “Maria, nossa irmã”.

3.1. Maria, uma “casa de portas abertas”

O tema da maternidade eclesial de Maria é abordado na Encíclica *Fratelli Tutti* do Papa Francisco, que apresenta como uma “casa de portas abertas”,¹²² simbolizando o amor incondicional e o cuidado da Igreja pela humanidade. A maternidade de Maria para com Igreja é o reflexo e o prolongamento de sua maternidade para com o Filho de Deus”,¹²³ evidenciando que Maria não é apenas a Mãe que deu à luz Jesus, mas também aquela que acolhe com ternura e proximidade a todos como Mãe espiritual na ordem da graça.¹²⁴ Essa imagem maternal simbolizada como uma “casa de portas abertas” evoca uma rede de solidariedade e compaixão, enfatizando que a Igreja deve agir como uma mãe que cuida de seus filhos, especialmente os mais vulneráveis.¹²⁵

O Papa Francisco destaca que a maternidade de Maria é um exemplo de como a Igreja deve se posicionar no mundo: “aberta, acolhedora, ‘em saída’, vivendo o diálogo, a escuta e o encontro com os irmãos na fé e com aqueles que estão distantes.¹²⁶ Em um contexto de divisão e conflito,¹²⁷ que ele caracteriza como “uma sociedade doente, que vira as costas à dor e é ‘analfabeta’ no cuidado dos mais frágeis e vulneráveis”,¹²⁸ a imagem de Maria como Mãe universal se torna um chamado à unidade. Esse chamado nos convoca a “construir pontes, abater muros, semear reconciliação”,¹²⁹ lembrando-nos da necessidade de estarmos mais próximos uns dos outros, como “bons samaritanos”,¹³⁰ superando preconceitos e interesses pessoais, e reconhecendo que todos somos igualmente amados e acolhidos por Deus.¹³¹

¹²² FT 276.

¹²³ RM 13.

¹²⁴ RM 47.

¹²⁵ FT 22.

¹²⁶ FT 2.

¹²⁷ FT 11.

¹²⁸ FT 64-65.

¹²⁹ FT 276.

¹³⁰ FT 77.

¹³¹ FT 81.

Essa maternidade universal se traduz em ações concretas da Igreja de várias maneiras, como no acolhimento dos marginalizados – incluindo os pobres, os doentes, os excluídos e os estrangeiros –,¹³² como sinal de amabilidade¹³³ para mudar o mundo. O cuidado com os oprimidos deve ser realizado no ato do amor, refletindo a afirmação de *Gaudium et Spes*:¹³⁴ “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; e não há realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco no seu coração”. De acordo com Freire,¹³⁵ “só nesta plenitude é que a solidariedade verdadeira se constitui”.

3.2. Maria, uma companheira do caminho

Maria, Mãe de Jesus, simboliza a verdadeira companheira de caminho, refletindo sua presença amorosa nas diversas situações da vida. O Papa Francisco, na *Fratelli Tutti*, sublinha que a Igreja deve se encarnar nas realidades humanas, compreendendo o amor universal e as experiências de graça e pecado.¹³⁶ Maria é a “imagem feminina da Igreja”,¹³⁷ que, ao pé da cruz, recebe a maternidade universal, tornando-se a Mãe de todos (Ap 12,17).¹³⁸ Ela participa plenamente da missão da Igreja, como mulher, mãe e discípula de Jesus, comprometida com a missão na comunidade de fé.¹³⁹ Assim, Maria se torna um modelo para a Igreja que busca “caminhar juntos”,¹⁴⁰ especialmente ao se deslocar “para as periferias geográficas, sociais e existenciais”,¹⁴¹ indo ao encontro dos marginalizados e promovendo a fraternidade e o cuidado mútuo.

Maria, a mulher que escuta, acolhe e, com disponibilidade, se coloca a caminho, é movida pelo sentimento de “cuidado e amabilidade

¹³² FT 79.

¹³³ FT 224.

¹³⁴ GS 1.

¹³⁵ FREIRE, P., *Pedagogia do Oprimido*, p. 36.

¹³⁶ FT 9.

¹³⁷ SOUZA, C. S., *Com Maria, caminhando juntos como Igreja sinodal, à luz do Vaticano II*, p. 9.

¹³⁸ DE FIORES, S.; MEO, S., *Dicionário de Mariologia*, p. 703.

¹³⁹ DAp 266.

¹⁴⁰ SOUZA, C. S., *Com Maria, caminhando juntos como Igreja sinodal, à luz do Vaticano II*, p. 9.

¹⁴¹ EG 20, 30, 46, 191.

de”, criando vínculos e ampliando a existência,¹⁴² projetando-se para o outro. Desde o anúncio do anjo (Lc 1,26-38), passando pela visita a sua prima Isabel (Lc 1,43), as bodas de Caná (Jo 2,1-11) e até a cruz (Jo 19,25-27), ela demonstra solidariedade com o projeto de Deus e a humanidade, pois o “o amor coloca-nos em tensão para a comunhão universal”.¹⁴³ Sua maternidade, mais do que um ato biológico, é um convite à fraternidade, especialmente com os marginalizados.¹⁴⁴ Maria inspira a estabelecer relações de solidariedade e compaixão genuína pelos que sofrem,¹⁴⁵ ampliando nossa humanidade ao nos abirmos para os outros.¹⁴⁶ Em sua presença constante e acolhedora (Jo 19,25-34),¹⁴⁷ ensina a Igreja a ser um refúgio de acolhimento e esperança.¹⁴⁸

3.3. Maria, nossa irmã

Maria, inserida no projeto salvífico por Deus, é “mãe de Jesus” (Mt 2,13; Mc 3,31; Lc 1,60; Jo 2,1-12; 19,25-27) e a *Theotokos* (Mãe de Deus). Criatura predestinada por Deus, sua dignidade vem da sua eleição divina,¹⁴⁹ sendo “nossa verdadeira irmã na humanidade”¹⁵⁰ e filha de Israel. Como mulher humilde e pobre, compartilhou plenamente nossa condição humana, vivendo nossa corporeidade e inserida nos mesmos contextos históricos, exceto no pecado, acolhendo generosamente a proposta divina (Lc 1,38).¹⁵¹ Tornou-se, assim, uma mulher em sintonia com todos, sendo Mãe do Verbo (Jo 1,14) e irmã dos que, como ela, ouvem (Lc 2, 19), compreendem (Lc 1, 46-55) e caminham juntos (Mt 12, 46-50; Mc 3, 31-35; Lc 8, 19-21; At 1, 14; Jo 19, 25-27).

Em um mundo cada vez mais polarizado, onde as divisões religiosas e ideológicas se intensificam, o Papa Francisco¹⁵² destaca que a abertura ao diálogo é uma atitude fundamental. Ele argumenta que não basta ter

¹⁴² FT 88.

¹⁴³ LG 62.

¹⁴⁴ FT 97.

¹⁴⁵ FT 80.

¹⁴⁶ FT 91.

¹⁴⁷ MC 37.

¹⁴⁸ FRANCISCO, Homilia na missa por ocasião da festa de transladação do ícone da *Salus Populi Romani*.

¹⁴⁹ LG 54.

¹⁵⁰ MC 56.

¹⁵¹ BOFF, L., Como tudo começou com Maria de Nazaré, p. 99.

¹⁵² FT 99.

espaço para falar, como acontece nas redes sociais; é preciso cultivar a disposição para ouvir.¹⁵³ Segundo Rubem Alves,¹⁵⁴ “a nossa incapacidade de ouvir é a manifestação mais constante e sutil da nossa arrogância”, indicando que a falta de escuta ativa reflete presunção. Para ouvir, é necessário fazer silêncio, pois “Deus é a beleza que se ouve no silêncio”.¹⁵⁵ Rubens Alves¹⁵⁶ afirma que a verdadeira comunhão ocorre quando a “beleza do outro e a beleza da gente se juntam num contraponto”. Nesse sentido, Maria, nossa irmã, é apresentada nos textos sagrados como a mulher do diálogo, modelo de escuta atenta e acolhedora de quem guardava e meditava tudo no seu coração (Lc 2, 16-21), criando espaços de verdadeira comunhão entre as pessoas como modelo daqueles que ouvem a Palavra de Deus e a praticam (Lc 8, 19-21).¹⁵⁷

Conclusão

A *Fratelli Tutti*, publicada pelo Papa Francisco, é um documento significativo dentro da Doutrina Social da Igreja Católica, oferecendo diretrizes importantes para promover a fraternidade e a amizade social em um mundo marcado por crises e desigualdades globais. Inspirada pelo diálogo inter-religioso com o Imã Ahmad Al-Tayyeb, a Encíclica propõe uma convivência baseada na solidariedade, no bem comum e no respeito pela dignidade humana. Embora não trate diretamente de temas mariológicos, a Encíclica pode ser relacionada à figura de Maria, a “mãe do caminho da fraternidade”,¹⁵⁸ que ocupa um lugar importante na teologia cristã. Analisando a Encíclica e seu impacto sobre a compreensão da amizade social, torna-se evidente como os princípios propostos podem ser enriquecidos pela figura de Maria como modelo de acolhimento e serviço.

A pesquisa bibliográfica realizada demonstra que a figura de Maria, enquanto símbolo de acolhimento e solidariedade, pode enriquecer a compreensão da fraternidade universal promovida pelo Papa Francisco. A Encíclica fornece uma base conceitual que ressoa com os princí-

¹⁵³ FT 198.

¹⁵⁴ ALVES, R., O amor que acende a lua, p. 67.

¹⁵⁵ ALVES, R., O amor que acende a lua, p. 71.

¹⁵⁶ ALVES, R., O amor que acende a lua, p. 71.

¹⁵⁷ FT 278.

¹⁵⁸ FT 278.

pios mariológicos, destacando como o exemplo de Maria pode inspirar práticas e atitudes alinhadas com a amizade social proposta. Ao relacionar a figura de Maria com os princípios da *Fratelli Tutti*, a análise revela como a teologia mariológica pode expandir a aplicação prática dos conceitos de fraternidade e solidariedade, ampliando a visão sobre a missão e o papel de Maria na promoção de uma convivência mais fraterna.

Referências bibliográficas

- AGOSTINHO. **A Virgem Maria: Cem textos marianos com comentários**. Sermão 69. Tr. N. A. Oliveira. São Paulo, Paulinas, 1996.
- ALVES, Rubens. **O amor que acende a lua**. Campinas: Papyrus, 1999.
- BEINERT, Wolfgang (Org.). **O culto a Maria hoje**. São Paulo: Paulus, 1980.
- BENTO XVI, Papa. **Carta Encíclica Caritas in Veritate**. São Paulo: Paulinas, 2009.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulinas, 1981.
- BIFET, Juan Esquerda. **Espiritualidad mariana de la Iglesia: María en la vida espiritual Cristiana**. Madrid: Atenas, 1994.
- BOFF, Leonardo. Atitudes e comportamentos de hospitalidade. **REMHU, Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, v. 19, n. 36, 2011. Disponível em: <<https://remhu.csem.org.br/index.php/remhu/article/view/257>>. Acesso em: 5 fev. 2025.
- BOFF, Leonardo. **Virtudes para um outro mundo possível: hospitalidade: direito e dever de todos**. Petrópolis: Vozes, 2005. v. 1.
- BOFF, Lina. **A figura da Virgem Maria: nas Conferencias Gerais do Episcopado da America Latina e Caribe**. Aparecida: Editora Santuário, 2022.
- BOFF, Lina. **Como tudo começou com Maria de Nazaré**. Editora Letra Capital: Rio de Janeiro, 2016.
- CONSTITUIÇÃO DOGMÁTICA LUMEN GENTIUM. **Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II**. Paulus: São Paulo, 1997.
- CONSTITUIÇÃO PASTORAL GAUDIUM ET SPES. **Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II**. Paulus: São Paulo, 1997.
- COSTA, Jonas Nogueira. Uma implícita mariologia na *Fratelli Tutti*. In: SILVA, J. U. **A Mariologia do Papa Francisco**. Aparecida: Editora Santuário, 2024. p. 208.
- CUÉLLAR, Miguel Ponce. **María. Madre del Redentor y Madre de la Iglesia**. Barcelona: Herder, 2011.
- DE FIORES, Stefano; MEO, Salvatore. (Orgs.). **Dicionário de Mariologia Tradução: Álvaro A. Cunha, Honorio Dalbosco, Isabel F. L. Ferreira**. São Paulo: Paulus, 1995. p. 703.
- DE FIORES, Stefano. **María, madre de Jesús**. Madrid: Secretariado Trinitario, 2003.
- DEL GAUDIO, Daniela. **Maria de Nazaré: breve tratado de mariologia**. São Paulo: Paulus, 2016.

DOCUMENTO DE APARECIDA: Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e do Caribe. Brasília: CNBB; São Paulo: Paulinas / Paulus, 2007.

EPTV1. Médicos do HC lamentam morte de neurocirurgião que atuou em separação de siamesas: ‘mundo perdeu uma alma do bem’. **G1**, Rio de Janeiro, 10 ago. 2020. Disponível em: <<https://g1.globo.com/sp/ribeirao-preto-franca/noticia/2020/08/10/medicos-do-hc-lamentam-morte-de-neurocirurgiao-que-atuou-em-separacao-de-siamesas-mundo-perdeu-uma-alma-do-bem.ghtml>>. Acesso em: 2 nov. 2024.

FRANCISCO, Papa. Alocução do Angelus. **L’Osservatore Romano**. Roma, 12 nov. 2019. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/angelus/2019/documents/papa-francesco_angelus_20191110.html>. Acesso em: 06 nov. 2024.

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

FRANCISCO, Papa. **Carta Encíclica Laudato Si:** sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulinas, 2015.

FRANCISCO, Papa. **Discurso no encontro com as autoridades e corpo diplomático.** (Tirana-Albânia, 21 de setembro de 2014). Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2014/september/documents/papa-francesco_20140921_albania-autorita.html>. Acesso em: 06 nov. 2024.

FRANCISCO, Papa. Discurso no Encontro com os jovens. **L’Osservatore Romano**, Roma, 03 dez. 2019. p. 14.

FRANCISCO, Papa. Exortação Apostólica **Evangelii Gaudium**. São Paulo: Paulus, 2013.

FRANCISCO, Papa. **Mensagem para XLVII dia mundial da paz** 1º de janeiro de 2014. Disponível em: <<https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/peace/documents/papafrancesco20131208messaggio-xxvii-giornata-mondiale-pace-2014.html>>. Acesso em: 06 nov. 2024.

FRANCISCO, Papa. Discurso à Fundação *Centesimus annus pro Pontifice*. **L’Osservatore Romano**, Roma, 25 mai. 2013, p. 238.

FRANCISCO, Papa. **Homilia na missa por ocasião da festa de transladação do ícone da Salus Populi Romani**. Roma, 26 de janeiro de 2018.

FRANCISCO, Papa. Mensagem aos participantes na Conferência internacional sobre Os direitos humanos no mundo contemporâneo: conquistas, omissões, negações. **L’Osservatore Romano**, Roma, 11 dez. 2018.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. São Paulo: Paz e Terra, 1987.

GIOVANNI, Lajolo. **Maria - Silêncios e Palavras**. Braga: Editorial Apostolado da Oração, 2014.

GRUPO DE DOMBES. **Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos**. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1998. Volume I: Na História e Escritura.

HALIK, Tomás. **O entardecer do cristianismo**. A coragem de mudar. Petropolis: Vozes, 2023.

HAUKE, Manfred. **Introdução à Mariologia**. Campinas: Ecclesiae, 2021.

ISIDORO DE SEVILHA. *Allegoriae quaedam sacrae Scripture*. In: MIGNE, J-P (Ed.). *Opera Omnia*. [Paris]: Migne, 1862, col. 97-128. (Patrologia Latina, 83).

JOÃO PAULO II, Papa. Carta Encíclica *Redemptoris Mater*: Sobre a bem-aventurada Virgem Maria na vida da Igreja que está a caminho. São Paulo: Paulinas, 1987.

MAGGI, Alberto. **A loucura de Deus** – O Cristo de João. São Paulus: Paulus, 2013.

MARIANI, Ceci Maria C. B. Viver a esperança: uma reflexão sobre espiritualidade e mística em vista da manutenção da esperança a partir da Fratelli tutti. **HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 18, n. 56, p. 847, 31 ago. 2020.

MENDONÇA, Luiz Claudio A. **A maternidade eclesial de Maria**: a perspectiva teológica da Encíclica *Redemptoris Mater*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2021.

METZ, Johann Baptist. **Mística de olhos abertos**. São Paulo: Paulus, 2013.

MOLTMANN, Jürgen. **Trindade e Reino de Deus**. Uma contribuição para a teologia. Petrópolis: Vozes, 2011.

MURAD, Afonso. **Maria toda de Deus e tão humana**. Compêndio de Mariologia. São Paulo: Paulinas e Santuário, 2012.

PAGOLA, José Antonio. **O caminho aberto por Jesus**: Mateus. Petrópolis: Vozes, 2013.

PAREDES, José Cristo Rey García. **Mariologia**: síntese bíblica, história e sistemática. São Paulo: Ave-Maria, 2018.

PAULO VI, Papa. **Exortação apostólica Marialis Cultus**. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19740202_marialis-cultus.html>.

PAULO VI, Papa. Carta Encíclica *Populorum Progressio*: sobre o desenvolvimento dos povos. São Paulo: Paulinas, 1990.

PITRE, Brant. **Jesus e as Raízes Judaicas de Nossa Senhora**: quem é a mãe do Messias? Cascais: Lucerna, 2022.

RATZINGER, Joseph; BALTHASAR, Hans Urs Von. **Maria, Primeira Igreja**. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 2004.

SCHMIDT, Gerson. **A Igreja como uma casa de portas abertas**. Vatican news, Roma, 06 nov. 2024. Disponível em: <<https://www.vaticannews.va/pt/vaticano/news/2021-12/igreja-como-uma-casa-de-portas-abertas-padre-gerson-schmidt.html>>. Acesso em: 06 nov. 2024.

SOUZA, Celia Soares. **Com Maria, caminhando juntos como Igreja sinodal, à luz do Vaticano II**. Aparecida: Editora Santuário, 2022.

Capítulo VIII

Crescimento econômico e desigualdade: um enfoque do Ecossistema para o Desenvolvimento Inclusivo do Papa Francisco

*Economic growth and inequality:
An approach with the Ecosystem for Inclusive Development of
Pope Francis*

Eduardo Marques Almeida¹

Resumo

A desigualdade econômica e social do mundo está praticamente estagnada em níveis muito altos, sendo a América Latina, a região com índices mais elevados deste indicador. A pobreza na região está igualmente estagnada em níveis elevados. Para reverter este quadro é necessário o investimento em infraestrutura e em empresas privadas que gerem empregos de forma sustentável. A precariedade do trabalho e os avanços da tecnologia levam a desafios ainda mais complexos na atualidade, para a geração de empregos dignos. É necessário investir na estabilidade da economia e na formação de capital humano, para resgatar a dignidade humana integral na região. Propomos uma visão sistêmica do magistério do Papa Francisco, através do que chamamos de “Ecossistema para a Dignidade Integral”, o qual se estrutura em cinco componentes: Conversão Integral, Igreja Missionária, Economia de Francisco, Ecologia Integral e “Sinodalidade”. Para que funcione em um contexto de desenvolvimento inclusivo, é necessário que líderes católicos conscientes de sua dignidade ontológica sejam pontes entre este ecossistema e instituições como governos, empresas, sociedade civil, e agências de desenvolvimento. O objetivo final é a busca de soluções

¹ Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Mestre em Administração Pública pela Universidade de Harvard. Doutorando em Teologia pelo Institute Catholique de Paris. Rio de Janeiro / RJ – Brasil. E-mail: eduardo.juxto@gmail.com

inovadoras sustentáveis condicionadoras da redução das desigualdades e do aumento da justiça social.

Palavras-chave: Economia. Desigualdade. Papa Francisco. Liderança católica.

Abstract

Economic and social inequality in the world is practically stagnating at very high levels, with Latin America being the region with the highest rates of this indicator. Poverty in the region is also stagnating at high levels. To reverse this situation, investment is needed in infrastructure and in private companies that generate jobs in a sustainable way. The precariousness of work and advances in technology mean that the challenges of creating decent jobs are even more complex today. It is necessary to invest in the stability of the economy and the formation of human capital to restore integral human dignity in the region. We propose a systemic vision of Pope Francis' magisterium, through what we call the "Ecosystem for Integral Dignity", which is structured around five components: Integral Conversion, Missionary Church, Economy of Francesco, Integral Ecology and "Synodality". For it to work in a context of inclusive development, Catholic leaders who are aware of their ontological dignity need to be bridges between this ecosystem and institutions such as governments, businesses, civil society and development agencies. The ultimate goal is to search for innovative sustainable solutions that reduce inequalities and increase social justice.

Keywords: Economy. Inequality. Pope Francis. Catholic Leadership.

Introdução: diagnóstico da situação socioeconômica²

A pobreza no mundo se mostrou praticamente estagnada: entre 2010 e 2023, o número de pessoas em pobreza geral reduziu de 4 bilhões a cerca de 3,8 bilhões, enquanto, particularmente, as pessoas em pobreza extrema passaram, de 1 bilhão para cerca de 800 milhões.

A economia de países emergentes ou de países em desenvolvimento crescia a 6,1% entre 2005 e 2009 e passaram a crescer a 3,6% entre 2020 e 2024, com queda consistente desde 2009. Por outro lado, é

² THE WORLD BANK, World Bank Poverty and Inequality Platform.

nestes países que mais cresce a população laboral, enquanto nos países mais ricos, esta população vem se reduzindo. O resultado é uma pressão cada vez maior por emprego nos países em desenvolvimento e/ou, a pressão por emigração dos países em desenvolvimento para os mais ricos, com todas as consequências sociais deste fenômeno.

A desigualdade no mundo está estagnada em um patamar muito elevado, desde o início do século XX. De fato, a estimativa da evolução do índice Gini de 1820 a 1900 é de 0,6 a 0,71 neste período. No entanto, este índice se manteve estável durante o século XX (até 2020), no patamar de 0,7, com leves variações para mais ou para menos³.

A América Latina, é um caso particularmente preocupante. O percentual de pobreza, que estava em 51% em 1990, passou a 45% em 2002 e a 32% em 2010, mantendo-se estável desde então. Já a pobreza extrema foi de 16%, 12% e 9% nestes anos, aumentando ao patamar de 13% desde então. A região é a mais desigual do mundo, alcançando Gini de 0,55 em 2000 e reduzindo pouco a 0,49 em 2015.

Vale a pena explicar a queda de pobreza e desigualdade na primeira década do século XXI na América Latina. Estima-se que 80% desta redução se deveu ao aumento do preço internacional de commodities, sendo a região uma produtora mundial importante destes produtos como mineração, agricultura, e petróleo e gás. Os outros 20% se deveriam a políticas de distribuição de renda, mormente, transferências condicionadas, iniciadas com o Programa Oportunidades no México e espalhando-se pela região com outras denominações (como “Bolsa Família” no Brasil).

O efeito do aumento do preço de commodities confirma a hipótese de que o crescimento econômico (por si só) pode levar à redução da pobreza e da desigualdade. No entanto, a falta da utilização dos recursos oriundos deste aumento em políticas públicas sustentáveis de desenvolvimento inclusivo (mormente, em educação, infraestrutura e geração de emprego), aliada ao aumento significativo da corrupção na região, levou ao desperdício de uma janela de oportunidade de criação da dignidade humana integral. Será necessário esperar uma nova década de crescimento do preço de commodities, para convencer as autoridades públicas (e privadas) a investir nestas políticas públicas efetivas, como fizeram os países asiáticos, na segunda metade do século XX.

³ THE WORLD BANK, World Inequality Report.

Aqui, não se trata de escolher políticas públicas mais à esquerda ou mais à direita de política partidária. Com o alto endividamento dos países latinos, não há outra solução que o pragmatismo destas políticas centradas na colaboração entre os setores público, privado, a sociedade civil e as agências internacionais de financiamento para o desenvolvimento.

O cenário se agrava, quando observamos a incerteza dos indicadores macroeconômicos (crescimento, taxa de emprego, taxa de câmbio, taxa de juros, por exemplo) que oscilaram para baixo e para cima na América Latina, desde o século XX. Se pudéssemos chamar nossa região de uma empresa América Latina S.A., seria facilmente verificado que ela não oferece condições de investimento externo ou interno seguros. Os números ficam piores, se considerarmos a ausência de condições jurídicas adequadas para garantir os investimentos no longo prazo e os custos elevados de impostos, mão-de-obra e infraestrutura (os famosos componentes do “custo Brasil”). No final, somos uma região (e, em particular, uma nação) cara, com baixa competitividade e políticas públicas inconsistentes e incertas.

1. Agravantes da situação socioeconômica: importância atual

Por que tão importante falar hoje de desenvolvimento inclusivo, quando este assunto vem estando em artigos há décadas? O que há de novo?

Na verdade, o diagnóstico econômico pessimista se torna ainda mais sério se observarmos aspectos sociais específicos. Em primeiro lugar, a falta de crescimento econômico suficiente e a crise da pandemia COVID-19 são causas importantes (embora não suficientes) de *burn-out*, de manifestações sociais e de guerras. O *burn-out* é um termo novo para um fenômeno velho de excesso de stress que cresceu vertiginosamente com a pandemia⁴. Tem afetado as empresas, as famílias, os governos e a sociedade civil. As manifestações de cunho político, movidas pelas crises econômica e social, têm se agudizado pela polarização ideológica – a meu ver, criada artificialmente com interesses políticos. O reflexo sobre o aumento da tensão social e psicológica já existente é claro. Finalmente, as guerras, que, aparentemente, têm uma causa exclusiva na geopolítica, são uma solução nefasta para sistemas políticos ameaçados pela crise econômica. Assim foi no passado recente (no século XX) e assim está ocorrendo no século XXI.

⁴ ALMADA, R., El cansancio de los buenos.

O segundo aspecto social específico é o fenômeno da “precarização do trabalho”⁵ que foi igualmente agudizado pela pandemia. Os empregos de longo prazo escassos são substituídos por uma sensação de liberdade (em particular, para os jovens), dada pelo chamado trabalho autônomo. Por um lado, os jovens da classe média buscam o enriquecimento rápido através de *start-ups* que só conseguem enriquecer poucos. A universidade para eles parece já não ter muito valor, porque não parecem gerar “*cash-flow* positivo”: daí a crise das universidades no Brasil e no mundo. Por outro lado, os jovens das classes mais pobres se sujeitam a trabalhos autônomos de baixos ingressos, como o *delivery*. Não se pode negar a importância do empreendedorismo, mas estes trabalhos se precarizam, na medida que não permitem o acesso a benefícios do tipo saúde e previdência, além de, em muitos casos, serem executados em situações de baixa segurança. Como alguns dizem, “o desemprego passou a ser chamado elegantemente de empreendedorismo”.

O terceiro aspecto social específico é o mergulho na era digital, o qual tem, pelo menos, dois impactos. O primeiro é a redução do número de empregos pela automação⁶. O segundo é uma mudança do modelo mental no sentido do aumento da velocidade e da superficialidade no acesso e análise de informação. O resultado destes dois impactos é mais ansiedade, mais *burn-out*, mais manifestações, mais emigração e menores salários. Sem dúvida, é um enorme desafio ser jovem no mercado de trabalho de hoje e no que está por vir.

Finalmente, o quarto e último aspecto social específico é o agravamento da crise socioambiental. Os desastres ambientais estão cada vez mais frequentes e extremos. Em alguns países mais impactados, como na América Central e no Caribe, a ocorrência no mesmo ano de seca e inundação, com casos mais presentes de furacões, são mais e mais frequentes. Além de casos extremos de perda de vidas humanas, os desastres naturais exigem respostas rápidas de governos (ainda despreparados) e de empresas (um pouco mais preparadas), mas, sobretudo, exigem mais investimento em adaptação e mitigação dos efeitos climáticos. Em um sistema onde o crescimento se estanca, as pressões

⁵ ARAÚJO, M. R. M.; MORAIS, K. R. S., Precarização do trabalho e o processo de derrocada do trabalhador.

⁶ MCKINSEY & COMPANY, Superagency in the Workplace Empowering people to unlock AI’s full potential.

sociais aumentam, as finanças públicas não fecham (com alto endividamento) e as polarizações políticas se exacerbam, os desastres naturais se apresentam como um agravante muito perigoso.

2. Solução: enfoque técnico

As soluções para os desafios apresentados não são simples, em particular, porque os recursos são escassos – como indicado acima - e a velocidade das mudanças é muito maior do que a capacidade de adaptação dos setores público e privado. Nestes casos, a experiência indica que o melhor é focar esforços e não os diversificar em muitas iniciativas de difícil gestão. A experiência também indica que o enfoque deve ser feito em dois tipos de política pública: **a geração de empregos** (com impacto no curto prazo) e **a educação** (com impacto no longo prazo).

Governos não geram empregos diretamente, a menos de em alguns raros casos, como o investimento em infraestrutura. A geração de empregos públicos é uma solução política que só complica as finanças públicas, fazendo com que as despesas se tornem cada vez mais *hard*, isto é, de difícil eliminação no futuro. Muitos países da América Latina têm mais de 70% de suas despesas com pessoal, reduzindo o espaço para investimento.

A geração de empregos depende de vários fatores, mas, principalmente: (1) do crescimento econômico *per se*; (2) da facilitação de investimentos privados (com a redução da corrupção e da burocracia, e o financiamento adequado); (3) da parceria com o setor privado para investimentos como a infraestrutura e a formação de uma agenda digital efetiva.

A segunda solução técnica é o investimento em educação. Na América Latina, existem demasiados documentos que ensinam como implantar uma educação efetiva. Por exemplo, estudos mostram que os investimentos mais custo-efetivos são os chamados *soft* (capacitação de professores e tecnologia); no entanto, a grande maioria dos investimentos em educação na região ainda se concentra nas áreas *hard* (por exemplo, construção de escolas) e isso ocorre por uma série de razões, inclusive políticas (escolas são “estátuas” de políticos) e técnicas (falta de conhecimento e planejamento de prioridades). Como convencer os políticos a recriarem verdadeiramente os sistemas educativos públicos para gerar melhores condições de emprego e de valores cidadãos? É uma questão que ainda está sem resposta.

Estas ações – geração de emprego e educação – demandam, portanto: ousadia, inovação, conhecimento, valorização do serviço público como um verdadeiro SERVIÇO, e perseverança (em geral, exigindo mais de um mandato político).

3. Solução: enfoque doutrinal

Desde sempre, Igreja Católica vem pregando uma doutrina social, que começou de verdade há dois mil anos, mas que se estruturou verdadeiramente, a partir da encíclica *Rerum Novarum* do Papa Leão XIII⁷. Não é por acaso que esta encíclica foi escrita em 1891. Como vimos anteriormente, entre 1820 e 1900, o índice de desigualdade (Gini) aumentou significativamente, em grande medida, pela Revolução Industrial. Muitas outras encíclicas foram escritas sobre a Doutrina Social da Igreja (DSI), desde 1891, mas se pudéssemos definir em um só termo, o conteúdo da DSI, poderíamos dizer: “dignidade”. Toda a DSI se baseia na capacidade da pessoa humana de desenvolver a sua própria dignidade integral: por isso, podemos dizer que a DSI é personalista, humanista e integral.

A recente declaração do Dicastério para a Doutrina da Fé (*Dignitas infinita*⁸) trata muito bem deste tema e vale à pena ser lido com cuidado. O documento ressalta quatro tipos de dignidade que define o que podemos chamar de “dignidade integral”: a dignidade ontológica que a pessoa humana possui pelo “fato de existir e de ser querida, criada e amada por Deus”; a dignidade moral, que nos permite exercer nossa liberdade de forma responsável; a dignidade social, alcançada através de condições mínimas de sobrevivência econômica, social, política e ambiental; e a dignidade existencial, garantida através de condições de vida em paz, alegria, esperança, segurança e saúde mental, espiritual e física.

Portanto, não se trata somente de possibilitar as condições econômicas para uma vida digna, mas de possibilitar à pessoa viver integralmente em paz consigo mesmo, com o outro (e com a sua comunidade), com o cosmos e com o transcendente.

A fonte de dignidade integral do homem pode ser estruturada no que podemos chamar de “Ecossistema da Dignidade Integral” que o

⁷ LEÃO XII, PP., Encíclica *Rerum novarum*.

⁸ DICASTÉRIO PARA A DOCTRINA DA FÉ, Declaração *Dignitas infinita* sobre a Dignidade Humana, 2 e 7.

Papa Francisco vem apresentando desde o início de seu pontificado. De fato, o Papa Francisco tem desenvolvido uma visão integral muito interessante para a DSI que não foge dos conceitos de seus antecessores, mas potencializa a inovação e alguns aspectos fundamentais.

No contexto da Ecologia Integral, Francisco insiste, desde a *Laudato si'* que assim como cada organismo é bom e admirável em si mesmo pelo fato de ser uma criatura de Deus, o conjunto harmônico de organismos num determinado espaço, funcionando como um sistema é uma criatura de Deus e, em sua grande maioria, existe antes de nós.⁹ Nosso relacionamento conosco mesmos deve levar à nossa alteridade, conservando nossa individualidade de pessoas humanas únicas. Nós formamos nossos próprios ecossistemas e nos integramos a eles; da mesma forma, há uma interação entre os ecossistemas e entre os diferentes mundos de referência social: o todo é maior do que as partes.¹⁰ No final, “tudo está interligado”.

Vale lembrar que o termo *ecossistema* é utilizado pelo Papa e pelos cientistas, inicialmente, no contexto da ecologia, mas expandido para uma série de outros aspectos, quando se quer indicar algo que é consistente em seu conjunto, integral em sua ação e evolutivo em sua história. Com fins didáticos, passo a definir o Ecossistema a seguir, sintetizando-o na figura abaixo.

Figura: Ecossistema da Dignidade Integral – Papa Francisco



⁹ LS 140.

¹⁰ LS 141.

1. **Conversão integral.** Francisco, seguindo seus antecessores, indica claramente que toda a ação da Igreja, e, em particular, o desenvolvimento econômico e social, deve ser “cristocêntrica” e “aporocêntrica”¹¹. A conversão exige uma “escuta do espírito” para compreender o que o Pobre e o próprio Deus querem de nós.
2. **Igreja (ou eclesiologia) missionária.** O Papa Francisco associa a Igreja missionária à Teologia do Povo de Deus resumida na autoridade (ou mais ainda, na responsabilidade) da evangelização por todos os batizados, os quais possuímos a dignidade ontológica e a capacidade profética originadas pela nossa filiação e irmandade em Deus. O Documento de Aparecida (#10) deixa clara esta missão: “a grande tarefa de proteger e alimentar a fé do povo de Deus e recordar também aos fiéis deste Continente (latino-americano) que, em virtude de seu batismo, são chamados a ser discípulos e missionários de Jesus Cristo”.

Portanto, a missão de evangelizar não é responsabilidade exclusiva da hierarquia da Igreja, nem dos estrangeiros (“especialistas em missão”). A missão deve ser feita perto de nós, na “Igreja em saída, para estar próximo da dor do mundo inteiro”. O conceito da “Igreja em saída” não se restringe ao caminho regional, mas significa caminhar na direção das “periferias existenciais repletas de solidão e feridas”, dos “descartados” e dos que ainda não receberam o querigma¹².

A Teologia do Povo de Deus da Igreja missionária deve se basear na “cultura do encontro”, através da qual, a experiência prática se torna experiência mística. Visitar a casa do Pobre é visitar o próprio sacrário, o Corpo de Cristo que vive no mais vulnerável. O encontro com os Pobres, por si só, converte o visitante e o visitado, traduzindo a “opção pelos pobres” da Igreja, em uma Igreja efetivamente pobre.

Todo o cristão tem o dever de evangelizar e fazê-lo, em particular, pelo testemunho, pelo exemplo. Devemos exercer nossa

¹¹ CORTINA, A., Aporofobia, el rechazo al pobre.

¹² CELAM, Documento de Aparecida.

dignidade ontológica e ir ao encontro dos que necessitam das dignidades moral, social e existencial¹³.

3. **Economia de Francisco**¹⁴. O Papa não é economista e não pretende estabelecer uma teoria econômica, mas urge as pessoas, em particular, os jovens, a que busquem soluções criativas para a economia, não se limitando às teorias existentes, tanto do lado liberal, quanto do lado socialista, nos seus diversos tipos. Por um lado, afirma que “o mercado não resolve tudo” e confirma o princípio da Destinação Universal dos Bens; por outro, reforça a importância dos empresários como protagonistas da geração de trabalho e salário dignos e a pertinência da preservação da propriedade privada, como direito gerador do desenvolvimento humano integral.

A Economia de Francisco é, portanto, uma visão da geração criativa de políticas públicas e privadas que tragam esperança ao mundo, no sentido da redução da pobreza e da desigualdade.

4. **Ecologia integral**. Francisco inovou sobremaneira neste tema. Indica que a crise socioambiental atual, com suas implicações antropológicas, sociológicas e teológicas, apresenta, pelo menos quatro conceitos-chave: (1) “tudo está interligado”¹⁵ (é impossível haver vida sem a interligação da matéria e da natureza, com o homem e com Deus); (2) responsabilidade intergeracional (através da “cidadania ecológica”¹⁶, devemos respeitar a cultura de nossos antepassados e pensar e agir de maneira sustentável, para garantir a vida das gerações futuras); (3) protagonismo das periferias (envolvendo nos processos de decisão, as comunidades marginalizadas e vulneráveis, para que sejam protagonistas de seus próprios destinos); e (4) transdisciplinaridade (exercer a racionalidade plural, fazendo entrar a religião nas – muitas – disciplinas da ecologia e permitindo que elas mesmas entrem na religião).

¹³ DICASTÉRIO PARA A DOCTRINA DA FÉ, Declaração *Dignitas infinita*.

¹⁴ FRANCISCO, PP., Mensagem do Papa Francisco por ocasião do evento “Economy of Francesco”.

¹⁵ LS 138.

¹⁶ LS 211.

5. **“Sinodalidade”**¹⁷. Devemos aceitar o risco do conflito positivo entre escutar e caminhar juntos. E isto se baseia no fato de que todos temos a “dignidade ontológica” e na certeza de que o processo sinodal é pneumático, “cristológico” e trinitário: não é só humano. Ao estabelecer uma metodologia sinodal baseada em três etapas – consulta, celebração e realização, o Papa inspira a Igreja, as comunidades, as empresas, a sociedade civil e os governos a seguir o mesmo caminho.

Conclusão: o necessário desenvolvimento de líderes católicos como pontes

Para que tanto o enfoque técnico quanto o doutrinal funcionem, é fundamental a formação de líderes católicos que sejam a ponte entre o “Ecossistema da Dignidade Integral” e o “Ecossistema do Desenvolvimento Econômico”. Este último, é formado pelo governo, pelas empresas, pela sociedade civil e pela comunidade internacional. Somente poderemos gerar justiça social, com empregos e educação que garantam a dignidade integral da pessoa, se fizermos com que as instituições deste ecossistema implementem juntos políticas e estratégias baseadas nos princípios daquele.

Este é um enorme desafio para a Doutrina Social da Igreja: encarnar-se nas políticas públicas dos governos e nas estratégias das empresas, das ONGs e das agências de desenvolvimento bi e multilaterais. As soluções técnicas são conhecidas por estas instituições: elas sabem como gerar empregos dignos em seus negócios; sabem também como fomentar uma educação de qualidade. O problema, como sempre não é o “que”, mas o “como”. E este só pode ser alcançado se pusermos de lado nossa visão dualista, exacerbada pela polarização, e enfocarmos na pessoa humana que necessita de uma educação integral, de uma saúde integral, de uma realização laboral integral e de um ambiente de segurança e paz integrais.

Este é o sentido e o desafio de uma liderança católica voltada para o bem comum: como trazer o “Ecossistema da Dignidade Integral” para

¹⁷ FRANCISCO, PP., Encontro do Papa Francisco com os referentes da Conferência Episcopal Italiana para o Caminho Sinodal.

as discussões políticas, econômicas, sociais, empresariais e internacionais. É um caminho difícil de percorrer no ambiente de dessacralização e relativismo por que passamos, mas, como sempre, o caminho é tão importante quanto a chegada, e, neste caminho, nos leva a mão de Deus.

Referências bibliográficas

ALMADA, Roberto. **“El cansancio de los buenos. La logoterapia como alternativa al desgaste profesional”**. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2013.

ARAÚJO, Marley R. M.; MORAIS, Kátia R. S. “Precarização do trabalho e o processo de derrocada do trabalhador”. **Cadernos de Psicologia Social do Trabalho**, v. 20, n.1, p. 1-1, jan./jun. 2017.

CORTINA, Adela. **“Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia.”** Barcelona/Buenos Aires/México: Paidós, 2017. 2ª impressão 2018.

DICASTÉRIO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Declaração *Dignitas infinita***: sobre a Dignidade Humana. Vaticano, 2024. Disponível em: <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_dff_doc_20240402_dignitas-infinita_po.html>. Acesso em: 13 mai. 2024.

MCKINSEY & COMPANY. **“Superagency in the Workplace Empowering people to unlock AI’s full potential”**. Report from the McKinsey Global Institute, January 2025. Disponível em: <<https://www.mckinsey.com/~media/mckinsey/business%20functions/quantumblack/our%20insights/superagency%20in%20the%20workplace%20empowering%20people%20to%20unlock%20ais%20full%20potential%20at%20work/superagency-in-the-workplace-empowering-people-to-unlock-ais-full-potential-v4.pdf>>. Acesso em: 13 mai. 2024.

McMANUS, Matt. **“Two arguments for Inequality. The consequentialist justification for inequality comes in many different forms but in substance it is largely the same.”** Revista Quillette, 10 mai. 2018. Disponível em: <<https://quillette.com/2018/05/10/two-arguments-inequality/>>. Acesso em: 15 mai. 2024.

FRANCISCO, Papa. **Carta Encíclica *Laudato si'***: Sobre o cuidado da casa comum. Brasília: CNBB, 2015.

FRANCISCO, Papa. **Encontro do Papa Francisco com os referentes da Conferência Episcopal Italiana para o Caminho Sinodal**, em 25 de maio de 2023. Disponível em: <<https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2023/may/documents/20230525-incontro-cei.pdf>> . Acesso em: 13 out. 2024.

FRANCISCO, Papa. **Mensagem do Papa Francisco por ocasião do evento “Economy of Francesco”**, de 06 a 08 de outubro de 2023. Disponível em: <[https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/pont-messages/2023/documents/20231006-messaggio-economy-of-francesco.html#:~:text=Mensagem%20do%20Santo%20Padre%20por,de%20outubro%20de%202023\)%20%7C%20Francisco&text=%C3%89%20bom%20encontrar%2Dvos%20um,com%20fruto%2C%20entusiasmo%20e%20empenho](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/pont-messages/2023/documents/20231006-messaggio-economy-of-francesco.html#:~:text=Mensagem%20do%20Santo%20Padre%20por,de%20outubro%20de%202023)%20%7C%20Francisco&text=%C3%89%20bom%20encontrar%2Dvos%20um,com%20fruto%2C%20entusiasmo%20e%20empenho)>. Acesso em: 2 nov. 2024.

LEÃO XII, Papa. **Carta Encíclica *Rerum novarum***, 1891. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_1-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html>. Acesso em: 3 jul. 2025.

CELAM. **Documento de Aparecida**: V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, Documento Conclusivo. Disponível em: <<https://www.celam.org/aparecida/Espanol.pdf>>. Acesso em: 3 jul. 2025.

THE WORLD BANK. **World Bank Poverty and Inequality Platform**, 2024. Disponível em: <<https://pip.worldbank.org/home>>. Acesso em: 13 mai. 2024.

THE WORLD BANK. **World Inequality Report**, 2024. Disponível em: <<https://wir2022.wid.world/chapter-2/#:~:text=In%20effect%2C%20the%20global%20Gini,-to%20the%20T10%2FB50%20ratio>>. Acesso em: 23 abr. 2024.

Capítulo IX

Perspectivas teológicas do protagonismo do pobre no magistério do Papa Francisco

Theological perspectives on protagonism of the poor in Pope Francis' teachings

Luciano Tokarski¹

Resumo

A proposta desse artigo é apresentar algumas perspectivas teológicas especificamente inspiradas no magistério do Papa Francisco acerca do protagonismo dos pobres. Francisco apresentou-nos alguns caminhos teológicos a favor dos pobres, das minorias, dos descartados e dos excluídos recolocando-os em um autêntico ser e agir da Igreja. O pobre é segundo Francisco, protagonista da Igreja e na sociedade. As consequências drásticas da crise socioambiental, da desigualdade social e do processo de antidemocracia recaem singularmente sobre o pobre. A superação da crise socioambiental significaria também a superação da pobreza existencial e o cuidado integral da democracia. Ademais, Francisco reafirmou que o protagonismo do pobre consiste no combate dos problemas graves da desigualdade social e da fome, no enfrentamento das afrontas a democracia, na defesa dos direitos humanos e na promoção do magistério do pobre.

Palavras-chave: Pobre. Francisco. Paradigma. Protagonismo.

Abstract

The purpose of this article is to present some theological perspectives specifically inspired by Pope Francis' teachings on the protagonism of the poor. Francis has presented us with some theological paths in favor of the poor, minorities, the discarded, and the excluded, repositioning them in the

¹ Mestrando em Teologia Sistemático-Pastoral pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Curitiba / PR – Brasil. E-mail: lucianotokarski@yahoo.com.br

authentic being and acting of the Church. According to Francis, the poor are protagonists in the Church and in society. The drastic consequences of the socio-environmental crisis, social inequality, and the process of anti-democracy fall singularly on the poor. Overcoming the socio-environmental crisis would also mean overcoming existential poverty and caring for democracy in its entirety. Furthermore, Francis reaffirmed that the protagonism of the poor consists in combating the serious problems of social inequality and hunger, confronting affronts to democracy, defending human rights, and promoting the teaching of the poor.

Keywords: Poor. Francis. Paradigm. Protagonists.

Introdução

A célebre afirmação do Papa Francisco em sua primeira Audiência, no dia 16 de março de 2013, para cerca de seis mil jornalistas credenciados pelo Vaticano é a marca teológica e evangelizadora do seu ministério como sucessor de Pedro. O Santo Padre afirmou: “como eu gostaria de uma Igreja pobre e para os pobres”.

A afirmação de Francisco faz-nos recordar da afirmação também feita pelo Papa João XXIII, em 11 de setembro de 1962, o qual pronunciou surpreendentemente: “com relação aos países subdesenvolvidos, a Igreja se apresenta como é e quer ser: a Igreja de todos e, particularmente, a Igreja dos pobres”. A afirmação do papa João XXII está latente na afirmação do Papa Francisco. Não se pode negar o enlace entre as duas afirmações. Além do mais, “o novo bispo de Roma situa-se na mais genuína tradição bíblico-cristã e, ao mesmo tempo, resgata a opção preferencial pelos pobres da Igreja latino-americana pós-conciliar”.²

Recordemos também da escolha do nome Francisco. É um programa de agir ministerial. O próprio Papa Francisco relata como se realizou a escolha do nome. “Não se esqueça dos pobres”, após um abraço e um beijo, disse o Cardeal Hummes ao recém-eleito Cardeal Bergoglio. Bergoglio disse que essa afirmação entrou em sua cabeça. “Essa palavra entrou aqui: os pobres, os pobres. Logo pensei em Francisco de Assis. [...] e assim veio o nome no meu coração: Francisco

² AQUINO JÚNIOR, F., A atualidade da opção pelos pobres para a Igreja e a Teologia, p. 147.

de Assis. O homem da pobreza, o homem da paz, um homem que ama e cuida da criação”.³

Sendo assim, na verdade, além de abordagens acadêmicas e científicas, a caminhada pastoral e ministerial da Igreja deve levar em conta a situação do pobre, convocá-lo, abrir diálogos com os pobres e envolvê-los. “Os pobres evangelizam-nos, ajudando-nos a descobrir cada dia a beleza do Evangelho. Não deixemos cair em saco roto esta oportunidade de graça”, afirma o Papa Francisco em sua homilia pelo II Dia Mundial dos Pobres⁴, ou seja, o pobre não é apenas uma categoria teológica, é uma categoria socioambiental, política, religiosa, psicoafetivo e étnico-cultural. A seguir, vamos discorrer sobre três aspectos teológicos que envolvem o protagonismo dos pobres na Igreja e na sociedade.

1. A desigualdade social, a democracia e os direitos humanos

A opção preferencial pelos pobres e abandonados impele-nos a libertá-los da opressão, da miséria material, das exclusões sociais, das rejeições no mercado de trabalho, da precária assistência médica e, ao mesmo tempo, defender seus direitos, dar-lhes lugares ativos na sociedade e na Igreja e não os considerar bárbaros ou selvagens sem civilização.

Os altíssimos índices de pobreza, exclusão e preconceitos são indicadores da desigualdade social e distribuição econômica injusta. “Persistem hoje, no mundo, inúmeras formas de injustiça, alimentadas por visões antropológicas redutivas e por um modelo econômico fundado no lucro, que não hesita em explorar, descartar e até o homem”.⁵

Com isso, sobre essa constante exploração dos pobres e a desigualdade social, afirmou o Papa Francisco, no dia 19 de novembro de 2017, em sua mensagem para o I Dia Mundial dos Pobres:

Interpela-nos todos os dias com os seus inúmeros rostos marcados pelo sofrimento, pela marginalização, pela opressão, pela violência, pelas torturas e a prisão, pela guerra, pela privação da liberdade e da dignidade, pela ignorância e pelo analfabetismo, pela emergência

³ VECCHI, G. G., Quero uma Igreja pobre para os pobres.

⁴ FRANCISCO, PP., Mensagem do Santo Francisco para o II Dia Mundial dos pobres.

⁵ FT 22.

sanitária e pela falta de trabalho, pelo tráfico de pessoas e pela escravidão, pelo exílio e a miséria, pela migração forçada. A pobreza tem o rosto de mulheres, homens e crianças explorados para vis interesses, espezinhados pelas lógicas perversas do poder e do dinheiro.⁶

Em sua mensagem para o VI Dia Mundial dos Pobres o Papa Francisco afirma que é doloroso “constatar novas formas de pobreza [...]. Penso de modo particular nas populações que vivem em cenários de guerra, especialmente nas crianças privadas dum presente sereno e dum futuro digno”. Não há condição de vida integral quando se habita em situação de guerras. Também não se pode “esquecer as especulações, em vários setores, que levam a um aumento dramático dos preços, deixando muitas famílias numa indigência ainda maior. Os salários esgotam-se rapidamente, forçando a privações que atentam contra a dignidade de cada pessoa. Se, numa família, se tem de escolher entre o alimento para se nutrir e os remédios para se curar, então deve fazer-se ouvir a voz de quem clama pelo direito a ambos os bens, em nome da dignidade da pessoa humana”.⁷

Como nós cristãos podemos contribuir efetivamente para o diálogo entre o fim da desigualdade social, o exercício da democracia e dos direitos humanos? Como defender a igualdade de direitos que se origina na própria vida humana? Como enfrentar políticas que colocam em descrédito o exercício da democracia?

Uma vez mais, em sua mensagem pelo I Dia Mundial dos Pobres - DMP, Francisco ilumina as nossas indagações teológicas e nos indica o caminho para uma evangelização em direção ao pobre, com o pobre e a partir do pobre.

Somos chamados a estender a mão aos pobres, a encontrá-los, fixá-los nos olhos, abraçá-los, para lhes fazer sentir o calor do amor que rompe o círculo da solidão. A sua mão estendida para nós é também um convite a sairmos das nossas certezas e comodidades e a reconhecermos o valor que a pobreza encerra em si mesma.⁸

⁶ FRANCISCO, PP., Mensagem do Santo Padre Francisco para o I Dia Mundial dos Pobres.

⁷ FRANCISCO, PP., Mensagem do Santo Padre Francisco para o IV Dia Mundial dos Pobres.

⁸ FRANCISCO, PP., Mensagem do Santo Padre Francisco para o IV Dia Mundial dos Pobres.

Além disso, ao falarmos da relação entre desigualdade social, democracia e direitos humanos, é importante recordar que a própria Igreja Católica teve suas reticências para a aceitação do princípio da democracia e dos direitos humanos. Segundo o teólogo Paulo F. Andrade, “essa dificuldade liga-se em grande parte ao modo e ao contexto como surgiu inicialmente à formulação filosófica do paradigma democrático e o paradigma dos direitos humanos”.⁹

Num clima eclesiasticamente fechado basicamente tudo era causa de investigação ou até mesmo de rejeição. “Por mais que a doutrina dos Direitos Humanos tenha a sua origem no seio do cristianismo, é fato que a Igreja Católica manteve uma atitude de relutância e até hostilidade perante a moderna formulação dos Direitos Humanos”,¹⁰ afirma o filósofo Souza Pereira.

A postura conservadora de membros da Igreja, o iluminismo influenciando as instituições políticas, combatendo à Igreja e as religiões em geral, o crescimento da urbanização capitalista e a crise econômica internacional contribuíram para que a própria Igreja assumisse o comportamento antimodernista reafirmando os seus princípios tradicionalistas e condenando o iluminismo, o naturalismo e o liberalismo.

O primeiro indício da mudança da mentalidade da Igreja aconteceu em 1942 na radio mensagem de saudação ao santo Natal e a humanidade sofredora, do Papa Pio XII escrevia acerca dos direitos da pessoa humana:

Defenda o respeito e atuação prática dos seguintes direitos fundamentais da pessoa: o direito a manter e desenvolver a vida corporal, intelectual e moral e particularmente o direito a uma formação e educação religiosa; o direito ao culto de Deus, particular e público, incluindo a ação da caridade religiosa; o direito, máxime, ao matrimônio e à consecução do seu fim; o direito à sociedade conjugal e doméstica; o direito ao trabalho como meio indispensável para manter a vida familiar; o direito à livre escolha de estado, também sacerdotal e religioso; o direito ao uso dos bens materiais, conscientemente dos seus deveres e das limitações sociais.¹¹

⁹ ANDRADE, P. F. C., *Democracia e Doutrina Social da Igreja*, p. 8.

¹⁰ PEREIRA, S., *A Igreja e o reconhecimento dos Direitos Humanos*, p. 105.

¹¹ PIO XI, PP., *Rádio mensagem do Santo Padre Papa Pio XI*.

Cabe considerar que o Papa João XXIII profeticamente abriu a Igreja para o paradigma da democracia e os direitos humanos encerrando na Igreja algumas desconstruções sobre a liberdade e responsabilidade do gênero humano. Iniciava-se com o Papa João XXIII uma nova jornada com a proposta dos bens fundamentais da sociedade e da pessoa humana.

Não se tratava apenas de conceber alguns direitos fundamentais universais, mas também os direitos fundamentais de toda pessoa humana, independentemente de sua etnia, religião, gênero sexual ou condição econômica, por exemplo. Essa compreensão teológica acerca dos direitos humanos é descrita pelo teólogo Paulo F. Andrade, no seu artigo Democracia e Doutrina Social da Igreja, que diz:

Por Direitos dos Homens e do Cidadão muitas vezes se compreendiam apenas Direitos dos Homens (em sentido masculino) brancos, adultos, ocidentais. Neste sentido falar em Direitos dos Homens não é mais suficiente nem mesmo possível. Trata-se agora de afirmar não apenas os direitos gerais, mas também os direitos específicos, que contemplam e reconhecem para além da igualdade fundamental a realidade de uma diversidade que não gera privilégios nem restringe direitos de outros, como antes, mas, ao contrário, é fonte de direitos próprios.¹²

Em 1963, o Papa João XXIII enumerou os direitos fundamentais na sua encíclica *Pacem in Terris* e que começa com o que atualmente se consideram os direitos econômicos. “O ser humano tem direito à existência, à integridade física, aos recursos correspondentes a um digno padrão de vida: tais são especialmente o alimento, o vestuário, a moradia, o repouso, a assistência sanitária, os serviços sociais indispensáveis”.¹³

Segundo Marco e Elisa Roncalli, a encíclica do Papa João XXIII, foi um marco teológico, pois lembra a “possibilidade de paz à luz de quatro bens fundamentais: verdade, justiça, solidariedade e liberdade, pedras angulares que regem tanto as relações entre seres humanos como indivíduos quanto como comunidades políticas”. Também “condenava

¹² ANDRADE, P. F. C., Democracia e Doutrina Social da Igreja, p. 7.

¹³ PT 11.

o recurso às armas como meio de resolver controvérsias na era nuclear como loucura (*'alienum a ratione'*): mais, execrava não apenas seu uso, mas até a posse. Pedia o desarmamento total e eliminava o dogma (infelizmente reaparecido) da guerra justa".¹⁴

Para tanto, afirmam Marco e Elisa Roncalli que o documento do Papa,

Destacava aqueles “sinais dos tempos” da ascensão socioeconômica das **classes trabalhadoras** até a **emancipação feminina**, do acesso de todos os povos à independência política à conscientização da injustiça de toda discriminação - para serem vistos como sinais de paz, além das formas pelas quais a História move páginas de Evangelho. Reconhecia a **Declaração Universal de Direitos Humanos de 1948**, uma das etapas mais importantes para as **Nações Unidas**, não apenas lembrando os direitos do homem, mas especificando todos eles, dando prioridade à **dignidade humana**.¹⁵

O que se realiza em âmbito social pela declaração universal dos direitos de 1948 e reafirma-se na Igreja com o movimento do Papa João XXIII e do Concílio Vaticano II. Não podemos negar a verossimilhança entre o Papa João XXIII e o Papa Francisco. Exatamente há 70 anos após o pronunciamento de João XXIII, por meio da encíclica *Pacem in Terris*, o Papa Francisco afirma que “cada ser humano tem direito a desenvolver-se integralmente, e esse direito básico não pode ser negado por nenhum país (abril, 2021). A Igreja reconhecia então a declaração de direitos humanos fundamentais hoje profusamente sustentados pelo Papa Francisco em seu ministério petrino.

No seu artigo, Democracia e Doutrina Social da Igreja, o teólogo Paulo F. Andrade também afirma que a partir dessas mudanças eclesiais e sociais “surgem às reivindicações para promover a igualdade dos direitos e oportunidades no campo social, político, civil e econômico, sem discriminação de gênero, etnia, ou qualquer

¹⁴ RONCALLI, M; RONCALLI, E., De João XXIII ao Papa Francisco, a “*Pacem in terris*” completa 60 anos.

¹⁵ RONCALLI, M; RONCALLI, E., De João XXIII ao Papa Francisco, a “*Pacem in terris*” completa 60 anos.

outra, enquanto, ao mesmo tempo, se afirmam os direitos específicos das mulheres e dos diferentes grupos étnicos e o direito à diversidade cultural”.¹⁶

Afirmam-se também os direitos ligados à sexualidade e às escolhas do estilo de vida, assim como os direitos específicos das crianças e dos idosos, bem como dos portadores de deficiências e dos enfermos. Na afirmação do conjunto de todos esses direitos constrói-se hoje a luta pela plena cidadania.¹⁷

O Papa João Paulo II em sua carta encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* afirma que uma das maiores “injustiças do mundo contemporâneo consiste precisamente nisto: que são relativamente poucos os que possuem muito e muitos os que não possuem quase nada. É a injustiça da má distribuição dos bens e dos serviços originariamente destinados a todos”.¹⁸

Compreendemos então que o estado democrático de direito é aquele capaz de salvaguardar os direitos fundamentais da pessoa humana em âmbito social, civil, político, econômico e religioso. Devemos banir a desigualdade social, sexual, religiosa, étnica e econômica. “Nunca percamos de vista o fato de que não há democracia com a fome, não há desenvolvimento com a pobreza, e muito menos justiça com desigualdade”.¹⁹

Afinal de contas, “hoje não se pode conceber a Democracia sem o respeito aos Direitos Humanos. Onde estes não são respeitados não existe Democracia, mesmo que exista regularmente a prática do sufrágio universal”,²⁰ ou seja, no entendimento da Igreja, sobretudo com o Papa Francisco, a democracia é decididamente o exercício ativo dos direitos humanos.

¹⁶ ANDRADE, P. F. C., Democracia e Doutrina Social da Igreja, p. 7.

¹⁷ ANDRADE, P. F. C., Democracia e Doutrina Social da Igreja, p. 7.

¹⁸ SRS 5.

¹⁹ FRANCISCO, PP., Mensagem em vídeo ao juízes argentinos.

²⁰ ANDRADE, P. F. C., Democracia e Doutrina Social da Igreja, p. 5.

2. Aspectos da crise socioambiental na realidade do pobre

O Papa Francisco em sua carta encíclica *Laudato Si*, sobre o cuidado da casa comum, promulgada no dia 24 de maio de 2015, na Solenidade de Pentecostes, discorre sobre a necessidade de buscar soluções integrais no cuidado da casa comum. Afirma o Papa que “é fundamental buscar soluções integrais que considerem as interações dos sistemas naturais entre si e com os sistemas sociais. Não há duas crises separadas: uma ambiental e outra social; mas uma única e complexa crise socioambiental”.²¹Então, quando falamos do cuidado da casa comum e de sua crise fazemos decididamente referência a uma necessária solução integral entre sagrado, sociedade, natureza e homem que a habita.

Ademais, a destruição socioambiental produziu profundas transformações na natureza e muitas irreversíveis. Não se pode negar que a crise socioambiental, sobretudo a crise climática, reflete diretamente e exclusivamente na vida do pobre e nas comunidades de periferia. Os dramas ambientais recaem comumente sobre as minorias, os desabrigados, os moradores de rua, os refugiados, os emigrantes, os moradores a beira de rios e lagos e entre tantas outras situações de vulnerabilidade. Estamos acompanhando a maior catástrofe climática dos últimos anos no Rio Grande do Sul. Conforme o relatório da Defesa Civil, divulgado na noite do dia 06 de junho, 475 municípios foram atingidos pelas enchentes, 2.390.556 de pessoas afetadas sendo 37.154 mil em abrigos, 579.4571 mil desalojados, mais de 170 mortos e 42 desaparecidos²². Diante dessa realidade todos sofrem, mas quem mais sofre são os pobres: sem teto, sem trabalho, sem dinheiro, sem direitos humanos e sem assistência e condições psicológicas para uma sadia sobrevivência ou reordenação da vida.

No entanto, são inúmeros os fatores atuais que causam a uma crise socioambiental e, indignamente, para o crescimento da pobreza: a obsessão do ser humano pela técnica, o progresso científicoindustrial sem limites, o neocapitalismo com seus ensejos para o consumo desenfreado, a exploração maníaca da natureza, da terra, das culturas,

²¹ LS 139.

²² CASA MILITAR – DEFESA CIVIL / RS, Defesa Civil atualiza balanço das enchentes no RS – 3/6, 9h.

dos povos e etnias, dos animais e das pessoas, a exposição incontrolável dos poluentes atmosféricos, a contaminação da água, as múltiplas alterações climáticas, o crescimento doentio do ódio, do fascismo, o racismo, do preconceito, da aporofobia e da xenofobia, as guerras, a perda da biodiversidade e a degradação social, a desigualdade econômica e entre outros. Presenciamos uma destruição ecológica nunca vista antes na história. As consequências são derramadas nas situações precárias e na pessoa do pobre. O pobre é o oprimido com a generalizada crise socioambiental.

Sobre esses fenômenos que avançam para a destruição da natureza e do ser humano, sobretudo os pobres, afirma o Papa Francisco que “muitos pobres vivem em lugares particularmente afetados por fenômenos relacionados com o aquecimento, e os seus meios de subsistência dependem fortemente das reservas naturais e dos chamados serviços do ecossistema, como a agricultura, a pesca e os recursos florestais.”²³

O sofrimento do pobre passa decididamente pela ausência consciente de um “desenvolvimento sustentável e integral”²⁴ que é também chamado por Paulo VI de “desenvolvimento integral ou desenvolvimento da pessoa humana”.²⁵ Imaginávamos que com o avanço das inteligências científicas e dos instrumentos de produção o mundo moderno reduziria a pobreza global. Julgava-se que a exploração do pobre havia decrescido. Enganamo-nos a nós mesmos. É um desenvolvimento para os poderosos que visa somente às relações de poder, a produção massiva e o lucro desenfreado. “Esquece-se de que o valor inalienável do ser humano é independente do seu grau de desenvolvimento”.²⁶ O desenvolvimento tecnocrático parece a cada dia mais se concentrar na acumulação sempre crescente para poucos.

O pobre sofre com as graves consequências socioambientais porque lhe quitam a sua dignidade e os seus direitos fundamentais foram sequestrados e, por muitas vezes, não tem as condições básicas de vida como saneamento, moradia, emprego, vestuário, água e alimentação. Por exemplo, “a poluição da água afeta particularmente os mais pobres

²³ LS 25.

²⁴ LS 13.

²⁵ PP 6.

²⁶ LS 136.

que não tem possibilidades de comprar água engarrafada”²⁷, ou seja, é o que mais sofre com doenças e pragas, com o aquecimento global e com o transporte urbano inoperante, quando pode utilizar.

O Papa Francisco escreve sobre essa interligação catastrófica entre desigualdade social e a crise socioambiental. No ano de 2020, na audiência geral em Roma, o Papa pronunciou as seguintes palavras:

Estamos perto de superar muitos dos limites do nosso maravilhoso planeta, com consequências graves e irreversíveis: desde a perda de biodiversidade e alterações climáticas ao aumento do nível dos mares e à destruição das florestas tropicais. A desigualdade social e a degradação ambiental andam de mãos dadas e têm a mesma raiz: a do pecado de querer possuir e dominar os irmãos e irmãs, a natureza e o próprio Deus.²⁸

Em suma, a crise socioambiental apresenta seus maiores danos para os que padecem sob a injustiça da desigualdade social, para os pobres, para as pessoas vulneráveis. A superação da crise socioambiental significaria também a superação da desigualdade social e a proteção íntegra da democracia e dos direitos humanos.

3. Tópicos do recente magistério acerca da libertação e promoção dos pobres

Na sua primeira exortação apostólica o Papa Francisco afirmou: “desejo uma Igreja pobre para os pobres. Estes têm muito para nos ensinar. Além de participar do *sensus fidei*, nas suas próprias dores conhecem Cristo sofredor. É necessário que todos nos deixemos evangelizar por eles”.²⁹

Essa afirmação do Papa trouxe-nos a mente uma suntuosa afirmação de São Leão Magno, no seu belíssimo Sermão da Quadragésima, do século V, onde afirmava que “nenhuma devoção dos fiéis agrada tanto a Deus como a dedicação para com os seus pobres, pois nesta solícitude misericordiosa ele reconhece a imagem de sua própria bondade”.³⁰É

²⁷ LS 48.

²⁸ FRANCISCO, PP., Audiência Geral na Biblioteca do Palácio Apostólico.

²⁹ EG 198.

³⁰ LEÃO MAGNO, PP., 3-5: Patrologia Latina 54, 299-301.

interessante notar que o Papa Francisco compõe essa longa tradição da Igreja de uma teologia da libertação e promoção preferencial dos pobres.

No seu primeiro documento de pontificado, a *Alegria do Evangelho*, o Papa Francisco dedicou-se em oferecer algumas palavras acerca da libertação e promoção dos pobres quando afirmou que “cada cristão e cada comunidade são chamados a serem instrumentos de Deus a serviço da libertação e promoção dos pobres, para que possam integrar-se plenamente na sociedade”.³¹ O Dicastério para a Doutrina da Fé, na recente declaração sobre a dignidade infinita volta a afirmar e ratifica “a ocasião para proclamar novamente a própria convicção de que, criado por Deus e redimido por Cristo, cada ser humano deve ser reconhecido e tratado com respeito e com amor, em razão da sua inalienável dignidade”.³² Ora, o agir do cristão deve estar ancorado nessa verdade de fé: a libertação e promoção dos pobres deve sempre ser uma opção inviolável e inegociável em toda a Igreja Católica.

Na compreensão teológica do Papa Francisco a libertação do pobre necessariamente implica ouvir os clamores dos pobres, ou seja, alongar mais o olhar, abrir os ouvidos e avançar para tocar em seus clamores. “A própria beleza do Evangelho nem sempre a conseguimos manifestar adequadamente, mas há um sinal que nunca deve faltar: a opção pelos últimos, por aqueles que a sociedade descarta e lança fora”.³³

Hoje vivemos em imensas cidades que se mostram modernas, orgulhosas e até vaidosas. Cidades – orgulhosas de sua revolução tecnológica e digital – que oferecem inumeráveis prazeres e bem-estar para uma minoria feliz..., porém os nega o teto a milhares de vizinhos e irmãos nossos, inclusive crianças, e se os chama, elegantemente, ‘pessoas em situação de rua’. É curioso como no mundo das injustiças, abundam os eufemismos.³⁴

Que Igreja é essa que se diz legítima de Cristo, mas incapaz de tocar nos pobres de Cristo? A conservação de estruturas patriarcais e/ou conservadoras abrirá caminhos para a inclusão social e religiosa

³¹ EG 187.

³² DI 2.

³³ EG 195.

³⁴ FRANCISCO, PP., Encontro Mundial dos Movimentos Populares.

dos pobres? Fidelidade ao Evangelho não implica fidelidade aos mais vulneráveis? Essas indagações nos levarão a recordar de outro texto profundamente categórico para iluminar as nossas escolhas teológicas e pastorais.

O ilustre teólogo Gregório Magno afirmava que “quem dá do seu pão a um pecador indigente, não porque é um pecador, mas porque é um ser humano, na verdade não nutre um pecador, mas um justo que é pobre, porque nele, não ama o pecado, mas a sua natureza humana”,³⁵ ou seja, partilhamos também porque a partilha é gesto libertador para o pobre e, por conseguinte gerador da promoção de vida justa, igualitária e fraterna. A promoção integral dos pobres implica, portanto, a superação de estruturas de poder, de repreensão, de preconceito, de exclusão, de dominação e de descarte.

O Papa Paulo VI em sua carta apostólica *Octogesima Adveniens* afirmou em 1971 que “os mais favorecidos devem renunciar a alguns dos seus direitos, para poderem colocar, com mais liberdade, os seus bens ao serviço dos outros”³⁶. O Papa João Paulo II em sua audiência com o tema a opção preferencial pelos pobres disse: “os pobres constituem o desafio hodierno, sobretudo para os povos abastados do nosso planeta, onde milhões de pessoas vivem em condições desumanas e muitas morrem literalmente de fome”.³⁷ O Papa Francisco afirma que “não há democracia com fome, nem desenvolvimento com pobreza, nem justiça na desigualdade”. Os três pontífices se unem numa única voz em defesa da libertação e promoção preferencial dos pobres.

Assim também afirmava o Papa Leão XIII acerca da libertação e promoção dos pobres que no fundo consiste em respeitar os direitos e dar-lhes as condições fundamentais para o desenvolvimento de uma vida integral. “Os direitos, em que eles se encontram, devem ser religiosamente respeitados e o Estado deve assegurar-los a todos os cidadãos, prevenindo ou vingando a sua violação”.

Na proteção dos direitos particulares, deve preocupar-se, de maneira especial, dos fracos e dos indigentes. A classe rica faz das suas riquezas uma espécie de baluarte e tem menos necessidade da

³⁵ GREGÓRIO MAGNO, PP., Regra Pastoral, p. 171.

³⁶ AO 418.

³⁷ JOÃO PAULO II, PP., Amor preferencial pelos pobres.

tutela pública. A classe indigente, ao contrário, sem riquezas que a ponham a coberto das injustiças, conta principalmente com a proteção do Estado. Que o Estado se faça, pois, sob um particularíssimo título, a providência dos trabalhadores, que em geral pertencem à classe pobre³⁸.

O pobre não é um objeto para ser explorado ou um subproduto para as campanhas eleitorais. “Os verdadeiros protagonistas são o Senhor e os pobres”,³⁹ afirma o Papa Francisco. O pobre é parte integrante da criação. Olhá-lo em sua integralidade é responsabilidade do mundo e da Igreja, e a Igreja deve ser portadora de uma ação direcionada de fortalecimento, por exemplo, de hospitais, asilos, escolas, universidades, orfanatos e entre outros para os pobres, mas sem deixar de ser comprometida com o ministério dos pobres no ser e agir da Igreja. Não se trata de endeusar o pobre, porém nem o descartar. Não se fala apenas de garantir a comida ou um decoroso sustento para os pobres, mas prosperidade e civilização em seus múltiplos aspectos⁴⁰.

Na exortação pós-sinodal Querida Amazônia, o Papa Francisco escreve acerca dos pobres que o “diálogo não se deve limitar a privilegiar a opção preferencial pela defesa dos pobres, marginalizados e excluídos, mas também há que os respeitar como protagonistas. Trata-se de reconhecer o outro e apreciá-lo como outro, com a sua sensibilidade, as suas opções mais íntimas, o seu modo de viver e trabalhar”.⁴¹ A promoção dos pobres passa necessariamente em reconhecê-los como protagonistas sociais e eclesiais, ou seja, “quem usa dos bens, não deve considerar as coisas exteriores que legitimamente possui só como próprias, mas também como comuns, no sentido de que possam beneficiar não só a si, mas também aos outros”⁴², sobretudo os pobres.

Juan Segundo ao descrever acerca do magistério da libertação e promoção dos pobres, afirma que o pobre é um tesouro que Igreja tem em suas mãos. Ele defende o método teológico que exige o compromisso com a libertação das classes oprimidas e a transformação das estruturas

³⁸ RN 20.

³⁹ FRANCISCO, PP., Mensagem do Santo Padre Francisco para o II Dia Mundial dos Pobres.

⁴⁰ EG 192.

⁴¹ QA 27.

⁴² GS 69.

sociais injustas, enraizando a fé na ação prática e na justiça para os desfavorecidos. Afirma que “somente partir desse compromisso, que é a opção pelos pobres, fruto da sensibilidade, definiu-se quando Deus havia revelado”.⁴³ O magistério do pobre é um paradigma para o discernimento teológico e social, ou seja, os pobres não são apenas beneficiários de ações de caridade, mas também sujeitos ativos que devem ser ouvidos e seus direitos devem ser respeitados.

Os pobres são pessoas, têm rosto e histórias pessoais, sentem fome e frio, sede e dor, são nossos irmãos e irmãs, com valores, capacidades e defeitos, como todos. A relação com os pobres não pode permanecer distante e no mundo dos números, das ideias e teorias, mas precisa tornar-se envolvimento pessoal e, ao mesmo tempo, protagonismo libertador dos pobres. É fato que encontramos muitos homens e mulheres que se sustentaram na defesa e protagonismo dos pobres com o seu próprio martírio tais como: São Oscar Romero, D. Enrique Angelelli, Irmã Cleusa, P. Ezequiel Ramim, P. João Bosco Burnier, P. Rutilio Grande, P. Gabriel Longueville, P. Josimo e tantos outros.

O teólogo Victor Codina, jesuíta que mora a mais de 28 anos na Bolívia, em uma comunidade periférica, destaca que a reflexão teológica não parte apenas as ilustrações trinitárias, mas também “de um povo que passa fome, que morre antes do tempo, que é injustamente oprimido por estruturas injustas que constituem um autêntico pecado estrutural”.⁴⁴ É uma teologia que atualmente não parte do “pressuposto de que a salvação tem uma dimensão mística e escatológica, mas também histórica”.⁴⁵ O fazer teologia não é uma ação neutra, deve-se tomar o partido dos pobres. Enquanto houver pobres haverá necessidade de escutar seu clamor, suas necessidades e seus direitos, que é o clamor de Deus.

Devemos assumir a perspectiva dos direitos dos povos e das culturas, dando assim provas de compreender que o desenvolvimento de um grupo social (...) requer constantemente o protagonismo dos atores sociais locais a partir da sua própria cultura. Assumir a libertação e promoção dos pobres nos levará para escolhas fundamentais, livres, humanas e de causa pelo Reino.

⁴³ SEGUNDO, J. L., O dogma que liberta, p. 411.

⁴⁴ CODINA, V., Não extingais o Espírito, p. 251.

⁴⁵ CODINA, V., Não extingais o Espírito, p. 253.

O Papa Francisco em sua mensagem para o II dia mundial dos pobres - DMP, no dia 18 de novembro de 2018, afirmou que,

Os primeiros habilitados a reconhecer a presença de Deus e a dar testemunho da sua proximidade à própria vida são os pobres. Deus permanece fiel à sua promessa e, mesmo na escuridão da noite, não deixa faltar o calor do seu amor e da sua consolação. Contudo, para superar a opressiva condição de pobreza, é necessário aperceber-se da presença de irmãos e irmãs que se ocupem deles e que, abrindo a porta do coração e da vida, lhes façam sentir bem-vindos como amigos e familiares. Somente deste modo podemos descobrir a força salvífica das suas vidas e colocá-los no centro do caminho da Igreja⁴⁶.

É preciso devolver a capacidade de escutar os pobres: “os verdadeiros pobres para os quais somos chamados a dirigir o olhar a fim de escutar o seu clamor e reconhecer as suas necessidades”⁴⁷, de responder aos pobres: “o Senhor não só escuta o clamor do pobre, mas também responde” e “o Dia Mundial dos Pobres pretende ser uma pequena resposta, dirigida pela Igreja inteira dispersa por todo o mundo, aos pobres de todo o gênero e de todo o lugar”⁴⁸ e de libertar os pobres: “dar ao pobre um “caminho espaçoso” equivale a libertá-lo da “armadilha do caçador” (cf. Sl 91, 3), a tirá-lo da armadilha montada no seu caminho, para poder caminhar sem impedimentos e olhar serenamente a vida”.⁴⁹

Além disso, queremos recordar o significativo encontro que Papa Francisco realizou com representantes das escolas dos jesuítas na Itália e na Albânia, no dia 07 de junho de 2013. Na ocasião uma menina lhe fez a seguinte pergunta: “por que motivo o senhor, isto é, tu renunciaste a todas as riquezas de um Papa, como um apartamento luxuoso ou um automóvel enorme, para, em vez disso, ir habitar num pequeno

⁴⁶ FRANCISCO, PP., Mensagem do Santo Padre Francisco para o II Dia Mundial dos Pobres.

⁴⁷ FRANCISCO, PP., Mensagem do Santo Padre Francisco para o II Dia Mundial dos Pobres.

⁴⁸ FRANCISCO, PP., Mensagem do Santo Padre Francisco para o II Dia Mundial dos Pobres.

⁴⁹ FRANCISCO, PP., Mensagem do Santo Padre Francisco para o II Dia Mundial dos Pobres.

apartamento situado nas vizinhanças ou tomares o autocarro com os Bispos? Por que motivo renunciaste à riqueza?”.

O Papa Francisco respondeu que havia renunciado a hábitos pomposos comuns entre alguns prelados com as seguintes palavras:

Os nossos dias falam-nos de tanta pobreza no mundo, e isto é um escândalo. A pobreza do mundo é um escândalo. Num mundo onde há tantas, tantas riquezas, tantos recursos para dar de comer a todos, não se pode entender que haja tantas crianças famintas, tantas crianças sem instrução, tantos pobres! Hoje, a pobreza é um grito. Todos nós devemos pensar se podemos tornar-nos um pouco mais pobres: isto mesmo... todos o devemos fazer. Como posso tornar-me um pouco mais pobre para me assemelhar melhor a Jesus, que era o Mestre pobre? Aqui está o ponto decisivo. Não se trata de um problema de virtude pessoal; é só que não posso viver sozinho. E o mesmo se diga acerca do automóvel: é assim, para não ter tantas coisas e tornar-se um pouco mais pobre.⁵⁰

O Papa Francisco é um exemplo de como se viver esse processo de libertação, integração e promoção preferencial dos pobres. Além do mais, percebemos que a temática da libertação e promoção dos pobres compõe os textos do magistério desde o Papa Leão XIII até os tempos atuais com a voz marcante do Papa Francisco. Não se pode ocultar a tradição recente do magistério da Igreja acerca do protagonismo dos pobres.

Queremos finalizar o nosso breve apanhado teológico destacando a belíssima mensagem do Papa Paulo VI, a 08 de dezembro de 1965, na conclusão do Concílio Vaticano II aos pobres, aos doentes, a todos que sofrem, rogou solenemente o pontífice:

Vós que sois pobres e abandonados, vós que chorais, vós que sois perseguidos por amor da justiça, vós de quem não se fala, vós os desconhecidos da dor, tende coragem: vós sois os preferidos do reino de Deus, que é o reino da esperança, da felicidade e da vida; Vós sois os irmãos de Cristo sofredor; e com Ele, se quereis, vós salvais o mundo.

⁵⁰ FRANCISCO, PP., Respostas do Santo Padre Francisco as perguntas dos representantes das escolas dos jesuítas na Itália e na Albânia.

Conclusão

A libertação e promoção dos pobres é competência de todo o corpo eclesial e não particularmente de algumas instituições religiosas ou dos peritos em ciência teológica. Uma Igreja que não está fechada em um sistema conservador, patriarcal e machista é iniciadora de processos que conduzem ao desenvolvimento integral dos pobres. Os pobres devem ser protagonistas na Igreja.

O estado democrático de direita é uma conquista da humanidade: todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos. No Brasil temos uma constituição que visa proteger os direitos humanos, individuais, econômicos, sociais e culturais sem espaço para as discriminações, marginalizações, exclusões e exploração dos que vivem em situação de pobreza. Os pobres devem ser protagonistas na sociedade.

A promoção do protagonismo dos pobres é uma oportunidade que o mundo moderno dispõe para superar a aporofobia e políticas públicas que desfavorecem os mais necessitados. A libertação dos pobres é seguramente arrancá-los de uma condição socioambiental precária e opressora. Por fim, o Papa Francisco é na atualidade o líder mundial que mais nos ajuda a compreender os diversos caminhos que podemos traçar em direção aos pobres e com os pobres.

Referências bibliográficas

ANDRADE, Paulo Fernando C. de. **Democracia e Doutrina Social da Igreja**. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2024.

AQUINO JÚNIOR, Francisco. Atualidade da opção pelos pobres para a Igreja e a Teologia. *Didaskalia*, v. XLIV, nº II, p. 147-165, 2014.

CASA MILITAR – DEFESA CIVIL / RS. **Defesa Civil atualiza balanço das enchentes no RS – 3/6, 9h**. Disponível em: <<https://www.defesacivil.rs.gov.br/defesa-civil-atualiza-balanco-das-enchentes-no-rs-3-6-9h>> Acesso em: 3 jun. 2024.

CODINA, Víctor. “**Não extingais o Espírito**” (1Ts 5,19). São Paulo: Paulinas, 2010.

DICASTÉRIO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Dignitas Infinita*: sobre a dignidade humana. Brasília: Edições CNBB, 2024. (Documento da Igreja, 73).

DOCUMENTOS DA IGREJA. **Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II**. São Paulo: Paulus, 1997.

FRANCISCO, PP. **Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium***: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. Brasília: Edições CNBB, 2013.

FRANCISCO, PP. **Carta Encíclica *Laudato Si***: sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulinas, 2015.

FRANCISCO, PP. **Carta Encíclica *Fratelli Tutti***: sobre a fraternidade e a amizade social. Brasília: Edições CNBB, 2020.

FRANCISCO, PP. **Exortação Apostólica *Querida Amazônia***. Brasília: Edições CNBB, 2020.

FRANCISCO, PP. **Audiência Geral na Biblioteca do Palácio Apostólico**, Vaticano, 26 ago. 2020. Disponível em: <<https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2020-08/papa-audiencia-geral-catequese-destino-universal-bens-esperanca.html>>. Acesso em: 10 jun. 2024.

FRANCISCO, PP. **Mensagem do Santo Padre Francisco para o I Dia Mundial dos Pobres**, Vaticano, 10 nov. 2017. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/poveri/documents/papa-francesco_20170613_messaggio-i-giornatamondiale-poveri-2017.html, n. 5>. Acesso em: 14 jun. 2024.

FRANCISCO, PP. **Mensagem do Santo Padre Francisco para o II Dia Mundial dos Pobres**, Vaticano, 18 de nov. 2018. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/poveri/documents/papa-francesco_20180613_messaggio-ii-giornatamondiale-poveri-2018.html>. Acesso em: 20 jun. 2024.

FRANCISCO, PP. **Mensagem do Santo Padre Francisco para o IV Dia Mundial dos Pobres**, Vaticano, 15 de nov. 2020. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/poveri/documents/papa-francesco_20200613_messaggio-iv-giornatamondiale-poveri-2020.html, n.º 7>. Acesso em: 14 jun. 2024.

FRANCISCO, PP. **Francisco aos juizes argentinos**: não há democracia com a fome, Vaticano, 01 de out. 2021. Disponível em: <<https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2021-10/francisco-aos-juizes-argentinos-nao-ha-democracia-com-a-fome.html>>. Acesso em: 14 jun. 2024.

FRANCISCO, PP. **Respostas do Santo Padre Francisco às perguntas dos representantes das escolas dos jesuítas na Itália e na Albânia**, Vaticano, 07 de jun. 2013. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/june/documents/papa-francesco_20130607_scuole-gesuiti.html>. Acesso em: 20 jun. 2024.

FRANCISCO, PP. **Discurso do Papa Francisco aos participantes no Encontro Mundial dos Movimentos Populares**, Vaticano, 28 de out. 2014. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2014/october/documents/papafrancesco_20141028_incontro-mondiale-movimenti-popolari.html>. Acesso em: 20 jun. 2024.

GREGÓRIO MAGNO. **Regra Pastoral**. São Paulo: Paulus, 2010.

JOÃO XXIII, PP. **Carta Encíclica *Pacem in Terris***: sobre a paz de todos os povos. São Paulo: Paulinas, 2018.

JOÃO PAULO II, PP. **Carta Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis***: sobre os problemas sociais e vigésimo aniversário da *Populorum Progressio*. São Paulo: Paulinas, 1988.

LEÃO XIII, PP. **Carta Encíclica *Rerum Novarum***: sobre a condição dos operários. São Paulo: Paulinas, 1998.

PAULO VI, PP. **Carta Apostólica Octogesima Adveniens**: por ocasião do 80º aniversário da *Rerum Novarum*. São Paulo: Paulinas, 2000.

PAULO VI, PP. **Carta Encíclica Populorum Progressio**: sobre o desenvolvimento dos povos. São Paulo: Paulinas, 2009.

PAULO II, J. PP. **Amor preferencial pelos pobres**, Vaticano, 27 de out. 1999. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/audiences/1999/documents/hf_jpiiud27101999.html>. Acesso em 20 de junho de 2024.

PIO XI, PP. **Rádio mensagem do Santo Padre Papa Pio XI**, Vaticano, Disponível em: <https://www.vatican.va/content/pius-xii/pt/speeches/1942/documents/hf_p-xii_spe_19421224_radiomessage-christmas.html, nº 34.> Acesso em 14 de junho de 2024.

PEREIRA, Rodrigo V. S. A Igreja e o reconhecimento dos direitos humanos. **Revista Tabulae**. Disponível em: <<https://www.faculdadecentina.com.br/intranet/revista-tabulae/category/23-revista-tabulae-ano-16-n-32-jan-jun-de-2022?download=177:igreja-e-o-reconhecimento-dos-direitos-humanos>>. Acesso em 11 de junho de 2024.

RONCALLI, Marco; RONCALLI, Elisa **De João XXIII ao Papa Francisco, a “Pacem in terris” completa 60 anos**, Rio Grande do Sul, 13 de abr. 2023. Disponível em: <<https://www.ihu.unisinos.br/categorias/627856-de-joao-xxiii-ao-papa-francisco-a-pacem-in-terris-completa-60-anos>>. Acesso em: 14 jun. 2024.

SEGUNDO, Juan Luis. **O dogma que liberta**: fé, revelação e magistério dogmático. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 2000.

VECCHI, Gian Guido. **Quero uma Igreja pobre para os pobres**, Rio Grande do Sul, 13 de mar. 2013. Disponível em: <<https://www.ihu.unisinos.br/noticias/518498-quero-uma-igreja-pobre-para-os-pobres>>. Acesso em: 11 jun. 2024.

Capítulo X

O Paradigma do Bem Viver no Pontificado do Papa Francisco

The Good Living Paradigm in the Pontificate of Pope Francis

José Eder Ribeiro Lima¹

Resumo

O presente artigo tem como finalidade discorrer sobre a relação entre o pontificado do Papa Francisco e o paradigma do Bem Viver. Neste sentido, são percorridos paradigmas anteriores para compreender como e quando a Igreja Católica Apostólica Romana assumiu oficialmente a defesa dos Direitos Humanos como estrutura importante para preservar o bem comum e a dignidade de todos os povos, de maneira que a violência dê lugar à paz; a tristeza ceda à esperança; a separação transforme-se em fraternidade universal; a miséria e a fome sejam substituídas pelo respeito e pela dignidade da pessoa humana em todas as circunstâncias da vida. Nessa mesma perspectiva, a exploração da natureza e a irresponsabilidade social transfigurem-se na economia sustentável, em que o equilíbrio com a natureza, a defesa da Casa Comum, o cuidado com a mãe terra passem a ser um compromisso assumido de maneira global. Não obstante, a partir do conceito Igreja pobre para os pobres, este estudo reflete sobre a importância da conversão das estruturas, para que os pobres vivam a plenitude da vida, sequestrada por modelos econômicos que insistem na exploração e no descarte dos mais vulneráveis. Assim, este artigo pretende mostrar, a partir de pesquisa bibliográfica, com ênfase nos textos elaborados pelo professor Paulo Fernando Carneiro de Andrade, possíveis caminhos para o bem viver de todas as pessoas.

Palavras-chave: Papa Francisco. Bem viver. Direitos Humanos. Dignidade. Pobres.

¹ Mestrando em Teologia Sistemático-Pastoral pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rondonópolis / Mato Grosso – Brasil. E-mail: jose.lima399@gmail.com

Abstract

This article aims to discuss the relationship between Pope Francis' pontificate and the Good Life paradigm. In this sense, previous paradigms are explored to understand how and when the Roman Catholic Church officially assumed the defense of Human Rights as an important framework for preserving the common good and the dignity of all peoples, so that violence gives way to peace; sadness gives way to hope; separation transforms into universal fraternity; and poverty and hunger are replaced by respect and dignity of the human person in all circumstances of life. In this same perspective, the exploitation of nature and social irresponsibility are transformed into a sustainable economy, in which balance with nature, the defense of our Common Home, and care for Mother Earth become a global commitment. Nevertheless, based on the concept of a poor Church for the poor, this study reflects on the importance of structural transformation so that the poor can live the fullness of life, hijacked by economic models that insist on the exploitation and discarding of the most vulnerable. Thus, this article aims to demonstrate, based on bibliographic research, with an emphasis on texts written by Professor Paulo Fernando Carneiro de Andrade, possible paths to the good life for all people.

Keywords: Pope Francis. Good living. Human rights. Dignity. The poor.

Introdução

O presente artigo tem como finalidade apresentar ações concretas considerando o paradigma do bem viver, a partir do pontificado do Papa Francisco, que buscou insistentemente a vivência da fé no sentido de que a violência dê lugar à paz; a tristeza ceda à esperança; a separação transforme-se em fraternidade universal; a miséria e a fome sejam substituídas pelo respeito e pela dignidade da pessoa humana em todas as circunstâncias da vida; a exploração da natureza e a irresponsabilidade social transfigurem-se na economia sustentável, em que o equilíbrio com a natureza, a defesa da Casa Comum, o cuidado com a mãe terra passem a ser um compromisso assumido de maneira global.

Para tanto, de modo sintético, apresenta-se como a Igreja assumiu a defesa dos direitos universais do ser humano e tomou a firme decisão de optar preferencialmente pelos pobres, indicando a necessidade de mudar o seu lugar social e fazê-los emergir como sujeitos eclesiais.² Além disso, este artigo apresenta o Pontificado do Papa Francisco, que fez emergir na Igreja um novo olhar para as questões sociais, convidando o mundo a ampliar a visão e debater sobre as questões socioambientais uma vez que o planeta sofre uma crise climática e os pobres, de maneira particular os povos originários, têm sofrido as consequências da irresponsabilidade social e da ganância daqueles que detêm o poder.

Nesta perspectiva, a partir das reflexões do professor Paulo Fernando Carneiro de Andrade, que indica três paradigmas vivenciados pela Igreja, de Leão XIII ao Papa Francisco, serão destacadas ações concretas que têm contribuído para a mudança de estruturas e para o bem viver, considerando que, ao longo do tempo histórico, percebem-se mudanças no relacionamento social, mas pouca atenção para a conversão da relação social.³

1. De Leão XIII ao Papa Francisco

De acordo com o professor Paulo Fernando Carneiro de Andrade, entre os pontificados do Papa Leão XIII e o Papa Francisco, é possível destacar três paradigmas em torno das questões sociais que impactaram a dignidade da pessoa humana e que se aprofundaram de maneira continuada na história da Igreja a partir de cada pontificado: o primeiro, chamado tomista-leonino, inaugurado pelo Papa Leão XIII; o segundo, iniciado por João XXIII, passando por Paulo VI, pelo Concílio Vaticano II e fazendo eco em São João Paulo II e Bento XVI, chamado paradigma democrático; e o terceiro e atual, o paradigma proposto pelo Papa Francisco⁴, que, a partir de um olhar mais amplo, reflete a salvação na ótica da criação, mediante a qual homens e todas as criaturas precisam ser salvas, voltando ao seu estado natural de beleza: “Deus fez e viu que era bom” (Gn 1–2).

² ANDRADE, P. F. C., *A Igreja dos Pobres e o Desenvolvimento da Doutrina Social da Igreja Pós-Conciliar*, p. 10.

³ ANDRADE, P. F. C., *O Magistério Social do Papa Francisco*, p. 13-14.

⁴ ANDRADE, P. F. C., *O Magistério Social do Papa Francisco*, p. 1.

Importante ressaltar que, embora as questões sociais comecem a ser refletidas de maneira sistemática no pontificado do Papa Leão XIII, a preocupação com a promoção do ser humano e com as relações sociais que promovam a vida e a vida em abundância esteve presente desde o início da Igreja e fundamenta-se no projeto de Jesus Cristo de Nazaré, revelado na Palavra de Deus tanto no Antigo quanto no Novo Testamento.

No relato da criação, no livro do Gênesis, lê-se que, ao criar todas as coisas, Deus viu que era bom e, ao criar o ser humano, Deus viu que era muito bom. Na perspectiva do relato da criação, percebe-se que o ser humano ocupa lugar central no coração de Deus e é chamado a contribuir para que a obra criada não se perca. Deste modo, a Igreja, fiel à Palavra de Deus, sempre afirmou que o ser humano criado à imagem e semelhança de Deus, merece ser respeitado e viver com dignidade na sociedade onde está inserido, gozando de todos os privilégios que Deus deu à humanidade.

No Novo Testamento, Jesus Cristo de Nazaré iniciou a sua missão apontando, como eixo central do seu programa pastoral, o Reino de Deus. No evangelho de Marcos, escuta-se da boca de Jesus de Nazaré: “cumpriu-se o tempo e o Reino de Deus está próximo. Arrependei-vos e crede no Evangelho” (Mc 1,15).

O Reino de Deus, inaugurado por Jesus de Nazaré, trouxe algumas peculiaridades importantes e que merecem atenção, uma vez que os pobres, os que estavam à margem da sociedade, encontram em Jesus e na sua mensagem a abundância da vida. Os sinais realizados por Jesus de Nazaré, em sua pregação e gestos concretos, curam e devolvem às pessoas, sobretudo aos mais pobres, o lugar que lhes havia sido sequestrado ao longo da história da humanidade: a dignidade de pessoa humana. Nesta perspectiva, entende-se aquilo que Jesus de Nazaré afirmou: “Eu vim para que todos tenham vida e a tenham em abundância” (Jo 10,10).

Desta maneira, percebe-se que, a partir das Escrituras, sobretudo fundamentando-se no projeto pastoral de Jesus de Nazaré, “a Igreja põe-se concretamente ao serviço do Reino de Deus, antes de mais nada, anunciando e comunicando o Evangelho da salvação e constituindo novas comunidades cristãs”⁵. Com a pregação do Evangelho, restabelece

⁵ CDSI 50.

e eleva a dignidade humana mostrando que, em Jesus Cristo, Deus redime não somente a pessoa humana, mas também as relações sociais entre os homens. A Igreja anuncia e busca o novo céu e a nova terra, onde habita a justiça, a solidariedade e a paz⁶.

A Igreja, nesta perspectiva, acentua aquilo que é mais sagrado na mensagem de Jesus de Nazaré: a pessoa humana e suas relações. Todas as pessoas, filhos e filhas de um único Pai, merecem viver relações sociais saudáveis, sem desigualdades, discriminações e explorações, participando de igual maneira da obra criada, que é dom de Deus. No número 144 do Compêndio da Doutrina Social da Igreja consta, de maneira explícita, essa dimensão da bondade de Deus que alcança a humanidade inteira:

«Deus não faz distinção de pessoas» (At 10, 34; Rm 2, 11; Gal 2, 6; Ef 6, 9), pois todos os homens têm a mesma dignidade de criaturas à Sua imagem e semelhança. A Encarnação do Filho de Deus manifesta a igualdade de todas as pessoas quanto à dignidade: «Já não há judeu nem grego, nem escravo nem livre, nem homem nem mulher, pois todos vós sois um em Cristo Jesus» (Gal 3, 28; Rm 10, 12; 1 Cor 12, 13; Col 3, 11).⁷

Na esteira da inclusão social e da premissa de que a dignidade de ser humano não é reservada apenas para alguns, o Papa Francisco, durante o seu pontificado, insistiu na necessidade de criar estruturas saudáveis que promovessem a pessoa em todas as circunstâncias da vida, sobretudo os mais pobres, os povos originários, os quilombolas, os ribeirinhos e outros grupos cujas vidas são massacradas por um sistema que tem propagado a economia da exclusão, da desigualdade e do uso irresponsável dos recursos naturais e da floresta, permanecendo o capital acima da dignidade e dos direitos humanos. Nesse sentido, o Papa Francisco propôs o paradigma do bem viver como um modelo de vida no qual as pessoas pudessem se relacionar como irmãos, respeitando a Casa Comum e promovesse a construção de uma sociedade mais justa e mais fraterna.

O paradigma, o bem viver, surgiu “na região andina da América do Sul – desde o sul da Venezuela ao norte da Argentina – e deriva por

⁶ CDSI 51-52. 56.

⁷ CDSI 144.

um lado, do *Quechua* (*runa simi*) e, por outro, do *Aimara* (*aymará jaya mara aru*), que são idiomas pré-hispânicos da região andina”⁸. Tal paradigma, de acordo com os autores do 15º Intereclesial das Comunidades de Base inspira um novo estilo de vida que tem como foco o equilíbrio e o cuidado com a Casa Comum, pressupondo “uma visão holística e integradora do ser humano, incluindo o ar, a água, as montanhas, as árvores e os animais, o sol, a lua e as estrelas em profunda comunhão com a Pachamama, com as energias do universo e com Deus na relação fé e vida”⁹.

A preocupação da Igreja Católica, ao longo da sua história, com os direitos humanos é uma tentativa de colocar em prática os ensinamentos de Jesus Cristo de Nazaré: “amais-vos uns aos outros como Eu vos tenho amado” (Jo 13,34). Para melhor entender esse processo, será retomado o paradigma Tomista-Leonino e o paradigma democrático assumidos pela Igreja Católica desde o final do século XIX e que respaldam o atual paradigma do bem viver.

2. Paradigma Tomista-Leonino

O Papa Leão XIII, diante das inúmeras mudanças ocorridas na sociedade no final do século XIX, iniciou uma reviravolta na Igreja, no que se refere aos Direitos fundamentais da pessoa humana. Segundo o já citado professor Paulo Fernando,

Quando Leão XIII sucede a Pio IX em 1878, as transformações políticas, sociais e econômicas iniciadas no século XVIII já eram uma realidade irreversível. Não se colocava mais a ilusão de um retorno ao Antigo Regime. A unificação italiana ocorrida em 1870 acarretando o fim dos Estados Pontifícios, o avanço do movimento liberal burguês e do socialismo seja na Europa seja nas Américas exigia uma redefinição do paradigma vigente até Pio IX, fortemente antimodernista e constituído em torno do ideário da restauração do Antigo Regime.¹⁰

⁸ ALCANTARA, L. C. S.; SAMPAIO, C. A. C., Bem Viver como paradigma de desenvolvimento, p. 233.

⁹ RODRIGUES, S. S. et al., CEBs: Igreja em saída na busca de vida plena para todos e todas, p. 102.

¹⁰ ANDRADE, P. F. C., O Magistério Social do Papa Francisco, p. 1.

Ainda de acordo com o mesmo professor, o paradigma tomista-leonino foi sendo construído em um processo gradual, através de sete encíclicas: *Quod Apostolici Numeris* (1878); *Aeterni Patris* (1879); *Diuturnum* (1881); *Imortale Dei* (1885); *Libertas* (1888); *Sapientia Christianae* (1890); *Rerum Novarum* (1891). Há de se destacar que, em cada uma destas encíclicas de Leão XIII, foram sendo tratados elementos primordiais na busca de garantir a dignidade humana.

A primeira encíclica “redefine o adversário fundamental no campo político como sendo o socialismo, agora distinto do Capitalismo”¹¹; a segunda “redefine o programa cultural e apresenta o neotomismo como alternativa ao racionalismo radical representado pelo Positivismo, pelo Cientificismo e pelo Marxismo”¹²; a terceira fala “sobre a natureza do poder político”¹³, a quarta escreve “sobre a teoria cristã do Estado”¹⁴; a quinta, “sobre a natureza da liberdade humana”¹⁵; a sexta, “sobre o significado da cidadania”¹⁶ e a sétima, a *Rerum Novarum*, “completa o paradigma traçando o programa econômico social no qual, em alternativa à economia feudal do Antigo Regime se propõe o catolicismo social como expressão econômica dos Estados Liberais reformados”¹⁷.

Em todo caso, é possível dizer que a recepção positiva dos direitos humanos e da democracia só aconteceu no seio da Igreja em meados do século XX. Segundo Marciano Vidal, na obra *Moral de Atitudes*, “foi preciso esperar a segunda metade do século XX para que a doutrina oficial católica adotasse uma posição decisiva em favor dos direitos humanos: Pio XII; João XXIII; Concílio Vaticano II; Paulo VI; Sínodo dos Bispos; João Paulo II”¹⁸. Apesar disso, não se pode subtrair a importância do paradigma tomista-leonino, uma vez que se acredita que foi Leão XIII, com a encíclica *Rerum Novarum*, quem sistematizou a Doutrina Social da Igreja. De acordo com José Miguel Sardica, a *Rerum Novarum* é considerada “por teólogos e historiadores, a magna carta fundadora da Doutrina social da Igreja”¹⁹.

¹¹ ANDRADE, P. F. C., O Magistério Social do Papa Francisco, p. 3.

¹² ANDRADE, P. F. C., O Magistério Social do Papa Francisco, p. 3.

¹³ ANDRADE, P. F. C., O Magistério Social do Papa Francisco, p. 3.

¹⁴ ANDRADE, P. F. C., O Magistério Social do Papa Francisco, p. 3.

¹⁵ ANDRADE, P. F. C., O Magistério Social do Papa Francisco, p. 3.

¹⁶ ANDRADE, P. F. C., O Magistério Social do Papa Francisco, p. 3.

¹⁷ ANDRADE, P. F. C., O Magistério Social do Papa Francisco, p. 3.

¹⁸ VIDAL, M., *Moral de Atitudes III*, p. 190.

¹⁹ SARDICA, J. M., O legado histórico de Leão XIII e da Encíclica *Rerum Novarum*, p. 5.

3. Do Concílio Vaticano II a Bento XVI

O Concílio Vaticano II aconteceu no período de outubro de 1962 a dezembro de 1965. Convocado pelo Papa João XXIII em 25 de dezembro de 1961, o Vaticano II teve início em 11 de outubro de 1962 e foi concluído em 08 de dezembro de 1965, por Paulo VI que sucedeu a João XXIII, falecido em 03 de junho de 1963.

Segundo Paulo Fernando Carneiro de Andrade, com o Papa João XXIII, o Concílio Vaticano II e Paulo VI, nasce um novo paradigma, chamado paradigma democrático. Nesse período, de acordo com o mesmo autor, acontece na Igreja a recepção da democracia e dos direitos humanos e os papas São João Paulo II e Bento XVI dão continuidade às questões sociais que foram refletidas e assumidas no Concílio Vaticano II.

Nesse segundo paradigma, várias encíclicas e documentos merecem atenção: a *Pacem in Terris*, que é “uma verdadeira recepção dos direitos humanos”²⁰ e que assinala a mudança do paradigma tomista-leonino para o paradigma democrático; o documento conciliar *Gaudium et Spes*; a encíclica *Populorum Progressio*, que reflete “sobre o desenvolvimento dos povos”²¹; a declaração *Dignatis Humanae*; a *Octogesima Adveniens*; a *Centesimus Annus*, que “aborda o tema da democracia e o nexo entre democracia e os Direitos Humanos”²²; *Deus Caritas Est* e o Compêndio da Doutrina Social da Igreja.

Todos estes documentos, cada um no seu tempo, indicaram pautas comuns que a Igreja e toda a sociedade organizada precisariam assumir para que a dignidade da pessoa humana fosse levada a cunho, sobretudo a dignidade das pessoas mais pobres. Daí a importância destes documentos em sempre salvaguardar a democracia e os direitos fundamentais da pessoa humana.

4. Um novo paradigma nasce com o Papa Francisco

Do Papa João XXIII a Bento XVI, a Igreja trilhou um bonito e contínuo caminho na reflexão e propostas de ações concretas em tor-

²⁰ ANDRADE, P. F. C., Democracia e Doutrina Social da Igreja, p. 12.

²¹ ANDRADE, P. F. C., Democracia e Doutrina Social da Igreja, p. 14.

²² ANDRADE, P. F. C., Democracia e Doutrina Social da Igreja, p. 19.

no de questões sociais, políticas e econômicas que apontaram atitudes possíveis para salvaguardar a dignidade do ser humano, sobretudo dos pobres, dos vulneráveis, dos largados à margem da sociedade. Porém, nota-se que, apesar de todo o esforço da Igreja, através de vários pontificados, aqueles que detêm o poder, optaram por trilhar outro caminho: o caminho da cultura do descarte, principalmente dos pobres e das minorias; o caminho da economia de mercado, o caminho da guerra, o caminho da exploração irresponsável dos recursos naturais e do desmatamento predatório das florestas; o caminho onde os seres humanos, de modo particular os pobres, são tratados como objetos de produção e massa de manobra.

Nesse contexto nasce uma voz profética, uma voz de esperança: o Papa Francisco. Já no início do seu pontificado, Francisco apresenta o caminho que deseja para a Igreja e conseqüentemente para a sociedade: “Uma Igreja pobre e para os pobres”²³. O desejo do Papa Francisco colocou a Igreja em sintonia com a radiomensagem do Papa São João XXIII que evidenciou a necessidade de, nos países subdesenvolvidos, a Igreja ser de todos e particularmente dos pobres²⁴.

De acordo com Paulo Fernando de Andrade,

O Papa Francisco em seu Magistério eleva o Magistério dos Bispos Latino Americanos e Caribenhos sobre a centralidade evangélica dos pobres que havia sido expresso nas Conferências Episcopais Gerais de Medellín à Aparecida a Ensino Universal. Seu ensinamento sobre a Opção pelos Pobres possui a mesma perspectiva da Igreja Latino Americana assumindo suas duas dimensões fundamentais. A primeira é a mudança de lugar social: ver o Mundo com os olhos dos pobres. Assumir sua perspectiva, suas dores, suas experiências de opressão, marginalização e também suas esperanças. A segunda é criar condições para que o pobre emergja como sujeito eclesial, isto é, sujeito da Evangelização e sujeito político-social-econômico, ou seja, sujeito das transformações necessárias para a construção de um mundo mais justo, fraterno e ambientalmente sustentável.²⁵

²³ ANDRADE, P. F. C., *A Igreja dos Pobres e o Desenvolvimento da Doutrina Social da Igreja Pós-Conciliar*, p. 13.

²⁴ ANDRADE, P. F. C., *O magistério do Papa Francisco*, p. 5-6.

²⁵ ANDRADE, P. F. C., *O magistério do Papa Francisco*, p. 8-9.

Isto posto, o que muda com o Papa Francisco? Que reflexões o pontífice oferece e que amplia o caminho trilhado por seus antecessores? Qual a novidade trazida por Francisco?

Uma resposta aparece em torno da opção preferencial pelo pobre, que se transforma, em Francisco, em uma categoria teológica. Na exortação apostólica *Evangelii Gaudium*, número 198, Francisco escreve:

A opção pelos pobres é mais uma categoria teológica que cultural, sociológica, política ou filosófica. Deus «manifesta a sua misericórdia antes de mais» a eles. Esta preferência divina tem consequências na vida de fé de todos os cristãos, chamados a possuírem «os mesmos sentimentos que estão em Cristo Jesus» (Fl 2, 5). Inspirada por tal preferência, a Igreja fez uma opção pelos pobres, entendida como uma «forma especial de primado na prática da caridade cristã, testemunhada por toda a Tradição da Igreja [...]».²⁶

Ao colocar a opção preferencial pelos pobres como categoria teológica, nota-se que o Papa Francisco indica a necessidade de se passar de uma Igreja assistencialista, sem desprezar a sua importância, para uma Igreja que proponha caminhos de mudanças de estruturas, onde os pobres sejam vistos e valorizados como pessoas humanas. No número 199 da *Evangelii Gaudium*, o Papa esclarece:

O nosso compromisso não consiste exclusivamente em ações ou em programas de promoção e assistência; aquilo que o Espírito põe em movimento não é um excesso de ativismo, mas primariamente uma atenção prestada ao outro «considerando-o como um só consigo mesmo».166 Esta atenção amiga é o início duma verdadeira preocupação pela sua pessoa e, a partir dela, desejo procurar efetivamente o seu bem. Isto implica apreciar o pobre na sua bondade própria, com o seu modo de ser, com a sua cultura, com a sua forma de viver a fé. O amor autêntico é sempre contemplativo, permitindo-nos servir o outro não por necessidade ou vaidade, mas porque ele é belo, independentemente da sua aparência: «Do amor, pelo qual uma pessoa é agradável a outra, depende que lhe dê algo de graça».167 Quando amado, o pobre «é estimado como de alto valor»,168 e isto diferencia a autêntica opção pelos pobres de qualquer

²⁶ EG 198.

ideologia, de qualquer tentativa de utilizar os pobres ao serviço de interesses pessoais ou políticos. Unicamente a partir desta proximidade real e cordial é que podemos acompanhá-los adequadamente no seu caminho de libertação. Só isto tornará possível que «os pobres se sintam, em cada comunidade cristã, como “em casa”. Não seria, este estilo, a maior e mais eficaz apresentação da boa nova do Reino?»¹⁶⁹ Sem a opção preferencial pelos pobres, «o anúncio do Evangelho – e este anúncio é a primeira caridade – corre o risco de não ser compreendido ou de afogar-se naquele mar de palavras que a atual sociedade da comunicação diariamente nos apresenta.²⁷

Na *Fratelli Tutti*, número 234, o Papa Francisco, citando a confissão de Aparecida, propõe a proximidade e a amizade com os pobres para compreender os seus valores, os seus sonhos e a sua maneira de viver a fé. Para o Papa Francisco, a amizade com os pobres é o caminho para superar o desprezo e a falta de inclusão social. Na esteira desta proposta a respeito da amizade social, o texto-base da campanha da fraternidade 2024, ao ser referir à amizade, destaca:

A amizade, esse sentimento fiel de estima entre as pessoas, é um dom de Deus, um fenómeno humano universal, que nasce da livre oferta de si mesmo para abrir-se ao mistério do outro. É um caminho de humanização e de renovação das relações fraternas, que nos permite existir e viver com a responsabilidade e o compromisso de transformar a própria vida e a vida do outro. Como é bom ter amigos!²⁸

O Papa Francisco chama a atenção para outro elemento importante: a sensibilidade e o cuidado com todas as pessoas que se encontram feridas no mundo, abandonadas nas periferias geográficas, assistenciais e sociais. Citando o Samaritano, que compreendeu que a missão do ser humano é o serviço e não o poder e o serviço como dever, o Papa Francisco faz o apelo para que a humanidade se abra para o espírito da “responsabilidade pelo ferido”²⁹ que, segundo ele, “é o nosso povo e todos os povos da terra”³⁰. Francisco convida todas as pessoas a assu-

²⁷ EG 199.

²⁸ CNBB, Texto-Base da Campanha da Fraternidade de 2024, p. 6.

²⁹ FT 79.

³⁰ FT 79.

mirem um compromisso comum ao escrever: “cuidemos da fragilidade de cada homem, cada mulher, cada criança e cada idoso, com a mesma atitude solidária e solícita, a mesma atitude de proximidade do bom samaritano”³¹.

Além de apresentar a opção preferencial pelos pobres como uma categoria teológica, o Papa Francisco indica outras questões importantes e que merecem atenção: a questão socioambiental, com ênfase na necessidade do cuidado com a Casa Comum, e a “renovação das estruturas eclesiais”³². Em suma, o Papa Francisco, propõe um olhar mais amplo no que se refere às questões sociais e que produzem a exclusão social. De acordo com o texto-base para o 15º Encontro Intereclesial das CEBs,

O Papa Francisco tem levantado bandeiras importantes para a humanidade, como a discussão de outra forma de organização da economia - Economia de Francisco e Clara, o cuidado com a Casa Comum, o apoio aos Movimentos Populares, a reflexão sobre o verdadeiro sentido da política, o cultivo da amizade social, a cultura do encontro, a busca do diálogo inter-religioso. São frentes que estão em sintonia e fortalecem as mobilizações por outra agenda social.³³

Deste modo, percebe-se em Francisco um novo paradigma, assinalado por um olhar mais amplo e que traz para a ótica da salvação o ser humano e todas as coisas criadas. Daí a importância de um olhar para a Casa Comum e, de modo particular, para o sistema econômico vigente que, ao invés de produzir a vida para todos, tem produzido a cultura da morte e da exploração, sobretudo dos mais pobres e de uma série de minorias cujos direitos são sequestrados, em detrimento do enriquecimento de poucos. Na *Fratelli Tutti*, número 22, o Papa Francisco acentua as inúmeras formas de injustiças vivenciadas na sociedade atual, “alimentadas por visões antropológicas redutivas e por um modelo econômico fundado no lucro, que não hesita em explorar, descartar e até matar o homem”³⁴, e conclui dizendo, “enquanto uma parte da humanidade

³¹ FT 79.

³² ANDRADE, P. F. C., O magistério social do Papa Francisco, p. 5.

³³ RODRIGUES, S. S. et al., CEBs: Igreja em saída na busca de vida plena para todos e todas, p. 68-69.

³⁴ FT 22.

vive na opulência, outra parte vê a própria dignidade não reconhecida, desprezada ou espezinhada e os seus direitos fundamentais ignorados ou violados”³⁵.

Neste sentido, Paulo Fernando de Andrade, afirma que o paradigma do Papa Francisco pode ser sintetizado em pelo menos cinco pontos centrais:

- a. A Opção Pelos Pobres, compreendida como sendo uma exigência fundamental da Fé Cristã, estrutura todo o Magistério do Papa Francisco. Seu Magistério Social é explicitamente constituído a partir desta Opção.
- b. O Papa Francisco constata que vivemos hoje uma gravíssima crise socioambiental, afirmando ser a dimensão social desta crise indissociável daquela ambiental. Esta abordagem da atual crise constitui-se em um princípio hermenêutico novo para interpretar a atual realidade socioambiental.
- c. O Papa Francisco propõe com insistência uma visão estrutural de realidade socioambiental e dos sistemas econômicos; são as estruturas econômicas vigentes que produzem a atual crise socioambiental e elas necessitam ser superadas. Não basta nem é suficiente a conversão individual se as estruturas não forem substancialmente transformadas.
- d. A ênfase na Destinação Universal dos Bens que deve ser o princípio norteador da organização econômica e social.
- e. O Papa Francisco em seu Magistério Social produz uma mudança em relação ao interlocutor tradicional da Doutrina Social da Igreja, ampliando sua abrangência. Ele se dirige a todas e cada uma das pessoas que habita o planeta, numa atitude dialógica, e busca construir uma nova atitude de diálogo e de colaboração com todas as tradições religiosas e todas as pessoas e forças políticas e sociais que possam levar à superação da atual crise sócio ambiental.³⁶

Importante destacar que o paradigma de Francisco evidencia as reflexões propostas pela Teologia da Libertação, que “procura acompanhar a prática pastoral de uma Igreja que se faz pobre, que se coloca ao lado dos pobres e que se compromete com os processos de libertação

³⁵ FT 22.

³⁶ ANDRADE, P. F. C., O magistério social do Papa Francisco, p. 7.

de todas as formas de opressão e marginalização”³⁷, bem como ao novo jeito de ser Igreja, proposto pelas comunidades eclesiais de base, que nasceu com o compromisso de “lutar contra toda violência e discriminação, na busca de estabelecer a dignidade humana em qualquer tempo e lugar”³⁸, associando fé e vida e indicando, a partir de Jesus de Nazaré, práticas concretas de libertação do ser humano, sobretudo dos pobres.

No paradigma do Papa Francisco fica evidente que, em uma sociedade marcada pela crescente desvalorização do ser humano, da exploração desmedida dos recursos naturais e da floresta, do uso predatório da mãe terra, da ganância humana que trata o ser humano, sobretudo os pobres, como um mero objeto descartável, é necessário mudar de direção e fazer o processo de conversão das estruturas, responsáveis pela manutenção do mau uso dos recursos naturais e do desenvolvimento irresponsável, onde os pobres são os mais prejudicados e colocados à margem da sociedade.

Na *Fratelli Tutti*, o Papa Francisco, citando a encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*, número 99, afirma que “o desenvolvimento precisa assegurar os direitos humanos, pessoais e sociais, econômicos e políticos, incluindo os direitos das nações e dos povos”³⁹. Conclui com o número 100 da *Laudato Si* ao afirmar: “quem possui uma parte é apenas para administrar em benefício de todos”⁴⁰, razão pela qual “o direito de alguns à liberdade de empresa ou de mercado não pode estar acima dos direitos dos povos e da dignidade dos pobres, nem acima do respeito pelo ambiente”⁴¹.

Neste contexto, onde os mais vulneráveis sofrem as consequências das estruturas injustas e o ambiente se torna presa fácil de exploração irresponsável, faz-se necessário escutar os “gritos e lamentos dos pobres e da terra”⁴² a partir da dinâmica do bem viver, na perspectiva de se restabelecer a originalidade da criação: “Deus fez e viu que era bom” (Gn 1).

Assim, o Papa Francisco, tem ensinado que a sociedade pode aprender com os povos originários a prática do bem viver, “alternativa

³⁷ ANDRADE, P. F. C., O magistério social do Papa Francisco, p. 9.

³⁸ RODRIGUES, S. S. et al., CEBs: Igreja em saída na busca de vida plena para todos e todas, p. 13.

³⁹ FT 122.

⁴⁰ FT 122.

⁴¹ FT 122.

⁴² AQUINO JUNIOR, F., Bem Viver, p. 3.

mais importante que se tem para sair do capitalismo e superar o paradigma tecnocrático (LS, 109-110), uma posição clara nos gritos contra a “economia da exclusão e da desigualdade” (EG, 53-60)⁴³.

De acordo com os autores do texto-base para o 15º Encontro Intereclesial das CEBS, o bem viver, “implica uma harmonia pessoal, familiar, comunitária e cósmica que se expressa pelo cuidado com a nossa Casa Comum, preservando os recursos para as gerações futuras”⁴⁴ e ensina o ser humano a assumir novas relações de convivências chamadas de bem conviver. Assim,

o bem viver e o bem conviver inspira uma nova civilização focada no equilíbrio e na centralidade da vida que visa uma ética do cuidado e da casa comum. Pressupõe uma visão holística e integradora do ser humano, incluindo o ar, a água, os solos, as montanhas, as árvores e os animais, o sol, a lua e as estrelas em profunda comunhão com a Pachamama, com as energias do universo e com Deus na relação fé e vida.⁴⁵

Dessa maneira, para os autores do texto-base supracitado, o bem viver e o bem conviver ensinam os seres humanos a construir relações diferentes daquelas que têm sido oferecidas ao longo de séculos pelo sistema capitalista, convidando cada pessoa a ver no outro um irmão, que merece ser respeitado, valorizado e se desenvolver de maneira integral nesta grande casa, que se chama “Casa Comum”, a partir dos princípios da “relacionalidade, complementariedade, reciprocidade e correspondência”⁴⁶.

Sob esse prisma, o Papa Francisco ensina a nova maneira de relação que o ser humano precisa estabelecer entre si e a natureza – a Casa Comum. Na *Laudato Si'*, o Papa Francisco afirma que “tudo está interligado, por isso, exige-se uma preocupação pelo meio ambiente, unida ao amor sincero pelos seres humanos e a um compromisso constante

⁴³ RODRIGUES, S. S. et al., CEBS: Igreja em saída na busca de vida plena para todos e todas, p. 20.

⁴⁴ RODRIGUES, S. S. et al., CEBS: Igreja em saída na busca de vida plena para todos e todas, p. 22.

⁴⁵ RODRIGUES, S. S. et al., CEBS: Igreja em saída na busca de vida plena para todos e todas, p. 102.

⁴⁶ RODRIGUES, S. S. et al., CEBS: Igreja em saída na busca de vida plena para todos e todas, p. 106.

com os problemas da sociedade⁴⁷; e recorda que o ser humano é chamado a colaborar com Deus na criação, vencendo a tentação do querer ser Deus.

A esse respeito, Francisco escreve: “tudo está interligado. Se o ser humano se declara autônomo da realidade e se constitui dominador absoluto, desmorona-se a própria base da sua existência⁴⁸. Assim, Francisco enfatiza que é a partir de novas práticas de convivência, fundamentadas no amor e no cuidado recíproco, bem como no cuidado com a natureza e os outros seres vivos, que a humanidade poderá viver feliz e com abundância de vida.

No documento *Querida Amazônia*, o Papa cita os povos originários como exemplos a serem seguidos para a superação das desigualdades e indica o bem viver como prática necessária para a conversão das estruturas, prática essa que pode contribuir para o desenvolvimento de relações saudáveis entre os próprios seres humanos e entre estes e o meio ambiente. De acordo com Francisco, os povos originários:

Sabem ser felizes com pouco, gozam dos pequenos dons de Deus sem acumular tantas coisas, não destroem sem necessidade, preservam os ecossistemas e reconhecem que a terra, ao mesmo tempo que se oferece para sustentar a sua vida, como uma fonte generosa, tem um sentido materno que suscita respeitosa ternura.⁴⁹

Segundo essa compreensão, observa-se que o Papa Francisco indica o bem viver e o bem conviver como alternativas necessárias para superar a economia da exclusão, do individualismo e das práticas que têm gerado a cultura da morte. Além disso, ele exorta toda a humanidade para abrir-se à fraternidade universal, quando vendo o outro como irmão, se compromete com causas e políticas públicas que promovam a vida em todas as suas circunstâncias.

Conclusão

Toda obra criada foi feita de maneira maravilhosa e reconhecida pelo Criador como obra perfeita: “Deus fez e viu que era bom” (Gn

⁴⁷ LS 91.

⁴⁸ LS 117.

⁴⁹ QA 71.

1). De maneira maravilhosa, Deus também criou o ser humano e lhe confiou a tarefa de cuidar da obra criada, de modo que a criação não se perdesse e a humanidade vivesse feliz.

Contudo, a ganância, a sede pelo poder e o pecado social ofuscaram o coração e os olhos humanos ao longo da sua história, de modo que foram sendo criadas estruturas de relações sociais fundamentadas no domínio, no poder, gerando uma cultura de exclusão e de morte, na qual uns poucos enriqueceram às custas de muitos outros que se afundaram na miséria e na pobreza, tornando escravos aqueles que foram criados para a liberdade e para a plenitude da vida. Não obstante, de maneira irresponsável e predatória e em nome de um falso desenvolvimento, o ser humano tem explorado os recursos naturais de modo que, hoje, toda a natureza geme em dor e, com ela, os pobres, sobretudo os povos originários, que sofrem consequências drásticas em um mundo totalmente desordenado.

Neste contexto, brota a voz da Igreja que, desde sempre e de maneira oficial a partir de Leão XIII, tem ensinado que o ser humano, criado à imagem e semelhança de Deus, precisa ter seus direitos respeitados e merece crescer e se desenvolver de maneira integral em uma sociedade que é para todos e não somente para uns poucos privilegiados, visto que Deus não faz distinção de pessoas.

O Papa Francisco, seguindo o caminho inaugurado pelo Papa Leão XIII e percorrendo o caminho dos seus antecessores, amplia o debate sobre as questões sociais, quando ensina a necessidade de olhar o mundo com os olhos dos pobres, dando-lhes voz e vez e tornando-os sujeitos ativos para a elaboração de projetos que verdadeiramente produzam a cultura da vida e coloquem em xeque as desigualdades sociais que têm produzido a cultura da morte.

Em abril de 2024, o Papa Francisco aprovou o documento do Dicasterio para a Doutrina da Fé, chamado Declaração *Dignitas infinita* sobre a dignidade humana. Esse documento reflete sobre vários temas que ferem a dignidade das pessoas e produzem a cultura da morte, tais como: o drama da pobreza, a situação dos imigrantes, a violência contra as mulheres, o tráfico de pessoas, a guerra, o aborto, os abusos sexuais, a maternidade sub-rogada, a eutanásia e o suicídio assistido, o descarte das pessoas com deficiência, a teoria de gênero, a mudança de sexo e a violência digital. Estes temas ilustram, de acordo com o documento

Dignidade Infinita do Ser Humano, a necessidade de se estabelecerem políticas públicas que promovam o desenvolvimento integral do ser humano, uma vez que a “dignidade é intrínseca à pessoa, não conferida *a posteriori*, prévia a qualquer reconhecimento, não podendo ser perdida”⁵⁰. Assim, “todos os seres humanos possuem a mesma e intrínseca dignidade, independentemente do fato que sejam ou não capazes de exprimi-las adequadamente”.

Desta maneira, em Francisco, percebe-se a necessidade de se estabelecerem relações sociais a partir do bem viver e do bem conviver, que, fundamentados na vida dos povos originários e nos princípios da relacionalidade, complementariedade, reciprocidade e correspondência, estimulam o ser humano a criar políticas públicas que promovam a vida de todos os povos e que ensinem a usar os recursos naturais que a Casa Comum oferece de maneira responsável, garantido a sobrevivência do ser humano de hoje e do ser humano de amanhã.

Referências bibliográficas

ALCANTARA, Liliane Cristine S.; SAMPAIO, Carlos Alberto C. Bem Viver como paradigma de desenvolvimento: utopia ou alternativa possível?. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, v. 40, p. 231-251, abr. 2017. DOI: <https://doi.org/10.5380/dma.v40i0.48566>

ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de. O Magistério Social do Papa Francisco: o surgimento de um novo paradigma na Doutrina Social da Igreja. **Fronteiras**, v.6, n.1, p.59-82, jan./jun. 2023. DOI: <https://doi.org/10.25247/2595-3788.2023.v6n1.p59-82>

ANDRADE, Paulo Fernando C. **A Igreja dos Pobres e o Desenvolvimento da Doutrina Social da Igreja Pós-Conciliar**. Texto utilizado em sala de aula no dia 12/03/2024.

ANDRADE, Paulo Fernando C. **Democracia e Doutrina Social da Igreja**. Texto utilizado em sala de aula no dia 05/03/2024.

AQUINO JÚNIOR, Francisco de. Bem Viver: Esperança, resistência, profecia. **Teocomunicação**, Porto Alegre, v.50, n.1, p.1-9, jan./jun. 2020. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/view/38256/26320>. Acesso em: 02 maio 2024.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2003.

CNBB. **Texto-Base da Campanha da Fraternidade de 2024**. Brasília: Edições CNBB, 2023.

⁵⁰ DI 15.

DICASTÉRIO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Dignitas Infinita*: sobre a dignidade humana. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_20240402_dignitas-infinita_po.html. Acesso em: 10 maio 2024.

FRANCISCO, PP. *Laudato Si*. São Paulo: Loyola, 2015.

FRANCISCO, PP. *Evangelii Gaudium*. São Paulo: Loyola, 2013.

FRANCISCO, PP. *Carta Encíclica Fratelli Tutti*: sobre a Fraternidade e a Amizade Social. Brasília: Edições CNBB, 2020.

FRANCISCO, PP. *Querida Amazônia*. Brasília: Edições CNBB, 2020.

PONTIFÍCIO CONSELHO DE JUSTIÇA E PAZ. *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*. Brasília: Edições CNBB, 2011.

RODRIGUES, Solange S. et al. *CEBs: Igreja em saída na busca de vida plena para todos e todas*. Cuiabá, MT: Ed. dos Autores, 2022.

SARDICA, José Miguel. O legado histórico de Leão XIII e da Encíclica *Rerum Novarum*. *Didaskalia*, v. 34, p. 3-55, 2004. Disponível em: <https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/19679/1/V03402-003-055.pdf>. Acesso em: 02 mai. 2024.

VIDAL, Marciano. *Moral de Atitudes III*. Aparecida: Santuário, 1978.

Capítulo XI

De Cicero Romão Batista a patriarca de Juazeiro: a mística transreligiosa de um santo popular

*From Cicero Romão Batista to patriarch of Juazeiro:
the transreligious mysticism of a popular saint*

*Francilaide de Queiroz Rons¹
Anderson Moura Amorim²*

Resumo

O presente artigo analisa a experiência de fé do Pe. Cícero Romão Batista (1844-1934), conhecido como o patriarca de Juazeiro do Norte, Ceará, sob a perspectiva da mística transreligiosa que o envolve como um santo popular. Pe. Cícero, símbolo da tradição religiosa nordestina e conhecido popularmente como *Padim Ciço*, emergiu no cenário religioso brasileiro no final do século XIX e início do século XX. Destacou-se não apenas por suas práticas religiosas, mas também por relatos de visões místicas e milagres, o que ampliou sua popularidade e atraiu seguidores de diferentes credos, favorecendo uma visão inclusiva da espiritualidade. Este estudo utiliza pesquisa bibliográfica para explorar os elementos da mística transreligiosa associados a Pe. Cícero, abordando os seguintes pontos: Pe. Cícero: um vigário do sertão; Fenomenologia mística: uma experiência comum, entre e para além das religiões; Pe. Cícero: o santo popular do Nordeste. Considerado um ícone de transcendência espiritual no Cariri, Pe. Cícero influenciou a espiritualidade popular em diversas regiões do Brasil. Esta pesquisa visa contribuir para uma compreensão mais profunda da espiritualidade popular, destacando a relevância da mística transreli-

¹ Doutora em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUC-Rio e professora do mesmo PPG. E-mail: francilaide@puc-rio.br.

² Mestre em Teologia Sistemática pela UNICAP, Recife/PE, 2022. Doutorando em Teologia Sistemática pela PUCRIO, Rio de Janeiro/RJ, 2024. Email: christo.moura@hotmail.com.

giosa e a capacidade de Pe. Cícero de promover uma fé mais inclusiva e pluralista.

Palavras-chave: Pe. Cícero Romão Batista. *Padim Ciço*. Santo popular. Mística transreligiosa. Religiosidade popular.

Abstract

This article analyzes the faith experience of Father Cícero Romão Batista (1844–1934), known as the patriarch of Juazeiro do Norte, Ceará, from the perspective of transreligious mysticism, which frames him as a popular saint. Father Cícero, a symbol of Northeastern Brazilian religious tradition and popularly known as Padim Ciço, emerged on the Brazilian religious scene in the late 19th and early 20th centuries. He stood out not only for his conventional religious practices but also for reports of mystical visions and inexplicable miracles, which increased his popularity and attracted followers from different faiths, fostering an inclusive view of spirituality. This study uses bibliographic research to explore the elements of transreligious mysticism associated with Father Cícero, addressing the following points: Father Cícero: a priest of the backlands; Mystical phenomenology: a common experience, between and beyond religions; and Father Cícero: the popular saint of the Northeast. Considered an icon of spiritual transcendence in the Cariri region, Father Cícero influenced popular spirituality in various regions of Brazil. This research aims to contribute to a deeper understanding of popular spirituality, highlighting the relevance of transreligious mysticism and Father Cícero's ability to promote a more inclusive and pluralistic expression of faith.

Keywords: Father Cícero Romão Batista. “Padim Ciço”. Popular saint. Transreligious mysticism. Popular religiosity.

Introdução

Cícero Romão Batista (1844-1934), religioso, político e educador, amplamente reconhecido como Pe. Cícero, *Padim Ciço* ou simplesmente *Padim*, ocupa um lugar singular na trajetória histórica e cultural do Brasil, especialmente na região do Nordeste. Natural de Crato, interior do Ceará, Pe. Cícero tornou-se uma figura

icônica na tradição religiosa nordestina, não apenas por sua atuação como sacerdote católico, mas também por suas experiências místicas e milagres que desafiam explicações convencionais. Sua influência transcende as fronteiras da Igreja Católica Romana, evidenciando uma espiritualidade que ressoa com adeptos de diversos credos.

Este artigo visa explorar a figura de Pe. Cícero e suas práticas espirituais sob a perspectiva da mística transreligiosa, que, de acordo com Basarab Nicolescu,³ um físico proeminente nesse campo, é uma abordagem que busca integrar e transcender as fronteiras das tradições religiosas, unindo elementos de diferentes sistemas de crença para promover uma compreensão mais ampla e inclusiva da experiência espiritual do sagrado, que se encontra tanto entre quanto além das crenças religiosas. Embora Pe. Cícero tenha atuado como padre católico, as narrativas de seus sonhos místicos e práticas devocionais, ao menos daqueles de que tivemos conhecimento, que se tornaram públicos, foram percebidas e adotadas por inúmeros e anônimos romeiros em sua simplicidade, transcendem o âmbito católico e revelam uma visão de espiritualidade que vai além das barreiras tradicionais da fé católica⁴, levando-o a ser conhecido amorosamente como “Patriarca do Nordeste”.⁵

Pe. Cícero, em 1889, impedido de exercer uma ação pastoral meramente sacramentária devido à suspensão do uso de suas ordens sacras, enfrentou tensões com as autoridades eclesiásticas em relação ao fenômeno extraordinário do “sangramento da hóstia”, ocorrido em diversas ocasiões e protagonizado pela Beata Maria Madalena do Espírito Santo de Araújo.⁶ Nesse período, conforme Eduardo Hoornaert,⁷ ele teve que desempenhar um papel similar ao de Pe. José Antônio de Maria Ibiapina (Pe. Ibiapina) (1806-1883), o “Apóstolo do Nordeste”, atuando como conselheiro e padrinho e transformando Juazeiro em um lugar sagrado não apenas pelos eventos miraculosos, então proibidos e censurados, mas também pelo movimento de pessoas que o procuravam em busca de aconselhamento. Sobre isso, o jornalista Lira Neto⁸ afirma que, “a

³ NICOLESCU, B., Educação e transdisciplinaridade, p. 148.

⁴ BRAGA, A. M. C., Padre Cícero, p. 83.

⁵ DELLA CAVA, R., Milagre em Juazeiro, p. 141.

⁶ DUMOULIN, A., Padre Cícero, p. 106.

⁷ HOORNAERT, E., Formação do catolicismo brasileiro, p. 95.

⁸ NETO, L., Padre Cícero, p. 281.

exemplo dos pajés das antigas nações cariris, cujo sangue lhe corria nas veias misturado ao dos ancestrais portugueses, Cícero passara a acumular as funções de conselheiro, benzedor e curandeiro”. Assim, Pe. Cícero, popularmente chamado de “Padrinho”⁹ pelos devotos, exerceu uma autoridade “paternal-religiosa”, refletindo sua profunda influência na vida espiritual da região.¹⁰

A pesquisa bibliográfica aqui apresentada busca evidenciar o conceito de mística transreligiosa e aplicá-lo as experiências religiosas relacionadas ao Pe. Cícero Romão Batista. A análise abrange as práticas devocionais associadas ao *Padim Ciço*, que frequentemente cruzam as linhas das tradições religiosas estabelecidas e promovem uma espiritualidade inclusiva e pluralista. A importância de Pe. Cícero como um símbolo de transcendência espiritual no Cariri e em outras regiões do Brasil ilustra como sua espiritualidade desafiou e ampliou os limites da religião tradicional, o catolicismo, criando um espaço para uma nova forma de expressão espiritual que ressoa com uma diversidade de crenças e práticas.

1. Cícero Romão Batista: um vigário do sertão

Cícero Romão Batista, nascido em 24 de março de 1844 na cidade de Crato – região do Cariri¹¹, no Ceará, era filho de Joaquim Romão Batista, um pequeno comerciante de ferragens e tecidos, e Joaquina Vivencia Romana, popularmente conhecida como Dona Quinô, uma dona de casa, mulher de grande fervor religioso.¹² Segundo Neto,¹³ desde jovem, influenciado pela vida dos santos, especialmente o livro *In-*

⁹ Conforme Cruz, o “Padrinho”, insere-se no contexto do “compadrio”, que está profundamente ligado às tradições populares do sertão. Essa relação representa uma conscientização coletiva dos “afilhados”, que passam a esperar apoio e proteção de seu padrinho (CRUZ, J. E., Padre Cícero, p. 196-197).

¹⁰ DELLA CAVA, R., Milagre em Juazeiro, p. 141.

¹¹ Segundo Lourenço Filho, o Cariri cearense está no interior do Ceará, a cerca de 600 km das principais capitais nordestinas. Embora localizado no semiárido, sua vegetação e clima o diferenciam, pois está em um oásis no sertão cearense (LOURENÇO FILHO, M. B., Juazeiro do Padre Cícero, p. 36).

¹² As informações biográficas que se seguem foram condensadas especialmente de duas referências: NETO, L., Padre Cícero, p. 23-43; OLIVERIA, A. X., O Padre Cícero que eu conheci, p. 31-42.

¹³ NETO, L., Padre Cícero, p. 24.

*trodução à vida Devota*¹⁴ de São Francisco de Sales, Cícero demonstra uma propensão à vida mística, optando por uma vida de castidade e revelando uma profunda vocação religiosa, além de um compromisso com a comunidade, marcado pelo catolicismo popular e devocional sertanejo, como declara Freyre,¹⁵ repleto de práticas piedosas e penitentes, refletindo a íntima ligação entre a vida comum do sertão e a vida cristã, que moldaram sua vida e seu legado.

Com a morte de seu pai em 1862, vítima da epidemia de cólera que devastava os sertões, Cícero, auxiliado financeiramente pelo padrinho de batismo, coronel Antônio Luiz Alves Pequeno, teve um sonho com seu falecido pai, no qual este dizia que Deus providenciaria sua ordenação.¹⁶ De acordo com Braga,¹⁷ as narrativas mitológicas e sobrenaturais que o acompanharam desde seu nascimento e infância continuam na história da juventude de Cícero e, por isso, comovido por essa revelação, o padrinho decidiu apoiá-lo; assim, Cícero foi matriculado no recém-aberto Seminário da Prainha, em Fortaleza-CE, onde se aproximou da rigidez da romanização da Igreja que estava acontecendo no Brasil.¹⁸

Braga¹⁹ descreve que o jovem seminarista teve a chance de observar dois contextos eclesiais conflituosos de sua época. De um lado, havia um clero fortemente influenciado pelo individualismo, pelo isolamento sacerdotal e por comportamentos imorais. Do outro, havia um projeto de reforma católica que, devido ao seu caráter doutrinador e à rígida disciplina ultramontana²⁰, não permitia flexibilidade em sua implementação.²¹

¹⁴ SALES, São Francisco. *Introdução à vida Devota*.

¹⁵ FREYRE, G., *Casa-grande e senzala*, p. 150.

¹⁶ NETO, L., *Padre Cícero*, p. 45.

¹⁷ BRAGA, A. M. C., *Padre Cícero*, p. 37.

¹⁸ BRAGA, A. M. C., *Padre Cícero*, p.57.

¹⁹ BRAGA, A. M. C., *Padre Cícero*, p.57.

²⁰ O ultramontanismo consiste no “sistema dos que são favoráveis à autoridade absoluta do papa em matéria de fé e disciplinas (defende a doutrina da infalibilidade papal do modo mais extremo possível), zela pela concentração do poder eclesiástico nas mãos do sumo pontífice, e procurar tornar o catolicismo em força de caráter essencialmente político, quer pela oposição à racionalização da Igreja, quer pela intolerância relativamente às outras religiões”. *Nova enciclopédia Brasileira de Consultas e Pesquisas*, p.189.

²¹ Um dos principais representantes do clero liberal no Brasil foi o Pe. Diogo de Feijó, que, em 1827, elaborou leis na Assembleia Legislativa Nacional, no Rio de Janeiro. Entre suas propostas, destacavam-se o fim do celibato obrigatório para os padres, a extinção dos seminários-internatos e uma reforma curricular nos seminários. Essas iniciativas, no entanto, enfrentaram críticas e, posteriormente, suas propostas foram arquivadas (PINHEIRO, F. J., *O processo de “romanização” na Igreja do Ceará*, p. 182-183).

Para esses, o conteúdo europeu era visto como o autêntico catolicismo romano, no qual prevalece a hierarquia eclesiástica²², em contraste com o que chamavam de catolicismo “colonial”, “luso-brasileiro” ou “catolicismo rural”, conforme afirma Oliveira²³ em seu clássico ensaio *Religião e dominação de classe: o caso da “romanização”*. Nesse contexto, Cícero procurava manter-se fiel à sua origem, alicerçada na religiosidade de sua família, marcada pelo catolicismo popular sertanejo²⁴ e no modelo de vida forjado pelo Pe. Inácio de Souza Rolim (1800-1899), considerado por D. Pedro II o “Anchieta do Nordeste”²⁵, bem como no ardor missionário e no exemplo de vida dedicada aos pobres do Pe. Ibiapina (1806-1883), reconhecido como o “Apostolo do Nordeste”,²⁶ além do modelo de vida de São Francisco de Sales (1581-1660).²⁷

Após um longo e conflituoso processo formativo, tendo em vista o projeto da reforma católica de modelo clerical que a romanização procurava incutir nos candidatos ao sacerdócio, em 30 de novembro de 1870, Cícero foi ordenado presbítero aos 26 anos, contra a vontade de seus formadores, os padres lazaristas franceses,²⁸ que tinham a incumbência da romanização da Igreja no Brasil, especialmente o Pe. Pierre Chevalier²⁹, seu reitor, que o acusava de desatenção aos sacramentos, como a falta de confissão na comunidade, e de uma autonomia excessiva que sugeria falta de disciplina e respeito à autoridade, pelo bispo diocesano Dom Luiz Antônio dos Santos, que, segundo Comblin,³⁰ tinha muita simpatia por ele.³¹ Em 8 de janeiro de 1871, Cícero retornou ao Crato, onde nasceu e onde viviam sua mãe e suas irmãs, e, na Sé Catedral de Nossa Senhora da Penha, celebrou sua primeira missa, a mesma em que fora batizado.³²

²² TEIXEIRA, F.; MENEZES, R., *Catolicismo plural: dinâmicas contemporâneas*, p. 19.

²³ OLIVEIRA, A. F., *Igreja dos pobres e imagens de Deus à luz da teologia do povo de Deus em José Comblin*, p. 181.

²⁴ O termo “popular” designa a diferenciação cultural e social de um povo, bem como um comportamento religioso que se distingue das práticas oficiais ou eruditas.

²⁵ GOMES, E. S. L., *Padre Rolim*, p. 157.

²⁶ RONSÍ, F. Q., *Facetas de uma “santidade pecadora no sertão” nordestino*, p. 79.

²⁷ RONSÍ, F. Q., *Facetas de uma “santidade pecadora no sertão” nordestino*, p. 81.

²⁸ BRAGA, A. M. C., *Padre Cícero*, p. 57.

²⁹ NETO, R. D. A. F., *O profetismo na vida e no legado do Padre*, p. 252.

³⁰ COMBLIN, J., *Padre Cícero do Juazeiro*, p. 10.

³¹ BRAGA, A. M. C., *Padre Cícero*, p. 60.

³² NETO, L., *Padre Cícero*, p. 45.

Como não havia se fixado em uma paróquia, mas portava uma licença do bispo para exercer o ministério na região, passou a prestar assistência religiosa a todos que o procuravam e a lecionar latim no Colégio Cratense, de seu amigo José Teles Marrocos.³³ Conforme Comblin,³⁴ sua intenção era retornar a Fortaleza após um período em Crato, com o objetivo de lecionar no Seminário da Prainha, onde havia se formado. Contudo, no final de 1871, atendendo a um convite para presidir a missa de Natal em Juazeiro, um pequeno povoado mal afamado chamado “Tabuleiro Grande”³⁵, onde havia uma capela quase em ruínas dedicada a Nossa Senhora da Dores, foi convidado a estabelecer residência no local, o que se concretizou a partir de 11 de abril de 1872, após um sonho, “uma verdadeira experiência místico-onírica”³⁶, no qual “Jesus lhe pediu que cuidasse daquele povo”³⁷, “transferido sua residência do Crato para o pequeno povoado “Tabuleiro Grande”, levando consigo sua mãe, duas irmãs, Angélica e Mariquinha, e uma escrava alforriada, que ficou conhecida como Tereza do padre”.³⁸ Posteriormente, em 1872, foi nomeado capelão da pequena Igreja de Nossa Senhora das Dores.³⁹

Para Cava,⁴⁰ a escolha de Pe. Cícero por Juazeiro como local de trabalho foi influenciada pelo testemunho de Pe. Ibiapina, por sua empatia pelos pobres do sertão, e consolidada, conforme Braga,⁴¹ por meio de uma experiência mística onírica, que Deus o chamava para uma missão especial, pedindo-lhe para cuidar do povo, “para viver com e cuidar dos miseráveis do sertão”.⁴² Sobre as experiências oníricas, Imbrizi e Domingues,⁴³ em um artigo publicado intitulado *Narrativas oníricas e a partilha de experiências (extra) ordinárias*, destacam que

³³ COMBLIN, J., Padre Cícero do Juazeiro, p. 10.

³⁴ COMBLIN, J., Padre Cícero do Juazeiro, p. 10.

³⁵ Segundo Barros, Tabuleiro Grande é um lugarejo simples no sul do Ceará, com apenas duas ou três ruas e cerca de cinquenta imóveis, habitado por aproximadamente trezentas pessoas, principalmente em pequenas casas de taipa em condições precárias (BARROS, L. O. C., A terra da mãe de Deus, p. 116).

³⁶ BRAGA, A. M. C., Padre Cícero, p. 81.

³⁷ COMBLIN, J., Padre Cícero do Juazeiro, p. 12.

³⁸ BRAGA, A. M. C., Padre Cícero, p. 73.

³⁹ ANDRADE, P. F. C., Padre Cícero e o contexto histórico e eclesial de seu tempo, p. 48.

⁴⁰ DELLA CAVA, R., Milagre em Juazeiro, p. 33.

⁴¹ BRAGA, A. M. C., Padre Cícero, p. 81.

⁴² COMBLIN, J., Padre Cícero do Juazeiro, p. 9.

⁴³ IMBRIZI, J. M; DOMINGUES, A. R., Narrativas oníricas e a partilha de experiências (extra) ordinárias, p. 1.

as narrativas oníricas⁴⁴ são fragmentos de experiências extraordinárias que podem produzir interpelações sobre o lugar social ocupado pelo sonhante, criando espaços de partilha sobre imaginários e afetos. Assim, o sonho de Pe. Cícero simbolizava não apenas a confirmação divina de sua missão, mas também uma escolha corajosa de se posicionar ao lado dos marginalizados,⁴⁵ ciente de que essa ação poderia ser interpretada como desobediência.

Imbrizi e Domingues, explicam:

O sonho é um espaço para manifestar subjetivamente nossas vivências, interações e relações de poder com o mundo que nos cerca. Através dele, expressamos sofrimentos, paixões, angústias e desejos que muitas vezes não conseguimos perceber no estado consciente. Assim, o fenômeno onírico permite narrar essas experiências, ampliando nossa compreensão do contexto social e político.⁴⁶

Com base nessas ideias, entendemos que a experiência onírica de Pe. Cícero não deve ser vista como uma simples fuga da realidade, mas como um recurso poderoso que o impulsionou a tomar decisões significativas em sua vida. É comum que pessoas, crentes ou não, recebam mensagens em sonhos que ajudam a esclarecer dilemas.⁴⁷ Essa linguagem onírica, longe de ser um devaneio, abre portas para uma nova percepção da realidade, revelando a interseção entre desejo e vivência.⁴⁸ No caso de Pe. Cícero, seu sonho em que Deus o convocava para

⁴⁴ Imbrizi e Domingues citam Artemidoro sobre a origem do termo “experiência onírica”. Na Grécia, na segunda metade do século II d.C., Artemidoro, conhecido como *oniromante*, escreveu a obra *Oneirocritica*, que aborda a adivinhação do futuro por meio da interpretação dos sonhos. Esse processo complexo considerava fatores como idade, sexo e posição social do sonhador, sendo consultado por reis e governadores para decisões importantes (IMBRIZI, J. M.; DOMINGUES, A. R., *Narrativas oníricas e a partilha de experiências (extra) ordinárias*, p. 3).

⁴⁵ Segundo Braga, o padre Cícero tomou decisões importantes em sua vida influenciado por sonhos e experiências sobrenaturais, destacando três momentos-chave: retomar seu projeto sacerdotal, permanecer no Juazeiro e defender o milagre eucarístico (BRAGA, A. M. C., *Padre Cícero*, p. 37-38).

⁴⁶ IMBRIZI, J.M; DOMINGUES, A.R., *Narrativas oníricas e a partilha de experiências (extra) ordinárias*, p. 2.

⁴⁷ IMBRIZI, J.M; DOMINGUES, A.R., *Narrativas oníricas e a partilha de experiências (extra) ordinárias*, p. 2.

⁴⁸ IMBRIZI, J.M; DOMINGUES, A.R., *Narrativas oníricas e a partilha de experiências (extra) ordinárias*, p. 2.

cuidar dos pobres permite uma elaboração das contradições entre seu desejo de servir e as limitações impostas pela hierarquia da Igreja. Durante o sonho, os limites entre imaginação e realidade se tornam “borrados”,⁴⁹ possibilitando que Pe. Cícero vislumbre caminhos não trilhados e enfrente a escolha de desobedecer aos seus superiores em nome de sua missão. Sobre esse episódio, Della Cava⁵⁰ observa que a trajetória do Pe. Cícero revela um desencaixe em relação ao modelo clerical da romanização. Esse desvio é evidenciado na avaliação do superior do seminário de Fortaleza, Pe. Pierre Chevalier, que considerava Cícero “demasiadamente místico, cabeçudo e, por vezes, audacioso em matéria doutrinária para poder ser ordenado”.

Para Steil,⁵¹ a narrativa do sonho inscreve-se em um movimento contínuo da imaginação para a realidade e da realidade para a imaginação, tecendo uma conexão entre o mito e a história e inserindo-se em um cosmos onde a cultura e a religiosidade popular se entrelaçam. Segundo ele, a cena da Última Ceia, por exemplo, é redesenhada pela presença dos retirantes, que trazem a crueza de sua miséria e se misturam com os personagens bíblicos.⁵² Desse modo, o relato do sonho não se resume a uma análise psicanalítica, mas demonstra o profundo desejo de empatia e comunhão que move Pe. Cícero, o vigário do sertão, evidenciando seu respeito pela cultura popular e sua determinação em seguir o chamado divino para amar e cuidar dos mais pobres e abandonados, “como uma espécie de padre mediador entre um catolicismo mais romanizado e uma religiosidade católica pré-existente”.⁵³

Como afirma Metz, a “sensibilidade messiânica ao sofrimento [...] tem tudo a ver com uma mística bíblica da justiça: paixão por Deus como empatia pelo sofrimento alheio, como mística prática da

⁴⁹ IMBRIZI, J.M.; DOMINGUES, A.R., *Narrativas oníricas e a partilha de experiências (extra) ordinárias*, p. 2.

⁵⁰ DELLA CAVA, R., *Milagre em Juazeiro*, p. 43.

⁵¹ STEIL, C. A., *Padre Cícero*, p. 157.

⁵² STEIL, C. A., *Padre Cícero*, p. 157.

⁵³ BRAGA, A. M. C., *Padre Cícero*, p. 69. Sobre isto, Braga destaca que o padre Cícero exercia um sacerdócio de forma “romanizada e romanizadora”, refletindo preocupações morais, dogmáticas e catequéticas típicas de um sacerdote romano. Isso se manifestava na ênfase nos sacramentos, na valorização do poder eclesiástico de Roma e do Papa, na promoção de novas devoções, como a do Sagrado Coração de Jesus, e na criação de congregações leigas, como o Apostolado da Oração, sem desconsiderar o cuidado com os pobres e a tradição missionária preexistente no Cariri (BRAGA, A. M. C., *Padre Cícero*, p. 69-134).

compaixão”.⁵⁴ Desta forma, Metz vai afirmar uma mística para além da concepção de “uma experiência sem olhos, direcionada ao interior”.⁵⁵ É uma mística não exclusivamente pautada numa “experiência espiritual pessoal”, mas “no sentido de uma experiência espiritual de solidariedade”. E assim ele afirma:

Eles são [os cristãos], sobretudo, “místicos de olhos abertos”. Sua mística não é uma mística natural, sem face. Ela é muito mais uma mística que busca essa face, que leva esses místicos ao encontro do outro, sofredor, ao encontro da face dos infelizes e vítimas do mundo. Ela obedece, em primeiro lugar, à autoridade dos sofredores. Para essa mística da justiça que busca uma face, a experiência que desabrocha dessa obediência e se define nela torna-se um modelo terreno da proximidade de Deus com seu Cristo (Mt 25,31-46). Essa mística da compaixão [visa] [...] aquela experiência da “interrupção”, introduzida pela situação “face a face”, na relação com o outro.⁵⁶

Desta maneira, a mística de Pe. Cícero Romão Batista é profundamente entrelaçada com sua sensibilidade para com os pobres sertanejos do Cariri cearense, que viviam “sem cultura, sem amparo da justiça, muitas vezes sem pão, sem trabalho e sem guia”.⁵⁷ Essa relação “transcende o papel de sacerdote, transformando-se em uma experiência espiritual singular”,⁵⁸ evidenciada em sua dedicação em compreender e apoiar a comunidade.⁵⁹ Como ele costuma afirmar: “o sofrimento do povo era o meu”,⁶⁰ o que revela não apenas uma empatia profunda, mas também um compromisso sério com a realidade da população. Ele buscava entender as dores e anseios de seu rebanho, composto por pessoas de todas as classes e credos, incluindo o clero, que vinham de longe e de perto em buscar de conselhos, promovendo ações concretas que visavam amenizar o sofrimento.⁶¹ De acordo com Cruz,⁶² sua forma de viver o ministério não só o colocou como um farol de esperança em tempos de adversidade, mas também lhe conferiu uma fama de

⁵⁴ METZ, J. B., *Mística de olhos abertos*, p. 19.

⁵⁵ METZ, J. B., *Mística de olhos abertos*, p. 21.

⁵⁶ METZ, J. B., *Mística de olhos abertos*, p. 21.

⁵⁷ LOURENÇO FILHO, M. B., *Juazeiro do Padre Cícero*, p. 83.

⁵⁸ BRAGA, A. M. C., *Padre Cícero*, p. 69.

⁵⁹ BRAGA, A. M. C., *Padre Cícero*, p. 134.

⁶⁰ DUMOULIN, A., *Padre Cícero*, p. 75.

⁶¹ CRUZ, J. E., *Padre Cícero*, p. 197.

⁶² CRUZ, J. E., *Padre Cícero*, p. 197.

santidade, de profeta e milagreiro, tornando-o um verdadeiro patriarca do sertão, equivalente ao santo Cura d'Ars.⁶³ Nesse sentido, sua mística não é apenas uma experiência interior, mas se reflete em práticas que transformam a vida dos mais necessitados, solidificando seu papel como líder espiritual e social na região.⁶⁴

A mística de padre Cícero não se restringe apenas ao seu papel como líder espiritual, mas se entrelaça com as vivências e peregrinações dos sertanejos nas terras do Cariri, que ficaram conhecidas como uma “cidade de Deus, uma nova Jerusalém”,⁶⁵ um “oásis de milhares de romeiros que buscavam alívio para seus sofrimentos e opressão”,⁶⁶ formando, como descreve Comblin, “um verdadeiro movimento popular”.⁶⁷ Essas jornadas, especialmente após o “milagre da hóstia” em 1889, envolvendo a beata Maria de Araújo,⁶⁸ narram uma experiência silenciosa do Mistério Sagrado,⁶⁹ refletindo a devoção e a fé simples desses indivíduos, que se encontra tanto entre quanto além das crenças religiosas.⁷⁰ O jornalista Neto⁷¹ descreve que “a exemplo dos pajés das antigas nações cariris, Cícero acumula funções de “conselheiro, benzedor e curandeiro”. Desta forma, a mística presente na vida de padre Cícero, conforme Dumoulin,⁷² se configura como uma prática espiritual enraizada na vida cotidiana, revelando uma mística transreligiosa,⁷³ que se expressa nas experiências coletivas de fé, luta e esperança dos que ali habitam.

⁶³ COMBLIN, J., Padre Cícero de Juazeiro, p. 13.

⁶⁴ DELLA CAVA, R., Milagre em Juazeiro, p. 141.

⁶⁵ COMBLIN, J., Padre Cícero de Juazeiro, p. 31.

⁶⁶ COMBLIN, J., Padre Cícero de Juazeiro, p. 42.

⁶⁷ COMBLIN, J., Padre Cícero de Juazeiro, p. 23.

⁶⁸ COMBLIN, J., Padre Cícero de Juazeiro, p. 17.

⁶⁹ Segundo Forti, o milagre é um símbolo que une duas realidades antes consideradas antagônicas: a Igreja oficial e a Igreja popular (FORTI, M. C., Maria de Araújo, a beata de Juazeiro, p. 10). Braga afirma que o milagre também foi uma resposta às secas recorrentes na região, percebidas não como um fenômeno natural, mas como um “fato simbolizado” que assumiu uma nova dimensão cultural, interpretada principalmente sob um viés religioso (BRAGA, A. M. C., Padre Cícero, p. 152).

⁷⁰ NICOLESCU, B., Educação e transdisciplinaridade, p. 148.

⁷¹ NETO, L., Padre Cícero, p. 281.

⁷² DUMOULIN, A., Padre Cícero, p. 227-245.

⁷³ Conforme Aragão: “Uma experiência comum, entre e para além das religiões” (ARAGÃO, G., Do transdisciplinar ao transreligioso, p. 22).

2. Fenomenologia mística: uma experiência comum, entre e para além das religiões

O termo “místico” apresenta-se como um conceito equívoco, operando simultaneamente como substantivo e adjetivo, conforme destaca Silanes.⁷⁴ Essa ambivalência implica que o significado associado à mística é frequentemente obscuro, dificultando uma compreensão clara de seu arco semântico. Tal ambiguidade torna-se um ponto de partida desafiador para a análise, pois suas diferentes conotações e interpretações podem variar significativamente, dependendo do contexto em que é empregado.⁷⁵ A mística pode referir-se tanto a zonas limítrofes da experiência humana, que não são facilmente traduzíveis em linguagem, como expressa Comte-Sponville, “sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar”, sugerindo que o indizível não deixa de existir, mas apenas se mostra de outra forma: “ele se mostra, é o místico”⁷⁶, quanto a movimentos esotéricos e ocultistas, centrados no paranormal e no maravilhoso, que surgem como alternativas à lógica técnico-científica, racionalista e materialista de nossa sociedade. Desse modo, essa complexidade requer uma investigação aprofundada, capaz de desvelar as nuances e inter-relações que caracterizam a mística em suas diversas manifestações.

Conforme Velasco,⁷⁷ a origem do termo “mística”, na língua latina, vem da transcrição do termo grego *mystikos*, que se relaciona com os verbos *myô* (que significa fechar os olhos e a boca para adentrar em um mistério sem revelá-lo) e *myeô* (iniciar-se nos mistérios). Além disso, “mística” está conectada aos substantivos gregos *mysterion*, geralmente utilizados no plural como *mysteria*, que se referem a “cultos místéricos” ou, em um sentido mais profano, a “segredos”. Para Croatto,⁷⁸ os diversos significados do termo “mística” convergem para o âmbito religioso, referindo-se, em essência, à experiência religiosa. No entanto, como observa Inge,⁷⁹ há uma grande diversidade semântica na teologia, onde é possível identificar 26 significados distintos.

⁷⁴ SILANES, N., *Mística*, p. 425.

⁷⁵ TRESMONTANT, C., *La mística cristiana y el porvenir del hombre*, p. 7.

⁷⁶ COMTE-SPONVILLE, A., *O espírito do ateísmo*, p. 133.

⁷⁷ VELASCO, J. M., *El fenómeno místico*, p. 20.

⁷⁸ CROATTO, J. S., *As Linguagens da Experiência Religiosa*, p. 61.

⁷⁹ INGE, W. R., *Christian mysticism*, p. 4032-4236.

Essa multiplicidade de interpretações destaca a complexidade do tema, mostrando que a mística abrange uma ampla gama de experiências e entendimentos dentro da espiritualidade.

Ainda segundo Velasco⁸⁰ também afirma que a pluralidade de significados da palavra “mística” decorre da diversidade de fenômenos a que se aplica e dos múltiplos pontos de vista, médico, psicológico, filosófico, teológico e cultural, que a abordam, resultando em interpretações e avaliações distintas. Contudo, conforme Vaz,⁸¹ há uma deterioração semântica do termo na sociedade contemporânea, decorrente de seu uso em jargões midiáticos e políticos que não comunicam de forma significativa. Além disso, Vaz observa uma inversão no conceito na modernidade, onde a mística passa a designar “convicções, comportamentos ou atitudes” limitadas ao nosso ser-no-mundo, ofuscadas por uma “nuvem passional” que obscurece a razão, restringindo-a ao domínio da imanência.⁸²

Apesar da riqueza trazida pela pluralidade de abordagens, ela também impõe desafios à tentativa de conceituar a mística de forma que abarque as vivências e experiências que lhe são atribuídas, bem como a diversidade presente nesse campo. Nesse sentido, Braga⁸³ propõe uma concepção que distingue entre experiências que respondem às “demandas e compreensões divinas” e aquelas que buscam um “relacionamento afetivo intenso com Deus”, definindo a mística como uma relação profunda com a divindade, distinta das vivências religiosas marcadas por demandas históricas e sociais. Tal diferenciação é essencial para a compreensão da complexidade e profundidade do conceito.

Assim, conforme Tamayo,⁸⁴ fica evidente a necessidade de uma definição que considere essas ambiguidades e expressões, buscando integrar e transcender as fronteiras das tradições religiosas. Essa abordagem se alinha à proposta de Nicolescu,⁸⁵ que introduz o conceito de “mística transreligiosa” para promover uma compreensão mais ampla e inclusiva da experiência espiritual do sagrado, permitindo que elementos de diferentes tradições religiosas sejam integrados. A mística trans-

⁸⁰ VELASCO, J. M., *El fenómeno místico*, p. 19.

⁸¹ VAZ, H. C. L., *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, p. 10.

⁸² VAZ, H. C. L., *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, p. 10-11.

⁸³ BRAGA, A. M. C., *Padre Cícero*, p. 83.

⁸⁴ TAMAYO, J. J., *A mística como superação do fundamentalismo*, p. 155.

⁸⁵ NICOLESCU, B., *O manifesto da transdisciplinaridade*, p. 139-152.

religiosa oferece uma nova perspectiva que valoriza as interconexões entre crenças diversas, fomentando um diálogo espiritual enriquecedor, sem pretensão de esgotar a riqueza dessas experiências, mas com a finalidade de reunir aspectos significativos e transformadores.

Para Nicolescu,⁸⁶ físico expoente desse pensamento, o prefixo “trans” indica algo que está, ao mesmo tempo, entre, através e além de todas as disciplinas. Seu objetivo é a compreensão do mundo presente, sendo um dos imperativos para isso é a unidade do conhecimento. Como base nesse conceito, Aragão⁸⁷ explica que a transdisciplinaridade, enfatiza o conhecimento como uma relação entre sujeito e objeto, buscando ultrapassar as contradições de maneira analética (a partir do que é anterior e está além) e ternária (pela inclusão de um Terceiro lógico, entre e além). Esse enfoque observa a intersecção entre, através e além, das disciplinas científicas. Assim, o modelo transdisciplinar da realidade ilumina de forma nova o sentido do sagrado e, conseqüente, o conceito de mística.

Nicolescu⁸⁸ elucida que a transdisciplinaridade gera uma atitude transreligiosa, baseada na experiência do sagrado ou do divino e, por isso, não contradiz nenhuma tradição religiosa. Nesse aspecto, Aragão,⁸⁹ em seu artigo intitulado *Do transdisciplinar ao transreligioso*, esclarece que, no pensamento transdisciplinar, ocorre um movimento simultâneo de travessia pelos níveis de realidade e percepção, tanto em direção ascendente quanto descendente. A zona de resistência absoluta, ou ponto “X” de interação, representa o espaço onde a transascendência e a transdescendência coexistem, assim como a transcendência e a imanência. Em outras palavras, esse espaço é simultaneamente transcendência imanente e imanência transcendente. Aragão⁹⁰ prossegue a reflexão explicando que a palavra “sagrado”, para Nicolescu, designa essa zona de absoluta resistência, como um terceiro incluído que reconcilia esses movimentos em tensão. “Esse ‘terceiro’ é o espaço de unidade entre o tempo e o não-tempo, o causal e o a-causal. É a origem última dos nossos valores humanos, que está entre e para além das religiões”.

⁸⁶ NICOLESCU, B., O manifesto da transdisciplinaridade, p. 139-152.

⁸⁷ ARAGÃO, G., Do transdisciplinar ao trans-religioso, p. 23.

⁸⁸ NICOLESCU, B., O manifesto da transdisciplinaridade, p. 148

⁸⁹ ARAGÃO, G., Do transdisciplinar ao trans-religioso, p. 23.

⁹⁰ ARAGÃO, G., Do transdisciplinar ao trans-religioso, p. 23.

Para tanto, a metodologia transdisciplinar,⁹¹ com sua lógica do “terceiro incluído”, ao se debruçar sobre o fenômeno das religiões e as contradições que emergem do pluralismo, nos conduz à busca de um outro nível de realidade, caracterizado por uma “ética do amor”.⁹² Essa abordagem pode religar crentes antagônicos em uma fé que se manifesta como um ato, permitindo, de maneira mística e silenciosa, o acesso ao “sagrado”, que está entre e além das tradições religiosas.⁹³ Assim, as religiões se revelam como distintos caminhos e linguagens para alcançar o Absoluto, favorecendo um diálogo enriquecedor que transcende divisões e promove a unidade espiritual.⁹⁴

Nesta linha de pensamento, embora não utilize o termo “transreligiosa” para explicar a experiência mística nas tradições religiosas, o filósofo e teólogo Vaz⁹⁵ argumenta que a mística não se vincula exclusivamente a contextos religiosos específicos. Seu alcance transcende delimitações categóricas e conceituais, inscrevendo-se na espontaneidade da experiência de contato com a divindade vivenciada por indivíduos e coletividades. Dessa forma, a mística se insere em um campo epistemológico que parte do pressuposto da existência de um fundo de mistério comum a todas as religiões, e até mesmo entre configurações não religiosas. Segundo ele,⁹⁶ o místico é o ser humano que se abre ao mistério, enquanto a mística busca explicar o encontro entre o místico (humano) e o mistério. Assim, o místico representa o sujeito, o mistério o objeto e a mística a relação entre os dois. Dessa maneira, podemos compreender que, em toda experiência religiosa, é possível identificar sinais dessa relação entre sujeito (mística) e objeto (mistério). Essa relação tende a se aprofundar, não como algo estranho ao ser humano, mas como parte integrante do seu ser.

Considerando a base conceitual da mística transreligiosa, é possível perceber que a mística desenvolvida por Pe. Cícero, embora sendo um líder católico, visava integrar e transcender as fronteiras das

⁹¹ Para entender o pensamento complexo e a sua lógica principal, aprofundar em: MORIN, Edgar. *Science avec conscience*. Paris: Seuil, 1990; NICOLESCU, Basarab. *O manifesto da transdisciplinaridade*. São Paulo: Triom, 1999.

⁹² BENTO XVI, PP., Sessão inaugural dos trabalhos da V Conferência Geral do Episcopado da América Latina e do Caribe, n. 1.

⁹³ BERGSON, H., *Las dos fuentes de la moral y de la religion*, p. 289-290.

⁹⁴ FRANCISCO, PP., *Viagem Apostólica à Singapura*, sem página.

⁹⁵ VAZ, H. C. L., *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, p. 18.

⁹⁶ VAZ, H. C. L., *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, p. 18.

tradições religiosas, acolhendo todos que se aproximavam dele.⁹⁷ No contexto histórico em que vivia, onde as diferenças sociais, políticas e religiosas frequentemente geravam divisões, Pe. Cícero, conforme Comblin,⁹⁸ destacava-se por ser “desinteressado, atento, despretensioso, bom conselheiro e impecável na sua vida pessoal”. Ele promovia uma experiência mística que buscava união e compreensão, permitindo que indivíduos de “diversas origens”⁹⁹ encontrassem um espaço de pertencimento e espiritualidade. Sua abordagem, embora não rotulada como transreligiosa, refletia a essência do sagrado como uma experiência acessível a todos, independentemente de suas crenças. Essa postura valorizava a diversidade e ressaltava a importância da relação entre o humano e o divino, onde cada pessoa poderia vivenciar o mistério de forma única, reforçando a ideia de que a mística é uma parte essencial da condição ontológica do ser humano.¹⁰⁰

3. Pe. Cícero: o santo popular do Nordeste

A experiência de fé do Pe. Cícero pode ser lida no horizonte da mística transreligiosa a partir da centralidade da dimensão experiencial. Neste contexto, não se deve confundir a experiência com fenômenos extraordinários, mas compreendê-la como uma oportunidade de vivenciar a presença do Mistério Real nas experiências diárias, no percurso histórico e nas dimensões do universo.¹⁰¹ Essa dimensão experiencial apresenta características singulares, mobilizando intensamente as energias psíquicas¹⁰² dos envolvidos. Como destaca Vaz,¹⁰³ essa vivência ocorre em um plano transracional, não aquém, mas além da razão; ou, segundo a pesquisadora porto-riquenha López-Baralt,¹⁰⁴ trata-se de uma vivência “a-racional”, que perpassa a intuição, age de forma tácita e gera visões globais sobre o mundo, a vida, a espiritualidade, permitindo uma compreensão mais profunda das interações entre o sagrado

⁹⁷ COMBLIN, J., Padre Cicero de Juazeiro, p. 14.

⁹⁸ COMBLIN, J., Padre Cicero de Juazeiro, p. 14.

⁹⁹ COMBLIN, J., Padre Cicero de Juazeiro, p. 14.

¹⁰⁰ MONDIN, B., O homem, quem ele é?, p. 251.

¹⁰¹ SOUZA, C. F. B., Pe. Cícero Romão Batista, p. 345.

¹⁰² VAZ, H. C. L., Experiência mística e filosofia na tradição ocidental, p. 10.

¹⁰³ VAZ, H. C. L., Experiência mística e filosofia na tradição ocidental, p. 9.

¹⁰⁴ LÓPEZ-BARALT, L., Asedios a lo indecible â “San Juan de la Cruz canta al extasis transformante, p. 23.

e o cotidiano. Isso revela como a mística gera um tipo de conhecimento de outra ordem, distinto do conhecimento lógico propugnado pelas ciências e por muitas de nossas experiências cotidianas, evidenciando a transcendência presente em cada aspecto da vida.

Segundo Jones,¹⁰⁵ a “forma superior de experiência, de natureza religiosa” ou como afirma Vaz,¹⁰⁶ a “inteligência mística”, cuja capacidade maior é a de “ler por dentro” (*intus legere*), refere-se à vivência de um Mistério Sagrado, Real, que Tomás de Aquino (1225-1274) descreve como *cognitio Dei experimentalis*, o conhecimento de Deus pela experiência, onde o eu íntimo entra em contato imediato com Deus ou com a Realidade metafísica.¹⁰⁷ Essa experiência transcende a compreensão intelectual, manifestando-se como um profundo encontro espiritual. Assim, trata-se de um tipo de experiência “que enfatiza a percepção imediata da relação com Deus, na consciência íntima e direta da presença divina”,¹⁰⁸ embora seja uma “imediatez mediada”, como aponta Edward Schillebeeckx,¹⁰⁹ indicando que essa vivência é influenciada por contextos culturais, históricos e pessoais. Portanto, é essa dimensão experiencial e vivencial, fruto de uma “consciência direta da presença de Deus”¹¹⁰ que configura a vida e o cotidiano do místico.

Para Tamayo,¹¹¹ entender a mística como uma forma de vida que se manifesta no cotidiano, fruto do encontro ou da abertura existencial ao Mistério, implica uma relação profunda com esse Sagrado e com o outro, aquele que está ao redor.¹¹² Souza¹¹³ argumenta que essa abertura gera expressões coletivas, refletidas em organizações sociais que regulam as relações entre os membros da comunidade, estabelecendo caminhos e símbolos que ajudam a forjar uma identidade comum e a demarcar processos de desenvolvimento místico. Assim, a mística não se restringe a um caminho espiritual individual voltado apenas para o

¹⁰⁵ JONES, R. M., *Studies in Mystical Religion*, p. 15.

¹⁰⁶ VAZ, H. C. L., *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, p. 10.

¹⁰⁷ SCHOLEM, G., *As grandes correntes da mística judaica*, p. 6.

¹⁰⁸ SCHOLEM, G., *As grandes correntes da mística judaica*, p. 6.

¹⁰⁹ SCHILLEBEECKX, E., *História Humana, Revelação de Deus*, p. 112

¹¹⁰ MCGINN, B., *The foundations of mysticism. Origins to the Fifth Century*, p. 17.

¹¹¹ TAMAYO, J. J., *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, p. 156.

¹¹² Para entender a mística como superação do fundamentalismo religioso em Tamayo de maneira mais ampla, é desenvolvido em: TAMAYO, J. J., *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, p. 87-98.

¹¹³ SOUZA, C. F. B., *Pe. Cícero Romão Batista*, p. 349-350.

aperfeiçoamento pessoal, no crescimento da vida interior sem relação com o mundo exterior, mas também promove laços comunitários.

Gutiérrez¹¹⁴ explica que “a ênfase em dimensões isoladas da vida cristã pode levar à privatização perigosa da espiritualidade”, resultando em um “espiritualismo de evasão”¹¹⁵ ou em um “mundanismo espiritual, dissimulado em práticas religiosas, reuniões infecundas ou discursos vazios”.¹¹⁶ Essa fragmentação desvirtua a verdadeira essência da espiritualidade, que deve ser integrada e relacional. Desse modo, a mística se revela tanto como uma abertura ao Sagrado e ao outro, favorecendo a construção de uma vivência comunitária que enriquece a vida interior quanto as relações sociais, promovendo um compromisso ético que busca o bem-estar coletivo e a transformação social, quanto, conforme Tamayo,¹¹⁷ como uma experiência orientada para a dimensão transreligiosa, reconhecendo e valorizando a diversidade espiritual como um meio de fomentar a compreensão mútua e a unidade entre diferentes tradições de fé.

Pe. Cícero vive uma experiência mística marcada pela “sensibilidade messiânica ao sofrimento”¹¹⁸, que o levava a uma vivência de alteridade e, conseqüentemente, a uma experiência transreligiosa. Mesmo sem o conceito de “transreligiosidade” em sua época, ele incorpora, ainda que de forma inconsciente, características de uma mística transreligiosa ao acolher no cotidiano inúmeras pessoas, “de todas as classes, até do clero, de longe e de perto que vinham buscar seus conselhos”.¹¹⁹ Sua espiritualidade no sertão do Cariri é notável, bem antes do “milagre da hóstia”, que teria vertido sangue na boca da Beata Maria de Araújo; ele já era reconhecido como santo, profeta e milagreiro entre o povo do sertão nordestino. Três pontos lustram essa vivência da mística transreligiosa: seu olhar inusitado sobre a Realidade, a mística e a ação no cotidiano da vida e, por fim, sua fama de santidade, sendo reconhecido como o “santo do Nordeste”.

¹¹⁴ GUTIÉRREZ, G. Beber no próprio poço, p. 26.

¹¹⁵ GUTIÉRREZ, G. Beber no próprio poço, p. 26.

¹¹⁶ EG 207.

¹¹⁷ TAMAYO, J. J., *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, p. 155.

¹¹⁸ METZ, J. B. *Mística de olhos abertos*, p. 93-94.

¹¹⁹ COMBLIN, J., *Padre Cicero de Juazeiro*, p. 14.

3.1. Pe. Cicero: um místico de “olhos abertos”

A fé cristã não se limita à audição, mas também se estende “à visão, expressando-se na compaixão e na disposição de participar do sofrimento do outro”.¹²⁰ Nesse sentido, a experiência mística, que se revela como uma expressão da fé, cultivada na relação com o Mistério Absoluto, proporciona um olhar diferenciado sobre o mundo, sobre si mesmo e sobre a própria religião. Trata-se de um olhar transformador, que transfigura a realidade e permite alcançar níveis de profundidade e beleza inacessíveis a uma visão superficial.¹²¹ Essa perspectiva nasce de uma forma de conhecimento mais amorosa e intuitiva, menos racional e abstrata, e mais silenciosa, contemplativa e sensível à essência das coisas.¹²²

Essa experiência está associada à capacidade de esquecer-se de si mesmo, mergulhando num estado de atenção profunda que suspende as preocupações imediatas. Nesse estado, a percepção se amplia, a sensibilidade se intensifica, e o cotidiano passa a ser visto sob uma nova luz. Essa renovação da consciência favorece a criatividade, amplia a empatia e fortalece o vínculo com a realidade, permitindo um envolvimento mais significativo com a vida. A expansão do olhar pode gerar uma conexão mais profunda com os outros e com a natureza, despertando um senso de unidade com todos os seres vivos, humanos, animais e vegetais, revelando a interdependência de toda a criação.

Nesse processo, a pessoa passa a perceber sentido até mesmo nos acontecimentos mais simples ou dolorosos, reconhecendo que algumas perguntas não têm respostas imediatas, mas ainda assim podem ser acolhidas com serenidade. Como observa Aragão,¹²³ essa vivência, situada entre a fé e o cotidiano, revela uma realidade onde a espiritualidade e a luta pela sobrevivência caminham juntas, oferecendo sentido e força em meio às adversidades.

Essa busca por sentido e comunhão se reflete na prática de Pe. Cícero, que, inspirado pelo exemplo do mestre Ibiapina,¹²⁴ desenvolveu uma

¹²⁰ METZ, J. B. *Mística de olhos abertos*, p. 93-94.

¹²¹ TEIXEIRA, F., *O resgate da espiritualidade no cotidiano*, p. 161.

¹²² BOFF, L., *Experimental Deus. A transparência de todas as coisas*, p. 16; 30-37.

¹²³ ARAGÃO, G., *Do transdisciplinar ao transreligioso*, p. 21

¹²⁴ BRAGA, A. M. C., *Padre Cícero. Sociologia de um Padre, antropologia de um santo*, p. 131-133.

mística de “olhos abertos”, voltada especialmente para a acolhida dos pobres e marginalizados.¹²⁵ Com um olhar atento às necessidades concretas da população, oferecia não apenas consolo espiritual, mas também soluções práticas para os desafios cotidianos. Aos poucos, sua atuação ultrapassou os limites do espaço religioso e passou a envolver questões sociais, políticas e econômicas, guiada pela solidariedade e pelo compromisso com o bem comum.¹²⁶ Assim, Pe. Cícero destacou-se não apenas como líder espiritual, mas como um agente de transformação social, sendo reconhecido como “padrinho dos pobres”,¹²⁷ e “santo patriarca”,¹²⁸ não no estilo autoritário dos coronéis de seu tempo, mas como um conselheiro dos “órfãos deserdados”,¹²⁹ como descreve Anastácio Ferreira de Oliveira.¹³⁰ Sua práxis pastoral integra dimensões teológicas e sociológicas, refletindo um compromisso integral com a vida do povo.

Barros¹³¹ argumenta que as perspectivas sociológicas e teológicas em Pe. Cícero se concentram na concepção de mundo que reflete as condições reais da vida prática, moldadas por suas circunstâncias materiais. Da mesma maneira, compartilham uma visão de Deus que emerge da experiência cotidiana e do contexto de vida, apresentando um Deus que se esvazia (*kénosis*) para se aproximar dos pobres e desesperançados que habitam as periferias da humanidade.¹³² Trata-se de uma “espiritualidade prática e realista”,¹³³ que caracteriza a atuação de Pe. Cícero, a qual não é dualista, não separa a mística do cotidiano, a espiritualidade do trabalho, a fé da vida, mas que se pauta no exemplo pessoal de quem pratica o que se professa e busca “interpretar os sinais dos tempos à luz do Evangelho”.¹³⁴

¹²⁵ LÉVI-STRAUSS, C., *South America: rebellion on the backlands*, p. 396.

¹²⁶ AZZI, R., *Catolicismo popular e autoridade eclesística na evolução histórica do Brasil*, p. 125-149.

¹²⁷ LOPES, R. F. R., *O meio do mundo: território sagrado em Juazeiro do Padre Cícero*, p. 33.

¹²⁸ RONSI, F. Q., *Facetas de uma “santidade pecadora no sertão” nordestino*, p. 88.

¹²⁹ CRUZ, J. E., *Padre Cícero: uma referência de conselheiro no catolicismo popular sertanejo*, p. 197.

¹³⁰ OLIVEIRA, A. F., *Igreja dos pobres e imagens de Deus à luz da teologia do povo de Deus em José Comblin*, p. 107

¹³¹ BARROS, L. O. C., *A terra da mãe de Deus*, p. 161.

¹³² OLIVEIRA, A. F., *Igreja dos pobres e imagens de Deus à luz da teologia do povo de Deus em José Comblin*, p. 108, 112, 125.

¹³³ COMBLIN, J., *Instruções espirituais do padre Ibiapina*, p. 13-14; 22; 34-35; 48.

¹³⁴ GS 4.

3.2. Pe. Cícero e a espiritualidade do servir

A mística abrange diversas perspectivas da vida humana, não se restringindo apenas à “vida com Deus” ou à “interioridade”. Ela envolve a totalidade da pessoa, incluindo memória, vontade, afetos, intelecto e corporalidade, assim como sua história e vivências sociais. Nesse contexto, Casaldáliga e Vigil¹³⁵ destacam que a palavra “espiritualidade” deve ser entendida como a relação entre mística e vida, onde Espírito representa vida, construção, força, ação e liberdade. O espírito habita a matéria e o corpo, dando-lhes movimento e impulsionando o crescimento e a criatividade. Assim, Espírito, espiritualidade e mística vão além da dimensão transcendente, envolvendo a totalidade da pessoa que busca, “do mais profundo de seu ser, realizar uma utopia ou vocação, contagiando os outros com sua paixão”.¹³⁶

Souza¹³⁷ aborda a mística e o cotidiano em três perspectivas complementares. A primeira destaca a importância de viver consciente, como afirma Teixeira¹³⁸ e reforça Chardin ao dizer que “Deus marca sua presença nos âmbitos mais recônditos da realidade”.¹³⁹ A segunda perspectiva vê a mística como uma experiência acessível a todos, presente na vida “normal” de qualquer cristão, segundo Rahner.¹⁴⁰ A terceira perspectiva enfatiza o compromisso com ações concretas em favor do outro, unindo contemplação e serviço. Essa mística se concretiza na vida cotidiana¹⁴¹ e é exemplificada pela atuação de Pe. Cícero, que integrou contemplação e ações em prol dos pobres, mostrando que a espiritualidade se expressa pelo compromisso com a comunidade: “Em cada casa um oratório. Em cada quintal uma oficina”.¹⁴²

Comblin,¹⁴³ citando Dr. Antonio Martin Filho e Raimundo Girão, descreve que o Pe. Cícero personificou a mística do cuidado, que se manifesta na política, no meio ambiente e na vida social como uma mística

¹³⁵ VIGIL, J. M.; CASALDÁLIGA, P., *Espiritualidade da libertação*, p. 21-22.

¹³⁶ VIGIL, J. M.; CASALDÁLIGA, P., *Espiritualidade da libertação*, p. 22.

¹³⁷ SOUZA, C. F. B., *Pe. Cícero Romão Batista*, p. 325.

¹³⁸ TEIXEIRA, F., *O resgate da espiritualidade no cotidiano*, p. 156.

¹³⁹ TEIXEIRA, F., *O resgate da espiritualidade no cotidiano*, p. 159.

¹⁴⁰ RAHNER, K., *O cristão do futuro*, p. 25-26.

¹⁴¹ SOBRINO, J., *Espiritualidade da libertação*, p. 10.

¹⁴² RONSI, F. Q., *Facetas de uma “santidade pecadora no sertão” nordestino*, p. 93.

¹⁴³ COMBLIN, J., *Padre Cícero do Juazeiro*, p. 43.

da luta em prol do sertanejo. Para Comblin,¹⁴⁴ essa abordagem visava a construção de comunidades igualitárias, baseadas na oração e no trabalho, especialmente em um contexto marcado pela fome, migração e sofrimento decorrentes da seca. Nesse cenário, Pe. Cícero envolveu-se profundamente com a realidade do povo, oferecendo não apenas consolo espiritual, mas também esperança concreta e meios de enfrentar as adversidades do sertão. Ele acreditava que “a experiência religiosa poderia criar esperança em uma vida menos marcada pela escassez, fortalecendo os vínculos comunitários e a luta pela dignidade do povo,”¹⁴⁵ a quem considerava como sua própria família.

3.3. Pe. Cícero: o “santo Nordeste”

A ação pastoral de Pe. Cícero se destaca não apenas pela sua dimensão espiritual, como conselheiro e mestre da fé, mas principalmente por sua capacidade de ir além das necessidades religiosas tradicionais. Desde o início de sua trajetória, ele demonstrou um profundo comprometimento com as urgências sociais de sua comunidade, enfrentando questões como a miséria, a fome e a falta de educação formal e a ausência de dignidade que permeava a vida de muitos. Esse avanço em sua práxis pastoral revela a intensa relação de apadrinhamento, própria do catolicismo popular sertanejo,¹⁴⁶ que ele desenvolveu com as pessoas ao seu redor. De acordo com Cruz,¹⁴⁷ isso explica a fama de santidade, profeta e milagreiro que ele adquiriu em vida pelo povo do sertão nordestino, tornando-se seu protetor e guia.

Ronsi,¹⁴⁸ em seu artigo ‘Facetas de uma “santidade pecadora” no sertão nordestino’, descreve que o Pe. Cícero, reconhecido como figura paterna e conselheiro, destacou-se como liderança religiosa, externando sinais de santidade no cuidado com todos, o que fez com que osromeiros se constituíssem como comunidade e as romarias se formassem, transformando o modesto padre no *Padim Ciço*, um grande santo do sertão nordestino. Todavia, Francilaide ressalta que o Pe. Cícero não se destaca pelos dons sobrenaturais, como costumamos imaginar na vida

¹⁴⁴ COMBLIN, J., Padre Cícero do Juazeiro, p. 23.

¹⁴⁵ LOPES, R. F. R., O meio do mundo, p. 85.

¹⁴⁶ CRUZ, J. E., Padre Cícero, p. 200.

¹⁴⁷ CRUZ, J. E., Padre Cícero, p. 187.

¹⁴⁸ RONSI, F. Q., Facetas de uma “santidade pecadora no sertão” nordestino, p. 94-95.

dos santos, pois não era dotado de certas qualidades especiais,¹⁴⁹ mas pela autenticidade de viver sua vocação presbiteral, que, antes de tudo, é um chamado gratuito de Deus a conformar, pela ação do seu Espírito, a vida de Cristo, que convida ao amor incondicional a Deus e ao próximo, especialmente aos sofredores: “tive fome e me destes de comer...” (Mt 25,35-36).

O Papa Francisco,¹⁵⁰ na Exortação Apostólica *Gaudete et Exultate*, afirma que a raiz de toda santidade está em Cristo, cuja missão é refletida na vida dos santos. A santidade resulta da união profunda com Cristo e com o mistério de sua vida (1Ts 4,3; Ef 1,4). O Pe. Cicero exemplificou essa santidade ao viver um serviço que santifica, buscando uma doação que conferisse sentido evangélico aos seus esforços (Mt 5, 3-12), identificando-se cada vez mais com Jesus Cristo, “pobre, servo e obediente” (Mt 20, 28). Afirma o Papa: “Não é saudável amar o silêncio e esquivar-se do encontro com o outro, desejar o repouso e rejeitar a atividade, buscar a oração e menosprezar o serviço”.¹⁵¹ Assim, diante dos complexos fatos da vida de Padre Cícero, ele se revela como um santo em meio à seca, um protetor dos pobres, um místico que suporta os sofrimentos com resignação e um injustiçado que aguarda por justiça. Em seu último suspiro, uma promessa: “no Céu, pedirei a Deus por vocês todos”.¹⁵²

Conclusão

A experiência de fé do Pe. Cícero Romão Batista se insere profundamente no contexto da mística transreligiosa, destacando a centralidade da dimensão experiencial. Essa vivência não se limita a fenômenos extraordinários, mas representa uma oportunidade de perceber a presença do Mistério Real nas interações cotidianas. Como observa Vaz,¹⁵³ essa experiência ocorre em um plano transracional, além da razão, e se revela por meio da intuição, gerando uma compreensão mais profunda das relações entre o sagrado e o cotidiano. Essa abordagem evidencia como a mística permite um tipo de conhecimento

¹⁴⁹ RONSI, F. Q., Facetas de uma “santidade pecadora no sertão” nordestino, p. 97.

¹⁵⁰ GE 6-9.

¹⁵¹ GE 26.

¹⁵² RONSI, F. Q., Facetas de uma “santidade pecadora no sertão” nordestino, p. 95.

¹⁵³ VAZ, H. C. L., Experiência mística e filosofia na tradição ocidental, p. 9.

que ultrapassa a lógica convencional, enfatizando a transcendência que permeia a vida.

Além disso, a vivência de Pe. Cícero incorpora uma “inteligência mística”¹⁵⁴ que possibilita um encontro direto com o Sagrado. Tomás de Aquino descreve essa experiência como um conhecimento de Deus pela vivência, onde o eu íntimo se conecta com a Realidade metafísica.¹⁵⁵ Essa “imediatividade mediada”, conforme apontado por Edward Schillebeeckx,¹⁵⁶ é influenciada por contextos culturais e históricos, mas, ao mesmo tempo, revela uma consciência direta da presença divina que molda o cotidiano do místico. A experiência de fé de Pe. Cícero é um testemunho de como essa relação íntima e direta com o Sagrado pode gerar uma vivência comunitária rica e transformadora.

Por fim, a “sensibilidade messiânica”¹⁵⁷ de Pe. Cícero o levava a acolher pessoas de diversas origens, manifestando uma experiência transreligiosa antes mesmo de esse conceito ser formalmente definido. Seu olhar singular e sua ação cotidiana reforçam sua imagem como o “santo do Nordeste”,¹⁵⁸ reconhecido como um líder religioso a quem todos escutam, promovendo a reconciliação e o diálogo entre diversas origens de pessoas, em uma clara opção pela vida, expressando a verdade com ternura e determinação. Inspirado por uma mística de “olhos abertos”, Pe. Cícero focou na acolhida dos pobres, unificando fé e ação ao abordar as urgências sociais. Sua figura se solidificou como um agente de transformação, um “padrinho dos pobres”, interpretando os sinais dos tempos à luz do Evangelho. Assim, Pe. Cícero se estabelece como um símbolo de esperança e unidade, sendo um protetor e guia para os romeiros que nele se espelham.

Referências bibliográficas

ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro. Padre Cícero e o contexto histórico e eclesial de seu tempo. In: GONZAGA, Waldecir; FERREIRA, Antonio L. C.; ANDRADE, Paulo F. C. (orgs.). **Um Padre e sua Fé: Cícero, História e Legado**. Rio de Janeiro: EdPUC-Rio, c2021. p. 264.

154 VAZ, H. C. L., Experiência mística e filosofia na tradição ocidental, p. 10.

155 SCHOLEM, G., As grandes correntes da mística judaica, p. 6.

156 SCHILLEBEECKX, E., História Humana, Revelação de Deus, p. 112.

157 METZ, J. B., Mística de olhos abertos, p. 93-94.

158 RONSI, F. Q., Facetas de uma “santidade pecadora no sertão” nordestino, p. 97.

ARAGÃO, Gilbraz. Do transdisciplinar ao trans-religioso. In: ARAGÃO, Gilbraz; VICENTE, Mariano. (Orgs.). **Espiritualidades, transdisciplinaridade e diálogo**. Recife: Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife, 2015b, v. 1, p. 17-31.

AZZI, Riolando. Catolicismo popular e autoridade eclesística na evolução histórica do Brasil. **Religião e Sociedade**. São Paulo: Centro de Estudos de Religião, V. 1, p. 125-149, mai. 1977. Disponível em: [//religioesociedade.org.br/wp-content/uploads/2021/09/Religiao-e-Sociedade-N01-1977.pdf](https://religioesociedade.org.br/wp-content/uploads/2021/09/Religiao-e-Sociedade-N01-1977.pdf). Acessado em: 25 out. 2024.

BARROS, Luitgarde Oliveira Cavalcante. **A terra da mãe de Deus**. Rio de Janeiro: Francisco Alves; INL, 1988.

BENTO XVI, PP., **Sessão inaugural dos trabalhos da V Conferência Geral do Episcopado da América Latina e do Caribe**, Aparecida, 13 mai. 2007, n. 1. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedictxvi/pt/speeches/2007/may/documents/hf_benxvi_spe_20070513_conference-aparecida.html. Acesso em: 17 out. de 2024.

BERGSON, Henri. **Las dos fuentes de la moral y de la religion**. Madri: Tecnos, 1996.

BOFF, Leonardo. **Experimentar Deus**. A transparência de todas as coisas. Campinas: Verus, 2002.

BRAGA, Antônio Mendes da Costa. **Padre Cícero**. Sociologia de um Padre, antropologia de um santo. Bauru: EDUSC, 2008.

CASALDÁLIGA, Pedro; VIGIL, José Maria. **Espiritualidade da libertação**. Petrópolis: Vozes, 1993.

COMBLIN, José. **Instruções espirituais do padre Ibiapina**. São Paulo: Paulinas, 1984.

COMBLIN, José. **Padre Cícero do Juazeiro**. São Paulo: Paulus, 2011.

COMTE-SPONVILLE, André. **O espírito do ateísmo**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

CONSTITUIÇÃO PASTORAL GAUDIUM ET SPES. **Documentos do Concílio Vaticano II**: constituições, decretos, declarações. Petrópolis: Vozes, 1966.

CROATTO, Jose Severino. **As linguagens da experiencia religiosa**: uma introducao a fenomenologia da religiao, Sao Paulo: Paulinas, 2001.

CRUZ, João Everton. Padre Cícero: uma referência de conselheiro no catolicismo popular sertanejo. In: GONZAGA, Waldecir; FERREIRA, Antonio L. C.; ANDRADE, Paulo F. C. (orgs.). **Um Padre e sua Fé**: Cícero, História e Legado. Rio de Janeiro: EdiPUC-Rio, c2021. p. 264.

DELLA CAVA, Ralph. **Milagre em Juazeiro**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

DUMOULIN, Annette. **Padre Cícero**: santo dos pobres, santo da Igreja: revisões históricas e reconciliação. São Paulo: Paulinas, 2017.

FORTI, Maria do Carmo. **Maria de Araújo, a beata de Juazeiro**. São Paulo: Paulinas, 1991.

FRANCISCO, PP. **Exortação Apostólica Evangelii Gaudium**. Sobre o anúncio do evangelho no mundo atual. Brasília: Edições CNBB, 2013.

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

FRANCISCO, PP., **Viagem Apostólica à Singapura**: Encontro inter-religioso com os Jovens no “Catholic Junior College”. Jacarta, 13 de setembro de 2024. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/events/event.dir.html/content/vaticanevents/pt/2024/9/13/singapore-giovani.html>. Acesso em: 17 out. 2024.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande e senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. São Paulo: Círculo do livro, 2006.

GOMES, Eunice Simões Lins. Padre Rolim: o “Anchieta” do Nordeste. **Estudos de Religião**, V. 26, n. 42, pág. 151-168, 2012. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/318764>. Acesso em: 16 out. 2024.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Beber no próprio poço**. Petrópolis: Vozes, 1987.

HOORNAERT, Eduardo. **Formação do catolicismo brasileiro**: 1550-1800. Petrópolis: Vozes, 1991.

IMBRIZI, Jaqueline Maria; DOMINGUES, Adriana Rodrigues. Narrativas oníricas e a partilha de experiências (extra)ordinárias **SciELO Preprints**, 2021. DOI: [10.1590/SciELOPreprints.1741](https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.1741). Disponível em: [//preprints.scielo.org/index.php/scielo/preprint/view/1741](https://preprints.scielo.org/index.php/scielo/preprint/view/1741). Acesso em: 25 set. 2024.

INGE, William Ralph. **Christian mysticism**. Londres: Methuen & Co. Ltd., 1899.

JONES, Rufus Matthew. **Studies in Mystical Religion**. Boston: Beacon Press, 1914.

LÉVI-STRAUSS, Claude. South America: rebellion on the backlands. **American Anthropologist**, Nova Série, Vol. 46, No. 3, Jul/Set. 1944, p. 394-396. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/663441>.

LOPES, Ramos Francisco Régis. **O meio do mundo**: território sagrado em Juazeiro do Padre Cícero. Fortaleza: Editora Universidade Federal do Ceará, 2012.

LÓPEZ-BARALT, Luce. **Asedios a lo Indecible**: San Juan de la Cruz canta al éxtasis transformante. Madri: Trotta, 1998.

LOURENCO FILHO; Manuel Berfstrom. **Juazeiro do Padre Cícero**. Brasília: MEC/INEP, 2002.

MCGINN, Bernard. **The Foundations of Mysticism**: Origins to the Fifth Century. Crossroad New York 1994.

METZ, Johann Baptist. **Mística de olhos abertos**. São Paulo: Paulus, 2013.

MONDIN, Battista. **O homem, quem ele é?** Elementos de antropologia filosófica. São Paulo: Paulinas, 1980.

NETO, Lira. **Padre Cícero**. Poder, fé e guerra no sertão. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NETO, Rafael Dorgival Alves Fonsêca. O profetismo na vida e no legado do Padre Cícero Romão. In: GONZAGA, Waldecir; FERREIRA, Antonio L. C.; ANDRADE, Paulo F. C. (Orgs.). **Um Padre e sua Fé**: Cícero, História e Legado. Rio de Janeiro: EdPUC-Rio, c2021. p. 264.

- NICOLESCU, Basarab. **Educação e transdisciplinaridade**. Brasília: UNESCO, 2000.
- OLIVEIRA, Anastácio F. **Igreja dos pobres e imagens de Deus à luz da teologia do povo de Deus em José Comblin**: convites à práxis cristã emergente da Missão Ibiapina no semiárido nordestino. Belo Horizonte, 2013. Dissertação. Faculdade de Teologia. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE).
- PINHEIRO, Francisco José. **O processo de “romanização” na Igreja do Ceará**. Revista de Ciências Sociais, V. 16/17, n. ½, p. 179-193, 1985/86. Disponível em: https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/10392/1/1985_art_fjpinheiro.pdf. Acesso em: 16 out. 2024.
- RANHER, Karl. **O cristão do futuro**. São Paulo: Novo Século, 2004.
- RONSI, Francilaide de Queiroz. Facetas de uma “santidade pecadora no sertão” nordestino. In: GONZAGA, Waldecir; FERREIRA, Antonio L. C.; ANDRADE, Paulo F. C. (orgs.). **Um Padre e sua Fé**: Cícero, História e Legado. Rio de Janeiro: EdiPUC-Rio, c2021. p. 264.
- SCHILLEBEECKX, E. **História Humana, Revelação de Deus**. São Paulo: Paulus, 1994.
- SCHOLEM, Gershom. **As grandes correntes da mística judaica**. São Paulo: Perspectiva, 1995.
- SILANES, Nereo. **Dicionário teológico**. O Deus cristão. São Paulo: Paulus, 2014.
- SOBRINO, Jon. **Espiritualidade da libertação**. São Paulo: Loyola, 1992.
- SOUZA, Carlos Frederico Barboza. Pe. Cícero Romão Batista: por uma mística sertaneja do Cariri **Revista Pistis & Praxis**, [S. l.], v. 10, n. 2, 2018. DOI: 10.7213/2175-1838.10.002.DS06. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/pistispraxis/article/view/23856>. Acessado em> 25 set. 2024.
- STEIL, Carlos Alberto. Padre Cícero: reconciliação e modernidade. **Sociol. Antropol.** Rio de Janeiro, v. 11, n.1, p. 149-169, jan/abr., 2021. DOI: //doi.org/10.1590/2238-38752021v11n16 Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sant/a/Qht8x448Qw-FDqxs99LvCfRp/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 16 out. 2024.
- TAMAYO, Juan José. A mística como superação do fundamentalismo. In: RODRIGUEZ, Francisco J. S. (org.) **Mística y sociedad en diálogo**. Madri: Trotta, 2006. p. 184.
- TEIXEIRA, Faustino. O resgate da espiritualidade no cotidiano. In: PANASIEWICZ, R.; VITÓRIO, J. **Espiritualidades e dinâmicas sociais**. São Paulo: Paulinas, 2014.
- TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. **Catolicismo plural: dinâmicas contemporâneas**. Petropolis: Vozes, 2009.
- TRESMONTANT, Claude. **La mística cristiana y el porvernir del hombre**, Barcelona: Herder, 1980.
- VAZ, Henrique Claudio Lima. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental**. São Paulo: Loyola, 2000.
- VELASCO, Juan Martin. **El fenómeno místico**. Estudio comparado. Madrid: Editorial Trotta, 2009.
- CASALDÁLIGA, Pedro; VIGIL, José Maria. **Espiritualidade da libertação**. Petrópolis: Vozes, 1993.

Capítulo XII

Padre Cícero, religiosidade popular e construção da paz

Father Cícero, popular religiosity and peacebuilding

Andrea Mendonça Paiva¹

Marcio Henrique da Silva Ribeiro²

Resumo

Um importante aspecto da devoção ao Padre Cícero é a valorização das diversas formas de viver o sagrado, ricamente expressa pela religiosidade popular por meio de ritos, celebrações, preces e objetos comuns. Esse fenômeno pode ser interpretado como um processo de reconciliação do sagrado com a vida comum, o que se aproxima das bases teórico-práticas das Escolas de Perdão e Reconciliação (EsPeRe). Essa ferramenta metodológica busca retirar o perdão e a reconciliação (P&R) do monopólio hierárquico e institucional religioso. Seu reconhecimento como patrimônio da humanidade abre oportunidades de olhar de modo diferente os conflitos e suas vias de resolução. Isso implica uma perspectiva atenta ao cotidiano das pessoas e a valorização da presença do sagrado. Por isso, as oficinas de P&R dão importância aos rituais e celebrações que marcam a vida, individual ou comunitária, como tempo e espaço sagrados na construção da paz. A experiência de vida e de fé de Padre Cícero, marcada pela sintonia com o povo simples, nos serve como referencial para a aproximação do P&R à vida cotidiana através da sacralização dessa mesma vida e dos elementos que a constituem.

Palavras-chave: Padre Cícero. Religiosidade popular. Perdão. Reconciliação.

¹ Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro / RJ – Brasil. E-mail: ampaiva@puc-rio.br

² Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro / RJ – Brasil, E-mail: mhribeiro@uol.com.br

Abstract

An important aspect of devotion to Padre Cícero is the appreciation of the diverse ways of experiencing the sacred, richly expressed by popular religiosity through rites, celebrations, prayers, and common objects. This phenomenon can be interpreted as a process of reconciling the sacred with ordinary life, which is like theoretical and practical basis of EsPeRe, which refers to Forgiveness and Reconciliation (PR). This methodological tool seeks to remove forgiveness and reconciliation from the hierarchical and institutional religious monopoly. Recognizing PR as a heritage of humanity opens opportunities to take a distinctive look at conflicts and ways of resolving them. This implies a perspective that is attentive to people's daily lives and values the presence of the sacred. For this reason, the P&R workshops give importance to the rituals and celebrations that mark individual and community life as a sacred time and space for building peace. Padre Cícero's experience of life and faith, marked by his harmony with the simple people, serves as a reference point for bringing P&R closer to everyday life through the sacralization of that life and the elements that make it up.

Keywords: Padre Cícero. Popular religiosity. Forgiveness. Reconciliation.

Introdução

A figura de Padre Cícero Romão Batista (24/03/1844 – 20/07/1934) tem sido objeto de intensa pesquisa nos últimos anos. A investigação acadêmica sobre a importância histórica e social de sua atuação religiosa e política tem dado origem a uma vasta bibliografia, sempre na busca de novas fontes e a partir de diferentes perspectivas e abordagens sobre tal fenômeno.³ O renovado olhar religioso-teológico sobre o “Patriarca do Nordeste” tem levado à redescoberta da importância de sua pessoa e de sua missão, não apenas para o Nordeste mas para a Igreja no Brasil. Ao mesmo tempo, tem revelado a contribuição de seu legado para a ação pastoral e o trabalho social em favor do povo empobrecido.⁴

³ DELLA CAVA, R., “Milagre em Joazeiro”, p. 46.

⁴ GONZAGA, W.; FERREIRA, A. L. C.; ANDRADE, P. F. C., Simpósio “Um Padre e sua Fé”.

A pessoa e o ministério do emblemático e carismático Padre Cícero podem ser abordados a partir de diversas perspectivas e com diferentes objetivos. Neste trabalho, vamos nos concentrar sobre um importante aspecto de sua presença e agência, assim como da devoção popular a sua figura: o processo de reconciliação do sagrado com a vida comum, presente na valorização das diversas formas de viver esse sagrado, ricamente expressa pela religiosidade popular por meio de ritos, celebrações, preces e objetos do cotidiano. Seu objetivo é apontar modos diferentes de resolução de conflitos em sintonia com a cultura e a religiosidade popular, seus rituais e suas celebrações que marcam o cotidiano, individual e comunitário, como tempo e espaço sagrados na construção da paz.

Padre Cícero exerceu uma prática pastoral em profunda sintonia com o povo, com sua fé, sua linguagem e sua realidade, o que nos mostra sua capacidade e disponibilidade para estar junto, acolhendo e orientando o povo simples, falando sua língua, agindo como ele, assumindo suas preocupações e demandas. Essa prática revela seu compromisso com a Teologia Popular, ou seja, com a religiosidade do povo.

A perspectiva da Teologia Popular implica uma atenção ao comum das pessoas e a valorização da presença do sagrado na vida, principalmente no que se refere à misericórdia divina e a busca de viver sob a presença e a proteção de Deus, por meio do perdão e da reconciliação. A experiência de vida e de fé de Padre Cícero, marcada pela sintonia com o povo simples, nos serve de referencial para uma reflexão teológica e pastoral sobre o perdão e a reconciliação, relacionados à vida cotidiana por intermédio da sacralização dessa mesma vida e dos elementos que a constituem.

Desse modo, neste trabalho vamos abordar, primeiramente, o modo como Padre Cícero se relacionava com a religiosidade popular; e, em seguida, sua sintonia e seu compromisso com a causa do povo, principalmente no contexto de pobreza e exclusão que marcava a região em que atuou. Essa relação, sintonia e compromisso se revelam no modo como ele acionava e valorizava elementos da cultura e da religiosidade popular, no processo de reconciliação do povo com a realidade eclesial e social. Esse dado nos permite estabelecer uma aproximação com as bases teórico-práticas das Escolas de Perdão e Reconciliação (EsPeRe) e seu esforço para recolocar o perdão e a reconciliação como patrimônio da humanidade e ferramenta das relações humanas e sociais. Para tanto,

num segundo momento, será útil uma visão, mesmo que sucinta, sobre o perdão e a reconciliação de acordo com a metodologia das EsPeRe.

1. Padre Cícero e a religiosidade popular

Um aspecto fundamental na prática pastoral de Padre Cícero é sua profunda relação com o povo, com sua fé, sua linguagem, sua realidade. Uma palavra com a qual podemos sintetizar essa relação é sintonia,⁵ ou seja, a capacidade e a disponibilidade de Padre Cícero para estar na mesma frequência do povo, e do povo simples. Isso pode ser constatado a partir da leitura das pérolas narradas por Dumoulin. No relato popular sobre essa relação, são recorrentes as afirmações de como Padre Cícero falava a “língua do povo”, agia “do jeito” desse povo, assumia suas preocupações, praticava a acolhida e a misericórdia, educava e orientava o povo.

Para Dumoulin,⁶ esse modo de proceder de Padre Cícero nos testemunha sua proximidade e valorização, sua sintonia e compromisso com a Teologia Popular, ou seja, com uma teologia que se relaciona com as devoções, as narrativas, os símbolos, as cosmovisões da religiosidade popular. O qualificativo popular não elimina a profundidade e mesmo a seriedade dessa teologia. Ela não se opõe a uma teologia científica ou erudita, mas sim aponta a razão de ser de uma teologia erudita em vista da Teologia Popular: aquela serve a esta.⁷

Segundo Castillo, a Teologia Popular diz respeito ao esforço de aproximação da mensagem de Jesus à vida das pessoas, aos seus problemas e demandas. Em outras palavras, a Teologia Popular evidencia a sintonia entre o Evangelho e a vida das pessoas, sendo, então, “uma teologia do povo para o povo”.⁸ Sua intencionalidade determina seu método. Diferentemente do interesse especulativo, próprio de um discurso que se centra nos objetos da fé (descritivo) ou em sua defesa (apologético), seu método é o narrativo, muito mais próximo do estilo dos Evangelhos.⁹

⁵ DUMOULIN, A., “É inegável que o padre Cícero viveu uma fé simples em sintonia com seu povo”, p. 105.

⁶ DUMOULIN, A., “É inegável que o padre Cícero viveu uma fé simples em sintonia com seu povo”, p. 113.

⁷ CAVALCANTI, T. M. P., A leitura popular da Bíblia e a V Conferência do CELAM, p. 89.

⁸ CASTILLO, J. M., A boa nova de Jesus, p. 9 e 15.

⁹ LIBANIO, J. B.; MURAD, A., Introdução à teologia, p. 114.

Por narrativo não nos referimos apenas a um gênero textual. As características do discurso narrativo são importantes e podemos constatar sua presença na religiosidade popular. O fundamental é perceber que a narrativa caracteriza a Teologia Popular como instância de comunicação, como possibilidade de expressão, de autoexpressão, como exercício da fala, da exposição de um acontecimento como algo que instaura a realidade. A Teologia Popular é narrativa, pois esta é a maneira pela qual o povo simples se expressa e comunica sua visão da realidade e dos fatos, ou seja, suas experiências vitais.

A narrativa envolve as pessoas e suas experiências de tal modo que o sentido dos fatos e eventos narrados está na relação que os personagens estabelecem entre si e com um significado maior que eles. A comunicação e a compreensão de uma mensagem são facilitadas pela forma dos relatos e dos testemunhos, como “modalidade fundamental da comunicação entre pessoas humanas, característica também da Santa Escritura”.¹⁰

O método de Padre Cícero de lidar com o povo revela sua intencionalidade de estabelecer uma comunicação como aproximação, como identificação, como doação, como libertação. Seu modo de viver a fé na simplicidade e no serviço, e sua ação pastoral exercida na linguagem do povo decorrem de seu *ethos* marcado pela religiosidade popular, por seus gestos e símbolos.¹¹ As pérolas da sabedoria popular oferecidas por Dumoulin nos mostram essa sintonia de via dupla, pois a proximidade de Padre Cícero com o povo reverbera no modo íntimo como as pessoas se referem a ele nas narrativas (os casos) que as envolvem.

Essa opção de Padre Cícero por uma teologia e religiosidade popular revela um dado que está além de sua relação direta com o povo. O contexto em que ele viveu marca sua opção de trabalhar pela inserção dessa população na vida eclesial e social, ainda mais por causa da exclusão do povo dos projetos que vigoravam naquela época.¹² Sua ação visava inserir as pessoas nesses projetos, a fim de restaurar sua dignidade como atores sociais e eclesiais, e de restabelecer sua cidadania e seu lugar de fala e ação na Igreja e na sociedade. Em suma, promover a

¹⁰ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, A interpretação da Bíblia na Igreja, 2.

¹¹ DUMOULIN, A., “É inegável que o padre Cícero viveu uma fé simples em sintonia com seu povo”, p. 113.

¹² STEIL, C. A., Desafios da reconciliação entre tradição e modernidade na ação pastoral e política de Padre Cícero Romão Batista, p. 62-64.

reconciliação do povo com a Igreja e a sociedade, diante de seus projetos excludentes e dos consequentes conflitos.¹³

Nesse sentido, a opção e a ação de Padre Cícero pela religiosidade popular transcendem a perspectiva imanente de suas opções internas e pessoais (ou individuais) e se voltam para questões externas e comunitárias. Interessam-lhe fortemente as questões relativas às condições existenciais da população. Assim, visava principalmente criar um ambiente seguro para que o povo simples pudesse lidar com os sentimentos, bem como agir proativamente diante dos conflitos e das violências interpessoais e sociais, analisando suas causas e identificando suas consequências. Além disso, como podemos notar pelos relatos dos romeiros e suas lembranças de Padre Cícero (as pérolas), o caminho seguido é o da religiosidade e sabedoria popular, de seus mecanismos de existência e convivência.

Vale observar, então, como Padre Cícero tratou a questão do lugar dos pobres na Igreja e na sociedade, isto é, como lidou com o processo de reconciliação da Igreja e da sociedade com o povo simples, sua religiosidade e sua cultura.

2. Padre Cícero e a religiosidade popular no processo de perdão e reconciliação

A sintonia de Padre Cícero com o povo pode ser percebida de várias formas e a partir de diferentes aspectos ou perspectivas. Aqui, vamos destacar a missão em promover a reconciliação do povo com os projetos de sociedade e de Igreja em curso em sua época. O ponto principal é o contexto de conflito e hostilidade¹⁴ causado pela exclusão do povo desses projetos, seja o liberalismo que promovia a exclusão da cultura popular, seja a exclusão da religiosidade popular operada pela romanização.¹⁵

Nossa linguagem de fé remete nosso pensamento sobre a reconciliação quase que diretamente para o nível sacramental, ou seja, a prática

¹³ MOYA, C., *Conflito, libertação e reconciliação*, p. 12.

¹⁴ STEIL, C. A., *Desafios da reconciliação entre tradição e modernidade na ação pastoral e política de Padre Cícero Romão Batista*, p. 47.

¹⁵ STEIL, C. A., *Desafios da reconciliação entre tradição e modernidade na ação pastoral e política de Padre Cícero Romão Batista*, p. 63, 67 e 71.

do sacramento pelo qual o fiel confessa e pede perdão por seus pecados, recebe a absolvição e se reconcilia com Deus. Contudo, o perdão e a reconciliação não podem e não devem ficar restritos à relação individual entre o fiel e Deus. A própria prática sacramental insere a pessoa do ministro como mediação eclesial desse processo, de tal modo que nele participa a comunidade de fé.¹⁶ A mesma dinâmica acontece fora do âmbito eclesial e sacramental, pois a importância antropológica do perdão e da reconciliação são ferramentas fundamentais para a vida social.¹⁷

De certo, a linguagem religiosa sobre o perdão e a reconciliação contribuem em muito para a vida social. A literatura paulina nos apresenta a obra de salvação em chave da reconciliação não apenas entre o ser humano e Deus, mas entre as pessoas, nos aspectos sociais, étnicos e de gênero. Ao mesmo tempo, o mistério da reconciliação abrange os níveis cristológico, eclesiológico e cósmico no mesmo desígnio salvífico de Deus.¹⁸ Disso decorre a importância de se evitar uma visão reducionista e excludente sobre o perdão e a reconciliação, no nível religioso ou no social.

Ademais, o processo de perdão e de reconciliação deve ser visto como um caminho progressivo, em cujas etapas as partes participam ativamente. Disso decorre que não se deve conceber o perdão e a reconciliação como algo dado, pronto, extrínseco, diante do qual as pessoas assumem uma postura passiva. O processo de perdão e reconciliação compreende certos passos contínuos e progressivos,¹⁹ nos quais as pessoas envolvidas são sujeitos e das quais se espera uma aberta colaboração diante das vicissitudes e exigências das demandas relacionais.

É nesse sentido que queremos destacar a ação de Padre Cícero no processo de reconciliação do povo simples com a Igreja e a sociedade, tendo como chave a religiosidade popular e o modo como ela era afetada pelo contexto religioso e social e por suas estruturas dominantes.²⁰ A missão de Padre Cícero toca a religiosidade e a cultura popular enquanto ponto central do processo de exclusão sofrido pelo povo simples em sua época. A religiosidade, as devoções e as manifestações populares

¹⁶ EQUIZA, J., Para celebrar o perdão divino e a reconciliação eclesial, p. 215.

¹⁷ NARVÁEZ GÓMEZ, L., A reconciliação, p. 16.

¹⁸ COMBLIN, J., Teologia da reconciliação, p. 15.

¹⁹ NARVÁEZ GÓMEZ, L.; ARMATO, A., La revolución del perdón, p. 15.

²⁰ DELLA CAVA, R., Milagre em Joazeiro, p. 47 e 50.

eram vistas pela Igreja como marca de um catolicismo que devia ser superado. A modernidade liberal via a religiosidade popular como expressão de uma cultura a ser suplantada, tida como sinal do atraso cultural.²¹

Esse contexto, marcado pelo dualismo eclesial e social, prejudica e obstaculiza a relação do povo com a Igreja e a sociedade, na medida em que estas promoviam o desprezo tanto pelas tradições populares, quanto pelo catolicismo popular.²² Essa situação contextual e estrutural adiciona outra perspectiva na sintonia existente entre Padre Cícero e o povo: diante desse conflito, ele assume a missão de reconciliar a cultura e a religiosidade popular e de, conseqüentemente, libertá-las.²³ Nesse sentido, diante dos desafios eclesiais (pastorais) e sociais (políticos) enfrentados por Padre Cícero em sua missão reconciliadora e libertadora, nos interessa o modo como ele aciona certos elementos da religiosidade e da cultura popular para superar o conflito religioso e social.

Movido por essa missão de reconciliação, Padre Cícero atuou em favor dos excluídos, ao lado deles, em sintonia com eles.²⁴ Ele assumiu os valores e as crenças da cultura e da religiosidade popular, entendendo nesse movimento o sentido amplo e abrangente de reconciliação, quer dizer, um modo de viver que se expressa no restabelecimento da existência, da convivência e da comunhão com a diversidade e pluralidade social e eclesial. Vale destacar dois elementos fundamentais da cultura e da religiosidade popular valorizados e acionados para operar essa reconciliação, os quais podem ser constatados no modo como Padre Cícero desenvolveu estratégias de convivência e de resolução de conflitos.

A perspectiva da cultura e do catolicismo popular se baseia no ambiente comunitário, onde as pessoas se juntam porque se sentem acolhidas e seguras para compartilhar a vida, principalmente em um contexto profundamente marcado pela pobreza, pela adversidade e injustiça social.²⁵ Desse modo, ele buscou criar um ambiente seguro e sa-

²¹ STEIL, C. A., *Desafios da reconciliação entre tradição e modernidade na ação pastoral e política de Padre Cícero Romão Batista*, p. 71.

²² STEIL, C. A., *Desafios da reconciliação entre tradição e modernidade na ação pastoral e política de Padre Cícero Romão Batista*, p. 63.

²³ MOYA, C., *Conflito, libertação e reconciliação*, p. 12.

²⁴ STEIL, C. A., *Desafios da reconciliação entre tradição e modernidade na ação pastoral e política de Padre Cícero Romão Batista*, p. 71.

²⁵ DELLA CAVA, R., *Milagre em Joazeiro*, p. 158.

lutar para que o povo simples pudesse lidar com as carências materiais, os sentimentos e comportamentos decorrentes de conflitos e violências interpessoais e sociais, analisando suas causas para contribuir na construção de uma sociedade mais justa e fraterna. Assim, principalmente os pobres, que não têm dinheiro para terapias que são custosas, necessitam de lugares de cuidado.

Outro elemento valorizado e acionado é a produção de narrativas. As narrativas tradicionais, que fazem parte da cultura popular,²⁶ são uma das mais antigas formas de o ser humano transmitir suas experiências, cujo objetivo é dar conta não apenas de um acontecimento, mas principalmente de seu sentido ou significado. Desse modo, as situações e os casos que marcam o catolicismo popular nordestino, na confluência do sagrado e do profano, são incorporadas na atividade de Padre Cícero em seu diálogo com o povo simples,²⁷ exatamente a partir do modo como o povo simples se expressa.

O ambiente comunitário seguro e salutar, e o exercício crítico da palavra narrada como catarse da violência são exatamente dois elementos essenciais para o processo de perdão e reconciliação,²⁸ dos quais discorreremos a seguir.

3. Considerações sobre o perdão e a reconciliação nas EsPeRe

As Escolas de Perdão e Reconciliação (EsPeRe) foram fundadas pelo Pe. Leonel Narváez Gómez, em Bogotá, Colômbia. Essa experiência desenvolve-se a partir de 1999, por meio da participação do Pe. Leonel nas negociações entre o governo colombiano e guerrilheiros das Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia (FARC). Num esforço de minimizar o impacto do conflito armado existente por décadas, a Colômbia criou uma proposta intitulada “Territórios de Paz”, na qual, a partir das histórias de violências reais, as pessoas e comunidades organizavam pactos para a redução das diversas formas de violência impostas pelos conflitos. Essa proposta, que foi sendo transformada e apro-

²⁶ SOUZA, G. F.; BELIZÁRIO, M. A. S., Padre Cícero, p. 176.

²⁷ FONSECA NETO, R. D. A., O profetismo na vida e no legado do Padre Cícero Romão, p. 260.

²⁸ NARVÁEZ GÓMEZ, L.; ARMATO, A., La revolución del perdón, p. 80.

fundada, está na gênese das EsPeRe, cujo propósito fundamental pode ser assim sumariado: “contra a irracionalidade da violência propomos a irracionalidade do Perdão”.

As EsPeRe chegaram ao Brasil em 2002. Nesse ano, surgiram os núcleos do Rio de Janeiro, de Belo Horizonte e de Brasília, numa parceria em torno da temática *Cultura da Paz e Prevenção da Violência*.²⁹ Atualmente o Núcleo EsPeRe Rio de Janeiro encontra-se vinculado ao Vicariato Episcopal para a Caridade Social da Arquidiocese do Rio de Janeiro.

A metodologia EsPeRe proposta pela Fundación para la Reconciliación tem se revelado uma poderosa ferramenta de reconexão pessoal e comunitária. O rancor e a raiva paralisam as pessoas e as comunidades, pois entende-se que o ato de não perdoar impede o pleno desenvolvimento pessoal e comunitário. A violência impacta a pessoa e a comunidade no sentido de viver e no significado da vida e em sua sociabilidade. Assim, o processo vivenciado nas oficinas das EsPeRe proporciona ao participante identificar as violências sofridas e resgatar os três ésses: Sentido, Significado e Sociabilidade.

Os Módulos do Perdão³⁰ trabalham as dimensões cognitiva e emocional, reconhecendo o valor dos sentimentos e das necessidades pessoais, o modo como eles afetam as relações e sua importância na abertura ao processo de perdão e de autocuidado. Observando o panorama da violência pessoal e social, os módulos referentes ao perdão promovem reflexões e atividades individuais e em grupos com o objetivo de construir um lugar seguro de autoconhecimento e de descoberta de si e do outro. O caminho metodológico propõe a escolha de uma ofensa vivida como matéria-prima das oficinas de perdão, pois percebe-se a importância de reconhecer-se como vítima numa sociedade que vem banalizando cada vez mais a violência.

Reconhecer a justa medida do seu lugar de vítima é fundamental para que seja possível construir relações mais justas e saudáveis, pessoais e sociais. Identificar os danos sofridos por uma violência e desejar reparação por vias legítimas, além de superar a lógica espiral da vingança, contribui para se alcançarem soluções pedagógicas para a

²⁹ BINGEMER, M. C. L., Prefácio, p. 11.

³⁰ FUNDACIÓN PARA LA RECONCILIACIÓN, Escuelas de Perdón y Reconciliación: Cartilla 1: Perdón.

vítima e para o ofensor. Esse caminho inclui a visibilização da pessoa vitimada e de sua narrativa. Quando o ofensor escuta da própria vítima a narrativa do dano causado, isso pode impactá-lo e conectá-lo ao sofrimento do outro, além de construir sentenças e atitudes mais eficazes para os conflitos.

Os Módulos da Reconciliação³¹ têm como objetivo trabalhar de maneira teórica e prática conceitos como compaixão, verdade, punição e poder, com o propósito de desconstruir e reconstruir ideias e práticas que superem a justiça punitiva e introduzam um modelo de justiça restaurativa, ou seja, que busca restaurar pessoas e relações. No contexto brasileiro, a desigualdade social, o machismo e o racismo atravessam a construção social em todos os níveis. Essas chagas marcam as relações e se materializam em violências estruturais, comunitárias, familiares e pessoais. Assim, entender que a verdade não se limita ao ponto de vista individual é fundamental para tomar consciência da reprodução de mecanismos de punição baseados em experiências pessoais. Sanar as feridas causadas pelas punições sofridas na infância é um caminho de maior entendimento da violência sofrida e da violência praticada.

Trilhar o caminho da reconciliação pressupõe o perdão como decisão de olhar para a realidade da violência sofrida e de buscar o justo, que é a reparação do dano. Reconciliar é um movimento que leva em consideração a existência de um outro que é o ofensor, que causou dor e sofrimento, mas que, como um ser humano, comete erros e acertos; que também tem sua história e suas dores, que precisam ser olhadas com compaixão. Em muitos casos, reconciliar não é resgatar a convivência, mas permitir que o outro coexista em um mesmo ambiente, dado que, na maioria das vezes, ofensores estão muito próximos das vítimas. Nesse sentido, essa ferramenta considera que os caminhos para a reconciliação incluem pactos possíveis diante de situações concretas da vida: Pactos de Coexistência, de Convivência e de Comunhão.³²

Decidir viver a experiência das EsPeRe implica a opção por uma espiritualidade encarnada, que assume as alegrias e as tristezas que fazem parte do processo de amadurecimento. Uma espiritualidade que

³¹ FUNDACIÓN PARA LA RECONCILIACIÓN, *Escuelas de Perdón y Reconciliación: Cartilla 2: Reconciliación*.

³² FUNDACIÓN PARA LA RECONCILIACIÓN, *Escuelas de Perdón y Reconciliación: Cartilla 1: Perdón*, p. 14.

corresponde ao desejo de viver plenamente a verdade da vida, de edificar famílias e comunidades que, diante das violências, encontrem novos caminhos de relações respeitadas das histórias pessoais, entendendo que ao longo da vida somos vítimas e ofensores. Uma espiritualidade que crie condições e espaços de escuta e de diálogo, de encontro de caminhos justos de reparação dos danos causados.

Um dado fundamental é o papel da comunidade nesse processo. O nascimento das EsPeRe se relaciona com a comunidade local, mais precisamente com a importância e o protagonismo do trabalho comunitário.³³ É no trabalho comunitário das oficinas que os participantes fortalecem estratégias de convivência e resolução de conflitos, na perspectiva da cultura política do Perdão e da Reconciliação, da Justiça Restaurativa e da Comunicação Não Violenta. O objetivo das oficinas é oferecer um ambiente seguro para que os participantes aprendam a lidar com sentimentos e comportamentos decorrentes de conflitos e violências interpessoais e sociais, analisando suas causas para contribuir na construção de uma sociedade mais justa e fraterna. Do mesmo modo, há uma profunda e essencial relação entre vida comunitária e o perdão e a reconciliação. O perdão é essencial para o bem-estar social, pois é “potenciador de ações sociais proativas de grupo, (...) é recuperação das relações com os outros (...) recuperação da potência interior”.³⁴ Aqui, podemos fazer um paralelo com o ambiente comunitário que se cria no catolicismo popular, onde as pessoas se juntam porque se sentem acolhidas e seguras para compartilhar a vida.

Em todos os módulos das EsPeRe, cada oficina é marcada por rituais, rituais de abertura e rituais de encerramento que, além de marcar e caracterizar cada momento das oficinas, apoiam o desenvolvimento do compromisso pessoal e comunitário no processo. Por isso é fundamental perceber a profunda conexão e simbologia dos rituais com a realidade pessoal e comunitária.³⁵ Com o intuito de marcar sua importância e solenidade, esses rituais incorporam e tornam presentes elementos costumeiros dos participantes, aquilo que faz parte da vida e das expe-

³³ FUNDACIÓN PARA LA RECONCILIACIÓN, *Escuelas de Perdón y Reconciliación: Cartilla 1: Perdón*, p. 9.

³⁴ FUNDACIÓN PARA LA RECONCILIACIÓN, *Escuelas de Perdón y Reconciliación: Cartilla 1: Perdón*, p. 13

³⁵ FUNDACIÓN PARA LA RECONCILIACIÓN, *Escuelas de Perdón y Reconciliación: Cartilla 1: Perdón*, p. 40.

riências pessoais e comunitárias, materiais ou não, como por exemplo a violência praticada ou sofrida.

De certo, esse método não é original, ele tem relação, e mesmo sua origem, com uma concepção presente na cultura e na religiosidade popular. A lógica da cultura popular e o *ethos* da religiosidade popular são profundamente marcados pelas coisas do cotidiano, as coisas simples, os fatos da vida. Quando nos referimos à cultura e à religiosidade do povo sertanejo, nos remetemos àquilo que faz parte de sua existência e de sua cosmologia, seus afazeres diários e sua relação com os elementos e os ciclos da natureza. Nesse ponto, natural e sobrenatural, imanência e transcendência se tocam.

Essa concepção é tão profunda que, de certa maneira, se pode afirmar que ela supera a dicotomia ou a separação entre sagrado e profano. Isso não representa desrespeito ao sagrado, pelo contrário, a dimensão sacral é profundamente respeitada, de tal maneira que é vista como fundamental e vital. O sagrado é concebido como relacionado aos elementos habituais; ele não é entendido como algo separado, mas como algo presente e atuante na facticidade.

Toda essa realidade processual do perdão e reconciliação, assim como a dimensão vital da ritualidade presente nesse processo, na qual o sagrado encontra acolhida e acolhe a existência humana em toda sua concretude, nos mostra que a religiosidade popular é nutrida e permeada. Ao mesmo tempo, testemunha um aspecto e perspectiva teológica central na teologia do Vaticano II:

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; e não há realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco no seu coração.³⁶

Conclusão

Conhecer, reconhecer e valorizar os elementos constitutivos da relação de Padre Cícero com o povo nordestino parece ser um caminho de entendimento da importância da potência presente na fé encarnada,

³⁶ GS 1.

característica da devoção popular nordestina. O testemunho pessoal e pastoral de Padre Cícero revela sua opção marcada por uma atitude de perdão e reconciliação com a hierarquia eclesial e a sociedade. Essa mesma opção está presente no modo como incentivou os fiéis no caminho do perdão e da reconciliação diante das crises e dos conflitos que o povo experimentava em suas relações pessoais, comunitárias e sociais.

A ação pastoral de Padre Cícero, focada na realidade e nas necessidades dos pobres, integrava o religioso e o social, e, como tal, era desenvolvida baseada no ensinamento de que em toda casa deve haver um oratório e uma oficina. A partir dessa pedagogia, Padre Cícero orientava o povo sobre a importância da união entre fé e trabalho para a promoção autônoma das famílias e da comunidade.

Assim, a cidade de Juazeiro se desenvolveu marcada pelo aprofundamento de uma fé encarnada nas necessidades do povo. Esse mesmo povo, com sua cultura genuína encontrou ambiente de escuta ativa por parte de Padre Cícero, que soube identificar as potencialidades individuais e comunitárias, tendo em vista a realidade daquela região, marcada por adversidades naturais, como as secas nordestinas e a violência da fome e da pobreza que dela decorrem,³⁷ e por injustiças sociais, como no caso da exclusão eclesial da religiosidade popular e a social da cultura popular.

A reconciliação implica um novo modo de pensar e olhar a realidade, uma nova relação, baseada na abertura, doação e acolhimento, tanto do ponto de vista pessoal quanto comunitário.³⁸ É nesse sentido que alguns módulos das EsPeRe são denominados “Vou da escuridão à luz” e “Olhar com novos olhos”, cujo objetivo é a mudança de atitudes diante dos conflitos, de reconhecimento e de expressão das emoções, assim como a produção da verdade por meio de narrativas e mudança de perspectivas.³⁹

O testemunho de Padre Cícero de valorização das diversas formas de viver o sagrado, presentes e expressas na religiosidade popular, é para nós um rico e importante exemplo de processo de reconciliação do sagrado com a vida comum. Ele não apenas antecipa a intuição bá-

³⁷ SCHREITER, R. J., *Violencia y Reconciliación*, p. 22.

³⁸ EQUIZA, J., *Para celebrar o perdão divino e a reconciliação eclesial*, p. 205

³⁹ FUNDACIÓN PARA LA RECONCILIACIÓN, *Escuelas de Perdón y Reconciliación: Cartilla 1: Perdón*, p. 23.

sica teórico-prática das EsPeRe referente à relevância do perdão e da reconciliação como instrumentos existenciais, mas indica o caminho de aplicação dessa ferramenta metodológica para um novo olhar sobre os conflitos e suas possíveis e necessárias vias de resolução.

Referências bibliográficas

BINGEMER, Maria Clara L. Prefácio. In: Centro Loyola de Fé e Cultura; Fundação Konrad Adenauer. **Cultura da paz e prevenção da violência**. São Paulo: Loyola, 2003, p. 11-13.

CASTILLO, Jose Maria. **A boa nova de Jesus**. Teologia popular I. São Paulo: Loyola, 2016.

CAVALCANTI, Tereza Maria P. A leitura popular da bíblia e a V Conferência do CELAM. **Atualidade Teológica**. Rio de Janeiro, Ano XI, nº 25, p. 76-103, janeiro/abril 2007.

COMBLIN, José. **Teologia da Reconciliação**: ideologia ou reforço da libertação? Petrópolis, RJ: Vozes, 1987.

DELLA CAVA, Ralph. **Milagre em Joazeiro**. 3.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

DUMOULIN, Annette. “É inegável que o padre Cícero viveu uma fé simples em sintonia com seu povo”: olhar abrangente sobre a vida e a missão de Padre Cícero. In: GONZAGA, Waldecir; FERREIRA, Antonio Luis C.; ANDRADE, Paulo Fernando C. de (Org.). **Simpósio Um Padre e sua Fé**: Cícero, História e Legado (06 e 07 de outubro de 2020). Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2021, p. 105-121.

EQUIZA, Jesús (Org.). **Para celebrar o perdão divino e a reconciliação eclesial**. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

FONSECA NETO, Rafael D. A. O profetismo na vida e no legado do Padre Cícero Romão. In: GONZAGA, Waldecir; FERREIRA, Antonio Luis C.; ANDRADE, Paulo Fernando C. de (Org.). **Simpósio Um Padre e sua Fé**: Cícero, História e Legado (06 e 07 de outubro de 2020). Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2021, p. 239-264.

FUNDACIÓN PARA LA RECONCILIACIÓN. **Escuelas de Perdón y Reconciliación**: Cartilla 1: Perdón. VII Edición. Teoría y método Leonel Narváez Gómez. Bogotá: Fundación Para La Reconciliación, 2008.

FUNDACIÓN PARA LA RECONCILIACIÓN. **Escuelas de Perdón y Reconciliación**: Cartilla 2: Reconciliación. Teoría y método Leonel Narváez Gómez. Bogotá: Fundación Para La Reconciliación, 2006.

GONZAGA, Waldecir; FERREIRA, Antonio Luis C.; ANDRADE, Paulo Fernando C. de (Org.). **Simpósio Um Padre e sua Fé**: Cícero, História e Legado (06 e 07 de outubro de 2020). Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2021.

IGREJA CATÓLICA. Pontifícia Comissão Bíblica. **A interpretação da Bíblia na Igreja**. 9ª edição. São Paulo: Paulinas, 2010.

IGREJA CATÓLICA. Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*: sobre a igreja no mundo de hoje. In: **Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II** (1962-1965). Organização geral Lourenço Costa; tradução Tipografia Poliglota Vaticana. São Paulo: Paulus, 1997, p. 539-661.

LIBANIO, João Batista; MURAD, Afonso. **Introdução à teologia**: perfis, enfoques, tarefas. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

MOYA, César. **Conflito, libertação e reconciliação**: ética teológica para a reconciliação a partir das vítimas na América Latina. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2012.

NARVÁEZ GÓMEZ, Leonel. A reconciliação: para prevenir a violência e construir a paz duradoura. In: Centro Loyola de Fé e Cultura; Fundação Konrad Adenauer. **Cultura da paz e prevenção da violência**. São Paulo, Loyola, 2003, p. 15-27.

NARVÁEZ GÓMEZ, Leonel; ARMATO, Alessandro. **La revolución del perdón**. Bogotá: San Pablo, 2010.

SCHREITER, Robert J. **Violencia y Reconciliación**: misión y ministerio en un orden social en cambio. Santander: Editorial Sal Terrae, 1998.

SOUZA, Girlene Florêncio de; BELIZÁRIO, Maria Aletheia Stedile. Padre Cícero: um legado de fé e devoção. In: GONZAGA, Waldecir; FERREIRA, Antonio Luiz Catelan; ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de (Org.). **Simpósio Um Padre e sua Fé**: Cícero, História e Legado (06 e 07 de outubro de 2020). Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2021. p. 170-186.

STEIL, Carlos A. Desafios da reconciliação entre tradição e modernidade na ação pastoral e política de Padre Cícero Romão Batista. In: GONZAGA, Waldecir; FERREIRA, Antonio Luiz C.; ANDRADE, Paulo Fernando C. de (Org.). **Simpósio Um Padre e sua Fé**: Cícero, História e Legado (06 e 07 de outubro de 2020). Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2021. p. 59-73.

Capítulo XIII

Fundamentalismo político religioso: ameaça à democracia e à laicidade do estado

*Political-religious fundamentalism: A threat to democracy
and the secularity of the state*

Paula Regina de Oliveira Reis da Silva¹

Resumo

O artigo tem como objetivo produzir uma reflexão acerca do fenômeno do fundamentalismo que tem permeado as políticas governamentais nos últimos tempos, com a articulação dos ideários do neoliberalismo aos tradicionalismos religiosos, em especial no Brasil. Tais fatores associados geram práticas de favorecimento político-econômico a determinados grupos a saber – homens brancos, pertencentes a elite, controladores da atividade econômica em seus mais variados ramos (agronegócio, extrativismo predatório, indústria, sistema financeiro, etc.), em detrimento dos mais pobres, que se tornam neste contexto a massa de descartáveis, utilizada nos grandes “moinhos de gastar gente”, fazendo valer da expressão do sociólogo Darcy Ribeiro. O comprometimento da laicidade do Estado se agrava quando os detentores dos poderes públicos gestam políticas públicas permeadas de conceitos religiosos e morais que marginalizam grupos identitários, em especial negros, povos indígenas, pessoas LGBTQIA+, entre outros, e impõem tais condutas morais-religiosas a toda a sociedade quando trata de temas como o aborto e a legalização das drogas. Faz-se necessário, portanto, um aprofundamento da reflexão de como os cidadãos e cidadãs podem e devem atuar em uma sociedade plural na defesa da inclusão e do bem comum.

Palavras-chaves: Fundamentalismo. Religião. Estado. Política. Igreja.

¹ Mestranda na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Duque de Caxias / RJ – Brasil. E-mail: paula.rorsilva@gmail.com

Abstract

The article aims to reflect on fundamentalism that has permeated government policies in recent times, with the articulation of neoliberal ideals with religious traditionalism, especially in Brazil. Such associated factors generate practices of political and economic favoritism for certain groups, namely white men, belonging to the elite, who control economic activity in its most varied branches (agribusiness, predatory extractivism, industry, financial system, etc.), to the detriment of the poorest, who in this context become the mass of disposables, used in the great “mills of spending people”, using the expression of sociologist Darcy Ribeiro. The compromise of the secularity of the State is aggravated when those in public power manage public policies permeated by religious and moral concepts that marginalize identity groups, especially black people, indigenous peoples, LGBTQIA+ people, among others, and impose such moral-religious behaviors on the entire society when dealing with such topics as abortion and the legalization of drugs. It is therefore necessary to reflect more deeply on how citizens can and should act in a plural society in defense of inclusion and the common good.

Keywords: Fundamentalism. Religion. State. Politics. Church.

Introdução

O fenômeno da emergência da extrema direita política tem sido marcante por todo o mundo, nos últimos tempos. Via de regra, os projetos apresentados por esta representam um embargo à democracia e ao exercício do bem-comum, principalmente quando estão aliados ao conservadorismo religioso, representados pelas igrejas pentecostais, neopentecostais e alguns setores da Igreja Católica.

Segundo Juan José Tamayo, hoje se pode falar de fundamentalismo em diversas instâncias, a exemplo do campo político, econômico, cultural, étnico, científico, entre outros, e todos tem as mesmas características em comum: “absolutizar o relativo, universalizar o local, generalizar o particular, eternizar o temporal, reduzir aquilo que é *múltiple* e plural à uniforme (...) e a simplificar o complexo, dando respostas simplistas a problemas que revestem especial dificuldade”². O fundamentalismo,

² TAMAYO, J. J., La mística como superación del fundamentalismo, p. 155.

segundo ele, ao ligar-se aos processos religiosos, constitui-se uma das maiores perversões, equiparado à idolatria. Portanto, “idólatras e fundamentalistas são os piores inimigos da religião, de toda religião, de todas as religiões”, afirma.

Fundamentados em pautas morais, principalmente as mais sensíveis como a questão do aborto ou dos direitos das pessoas LGBTQIA+, os líderes políticos movimentam multidões de eleitores com discursos inflamados de ódio e de fabricação de um inimigo comum, em geral a dita esquerda ou comunistas. Após os processos eleitorais estas pautas continuam sendo utilizadas para justificar o desmonte das políticas públicas de apoio as minorias ou aos grupos identitários, além de todo o sistema de educação e do processo histórico do país.

No Brasil, o casamento entre religião e política ficou sacramentado a partir da eleição de Jair Bolsonaro, extrato da extrema direita no país, defensor dos interesses do neoliberalismo. O fenômeno ficou conhecido como bolsonarismo e, apesar da eleição do atual presidente, Luís Ignácio Lula da Silva, as forças político-religiosas continuam em plena atuação, impedindo, na maioria das vezes, um avanço rumo a um campo mais democrático e igualitário.

O presente trabalho tem como escopo apresentar as interações do fundamentalismo nos campos político e religioso e suas consequências para a vivência plena dos direitos democráticos.

1. Um olhar para o contexto atual

Por onde caminham as tendências religiosas hoje? Como tais tendências se relacionam com os projetos políticos em curso? As possíveis respostas a tais questionamentos podem levar-nos a um quadro sombrio da realidade do mundo e do Brasil na atualidade, pois, segundo João Décio Passos, “uma teologia política teocrática tem vigorado com bastante conforto no poder político brasileiro como perspectiva que condiciona a composição e o *modus operandi* do atual governo”³. O autor se refere aqui ao período recente da história do país quando ocupava a cadeira principal do poder executivo o sr. Jair Bolsonaro.

Contudo, tendo em vista a eleição de um candidato para a referida cadeira, politicamente oposto, em 2022, o que pode ser dito a respeito

³ PASSOS. J. D., *Uma teocracia Pentecostal*. Belo Horizonte, p. 1111.

de mudanças no quadro descrito? De um Congresso Nacional formado por 81 Senadores e 513 Deputados Federais, 26 Senadores e 202 Deputados Federais compõem hoje a chamada “bancada evangélica” fazendo oposição e embates diretos aos projetos do poder executivo. Tal bancada promove cultos e outras celebrações religiosas nos ambientes institucionais laicos.

Associada a tal bancada, se encontra efetivamente a chamada classe média, “a mais estratégica para o padrão de dominação social que foi instaurado no Brasil”⁴, segundo a explicação de Jessé Souza.

Quanto à classe trabalhadora e as associações populares, cada vez mais reféns da detração e da manipulação de informações, principalmente em tempos de fake News pululando nas mídias sociais e nos meios de comunicação convencionais – sempre a serviço de seus próprios interesses e do interesse daqueles que os representam. Tal classe foi enredada, ainda, no mito do empreendedorismo, a partir do qual tem a ilusória identificação com a classe dominante, o que a leva a defender os direitos de seus próprios opressores, e se “imagina empresária de si mesma”⁵. Jessé Souza afirma que “a conquista dessa nova classe trabalhadora precarizada (...) será o principal desafio para qualquer perspectiva crítica no espectro político do futuro”⁶.

2. Rastros do fundamentalismo

O avanço do pensamento fundamentalista, tanto de cunho religioso quanto político, tem sido uma preocupação crescente, já que sua característica principal é a adesão rígida a princípios religiosos ou ideológicos. Fato é que tal pensamento permeia todas as instituições, já que religião-política-economia-sociedade se constitui em um só bloco a partir da perspectiva da interligação de todos os âmbitos com fins de um desenvolvimento integral das sociedades e dos povos.

O crescimento de movimentos nacionalistas e conservadores que promovem uma visão excludente da identidade cultural de um determinado grupo social caracteriza a manifestação mais recorrente do fundamentalismo. Estes movimentos, com frequência, utilizam a religião

⁴ SOUZA, J., *A elite do atraso*, p. 115.

⁵ SOUZA, J., *A elite do atraso*, p. 116.

⁶ SOUZA, J., *A elite do atraso*, p. 116.

como um meio de consolidar e justificar suas políticas de intolerância ou repressão. De acordo com Jessé Souza, esta seria a nova pintura do liberalismo. “O moralismo da nascente classe média urbana seria a melhor maneira de adaptar o mandonismo privado aos novos tempos, pintando-o com as cores da liberdade e da decência”⁷, esclarece ele.

No contexto político, particularmente no Brasil, o avanço da extrema direita foi fortemente influenciado por correntes religiosas, principalmente pentecostais, neopentecostais e fundamentalistas que exercem, cada vez mais, significativa ingerência no cenário da política nacional. De acordo com João Décio Passos, apesar de tentar manter as estruturas laicas negando a legitimidade de um poder teocrático, o Estado brasileiro tem sido condicionado a uma cosmovisão de poder religioso que fundamenta e direciona decisões governamentais e até mesmo políticas públicas⁸.

O movimento de ascensão da ultradireita aliada aos poderes religiosos ganhou força em um contexto de insatisfação generalizada com a corrupção, a violência e a estagnação da economia. O lançamento da candidatura de Jair Bolsonaro, apresentando-o como um *outsider* disposto a combater o “sistema” e restaurar a ordem, conseguiu canalizar essas frustrações. A retórica conservadora, com ênfase em valores tradicionais e a defesa da família, encontrou forte ressonância entre os eleitores evangélicos.

Os movimentos religiosos, então, passam a desempenhar um papel crucial na disseminação dos ideais da extrema-direita, apoiando e promovendo, por meio da bancada “evangélica” no Congresso Nacional, políticas conservadoras e pautas que refletem suas visões de mundo. Temas como aborto, direitos dos LGBTQIA+, educação sexual, legalização de drogas estão sob o crivo da fé e dos valores religiosos, sempre encaminhados por líderes, religiosos e/ou políticos influentes que moldam as opiniões e decisões políticas. A fé, portanto, está instrumentalizada para a escolha de representantes políticos que a defendam, mas que na realidade, defendem apenas os interesses das elites econômicas, nacionais e internacionais.

Um elemento fulcral em todo esse processo foi a fabricação e desenvolvimento da indústria das fake news que, com violência avassaladora, infiltrou-se não somente nos processos eleitorais, mas permeando

⁷ SOUZA, J., A elite do atraso, p. 120.

⁸ PASSOS, J. D., Uma teocracia Pentecostal?, p. 1113.

toda a vida sociopolítica da sociedade brasileira, fomentando a guerra entre os opostos, gerando polarizações e debates extremados. A extrema direita brasileira usou e abusou daquilo que João César de Castro Rocha chama de midioesfera extremista, “o alcance do universo digital e sobretudo a onipresença das redes sociais no cotidiano propiciaram a emergência de um fenômeno inédito, a criação de um ambiente virtual, o autêntico ecossistema da desinformação”⁹. Neste ambiente, a retórica do ódio foi cultivada levando ao extremismo do pensamento desumanizador de tudo o que é diferente, do outro, o inimigo a postos.

Jessé Souza ensina que as principais causas do advento da extrema direita não são especificamente brasileiras, mas está firmada em um capitalismo financeiro mundial que financia a extraordinária riqueza de poucos em cima da extrema miséria de bilhões de pessoas empobrecidas, e que conta com o apoio e a convivência da imprensa “que cria uma realidade virtual e invertida para a população”¹⁰. Para convencer, não se faz necessário violência física explícita, mas uma cadeia de meios simbólicos que direcionem o imaginário social, legitimando, assim, a opressão e, por outro lado, o assentimento do senso comum quanto a construção da ideia de que o oprimido é o culpado por sua própria situação. Entra em cena, segundo Jessé Souza, a chamada produção de consentimento. Em outras palavras, “desenvolver maneiras de manipular a população de modo a fazê-la se comportar e votar contra os seus melhores interesses”¹¹.

3. O casamento bem-sucedido da política com a religião

De acordo com a análise de conjuntura feita pela CNBB (Conferência dos Bispos do Brasil), o principal elemento de reforço encontrado para as candidaturas de neopentecostais ou afins tem sido as pautas morais. Tal fato vai de encontro do crescimento e maior articulação de grupos conservadores também dentro da Igreja Católica, pois o processo se dá em via de mão dupla.

A aliança entre religião e política tem se mostrado cada vez mais promotora de limites das liberdades e direitos individuais, polarizando

⁹ ROCHA, J. C. C., *Bolsonarismo*, p. 33.

¹⁰ SOUZA, J., *O pobre de direita*, p. 15.

¹¹ SOUZA, J., *O pobre de direita*, p. 26.

a sociedade e fazendo aumentar os conflitos entre os diversos segmentos. A atuação desse movimento mostra-se capaz de moldar não somente as campanhas eleitorais, mas principalmente o rumo das políticas públicas. Cabe aqui a reflexão de Rodrigo Nunes quando afirma que o instrumental ideológico da extrema direita é exatamente o de “promover a confusão entre a ansiedade em torno da perda de direitos e o medo de perder privilégios”¹². Assim, tais movimentos conseguiram agrupar setores mais pobres ressentidos com o ganho de determinados grupos e outros setores que viram seu padrão de vida entrar em declínio, com a perda de certos privilégios, fomentando a ideia do inimigo em comum, conforme descreve o autor:

É a ocorrência concomitante de severas perdas para alguns e ganhos modestos para outros que ajuda a extrema direita a convencer os perdedores da globalização que se eles estão sendo privados de direitos é porque há outros – mulheres, migrantes, grupos étnicos, pessoas LGBTQIA+ etc. - ganhando privilégios às suas custas¹³.

Já no passado as relações entre os movimentos pentecostais e neopentecostais começaram a ser costuradas e apontavam para caminhos danosos a democracia. O discurso de que a presença de líderes religiosos nos ambientes legislativos ou de apoio a legisladores que comungam dos mesmos ideais garantiria os direitos e as políticas direcionadas para seus fiéis, bem como prepararia o caminho para a pregação cristã, assegurava o apoio e os votos da massa de participantes das grandes igrejas pentecostais que se instalaram no país e, aos poucos, foram disseminando suas ideias e demarcando seus territórios.

De acordo com o artigo *Brasil: La incursión de los Pentecostales em el Poder Legislativo Brasileño*, aos poucos a concepção de que ‘o crente não se mete em política’ foi suplantada pelo lema ‘irmão vota em irmão’, abrindo assim o leque para a participação efetiva de líderes religiosos no ambiente político com o apoio massivo de seus fiéis, adotando o que o artigo pontua como modelo corporativo de representação política. Nasce, neste ambiente, o chamado candidato oficial, apoiado por determinada igreja, para representá-la e a seus interesses. Tal candi-

¹² NUNES, R., Do Transe a Vertigem, p. 39.

¹³ NUNES, R., Do Transe a Vertigem, p. 39.

dato oficial não precisa ter nenhum grau de religiosidade, mas estabelecer com a igreja uma relação de apoio mútuo.¹⁴

Durante os quatro anos da gestão de Jair Bolsonaro (2018-2022), toda a implicação da mistura política-religião foi legitimada, a ponto de ser declarado que determinado ministro foi escolhido sob o critério do mesmo ser ‘terrivelmente evangélico’. “trata-se de um governo em nome de Deus, com sujeitos que pensam a coisa pública do ponto de vista religioso e com poderes de gestão distribuídos entre igrejas”¹⁵, confirma João Décio Passos.

Em seu livro *O pobre de direita*, Jessé Souza traça o caminho de nascimento e desenvolvimento do pentecostalismo no Brasil para promover a compreensão do apoio dado por evangélicos, em especial, negros a campanhas de extrema direita. O texto explica como o pentecostalismo surge em oposição ao protestantismo histórico, este, ligado às correntes científicas experimentais da modernidade e ao puritanismo ascético, estabelecendo uma ligação entre salvação e domínio do mundo social e natural. O surgimento do pentecostalismo no famoso evento da rua Azuza, em Los Angeles, marca a religiosidade surgente com traços da tradição negra, a exemplo do êxtase e visões, das músicas e coreografias. Tais características vão criar uma ligação imediata com a classe dos mais pobres e excluídos, “como sempre, a religiosidade mágica é a arma dos despossuídos, daqueles que não têm futuro”¹⁶, afirma Jessé Souza.

O autor continua explicando que a diferença entre a religiosidade ética e a religiosidade mágica é fundamental. Enquanto a primeira valoriza a ligação entre a religiosidade e a transformação do mundo e do comportamento do crente, sendo essencialmente revolucionária, a segunda, está ausente de qualquer tensão ética, já que não se pressupõe reflexão ou consciência moral, o que faz dela essencialmente conservadora.

No Brasil, sempre segundo Jessé Souza, o movimento pentecostal e neopentecostal chegou em três ondas. A primeira, a partir de 1910, trata-se do pentecostalismo clássico brasileiro, tem como expoente a Congregação Cristã do Brasil e a Assembleia de Deus; a segunda onda

¹⁴ LACERDA, F.; BRASILIENSE, J. M., Brasil, p. 223-259.

¹⁵ PASSOS, J. D., Uma teocracia Pentecostal?, p. 1113.

¹⁶ SOUZA, J., O pobre de direita, p. 137.

situa-se entre os anos 1940 e 1950, caracterizada pela evangelização em massa fundamentada na cura e disseminada pela Igreja do Evangelho Quadrangular.; por fim, a terceira onda, a partir dos anos de 1970, marcadamente com a Igreja Universal do Reino de Deus. Esta tem como diretrizes básicas o anti-ecumenismo e o uso dos meios de comunicação e será fortemente marcada pelo comércio da fé, no qual os fiéis pagam pelos valores simbólicos. Fundamental nessa corrente é a luta entre Deus e o demônio, com a centralidade de seus cultos na prática do exorcismo. Assim, cabe ao seu líder identificar quem é de Deus ou do demônio, ao seu bel prazer e interesse, desconectando as realidades do mundo das consequências políticas, sociais ou econômicas e reafirmando a culpa do demônio. “Elimina-se, desde o início, qualquer possibilidade de crítica social à dimensão mundana”¹⁷, afirma o texto.

Um outro aspecto do poderio do neopentecostalismo é a utilização do dualismo Deus X Diabo de modo acentuado, fazendo surgir um método de atuação que tem como apoio quatro características, como indica Jessé Souza. Em princípio, essa luta envolve a necessidade de expandir ao mundo sociopolítico suas normas e isso se dá por meio do ingresso e influência na política partidária e nos meios de comunicação. Depois vem o aspecto da dominação do mundo, no qual fica revelada a face “triumfalista e intervencionista” do movimento. Este aspecto é explicado pelo autor pelo seu caráter de contradição quanto às perspectivas de negação do mundo, pelo pentecostalismo clássico. Essa inversão vai resultar na chamada Teologia da prosperidade, que legitima a posse e o consumo de bens como bênçãos que podem, enfim, ser obtidas e/ou compradas.

4. O tradicionalismo religioso católico

“O tradicionalismo católico emergente nos grupos, nas mídias e no interior das práticas eclesiais, não se apresenta como tal; ao contrário, se apresenta sempre como catequese católica e, portanto, como anunciador de uma verdade que vem desde as origens do Evangelho”¹⁸, explica João Décio Passos. Reconhecendo-se sempre como os autênticos católicos, tais grupos se colocam a serviço da verdade e da tradição,

¹⁷ SOUZA, J., O pobre de direita, p. 141.

¹⁸ PASSOS, J. D., A força do passado na fraqueza do presente, p. 23.

referenciados por visões e práticas pré-modernas. De acordo com o autor, esse tradicionalismo pode ser encontrado na Igreja em estado bruto, nos grupos que assim se assumem, ou em estado dissolvido, presente nas práticas eclesiais de alguns clérigos ou leigos.

De fato, ao longo da história sempre houve uma aproximação entre o tradicionalismo religioso e as propostas políticas da extrema direita ou regimes de cunho totalitários. A força dessa união se mostra tamanha e faz juntar em um mesmo “saco” um pluralismo religioso onde, as diferenças passam a segundo plano para que, juntos, possam defender sua tabela de valores que se afina com algumas propostas comuns de modelos econômicos e de governo. João Décio Passos esclarece que “os tradicionalismos e os conservadorismos são produtos que persistiram nessas conjunturas, desde a segunda metade do século XIX, e que retornam de tempos em tempos como nova solução”¹⁹. Isso tudo marcado pela forte integração entre os grupos tradicionais ou conservadores com o regime capitalista, a exemplo das ultradireitas atuais, com suas perspectivas de poder autoritário, apoiadas pelos tradicionalistas católicos e fundamentalistas pentecostais. Assim que, destaca João Décio, “neste contexto de crises persistentes da longa modernidade, pode-se dizer que os tradicionalistas são economicamente integrados, socialmente insatisfeitos, culturalmente originais, politicamente reativos e religiosamente dogmáticos”²⁰. Esta integração ao regime capitalista levou os tradicionalistas a saírem em defesa da filosofia liberal, a exemplo da tutela da propriedade privada e da irremediável, segundo eles, diferença de classes. Assim sendo, toda e qualquer temática teológica ou social que anuncie a opção pelos pobres é tida como discurso comunista ou marxista, que não se coaduna com verdadeira tradição católica da prática da caridade. Não faz parte da tradição se envolver em questões políticas governamentais.

Ainda sobre o tema, as pesquisadoras Brenda Carranza e Ana Claudia Chaves Teixeira publicaram um estudo onde apontam como expoente do movimento conservador católico, o Centro Dom Bosco. Tal grupo foi um dos maiores responsáveis pelos ataques a V Campanha da Fraternidade Ecumênica (2021), acusando a CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) e o Conic (Conselho Nacional das

¹⁹ PASSOS. J. D., A força do passado na fraqueza do presente, p. 132.

²⁰ PASSOS. J. D., A força do passado na fraqueza do presente, p. 133.

Igrejas Cristãs do Brasil) de trazer para o debate da igreja temas segundo eles, esquerdistas, “tais como a reivindicação de direito das minorias, respeito a diversidade religiosa e às culturas indígenas, bem como a denúncia do racismo, feminicídio, violência doméstica e preconceito contra a comunidade LGBTQI+”²¹, declara as autoras. Contudo, uma leitura mais sensível dessas abordagens nos aproxima com as verdades evangélicas, pregadas e vividas pelo Cristo que veio para que todos tivessem vida e a tivessem em abundância (Jo 10,10).

A postura fundamentalista presente na Igreja é semelhante à da política, ou seja, comunga das mesmas fontes, a exemplo da criação do inimigo e da fomentação do discurso de ódio. A retórica parte das supostas violações da moral cristã, como a disseminação da ideologia de gênero e da defesa do aborto, entre outros assuntos que para os ultraconservadores são frutos da temível teoria ecofeminista da libertação. Assim se constrói, portanto, a doutrina do “outro”, o antagonista, que vai na direção contrária à da ortodoxia e por isso é um inimigo em potencial que demonizado, precisa ser exorcizado, ou eliminado. Faz parte desse conjunto de práticas promover a desconfiança sobre alguns bispos e lideranças católicas, minando as iniciativas que promovam o debate social ou a necessidade de políticas públicas. “Esse modo de operar é próximo ao que outros autores chamam de movimentos de direita radical contemporânea”²², diz o artigo. A princípio é formada uma rede organizacional que mais tarde promovam as campanhas difamatórias e comuniquem a realidade sob a ótica desses determinados grupos. Dessa forma acontece “o casamento entre políticas neoliberais e neoconservadoras (as políticas neoliberais justificadas ética e moralmente pelas políticas conservadoras): antipartidarismo, discurso antissistêmico, antiesquerdismo, luta contra pautas identitárias, militarização da esfera pública e patriotismo, cristianização da política”²³, afirmam.

5. Necessidade de novos pontos de vista

Frente ao exposto, surge o convite para se repensar o contexto político-religioso por meio de uma proposta teológica, ou seja, a necessida-

²¹ CARRANZA, B.; TEIXEIRA, A. C. C., Ultraconservadorismo católico, p. 49.

²² CARRANZA, B.; TEIXEIRA, A. C. C., Ultraconservadorismo católico, p. 65.

²³ CARRANZA, B.; TEIXEIRA, A. C. C., Ultraconservadorismo católico, p. 66.

de do desenvolvimento de uma Teologia Pública que faça “uma leitura coerente e honesta da realidade”, como propõe o teólogo César Kuzma; uma Teologia que

Se proponha à libertação integral da pessoa humana, que esteja atenta e que respeite as diferenças e as liberdades, fortalecendo movimentos em favor da justiça e do bem comum, que seja incisiva no combate às injustiças e a todas as formas de opressão, exclusão e violência, que se empenhe no reestabelecer do direito, na opção preferencial pelos pobres e excluídos e que tenha firmeza na defesa da democracia e no exercício da cidadania.²⁴

É mais que urgente desvencilhar os elementos cristãos utilizados indevidamente por vasta ala de políticos para fins de impor uma agenda que atenda às necessidades neoliberais. Tais supostos representantes do cristianismo diariamente contratestemunham a fé, promovendo políticas de exclusão, violência e morte. Kuzma apresenta tal fato como cristofacismo, “conceito criado pela teóloga Dorothee Solle, em 1970, para caracterizar a legitimação que ocorreu do regime totalitário nazista por importantes setores da Igreja cristã na Alemanha, tanto do lado católico quanto do lado protestante”²⁵, esclarece.

Também o Papa Francisco, na carta encíclica *Fratelli Tutti*, traz à tona a realidade como muitas pessoas, não apenas no Brasil, mas no mundo, regidas pelas políticas neoliberais estão vivendo. Ele relaciona os posicionamentos políticos e sociais atuais à cultura do descarte expressa de diversas maneiras nas sociedades, expondo comportamentos desumanos na lide diária das pessoas que tem consequências avassaladoras: o racismo, a pobreza extrema, a exclusão e a violência contra a mulher, a escravidão de pessoas, os conflitos e as guerras, o medo que faz criar ‘supostos inimigos’, a solidão, o abandono, entre outros.

Buscando apresentar caminhos, Papa Francisco promove a ideia de um amor universal que transcende fronteiras, começando pela assertiva de que o ser humano foi criado para viver em comunidade, a realizar verdadeiro encontro com o outro. “Isso explica porque ninguém pode experimentar o valor de viver sem rostos concretos a quem amar.

²⁴ KUSMA, C., *A urgência de uma Teologia Política*, p. 68.

²⁵ KUSMA, C., *A urgência de uma Teologia Política*, p. 74.

Aqui está um segredo da existência humana autêntica, já que ‘a vida subsiste onde há vínculo, comunhão, fraternidade’²⁶. Francisco fala também da importância de uma política a serviço do bem comum, além da crítica às ideologias que buscam apenas o poder e o lucro; destaca a necessidade de uma política baseada na caridade e na amizade social, que promova a dignidade humana e o desenvolvimento integral. “Para tornar possível o desenvolvimento de uma comunidade mundial capaz de realizar a fraternidade a partir de povos e nações que vivam a amizade social, é necessária a melhor política, a política colocada a serviço do verdadeiro bem comum”²⁷.

Outras pistas de superação são apresentadas pela filósofa Ivone Gebara ao defender a laicidade do Estado que deve inserir a todos e todas na política do bem comum. É preciso um olhar atento para os movimentos de direita que busca sempre justificção na religião para seus projetos de poder, sobrando aos pobres, esperanças alienadas. Destaque para a necessidade de uma educação religiosa inclusiva, “uma educação para a dignidade humana, educação para os direitos civis, proclamação renovada de nossas tradições religiosas e éticas em conversa com o mundo atual, e não como substituto para uma política de Estado”²⁸, declara Gebara.

Conclusão

A busca incessante de novas posturas deve pautar a nossa caminhada, a partir de uma reflexão profunda sobre o contexto sociopolítico brasileiro atual e o modelo de país que cremos ser possível realizar. Tal modelo passa necessariamente pela inclusão e pelo diálogo sublinhado pelo compromisso com a justiça social e com a solidariedade pelos mais pobres. Todos devem ser incluídos no processo de construção de uma sociedade mais justa e fraterna

Para enfrentar os desafios da inclusão dos diversos grupos identitários e da superação da miséria, é necessário um novo olhar político que vá além das soluções paliativas e que fuja do esquema instalado onde a religião é instrumentalizada sob a ótica do utilitarismo.

²⁶ FT 87.

²⁷ FT 154.

²⁸ GEBARA, I., A responsabilidade das religiões na defesa da laicidade do Estado e da democracia, p. 127.

Jessé Souza sublinha a necessidade de que as instituições que defendam a classe trabalhadora e as associações profissionais, uma educação pública, crítica, de qualidade e, fundamentalmente, “imprensa livre e mídia plural, baseadas no contraditório”²⁹.

Precisamos de uma teologia que ofereça uma visão crítica e ética que possa contribuir com a política na promoção do bem comum e na superação da miséria. A política, a partir dessa perspectiva, deve ser um instrumento de justiça e transformação, promovendo a dignidade e o bem-estar de todos os membros da sociedade.

Precisamos, ainda, romper com os fundamentalismos para encontrar na pluralidade dos olhares e vieses o caminho a ser percorrido juntos. Ivone gebara defende um processo de verdadeira conversão, realizada a cada passo, no sentido de compreendermos nossa inter-relacionalidade e interdependência:

Assim, a luta contra os fundamentalismos deveria se fazer, na medida do possível, também dentro das instituições religiosas, dentro das igrejas e das teologias, na vida pessoal de cada um/uma de nós, visto que são elas e nós os maiores produtores do uso e abuso do fundamentalismo religioso pela política³⁰.

Referências bibliográficas

CARRANZA, Brenda. TEIXEIRA, Ana Claudia C. **Ultraconservadorismo Católico: Mimeses dos mecanismos da erosão democrática brasileira**. São Paulo: Lua Nova, 2023.

CNBB. A forte instrumentalização da religião como tendência da política. **Análise de conjuntura social e eclesial**. Abr./2024.

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

GEBARA, Ivone. A responsabilidade das religiões na defesa da laicidade do Estado e da Democracia. In: KUZMA, César; BINGEMER, Maria Clara L.; SERRATO, Andreia Cristina (Orgs.). **Religião, Laicidade e Democracia: cenários e perspectivas**. São Paulo: Paulinas, 2022. p. 127-143.

KUSMA, César. A Urgência de uma Teologia Política: Críticas e desafios para o atual contexto brasileiro. **Revista de Cultura Teológica**, n. 96, p. 63-89, mai./ago. 2020.

²⁹ SOUZA, J., O pobre de direita, p. 19.

³⁰ GEBARA, I., A responsabilidade das religiões na defesa da laicidade do Estado e da democracia, p. 141.

LACERDA, Fabio; BRASILIENSE, J. Mario. Brasil: la incursión de los Pentecostales en el Poder Legislativo Brasileño. **Evangelicos y poder en America Latina**, 2018, p. 223-259.

NUNES, Rodrigo. **Do transe à vertigem**: Ensaio sobre bolsonarismo e um mundo em transição. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

PASSOS, J. Décio. **A força do passado na fraqueza do presente**: O Tradicionalismo e suas expressões. São Paulo: Paulinas, 2020.

PASSOS, J. Décio. Uma teocracia pentecostal? Considerações a partir da conjuntura política atual. **Horizonte**, v. 18, n. 57, p.1109-1136, set./dez. 2020.

RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro**. São Paulo: Companhia das Letras. 1999.

ROCHA, João Cesar C. **Bolsonarismo, da guerra cultural ao terrorismo doméstico**: Retórica do ódio e dissonância cognitiva coletiva. Belo Horizonte: Autêntica, 2023.

SOUZA, Jessé. **A elite do atraso**: da escravidão à ascensão da extrema direita. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2025.

SOUZA, Jessé. **O pobre de direita**: a vingança dos bastardos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2024.

TAMAYO, José. La mística como superación de los fundamentalismos. **Encuentros Multidisciplinares**. n.75, p. 155-180, set/dez 2023. Disponível em: <http://www.encuentros-multidisciplinares.org/revista-75/Indice_n_75_2023.htm>. Acesso em: 15 mai. 2025.

Capítulo XIV

Teopoesia: Sloterdijk, Barth e a natureza da religião

Theopoetry: Sloterdijk, Barth, and the Nature of Religion

Jonathan Alexis Ruiz Ruiz¹

Resumo

Em *Fazendo o céu falar: sobre teopoesia* (2024), Peter Sloterdijk propõe uma releitura provocadora da religiosidade, definindo-a como uma “teopoesia” – uma construção poética que transforma o sagrado em narrativas e imagens literárias. Para Sloterdijk, as religiões são “produtos literários” que competem pelo mercado de atenção das pessoas cultas, atuando mais como práticas simbólicas e culturais do que como vias absolutas para a verdade divina. Ele vê a espiritualidade como uma jornada inventiva que busca capturar o imaginário humano e abordar suas crises existenciais. No capítulo 11, Sloterdijk confronta a teologia de Karl Barth, que vê a religião como uma forma de incredulidade e tenta isolá-la da verdadeira fé, limitando-a a um “exclusivismo” onde a revelação divina eclipsa o valor simbólico da religião. Para Sloterdijk, a crítica de Barth reduz a riqueza poética das tradições religiosas, que para ele representam a essência da condição humana. O filósofo, então, nos convida a refletir: a verdadeira força da espiritualidade estaria, talvez, na própria capacidade humana de fabular e poetizar o divino?

Palavra-chave: Peter Sloterdijk. Teopoesia. Karl Barth. Poesia e Religião.

Abstract

In *Making the Sky Speak: On Teopoetics* (2024), Peter Sloterdijk proposes a provocative reinterpretation of religiosity, defining it as

¹ Mestrando em Teologia Sistemático-Pastoral na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Queimados / RJ – Brasil. E-mail: prof.alexisruizz@gmail.com

“teopoetics” – a poetic construction that transforms the sacred into narratives and literary images. For Sloterdijk, religions are “literary products” competing for the attention market of cultured individuals, working more as symbolic and cultural practices than as absolute paths to divine truth. He views spirituality as an inventive journey that seeks to capture the human imagination and address existential crises. In chapter 11, Sloterdijk confronts the theology of Karl Barth, who sees religion as a form of incredulity and attempts to isolate it from true faith, limiting it to a form of “exclusivism” where divine revelation eclipses the symbolic value of religion. For Sloterdijk, Barth’s critique reduces the poetic richness of religious traditions, which he believes represents the essence of the human condition. The philosopher then invites us to reflect: might the true strength of spirituality lie in humanity’s very capacity to fabulate and poetize the divine?

Keywords: Peter Sloterdijk. Teopoetics. Karl Barth. Poetry and Religion.

Introdução

As religiões são “produtos literários com os quais os autores tentavam conquistar [...] clientes no acirrado mercado de atenção das pessoas cultas”. Escrito na orelha da capa do livro *Fazendo o céu falar: sobre teopoesia* (2024), Peter Sloterdijk resume sua tese e desdobra uma abordagem ousada e crítica acerca da religiosidade, propondo uma releitura do fenômeno religioso como uma construção poética e literária. Em uma análise que mescla filosofia, teologia e crítica cultural, Sloterdijk subverte a concepção tradicional de religião, ao redefini-la como uma “teopoesia”² – uma arte de fabulação do sagrado

² Para Sloterdijk, o conceito de teopoesia redefine a prática religiosa, sugerindo que esta deve ser entendida menos como um encontro literal com o divino e mais como uma arte poética que se propõe a “fazer o céu falar”. Nesse contexto, a teopoesia emerge como um discurso religioso, mas que abdica da rigidez dogmática em prol de uma liberdade criativa que se expressa por meio de imagens, metáforas e símbolos. Para Sloterdijk, a religião não é tanto uma verdade objetiva quanto um esforço interpretativo, uma *poiesis* – uma criação – que visa significar aquilo que, por definição, transcende o campo das palavras. A teopoesia, dessa forma, assume um papel crucial ao traduzir o inefável em formas que podem ser experimentadas e compreendidas pelo homem. Ela transforma a religião em um espaço de imaginação, onde o invisível é sugerido, o sagrado é poeticamente invocado, e o divino se torna acessível através do poder evocativo dos símbolos. Essa prática não se contenta em

que busca, por meio de imagens, metáforas e narrativas, dar voz ao transcendente. Ao invés de ver a religião como um caminho objetivo e absoluto para a verdade, ele a entende como uma prática simbólica e cultural. Para o autor, “da totalidade do céu diurno e noturno resultou desde sempre uma concepção arcaica do que é abrangente. Nela era possível pensar o misterioso [...] em um símbolo de integridade cósmica e moral”³. Desse modo, “o céu que se fala não é um objeto passível de percepção visual”⁴, mas “fazer o céu falar” representa um esforço humano para compreender e interagir com o mistério. Para Sloterdijk, as religiões não são revelações diretas do divino, mas “produtos literários” com os quais seus autores competem pelo “mercado da atenção” dos seguidores cultos. A espiritualidade, sob essa ótica, torna-se uma jornada poética e inventiva, destinada a capturar o imaginário humano e responder às crises existenciais que o afligem.

Essa tese central, que permeia toda a obra, prepara o terreno para uma crítica afiada ao pensamento de Karl Barth, um dos mais influentes teólogos do século XX, cuja interpretação radical da religião como uma forma de incredulidade é o ponto focal do capítulo 11.

Barth (1886-1968), no pulsar de sua época, começou sua carreira teológica em um ambiente dominado pelo liberalismo teológico, que via a fé cristã em termos mais éticos e humanistas, fortemente influenciado pelo pensamento de Friedrich Schleiermacher e Albrecht Ritschl. No entanto, Barth logo ficou insatisfeito com essa abordagem, especialmente após a Primeira Guerra Mundial, que mostrou a falência moral das nações europeias e da visão otimista do progresso humano.

A eclosão da guerra foi um ponto de ruptura para Barth, especialmente quando muitos de seus antigos professores apoiaram o militarismo alemão. A guerra revelou para ele a insuficiência do liberalismo teológico, que parecia incapaz de lidar com o pecado humano e a realidade do mal. Em seu comentário de Romanos 3.21-26, Barth mostra sua insatisfação: “O mundo é mundo, e sabemos o que isso significa [...] [um mundo idolatra, depravado e pleno de sentimentos vis (homens do mundo e homens de igreja, todos igualmente reprováveis), retendo a

meramente informar ou educar; ao contrário, ela busca inspirar, envolver e seduzir o imaginário humano, utilizando as ferramentas da narrativa e da metáfora para criar uma visão do mundo que integra o transcendente e o mundano em um todo simbiótico.

³ SLOTERDIJK, P., *Fazendo o céu falar: sobre teopoesia*, p. 11.

⁴ SLOTERDIJK, P., *Fazendo o céu falar: sobre teopoesia*, p. 11.

verdade divina com a sua pretensa retidão]”⁵. Isso levou Barth a buscar uma teologia mais enraizada na revelação de Deus e não no otimismo da razão humana.

Após a guerra, Barth emergiu como uma figura central no movimento da teologia dialética (ou teologia da crise), que enfatizava o absoluto distanciamento entre Deus e o ser humano. A publicação de sua *Carta aos Romanos* (1919) marcou o início de sua crítica ao liberalismo, reafirmando a soberania de Deus e a incapacidade humana de alcançar a salvação sem a intervenção divina.

Durante os anos 1930, Barth foi uma das principais vozes contra o nazismo. Ele se opôs à tentativa de Hitler de controlar a igreja protestante através da criação da “Igreja dos Cristãos Alemães”, que fundia ideologia nazista com a fé cristã. Barth foi um dos autores da “Declaração de Barmen” (1934), que rejeitava a influência nazista na igreja e reafirmava Cristo como a única autoridade para a igreja. Sua recusa em jurar lealdade a Hitler resultou em sua expulsão da Alemanha em 1935.

Durante e após a Segunda Guerra Mundial, Barth continuou a desenvolver sua teologia, especialmente em sua obra monumental, mesmo inacabada: *Dogmática Eclesiástica* (1932-1968). Ele defendeu a reconciliação e a reconstrução da Alemanha, com base em princípios cristãos, buscando uma teologia centrada na graça de Deus e na revelação de Jesus Cristo.

Barth, ao distinguir a fé verdadeira da religião comum, promove uma teologia que relega as práticas religiosas a tentativas humanas inadequadas de captar o divino. Para Sloterdijk esta é “a ruptura mais profunda com as origens teopoéticas das tradições religiosas”⁶. Para Barth, a religião é uma “torre de Babel”, que busca alcançar Deus, mas que inevitavelmente falha, pois ignora o papel absoluto da revelação e da graça divina. Sloterdijk, contudo, vê nesta posição uma visão limitadora e, de certo modo, paradoxal: ao criticar a religião, Barth recria uma nova forma de exclusivismo, onde a fé se torna inacessível e isolada.

Ao longo desse capítulo, Sloterdijk questiona se a crítica de Barth, ao invés de libertar a espiritualidade humana das amarras da religião, fecha-a em um circuito que exclui o valor simbólico, cultural e poético das práticas religiosas. Para Sloterdijk, ao renegar a religião, Barth

⁵ BARTH, K., *Carta aos Romanos*, p. 137.

⁶ SLOTERDIJK, P., *Fazendo o céu falar*, p. 119.

pode estar rejeitando também a beleza do ato humano de fabulação do sagrado – uma arte intrínseca à condição humana. Explorando a tensão entre fé e religião, entre revelação e simbolismo, o filósofo nos convida a refletir: seria possível que a verdadeira força da espiritualidade residisse justamente na capacidade humana de imaginar e poetizar o divino?

1. Barth e a essência da religião autêntica

A ruptura mais profunda com as origens teopoéticas, conforme Sloterdijk, das tradições religiosas foi levada a cabo por Karl Barth (1886-1968). Barth começou sua carreira em um ambiente teológico dominado pelo liberalismo, que via a religião como uma expressão da consciência humana e da cultura, enfatizando os aspectos éticos e racionais da fé cristã. Essa teologia procurava encontrar pontos de contato entre o cristianismo e as outras religiões e colocava a ênfase na moralidade e no progresso humano. No entanto, Barth se desiludiu profundamente com essa abordagem durante a Primeira Guerra Mundial, quando viu que muitos teólogos liberais apoiaram o militarismo e a ideologia nacionalista. Para Barth, essa atitude revelou como a religião poderia ser manipulada para justificar o poder político e a violência, distorcendo a verdade da revelação divina. Para o autor, Barth encontra o seu caminho ao tentar afastar o cristianismo “enquanto modelo de verdade revelada de maior êxito histórico, do âmbito brumoso das ‘religiões’”⁷. Em Barth, “religiões são maquinações humanas no interesse de autoasseguração e da exaltação, ou pior: do autoendeusamento. Via de regra, elas acabam se revelando como fabricações em suporte a poderes políticos e crimes organizados”⁸.

A ascensão do nazismo na Alemanha e a tentativa do regime de usar a igreja para promover sua ideologia levaram Barth a confrontar diretamente o uso político da religião. Principalmente quando viu seus professores apoiarem a chamada “Igreja dos Cristãos Alemães” (*Deutsche Christen*), durante a ascensão do nazismo na Alemanha, na década de 1930. Ele via como a religião poderia facilmente ser manipulada para justificar atrocidades e apoiar regimes autoritários. Sua participa-

⁷ SLOTERDIJK, P., *Fazendo o céu falar*, p. 119.

⁸ SLOTERDIJK, P., *Fazendo o céu falar*, p. 119.

ção na redação da “Declaração de Barmen” (1934), que rejeitou qualquer forma de lealdade ao Estado, acima de Cristo, foi uma expressão dessa rejeição da instrumentalização da fé para fins políticos.

Conforme Sloterdijk, “em Barth, a ‘religião’ revelada se volta contra a religião empiricamente existente de forma mais crítica do que jamais teria conseguido qualquer crítica materialista”⁹. Assim sendo, “Barth registra, no ano de 1937: ‘Religião é incredulidade: religião é uma questão, é preciso que se diga francamente, a questão do ser humano sem deus’”¹⁰. Na análise instigante e provocadora de Sloterdijk, ele questiona: como Barth tomou conhecimento disso?¹¹ De fato, a questão se volta contra Barth na sua autojustificativa da contradição do ser humano alcançar o transcendente através da sua insuficiência de ser, propriamente, humano. O que Sloterdijk pressupõe, sarcasticamente: “Ele sabe que o que ele diz é verdade porque ‘Deus o interpelou’”¹². Mas a conclusão do próprio Barth é que “o sujeito da interlocução reveladora seria ‘a palavra de Deus e, portanto, o próprio Deus’. Revelação implica ‘revogação da religião – recusa do religionismo’”.¹³

1.1. A dialética de Barth

A revelação divina, para Barth, é uma realidade ontologicamente necessária e impossível de ser alcançada pelos humanos, sendo uma verdade que nos envolve e nos fala diretamente como o céu à terra. Como esclarece Sloterdijk, “por ser necessária e impossível ao mesmo tempo, essa operação se chama ‘dialética’; impossível em termos concretos, necessária porque ‘nós’ já estaríamos incluídos na revelação que nos sobreveio”¹⁴. Em Barth, mesmo sem mérito ou ação nossa, já participamos dessa verdade, uma vez que ela nos é imposta ou revelada diretamente. No entanto, essa participação na revelação é “impossível”, no sentido de que, por nós mesmos, não podemos acessar ou alcançar essa verdade (o que, por indução, eleva a *psique* do leitor à questão de como Barth, em seu argumento, sabe o que sabe sobre a verdade trans-

⁹ SLOTERDIJK, P., Fazendo o céu falar, p. 120.

¹⁰ SLOTERDIJK, P., Fazendo o céu falar, p. 120.

¹¹ SLOTERDIJK, P., Fazendo o céu falar, p. 120.

¹² SLOTERDIJK, P., Fazendo o céu falar, p. 120.

¹³ SLOTERDIJK, P., Fazendo o céu falar, p. 120.

¹⁴ SLOTERDIJK, P., Fazendo o céu falar, p. 120.

cedente, alheio à própria lógica que defende). Para Barth, a revelação é um ato divino, e não algo que o ser humano possa produzir ou controlar. A “dialética” vem da tensão entre essa necessidade (a verdade já está presente e somos partícipes dela) e a impossibilidade (não temos a capacidade de acessar essa verdade por nós mesmos).

Como Barth sabe sobre essa verdade, a sua resposta é que: “a verdade é a verdade, e nós, portanto, somos originalmente partícipes da verdade: isso nos é dito – pela verdade mesma”¹⁵. O que Barth pretende afirmar é que a verdade divina fala por si mesma, nos incluindo em sua realidade. O ser humano é partícipe da verdade porque ela já nos envolve, não por mérito ou ação própria, mas porque ela nos foi revelada pela própria verdade. Na análise de Sloterdijk, pouco antes de morrer, “Barth definiu o objeto de sua teologia em termos um pouco mais pueris: o que fala para nós seria ‘o céu para a terra’”¹⁶. Ou seja, a revelação é um ato de Deus (céu) que desce até nós (terra). Ela vem de algo divino e inatingível e se comunica com o humano.

1.2. A ficção da não ficcionalidade

Sloterdijk critica Karl Barth por criar uma “ficção da não ficcionalidade” em seus discursos teológicos, ao insistir que está apenas repassando a palavra de Deus, quando na verdade há uma construção subjetiva envolvida na transmissão do discurso. Em suas palavras, Barth “com veemente ingenuidade, ele insiste estar falando como alguém a quem foi dirigida a palavra, executando uma incumbência pura e simplesmente obrigatória, vinda do alto, de passar aquilo adiante”¹⁷. Sloterdijk sugere que Barth insiste que sua fala sobre Deus não é uma construção subjetiva ou criativa, mas sim uma incumbência objetiva e direta — uma transmissão fiel da palavra divina. No entanto, Sloterdijk argumenta que essa postura acaba sendo, ironicamente, uma construção ficcional, já que o próprio Barth acredita estar simplesmente repassando algo que veio diretamente de Deus, sem admitir as subjetividades envolvidas.

¹⁵ SLOTERDIJK, P., *Fazendo o céu falar*, p. 120.

¹⁶ SLOTERDIJK, P., *Fazendo o céu falar*, p. 120.

¹⁷ SLOTERDIJK, P., *Fazendo o céu falar*, p. 120-121.

1.3. Sloterdijk: a troca do sujeito

Tal postura de Barth é denominado por Sloterdijk de “teologismo”, “isto é, do discurso não teopoético, que pretende exclusivamente tomar conhecimento, transmitir, atualizar e arriscar¹⁸ a ‘palavra de Deus’”¹⁹. Para o autor, isso reflete o que ele chama de “troca de sujeito”. Neste discurso teológico, o “eu” comum, socializado e submetido ao mundo e à morte, é substituído pelo “eu da fé”, que Barth afirma ser aquele que transmite a palavra de Deus como uma obrigação divina, sem distorção ou intervenção humana. Sloterdijk afirma que “troca do sujeito” remonta ao evangelho como imbricação: Deus/eu, eu/Deus. Como ilustração, o autor toma posse de Gálatas 2.20 e João 15.4, os quais afirmam respectivamente: “Logo, já não sou eu quem vive, mas Cristo vive em mim” e “permaneci em mim, e eu permanecerei em vós”. Essa troca, no pensamento de Sloterdijk, se daria pelo que os cristãos gregos denominam de *pistis* e os romanos de *fides* e que, por sua forma, acontece por meio do ritual do batismo.

Todavia, para Sloterdijk, Paulo retira a imbricação, quando diz: “Já estou crucificado com Cristo” (Gl 2.20). Barth estaria, nessa “dialética”, realizando o mesmo a respeito da “Palavra de Deus”, ao dizer que precisamos da revelação, ao passo que não conseguimos alcançar o que necessitamos se não for por obra de Deus objetivamente. Ressalva-se, entretanto, que o autor deixa escorrer dentre os dedos alguns princípios hermenêuticos importantes. O versículo em questão de Gálatas 2.20, contém ainda “Cristo vive em mim”, e “a vida que agora eu vivo” deixando claro que, no pensamento paulino, há uma imbricação transcendente-imanente²⁰. O que torna o paralelo inexato. Seja como for, Barth confirma a troca do sujeito quando afirma: “Se o ser humano, por si

¹⁸ O termo “arriscar” vem do alemão *riskieren*. O texto no alemão diz: “[...] das »Wort Gottes« kennen, übermitteln, aktualisieren und riskieren will [...]” (SLOTERDIJK, P., Den himmel zum sprechen bringen, [s.n.]). Assim como no português, *riskieren* “arriscar”, pode significar tanto “pôr em perigo”, mas também no sentido de “ousar, aventurar-se a”. Aqui, Sloterdijk está dizendo que o discurso não-teopoético transmite e atualiza a palavra de Deus, e se arrisca ao pronunciar-la, pois todo ato de fala sobre o divino é inevitavelmente uma exposição ao risco da má interpretação, da limitação ou até da traição do sentido original.

¹⁹ SLOTERDIJK, P., Fazendo o céu falar, p. 121.

²⁰ Em outras passagens neotestamentárias, como em Romanos 8.9-11, Paulo, ao falar do Espírito de Deus habitando nos cristãos, indica que se revela uma comunhão íntima e dinâmica com Deus.

mesmo, estender a mão para a verdade, de antemão ele não conseguirá agarrá-la”.²¹

2. Barth em interlocução

Neste ponto, Sloterdijk busca fundamentação complementar como contraponto à teologia barthiana e recorre a duas obras de relevância: *Ensaio da crítica a toda revelação* (1792), de Johann Gottlieb Fichte, e ao aforismo de Nietzsche sobre a religião, como “autoafirmação humana”, e à “silhueta de Deus” na linguagem: “Temo que não possamos nos livrar de Deus por ainda acreditarmos na gramática”.²²

2.1. Fichte e a autonomia da razão

Fichte (1762-1814), no *Ensaio da crítica a toda revelação* (1792), argumenta que a razão humana, através da moralidade, é capaz de compreender suas obrigações sem a necessidade de uma revelação divina. Para Fichte, “era imperiosamente evidente que a religião, concebida como órgão moral de conduta da vida, não fazendo diferença se é ensinada como natural ou revelada, não deveria implicar, em termos de conteúdo, nada além do que exige a lei moral fundada na razão”²³. A razão “deve conferir forma à nossa ‘faculdade desejanete’ e ‘determinar’ nossa vontade para o bem”. Fichte argumenta que a revelação, se genuína, deve ser consistente com a “razão” e a “moralidade”. Para ele, a lei moral já é intrinsecamente racional e está presente na própria estrutura da razão humana. A revelação, portanto, não pode adicionar novas obrigações morais que a razão já não reconheça por si mesma. Se a revelação divina impusesse novas obrigações, isso sugeriria que a razão humana seria insuficiente, o que ele rejeita.

Ao considerar se a revelação é necessária, ele conclui que, para aqueles que compreendem a moralidade pela razão, uma revelação não seria necessária, pois a própria razão já estabelece o que é certo ou errado. No entanto, “a fé numa ‘revelação’ ocorrida poderia se mostrar útil, em ânimos mais débeis, como concepção auxiliar para despertar a

²¹ BARTH, K., *Die kirchliche dogmatik*, v I, p. 330.

²² NIETZSCHE, F., *Die gotzendammerung oder wie man mit dem hammer philosophiert*, p. 78.

²³ SLOTERDIJK, P., *Fazendo o céu falar*, p. 122.

vontade para o bem”²⁴, isto é, seria instrumental para pessoas que, por várias razões, não conseguem reconhecer plenamente a moralidade pela razão. Nesse caso, a revelação serviria como uma ajuda temporária, mas a verdadeira moralidade continua a ser racional.

Fichte discute a dificuldade de garantir a autenticidade de uma revelação divina. Como a revelação precisa ser transmitida através de experiências humanas (como textos ou tradições religiosas), ela fica sujeita a interpretações e erros. Isso levanta o problema de como distinguir uma revelação autêntica de uma falsa ou manipulada. Para Fichte, qualquer revelação que contradiga a razão ou a lei moral deve ser rejeitada, pois a razão é a autoridade final. Com isso, a revelação é mais como uma “ficção necessária” do que como uma fonte independente de verdade.

Ele enfatiza a “autonomia da razão” e a capacidade humana de discernir a moralidade sem depender de autoridades externas, incluindo a revelação divina. Ele é crítico de qualquer sistema religioso que tente impor verdades que a razão não possa verificar ou que exijam submissão cega. Do ponto de vista de Sloterdijk, Fichte e Spinoza possuem espíritos mútuos sobre a religião, são “sistemas de persuasão e escolas de obediência que dão ao espírito infantil orientações provisórias na direção do que é correto, mas que deixam de ser dirigidas do espírito que pensa por si mesmo”.²⁵

2.2. Nietzsche: a autoanunciação de Deus

Sloterdijk enfatiza que Nietzsche (1844-1900) se concentra mais na manifestação da ideia de Deus do que em sua origem, argumentando que a concepção de entidades transcendentais é uma dimensão fundamental da experiência humana, evidenciada por pensadores como Filon de Alexandria, que reconhecem que a ocultação de Deus não implica sua inexistência. Nietzsche, segundo a interpretação de Sloterdijk, indica que a ideia de entidades transcendentais não é exclusiva a uma cultura ou nível de sofisticação. Em vez disso, é uma ideia universal, “uma camada substancial do conjunto das representações da vida hu-

²⁴ SLOTERDIJK, P., *Fazendo o céu falar*, p. 122.

²⁵ SLOTERDIJK, P., *Fazendo o céu falar*, p. 122-123.

mana com a qualidade de ideias elementares”,^{26 27} presente em várias sociedades, independentemente de seu grau de desenvolvimento. Essa concepção é uma parte fundamental da experiência humana e se manifesta em diversas culturas e tradições ao longo da história. Elas fazem parte do entendimento e da percepção da realidade.

Sloterdijk introduz, em sua abordagem sobre Nietzsche, o conceito de “ideias elementares” (*elementargedanken*) para abordar o raciocínio do etnólogo Adolf Bastian (1826-1905), enunciadas como “representações que se articulam espontaneamente nas diversas culturas, independentemente umas das outras, com base em experiências lógicas, cósmica e socialmente análogas”²⁸. Para Bastian, conceitos como a crença em uma vida após a morte, a estrutura familiar, a noção de tempo e espaço, e até o arquétipo do herói são ideias elementares. Elas surgem naturalmente em diferentes culturas, porque refletem aspectos universais da experiência humana. Esses temas são adaptados em cada cultura, de maneiras diversas, formando o que Bastian chamou de ideias folclóricas.

Bastian também acreditava que “uma existência sem elas seria impossível e poderia ser imaginada, quanto muito, como produto de empobrecimento patológico da psique”²⁹. Ele argumentava que as ideias elementares são necessárias para estruturar a compreensão do mundo e que sociedades ou grupos que reprimem esses temas acabam sofrendo um impacto negativo na saúde psíquica e no bem-estar coletivo.

Sloterdijk expõe que Nietzsche critica as explicações tradicionais pré-iluministas sobre a origem dos deuses “como frutos da ignorância, do temor e da crença em presságios como se fossem lugares-comuns de psicologia folhetinesca”³⁰; enfocando, em vez disso, como a vitalidade humana possibilitou a concepção de divindades, sugerindo que a religião é uma expressão da autoafirmação: “É-se grato a si mesmo; é para

²⁶ SLOTERDIJK, P., Fazendo o céu falar, p. 123.

²⁷ Neste ponto, Sloterdijk faz um desvio momentâneo no raciocínio de Nietzsche, anexando o conceito de “ideias elementares”, introduzir (como parêntesis) o pensamento do etnólogo Adolf Bastian (1826-1905), para então retomar a Nietzsche com a medida complementar e concluir o raciocínio contra Barth.

²⁸ FISCHER, M.; BOLD, P.; KAMEL, S., Adolf Bastian and his universal archive of humanity, p. 123.

²⁹ SLOTERDIJK, P., Fazendo o céu falar, p. 123.

³⁰ SLOTERDIJK, P., Fazendo o céu falar, p. 124.

isso que se precisa um deus”³¹. Religião, portanto, não é um lamento de desespero ou ignorância. Até aqui, Sloterdijk deixa bastante explícito a sua posição em favor de Nietzsche, em contraste à de Bastian.

2.3. A crítica implícita

Ao trazer Bastian e Nietzsche à discussão Sloterdijk, perspicaz em suas abordagens, parece sugerir que as ideias religiosas, entre as quais a crença em deuses, surgem das necessidades psicológicas, sociais e culturais dos próprios seres humanos. Nietzsche, especificamente, vê a criação de deuses como um produto da vitalidade humana, uma projeção das próprias forças internas do ser humano, ideia esta com a qual Sloterdijk se regozija. O que se contrapõe à visão de Barth, que sustenta que o discurso teológico provém diretamente da revelação de Deus e não de uma fabricação humana.

Sloterdijk também poderia estar sugerindo que Barth ignora a “dimensão cultural e histórica” da construção das crenças religiosas, ao insistir que seu discurso teológico é exclusivamente baseado na “Palavra de Deus”. A visão de Barth seria, então, criticada por não reconhecer de que modo as religiões e as crenças em Deus podem ser influenciadas pelas condições sociais, culturais e psicológicas, como Bastian e Nietzsche demonstram.

Enquanto Barth defende uma teologia que vem de cima para baixo (Deus revelando-se ao homem), Sloterdijk, ao citar Nietzsche, destaca a “autonomia humana” na criação de significados religiosos, argumentando que a necessidade de um Deus reflete mais a “autoafirmação humana” do que uma revelação externa. Sloterdijk questiona, assim, o fundamento teológico de Barth, ao enfatizar que a crença em Deus pode ser interpretada como uma construção cultural, não como uma imposição divina.

3. Sloterdijk: a questão da religião

3.1. Nietzsche: ser grato a si mesmo

Sloterdijk, a essa altura de sua argumentação, reforça as diferentes teses sobre a religião, não apenas como construto argumentativo

³¹ NIETZSCHE, F., *Die gotzendammerung oder wie man mit dem hammer philosophiert*, p. 182.

dos autores que apresenta contra Barth, como Nietzsche e Hegel, e sim (ironicamente), como própria autoafirmação. Para o autor, a religião é autoafirmação e gratidão a si mesmo. De um lado, a religião é “a sabia união do júbilo coletivo pela vitória”³² e, por outro, “a humildade diante do incerto”³³. De ambos “procedem todo lamento, súplica e apelo ao impossível”³⁴. Em outras palavras, as religiões apregoariam conveniências humanas, usadas como autoafirmação, para justificar qualquer estado de espírito.

O ser grato a si mesmo, para Sloterdijk, é essa interpretação de mundo que vai moldar a linguagem humana, suscitando força, meio de poder e eleição, religião vista como “fundamento das coisas que precedem todo e qualquer acaso”³⁵. Enfim, religião seria, desse modo, o reduto dos vencedores pois, nas palavras de Nietzsche: “Nenhum vencedor acredita no acaso”³⁶. Por conseguinte, o complemento precípua de ‘nós somos’ só poder ser: ‘os preferidos’; quem nos prefere é o senhor do céu”³⁷. Há, portanto, uma forte crítica à compreensão de que o cristianismo, como entendido por Barth, como algo superior, alheio à outras religiões, é de suspeita arrogante: “Deus é o endereço no qual as coletividades bem-sucedidas acham que encontram a si mesmas”.³⁸

3.2. Nietzsche: a moral do escravo e a silhueta de Deus

Sloterdijk acrescenta alguns conceitos importantes que fazem parte da tese de Nietzsche sobre a religião. Nietzsche apresenta uma visão antropológica dividida em dois polos: os vencedores e os derrotados. Esses polos não são apenas sociais ou políticos, mas também “morais”. Tal antropologia bipolar “visa explicar o que vitórias e derrotas efetuam nos seres humanos a longo prazo em termos morais”³⁹. As vitórias e derrotas ao longo da vida moldam o caráter moral das pessoas, resultando em dois tipos diferentes de moralidade. Dessa forma, “moral de escravo” se refere à moralidade que surge da “frequen-

³² SLOTERDIJK, P., *Fazendo o céu falar*, p. 124.

³³ SLOTERDIJK, P., *Fazendo o céu falar*, p. 124.

³⁴ SLOTERDIJK, P., *Fazendo o céu falar*, p. 124.

³⁵ SLOTERDIJK, P., *Fazendo o céu falar*, p. 125.

³⁶ SLOTERDIJK, P., *Fazendo o céu falar*, p. 125.

³⁷ SLOTERDIJK, P., *Fazendo o céu falar*, p. 125.

³⁸ SLOTERDIJK, P., *Fazendo o céu falar*, p. 125.

³⁹ SLOTERDIJK, P., *Fazendo o céu falar*, p. 125.

za” e da “derrota”. Essa moral de quem foi dominado ou oprimido é, segundo Nietzsche, uma reação ressentida contra os que triunfam ou vivem de maneira soberana e autônoma. Em vez de valorizar a força, a independência e a nobreza, a moral de escravo prega valores como a submissão, a humildade e a renúncia da qual, por exemplo, fazem parte o cristianismo.

Sloterdijk, interpretando Nietzsche, afirma que as “religiões mundiais” (especialmente o cristianismo, para Nietzsche) são expressões dessa “moral de escravo” e que, inesperadamente, estariam lançando “uma expedição exitosa em termos de história mundial contra os restos da existência humana livre e soberana e estaria na iminência de obter a vitória”⁴⁰. Ao longo da história, essa moralidade teria gradualmente subjugado a moral dos livres e soberanos, os que viviam de acordo com a vitalidade, a força e a autonomia. Isso sugere uma crítica ao impacto de certas religiões e sistemas morais que, para Nietzsche, reprimem a vitalidade e o potencial humano.

Sagazmente, Sloterdijk incorpora a desilusão nietzschiana, já que, a expedição exitosa da moral do escravo está gramaticalmente destinada a nunca ser esquecida. Mesmo em uma era pós-iluminista, onde a razão e o ceticismo são promovidos⁴¹, Nietzsche observa que é quase impossível para as pessoas se tornarem totalmente incrédulas. Isso ocorre porque certos aspectos da linguagem e da estrutura do pensamento humano ainda carregam traços que refletem a ideia de Deus. A própria estrutura gramatical das línguas europeias conserva uma lógica que reflete a crença em uma entidade permanente ou transcendente, como Deus. As línguas europeias, ao unirem um predicado (uma ação ou qualidade) a um substantivo (que funciona, para Sloterdijk, não por acaso chamado “sujeito” gramatical), refletem a antiga visão filosófica de que existe um ente estável por trás dos fenômenos, algo que existe em si mesmo e possui atributos.

Sloterdijk faz uma referência interessante ao destacar que “em toda associação de um enunciado verbal com um substantivo respaldece a luz de Parmênides”⁴², filósofo este que defendia a existência de um ser eterno e imutável. Na sintaxe das línguas europeias,

⁴⁰ SLOTERDIJK, P., *Fazendo o céu falar*, p. 125.

⁴¹ SLOTERDIJK, P., *Fazendo o céu falar*, p. 125.

⁴² SLOTERDIJK, P., *Fazendo o céu falar*, p. 125.

o modo como unimos sujeitos e predicados revela uma concepção metafísica que remete à ideia de uma substância (ou ser) duradoura, que é a base de todos os atributos. Para Nietzsche, essa forma de pensar sugere que, no fundo, as pessoas ainda mantêm uma concepção de algo transcendente e duradouro, mesmo que inconscientemente. Ele afirmou: “Temo que não possamos nos livrar de Deus por ainda acreditarmos na gramática”⁴³. Portanto, Nietzsche identifica uma “silhueta de Deus” embutida na forma como pensamos e falamos. Mesmo sem querer, a estrutura do pensamento linguístico preserva essa lógica de um ser superior.

3.3. Hegel: o espírito como sujeito

Sloterdijk explora o conceito hegeliano de espírito como o sujeito substancial que se desenvolve através de seus próprios atos e processos históricos, sugerindo que a filosofia idealista tenta fundamentar a unidade entre energia e sentido por meio do desenvolvimento do espírito: “O que importa é desenvolver a substância como sujeito”⁴⁴. Para Hegel, o espírito começa como uma força viva, não refinada que, através da educação e da disciplina, evolui até atingir um estado de espírito absoluto, capaz de refletir e agir de maneira soberana sobre sua história e seu presente. Sloterdijk destaca que esse processo de amadurecimento e unificação do espírito busca realizar a síntese entre o que já foi feito (o passado objetivo) e a ação presente.

Sloterdijk não deixa claro se compreende a dimensão espiritual do ser humano, mas concorda com Hegel sobre o desenvolvimento do sujeito: “Para se tornar espírito absoluto, ele teria de desenvolver a capacidade de produzir, a qualquer tempo, sínteses soberanas de seu ter-sido-ativo que se tornou objeto e seu refletir-e-agir atual”⁴⁵. Isso é o que importa para o autor. Sloterdijk critica Barth por não levar em conta o desenvolvimento filosófico do sujeito como um agente ativo e autônomo, sugerindo que a teologia de Barth reduz a relação entre Deus e o ser humano ao ignorar o papel histórico e formativo do espírito. Se Barth “quisesse ser, pura e simplesmente, acontecimento incisivo da

⁴³ NIETZSCHE, F., *Die gotzendammerung oder wie man mit dem hammer philosophiert*, p. 78.

⁴⁴ SLOTERDIJK, P., *Fazendo o céu falar*, p. 126.

⁴⁵ SLOTERDIJK, P., *Fazendo o céu falar*, p. 126.

verdade [...] ele deveria assemelhar-se ao impacto de um meteoro, não à dissolução de um culto habitual”.⁴⁶

4. Barth: a catástrofe mais forte

4.1. Da sombra moral à luz da revelação divina

O texto de Sloterdijk retoma objetivamente Barth, desta vez para expor mais incisivamente a questão da revelação de Deus. Barth havia asseverado: “Aqui não há nada a vivenciar para românticos, nada a exaltar para rapsodos, nada a analisar para psicólogos, nada a narrar para contadores de histórias”⁴⁷. Para Sloterdijk, isso estava totalmente coerente com o que o jovem Barth estaria experimentando, como grande desilusão humana, referente à visão teológica à qual se dedicara por tantos anos. Barth “abriu fogo, em nome da ‘nova ortodoxia’, contra a esclerose eclesial e seus funcionários, que haviam se acomodado no mundo que se tornaria insustentável”⁴⁸. Para Barth, segundo Sloterdijk, “as almas belas, demasiado belas, eram demasiado parecidas com o mundo corrupto, do qual pensaram ter se afastado”.⁴⁹

Neste texto, a guerra expôs o descaminho moral da Europa às falhas éticas e morais das nações europeias, culminando em um desastre catastrófico, tanto para as suas populações, quanto para a sua cultura. A guerra foi vista como uma catástrofe empírica, uma realidade brutal que expôs a corrupção moral e as falhas das religiões nacionalistas que apoiaram ideologias de violência e dominação. Diante dessa situação, Barth propôs uma reação teológica radical.

Sloterdijk menciona que Barth via a Palavra de Deus como uma “catástrofe mais forte”⁵⁰ – uma intervenção divina que supera qualquer desastre humano: “Apesar de tudo, a participação do ser humano na verdade transcende a desgraça provocada por ele próprio”⁵¹. A ideia é que a revelação de Deus, sua palavra, fosse vista como a única força capaz de transcender a desgraça que os próprios seres humanos pro-

⁴⁶ SLOTERDIJK, P., *Fazendo o céu falar*, p. 126.

⁴⁷ BARTH, K., *Der Romerbrief*, p. 305.

⁴⁸ SLOTERDIJK, P., *Fazendo o céu falar*, p. 127.

⁴⁹ SLOTERDIJK, P., *Fazendo o céu falar*, p. 127.

⁵⁰ SLOTERDIJK, P., *Fazendo o céu falar*, p. 127.

⁵¹ SLOTERDIJK, P., *Fazendo o céu falar*, p. 127.

vocaram. Karl Barth, na linguagem de Sloterdijk, como pai da Igreja extemporâneo, estava (no seu tempo) resgatando princípios teológicos antigos, da tradição cristã ortodoxa, em um contexto moderno e desesperado. Ele trouxe a centralidade da revelação divina de volta ao centro da teologia, insistindo que, mesmo depois de todos os erros e tragédias humanas, ainda há uma participação humana na verdade divina. Esta era a última chance do céu. Em outras palavras, mesmo diante do colapso moral e espiritual que resultou na guerra, Barth acreditava que a graça e a verdade de Deus ainda poderiam oferecer redenção e esperança, algo que supera a falha humana.

4.2. Barth: sua fabulação do sagrado

Sloterdijk, de forma perspicaz, argumenta que, embora Barth tenha rejeitado a religião como criação humana, ele também participou da criação teopoética, especialmente em sua fase inicial profética. “Um homem que passou boa parte de sua vida em púlpitos de igrejas e em cátedras de teologia decerto não pode ter acreditado ser, ele próprio, a palavra de Deus com sotaque helvético”⁵². É de se supor, dessa forma, que Barth se tornou alheio ao seu próprio ofício profético, em não reconhecer seu trabalho humano, por mais espiritual que ele o tenha concebido. Conforme Sloterdijk, Barth “também redigiu uma obra de religião, mesmo que tenha sido contra a sua vontade”.⁵³

Fato é que o próprio Barth, a caminho do final de sua vida, parece ter reanalisado suas obras. No Prefácio das novas edições da obra *Carta aos Romanos*, Barth “nega ser um “pneumático” que teria voado além das fronteiras de sua especialidade; ele sempre teria falado apenas como teólogo”⁵⁴. Para Sloterdijk, o Barth tardio “sentiu certo constrangimento em vista de sua fase inicial profética (os adversários disseram: pneumaticamente soberba): nela, sob a impressão do desastre da guerra, ele teria elevado o tom para imitar Paulo”.⁵⁵

Seja como for, a rejeição da “religião” do modo entendido por Barth, ou seja, a maquinação do ser humano descrente, resulta numa irônica autocrítica indireta: “Pois ele também já tinha sido um teopoeta

⁵² SLOTERDIJK, P., *Fazendo o céu falar*, p. 127.

⁵³ SLOTERDIJK, P., *Fazendo o céu falar*, p. 128.

⁵⁴ SLOTERDIJK, P., *Fazendo o céu falar*, p. 128.

⁵⁵ SLOTERDIJK, P., *Fazendo o céu falar*, p. 128.

em ação, cantando a duas vozes com Paulo, motivado por um ímpeto de proclamação ditado por sua época, em excitação ditirâmbica, impulsionado pela fúria do entendimento e pelo zelo da vicariedade”⁵⁶. Barth não conseguiu se dissociar de sua história e cultura, das virtudes e dramas da sua época. Por ela atingido e contra ela pneumatologicamente revidado, entre o desejo utópico de “ser-além” e a realidade de “estar-em”, sua subjetividade se fez presente em suas obras fazendo-a teopoética.

4.3. Entre designers e guardiões da religião

Sloterdijk vê o período entre as duas guerras mundiais como um tempo de proliferação de movimentos religiosos e parareligiosos, o que, segundo ele, foi uma resposta à crise de secularização e ao colapso moral causado pela Primeira Guerra Mundial. O autor vai comparar essa situação com o período da Antiguidade tardia, quando os primeiros concílios cristãos tiveram que conter a multiplicidade de influências culturais e religiosas que se fundiram ao cristianismo. Barth teria feito algo semelhante no século XX, propondo uma teologia mais rigorosa e disciplinada para resistir à multiplicação de mitos e espiritualidades alternativas. Sloterdijk, em certo tom de desgosto, observa que, na Europa e para muito além do Velho Mundo, nasce uma “era de excrescências parareligiosas – como se milhares de vozes quisessem refutar, ao mesmo tempo, a observação mal-humorada de Nietzsche do ano de 1888: ‘Quase 2 mil anos já se passaram e nenhum novo deus surgiu!’”⁵⁷. O século XX, longe de ser um período de completa secularização, foi marcado pela explosão de movimentos religiosos e espirituais em resposta à crise. Para Sloterdijk, “foram lançados, tanto no Ocidente quanto no ‘resto do mundo’, mais movimentos religioides do que em toda a história da humanidade desde os cultos faraônicos – meio que para evidenciar como mentirosa a lenda dominante da secularização”.⁵⁸

Sloterdijk explora este resultado como uma longa história de conflitos entre os “designers da religião”, cheios de ideias inovadoras, e os “guardiões da religião”, defensores da ortodoxia. Ele argumenta que

⁵⁶ SLOTERDIJK, P., *Fazendo o céu falar*, p. 129.

⁵⁷ SLOTERDIJK, P., *Fazendo o céu falar*, p. 129.

⁵⁸ SLOTERDIJK, P., *Fazendo o céu falar*, p. 129.

Karl Barth, ao tentar buscar o permanente em meio à crise, envolveu-se em uma “guerra de espíritos”, que tem suas raízes há quase dois mil anos. Barth, assim como os teólogos ortodoxos anteriores a ele, posicionou-se contra o crescimento de ideias heréticas, idêntica atitude dos primeiros defensores da ortodoxia cristã, como Irineu de Lyon. Esses teólogos usavam dogmas para impedir a proliferação de ideias alternativas e potencialmente divisórias, acreditando ser a “manutenção da unidade” vital para o movimento religioso. Para Sloterdijk, esta guerra “está mais distante do que nunca de um acordo de paz”.⁵⁹

É interessante destacar a comparação que Sloterdijk faz, da luta de Irineu contra Marcião, à rivalidade entre Marx e Bakunin, e ainda à purga de Trótski pelos stalinistas, sugerindo que a luta pela “hegemonia religiosa” compartilha características com as lutas políticas. A intolerância, segundo o autor, foi uma característica central dessas batalhas ideológicas, tanto no campo religioso quanto político, onde a crítica não visava meramente refutar o adversário, mas destruí-lo.

Conclusão

A análise de Peter Sloterdijk propõe, ao seu modo provocativo e instigante, uma reavaliação profunda da religiosidade, apresentando-a não apenas como um conjunto de doutrinas, mas como uma expressão poética e literária, que busca dar voz ao transcendente. Ao criticar a teologia de Karl Barth, Sloterdijk ilumina a tensão entre fé e religião, sugerindo que a visão de Barth, embora incisiva, pode limitar a riqueza simbólica e cultural das tradições religiosas. Ao descrever as religiões como “produtos literários” em um mercado de atenção, Sloterdijk nos convida a compreender a espiritualidade como uma jornada criativa, que responde às crises existenciais do ser humano.

Essa reflexão suscita uma pergunta crucial: seria a verdadeira força da espiritualidade a capacidade humana de imaginar e poetizar o divino, de fabular o sagrado? A obra de Sloterdijk destaca a importância de uma ciência teológica que não se restringe a dogmas e repostas totalmente prontas, e sim que abraça a diversidade e a criatividade da experiência religiosa (por falta de um termo melhor). Portanto, para a ciência teológica surge a responsabilidade de realizar uma crítica da

⁵⁹ SLOTERDIJK, P., Fazendo o céu falar, p. 130.

crítica. A tese de Sloterdijk deve ser explorada, examinados os seus argumentos de maneira rigorosa e respeitosa, buscando não apenas refutá-los, mas também entender suas implicações e contextos.

Ao engajar-se nesse debate, podemos considerar a religiosidade não apenas como uma busca por verdades absolutas, mas como um diálogo dinâmico, uma escuta ativa entre o humano e o sagrado, onde a imaginação e a arte desempenham um papel fundamental na construção de significados e na conexão com o mistério divino. Essa perspectiva abre novas possibilidades para entender a espiritualidade contemporânea, enfatizando a beleza do ato humano de fabulação do sagrado, reafirmando a relevância das práticas simbólicas e culturais na experiência de fé, sem os excessos que caracterizam a própria pós-modernidade. A crítica reflexiva, portanto, torna-se um meio valioso para enriquecer nosso entendimento teológico e fomentar um diálogo mais profundo e significativo com as propostas contemporâneas sobre a espiritualidade.

Referências bibliográficas

BARTH, Karl. **Die kirchliche dogmatik, v I**: Die lehre vom wort gottes. Zúrique: Theologischer Verlag Zúrich, 1993 [1937]. In: SLOTERDIJK, Peter. **Fazendo o céu falar**. São Paulo: Estação Liberdade, 2024.

BARTH, Karl. **Carta aos Romanos**. São Paulo: Fonte Editorial, 2020.

BARTH, Karl. **Der Romerbrief**: zweite fassung. Zúrique: TVZ Theologischer Verlag, 2015 [1922]. In: SLOTERDIJK, Peter. **Fazendo o céu falar**. São Paulo: Estação Liberdade, 2024.

FISCHER, Manuela; BOLD, Peter; KAMEL, Susan. **Adolf Bastian and his universal archive of humanity**: the origins of German anthropology. Hildesheim, Zúrique, Nova York: Georg Olms Verlag, 2007. In: SLOTERDIJK, Peter. **Fazendo o céu falar**: sobre teopoesia. São Paulo: Estação Liberdade, 2024.

SLOTERDIJK, Peter. **Fazendo o céu falar**: sobre teopoesia. São Paulo: Estação Liberdade, 2024.

SLOTERDIJK, Peter. **Den himmel zum sprechen bringen: über theopoesie**. Berlim: Suhrkamp Verlag, 2020.

NIETZSCHE, Friedrich. **Die gotzendammerung oder wie man mit dem hammer philosophiert**. Leipzig: C. G. Naumann, 1889. In: SLOTERDIJK, Peter. **Fazendo o céu falar**. São Paulo: Estação Liberdade, 2024.

Conselho Editorial

Série Letra Capital Acadêmica

Ana Elizabeth Lole dos Santos (PUC-Rio)

Beatriz Anselmo Olinto (Unicentro-PR)

Carlos Roberto dos Anjos Candeiro (UFTM)

Claudio Cezar Henriques (UERJ)

Ezilda Maciel da Silva (UNIFESSPA)

João Luiz Pereira Domingues (UFF)

João Medeiros Filho (UCL)

Leonardo Agostini Fernandes (PUC-Rio)

Leonardo Santana da Silva (UFRJ)

Lina Boff (PUC-Rio)

Luciana Marino do Nascimento (UFRJ)

Maria Luiza Bustamante Pereira de Sá (UERJ)

Michela Rosa di Candia (UFRJ)

Olavo Luppi Silva (UFABC)

Orlando Alves dos Santos Junior (UFRJ)

Pierre Alves Costa (Unicentro-PR)

Rafael Soares Gonçalves (PUC-RIO)

Robert Segal (UFRJ)

Roberto Acízelo Quelhas de Souza (UERJ)

Sandro Ornellas (UFBA)

Sérgio Tadeu Gonçalves Muniz (UTFPR)

Waldecir Gonzaga (PUC-Rio)

A obra *Pesquisas em Teologia* é fruto de pesquisas realizadas a partir de aulas, encontros e Grupos de Pesquisa do PPG Teo PUC-Rio, entre docentes e discentes, mestrandos e doutorandos *stricto sensu*, em suas duas Áreas de Concentração – Teologia Bíblica e Teologia Sistemático-Pastoral (cursos acadêmicos): um trabalho interdisciplinar e transdisciplinar, com leituras de interface e a partir da interação de diversos saberes. Seguindo os passos de outras obras, também por nós publicadas, nas quais disponibilizamos vários textos, agora publicamos esta, intitulada *Pesquisas em Teologia*, que traz o resultado do fruto de pesquisas a partir da interpretação de textos das Sagradas Escrituras e de temas Sistemático-teológico-pastorais, interagindo com outros saberes e ciências, seguindo a mesma dinâmica das obras anteriores, ou seja, em diálogo com temas de diversas áreas, como: bíblica, sistemática, dogmática, evangelização, catequese, pastoral, missão, espiritualidade, ecumenismo, literatura, Papa Francisco, *Laudato Si'* etc. Passando os olhos sobre o índice de cada obra, o leitor e a leitora constata a beleza e a riqueza do trabalho realizado e novamente materializado nos dois formatos: *e-book* e impresso. Em suma, não podemos deixar de realçar que, com isso, a Teologia cresce e ganha novos espaços de atuação, vai se expandindo e se revitalizando. Com parcerias, produções e publicações como estas, entre docentes e discentes, de maneira transdisciplinar e interdisciplinar, nosso PPG Teo PUC-Rio continua fortalecendo sua função e razão de ser, no serviço à Área 44 da CAPES (Ciências da Religião e Teologia), com o abraço entre academia e inserção social. *Alea jacta est!* Boa leitura e bom proveito a todos e todas!

Prof. Dr. Fábio da Silveira Siqueira (PUC-Rio)

Prof. Dr. Waldecir Gonzaga (PUC-Rio)
