

**PÓS-GRADUAÇÃO
EM TEOLOGIA E DIREITO CANÔNICO**
Processo Seletivo - Mestrado e Doutorado

Datas dos Exames

- 7 a 8 de novembro - 2001 (inscrição até 05/11/2001)

Áreas de Concentração:

- TEOLOGIA SISTEMÁTICA:
Núcleos: Dogma, Bíblia, Missiologia e Liturgia
- TEOLOGIA PRÁTICA: Núcleo: Moral e Pastoral
- DIREITO CANÔNICO

Documentos requeridos para inscrição:

- Curriculum Vitae
- Diploma de Bacharel em Teologia (para o mestrado em Teologia)
- Diploma de Mestre em Teologia (para o doutorado em Teologia)
- Diploma universitário (para o mestrado em Direito Canônico)
- Projeto de pesquisa
- 1 foto 3 x 4, fotocópia do RG e do CPF

**Marque entrevista para preparação
do Projeto de Pesquisa
e para informações sobre Bolsa de Estudos**



CENTRO UNIVERSITÁRIO ASSUNÇÃO

Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção

Av. Nazaré, 993 - 04263-100 São Paulo - SP - tel.: (11) 274-8400 fax: (11) 272-7630
posgraduacao@teologia-assuncao.br - www.teologia-assuncao.br

9916-3

Revista de Cultura Teológica - Ano IX - nº 35

**CARIDADE E SALVAÇÃO. APONTAMENTOS DA
DOGMÁTICA PARA UM DEBATE DO TEMA**
Osmar Cavaca

CARIDADE, SAÚDE E CIDADANIA
Christian de Paul de Barchifontaine

A CARIDADE E A ÉTICA DA VIDA
José Adriano

A CARIDADE NA HISTÓRIA DA FILOSOFIA
Edélcio Serafim Ottaviani

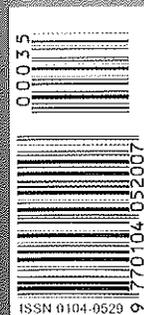
A DIMENSÃO ANTROPOLÓGICA DA CARIDADE
Renold J. Blank

**CELEBRAR E FAZER O BEM - A DIALÉTICA DA
SANTIDADE. UMA LEITURA DA DINÂMICA DA
CARIDADE NA LITERATURA PATRÍSTICA**
Antônio Sagrado Bogaz

**SEGUIMENTO DE JESUS. UMA ABORDAGEM
A PARTIR DA CRISTOLOGIA DE JON SOBRINO**
Ivanise Bombonato

DECIDIDO A DEFENDER O OPRIMIDO
(Ex 2,11-15c)
Matthias Grenzer

RESENHA
Afonso Maria Ligorio Soares



ISSN 0104-0529

Revista de Cultura
Teológica



PONTIFÍCIA
FACULDADE DE
TEOLOGIA
NOSSA SENHORA
DA ASSUNÇÃO



CENTRO DE ESTUDOS ECLESIÁSTICOS
Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção
Instituto de Direito Canônico "Pe. Dr. Giuseppe Benito Pegoraro"

REVISTA DE CULTURA TEOLÓGICA
ANO IX - Nº 35
ABR/JUN - 2001

ISSN 0104-0529

Correspondências:

Centro Universitário Assunção - Faculdade de Teologia
Av. Nazaré, 993 - 04263-100 São Paulo - SP
Fone: (11) 274-8600 Fax: (11) 272-7630
e-mail: teologia@teologia-assuncao.br
www.teologia-assuncao.br

Ficha Catalográfica

Revista de Cultura Teológica. São Paulo: IESP/PFTNSA

Trimestral

1. Teologia I. IESP/PFTNSA
ISSN 0104-0529

Bibliotecária: Maristela Trevisan
CRB 4887-8

REVISTA DE CULTURA TEOLÓGICA

Volume 9 - número 35 - abr/jun 2001

ISSN 0104-0529

PONTIFÍCIA FACULDADE DE TEOLOGIA NOSSA SENHORA DA ASSUNÇÃO

Av. Nazaré, 993 - Ipiranga - 04263-100 São Paulo - Brasil
www.teologia-assuncao.br / teologia@teologia-assuncao.br
Tel. (11) 274-8600 - Fax (11) 272-7630

Diretor: Pe. Dr. José Benedito Simão

Redator: Dr. Matthias Grenzer

Conselho de Redação:

Pe. Dr. Antonio Manzatto

Pe. José Bizon

Pe. Dr. Márcio Fabri dos Anjos

Côn. Dr. Martin Segú Girona

Profa. Rosana Manzini

Mons. Dr. Sérgio Conrado

Revisão: Atanásio Mykônios, Anoar Jarbas Provenzi e Maristela Trevisan

Diagramação: Adilma Cortes

Impressão: Editora Paulinas

É proibida a reprodução dos artigos publicados nesta revista, mesmo que parcialmente, sem prévia autorização. Os artigos publicados são de responsabilidade dos autores e não reproduzem necessariamente a opinião da revista. Aceitamos resenhas e referências bibliográficas para publicação. Mantemos intercâmbio com revistas congêneres.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	07
Caridade e salvação. Apontamentos da dogmática para um debate do tema <i>Osmar Cavaca</i>	09
Caridade, Saúde e Cidadania <i>Christian de Paul de Barchifontaine</i>	25
A caridade e a ética da vida <i>José Adriano</i>	37
A caridade na história da filosofia <i>Edécio Serafim Ottaviani</i>	61
A dimensão antropológica da caridade <i>Renold J. Blank</i>	79
Celebrar e fazer o bem – A dialética da santidade. Uma leitura da dinâmica da caridade na literatura patrística <i>Antônio Sagrado Bogaz</i>	85
Seguimento de Jesus. Uma abordagem a partir da cristologia de Jon Sobrino <i>Ivanise Bombonato</i>	105
Decidido a defender o oprimido (Ex 2,11-15c) <i>Matthias Grenzer</i>	129
Resenha <i>Afonso Maria Ligorio Soares</i>	141

APRESENTAÇÃO

O número 35 da *Revista de Cultura Teológica* apresenta uma série de estudos relacionados ao tema da *caridade*. As pesquisas nasceram do desejo de contribuir, como Faculdade de Teologia, à reflexão teológico-ética sobre a *caridade*, assunto fundamental da fé cristã, escolhido pelas quatro dioceses da cidade de São Paulo a fim de ser amplamente contemplado no ano de 2001.

A *Pontifícia Faculdade de Teologia do Centro Universitário Assunção* realizou entre os dias 21 a 25 de maio sua Semana Teológica, dedicada à reflexão sobre “Caridade, Libertação e Solidariedade”. Neste número da *Revista de Cultura Teológica* encontram-se publicados vários estudos apresentados nessa ocasião. Em seu artigo “Caridade e salvação”, Frei Osmar Cavaca traz apontamentos da dogmática para o debate sobre a caridade. Pe. Christian de Paul de Barchifontaine (“Caridade, saúde e cidadania”) focaliza as transformações que caracterizam o nosso tempo na área da saúde, apontando para a necessidade de a Pastoral da Saúde empenhar-se na viabilização do Sistema Único de Saúde (SUS). Côn. Dr. José Adriano (“A caridade e a ética da vida”) apresenta em seu abrangente estudo elementos antropológicos, bíblicos e teológico-éticos a respeito da caridade. Pe. Dr. Edécio Serafim Ottaviani enriquece a reflexão com seu estudo sobre “A caridade na história da filosofia”. Seja lembrado ainda meu estudo de Isaiás 56-66 apresentado na Semana Teológica: “A proximidade de Deus na eliminação da opressão e na caridade ao pobre” (cf. a publicação no nº 34 da *Revista de Cultura Teológica*). Neste momento, sejam expressos os agradecimentos ao Pe. José Bizon, organizador da Semana Teológica, aos expositores e a todos os estudantes que colaboraram na organização do evento.

O estudo do tema da caridade, no entanto, vai além da Semana Teológica. Sinal disso são os estudos de Pe. Dr. Antônio Sagrado Bogaz (“Celebrar e fazer o bem – A dialética da santidade. Uma leitura dinâmica da caridade na literatura patrística”) e de Prof. Dr. Renold J. Blank (“A dimensão antropológica da caridade”). Dois estudos que podem auxiliar a reflexão sobre o tema da caridade completam esta edição da *Revista de Cultura Teológica*. Irmã Dr. Ivanise Bombonato apresenta os resultados de sua tese doutoral

defendida na *Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção*: “Seguimento de Jesus – Uma abordagem a partir da cristologia de Jon Sobrino”. O último estudo é de minha autoria: “Decidido a defender o oprimido (Ex 2,11-15c)”. Interpretando a cena do fermento mortal de um egípcio por Moisés, procuro, outra vez, as perspectivas teológico-éticas do projeto do êxodo.

No final, Dr. Afonso Ligorio Soares apresenta uma resenha do livro de Andrés Torres Queiruga: *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus*, publicado recentemente em português pela Editora Paulinas.

Dr. Matthias Grenzer
Redator

CARIDADE E SALVAÇÃO

APONTAMENTOS DA DOGMÁTICA PARA UM DEBATE DO TEMA

Frei Osmar Cavaca

Caridade e amor são palavras praticamente sinônimas nas Escrituras. No entanto, precisamos estar atentos, pois no uso histórico as palavras podem ir se desgastando. Assim, na história cristã, “caridade” esteve quase sempre associada a gestos, às vezes até de um paternalismo assistencial que se mostrou incapaz de chegar às causas da verdadeira pobreza. “Amor”, por sua vez, é hoje frequentemente um termo ambíguo, chegando mesmo a confundir-se com erotismo ou com expressões de egoísmo.

Nesta reflexão quero fazer uso do único significado de “amor-caridade” que a Bíblia nos permite conceber: *agápe*¹, entendido como amor de entrega, de doação de si, de comunhão. É, como veremos, esse amor que define Deus, e no qual Deus deseja que a vida humana se defina também.

Refletindo essa dupla identidade, divina e humana, no amor, parto do princípio que afirma o ser humano como ser teológico, estruturalmente referido a Deus, e que o amor é justamente a “pedra-de-toque”, ou a força unitiva que faz do homem um ser seduzido por Deus, e do divino, um Deus “em busca do homem”.

Tomo como ponto de partida a experiência que os discípulos fizeram da presença de Deus em Jesus de Nazaré. Experiência original e marcante, que levou João, em nome dos demais, a falar de Deus como “amor”, *agápe* (cf. 1Jo 4,8.16), sendo-lhe possível, assim, ler toda a revelação bíblica à luz desse

¹ No que se refere ao termo grego, sigo nesta reflexão a orientação de André Torres QUEIRUGA para quem é preferível usar aqui o termo “*agápe*” a “*ágape*”, uma vez que este último já tem o significado da “refeição” comum dos primeiros cristãos (*Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus*: por uma nova imagem de Deus. Trad. José Afonso Beraldin. São Paulo: Paulinas, 2001. p. 110).

amor encarnado em Jesus Cristo. Dessa afirmação categórica de João podemos deduzir a consciência antropológico-teológica de que o amor de Deus faz dos homens e mulheres filhos e filhas, e irmãos e irmãs. É baseado nessa antropologia² original do cristianismo que busco uma aproximação decodificadora, em Deus e no humano, da significação ontológico-histórica do amor e da caridade.

1. "AGÁPE": O "NOME" DE DEUS (cf. 1Jo 4,8.16)

Tudo no cristianismo tem origem na afirmação joanina "Deus é amor" (1Jo 4,8.16). Após décadas de vivência do cristianismo, a expressão representa o que há de mais claro e certo para os primeiros cristãos a respeito de Deus, "o mais próximo a que o Novo Testamento conseguiu chegar para falar-nos sobre o 'ser' de Deus"³.

Por isso, podemos dizer que a compreensão de Deus como *agápe* constitui a originalidade e o cerne da revelação cristã: "Esse motivo imprime seu selo em todo o cristianismo, e, sem ele, este perderia sua originalidade própria. *Agápe* constitui a concepção original e fundamental do cristianismo"⁴.

Significando sobretudo o amor de entrega, *agápe* não é apenas um atributo divino, mas é o próprio nome de Deus. Assim, na Sua imanência, Deus Trindade é Mistério de Amor, e na livre abertura de Si "para fora", como Deus "Trindade em missão"⁵, nas palavras de L.C.Susin, é Amor que se

autocomunica. Em sua *agápe*, Deus extravasa para fora, criando, mantendo, redimindo, reunificando, salvando, plenificando, amORIZANDO, santificando...

Dáí entendemos que a expressão "Deus é amor" não fala de uma essência atemporal, nem tem um caráter filosófico de aseidade. Revela Deus em seu *ser* e em seu *agir*, que não constituem duas instâncias de Deus, mas sua única identidade, considerando que "o fazer não é mais do que o ser em ação"⁶. Portanto, dizer que 'Deus é amor', significa afirmar que 'Deus *consiste* em amar', uma "atuação que revela a essência"⁷. Por isso, livre em seu ser que é amor⁸, só amor pode vir dele. A revelação não nos permite duvidar disso⁹. E se encontramos nas Escrituras palavras e expressões estranhas tais como ira, ódio, vingança, castigo de Deus..., certamente uma hermenêutica objetiva e respeitosa nos ajudará a discernir aí recursos de ordem antropomórfica, simbólica e retórica para determinados tempos e contextos¹⁰.

Por isso também, 'Deus-amor' não é sinônimo apenas de um sentimento prático, uma disposição interior que se manifesta em meros gestos afetuosos... Antes, a expressão remete a uma atitude que se faz ação em gestos libertadores. Toda a revelação bíblica é autocomunicação de Deus-amor. Os relatos do Gênesis e do Êxodo e de toda a Bíblia mostram o amor como motivo da criação, da libertação do povo por Deus e de toda a relação de

⁶ BOFF L. *A Graça libertadora no mundo*. Petrópolis: Vozes; Lisboa: Multinova, 1976. p. 222. (Série Teologia/12).

⁷ MATEOS M. D. *A vida nova: fé, esperança e caridade*. Trad. Jaime A. Clasen. São Paulo: Vozes. p. 146. (Teologia e Libertação III/4).

⁸ A respeito do sentido da liberdade em Deus, cf. QUEIRUGA A. T. *Op. cit.* pp. 139-140. O mesmo texto cita SCHELLING afirmando que Deus "é o que quer ser", in "Briefwechsel mit Eschenmeyr", in 1/8, p. 168 (*Ausgewählte Schriften, IV*, p. 346).

⁹ Tal certeza da fé expressou com toda beleza Karl Barth: "Deus *ama!* (...) Tal é a essência de Deus que aparece na revelação de seu nome. Deus *ama!* Ama como só ele pode amar (...). Seu amor é seu ser no tempo e na eternidade. 'Deus é' quer dizer 'Deus ama'. Tudo o que em seguida deveremos afirmar do ser de Deus estará sempre e necessariamente determinado por esse fato. (...) Deus é *aquele que ama*; de sorte que tudo aquilo que diremos não será, de fato, mais que uma explicação *dessa definição*" (*Dogmatique, IV*, item 28,2, Genève, 1957. pp. 30-31).

¹⁰ QUEIRUGA A.T. *Op. cit.* pp. 141-143.

² Assumo a proposta de Karl Rahner, para quem a teologia dogmática deve tornar-se uma antropologia teológica [*Teologia e antropologia*. Tradução Hugo Assmann. São Paulo: Paulinas, 1969. p. 13 (Col. Revelação e Teologia, 8)].

³ QUEIRUGA A. T. *Op. Cit.* p. 118. Apud MOLONAY F. J., em BROWN R; FITZMYER J.A; MURPHY R.E. (Ed.). *The New Jerome Biblical Commentary*. Student Edition. London: Chapman, 1993. p. 1420.

⁴ *Ibidem.* p. 110, apud NYGREN A. *Eros y agape: la noción cristiana del amor y sus transformaciones*. Barcelona, 1969. p. 40.

⁵ SUSIN, Luís Carlos. A Trindade em missão. *Família Cristã*, São Paulo, n. 785, sup p. 12, p. 188-189, mai. 2001.

solidariedade histórica permanente do mesmo Deus para com o pobre, o órfão, o escravo, o estrangeiro, a viúva... (Cf. Sl 18,20; Os 11,1-4). E se para o povo judeu a expressão privilegiada desse amor é a libertação do Egito e toda sua caminhada com Deus através do deserto, para os cristãos a revelação máxima dessa essência ativa e dinâmica de Deus é Jesus Cristo. Em sua vida e em seus gestos histórico-salvíficos a *agápe* de Deus se faz carne numa entrega de si mesma (Cf. Jo 3,16 e Rm 8,32).

2. "AGÁPE": UMA ANTROPOLOGIA DO AMOR

Na pessoa humana, antes de qualquer experiência vivencial psicológica, gratificante e realizadora, o amor é um referencial existencial que se aninha nos substratos da existência. Como capacidade de, na liberdade, abri-la para fora de si mesma e de comprometê-la com o diferente, o amor é constitutivo existencial de sua estrutura ontológica.

O mesmo São João nos autoriza a pensar assim quando faz uso da expressão "permanecer no amor" (cf. 1Jo 4,16b). Aí, "o verbo *menein*, permanecer, indica que a *agápe* é algo anterior ao movimento da vontade". O que dá ao amor um caráter ontológico e metafísico, de forma que, depois, a vivência da "caridade, como virtude moral, nos move, porque já estamos previamente instalados na situação metafísica do amor"¹¹.

Em si o amor é uno. Toda forma de amor humano tem sua origem nesse dado metafísico, de tal forma que o melhor não é afirmar que a *agápe* seja "a última e mais alta forma do amor, mas que ela, a partir de uma dimensão distinta, perpassa o todo da vida e todas as formas de amor", pois *agápe* é a "dimensão profunda do amor; é amor que irrompe no amor"¹²... Como dado ontológico e estrutural do humano, circunstancializado pela história, o amor

articula-se em muitas concreções; a *agápe* manifesta-se como eros, libido, amizade em suas múltiplas formas...

Mas o 'amor' tal como os cristãos o entendemos é *agápe* enquanto amor que se radicaliza em oblatividade, gratuidade, entrega de si mesmo, abertura de comunhão..., experiência plena e absoluta em Deus e potencial no homem. Aqui é que podemos localizar a prática da virtude moral da caridade. Toda experiência humana desse amor é *agápe* manifestada em gestos de caridade, mesmo que em formas não convencionalmente revestidas de teor religioso, pois um tal agir toca simultaneamente o cerne de Deus e do homem.

Duas responsabilidades básicas brotam desse pensar. Primeiramente, a consciência do respeito a toda busca de amor fundada na entrega de si. Libido, eros, filia, amizade, fundamentados na doação e na comunhão com o outro, são certamente concreções do amor-*agápe* divino na pessoa, e por meio dessas expressões de *agápe* ela pode ir certamente a Deus. Ao mesmo tempo, a responsabilidade de todos nos empenharmos numa libertadora "educação para o amor", de modo que afetividade, sexualidade, amizade e todo tipo de relação humana sejam sadiamente canalizadas para um realizador encontro com Deus-*agápe*.

E se "o amor vem de Deus" (1Jo 4,7), a *agápe* que constitui ontologicamente o humano tem sua origem e princípio na própria *agápe* que Deus é. "*Quia amaste me, feciste me amabilem*", diz Santo Agostinho. Então o autêntico amor humano e a caridade fraterna serão um prolongamento do amor divino, o "amor que vem de Deus" se reflete nos seres humanos na história¹³, através de seus gestos.

Mas, com isso não podemos confundir o divino e o humano numa única e mesma identidade de *agápe*. "Deus é *agápe*" enquanto "mistério tão radical quanto Deus mesmo"¹⁴, ao passo que *agápe* é dado estrutural e ontológico do

¹¹ ZUBIRI Xavier. Tres metáforas de "Hegel y el problema metafísico". In: *Naturaleza, historia, Dios*. 5. ed. Madrid, 1963. p.411.

¹² QUEIRUGA A. T. *Op. cit.* p. 132, apud TILLICH Paul. *Liebe, Macht, Gerechtigkeit*. In: *Gesammelte Werke*. v. VI. 2. ed. Stuttgart, 1971. p. 163.

¹³ PEÑA J. L. de la. *O dom de Deus*. Trad. Nancy Barros C. Faria. Petrópolis: Vozes, 1977. p. 360.

¹⁴ RAHNER, Karl. Amore. In: RAHNER, Karl, *Sacramentum Mundi*, v. I. Red. Italiana a cura di Alberto Bellini. Brescia: Morcelliana, 1974/1977. p. 125.

homem enquanto “potência obediencial”¹⁵. Os Padres da Igreja do oriente, a partir do século IV, começam a denominar essa vivência de *theiopóiesis*, processo de divinização. Estabelecem, assim, uma antropologia cristã que entende o ideal humano como aquela existência processual que, por meio da vida na caridade, aproxima o mais possível o homem de Deus. Mas, têm bem claro que da mesma maneira como a *agápe* divina se “encarna” no amor humano assim também transcende todas as suas formas concretas.

Impresso por Deus no coração do homem, o amor é caminho seguro para Deus, “o único ato categorial e original no qual o homem (...) faz a experiência transcendental, sobrenatural e imediata de Deus”¹⁶. Nessa experiência do amor, realizada na liberdade, ele encontra resposta para os anseios mais profundos do seu coração.

Mas o fato de que a pessoa humana é ser estruturalmente moldado pelo, no e para o amor; a verdade que afirma que o amor provém de Deus que ama por primeiro... não é necessariamente consciente em todas as pessoas. Independente de qualquer consciência, desenvolve-se à medida que se acolhe a vida como um dom misterioso e gratuito, colocando-se sempre a seu favor e defendendo-a sempre de qualquer perigo.

Mas, em toda esta reflexão cuidemo-nos para não cair num pelagianismo que sobrealta as capacidades humanas, prescindindo da necessária graça e ajuda de Deus no decorrer de todo processo histórico. Por isso, ainda que concebendo a realidade metafísica e ontológica da *agápe* no humano, temos consciência de toda sua miséria e fragilidade. Por isso, não obstante essa “naturalidade” do amor, a pessoa não pode vivê-lo em gestos de caridade,

¹⁵ Ibidem. pp. 117-118. A expressão escolástica “*potentia oboedientialis*” indica a possibilidade que a realidade criada tem, se ela se abrir à graça de Deus, de tornar ato aquilo que nela é tão somente potência. Diz-se “obediencial” porque só por intervenção divina tal potência pode se tornar ato (MELLINI J. Léxico da filosofia medieval. In TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. Trad. Ambrósio Tondello. Suplemento v. 11, pp. 66-99. 2. ed. Porto Alegre e Caxias do Sul: Escola Superior de Teologia S. Lourenço de Brindes, Universidade Caxias do Sul e Livraria Sulina, 1981. p. 97).
¹⁶ PEÑA J. L. de la. *Op. cit.* p. 357, apud RAHNER Karl. Über die Einheit von Nächsten und Gottesliebe. In: *SzTh* VI. pp. 277-298.

renúncia e de abertura ao próximo por suas próprias forças¹⁷, mas tão somente a partir da vida nova de Cristo ressuscitado. Ou seja, pecador que é (Rm 3,9-18; 5,12), para que a *agápe* se torne vida nele, o ser humano precisa da redenção da graça.

O amor-*agápe* como puro dom da graça já faz parte da consciência veterotestamentária: “O Senhor teu Deus circuncidará teu coração e o coração de teus descendentes, para amares ao Senhor teu Deus de todo o coração” (Dt 30,6). E depois, no NT, Paulo apresenta a originalidade mais radical: “O amor de Deus foi derramado em nossos corações pelo Espírito que nos foi dado” (Rm 5,5) e “Deus enviou aos nossos corações o Espírito do seu Filho, que clama *Abbá, Pai*” (Gl 4,6). Portanto, agora não se fala mais de uma lei externa, mas da fidelidade a um amor impresso no coração humano pelo próprio Deus. É por isso que “Seu amor em nós é perfeito... por nos haver dado seu Espírito” (1Jo 4,12-13).

Dessa forma podemos entender que o *imperativo* bíblico nada mais é que o chamado a realizarmos aquilo que previamente foi dado ao homem (*indicativo*): “Já que vivemos no Espírito (*indicativo*), caminhemos segundo o Espírito (*imperativo*)” (Gl 5,25; cf. Rm 6,1-7; 8,1-17; 1Cor 6,9-11; 2Cor 5,18-20). Ou seja, “em um cristianismo retamente vivido e entendido, o gozo do anúncio (*indicativo*) prolonga-se com toda a naturalidade no chamado (*imperativo*) a viver o anunciado”¹⁸.

E então compreendemos que a vida cristã não é senão uma fidelidade aos apelos mais íntimos e profundos da interioridade humana, constituída pelo dom da filiação divina através do Espírito Santo (cf. Gl 4,6s). Viver o amor e a caridade é acolher o amor de Deus derramado no coração humano pelo Seu Espírito (Cf. Rm 5,5).

¹⁷ “O único despreendimento do qual o homem é espontaneamente capaz é o despreendimento de retina” PEÑA J. L. de la. *Op. cit.* cit. 37, p. 358, apud SALVATER F. *Ética como amor proprio*. Madrid, 1988. p. 297.

¹⁸ QUEIRUGA A.T. *Op. cit.* p. 147.

Nessa fidelidade à própria interioridade, neste “fazer com que o amor de Deus desenvolva em nós todo o seu dinamismo”¹⁹, a pessoa encontra, aos poucos, sua identidade e auto-realização, entrando num processo de maturação que a tradição cristã chama de “salvação”. Esta é, ao mesmo tempo, dom de Deus e compromisso humano que “se refere à definitividade da verdadeira autocompreensão e da verdadeira auto-realização da pessoa em liberdade diante de Deus”²⁰. Como dado que começa já, mas só se define escatologicamente, a salvação expressa “a liberdade autêntica e definitiva que maturou além do tempo”²¹, de forma que “o problema propriamente dito da existência pessoal é um problema de salvação”²².

3. JESUS DE NAZARÉ: O ENCONTRO DA AGÁPE QUE DEUS É COM A AGÁPE QUE O HOMEM É CHAMADO A VIVER

Na plenitude dos tempos (Gl 4,4), a vida e a proposta de Jesus de Nazaré, *agápe* divina feita carne, vêm, simultaneamente, tornar visível e sensível o mistério de amor-caridade de Deus para com seu povo e realizar plenamente em gestos a potencialidade do *agápe* que constitui o coração humano. Por isso, os textos teológicos que nos possibilitam entender melhor a dinâmica do amor de Deus são principalmente as cristologias que assumem como ponto de partida a figura do Jesus histórico²³.

A experiência da *agápe* em Jesus se fundamenta no seu relacionamento com Deus como *Abbá*, que ama e perdoa sem restrições. Foi toda essa aventura de um Deus-conosco, com plenitude na vida de Jesus de Nazaré, que fez São João concluir que “Deus é amor” (1Jo 4,8.16).

¹⁹ MATEOS M.D. *Op. cit.* p. 163.

²⁰ RAHNER K. *Curso fundamental da fé: introdução ao conceito de cristianismo*. Trad. Alberto Costa. São Paulo: Paulinas, 1989. p. 55.

²¹ *Ibidem.* p. 55.

²² *Ibidem.* p. 55.

²³ QUEIRUGA A.T. *Op. cit.* p. 135.

Admitidos à intimidade divina, adotados no Filho como filhos, tomamos consciência através do Evangelho que “a paternidade de Deus se realiza na fraternidade dos filhos. Não é possível ser filhos sem ser irmãos ao mesmo tempo. “Vocês são todos irmãos” (Mt 23,8)”²⁴. Quem tem Deus por Pai deve ter também a mesma práxis do amor realizada pelas Suas duas mãos, no dizer de Santo Irineu, o Filho encarnado e o Espírito enviado.

Portanto, antes de irmãos e irmãs, e só por isso, homens e mulheres são todos filhos e filhas do mesmo Deus. Então, se por um lado, a vida de caridade se fundamenta nesse mistério da filiação divina, por outro, o único modo de viver esta condição filial acontece na experiência da fraternidade.

A vida em Cristo repercute na vida prática do cristão na forma da caridade (Ef 5,2; Jo 13,34; 15,12; 1Jo 3,16). Se nos primeiros tempos do cristianismo o mundo pagão, por um lado, se escandalizava diante da nova doutrina dos cristãos, por outro, impressiona-se agora com sua nova práxis articulada no amor.

Jesus mostrou que a caridade fraterna é o outro pólo, indissolúvel, do amor a Deus. Ao ser perguntado pelo mandamento principal entre os 613 inscritos na Lei (Mt 22, 35-40; Mc 12,28-34; Lc 10, 25-28), Jesus responde resumindo toda a Lei em dois mandamentos igualmente importantes, inserindo-se no mais genuíno da tradição profética: a honra a Deus e o amor ao próximo são inseparáveis.

Posteriormente, e até causando estranheza, Paulo e Tiago vão apresentar não dois, mas um só mandamento quando falam da caridade como plenitude da lei: “Toda a lei se encerra *num só mandamento*: amarás teu próximo como a ti mesmo” (cf. Gl 5,14; Rm 13,9; Tg 2,8). Longe de desconsiderar o amor de Deus, a insistência consiste em mostrar que “o amor ao irmão é a primeira exigência e o primeiro fruto do amor a Deus, (...) o critério de verificação da verdade de nosso amor a Deus”²⁵.

²⁴ MATEOS M.D. *Op. cit.* p. 160.

²⁵ *Ibidem.* p. 157.

A unidade do amor a Deus e do amor ao próximo faz “desses dois mandamentos” (Mt 22,40) um mandamento-síntese, ficando claro que em nome do amor de Deus não se pode explorar o próximo (cf. Lv 25,17), defraudar o irmão (Lv 19,11), reter o seu salário (Lv 19,13), aproveitar dos fracos (Lv 19,15), condenar inocentes (Lv 19,16).

Para quem lhe pergunta quem é o próximo - mas que na verdade está interessado tão somente pelo teórico da questão -, Jesus responde com um realismo impressionante. ‘Próximo’, em princípio a gente não é; a gente se faz. Na resposta prática e situada de Jesus encontramos uma superação de barreiras ontológicas, étnicas e religiosas. Trata-se de simplesmente ajudar aquele que precisa de nós, não importa quem seja ele. E pronto: “Vá e faça a mesma coisa” (Lc 10,37). Mais uma vez transparece a praticidade do amor de Deus, encarnação concreta de uma “universalidade” da caridade. Ninguém pode estar excluído do amor.

Mas essa “universalidade” fica estéril, abstrata e até mesmo perigosa se não se encarna em situações precisas. Digamos que para ser concreto o universal deva se particularizar. E tal singularidade aponta justamente para aquelas circunstâncias que mais significado têm para o universal. Ora, se a prática da *agápe* de todo ser humano é para todos, os que não podem participar plenamente dela inquietam, pois são os que apontam a contradição da intenção. Por essa razão representam seu elemento mais significativo e, por isso, toda atenção deve se voltar para eles, exigindo parcialidade do universal. O que significa que “no mundo de desigualdades e marginalizações, o amor universal se torna necessariamente amor preferencial”²⁶. “Por isso, o amor corre como a água, *para baixo*: para os marginalizados, os empobrecidos, os sofredores, os excluídos”²⁷. A universalidade do amor que se faz praticidade no singular, o próprio Deus a revela na história (cf. Lv 19,10; Ex 22,20s). Só ama de verdade quem se faz próximo dos desvalidos.

²⁶ Ibidem. p.169.

²⁷ QUEIRUGA A.T. *Op. cit.* p. 169.

Mas, na questão do amor e da caridade, como admitir exatamente a novidade cristã, se já no Antigo Testamento se insistia exatamente nesse mesmo dever de amar a Deus e ao próximo (Cf. Dt 6,5; Lv 19,18)²⁸?

Em primeiro lugar, fica claro que o original de Jesus não está no mandamento do amor, nem a Deus nem ao próximo. O que é realmente novo na mensagem do Evangelho é que Jesus torna semelhantes os dois mandamentos²⁹, centrando neles “toda a lei e os profetas” (Mt 22,40).

Depois, o “mandamento novo” (Jo 13,34; 1Jo 2,7-8) já não fala mais em amar o próximo “como a si mesmo” (cf. Lv 19,18), mas, antes, “como eu vos amei” (Jo 13,34)³⁰. O critério não é mais o “si mesmo”, que pode inclusive ser objeto de um amor egoísta e interesseiro, mas a práxis de Jesus, o próprio *agápe* encarnado.

Juntando esses dois “argumentos” concluímos que o “mandamento novo” (Jo 13,34; 1Jo 2,7-8) de Jesus não é uma novidade quanto ao seu conteúdo - “*non novum*”-, mas um jeito novo - “*sed nove*”- de entender e viver como um único, da forma como Jesus viveu, os mandamentos sempre conhecidos do amor a Deus e ao próximo.

Assim, quem faz da própria vida um seguimento de Jesus, amando como ele amou, vivendo como ele uma “pró-existência intensificada até os extremos”³¹, recebe de Deus a salvação, assim como “Deus Pai (...) o ressuscitou de entre os mortos” (Gl 1,4) e o “restituiu à vida segundo o Espírito” (1Pd 3,18). Dessa forma, a vida histórica de Jesus de Nazaré se torna, no que se refere à salvação, uma referência obrigatória.

Finalmente, na parábola do juízo final, quando Jesus afirma que os pobres e sofredores condensam sua presença mais privilegiadamente (cf. Mt

²⁸ Para esta questão do “Novo Mandamento” cf. MATEOS M.D. *Op. cit.* pp. 155-159.

²⁹ Ibidem. p. 156.

³⁰ ORIOL, T. Amar como Jesus. Sentido del mandamiento del amor en el cuarto evangelio. *Diakonia*, n. 39, p. 277-289, 1986.

³¹ KESSLER H., Jesus Cristo - Caminho da vida. In: SCHNEIDER T (Org.). *Manual de dogmática*, v. 1. Trad. Walter O. Schlupp, Ilson Kaiser e Luís M. Sander. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 372.

25,31ss), encontramos os fundamentos teológicos desse seu pensamento “novo” e prático. Porque, o que é mais importante de fato, diz Paulo, não é a circuncisão, nem a incircuncisão, isto é, a facção religiosa a que se pertence, o cumprimento ou o não-cumprimento rígido e às vezes moralista das normas religiosas, nem a proclamação explícita e evidente de uma fé-dogmática, mas, sobretudo, a gratuidade de uma experiência de “fé” que se faz caridade (cf. Gl 5,6) no mesmo amor de Jesus. E então o “mandamento novo” se torna o critério de salvação por excelência.

É nesse sentido que podemos falar que Jesus é “mediador de uma nova aliança” (Hb 9,15) e, “para aqueles que lhe obedecem, causa de salvação eterna” (Hb 5,9). Imagens bíblicas falam dele como sentado à direita do Pai como nosso salvador (At 5,31; cf. 1Ts 1,10; Rm 5,9s; Tt 2,13s) e intercessor (Rm 8,34; Hb 7,25; 9,24; 1Jo 2,1), como o autor de nossa salvação (Hb 5,9; At 4,12) e o único mediador entre Deus e os seres humanos (1Tm 2,5s)

Portanto, em Cristo reencontramos definitiva e plenamente nosso substrato existencial humano selado sacramentalmente como caminho de realização, de felicidade e de salvação. O Cristo ressuscitado e elevado ao céu faz de nossa realidade “natural” humana participante definitiva da comunhão trinitária, num “já” escatológico de sua ressurreição e num “ainda-não” do *télos* de toda a criação.

Por isso, todo gesto de amor e de caridade possui valor salvífico porque todo ato de amor é uma expressão viva de uma real comunhão com Deus. Além disso, é ao mesmo tempo um ato de fé³², pois a caridade é o único e obrigatório argumento capaz de dar credibilidade à fé (cf. 1Jo 4; Mt 10,40; 18,5; 25,31-45). Assim, os textos de Mt 25,34-40; Mt 7,21; 8,11 mostram que a salvação se realiza em duas vertentes, numa simultaneidade da justificação pela fé e pelo amor (cf. Mt 25,31ss; Tg 2,14-24). A uma “fé-ativa” (1Ts 1,8), uma “fé que age pelo amor” (Gl 5,6), deve corresponder uma caridade que é “amor sacrificado” (1Ts 1,8) em favor do único Bem pelo qual vale a pena arriscar tudo, Deus.

³² Assim é que Karl Rahner situa a tese do ‘cristianismo anônimo’ com base em Mt 25,31-46.

Portanto, a vida e a proposta de Jesus são claras. A salvação se define, também, na convivência social. Assim, para que a *agápe* seja real e eficaz através da caridade, esta deve ser considerada também nesse aspecto. Já em 1927 Pio XI falava que “a caridade é política”, e na *Quadragesimo anno*, em “caridade social”³³. O Concílio reafirmou o papel da caridade na transformação do mundo (GS 38), bem como a responsabilidade dos cristãos nessa tarefa (GS 55), razão pela qual a caridade ou amor cristão adquire feições políticas, econômicas, sociais e estruturais³⁴.

A Igreja tem hoje numerosos documentos inspirados na caridade, isto é, no amor de Deus que faz a Igreja ser servidora do homem: *Populorum Progressio*, *Evangelii Nuntiandi*, *Octogesima Adveniens*, *Redemptor Hominis*, *Laborem Exercens* e as declarações episcopais do CELAM, especialmente Medellin e Puebla. Comenta-se que a melhor síntese dos frutos conseguidos pela nova consciência eclesial do pós-concílio seja a encíclica de João Paulo II *Sollicitudo Rei Socialis*.

A teologia da libertação, sobretudo, tem procurado evangelicamente encarnar essas palavras do Magistério, buscando ser uma interpretação contextualizada, em nosso mundo e realidade, da irrefutável mensagem bíblica da intervenção de Deus em socorro de um povo oprimido e do caráter social da aliança singularizado no amor aos pobres e desamparados. O reino procla-

³³ Se não podemos concordar com a opinião de Hegel, para quem apenas o Estado era capaz de exercer um amor ativo e inteligente (*Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992. pp. 248-249), podemos admitir, com o Magistério da Igreja, que a caridade tem uma dimensão política.

³⁴ “Onde quer que carece de comida e bebida, de roupa, casa, medicamento, trabalho, instrução (...), aí a caridade cristã deve procurar descobri-lo (...) Esta obrigação impõe-se, em primeiro lugar, aos homens e aos povos cercados de prosperidade (...). Não se dê por caridade o que é devido por justiça... é necessário ir às causas” (AA 8). Se antes se entendia a caridade como gesto voluntário, agora o Concílio a trata como ‘obrigação’ que recai sobre todos, especialmente sobre os povos mais ricos. Paulo VI chama essa obrigação de “dever de solidariedade” (PP 44). “São os cristãos que devem produzir frutos na caridade para a vida do mundo” (OT 16). E o mundo todo deve ser servido e transformado pela caridade cristã.

mado por Jesus se expressa também nessas dimensões comunitária, social e política (Lc 4,18-19; 6,20ss; Mt 11,2-6).

4. À GUIA DE CONCLUSÃO: POR UMA TEOLOGIA CENTRADA NA VIVÊNCIA DA CARIDADE

No início desta nossa reflexão, eu dizia que o amor-*agápe*, constitui o cerne de toda a vida cristã, porque é referência à identidade de Deus e ao núcleo ontológico do homem. A teologia não pode, evidentemente, ignorar isso. Por isso, trabalhando com uma hermenêutica que se vale dos recursos das ciências bíblico-teológicas, e que sabe pensar a partir dos desafios da realidade e do tempo que vivemos, a tarefa da teologia não é outro senão o desentranhamento da afirmação de São João.

Numa Igreja que pretende “Ser no Novo Milênio”, o desafio que se nos apresenta, a partir desta Semana Teológica e do “Seminário da Caridade” que a Arquidiocese de São Paulo está para realizar é que, no fazer teológico e em nossa prática pastoral, tenhamos a ousadia de rever todo o nosso pensamento e doutrina acerca de Deus e toda a nossa concepção do ser humano à luz da identidade da própria Igreja, a caridade³⁵. Digo “ousadia” porque, se levado a sério, esse desafio pode desinstalar-nos de um fazer teológico por demais teórico e essencialista, e forçar-nos a aportar em uma tarefa mais significativa

³⁵ O primeiro documento cristão a definir a comunidade cristã parece ser a Primeira Carta de Paulo aos Tessalonicenses, escrita entre os anos 50 e 52. Aí o apóstolo define uma comunidade cristã como comunidade que vive “a atividade da fé, o esforço do amor e a constância da esperança” (1Ts 1,3; cf. Tb. 1Ts 5,8). Mais tarde, o mesmo Paulo, procurando explicitar melhor a vida do ressuscitado em nós através de seu Espírito, dá mais um passo: “Agora, portanto, permanecem fé, esperança e caridade, estas três coisas. A maior, porém, é a caridade” (1Cor 13,13); ela “jamais passará” (1Cor 13,8). Então, no fundo mesmo, o cerne da identidade imutável da comunidade de fé é a caridade porque, na verdade só no amor a fé e a esperança são autênticas. O Vaticano II retomou a idéia paulina de Igreja como “comunidade de fé, esperança e de caridade” (LG 8), sintetizando-a na expressão “assembleia da caridade” (AG 22 e LG 13).

a favor da vida. Além disso, poderá obrigar-nos a rever atitudes moralistas, e às vezes esclerosadas e estéreis em nossa própria vida cristã e em nossa prática pastoral. Tudo isso pode queimar-se na “sarça ardente” de um infinito amor divino que não se esgota e humano que se aperfeiçoa.

Embora ainda seja necessário caminhar muito, temos que reconhecer que a teologia tem procurado fazer esse esforço de compreender o cristianismo centrado nuclearmente na caridade. É na tentativa de responder a esse desafio de dar credibilidade à fé que as diversas teologias da libertação afirmam o primado da práxis, que não é outra coisa senão o primado da caridade. E podemos dizer que, no fundo, o que essas teologias buscam não é senão “converter em *princípio hermenêutico* vivo e operante aquilo que por vezes fica reduzido a simples subentendido teórico; e destacar, assim, o caráter *exclusivamente* libertador da Boa Notícia cristã”³⁶. Pensar a fé nessa perspectiva é ousar fazer da teologia um *intellectus amoris*, na expressão de Jon Sobrino³⁷.

Concluo dizendo que se “Deus é *agápe*”, o amor é também a grande verdade do homem. É aí que tem princípio toda vida cristã, contemplação, teologia, ação... Sem ser feurbachianos podemos, sem medo, nessa perspectiva, afirmar que ao Deus que pregamos corresponde o homem que queremos ser; e vice-versa. Fica sempre a pergunta, a nós teólogos, sobre nossa fidelidade ou não ao verdadeiro rosto do Deus-*agápe* e do homem tal como querido e desejado por Deus, ambos revelados maximamente por Jesus de Nazaré e por seu Espírito Santo.

Frei Osmar Cavaca é Mestre em Teologia Dogmática e professor na Pontifícia Faculdade de Teologia do Centro Universitário Assunção.

³⁶ QUEIRUGA A.T. *Op. cit.* p. 114.

³⁷ SOBRINO J. *O princípio misericórdia: descer da cruz os povos crucificados*. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 47-49.

Ouçã a Rádio 9 DE JULHO - 1600 kHz

Programação - jun/2001

Dia	Horário	Programa	Comunicador
S E G. a S E X T A	5h-6h50	Bom dia trabalhador	Telma Feher
	6h50-7h50	Ciranda da comunidade	Olavo Marques/Ruth M.
	8h-9h	Músicas para servir e amar	Pe. José Renato
	9h-11h	No coração da família	Ir. Graça Silva
	11h-12h	Construindo cidadania	Debate
	12h-14h	Recordar é viver	José Carlos Gomes
	14h-15h	P/ que minha vida se transforme	Salete e Wilma
	15h10-18h	Amor é serviço	Cidinha Fernandes
	18h-19h	Programação religiosa	Sob consulta
	20h30-23h	Programa Pe. Abério Christie	Pe. Abério Christie
S Á B A D O	7h-24h	Horário rotativo	-
	5h-7h	Bom dia, Brasil	José Carlos Gomes
	7h-9h	Na presença de Deus	Pe. Raimundo Rosimar
	9h-10h	Parada 9 de Julho	Claudionor Peixoto
	10h-12h	Alô galera	Rafael Righini
	13h-15h	Almoço italo-luso-brasileiro	M. Antonio/M. Araújo
	15h-20h30	Programação religiosa	Sob consulta
	20h30-23h	Programa Você Pode ser Feliz	Claudionor/Celina
	23h-23h59	Para viver melhor	Salete/Wilma
	7h-24h	Horário rotativo	-
D O M I N G O	5h-6h	Bom dia, Brasil	José Carlos Gomes
	6h-8h	Na presença de Deus	Pe. Raimundo Rosimar
	8h-9h	Açores sem fronteiras	Marins Araújo
	9h-11h	Som do Brasil	José Carlos Gomes
	11h-14h	Almoço luso-paulistano	Martins Araújo/F. Lopes
	14h-15h	Parlando D'amore	Dick Danello
	15h10-16h10	Espaço alternativo	Edson Natale
	16h10-17h	No poder do louvor	Italo Fasanella
	17h-24h	Programação religiosa	Sob consulta
	5h-24h	Horário rotativo	-

CARIDADE, SAÚDE E CIDADANIA

Pe. Christian de Paul de Barchifontaine

INTRODUÇÃO

Na área da saúde, a caridade, representada sobretudo pela Igreja, desenvolveu, na sociedade, um papel importante durante muitos anos, através das Santas Casas, de ambulatórios, hospitais e outras instituições de saúde mantidos por Congregações Religiosas e Dioceses. Hoje, o Evangelho da caridade na área da saúde passa pela Pastoral da Saúde. Segundo as Diretrizes de ação da Pastoral da Saúde da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), em consonância com o Guia da Pastoral da Saúde para a América Latina e o Caribe do CELAM / DEPAS (Conselho Episcopal Latino Americano / Departamento de Pastoral Social), a Pastoral da Saúde é a ação evangelizadora de todo o povo de Deus comprometido em promover, preservar, defender, cuidar e celebrar a vida, tornando presente no mundo da saúde a ação libertadora de Jesus, nas seguintes dimensões: **1. Solidária:** vivência e presença samaritana junto aos doentes e sofredores nas instituições de saúde, na família e comunidade (portadores do vírus HIV, portadores de deficiências, drogados...). Visa atender a pessoa integralmente, nas dimensões física, psíquica, social e espiritual. **2. Comunitária:** visa à promoção e educação para a saúde, relaciona-se com saúde pública e saneamento básico, atuando na prevenção das doenças. Procura valorizar o conhecimento, sabedoria e religiosidade popular em relação à saúde. **3. Político-institucional:** atua junto aos Órgãos e instituições, públicas e privadas que prestam serviço e formam profissionais na área de saúde. Zela para que haja reflexão bioética, formação ética e uma política de saúde sadia. Assim, caridade na área da saúde, chama-se justiça, equidade, solidariedade, em fim, cidadania.

Após algumas conceituações, tentaremos entender melhor o que é cidadania e o Sistema Único de Saúde (SUS). Com Laura Soares, refletiremos sobre o financiamento no setor da saúde e as dificuldades e impecilhos com

a privatização e as “inovações gerenciais”. E concluiremos que a Pastoral da Saúde deve se empenhar na viabilização do SUS, em nome da cidadania e como seguidores de Cristo que disse: “Eu vim para que todos tenham vida e a tenham em abundância” (Jo 10,10).

1 - ALGUMAS CONCEITUAÇÕES

1. JUSTIÇA: esse princípio obriga a garantir a distribuição justa, equitativa e universal dos benefícios dos serviços de saúde, como parte da consciência da cidadania e luta pelo direito à saúde; quer-se com a justiça a otimização das conseqüências boas dos atos e o máximo benefício pelo mínimo custo para todos. Além da saúde ser um direito da pessoa, o direito à tutela da saúde deve ser considerado um direito social fundamental do cidadão. Isto tem a sua raiz no princípio de solidariedade, que implica a recusa da separação entre as pessoas e o reconhecimento da interrelação necessária entre os diversos projetos de vida. Deste princípio procede a afirmação da igualdade da pessoa nas diversas formas da sua existência (sem, por isso, anular a diversidade dos estados de vida) e, portanto, a conseqüente admissão que não é justo tratar as pessoas de maneira diferente, com modalidades que atribuam valor diferente a suas vidas e aos seus interesses fundamentais. Por isso, a justiça exige que se supere toda forma de discriminação e deve ser chamada para restabelecer a igualdade nos interesses quando haja entre eles desproporção. Isto significa que a alocação dos recursos públicos e dos instrumentos de política pública no campo da saúde deve ser feita de maneira equitativa, sem penalizar injustamente as pessoas ou as diversas categorias sociais.

2. EQUIDADE: segundo a UNICEF, equidade é prover bens e serviços, de modo diferenciado, para atender às distintas necessidades dos vários grupos populacionais, tendo em vista a redução das desigualdades de acesso; o princípio de equidade reporta-se a uma aplicação casuística da justiça que, ratificando a igual dignidade de todas as pessoas, estabelece uma igual acessibilidade aos cuidados de saúde através de sua redistribuição diferenciada: isto é, atribuindo mais a quem tem menos e vice-versa (vertical); e atribuindo

o mesmo aos que se encontram em iguais condições (horizontal), numa ação antidiscriminatória, reguladora das desigualdades.

A palavra equidade é usada como sinônimo de justiça, não como virtude abstrata, mas como norma seguida constantemente ao julgar, ao governar, ao tratar de cada problema nos pontos concretos das situações e das possibilidades. A característica da equidade é que ela está atenta não somente à lei, mas também ao legislador; não somente às suas palavras, mas também às suas intenções; não ao que o homem fez, e sim ao que ele se propõe fazer. Assim, a equidade não é apenas uma força para resistir às deficiências da lei escrita, mas tem igualmente altíssimo significado ético e social. No âmbito da saúde a virtude da equidade toma em conta o princípio segundo o qual a oferta de serviços da saúde deve ser proporcional às necessidades dos cidadãos e deve ser igual para uma igual necessidade, mas considera também que este princípio, ideal em si mesmo, deve freqüentemente confrontar-se com as limitações dos recursos disponíveis. É neste caso que a equidade assume a sua responsabilidade específica na distribuição equitativa dos recursos da saúde disponíveis e pode também tornar-se critério de estímulo para expressar a solidariedade.

3. DIREITO À SAÚDE: segundo a Organização Mundial da Saúde, o poder de gozar do mais elevado nível de saúde possível é um dos direitos fundamentais de cada ser humano, sem distinção de raça, religião, convicções políticas, condições econômicas e sociais; e acrescenta: a saúde é um estado de bem-estar físico, mental e social, e não unicamente a ausência de doenças ou enfermidades, pelo que exige a paz, a habitação, a educação, a alimentação, rendimento, um ecossistema estável, recursos sustentados, justiça social e equidade. Trata-se pois de um direito fundamentado no princípio da dignidade humana, isto é, no valor incondicional da pessoa enquanto fim em si mesmo – princípio esse que, no presente contexto, enuncia a obrigatoriedade de respeitar o primado da pessoa sobre os interesses econômico-financeiros em saúde.

O direito à saúde representa um dos direitos fundamentais da pessoa. É sancionado por todas as Cartas de declaração dos direitos humanos. A saúde é um bem primário, porquanto corresponde a uma exigência fundamen-

tal da pessoa e constitui o pressuposto para a obtenção de outros bens. As diversas legislações dos Países definem o conteúdo desse direito sublinhando a responsabilidade das instituições públicas no que diz respeito à promoção, prevenção, ao cuidado e à assistência na área da saúde. É o que analisaremos com o Sistema Único de Saúde (SUS).

2 - CIDADANIA

É impossível falar de cidadania sem referência à sociedade civil, ao mercado e ao Estado. O Estado é a resultante da correlação das forças políticas, econômicas, sociais e culturais; é o conjunto de organizações e leis que regulamentam e permitem a vida de um país por meio de três poderes: legislativo, executivo e judiciário. O Estado tem por finalidade promover o bem comum, respeitando os direitos e deveres de cada cidadão e da sociedade civil. O bem comum é o conjunto de condições materiais, institucionais, culturais e morais necessárias para garantir a todos a possibilidade concreta de atingir níveis de vida compatíveis com a dignidade da pessoa humana. A sociedade civil deve vigiar para que o Estado cumpra seu dever de atender às necessidades básicas da população. O mercado é anterior à sociedade moderna; ele está associado à formação das cidades, cujos suprimentos dependiam de relações comerciais com produtos externos, notadamente camponeses. A sociedade de mercado surge no Ocidente a partir do século XVI. Agora, a produção não é mais regida pelas necessidades humanas, mas pelas necessidades do mercado. Hoje, o mercado dá origem a uma forma moderna de religião, a religião da mercadoria, gerando uma grande idolatria. Precisamos resgatar o mercado como realidade humana. As relações de mercado são relações sociais que regem a produção, a distribuição e o consumo de bens e serviços. Como são relações sociais, o social, e não o individual, deveria ocupar a centralidade do mercado. Portanto, o mercado tem por finalidade atender às metas sociais, às necessidades básicas. Infelizmente, pela lei da oferta e da procura, o mercado produz somente o que se vai comprar (bens supérfluos) e preocupa-se somente com as pessoas que têm dinheiro para fazê-lo, isso em função da ideologia vigente.

Todo compromisso na área da saúde, em nossa realidade, é desafiado a favorecer o processo de conquista da cidadania. A realização pessoal e comunitária de cada pessoa é sempre considerada um valor acima do Estado e do mercado. A inversão dessa lógica implica em encontrar um mercado ou um Estado com caráter autoritário coercitivo e absoluto. No centro de todo processo político deve estar o cidadão que é uma pessoa revestida de plenos direitos civis, políticos e sociais, e que tem a obrigação de trabalhar pela proteção vigilante do Estado no usufruto dos direitos.

Aprofundando os direitos, podemos afirmar a respeito de cada um:

- a) Direitos sociais: aqueles que o Estado tem por função e obrigação assegurar a todo cidadão – moradia, saúde, educação, lazer, trabalho, cultura, segurança...
- b) Direitos civis: os que dizem respeito à pessoa, como a liberdade de reunião, de expressão, de escolha profissional, de pensamento, de locomoção...
- c) Direitos políticos: visam à liberdade de associação sindical, religiosa, partidária, de escolha de governantes, de participação no poder público e na determinação da política do Estado.

Portanto, o direito à vida e conseqüentemente à saúde é o bem maior de qualquer cidadão e, como tal, deve se sobrepor às disposições políticas e ideológicas e merecer atenção prioritizada.

3 - SISTEMA ÚNICO DE SAÚDE (SUS)

A Constituição Federal do Brasil de 1988 reza no Artigo 196: “A saúde é direito de todos e dever do Estado, garantido mediante políticas sociais e econômicas que visem à redução do risco de doenças e de outros agravos e ao acesso universal e igualitário às ações e serviços para sua promoção, proteção e recuperação”.

E no Artigo 198, “As ações e serviços públicos de saúde integram uma rede regionalizada e hierarquizada e constituem um sistema único, organizado de acordo com as seguintes diretrizes:

- I. descentralização, com direção única em cada esfera do governo;
- II. atendimento integral, com prioridade para as atividades preventivas, sem prejuízo dos serviços assistenciais;
- III. participação da comunidade.

Prágrafo único: O sistema de saúde será financiado, nos termos do Artigo 195, com recursos do orçamento da seguridade social, da União, dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios, além de outras fontes". Assim reza o Artigo 195: "A seguridade social será financiada por toda a sociedade de forma direta e indireta, nos termos da lei, mediante recursos provenientes dos orçamentos da União, dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios, e das seguintes contribuições sociais:

- I. dos empregadores, incidente sobre a folha de salários, o faturamento e o lucro;
- II. dos trabalhadores;
- III. sobre a receita de concursos de prognósticos".

O SUS tem por objetivo modernizar a relação do Estado com a promoção, proteção e recuperação da saúde, pois traz em alguns de seus pressupostos básicos o avanço social e político essencial para iniciar ações sérias de promoção à saúde e combate às doenças da população.

Princípios:

- a) descentralização da gerência e ação de saúde: os Estados e os Municípios se responsabilizam por todo o atendimento;
- b) participação da sociedade organizada que se dará por meio de conselhos deliberativos municipais, estaduais e nacional. Esses conselhos objetivam o controle, a avaliação e o planejamento de políticas de saúde em suas devidas instâncias, evitando provável duplicação de gastos;
- c) transferência no repasse de recursos da União para Estados e Municípios. Parte do repasse será automático;
- d) obrigatoriedade da ampliação do orçamento para aplicação em saúde;

e) sistema de gestão participativo: esse tipo de sistema oferece condições adequadas e cria responsabilidade para os executores, desmotivando o clientelismo político vigente.

Assim, pela lei, saúde é direito de cada cidadão e é dever do Estado prover esta saúde. E já é bem sabido que para gozar de uma boa saúde é necessário ter uma boa qualidade de vida, com moradia, alimentação, água tratada, esgoto, transporte, educação, trabalho e lazer garantidos, além dos serviços de saúde como hospitais, postos de saúde e prontos-socorros. Ter boa saúde não quer dizer, apenas, não estar doente, mas sim ter condições para viver uma vida digna. Assim, lutar pela saúde é mais do que lutar por mais postos e centros de saúde, hospitais, profissionais da saúde, laboratórios, vacinas e medicamentos, é lutar pela própria vida, e vida em plenitude e abundância.

O controle social e a participação popular são pilares do SUS. Esta foi uma grande conquista da sociedade organizada na ampliação da democratização do país, na medida em que a população passa a ter oportunidades de opinar, decidir, definir, fiscalizar e acompanhar, por meio de seus representantes, as políticas do governo, através dos Conselhos Municipais e Estaduais de Saúde. Para exercer efetivamente o controle social, o cidadão, seja ele conselheiro ou não, precisa estar bem informado. A informação é uma ferramenta básica para melhorar a saúde do povo.

4 - O FINANCIAMENTO DO SETOR SAÚDE

Ao contrário do que muitos afirmam, a política de saúde não está imune ao contexto neoliberal que vem sendo imposto em nosso país na última década. A mais evidente das restrições tem sido a financeira, que vem reduzindo de forma sistemática o gasto per capita em saúde no Brasil, cujo patamar encontra-se abaixo de países latino-americanos mais pobres que o nosso.

Os escassos recursos têm sido mal distribuídos, sem respeitar a heterogeneidade regional e as reais necessidades da população. Acreditar que dez reais per capita ano (Piso da Atenção Básica, PAB) são suficientes para dar uma atenção básica integral e de qualidade à população é uma afronta!

O alto custo e a assistência hospitalar de má qualidade e de baixa resolutividade continuam consumindo a maior parte dos recursos. O financiamento calcado na mera produção de serviços impede, de forma definitiva, a solução das chamadas “distorções” do sistema. O repasse de recursos tem imposto aos estados e, sobretudo, aos municípios, uma “camisa de força” que os obriga a cumprir com uma infinidade de portarias ministeriais, cujas fórmulas tecnocráticas impõem um padrão uniforme para realidades políticas, administrativas, financeiras e sociais totalmente diversas.

Na realidade, houve uma brutal reconcentração de recursos e de poder nas mãos do governo federal, totalmente contrária ao ideário do SUS na sua matriz originária. Abandonou-se por completo a concepção – prevista na Constituição de 1988 – de Seguridade Social, que preconizava um orçamento único com diversidade de fontes de financiamento para os seus componentes de Saúde, Assistência e Previdência Social. Ao restringir o financiamento do Setor Saúde apenas aos recursos fiscais, ele ficou à mercê da política de ajuste fiscal cada dia mais restritiva, lançando mão de recursos aleatórios, como a CPMF (Contribuição Provisória sobre Movimentação Financeira), de caráter contingencial e que sequer vem sendo integralmente destinada ao setor.

Os poucos investimentos feitos pelo governo federal (diga-se de passagem, exclusivamente destinados a reequipar, parcialmente, a rede hospitalar já existente) dependem de empréstimos externos (principalmente do Banco Mundial), os quais, além de eventuais, aumentam ainda mais a dívida do nosso país, que não é pequena, como todos sabem: 235 bilhões de dólares, isto é, 1.400 dólares por habitante!

5 - A PRIVATIZAÇÃO E AS “INOVAÇÕES GERENCIAIS”

A privatização da saúde no Brasil tem várias faces: algumas mais explícitas, outras, em sua maioria, ocultas ou travestidas de “modernização gerencial”. Uma de suas faces mais perversas é o próprio financiamento do setor, que privilegia velhos e novos “atores” no cenário da prestação privada de serviços de saúde: os hospitais e clínicas particulares conveniados com o SUS e os seguros privados de saúde.

O primeiro grupo, ainda que de forma declinante, dado o irrisório preço pago pelas AIHS, ainda consome parte importante dos recursos destinados ao SUS, com o agravante de ser o responsável pelas famosas “distorções” e “desvios” de recursos, principalmente no âmbito local, já que são as Prefeituras as responsáveis pelo pagamento das internações hospitalares no seu território. Ao contrário do que reza a “cartilha”, os governos locais têm se mostrado tão corruptos quanto os demais níveis de governo e igualmente imunes ao controle social supostamente exercido pelos Conselhos Municipais de Saúde, muitas vezes manipulados pelos respectivos prefeitos e/ou secretários municipais de saúde.

O segundo grupo – os seguros privados de saúde – constitui-se no “setor emergente”, expressão máxima da mercantilização da saúde. Trata-se de um setor duplamente beneficiado. De um lado pela política de desmonte do SUS que “expulsa” clientela potencial para esses grupos: ou seja, com a sua política, o governo federal assegura um patamar de demanda para esses seguros. De outro, ele é privilegiado por um financiamento direto e indireto através de subsídios e isenções fiscais, o que tem representado um enorme desvio de recursos públicos para esse setor, abertamente lucrativo, em detrimento do SUS.

Cabe apenas lembrar que esse privilegiamento tem limitações sérias, de natureza estrutural e financeira, já demonstradas em países onde se privatizou por completo o setor saúde (como é o caso do Chile). Nos países latino-americanos, e o nosso não foge da regra, as possibilidades de expansão da demanda dos seguros privados é limitada à própria renda, particularmente da classe média, a qual, inclusive, vem empobrecendo a olhos vistos. Ou seja, esse setor tem um potencial de cobertura máxima em torno de 30% da população. Isso significa que os restantes 70% (os mais empobrecidos) continuarão dependendo do sistema público, cada dia mais desmontado e desfinanciado. Por outro lado, a capacidade de financiamento público desse setor também tem um limite, já que representa um custo muito elevado para os cofres públicos.

Finalmente, acrescente-se que o poder regulatório por parte do poder público sobre os seguros privados tem-se mostrado extremamente limitado: é do conhecimento de todos as inúmeras restrições feitas por esse setor a

determinadas clientela e patologias que não dão lucro, sem falar na baixa qualidade de assistência prestada pelos serviços contratados pelas companhias seguradoras, os quais são pessimamente remunerados, mais uma vez, em função dos lucros absurdos auferidos por essas empresas.

Outra face tão perversa quanto, mas talvez mais “camuflada”, tem sido a privatização “por dentro” do setor público. É a introdução da lógica mercantil no interior dos serviços públicos, onde se privilegia a “microeconomia” do custo/benefício em detrimento da qualidade. São os “modismos” gerenciais, com a “qualidade total” e outras bobagens, que, entre outras coisas, provocam a eliminação do servidor público através da “flexibilização” e da “desregulamentação”, gerando um total descompromisso do serviço com a população atendida. As formas assumidas por esta “modernização gerencial” são variadas, sendo as mais conhecidas as chamadas “cooperativas”.

Esta é uma estratégia da chamada “Reforma do Estado”, que transforma órgãos públicos estatais em agências privadas denominadas de “Organizações Sociais”, eufemismo que representa o descompromisso do Estado com a saúde da população, entregando-a nas mãos de agentes privados os quais, obviamente, são devidamente alavancados por recursos públicos. Em nome da “liberdade de escolha”, essas agências podem, se quiserem, cobrar do pobre usuário que pagará duplamente: através dos impostos e do pagamento direto pelos serviços.

CONCLUINDO

Se nos últimos tempos, em vários países (inclusive o nosso), a conquista legal afirma o direito do cidadão à saúde e o dever do Estado em garantir esse direito, o princípio da responsabilidade também cria para o cidadão uma obrigação de natureza ética de participar nas decisões de natureza pública (como participação de órgãos de classe para os profissionais da saúde, dos Conselhos Municipais e Estaduais de Saúde, da Pastoral da Saúde...) exercendo o controle social para que todos tenham direito efetivo à saúde.

Cabe retomar a defesa do SUS, resgatar seus princípios constitucionais de universalidade, integralidade e acesso igualitário a todos os níveis de complexidade do sistema, garantir a qualidade da atenção por equipes profissionais

qualificadas e com condições de trabalho. Isto não é pouco, face ao explícito e implícito processo de desmonte que o nosso sistema de saúde vem sofrendo. Isso é exercer a caridade na área da saúde.

Finalizando, podemos afirmar que as transformações que caracterizam o nosso tempo, pedem às pessoas comprometidas na Pastoral da Saúde, conversão da mente, do coração, das obras, para adequar-se à caridade de Deus infundida nos corações pelo Espírito de Deus. Elos recíprocos e indissociáveis, mas não automáticos, vinculam caridade, justiça, equidade, direito à saúde, salvaguarda da criação e da saúde, em fim cidadania. Isso deve ser pensado, amado, realizado com perseverança, em dimensões cada vez maiores no Povo de Deus.

BIBLIOGRAFIA

BARCFontaine, Christian de Paul de. *O agente de pastoral e a saúde do povo*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1996.

NEVES, Maria do Céu Patrão. Alocação de recursos em saúde: considerações éticas. In: *Bioética*. Brasília: Conselho Federal de Medicina, 1999;7 155-163.

PESSINI, Léo; BARCFontaine, Christian de Paul de. *Problemas atuais de bioética*. 5. ed. São Paulo: Loyola/Centro Universitário São Camilo, 2000.

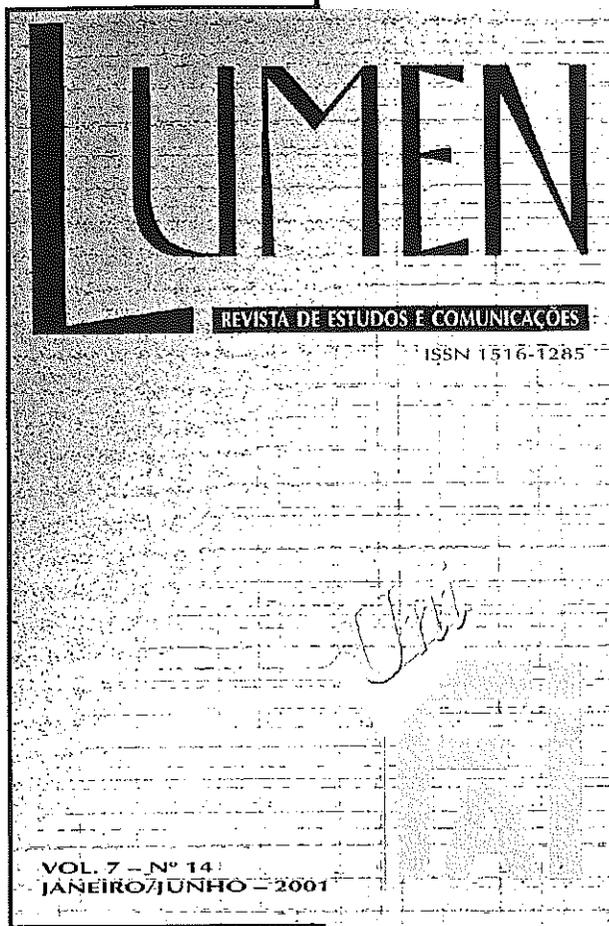
SOARES, Laura Tavares. As atuais políticas de saúde. In: *Revista Brasileira de Enfermagem*, Brasília, v 53, n. especial, p. 17-24, dez. 2000.

DICIONÁRIO INTERDISCIPLINAR DA PASTORAL DA SAÚDE. Dirigido por Giuseppe Ciná, Efsio Locci e Carlo Rochetta; [tradução Calisto Vendrame, Leocir Pessini e equipe]. São Paulo: Paulus / Centro Universitário São Camilo, 1999. (Série dicionários).

GUIA DA PASTORAL DA SAÚDE para a América Latina e o Caribe – Santa Fé de Bogotá – Colômbia, dezembro de 2000. São Paulo: Centro Universitário São Camilo / Instituto Camiliano de Pastoral da Saúde / Loyola.

Pe. Christian de Paul de BarcFontaine é Enfermeiro, Mestre em Administração Hospitalar e da Saúde, Professor de Bioética. Atualmente, Reitor do Centro Universitário São Camilo (SP).

ASSINE A REVISTA



E fique por dentro dos temas mais atuais nas áreas de Filosofia, Pedagogia, Letras, História, Geografia, Administração, Matemática, Ciências Contábeis, Secretariado Executivo, Turismo, Ciência da Computação, Sistema de Informação, entre outras.

INFORMAÇÕES E ASSINATURAS:

Tel.: (11) 274-8600 r.33 ou 274-8555 r.43 - Fax: 272-7630 - Av. Nazaré, 993 - Ipiranga

A CARIDADE E A ÉTICA DA VIDA

Côn. Dr. José Adriano

1 - ANTROPOLOGIA: CARIDADE E IDENTIDADE DO CRISTÃO

O homem é a criatura que, pelo fato de ser aquilo que é, se preocupa com sua existência. Heidegger afirmava que em nenhum período, por número e variedade, as noções antropológicas têm se igualado àquelas de que hoje dispomos¹. De fato, em nenhum período, o homem se tornou objeto de tantas questões quanto no nosso tempo. Há, pois, uma simultaneidade de interesse e de ignorância a respeito do homem.

A problemática sobre o homem amadurece, historicamente, quando a ordem social se torna instável e quando a essa estabilidade soma-se a estabilidade dos valores éticos. A crise energética, a ameaça nuclear, a ecologia, os limites do desenvolvimento e as ideologias colocam a sociedade em confronto consigo mesma, com uma tremenda perda de identidade da pessoa, enquanto ser social.

É evidente que essa situação cultural e social influi profundamente no cristianismo, à medida que os cristãos são pessoas do seu tempo, compartilhando do ambiente em que vivem. Os cristãos, organizados em comunidades, ao procurar solução para os graves problemas humanos, buscam também aí sua identidade. O evento cristão se revela, historicamente, no mistério da Morte e Ressurreição de Jesus Cristo; e a experiência cristã é definida pelo acolhimento na fé do *kerigma* de que Jesus morreu e ressuscitou pelos homens. Por isso, o cristão se qualifica pela sua conversão a Cristo e pelo seu testemunho do Ressuscitado no mundo.

¹ *Sein und Zeit* I, Halle 1941, p. 12.

A experiência cristã atinge o homem em seu nível consciente, no íntimo de seu tecido histórico. O evento cristão não se justapõe à história nem lhe é um enxerto acidental e, tampouco, segue paralelo à história; mas realiza um *corte*, assumindo-a. Portanto, a Revelação não pode ser medida sob outro critério que a si mesma, isto é, Cristo; de outra parte, enquanto revelação histórica, não pode ser consciente de si mesma, senão no atuar-se histórico. Assim, dado que a Revelação acontece na história, é nessa mesma história que o cristão se coloca ao lado de outras formas de viver e atuar, deixando-se analisar e julgar. Enquanto professa sua fé, responde pelo testemunho às exigências de sua época, conservando, muitas vezes, a novidade cristã diante de outras religiões e diante da sociedade leiga. De fato, é no agir e interagir com outras forças morais, religiosas e sociais, que o cristão busca sua identidade, sua especificidade e sua originalidade.

A categoria de especificidade requer um esforço de redução a uma unidade onicompreensiva, por isso, a busca da identidade cristã é aproximação à verdade, pois a verdade é também simples e onicompreensiva; assim, a identidade cristã não pode emergir senão num processo dinâmico de comunhão como prática da caridade, isto é, de amor de uns pelos outros (cf. Jo 13,35)².

1.1 O outro: intersubjetividade e amor

Com Levinas³, apreendemos o significado do outro: o outro é revelação. O aparecer do outro no horizonte da experiência do “eu” produz uma descoberta que conflita com a vontade de poder e com o mito da totalidade. Meu irmão é para mim uma experiência original, um “outro eu”. Eu não o escondo nem o revelo. Ele se revela como totalmente outro. Ele não é para mim uma

² É preciso, no entanto, não confundir o *primado da caridade* com uma *reductio ad caritatem* da verdade cristã como núcleo da teologia moral, porque a caridade possui um âmbito mais amplo e, por isso mesmo, mais ambíguo.

³ *Totalité et Infini*. La Haye 1971, p. 37; Enigme et phénomène. In: *Esprit*, jun. 1965.

projeção ou uma construção do pensamento, é um “ser em realidade”. O meu “eu” não pode não reconhecer sua presença, pois ela se impõe por si, irrompendo na minha existência. O outro é, para mim, epifania.

A relação intersubjetiva com o outro é constitutiva do homem. Sua revelação é inseparável do seu reconhecimento no mundo, sendo que a única via para entrar em relação com o outro, de modo real e sem atentar contra a sua alteridade, é a ética, pois o ato fundamental da ética é o reconhecimento do outro. Reconhecer o outro é doar-se, é realizar o ato ético fundamental e original da pessoa: ser bom. É pela ética que o pensamento se faz discurso, a verdade se faz justiça e o “eu” se faz bondade. A experiência bíblica aponta para o outro com insuspeita determinação: o órfão, a viúva e o estrangeiro, na sua fraqueza, sinalizam a existência do outro interpelante do “eu”. A relação intersubjetiva, portanto, pode se chamar solidariedade.

O reconhecimento do outro – como solidariedade – acontece no mundo, na realidade concreta das necessidades, das carências e das exclusões. A solidariedade é reconhecimento efetivo e acolhimento do homem e relação ética de promoção entre os homens; isso comporta um superamento do egoísmo pessoal e estrutural. O egoísmo pode vir sob a forma de indiferença e de conflito. A indiferença diz respeito ao encontro com o outro, sem reconhecê-lo, caído ao longo do caminho (cf. Lc 10,29-37). O conflito, como queriam os teóricos da conflitividade (Hegel, Marx, Sartre), se assenta sobre bases sociológicas dialéticas: patrão-empregado; homem-mulher; capitalismo-socialismo, etc. A solidariedade, em contrapartida, requer a justiça e o amor. Justiça como reconhecimento da dignidade e do direito do outro, do seu ser pessoa. O amor é a experiência limite da solidariedade. É a forma fundamental de relação: só é possível se o “eu” e o “outro” comunicam entre si o mais profundo da sua realidade.

1.2 Amor e reciprocidade

O outro é convite ao acolhimento e promessa de reciprocidade. O “eu” é chamado a acolher o rosto do pobre, do frágil, do sem voz. O amor para com o outro se traduz em respeito, afirmação, promoção e responsabilidade.

2.1 O amor interpelante de Deus para com os homens no Antigo Testamento

No AT o amor de Deus é celebrado mais como existência de Deus para o povo eleito do que como sentimento humano para com a divindade. O amor, nesse contexto, tem uma dimensão comunitária e também pragmática, o que permite afirmar que o amor veterotestamentário possui uma determinação ético-social ao qual se pode referir a ação concreta. A ação amorosa de Iahweh se explica com o amor que ele tem pelo seu povo (cf. Jr 31,3; Os 11,4), experimentada e conhecida no comportamento desse mesmo povo (cf. Jr 2,2).

Assim, nos profetas, há um evidente progresso na exaltação do amor de Deus pelo povo. O amor é sinônimo do interesse de Deus pela sorte de Israel. Na base da eleição de Israel e da Aliança estava o amor operante de Deus, explicável mediante clausula jurídica (Os 3,1). Oséias, por exemplo, exprime o conceito do amor de Deus de modo a pensarmos no amor paterno (Deus) para com o filho (Israel) (Os 11,1-3). O amor de Deus é superior àquele dos homens porque é misericórdia. O povo, embora indigno, é predileto, objeto do amor de Deus que, ao amar, revela sua divindade e sua santidade (Os 11,7-9).

Jeremias, por sua vez, introduz o tema do adultério do povo (2,5; 3,1), que leva a distinguir o primeiro amor da infidelidade (2,2). Iahweh é fiel ao seu amor (31,3). Ele ama o povo como se ama o filho primogênito (31,9.20), como o primeiro amor da juventude (2,2). Ezequiel, no capítulo 16, também desenvolve a metáfora do matrimônio de Deus com o povo que, embora seja esposa infiel, recebe a promessa de uma aliança eterna. No capítulo 34, Deus, por amor, é o verdadeiro pastor de Israel, aquele que se preocupa com as ovelhas mais frágeis do rebanho.

Em Isaias, Deus é aquele que age para reconduzir a si todos os desgarrados (43,5; 49,15; 51,7; 62,4; 63,9). Está presente, também, a metáfora do adultério (50,1; 57,7-10) e do pastor (40,11; 49,9), corroboradas pelas repetidas afirmações sobre a eminente obra de libertação da parte de Deus, *goel* do

O respeito pelo outro é a tradução mais exata do imperativo bíblico: “*não matar*” (Ex 20,13), que não é pura negação do “eu”, mas uma afirmação da vida do outro. A caridade-amor, pois, está para a vida do outro como o ódio está para sua morte. O radicalismo desse exemplo nos permite transcender uma vaga idéia do respeito ao outro, simplesmente como neutralidade ou passividade. A alteridade como respeito ao outro é obrigante: recolhê-lo caído à beira do caminho é dar-lhe vida, ser indiferente é dar-lhe morte (cf. Lc 10,29-37). Amar alguém significa reconhecer e definir objetivamente como “bom” esse alguém, afirmando a bondade da sua existência e da sua presença no mundo. Afirmar o outro como sujeito significa quere-lo como uma liberdade que livremente se projeta e se constrói. Afirmar o outro é, portanto, promovê-lo. O “eu” que ama quer, antes de tudo, a existência do “tu” e seu desenvolvimento autônomo. A assimetria entre o “eu” e o outro se torna ética. É uma reciprocidade não-sincronizada, porém responsável. Assim, a caridade-amor coloca o “eu” e o “tu” num destino comum. O primeiro, isento de narcisismo⁴, o segundo plenamente revelado, mostrado, epifânico.

A reciprocidade não é uma comunhão simbiótica, mas, sim, fundada numa troca capaz de manter na relação a respectiva identidade dos parceiros como sujeitos livres de um desejo original. O imperativo ético negativo “*não matar*” (do AT), característico do respeito, se torna a “regra de ouro” positiva “*faça ao outro aquilo que deseja que seja feita a você*” (do NT), condição para a verdadeira reciprocidade, pois introduz o *dom* como ato humano e humanizante, sinal e fonte de reconciliação.

⁴ Prescindindo da origem freudiana do uso psicanalítico do Mito de Narciso (S. Freud, *Introdução ao Narcisismo*, 1914, apud MIGONE, Paolo. Il concetto di Narcisismo, in: *Il ruolo Terapêutico*, 1993, n° 63, 37-39, *Psychomedia Telematic Review*, acesso: <http://www.psychomedia.it> em 28/5/2001), entendemos com o termo, “narcisismo”: incapacidade de relação do “eu” com o mundo externo, fechamento egoísta ou egocêntrico, um “bastar-se a si mesmo”, impossibilidade de reconhecer o outro como igual, semelhante. O narcisismo pode ser individual ou coletivo, grupal ou tribal, social ou religioso. Hoje, pode-se afirmar que há um narcisismo social manifesto como desvio do propósito das ciências, como corrupção na política, como integrismo na religião, como burocracia na democracia, como capitalismo na economia e como ideologia no pensamento.

povo (41,14; 43,14; 44,6.24; 47,4). Pelo amor, Deus tem continuamente o povo presente a si, pois mesmo que uma mãe esqueça os filhos, Iahweh não esquecerá Sion (49,15; 66,13). O Deuteronomio apresenta um conceito ético-teológico de um amor verdadeiro e sincero. O amor de Iahweh, subtraído à esfera da sensualidade, se torna um símbolo teológico da razão fundamental pela qual Iahweh age em favor de seu povo (Dt 7,8.13; 23,6; 30,16.20). Dessa forma, o amor de Deus é o *arquétipo* de todo outro amor. É um amor espontâneo, mas que exige que o povo amado seja ligado unicamente ao seu Deus.

Na literatura sapiencial, o amor de Deus está expressamente presente sem a interferência das imagens de paternidade ou casamento (Sl 47,5). Deus ama todos os seres criados (Sb 11,24); ama a cidade santa (Sl 78,68; 87,2; Eclo 24,11, Sb 16,26); ama Moisés (Eclo 45,1); Samuel (Eclo 46,13); Salomão (2Sm 12,24); ama as pessoas que agem bem (Pv 3,12; 8,17; 15,9; Sl 146,8-9; Sb 4,10; 7,28).

2.1.1 A reciprocidade do amor do homem para com o amor de Deus

Jr 2,2 postula a reciprocidade do amor entre Deus e o povo, superando a consciência da sua transcendência, sem destruí-la. O Deuteronomio desenvolveu um código de leis onde a doutrina do amor para com Deus encontra a sua expressão mais explícita: o código da Aliança (13,4; 19,9), o discurso introdutivo (5,10; 6,5; 7,9; 10,12; 11,1.13.22), a exortação final (30,16.20). A mais límpida e pura formulação do mandamento está em Dt 6,5 onde o homem deve amar a Deus com todo o coração (*lebab*), com toda a alma (*nefesh*), com toda a força (*meod*). A tríplice repetição do termo “todo” (*kol*) revela que no amor a Deus está empenhada a totalidade da natureza humana. O deuteronomista buscava ensinar a Israel, com critérios pedagógicos, as obrigações conexas com o amor para com Deus, um amor não mais entendido no sentido primitivo de emoção sensual, mas moldado em termos de obediência e de ação justa, conforme o agir de Deus para com Israel.

2.1.2 O homem responde ao amor de Deus, amando o próximo

O AT ensina que o dever de amar a Deus deriva do dever de servi-lo o que, necessariamente, inclui o dever de amar o próximo. É um serviço que é realizado como imitação do agir divino. É condição indispensável para essa imitação – agir como Deus – que o amor do próximo derive do amor para com Deus. É, de fato, na noção de *hesed* (benevolência) que essas duas realidades (amor de Deus e do homem) se encontram: conhecer Deus é aprender a conhecer e praticar a virtude fundamental (justiça) que regula a vida social, transformando-a em fraternidade.

Os profetas, por causa do amor de Deus, defenderam com vigor o direito dos pobres e dos oprimidos. Para eles, a ajuda ao pobre é considerada o princípio fundamental do vínculo, sólido e fecundo, da ação concreta que liga Deus ao seu povo e o povo ao seu Deus. Os profetas ligavam amor fraterno com o amor de Deus pelo seu povo: como Deus observa a justiça (*sedeq*) e o direito (*misp*at), a benevolência (*hesed*) e a misericórdia (*rahamin*) (cf. Os 2,21); como Deus pratica *hesed*, *misp*at e *sedaqah* (cf. Jr 9,23); como Deus ama generosamente (Os 14,5); também os fiéis praticarão *hesed* (Os 6,4), *misp*at e *hesed* (Os 12,7), *sedaqah* e *hesed* (Os 10,12), *hesed* e *'emet* (Os 4,1), *misp*at e *'ahabath hesed* (Mq 6,8).

A motivação do amor fraterno não é, pois, encontrada na lei ou no culto, mas em Deus que se revela. O amor fraterno é como a extensão aos homens da salvação recebida como dom de Deus e por essa salvação é normado. A norma do amor fraterno é ser ele dirigido, preferencialmente para aqueles que necessitam de justiça: o oprimido, o órfão, a viúva (Is 1,17), o estrangeiro, o órfão, a viúva, o inocente (Jr 7,6; 22,3), o oprimido, o faminto, o sem-teto, o nu (Is 58,6). Isso exige o reconhecimento do homem enquanto homem; no rosto do órfão, da viúva, do oprimido, do estrangeiro, do nu, resplende a presença de Deus como imperativo da justiça. O amor do próximo é, nesse caso, a mediação privilegiada do amor de Deus.

O Deuteronomio, por sua vez, mostra uma tendência para a conduta inspirada pela consciência da dignidade humana. Distingue a mulher dos demais bens (5,21); ao lado da responsabilidade coletiva, coloca-se a responsa-

bilidade individual (Dt 24,16); à pena de morte é colocado um limite (25,3); o escravo fugitivo é protegido (23,16); o dízimo serve a uma finalidade caritativa (14,22-29; 26,12-15).

O Levítico dá a regra de ouro da caridade: “amarás o teu próximo como a ti mesmo” (19,18). O amor aqui não é um ato de humanidade, mas de obediência à ordem de Deus. Embora, nesse caso, o próximo se trate de um membro do povo de Israel, Jesus, no Novo Testamento, o aplicará a todos, até mesmo aos inimigos. O amor ao estrangeiro (Lv 19,34; Dt 10,9) é uma extensão do amor para com Israel. O estrangeiro é a pessoa que não faz parte do clã, da nação, da pertença ao grupo, da religião, mas é um outro ser humano e, como tal, é igual ao próprio Israel que foi estrangeiro no exílio.

Os sapienciais, embora não trazendo uma noção universalista de próximo, exortam à generosidade para com ele: louvam os afetos familiares (Pv 13,24; Rt 4,15; Eclo 30,1) e a amizade (Eclo 6,5-17; 12,8; 22,19-25; 37,1-6; 13,15). Nos sapienciais, como em todo o Antigo Testamento, o conceito de próximo diz respeito à comunidade nacional e se define pela Aliança. Os de fora da Aliança são estrangeiros.

2.2 O amor-ágape no Novo Testamento

2.2.1 Sinóticos: o amor de Deus pelos homens

O amor de Deus se revela em Cristo, colocando o homem numa situação de filho e recapitulando a lei no mandamento do amor. O verbo *agapan* está constantemente nos lábios de Jesus. Deus é apresentado por Mateus como *perfeito* (5,48) e por Lucas como *misericordioso* (6,35; 36); a sua benevolência se volta aos discípulos de Jesus (Mt 6,8) e a todos os homens (Mt 5,48; Lc 6,36), atingindo-os em sua situação de pecadores (Lc 11,13; 6,35; Mt 5,45). Esse é o modo de Deus ser: ele não é o ser supremo e impassível dos estóicos, mas Jesus o revela como habitualmente misericordioso, capaz de transformar radicalmente a situação do homem.

O amor de Deus é direcionado a homens pecadores, por isso esse amor se revela como misericórdia e perdão. Assim, todos os momentos em que se fala do amor de Deus e da relação entre Deus e o homem e entre os homens culminam sempre na exortação à misericórdia (cf. Lc 10,27-38; Mt 5,7.43-48; 6,14; 7,1; 18,21; Mc 11,25). A vinda do Reino sobre a terra é a oferta mesma do perdão a todos os homens (Lc 1,10; Mt 10,6; 15,24).

O perdão de Deus não é só um anúncio, mas cria uma nova realidade no homem, dando origem a um novo ordenamento, capaz de superar as antigas estruturas e, ao mesmo tempo, criando nova possibilidade: a paternidade divina como uma nova relação de Deus com os homens, como pressuposto de uma radical transformação desse mesmo homem (Mt 5,16.45.48; 6,1.4.8.16; Mc 11,25; Lc 6,36).

No Filho Unigênito, o amor de Deus pelos homens não permanece apenas como uma mensagem revelada, mas se torna uma revelação histórica como na parábola dos vinhateiros homicidas (Mt 12,6; Lc 20,13). O Filho vem no momento culminante da história humana para condenar o mundo com a sua morte e pôr os fundamentos de uma nova realidade (Mc 12,8). No rosto de Jesus, revela-se o amor misericordioso do Pai pelos homens (Mc 10,21). Vindo ao mundo para fazer a vontade de Deus, Jesus revela que tal vontade não consiste em deixar-se servir, mas servir ao próximo (Mt 20,25; Lc 22,24; Mc 10,42); não consiste em ser poderoso com os poderosos do mundo, mas no tomar sobre si as nossas enfermidades (Mt 8,17), no tornar-se escravo até a doação da própria vida (Mt 20,28; Mc 10,45; Lc 22,27).

Em Cristo, Deus não atinge o homem numa situação de neutralidade, mas na sua verdade. A verdade do homem é de ser pecador, submetido à lei e sujeito à morte e, ao mesmo tempo, amado por Deus e chamado à vida da ressurreição. É nessa situação que Deus se faz solidariedade. A solidariedade com os publicanos e com as prostitutas, o perdão dos pecados, a cura dos leprosos, dos paralíticos, dos possessos, dos coxos e cegos, a ressurreição dos mortos, a preferência pelos simples, pela mulher e pelas crianças são revelações essenciais do amor de Deus em Cristo.

A vida de Cristo, como caminho em direção à paixão e morte, é o sinal supremo do amor de Deus como assunção do destino do homem: a cruz revela

o rosto de Deus como aquele que não quer a própria salvação (Lc 23,37.39; Mc 15,19; Mt 27,39), mas somente a salvação do homem (Lc 23,34); sobre a cruz revela-se o rosto de Deus e a verdade do homem, na coincidência do abandono sacrificial à vontade do Pai com a autodoação total ao homem pecador.

Jesus tende a associar ao seu *ser para o Pai e para os homens* aqueles que crêem nele: além da palavra e dos milagres e antes da lei existe o *seguimento* (Mt 19,18; Lc 18,18; Mc 10,1). O seguimento de Cristo comporta um momento de separação radical (Mt 10,37; Lc 14,26), uma renúncia que não deve ser vista como auto-aperfeiçoamento moral, mas em vista da participação no destino de Jesus: tomar a cruz e perder a própria vida para viver depois de havê-la perdido (Mt 16,24; Lc 17,33; 9,23-27; Mc 8,34-9,1).

Nos Sinóticos, a lei do amor é recapitulada no maior mandamento: *Amarás o Senhor teu Deus de todo o coração, de toda a alma, com toda a tua força e de todo entendimento; e a teu próximo como a ti mesmo* (Mc 12,28-34; Mt 22,34-40; Lc 10,25-28). Assim, Jesus se insere na tradição de seu povo, sintetizando a lei a um mandamento principal e identificando esse mandamento com o amor de Deus e do próximo. Os Sinóticos não reduzem os dois preceitos um ao outro. Os preceitos são apresentados como citações do AT, mas agora inseridos no contexto da nova situação de amor solidário criada por Cristo. A parábola do Samaritano (Lc 10,29-37) com o imperativo da misericórdia é, nesse sentido, paradigmática do amor no NT. Deve-se, também, refletir sobre o *amor pelos inimigos* (Mt 5,43-48; Lc 6,27.35) e, do mesmo modo, situar a *regra de ouro* com sua formulação positiva (Mt 7,12; Lc 6,31) no contexto do *Sermão da Montanha*.

2.2.2 Paulo: o mistério do amor de Deus revelado em Cristo

Paulo descreve, com perfeita clareza, a nova situação criada pelo ato do amor de Deus (Rm 8,28-31). O conceito paulino do *agape theou* indica a soberana vontade de Deus que se volta ao mundo dos homens e nele opera a salvação (cf. Hino inicial de Efésios). A iniciativa é de Deus. O seu desígnio

e a sua chamada têm um valor absoluto; dele provém tudo aquilo que pode chamar-se *ágape* (Rm 8). O amor de Deus se manifesta no amor de Cristo: *Deus demonstra o seu amor para conosco pelo fato de Cristo ter morrido por nós, quando éramos ainda pecadores* (Rm 5,8; 8,32; Cl 1,13; Ef 1,6). O amor de Deus e o amor de Cristo são, fundamentalmente, a mesma coisa.

A suprema revelação do amor do Pai em Cristo se dá no sacrifício da cruz; por isso, torna-se o fato central da história do mundo: *... não poupou seu próprio Filho e o entregou por todos nós* (Rm 8,32; 5,6-11; 2; Cor 5,14-21; Cl 1,20). O caráter sacrificial da morte de Cristo, acentuado por Paulo, associa *agapan* a *paradidonai* (Gl 5,2.25; 2,20; Rm 8,32.39). A cruz não é só a revelação do amor de Cristo, mas a demonstração atual da caridade do Pai (Rm 5,8). Na origem do dom do Filho está o amor fontal do Pai (Ef 2,4), *mistério escondido pelos séculos eternos* e manifestado em Cristo por *revelação* (Rm 16,25; 1Cor 2,7; Ef 3,9; Cl 2,2-3). Para Paulo, portanto, a realidade de Deus permanece inacessível em si mesma e se aproxima dos homens ao revelar-se.

O originário de Paulo é a ligação da *caridade ao Espírito* e a idéia de uma *caridade no Espírito* (Cl 1,18). A mediação pneumatológica permite a Paulo um mais ágil e claro superamento das tentações moralísticas que tendem a reduzir o mistério de Cristo ao âmbito do exemplarismo, tornando possível uma assunção completa das potencialidades criativas do amor humano como fruto do Espírito (Gl 5,22). A relação de santificação (Rm 15,16) entre Espírito e pneuma humano demonstra como o *ágape* de Deus em Cristo atinge o homem não nas suas obras, mas no *pneuma*, isto é, na fonte criativa do agir humano. O pneuma humano é, dessa forma, resgatado da escravidão da objetividade das obras da lei e radicado na fonte originária que é o Espírito de Cristo.

É o Espírito que faz surgir a *nova criatura*. Pela incorporação a Cristo, Deus chama os eleitos a serem imagem do Filho (Rm 8,29). A novidade da nova criação consiste em viver como filho de Deus em Cristo (Fl 2,5) e, viver como filho, consiste essencialmente na caridade, porque Cristo é a revelação e o dom do amor do Pai (Ef 5,2). Isso não pode acontecer sem o livre acolhimento da parte do homem, pois todas as obras de Deus supõem a

colaboração do homem. Deus suscita no homem a fé com a qual este se abandona totalmente a ele. A doutrina paulina sobre a absoluta prioridade da fé com respeito às obras da lei, desenvolvida amplamente na Carta aos Romanos e na Carta aos Gálatas, é insuperável e normativa. A soberana chamada de Deus é a chamada à liberdade. Deus quer o homem livre, porque o quer *novo*. Esse princípio é fundamental para a compreensão daquilo que o Apóstolo disse a respeito das relações entre amor ativo de Deus e amor humano: a radical libertação se dá na morte sacrificial de Cristo (2Cor 5,14-15) que se torna, por isso mesmo, normativa para o crente (Rm 15,1-3; Fl 2,27).

Quanto à caridade fraterna, a inexauribilidade do amor de Deus (Cl 3,3) se concretiza na solidariedade num só corpo (1Cor 12,13). Para Paulo, não se pode viver como filho de Deus senão como irmão (Ef 4,1-6; Fl 2,1); o fato de viver a mesma caridade (Fl 2,2) não pode não se traduzir na promoção do Espírito de Jesus em todas as relações humanas (Cl 2,19; 3,14; Ef 4,3). Toda a vida do cristão está unificada no mandamento do amor, plenitude da lei (Rm 13,10). Caminhar na caridade fraterna (Rm 14,15; Ef 5,2) é sinônimo de caminhar em Cristo (Cl 2,6; Fl 2,1-5) na fé (1Cor 5,7) e na vida nova (Rm 6,4), segundo o Espírito (Rm 8,4; 2Cor 12,18; Gl 5,16).

O interesse maior de Paulo se concentra no amor fraterno (Gl 16,10). O amor para com o próximo se torna agora caridade para com os membros do novo povo de Deus, significando, substancialmente, fazer da caridade fraterna a norma fundamental da própria vida. Os *outros* (1Ts 1,3; Rm 12,10.15; 13,8; 14,13; 15,7; Gl 5,13) são os *vizinhos* no sentido espacial e religioso; o *próximo* (Rm 13,9.10; 15,2) são os irmãos aos quais o Apóstolo dá o nome de *santos* (Rm 12,13; Cl 1,4; Ef 1,15). O amor ao próximo se opõe ao egoísmo (Rm 15,1; 1Cor 13,5; Fl 2,4) e não possui nenhuma afinidade com a lógica do mal (Rm 12,9; 13,10). A caridade fraterna se caracteriza, de fato, pelo acolhimento, que não é somente hospitalidade (Rm 12,13), mas amor ativo e generoso (Rm 14,1). O escopo do acolhimento generoso é a solidariedade recíproca com o próximo em termos de *koinonia* (Rm 12,13; 15,26; 2Cor 8,4.9.13; Fl 2,1). A *koinonia* exige ser realizada na verdade (Ef 4,15) e na busca do verdadeiro bem (Rm 12,9.17).

Para Paulo, a comunhão de caridade fraterna não é uma relação espontânea, mas é liberada pela mediação da fé cristológica e se funda na liberdade e na autonomia da pessoa (1Cor 9,19), liberdade que encontra salvação no serviço (*douleuein*). Compreende-se, portanto, que, de uma parte, a caridade – enquanto atualiza a fé – é irredutível à lei, de outra parte, seja o cumprimento da lei (Rm 13,10). O amor fraterno encontra sua determinação última no *kairós* cósmico-histórico (Gl 6,10; Rm 13,11), por isso a fraternidade é o único comportamento lógico que traz consigo o futuro nesse período decisivo entre a cruz e o fim (*telos*). A fraternidade está fundada na cruz e se realiza na disposição ao serviço e ao sacrifício (Gl 5,25; Rm 12,9; 1Cor 13,4), em meio a uma comunidade que deve a sua existência à misericórdia de Deus e ao sacrifício de Cristo (Fl 2,1; 1Cor 8,11; Cl 3,14). A vida cristã é o desprendimento e o colocar em obra da caridade, um construir a verdade do homem como caridade (Ef 4,15; Rm 12,10). A caridade se define, desse modo, como tensão verso o seu fim último: o amor do cristão, que é aquele amor de um peregrino que tende à sua meta. De fato, o *ágape* está sob o signo do *telos* (1Cor 13). Não somente os carismas, mas também a fé e a esperança vão cessar; somente a caridade permanecerá porque ela transcende o tempo e é eterna. É uma relação de comunhão que a morte não destruirá; antes, é a caridade que assegurará a salvação definitiva (1Cor 13,12).

2.2.3 João: o amor de Deus em Cristo pelo mundo

Deus amou tanto o mundo que entregou o seu Filho Unigênito, para que todo o que nele crer não pereça, mas tenha a vida eterna (Jo 3,16; 1Jo 4,9). Desse texto basilar derivam duas conseqüências: a primeira é que a origem do evento salvífico é o amor de Deus, a segunda, é que Jesus ama o Pai (Jo 14,31) e que esse amor não é só mera ligação entre Pai e Filho, mas recíproca imanência (Jo 10,30). É um amor permanente, ativo e recíproco (Jo 7,18; 8,49; 14,13; 17,4; 12,18; 13,31; 15,11; 17,25).

Através do Filho, o amor divino atinge a humanidade (Jo 12,23; 14,21; 1Jo 4,9) e aqueles a quem o Pai lho deu (Jo 15,16). Trata-se de um amor de predileção, declarado, respeitoso e profundo, misericordioso e generoso. Assim

os discípulos entenderam o amor do Mestre: seu ministério como manifestação do amor e sua morte como revelação decisiva desse mesmo amor (1Jo 3,16). De fato, o amor de Jesus pelos discípulos é o mesmo amor que o Pai tem pelo Filho (Jo 15,9).

O sacrifício de Cristo é o coroamento e a fonte do amor, mediante o qual Deus realiza a salvação do mundo (Jo 13,1; 15,13; 1Jo 3,16). A prova suprema do amor infinito de Deus está no fato que o Pai entrega o Filho à morte para a salvação de todos. O Filho realiza a propiciação não só dos nossos pecados, mas dos pecados de todo o mundo (1Jo 2,2; 4,10). A caridade do Pai que sacrifica o Filho pela salvação do mundo não permanece exterior aos homens: *vede que prova de amor nos deu o Pai, que sejamos chamados filhos de Deus...* (1Jo 3,1)

Deus é amor (1Jo 4,8,16); Deus é puro Espírito (Jo 4,24); e ninguém contemplou a sua natureza invisível (1Jo 4,12). Assim, o amor não é um atributo da substância divina, nem é a sua essência, mas é o nome de Deus que se revela na história. E é na história que Jesus se apresenta como a personificação do amor; se Cristo é amor, o é também o Pai que o doa (1Jo 3,16; 4,9). O Deus vivente é amor em ato, historicizado. Conseqüentemente, a carta de identidade do cristão será de ser *aquele que ama* (1Jo 4,21; 5,1; Jo 13,25; 5,42); *aquele que permanece na caridade* (1Jo 4,16). Filho de Deus é, pois, aquele que ama em. Nesse sentido a caridade é o elemento determinante para o julgamento do pecado e da vida (1Jo 3,14; 2,10). A vida que vem de Deus é inconcebível sem *operar a caridade* em favor do outro. A fé é também ação; é amor para com os irmãos, e esse amor dos irmãos é o conteúdo da ação. Portanto, nascer de Deus e amar são a mesma coisa (1Jo 3,14), logo, o progresso da vida em Cristo se mede pelo progresso da caridade.

A caridade fraterna é a atividade característica dos cristãos nesse tempo de expectativa da parusia. O amor do próximo em geral, e dos pequeninos em particular, explica a importância extrema com a qual a caridade se reveste no cristianismo primitivo. O amor fraterno constitui a ligação entre o tempo presente e aquele futuro. O *ágape* é o que há de mais original e, também, de normalidade no agir cristão no tempo da ausência física de Cristo. Jesus dá

um mandamento que vem do mundo futuro da ressurreição e a ele conduz. O tempo da Igreja é o tempo da *ausência* do Mestre, mas no seu amor fraterno os discípulos continuam o *ágape* de Cristo pelos homens. O amor fraterno fecha o círculo da relação entre o Pai, o Filho e seus seguidores: o crente deve amar os irmãos não só porque Deus se revelou como amor, mas também porque conhece o Deus-amor através do dom do Espírito Santo.

3. TEOLOGIA: ELEMENTOS PARA UMA REFLEXÃO

3.1 Fé e práxis: a absoluta prioridade de Deus

A fé, como sabemos, não tira o crente da realidade da existência histórica. A fé é o início de um sentido novo para a história, agora vivida como reciprocidade, dom e conversão (*metanoia*). O objetivo da fé consiste no reconhecimento de Deus como Pai, aceitando dele o dom da condição filial. É um itinerário de identificação com Jesus, através da ação do Espírito Santo. É uma obra de graça, na qual o nosso projeto se insere na economia do dom.

Muitas vezes, o crente é tentado a encontrar Deus no prolongamento do êxito de seu pensar e agir como justificação das suas racionalizações, em vez de ir à raiz de seu ser. Desse modo, corre o risco de ensejar da fé uma segurança sobre a vida, negando os limites e acobertando as deficiências. Uma imagem idealizada realiza uma projeção perfeita do indivíduo que se torna, por isso mesmo, objeto de sua própria fé. Por isso, deve-se pensar a fé como *metanoia*, como conversão, como um sair de si para o outro absoluto: Deus. A fé é uma *metanoia* em ato que consiste numa transformação da economia narcisista construída pelo homem, em renúncia e conseqüente assunção da verdade de Deus. A polêmica de Jesus contra os fariseus e a polêmica paulina contra as obras da lei não deixam dúvida a esse respeito.

A fé é, pois, a inteligência da caridade. É a força (*energheia*) daquela potência operativa, capaz de reconduzir as obras à sua raiz original: o agir de Deus no agir do homem que tem a *metanoia* como a mais pura expressão. Além da conversão quanto às obras, há que se considerar também aquela do

logos, ao qual adere o pensamento e a razão humana pelo anúncio da Palavra. Embora sofrendo pela não-evidência de seu objeto, a fé convida a razão a uma aventura inédita, livrando o homem quanto à escravidão imposta pela certeza objetiva. Do mesmo modo, há que se pensar na *metanoia* do *éthos*, pois crer não é fundar-se nem sobre idéias nem sobre sentimentos, mas é fundar-se sobre a presença inefável de Deus.

A fé postula a superação da práxis como uma sua inicial aceitação e progressiva libertação. A fé é uma práxis radical que, no entanto, não se identifica com a práxis histórica. É certo que a experiência cotidiana do mal histórico empenha eticamente o homem. Como, porém, o esforço ético depende da responsabilidade do homem diante do mal, o homem ético é acompanhado da tentação de projetar um ideal de salvação por si. A fé, ao contrário, tem origem como resposta à proximidade de Deus; por isso livra o empenho ético dos cuidados com a própria salvação, confiando-a a Deus. O esforço ético não é negado, mas superado na passagem da *metanoia* moral para a *metanoia* ontológica. Em nível de *metanoia* moral, é ainda o homem que tem a iniciativa da conversão; em nível da *metanoia* ontológica, o homem é conversão e oblação total. A fé se põe como convite para uma libertação radical: libertação do querer humano em vista de uma intencionalidade infinita. Assim, a *metanoia* não é negação, mas afirmação da subjetividade: o homem descobre que não é o ser empírico o lugar do eu, mas o eu é o lugar do ser empírico. O homem, pela fé, é libertado de compreender-se como autoconsciência e colocado como *pessoa* em relação a Deus, como “lugar” de Deus, um Deus que se revela como totalmente outro, numa transformante comunhão pessoal de amor (*koinonia*).

3.2 A mediação cristológica no Espírito Santo

O totalmente outro, agora visível e palpável, é Jesus Cristo. Com sua encarnação, morte e ressurreição, ele revela o rosto de Deus, o seu próprio rosto. A encarnação, ato de fé no homem, é realização, práxis de Deus. Na encarnação, Deus transcende a transcendência na qual a razão humana pretendia isolá-lo, afirmando sua verdadeira transcendência na solidariedade com

o homem. A encarnação de Deus na existência humana não modifica o amor divino, mas o conduz à plena revelação. Se o pecado reduz a imagem de Deus no homem ao silêncio sem, no entanto, destruí-la, Deus alcança o homem no abismo de sua alienação. Em Cristo, vivendo a alteridade daquele que ele colocou *fora de si* como o seu “outro”, Deus vive as conseqüências da “alteridade” que a liberdade do homem construiu como sua economia. Ao fazer isso, ele a transforma em *ágape*, verdadeira alteridade amorosa. Nesse prisma, pode-se vislumbrar a profundidade do drama da agonia do Getsemani: estabelece-se o conflito profundo entre o desejo do homem Jesus e a vontade misteriosa do Pai; Jesus mostra ser Filho de Deus, renunciando ao seu desejo para confiar-se ao desejo do Pai. Mais ainda: na cruz, Jesus vive a doação suprema acessível ao homem, assumindo conscientemente a morte.

A essência da manifestação do Espírito Santo é de ser movimento verso Jesus. O Espírito é para nós, em Jesus, o dom da existência filial; é o *dom doado*, pura gratuidade. É o dom que age no homem como dinamismo de amor: ele age no desejo humano como impulso para a vida verdadeira. Ele nos faz encontrar a nossa capacidade de liberdade e a nossa alegria, tornando-nos capazes de desenvolver a nossa condição filial. É o Espírito que nos permite chamar a Deus de Pai, de sermos comunidade de fé e que nos ensinará toda a verdade. É o Espírito que nos leva a encontrar Jesus na prática da caridade, identificando-nos com Jesus, através da prática social que tenha valor de testemunho comunitário em favor dos mais pobres. Estamos, pois, no caminho de uma redescoberta de Jesus e da edificação de uma Igreja cada vez mais fiel testemunha da ação do Espírito Santo para a salvação dos homens.

3.3 A sacramentalidade da caridade em Cristo, na Igreja

A ética teologal do dom não desfaz o sonho utópico de um superamento da reciprocidade entre iguais. A caridade fraterna deve consistir no acolhimento de todos aqueles que pedem, não porque foram escolhidos, mas porque são dom do Pai. A Igreja, como todo grupo social, tende a absolutizar a si mesma como sociedade perfeita, fazendo emergir a mentalidade do pertencer a grupos de elite.

A procura de Deus não pode ser uma aventura individualista, conduzida no isolamento dos outros. É uma obra de solidariedade, uma prova de verdade para o crente chamado a participar das dificuldades do tempo e aí procurar por Deus. Participando dos esforços atuais para reinventar uma linguagem e um sentido para a vida, encontraremos a possibilidade de descobrir a nossa identidade de crente. Para reconhecer Jesus, devemos identificar-nos com ele, através de uma prática que nos leve a atingi-lo lá onde ele está presente e operante, isto é, identificando-nos com Jesus, através de uma prática social que tenha valor de testemunho comunitário para com os mais pobres.

A experiência humana do amor, como toda a história, possui um significado sacramental em sentido cristão. A caridade deve liberar-se de uma certa privatização intimista para poder situar-se em nível de energia estruturante da Igreja, tanto internamente como no seu relacionamento com a sociedade mais ampla. Depois do Vaticano II, tornou-se possível falar de sacramentalidade da Igreja e da sacramentalidade de tudo o que interessa à Igreja, também da sacramentalidade da caridade, sinal distintivo e identificador dessa mesma Igreja. A caridade é, assim, como a marca, o *caráter* da sacramentalidade da Igreja. O empenho de libertação e de solidariedade, vividos no contexto do testemunho eclesial do Ressuscitado, adquire valor sacramental. Afirmar a sacramentalidade da caridade significa, ao mesmo tempo, declarar sua irrenunciável importância como mediação eclesial e escatológica.

O valor sacramental da caridade não interessa apenas à Igreja em geral, mas a cada gesto seu, tanto institucional quanto carismático. Se evangelização e sacramento são as duas vertentes mais importantes da Igreja, podemos dizer que ambas têm como forma e como conteúdo a caridade. A evangelização, conduzida através do *kerigma*, e o testemunho (*martyria*), se manifestam como anúncio da prioridade do dom de Deus em Cristo que chama os homens à solidariedade do Espírito de Jesus.

Os sacramentos pressupõem sempre a evangelização e a solidariedade eclesial e social, sendo, por isso mesmo, seu coroamento e sua promoção (*Evangelii Nuntiandi*). A economia da reciprocidade e a economia do dom constituem, ao mesmo tempo, a estrutura profunda de todo sacramento (aquilo que significam) e a transformação que veiculam nos homens (aquilo que

criam). Isso se verifica, de modo único, na Eucaristia, sinal eficaz da propriedade absoluta do dom sacrificial do Pai que oferece o Filho e que, na *epiclese* eucarística, envolve os homens na sua iniciativa de dom para a construção da solidariedade eclesial. Na Eucaristia, a *epiclese* sobre os dons é inseparável da *epiclese* sobre os participantes. Isso significa que os participantes, como acontece aos dons, devem doar não coisas, palavra ou ideologias, e tampouco doar a si mesmos, mas devem tornar-se dom ao outro. A Eucaristia se revela como *sacramento do outro*, feito irmão no sacramento.

4. PARA UMA PRÁXIS ÉTICA DA CARIDADE

Nos antigos manuais de teologia moral, a caridade encontrava seu lugar seguro no quadro das virtudes. O esquema antropológico subjacente era de tipo existencialista: o homem como animal racional, ativo mediante o intelecto, a vontade e o apetite concupiscível; pautado por hábitos operativos virtuosos determinados objetivamente. Esse esquema se estendia, analogicamente, à antropologia sobrenatural, ensejando como princípio vital a graça santificante, a graça atual, as virtudes infusas (fé, esperança e caridade) e as virtudes morais (prudência, justiça, fortaleza e temperança).

O tratado sobre o agir moral esquecia o agir em sua profundidade ética, considerando somente o ato em si e não tanto a pessoa, ser em relação, e sua criatividade. Assim se falava da caridade para com Deus (amor a Deus, ofensa ao seu Nome, cumprimento dos mandamentos, pecado mortal, salvação da alma), da caridade para consigo mesmo (cuidar da alma, do corpo, dos bens naturais e sobrenaturais); da caridade para o próximo (correção fraterna, cooperação ao bem comum, esmola, amor aos inimigos, discórdia, escândalo, tentação ao pecado) com insistência sobre a *fuga mundi* e não sobre a responsabilidade para com o outro.

O discurso teológico sobre a caridade, hoje, critica o extrinsecismo que faz a pessoa gravitar, através das faculdades e dos atos, sobre a objetividade legalisticamente regulamentada; critica, também, a atomização da vida moral e contesta a antropologia de uma ética construída sobre as virtudes. Quando

a moral cristã quis propor-se como uma moral das virtudes, fez isso em base à imitação dos santos e do próprio Jesus. No entanto, a perspectiva da imitação não exaure a profundidade do mistério do pecado nem a profundidade do mistério da Encarnação, Morte e Ressurreição de Cristo. O oposto do pecado não é antes a fé que as virtudes?

A tendência moralizante pode ter sido caracterizada por uma desconfiança implícita no homem e, talvez, pela fraqueza da fé. Esse fato impedia de se assumir com coerência e com simpatia o *Eros* humano na sua inteireza e o *Ágape* divino na sua verdade. A confiança estava na capacidade em se realizar tudo, de reduzir tudo aos parâmetros já conhecidos da ordem constituída da qual emanavam os critérios éticos de valoração. Duas formas principais exprimiam a tendência moralizante quanto à caridade: a espiritualização e o pietismo. A primeira, reconhecia o papel da caridade, ao mesmo tempo, limitava-o materialmente, reduzindo seu influxo na vida moral; a segunda, de tendência individualista e dicotômica, a subtraía de sua necessária eclesialidade.

Hoje, há a necessidade de superar a *privatização* da caridade, inserindo-a na práxis eclesial e social, ainda que comporte conflitos, crises e fadigas. Para isso, a referência insuperável deve ser e permanecer sempre a realidade da pessoa, *nova criatura em Cristo*, evitando qualquer redução à lei, aos objetos morais, bem como aos atos separados da pessoa. Deve-se, ainda, entender e assumir a pessoa não como uma abstração, mas em sua concretude histórica, especialmente como *relação intersubjetiva*, eclesial e social. Uma moral que se quer centrada na caridade, não pode situar-se fora dessa relação, sob pena de ser uma não-caridade, de faltar com a verdade do homem, da Igreja e de Deus. Essa relação intersubjetiva é, obviamente dinâmica e está sempre em construção, o que equivale dizer que só é possível como *práxis*. Práxis que não deve ser entendida apenas como atividade ou ativismo, mas no sentido radical do *ser-para-o-outro*, de edificar-se juntos como pessoas socialmente abertas e criativas.

A fé cristã, atuada na caridade, exige, pois, que a relação homem-Deus, homem-homem, seja tratada de modo honesto e realístico. Honesto, enquanto suplanta o perigo de realizar apenas uma especulação teórica, e realístico, porque é convite – sem minimizar a fé – a dar testemunho da esperança e

de um sentido verdadeiro e original para a história. Exige, também, uma nova compreensão da dimensão eclesial da fé, colocando em termos de correta polaridade dialética o amor de Deus e do próximo. Isso exige o abandono das oposições entre verticalismo e transcendência como monopólio do amor de Deus, e de horizontalismo, encarnação e empenho intramundano como monopólio do amor do próximo. O amor de Deus, no sentido cristão, não pode existir senão de forma eclesial. De um lado, ele se refere intrinsecamente ao amor do próximo e é histórico, intramundano e horizontal e, de outro, o amor humano do próximo, enquanto história, não pode ser senão que transcendência. Tanto o amor do próximo como o amor histórico de Deus estão sob o julgamento da Palavra.

Assim, uma correta polaridade dialética que tende a transcrever a dinâmica da experiência, exige que se colha o caráter de práxis da fé, na qual acontece para o crente uma transformação (conversão) e o caráter contemplativo (respeito) que todo amor autêntico do próximo exige. Em linha geral, na perspectiva cristã, é urgente realizar um esforço constante de historicizar o amor do próximo em vista da conversão do crente e da comunidade dos crentes. A fé deve ser vivida enquanto fé eclesial na comunidade, mas a transformação que ocorre aos crentes não deve ser vista como fim em si mesma, segundo uma fuga espiritualística, mas deve concretizar-se em expressões sociais de amor ao próximo. Em tudo isso, é importante a centralidade do testemunho. Existe uma polaridade entre amor de Deus e amor do próximo em nível de expressão histórica que, com o testemunho, deve superar a antinomia entre verticalismo e horizontalismo, superando também o problema da superioridade de um com respeito ao outro, em favor de uma hermenêutica recíproca fundada na experiência de amor e fé.

5. CONCLUSÃO: CARIDADE E JUSTIÇA

Concluindo esta reflexão, devemos notar que a relação entre caridade e justiça assume uma importância particular. A sociedade atual descobre a sua identidade em referência ao modelo de justiça social que promove. Ainda que,

nesse contexto, a palavra *caridade* seja suspeita de privatização, assistencialismo ou esmola, é preciso expressar a gratuidade da qual é portadora.

Com respeito à sociedade, existem muitos problemas teóricos com implicações imediatas e práticas, como por exemplo: a relação entre estrutura e liberdade, entre direito e revolução, entre Estado e sociedade, sem falar nos problemas concretos inerentes à educação, ao trabalho, à educação, à economia, à política; outras situações como luta de classes, propriedade privada, poder político, relação entre capitalismo e socialismo, globalização, etc.

No que diz respeito à Igreja, é evidente que é sobre o terreno da luta pela justiça que ela joga toda sua credibilidade e dá o testemunho histórico do amor de Deus pelos homens. Os cristãos não podem, em absoluto, prescindir da situação histórica e do contexto em que vivem. A relação entre caridade e justiça, nesse contexto, não se coloca, para os cristãos, como um problema regional ao lado de outros, mas como dimensão global inerente a qualquer afirmação teológica e decisão histórica. Assim, há que se pensar na relação entre fé e práxis histórica de libertação, entre Igreja e sociedade, entre sagrado e profano, entre culto e justiça histórica. É imprescindível, portanto, repensar sempre de novo a doutrina social cristã na perspectiva do real sentido da caridade: amor de Deus para com o homem, amor do homem para com Deus, amor de Deus entre os homens.

Costuma-se dizer que a caridade sem justiça é hipocrisia, a justiça sem caridade é um corpo sem alma; também se diz que a justiça cria a ordem e a caridade cria a vida. O fato é que a caridade se concretiza continuamente como "fome de justiça". A caridade não pode subsistir isoladamente; existe enquanto concretizada em justiça, sendo que a realização da justiça é o seu conteúdo; de outra parte, a caridade é irredutível à justiça, enquanto na realização da justiça emerge continuamente, do ponto de vista cristão, o julgamento do Evangelho.

A caridade, assim entendida, será sempre sacramental, isto é, sinal de credibilidade da mensagem cristã. Os cristãos, reunidos em comunidade, são chamados a tornar crível a fé pelo testemunho, vivendo-a na prática do amor (cf. Jo 13,35; At 4,3). Na oração sacerdotal de Jesus é explícita a necessidade

de dar testemunho, na ação, para que o mundo creia: *perfeitos na unidade* (Jo 17,23) e isso tem um pressuposto: *como tu, Pai, estás em mim e eu em ti, que eles estejam em nós, para que o mundo creia que tu me enviaste* (Jo 17,21). É um itinerário de amor bem preciso: do Pai ao Filho, do Filho a nós e de nós ao próximo, o que torna crível diante do mundo o sinal do Reino de Deus que vem. Uma sociedade dirigida pela caridade já seria sinal forte do reino de Deus na terra!⁵.

Côn. José Adriano é doutor em Teologia Moral e professor na Pontifícia Faculdade de Teologia do Centro Universitário Assunção.

⁵ Foram consultadas, também, as seguintes obras: BRANDÃO, Junito. *Dicionário Mítico-etimológico*, v. II. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 155-156; CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. *Caridade*. Edição Típica Vaticana. São Paulo: Loyola, passim; COMPÊNDIO DO VATICANO II: constituições, decretos, declarações: *Caridade*. Petrópolis: Vozes, 1994, passim; FIORES, Stefano; GOFFI, Tullo. *Caridade*. In: *Dicionário de Espiritualidade*. São Paulo: Paulus, p. 78-88; FRIES, Henrich. *Amor*. In: *Dicionário de Teologia: conceitos fundamentais da teologia atual*. São Paulo: Loyola, 1970. p. 66-90; GÜNTHOR, Anselm. *Chiamata e risposta*. Roma: Paoline, 1975. p. 238-320; RAMIRES, S. *La esencia de la caridad*. Salamanca: San Esteban, 1978; ROSSI, Leandro; VALSECCHI, Ambrogio. *Carità*. In: *Dizionario Enciclopédico di Teologia Morale*. Roma: Pauline, 1974. p. 89-100; SPICQ, C. *Ágape em el Nuevo Testamento: análises de textos*. Madri: Cares, 1977; VIDAL, Marciano. *Caridade*. In: *Dicionário de Moral: dicionário de Ética Teológica*. Aparecida: Santuário, p. 74-81; VIDAL, Marciano. *Moral de Atitudes*, v.3: Moral Social. Aparecida: Santuário, 1980, p. 76-104.

Jornal O SÃO PAULO

Semanário da Arquidiocese de São Paulo

Assinatura

- semestral - R\$25,00
- anual - R\$50,00
- dois anos - R\$90,00
- exterior - US\$220,00

Forma de pagamento

- cheque nominal
- depósito bancário ou
- cobrança bancária

INFORMAÇÕES E ASSINATURAS

Tel.: (11) 3826-0133 r. 239
Av. Higienópolis, 890 - São Paulo - SP

*Leve O São Paulo pra casa.
Ligue e peça o seu!*

A CARIDADE NA HISTÓRIA DA FILOSOFIA

Pe. Dr. Edelcio Serafim Ottaviani

INTRODUÇÃO

Definir a caridade em termos filosóficos é tarefa complexa. Não podemos ter a pretensão de englobar em poucas páginas um assunto tão denso que praticamente coincide com o tempo da formação do pensamento ocidental. Como diria Nietzsche e Foucault, se trata sobretudo de uma pesquisa eminentemente genealógica que requer um levantamento dos escritos de todos os filósofos que tratam deste tema ao longo da História da Filosofia.

Mas como isso é trabalho para quase uma vida, restringir-me-ei à contribuição de alguns filósofos que procuraram defini-la como *sentimento* ou mais particularmente, como *atitude* que ligam os seres-humanos entre si. *Sentimento e Atitude* que tanto podem propiciar a valorização mútua - reconhecendo-se *sujeitos* de vontade e necessidades e que possuem um valor *em si e por si* - quanto o depreciamento da condição humana - quando alguém só passa a ter valor ou estima na medida em que *é* para o outro, ou seja, enquanto simples *objeto* satisfazendo os interesses e desejos do outro.

Esta noção transcende o que normalmente lhe atribui o *senso comum*: a *atitude* de *assistência* ou *beneficência*, através de uma *oferenda* ou *esmola* concedida a alguém em situação de grande penúria, e aprofunda o sentido atribuído pela *literatura*, onde o vocábulo caridade é aplicado inúmeras vezes como sinônimo de *altruísmo*, *complacência*, *fraternidade*, *humanidade*, *indulgência*, *misericórdia*, *filantropia*¹.

Em filosofia, falar de *caridade* ultrapassa a noção *altruísta* definida acima e se associa ao *sentimento* e à *atitude* que relacionamos a alguém por

¹Cf. Charité. In: ROBERT, Paul, *Le Petit Robert: Dictionnaire de la Langue Française*. Paris: Le Robert, 1991.

aquilo que ele é e vale *em si e por si mesmo* e não somente à medida que ele serve a *nós*. Com todo respeito às obras sociais, mas estas não mantêm um certo desequilíbrio entre aquele que oferece e aquele que recebe? O sentido original de caridade suscita uma relação de equilíbrio entre as partes e é por causa disso que ouviremos *Zarathustra* dizer ao santo eremita logo após ter decidido da montanha: *Ich gebe kein Almosen. Dazu bin ich nicht arm genug* (Eu não dou esmolas. Não sou bastante pobre para isso)².

Segundo o Dicionário *Petit Robert*, o termo caridade é oriundo do latim *caritas ou caritatis*, que por sua vez tem origem em *carus* e cuja primeira aplicação na língua de Cícero se refere ao *preço elevado* atribuído a alguma coisa, podendo ser aplicado também em outro âmbito, ao designar a *alta estima* que se atribui a alguém³. Esta *alta estima*, com as suas respectivas nuances, é o que tradição latina procurará exprimir pelo vocábulo caridade e que em grego é designada ora pelo vocábulo *philia* (*φιλία*), ora por *Eros* (*ερος*), ora por *Agápe* (*αγάπη*) e em português é traduzida pelo vocábulo *amor*.

1. O AMOR NA TRADIÇÃO GREGA

Na história do pensamento filosófico ocidental, uma das primeiras tentativas de definição rigorosa do que vem a ser *o verdadeiro amor* - e que chegou-nos na íntegra - nós a encontramos nos diálogos platônicos *Lísias* (394 aC.), tratando sobre a *amizade* (*φιλία*), no *Banquete* (385 aC.) e *Fedro* (374 aC.), tratando sobre o amor pelos homens (*ερος*)⁴.

² NIETZSCHE. *Also sprach Zarathustra*. Texte Original et version française par Geneviève Bianquis. Paris: Aubier, 1992. p. 54. (Prólogo, § 2).

³ *Caritas, atis, prix élevé; cherté (d'une chose)*. (Fig.) Haute estime. // Amour, affection; tendresse. Au plur. (méton.), êtres aimés, objets de tendresse. (GOELZER, Henri. *Dictionnaire Latin en poche*. Nouvelle édition. Paris: Garnier/Bordas, 1990).

⁴ Cf. FRAILLE, G. *História de la Filosofía*. 5. ed. Madrid: BAC, 1982. p. 290-291. (Tomo I).

Em *Lísias*, Platão procura uma teoria que supere as duas doutrinas opostas sustentadas pelos seus predecessores e contemporâneos e que revelavam uma noção limitada da estima que liga duas pessoas, pois alguns pensavam que o que fundamentava a amizade fosse a semelhança, ao passo que outros, procuravam provar que o que a fundamenta é *a atração recíproca dos contrários* - a exemplo de Heráclito. No entanto, em *Lísias*, Platão expõe a sua opinião sobre este sentimento. Para ele, a amizade nasce sempre e somente de algo *intermediário* entre extremos opostos:

Nós homens, que estamos a meio caminho entre bem e mal,
amamos o bem para eliminar o mal.

Todavia, malgrado a função dialética, em sentido bipolar, do mal, não se pode dizer que se ame o bem *por causa do mal*. Tanto é verdade que, se desaparecessem todos os males, com isso não desapareceriam algumas coisas amigas, no sentido de que os bens permaneceriam amigos enquanto tais⁵.

Podemos dizer que: o desejo presente tanto na amizade quanto no erotismo é um desejo dirigido àquilo *de que se carece* e “*o carente mostra-se amigo daquilo de que é carente*” (*Lísias*, 221). Ora, aquilo de que se é carente é sempre *um bem*, e precisamente um bem mais elevado em diferentes níveis. É a tensão da amizade dirigida a um bem sempre mais elevado supõe *um primeiro amigo*, ou seja, *um primeiro e supremo Bem, do qual dependem todos os outros bens e do qual são apenas imagens*.

Logo, a busca do Bem é o que funda toda a amizade e é a verdadeira fonte e o fundamento do amor. O desejo da *primeira coisa amiga, o Bem supremo*, “é aquilo *em função de que se amam todas as coisas particulares*”⁶.

No que diz respeito a *Eros*, tanto no *Banquete* quanto no *Fedro*, a reflexão platônica parece ir na mesma linha. Aprofundando as *duas formas*

⁵ REALE, Giovanni. *Para uma nova interpretação de Platão*. A partir da 14ª edição. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1997. p. 344.

⁶ *Ibidem*, p. 345.

de *Eros* apresentadas pela tradição grega (uma *boa*, ligada à harmonia, à ordem e à temperança, e outra *má*, fundada sobre o excesso e a desordem), Platão deu-lhe uma conotação metafísica nova, mais ampla do que a dimensão cósmica "daimon" - *intermédio* entre *Deus e o homem*, que lhe atribuiu Hesíodo em sua Teogonia. *Eros* é filho de Pênia, deusa da carência, e de Poros, deus da capacidade de aquisição. Por isso, ele nunca é totalmente ignorante nem totalmente sábio. Ele é como o filósofo: que sempre busca adquirir sabedoria e maior riqueza de saber. *Eros* liga tanto os homens entre si, quanto os homens com Deus. Em suma, ele é o *laço do ser*⁷:

Eros realiza a sua tendência para o Bem em larga medida mediante a *procriação no Belo* (que não é mais do que um aspecto do Bem), pelo qual é sempre atraído. A beleza estimula o desejo de procriar; e, desse modo, a natureza mortal tenta fazer-se imortal, deixando sempre, com a procriação, um ser jovem em lugar de um velho. (...)

A iniciação às coisas do amor procede como através de uma escala, ou seja, por graus. *Eros* parte da beleza que se vê num corpo, passando à beleza que se realiza nos outros corpos, para chegar a compreender como "seja a única e idêntica a beleza que transluz em todos os corpos" (Banquete 210 b 3). Mas, dessa beleza, o caminho de *Eros* leva à superior beleza das almas, e ensina a amar mais a esta do que a dos corpos. Depois, partindo dessa beleza, o caminho do amor, prosseguindo de maneira justa, alcançará a beleza das atividades humanas e dos modos de viver e a das leis, assim como a beleza dos conhecimentos, e, por último, o conhecimento do belo-em-si, cujo Belo se manifestará "em si mesmo, por si mesmo, consigo mesmo como forma única sempre existente" (Banquete 211 b1)⁸.

Concluindo, o verdadeiro amor, amical e erótico, é aquele que é marcado pela busca da sabedoria, conseqüentemente da perfeição, da ordem, da harmonia. Quanto à teoria de Lísias sobre teoria do amor erótico endereçado

⁷ *Ibidem*, p. 351.

⁸ *Ibidem*, p. 352.

a alguém por quem não sentimos nenhuma paixão - como expressão de uma forma mais perfeita de amor por não se esperar nada em troca - Platão a rejeita, através da pessoa de Sócrates, por entender ser esta forma de amor baseada ainda no interesse pessoal, que procura afastar de si toda forma de ingratidão⁹. O diálogo *Lísias* termina sem uma definição precisa sobre o que é o verdadeiro amor, mas abre um precedente para se aprofundar a questão. Somente no Banquete e mais tarde em *Fedro*, como vimos anteriormente, é que Platão definirá a sua teoria sobre o *verdadeiro amor*: aquele que é pautado pela *sabedoria filosófica* que busca o conhecimento do *Sumo Bem*.

Aristóteles por sua vez define três razões diferentes pelas quais pode-se estimar as pessoas, a saber: o amor daqueles que amam por *utilidade*; o amor daqueles que amam por *prazer* e o amor daqueles que amam os outros *por eles mesmos*, por sua *virtude*, sendo esta a forma mais perfeita de amor. Ele as difere, no entanto, da estima que se tem pelas coisas inanimadas às quais não se deveria utilizar nem mesmo o termo *φιλία*¹⁰. Ao que parece, Aristóteles não só sistematiza a tradição de seu povo, que diferencia a estima por uma coisa inanimada da estima por outro ser humano com suas respectivas

⁹ Assim diz Lísias: "Talvez creias que uma amizade sem amor seja fraca e lânguida. Nesse caso, considera que, se assim fosse, seríamos indiferentes para com os nossos filhos e para com os nossos pais, nem poderíamos ter amigos que se ligassem a nós, pois não é na paixão que as amizades se originam, mas em outros motivos. Ademais, se é conveniente dispensar favores aos que pedem, pelas mesmas considerações deverás ser generoso não com os mais ricos, mas com os mais pobres; porque estes, libertos dos maiores males, serão também os mais gratos. (...) O que convém, por certo, não é prestar favores aos que pedem com veemência, mas aos que são capazes de mostrar mais gratidão; não aos que se contentam de te amar, mas aos que são dignos de teus favores; não os que gozam a flor de tua mocidade, mas aos que depois, quando fores velho, compartilharão contigo os seus bens (...) Lembra-te de tudo isto que te disse e ainda mais de uma coisa: os apaixonados são freqüentemente expostos aos severos conselhos dos amigos que criticam a paixão mas nunca se acusou de imprudente a um indivíduo que nunca se apaixona. (Cf. PLATÃO. *Fedro*. 21. ed. Tradução direta do grego de Jorge Paleikat. Rio de Janeiro: Ediouro, 1999. P. 138-139).

¹⁰J. Tricot, em sua tradução da *Ética à Nicômaco*, nos lembra que para a afecção dirigida às coisas, a língua grega utiliza uma outra palavra: *φιλησις*. (Cf. ARISTOTE. *Éthique à Nicomaque*. Traduit par J. Tricot. Paris: Vrin, 1987. p. 381. (Nota 1).

nuanças (*eros, philia, agape*), mas a cada uma dessas formas de amor ele lhes atribui uma razão de ser: por causa do *prazer*, por causa da *utilidade* e por causa da *virtude*. Poderíamos dizer que existe uma relação combinatória entre estas três expressões de amor e suas respectivas razões: (*eros - prazer, philia - utilidade, agape - virtude*). No entanto, todas as duas formas de amor devem tender à forma virtuosa de amar, que inclui tanto o prazer como a utilidade¹¹. No que diz respeito a estes sentimentos, Aristóteles escreve:

A amizade que visa o prazer (...) quando começa a passar o viço da mocidade a amizade também se desvanece (porque um não experimenta prazer em ver o outro, e o segundo não mais recebe atenções do primeiro) (...) Os que são amigos por causa da utilidade separam-se quando cessa a vantagem, porque não amavam um ao outro, mas apenas o proveito. Por conseguinte, quando o que se leva em mira é o prazer ou a utilidade, até os maus podem ser amigos uns dos outros, ou os bons podem ser amigos dos maus, ou aquele que não é bom nem mau pode ser amigo de qualquer espécie de pessoas; mas por si mesmos, só os homens bons podem ser amigos. Com efeito, os maus não se deleitam com o convívio uns dos outros, a não ser que essa relação lhes traga alguma vantagem. A amizade entre os bons, e só ela, também é invulnerável à calúnia, pois não damos ouvidos facilmente às palavras de qualquer um a respeito de um homem que durante muito tempo submetemos à prova; e é entre os bons que são encontradas a confiança, o sentimento expresso pelas palavras “ele nunca me faria uma deslealdade”, e todas as outras coisas que se requerem numa verdadeira amizade. Nas outras espécies de amizade, porém, nada impede que tais males venham a manifestar-se¹².

¹¹ Cf. ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. Traduzido por Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross. São Paulo: Abril Cultural, 1982. p. 192. (Coleção “Os Pensadores”: *Aristóteles II*, Livro VIII, § 12).

¹² *Ibidem*, Livro VIII, § 4. p. 182-183.

Neste sentido, podemos dizer que a amizade perfeita tanto nos traz *prazer* como nos é *útil*; porém, nem o prazer nem a utilidade enquanto fins podem sustentar e conservar uma amizade. A amizade virtuosa (entre os bons) é por excelência aquela baseada numa relação de proporções que não permite a desigualdade e se houver desigualdade de qualidades entre as partes, deve haver alguma *compensação* que restaure o equilíbrio entre elas, ou seja, que restaure a igualdade enquanto proporcionalidade:

Em todas as amizades que envolvem desigualdade, o amor também deve ser proporcional, isto é, o melhor deve receber mais amor do que dá, assim como deve ser mais útil, e analogamente em cada um dos casos¹³.

Desigual também é estima (*amizade/amor*) existente entre pai e filho, marido e mulher, governante e súdito:

Essas amizades diferem também umas das outras, pois a que existe entre pais e filhos não é a mesma que entre governantes e súditos, nem a amizade de pai para filho é igual de filho para pai, como a de marido para a mulher não é a mesma de mulher para marido. Com efeito, a virtude e a função de cada uma dessas pessoas são diferentes, e por isso também diferem as suas razões para amar; e outra consequência do mesmo fato é que o amor e a amizade diferem igualmente um do outro.

Cada parte, pois, nem recebe a mesma coisa da outra nem deveria buscá-la; mas quando os filhos prestam aos pais aquilo que devem prestar aos que os puseram no mundo, e os pais aquilo que devem prestar aos filhos, a amizade entre tais pessoas é duradoura e excelente¹⁴.

Devemos notar que tanto a linguagem aristotélica empregada na *Ética à Nicômaco*, bem como as suas respectivas traduções, nem sempre deixam claro a exatidão dos termos por ele empregados. Quando ele distingue, como

¹³ *Ibidem*, p. 186. (Livro VIII, § 7).

¹⁴ *Ibidem*.

fez acima, a amizade do amor, Aristóteles nem sempre deixa claro de que espécie de amor ele fala: do amor entre casais ou entre amigos, ou do amor que ama as pessoas *em si mesmas e por elas mesmas*?¹⁵ Neste sentido, podemos dizer que tanto o *amor erótico* quanto o *amor dos amigos e pelos amigos* devem atingir a forma suprema de amor, quer dizer, aquela referente ao *amor virtuoso*:

Sendo três os objetos a serem amados: o *bem*, o *agradável* e o *útil*; três são as espécies de amizade: a amizade de virtude, de prazer, de utilidade. Mas estas três amizades não valem igualmente: aquele que é amado por interesse ou prazer, não é amável em si ou por si, mas é amável por acidente, não é procurado por outro motivo senão pelo útil ou pelo prazer que pode dar. (...) A amizade de virtude é a verdadeira amizade, a amizade por excelência, pela qual o amigo virtuoso é amável em si e por si: ele não é amado pelo prazer de sua companhia, ou pela utilidade que dele pode emanar, mas pela própria virtude que amamos nele. Esta amizade, de resto, contém em si também as outras duas: pois o amigo bom e honesto é, ao mesmo tempo, um amigo útil e agradável!¹⁶

Podemos concluir esta questão dizendo que deve-se não só *amar* o companheiro ou a companheira por causa do prazer recíproco (*ερος*), nem os pais ou os irmãos por causa dos laços familiares (*φιλία*), mas por aquilo que são *em si e por si mesmos* (*αγαπε*). Nesta relação não encontramos nem a conotação *erótica* dos pares nem a *utilitária* da amizade, mas a alta estima dirigida ao outro por reconhecer nele *um igual*, em linguagem cristã, devemos amá-lo por vermos nele um verdadeiro filho **amado** por Deus!¹⁷

¹⁵ A respeito desta forma de amor, Aristóteles escreve: "Com efeito, definimos um amigo como aquele que deseja e faz, ou parece desejar e fazer o bem no interesse de seu amigo, ou como aquele que deseja que seu amigo exista e viva, por ele mesmo; e isso é o que as mães aos seus filhos e o que fazem os amigos que entraram em conflito" (*Ibidem*, Livro IX § 9, p. 203).

¹⁶ ARISTÓTELES. *A Ética*. Tradução Paulo Cássio M. Fonseca. Bauru: Edipro, 1995. p. 105-106.

¹⁷ 1Jo 3,1 "Vede que grande amor nos tem concedido o Pai, a ponto de sermos chamados filhos de Deus; e, de fato, somos filhos de Deus. Por essa razão, o mundo não nos conhece, porquanto não o conheceu a ele mesmo".

Talvez seja por isso que os primeiros cristãos adotaram o termo *αγαπε* para designar o encontro que realizavam em nome de Jesus para a partilha da palavra e do pão. Nos Atos dos Apóstolos, Lucas afirma categoricamente o ideal de comunhão fraterna que reinava entre eles: "A multidão dos fiéis era um só coração e uma só alma. Ninguém dizia que eram suas as coisas que possuía, mas tudo entre eles era comum (*αλλ ην αυτοις απαντα κοινα*)"¹⁸.

Esta *igualdade*, intrinsecamente ligada à *αγαπε*, vai de encontro à opinião aristotélica que apresenta o *distanciamento* físico e existencial como um fator incompatível com a verdadeira amizade¹⁹, não se podendo dizer da *justiça*, elemento essencial à manutenção da *comunidade de iguais* (*κοινωνια*):

Com efeito, em toda comunidade pensa-se que existe alguma forma de justiça, e igualmente de amizade; pelo menos, os homens dirigem-se como amigos aos seus companheiros de viagem ou camaradas de armas, e da mesma forma aos que lhe associam em qualquer outra espécie de comunidade. E até onde vai a sua associação vai a sua amizade, como também a justiça que entre eles existe. E o provérbio segundo o qual "os amigos têm tudo em comum" é a expressão da verdade, pois amizade depende da comunhão de bens²⁰.

A comunidade (*κοινωνια*), baseada no princípio da justiça *distributiva* e/ou *corretiva*²¹ é o elo fundamental e necessário para a manutenção da verdadeira amizade²² e três são os níveis em que ela se estabelece, a saber: na *comunidade política* (baseada no *interesse comum*); na *comunidade*

¹⁸ At 4,32.

¹⁹ É neste sentido que Aristóteles afirma não pode haver amizade entre os seres humanos e Deus, pois a distância que os separa é imensa (*Cf. ARISTÓTELES. Ética à Nicômaco*, Livro VIII § 7, op. cit., p.186).

²⁰ *Ibidem*, Livro VIII § 9, p. 188. (Comparemos esta passagem com At 4,34 onde Lucas nos diz: "Nem havia entre eles nenhum necessitado, porque todos os que possuíam terras ou casas vendiam-nas, e traziam o preço do que tinham vendido e depositavam-no aos pés dos apóstolos. Repartia-se então a cada um deles conforme a sua necessidade").

²¹ *Cf. Ibidem*, Livro V § 3-4.

²² *Cf. Ibidem*, Livro VIII § 9, p. 188.

familiar (que abarca o amor paterno e materno, o amor conjugal, filial, fraterno); na *comunidade de amizade* propriamente dita, existente entre duas pessoas (seja pelo complemento que um oferece ao outro, seja pela partilha dos mesmos gostos)²³. Sendo que a forma política de comunidade, mais abrangente e superior, é a expressão mais nobre de amizade, porque “se todos ambicionassem o que é nobre e dedicassem o melhor de seus esforços à prática das mais nobres ações, todas as coisas concorreriam para o bem comum e cada um obteria para si os maiores bens, já que a virtude é o bem maior que existe”²⁴.

Em relação aos outros sentimentos que acompanham as relações dos seres humanos entre si, ou seja, a *benevolência, a filantropia, a beneficência*, Aristóteles os apresenta como um *começo de amizade*, da mesma forma que o *prazer dos olhos é o começo do amor*. E certamente não podemos dizer que haja neles uma verdadeira estima pelo outro, tanto quanto encontramos numa amizade que é fortalecida pelos anos²⁵.

2. O DEFINIÇÃO DO AMOR NA TRADIÇÃO MEDIEVAL

No que diz respeito ao pensamento filosófico medieval, Sto. Agostinho e Sto Tomás, refletindo sobre a forma mais sublime de estima desenvolvida pelo ser-humano (*caritas*), caminham pelas mesmas vias dos dois filósofos gregos supra citados. Agostinho à luz de Platão e Tomás de Aquino à luz de Aristóteles.

²³ “A amizade também parece manter unidos os Estados, e dir-se-ia que os legisladores têm maior amor à amizade do que à justiça, pois aquilo a que visam acima de tudo é a unanimidade, que tem pontos de semelhança com a amizade; e repelem o faccionismo como se fosse o seu maior inimigo. E quando os homens são amigos não necessitam também de justiça, ao passo que os justos necessitam também da amizade; e considera-se que a mais genuína forma de justiça é uma espécie de amizade”. (*Ibidem*, Livro VIII § 1, p. 179).

²⁴ *Ibidem*, Livro IX § 7, p. 209.

²⁵ Cf. *Ibidem*, p. 207.

No Livro IV § 4 das *Confissões*, Agostinho nos conta a experiência que teve com a perda de um amigo, conhecido seu desde a época de estudos e que em sua juventude veio a tornar-se um companheiro inseparável:

Quanto a idéias, já este homem andava comigo errante. Minha alma já não podia passar sem ele. Mas eis que, indo no encalço dos escravos fugitivos, Vós, ó Deus de vingança, que sois juntamente fonte de misericórdia e nos converteis por modos admiráveis, eis que o levastes desta vida, quando apenas se tinha passado um ano sobre esta amizade, para mim mais doce que todas as suavidades da minha vida. Com tal dor entenebreceu-se o coração. Tudo o que via era morte. A Pátria era para mim um exílio, e a casa paterna, um estranho tormento. Tudo o que com ele comunicava, sem ele convertia-se-me em enorme martírio²⁶.

Por essas belas palavras, Agostinho não só traduziu de forma incomparável o sentimento que nutria pelo amigo, como exprimiu poeticamente a noção grega da amizade nutrida entre iguais, prenuncio de sua compreensão do que vem a ser a verdadeira amizade.

Ferido mas auxiliado pelo tempo, “que produz na alma efeitos admiráveis” (§ 8), Agostinho confortava-se e alegrava-se sobretudo da consolação de outros amigos com os quais partilhava a alegria da leitura, a aprendizagem mútua e o calor da companhia:

É isto o que se ama nos amigos. De tal maneira se amam que a consciência humana se julga culpada, se não ama a quem lhe paga com amor, ou se não paga com amor a quem primeiro a amou, só procurando na pessoa do amigo os sinais exteriores da benevolência. Daí esse luto quando alguém morre, as trevas de dores, o coração umedecido pela mudança da doçura em angústia e a morte dos vivos pela perda da vida dos mortos.

²⁶ AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. 15. ed. Tradução de J. Oliveira Santos e a Ambrósio de Pina. Vozes: Petrópolis, 2000. p. 79.

Feliz o que Vos ama, feliz o que ama o amigo em Vós, e o inimigo por amor de Vós. Só não perde nenhum amigo aquele a quem todos são queridos n'aquele que nunca perdemos²⁷.

Na busca de perpetuação deste sentimento provado em companhia do amigo, Agostinho compreende que o verdadeiro amor e amizade só podem ser vividos completamente e eternamente na comunhão com o verdadeiro amor. É nele que se encontram as verdadeiras delícias, a verdadeira paz: "O lugar do descanso imperturbável está onde o Amor não é abandonado, a não ser que o Amor nos abandone primeiro"²⁸. A conclusão de Agostinho é a mesma de Sócrates em *Lísias*: o verdadeiro amor, a verdadeira amizade é aquela que busca o conhecimento do Sumo Bem para n'Ele pautar a sua conduta:

Entrega à Verdade tudo o que tens recebido da Verdade, e não só não perderás nada, mas ainda a tua podridão reflorescerá, as tuas fraquezas serão curadas, as tuas frouxidades serão reformadas, rejuvenescidas e estreitamente unidas a ti, sem te colocarem na ladeira por onde descem, mas ficando contigo e permanecendo junto do Deus estável e eterno²⁹.

Porém, se Agostinho aproxima-se da definição platônica em seu modo de filosofar, Tomás de Aquino aproxima-se de Aristóteles não só no modo de abordar a questão, quanto de solucionar o problema.

Ao tratar da *caridade* na Questão XXIII art.1, Tomás procura primeiramente analisar se ela é ou não uma forma de *amizade* (*utrum caritas sit amicitia*). As Escrituras afirmam que há caridade de Deus e de seus anjos para com o ser humano. No entanto, segundo Aristóteles, é próprio da amizade o convívio entre iguais. Ora, Deus não é igual ao homem, pois Ele é perfeito e o ser humano não. Logo, não é possível haver "comércio entre os seres humanos e Deus" (*Sed caritas est hominis ad Deum et ad angelos*,

²⁷ *Ibidem*, § 9, p. 84.

²⁸ *Ibidem*, § 10 p. 85.

²⁹ *Ibidem*, § 11, p. 86.

quorum non est cum hominibus conversatio). Quer dizer, não pode haver amizade (amor) entre eles. Além disso, há de se destacar também que a Escritura afirma ser possível o "amor aos inimigos", porém, segundo o filósofo de Estagira, a amizade implica necessariamente a retribuição no amar, sendo que, quem é virtuoso não ama o que não é. Neste sentido, parece que a caridade não é amizade, pois ela prega o amor aos inimigos. Por fim, relembrando as três espécies de amizade definida por Aristóteles: a deleitável, útil e honesta, Tomás afirma:

A amizade fundada em Cristo, não repousa em nenhum interesse temporal, nem na presença dos amigos, nem nas adulações pífidas e lisonjeiras, mas no temor de Deus e no amor às divinas Escrituras. Semelhantemente, não é a amizade honesta, porque pela caridade amamos também os pecadores, ao passo que a amizade honesta tem por objeto só os virtuosos, como diz Aristóteles. Logo, a caridade não é amizade³⁰.

No entanto, Jesus diz: "já não vos chamarei servos, mas amigos meus" (Jo 15,15). E isto só pode ser dito em razão da caridade. Logo, a caridade é a amizade (*Ergo caritas est amicitia*).

Respondendo às três objeções, Tomás argumenta que o amor da amizade se realiza através da benevolência e do amor mútuo fundados em alguma espécie de comunicação (corpórea e espiritual). Porém, com Deus, temos somente a comunicação através do *espírito*, portanto não completa (imperfeita). A comunicação perfeita nós só a teremos na pátria celeste quando servirmos a Deus face a face (*Nostra conversatio in caelis est. Sed ista conversatio perficietur in pátria, quando servi eius servient Deo, et videbunt faciem eius*).

Quanto ao amor aos inimigos, Tomás afirma que ele pode sim ocorrer, pois de dois modos se ama as pessoas: no atinente a ela mesma ou quando, tendo amizade por uma pessoa, se ama por causa dela, tudo o que lhe concerne. Logo, pode-se amar até os inimigos e os pecadores por causa do amor a

³⁰ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 2. ed. Tradução de Alexandre Corrêa. Porto Alegre: Grafosul, 1980. p. 2197 (Volume V, Q. XXIII, art. 1).

Deus. Em relação a este tópico, Tomás responde na Questão XXV, art. VIII: o homem virtuoso pode odiar o que em seus inimigos lhe é contrário, mas não deve odiá-los enquanto homens capazes da felicidade:

Quem praticar o ato de amar um inimigo por amor de Deus, pratica a caridade na sua perfeição. Pois, quando amamos ao próximo com caridade, por amor de Deus, quanto mais amarmos a Deus, tanto mais mostraremos amizade para com o próximo, de modo que nenhuma amizade o poderá impedir. Assim, como quem amar muito a um determinado homem, amará, por amor dele, os filhos, mesmo que os tenha por inimigos. Ora, é neste sentido que fala Agostinho³¹.

Concluindo esta parte, pode-se dizer que tanto para Agostinho quanto para Tomás de Aquino o verdadeiro amor se encontra em Deus, no amor aos ensinamentos divinos, fundamento do amor ao próximo, seja ele em sentido particular ou coletivo. A caridade deve subsistir na pátria de modo perfeito quando está ligada a Deus, sem contudo contradizer o aperfeiçoamento da natureza, que visa o bem ao próximo a partir do amor por si mesmo:

Quanto à ordem dos próximos, um para com os outros, amaremos, absolutamente falando, com amor de caridade, o melhor que nós. Pois, toda a vida da bem-aventurança consiste no ordenar-se da mente para Deus. Por onde, toda a ordem do amor dos bem-aventurados será observada relativamente a Deus, de modo a cada um amar mais e ter como lhe sendo mais chegado o que estiver mais próximo de Deus³².

3. POR UMA POLÍTICA DA AMIZADE ENQUANTO EXPRESSÃO DO AMOR HUMANO PELA HUMANIDADE - HANNAH ARENDT E SUA CRÍTICA DO PENSAMENTO POLÍTICO MODERNO

A modernidade transferiu para o âmbito da razão e do Contrato social o ideal de uma fraternidade humana prenunciado pelo Cristianismo. Uma única

³¹ *Ibidem*, Q. XXV, art. IX.

³² *Ibidem*, Q. XXVI, art. XIII.

família, regida por um único Senhor, Deus pai todo poderoso. Libertando-se da tutela da Igreja, a Modernidade alcançou o seu apogeu durante o *Século das Luzes*, onde os ideais de *liberdade, igualdade e fraternidade* migraram para todos os cantos da Europa, chegando até mesmo aos rincões do nosso Brasil: *Libertas quae sera tamen* era o *leitmotiv* da Inconfidência Mineira. O Ideal da fraternidade universal encontrou seu mentor em Rousseau e nos protagonistas da Revolução Burguesa, como Danton e Robespierre, desenvolvendo-se de forma diferenciada na Alemanha, onde a *Aufklärung* procurava inserir junto ao povo alemão aquilo que faltou na Revolução Francesa: uma maior consciência dos motivos e entraves relacionados à Revolução. Porém, é certo que durante a Revolução Burguesa a democracia reencontrou sua razão de ser, ainda que de uma forma diferenciada daquela vivenciada por Sócrates, Platão e Aristóteles. Segundo Danilo Zolo, o sistema democrático instaurado pela Revolução Burguesa e desenvolvido posteriormente no século passado, não passa de "sistemas autocráticos diferenciados e limitados, ou seja, oligarquias liberais; a democracia não constituiria mais do que a alternância de elites oligárquicas"³³. Vivemos num mundo onde a idéia de democracia é incapaz de ser pensada sem a idéia de uma democracia de partidos. Esta é a idéia que desenvolve Hannah Arendt em seu livro *Über die Revolution*, traduzido em português por *Da Revolução*. Nele, Arendt expõe sua análise sobre o fenômeno da Democracia representativa, baseada no conceito do Estado de Partidos. Esta forma de governo, não só despolitiza, como impede a ação política em nossa sociedade, pois ele "não proporciona ao indivíduo a possibilidade de participar nos assuntos públicos, nem de criar uma opinião pessoal referente à vida pública. (...) "O principado democrático" faz passar a idéia de que os assuntos políticos são um fardo indesejável, e que o objetivo da política se encontra além do político mesmo, ou seja, no espaço privado"³⁴. Nesta idéia, Hannah Arendt resume a sua análise de um dos fenômenos mais contundentes da modernidade: a transformação do espaço público em espaço privado. Esta

³³ ORTEGA, Francisco. *Esvaçamento do Político - reinvenção do Espaço público*. In: *Para uma política da amizade*: Arendt, Derrida, Foucault. Rio de Janeiro: Relume&Dumará, 2000. p. 16.

³⁴ *Ibidem*, p.18.

tese ela desenvolve brilhantemente em seu livro *A Condição Humana (Human Condition)*. Nele, ela não só expõe como era alicerçada a democracia grega, em espaço privado e público, quanto analisa a inversão operada pela modernidade. Para os gregos, a manutenção desses dois espaços era fundamental para o exercício da boa política. No espaço privado do cidadão, encontrava-se a família, os servos, se caso houvesse, e todos os bens necessários à vida. A manutenção ordenada deste espaço era uma condição indispensável ao exercício político. No entanto, é no espaço político que o homem diferenciava-se do outro, individualizava-se. No espaço privado encontra-se tudo o que está ligado à sua pessoa e à sua família, mas é no espaço público que esta identidade se afirma efetivamente. Porém, a modernidade levou para o espaço público o que era próprio do espaço privado. Na roupagem do ideário fraterno, ela gerou uma massificação indiferenciada dos diferentes sujeitos. No ideário da igualdade, se esconde a dificuldade moderna em trabalhar com a diferenciação e conseqüentemente com a representatividade efetiva dos cidadãos. É a destruição do político e o início de um novo ciclo totalitário. Nesta mesma obra, Hannah Arendt analisa tanto o totalitarismo nazista quanto o stalinista, vendo neles “a experiência máxima de perversão, de aniquilamento do político”:

O terror dos campos de concentração acaba com a pluralidade humana, condição de possibilidade da ação, já que agir é sempre “agir em concerto” (Burke). O mundo totalitário deixa de ser um mundo compartilhado com outros e os homens perdem sua individualidade. Qualquer traço que aponte para uma distinção, uma singularidade ou diferença, apresenta-se como intolerável. O homem existe somente em singular, como se houvesse um único indivíduo de dimensões gigantescas³⁵.

Para Hannah Arendt, a modernidade, através do seu pseudo-ideal de igualdade, transformou o agir político num mero comportar-se. No entanto, Hannah Arendt não pretende restaurar a tradição grega, cujo elo com o passado já está perdido, mas “desconstruir e vencer as reificações de uma

³⁵ *Ibidem*, p. 19.

tradição obsoleta”³⁶. Para ela, o conceito de recuperação do *espaço público*, não visa uma ligação com o conceito de Estado grego, mas a indicação das “múltiplas possibilidades de ação, múltiplos espaços públicos que podem ser criados e redefinidos constantemente, sem precisar de suporte institucional, sempre que os indivíduos se liguem através do discurso e da ação: agir é começar, criar algo novo, o espaço público como espaço entre os homens pode surgir em qualquer lugar, não existindo um locus privilegiado.(...)”

Ação e o discurso são em última análise as únicas formas que os homens dispõem para “mostrar quem são”, “para revelar ativamente suas identidades pessoais e singulares”, para revelar o “quem”, em contraposição ao “o que” alguém é”³⁷. A formação da identidade é um processo público, um acontecimento no mundo. Assim o ponto central de toda política é a preocupação com o mundo, o *amor mundi*. É nesta espécie de amor que encontramos um espaço para o exercício de uma forma de amor mais superior, no âmbito que nos falava São Tomás. A caridade em relação ao mundo (*amor mundi*). É assim que Francisco Ortega, à luz de Hannah Arendt, contempla o resgate do espaço público, como espaço para se conceber alternativas novas de *cuidar* do mundo, como diria Leonardo Boff. Um espaço aonde se pudesse conceber alternativas para a realização de um ideal mais sublime de um amor pelo mundo, pelo ecossistema, pelos povos empobrecidos e esquecidos da África, da América. “Um espaço em que se criem e recriem formas de relacionamento voltadas para o mundo, “tais como a amizade, a cortesia, a solidariedade, a hospitalidade, o respeito”³⁸. É neste sentido que Hannah Arendt em seu ensaio sobre Lessing em “Homens em tempos sombrios” apregoa a *amizade* em lugar da fraternidade, pois ela exprime melhor o fenômeno político, “enquanto que a fraternidade suprime a distância dos homens, transformando a diversidade em singularidade e anulando a pluralidade”³⁹. O mesmo deve ser dito na *familiarização* na política, procurando albergue e fortificação num corpo inóspito e estranho.

³⁶ *Ibidem*, p. 25.

³⁷ *Ibidem*, p. 23.

³⁸ *Ibidem*, p. 30.

³⁹ Cf. ARENDT, Hannah. Sobre a humanidade em tempos sombrios. Reflexões sobre Lessing. In: *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Cia das Letras, 1987. p. 13-36.

Para os antigos, ser livre queria dizer poder se afastar da família e do lar. (...) Ser livre quer dizer estar disposto a arriscar a vida, pois “somente podemos ter acesso ao mundo público, que constitui o espaço propriamente político, se nos afastarmos de nossa existência privada, e do pertencimento à família, a que nossa vida está unida.

A política é um risco, é difícil abandonar as crenças, valores, tradições, sem saber o desenlace final, pois agir é um início que se define pela irreversibilidade e pela imprevisibilidade, mas ao mesmo tempo, uma forma de sacudir as imagens e metáforas tradicionais, de experimentar e criar novas formas de vida⁴⁰.

É a chamada noção arendtiana de *natalidade* que apregoa o confronto com o novo, com o aberto, com o contingente, no encontro e no convívio com o outro, sem medo e sem desconfiança “como uma forma de sacudir formas fixas de sociabilidade, de viver no presente e de redescrever nossa subjetividade, de recriar o *amor mundi*, como forma mais sublime de *caridade*, na reinvenção da amizade”⁴¹.

Pe. Edélcio Serafim Ottaviani é Doutor em Filosofia e professor na Pontifícia Faculdade de Teologia do Centro Universitário Assunção.

⁴⁰ ORTEGA, Francisco. Esvaiamento do Político - reinvenção do Espaço público. In: *Para uma política da amizade*, op. cit., p. 32.

⁴¹ *Ibidem*.

A DIMENSÃO ANTROPOLÓGICA DA CARIDADE

Prof. Dr. Renold J. Blank

“A caridade se dirige em primeiro lugar ao homem, e por causa disso contém por natureza uma dimensão antropológica”.

Com essa afirmação, poderíamos encerrar a discussão antes de começá-la, porque quem é o ser humano sabemos e portanto conhecemos também a resposta à pergunta pela dimensão antropológica da caridade:

- ver no ser humano o meu próximo;
- ajudá-lo, quando está em dificuldades;
- realizar obras de caridade, pelas quais se revela meu amor por ele na mesma medida que a mim mesmo.

Os cristãos conhecem a fórmula que durante séculos acalmou suas consciências de boas obras e pelo número impressionante dos empreendimentos caritativos, começando com hospitais e terminando com a distribuição de sopa para os famintos.

A caridade, de fato, tem uma profunda relação com antropologia. Esta relação tem uma longa história tanto de experiências quanto de reflexões teóricas.

Mas foi exatamente a antropologia, que nas últimas décadas começou a questionar a certeza daqueles que pretendiam saber o que é caridade.

A antropologia mostrou, que todo ser humano é “uma existência incorporada”, de tal maneira que “nada há em mim que não esteja imbuído de terra e de sangue”¹. A visão de Mounier, fundador do Personalismo, nos lembra as inúmeras tentativas, realizadas no decorrer da história da Filosofia, de rela-

¹ MOUNIER, Emmanuel. *O Personalismo*. São Paulo: Martins Fontes, 1950. p. 40.

cionar a compreensão da caridade com a compreensão do ser humano e suas necessidades.

O problema não é saber se o ser humano tem ou não necessidades, mas sim saber quais são essenciais e quais secundárias. A hierarquia depende muito da compreensão que temos do ser humano.

Descartes, na esteira de toda uma tradição dualista, radicalizou esta tradição pela separação acentuada entre princípio material e princípio espiritual no ser humano².

O século das luzes (XVII-XVIII) respondeu à indagação pela essência do ser humano recorrendo a qualidades como autonomia, individualismo e independência, todas elas baseadas na capacidade racional de conhecimento³.

Arnold Gehlen define o ser humano como ser carente⁴ e as antropologias subseqüentes começaram cada vez mais a compreender que as carências não se restringem às necessidades básicas, mas abrangem também necessidades como segurança, solidariedade, amor, auto-realização e conhecimento. A conhecida hierarquia de A. H. Maslow é só uma das tentativas para sistematizar as necessidades⁵. Outros pesquisadores, depois de Maslow, estabeleceram a partir da análise das motivações, catálogos com mais de mil necessidades⁶.

Frente a essas pesquisas e ao pluralismo de seus resultados, se torna evidente que as necessidades humanas não podem ser interpretadas de maneira estática. Elas são essencialmente dinâmicas e como tais, nunca têm valor absoluto.

² Cf. MÖLLER Joseph. *Zum Thema Menschsein*. Mainz, 1967. p. 8-9.

³ P. ex.: Immanuel Kant, "Handbuch" para os seus cursos de lógica (cf. BUBER Martin. *Das Problem des Menschen*. Heidelberg, 1982. p. 10-11). Cf. também: BRACHEL H./U.; METTE Norbert. *Kommunikation und Solidarität*. Freiburg/Münster, 1985. p. 286ss.

⁴ GEHLEN Arnold. *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*. 1. ed. Stuttgart: UnB, 1997. p. 1940.

⁵ MASLOW A. H. *Motivation and Personality*. New York/Evanston/London, 1970. p. 35ss.

⁶ Cf. VV.AA. *Die wahren Bedürfnisse*. Basel, 1978. p. 117.

As necessidades, além disso, possuem profundas dimensões sociais, históricas e estruturais e exatamente por causa disso estão sujeitas a constantes mudanças no tempo e no espaço. Disso surge uma outra faceta das necessidades: a sua dimensão política.

Frente a esta situação complexa, fica evidente que uma ação caritativa não pode contentar-se com esforços para a satisfação das necessidades básicas de indivíduos. O seu alcance ultrapassa tanto as necessidades básicas quanto a realização dos indivíduos.

A caridade implica um agir comunicativo, bem dentro do quadro das definições formuladas por J. Habermas⁷. Este agir se baseia, em última análise, no princípio ético do compromisso natural que o ser humano tem diante do outro ser humano⁸. Esse compromisso, cuja conseqüência necessária é a solidariedade de todos os seres humanos, forma uma das linhas mestras das reflexões antropológicas da época moderna. Nisso, a antropologia filosófica se distingue muito de sua irmã teológica, na qual se acentuou bem mais a idéia da posição especial do ser humano como aquele que foi chamado a dominar o mundo.

Quem domina, na maioria dos casos, não demonstra muita solidariedade.

Conseqüentemente encontramos também na história do cristianismo, até a época mais recente, poucos pensadores ou pessoas carismáticas que fizeram da idéia de solidariedade entre os seres vivos o enfoque central de seu pensar e agir. Francisco de Assis é um deles. A sua convicção de uma solidariedade de todos os seres humanos, não só entre si, mas também com todas as criaturas, se torna um dos pilares fundamentais de uma ética ecológica da solidariedade. Na maioria dos casos, porém, a idéia de caridade, assim como ela foi compreendida no contexto cristão, se tornou aquilo que Madeleine Barthelemy já em 1970 chamou "a forma mais perigosa de individualismo,

⁷ HABERMAS J. *Theorie des kommunikativen Handelns*. v. 1. Frankfurt, 1981.

⁸ KANT Immanuel. *Metaphysik der Sitten II: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*. Hamburg: Meiner, 1990. p. 105.

exatamente porque é nobre e altamente moral”⁹. A crítica a esse tipo de caridade também foi formulada pelo grande jesuíta Teilhard de Chardin, desta vez a partir de uma visão acentuadamente evolucionista:

A caridade cristã foi por muito tempo aquela do bom Samaritano que ampara, cuida das feridas e consola (...) mas a caridade deve manifestar-se de maneira mais forte em um engajamento apaixonado a favor da obra geral do Universo¹⁰.

Esse engajamento, hoje, não pode mais ter como pressuposto, um modelo individualista de uma antropologia do passado. A sua base deve tornar-se necessariamente comunitária. Isso significa que naqueles que querem praticar a caridade, “os valores comunitários devem ser interiorizados como projeto individual para se transformar em ação”¹¹. Esta ação, por sua vez, não se pode restringir a atender as necessidades não satisfeitas de indivíduos dentro de uma comunidade. Ela deve, além disso, questionar os mecanismos que impedem a satisfação das necessidades dos indivíduos e, uma vez constatado que tais mecanismos têm causas estruturais, deve exigir-se, em nome da caridade, a transformação dessas estruturas. Tal transformação conduzirá necessariamente a mudanças sociais. A exigência de caridade, em nome de um argumento antropológico, se amplia assim para a exigência de que essa caridade não promova só o bem-estar de indivíduos, mas também a tomada de consciência sobre os mecanismos e os interesses que impedem um tal bem-estar e que muitas vezes lucram com a falta dele. Chega-se assim, em nome de uma antropologia comunitária, a exigências que ultrapassam em muito o quadro tradicional de uma “ação caritativa”. A verdadeira caridade, hoje, inclui dimensões como ações de conscientização, “organização da população em movimentos de resistência e de reivindicação”¹² e incentivo de mudanças

⁹ BARTHÉLEMY-MADAULE Madeleine. *Bergson und Teilhard*. Olten/Freiburg: 1970. p. 442.

¹⁰ CHARDIN Teilhard de. *Le sens humain*. p. 14, apud Madeleine Barthélemy-Madaule, op. cit., p. 442.

¹¹ SAWAIA, Bader Buriwan. Comunidade, a apropriação científica de um conceito tão antigo como a humanidade. In: VV.AA. *Psicologia social comunitária*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 49.

¹² Bader Buriwan Sawaia. op. cit. p. 46.

sociais rumo a uma situação que dispense a necessidade de ações caritativas nos moldes tradicionais.

A base para todo este quadro de ações, poderia ser a preocupação com aquilo que J. Kumm define como as cinco macro-necessidades humanas, cujo satisfação é indispensável para que se possa falar de qualidade de vida, seja no quadro individual, seja no comunitário¹³:

- dignidade no nível social;
- formação;
- saúde;
- preservação do meio-ambiente;
- tempo para lazer.

Baseado em tal visão antropológica, a caridade poderia voltar a ser a grande força transformadora. Força baseada no amor, mas que diz respeito ao ser humano em todas as suas dimensões pessoais, políticas, sociais, estruturais e até cósmicas e evolutivas. Ela poderia tornar-se aquilo que Paul Tillich denominou em outro contexto uma “força de resistência contra a destruição do amor dentro da realidade social”¹⁴.

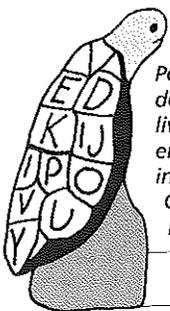
Fica implícito em tal visão a atitude crítica frente a um aparato de produção, que hoje não só possui os meios para a satisfação das necessidades, mas que, “exatamente por causa disso, também influencia a maneira como estas necessidades são satisfeitas e a produção de (...) novas necessidades”¹⁵.

Renold J. Blank é Doutor em Teologia Dogmática e professor na Pontifícia Faculdade de Teologia do Centro Universitário Assunção.

¹³ KUMM J. *Wirtschaftswachstum-Umweltschutz-Lebensqualität*. Stuttgart, 1975. p. 148.

¹⁴ TILLICH Paul. *Protestantische Vision*. Stuttgart, 1952. p. 6.

¹⁵ ROPOHL Günter. *Bedürfnisforschung und soziotechnische Praxis*. In: VV.AA. *Die wahren Bedürfnisse*. Basel, 1978. p. 125.



Prêmio Jabuti

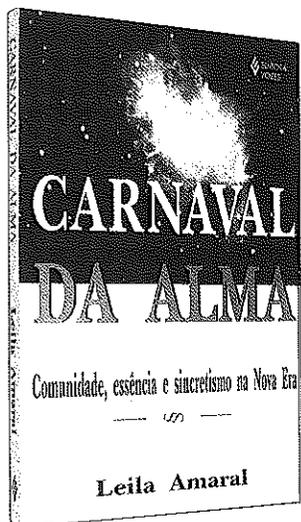
Por ser um animal que se distingue pela paciência e tenacidade com que vence os desafios, o jabuti foi escolhido para simbolizar a atividade dos escritores, editores, livreiros e gráficos brasileiros. Foi concebido em 1958, por Edgard Cavalheiro, então presidente da CBL; a estatuetta, porém, só foi criada um ano depois por iniciativa de Diaulas Rideel, sucessor de Cavalheiro. Concedido anualmente pela Câmara Brasileira do Livro, o Jabuti é atualmente o mais tradicional prêmio literário brasileiro.

Prêmio Jabuti 2001 - Categoria Religião*

1º lugar

CARNAVAL DA ALMA

Comunidade, essência e sincretismo na Nova Era
Leila Amaral
Editora Vozes

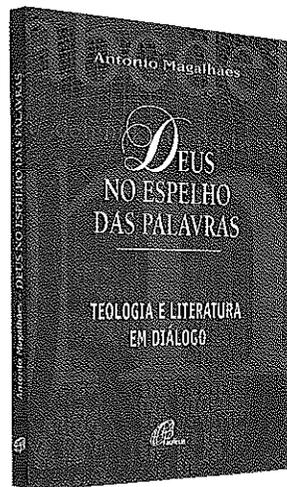


A chamada "Nova Era" se manifesta em vários setores da vida moderna, particularmente pela emergência de movimentos, seitas e religiões. A autora, num trabalho academicamente rigoroso e ao mesmo tempo escrito com um estilo convidativo, analisa as razões dessa tendência contestadora da modernidade, examinando os principais movimentos reconhecidos.

2º lugar

DEUS NO ESPELHO DAS PALAVRAS

Teologia e literatura em diálogo
Antonio Magalhães
Editora Paulinas

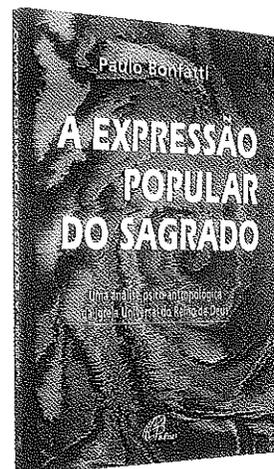


A importância da conexão entre literatura e teologia carece de trabalhos mais consistentes em língua portuguesa. O livro não só tem o mérito de um belo trabalho sobre a essência da palavra para as tradições bíblicas, como apresenta o assunto tabu de influência das escrituras na literatura ocidental.

3º lugar

A EXPRESSÃO POPULAR DO SAGRADO

Uma análise psico-antropológica da Igreja Universal do Reino de Deus
Paulo Bonfatti
Editora Paulinas



Este livro destaca-se pela abordagem interdisciplinar, propondo uma utilização dialógica e criativa de ferramentas das Ciências Sociais. Fundamentado em uma pesquisa bibliográfica apurada e articulada com trabalhos de campo – tendo sempre como referencial maior a visão dos fiéis e também dos dirigentes –, o autor busca compreender o mundo iurdiano através de seus fenômenos de conversão, exorcismo e cura. Além disso, aponta alguns aspectos psicológicos que contribuem para uma maior compreensão dos fenômenos de cura e de rendimentos da vida de seus membros.

CELEBRAR E FAZER O BEM - A DIALÉTICA DA SANTIDADE

UMA LEITURA DA DINÂMICA DA CARIDADE NA LITERATURA PATRÍSTICA

Pe. Dr. Antônio Sagrado Bogaz

PRESSUPOSTOS

A relação entre a ação litúrgica e a caridade na literatura patrística é muito fecunda. A veracidade sacramental e litúrgica é determinada não por ritos exteriores, mas pela reta intencionalidade e coerência entre intenção e prática. Colhemos o exemplo na relação de Jesus com o templo e sua crítica aos ritualismos exteriores. Nos tempos dos mártires, na Igreja primitiva, há a exigência imperativa de uma prática litúrgica que leve à prática do bem.

A vida litúrgica deve inspirar a transformação e fecundar a verdadeira Igreja de Jesus Cristo na construção contínua do Reino de Deus¹.

A literatura patrística é particularmente útil e necessária para devolver à pregação, à reflexão e à ritualidade cristã o hálito profético que sua inspiração bíblica exige².

Muitos textos patrísticos vão falar da importância da caridade com o próximo e da partilha dos bens. Os Padres da Igreja primitiva mostram que as celebrações geram práticas concretas de ação comunitária. A esmola e a

¹ Muitos estudos procuram aprofundar esta relação entre a liturgia e a vida nos escritos patrísticos. Podemos citar, por exemplo: Célébration, mystère du Christ et vie. *La Maison Dieu*, Paris, n. 106, 1971. Liturgia e Vita. *Rivista di Pastorale Liturgica*, n. 70, 1975. HAERING, B. *Existência Cristã e Liturgia*. São Paulo, 1992. (Dicionário de Liturgia) p. 436-441.

² I. CAMACHO; R. RINCON; G. HIGUERA. *Práxis cristã III: Opção pela justiça e pela liberdade*. São Paulo, 1988. p. 60.

* Textos de apresentação dos livros tirados de: Câmara Brasileira do Livro. Prêmio Jabuti 2001 (catálogo), p. 82-87.

partilha são atitudes que caracterizam o rosto do cristianismo perante a sociedade e aparecem unidas à profissão de fé³.

Assim, na teologia patrística, a fecundidade litúrgica possui uma forte expressão e nos ajuda a analisar a prática sacramental e celebrativa da nossa Igreja atual. Esta relação é tão profunda que aproxima a simbologia litúrgica da realidade existencial, a ponto de apresentar o testemunho do martírio, expressão máxima da caridade, como uma grande celebração eucarística.

A literatura patrística não conhece fronteiras entre o ato litúrgico e a própria vida dos fiéis, pois a liturgia está totalmente imersa na vida cotidiana e a vida de cada um se faz conteúdo celebrativo. Não se pode imaginar um serviço litúrgico sem uma relação de amor e responsabilidade para com o próximo⁴.

Esses elementos são analisados dentro dos métodos mistagógicos da patrística. É uma teologia litúrgica que elabora três momentos fundamentais da celebração: a escuta da palavra, a oração (ou a celebração ritual) e a partilha dos bens, que é expressão da "caridade cristã". Esses três momentos do viver cristão estão de tal modo interligados que não podem ser concebidos isoladamente. São três elementos que se complementam e se valorizam mutuamente. Produzem o equilíbrio e a harmonia do cristianismo, e expressam a identidade do convertido. A conversão é inspirada na palavra de Deus, celebrada na oração e no ritual e vivenciada na fraternidade comunitária. Assim, para viver

³ Alguns textos podem ser citados, pois com muita propriedade falam da necessidade de socorrer os necessitados como uma exigência intrínseca ao ser cristão. Alguns exemplos: CIPRIANO DE CARTAGO. *De opere et elemosynis* XV. (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum III). p. 384; *Discurso a Diogneto*, (v. 13: Schar 33,64); JOÃO CRISÓSTOMO. In: *Ep. Ad Titum* 6,3 (Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca 62). p. 698. Esse texto defende a oferta da esmola; dizendo que "a esmola é a mãe da caridade, daquela caridade que é o distintivo da religião cristã, que é maior que todos os sinais, por essa os discípulos de Cristo podem ser reconhecidos (...) e vem unido ao Corpo de Cristo".

⁴ Cf. HAHN F. *Il servizio liturgico nel cristianesimo primitivo*. Brescia, 1972. p. 67. O texto diz literalmente que "a fronteira do serviço litúrgico continua aberta sobre o mundo; não existe serviço litúrgico sem responsabilidade para com o próximo".

em fraternidade com a comunidade, é necessária a partilha generosa com os irmãos e uma contínua e crescente comunhão de vida⁵.

Na Igreja dos primeiros séculos, a catequese litúrgica aponta sempre e com insistência para a interação e interdependência entre a ação cotidiana e o gesto litúrgico. Para além dos métodos pontual, linear e panorâmico, explicitados sobretudo na tradição oriental, o método epiclético acentua sempre uma catequese que permite uma unidade entre a celebração e a vida, como fruto da inspiração do mesmo espírito.

O binômio liturgia-vida social é harmônico, pois une o culto aos conceitos de caridade, empenho de vida, justiça, esmola e socorro aos necessitados. A efetivação desse binômio será o termômetro da autenticidade das celebrações dos mistérios cristãos. A ceia dos pobres, a diaconia, o serviço eclesial, o ágape, as ofertas e as ceias da caridade mostram, na teologia patrística, o verdadeiro significado da celebração. A prática litúrgica e a ação de amor e justiça para com os mais necessitados representam a fidelidade à fé e à mensagem evangélica e se esboçam como possibilidades únicas de veracidade dos atos litúrgicos⁶.

Muitos são os escritos da Patrística que manifestam esta harmonia dialética entre a ação litúrgica e a prática do bem. Destacaremos a Didaqué e os escritos de Hipólito, Cipriano de Cartago e João Crisóstomo para que nos dêem uma síntese da teologia litúrgica patrística e sirvam de base para a análise dos documentos e rituais atuais.

Os Padres, preocupados com a autenticidade da fé, fornecem ricos elementos litúrgicos. Eles mostram que as celebrações dos rituais na Igreja, sem uma vivência em conformidade com a ética cristã, que as celebrações inspiram, explicitam e profetizam, não passam de gestos hipócritas que não produzem a graça salvífica. As celebrações podem mascarar e fantasiar a

⁵ Cf. BORI, P. C. *Chiesa Primitiva: L'immagine della comunità delle origini* (Atti 2,42; 4,32-37) nella storia della chiesa antica. Brescia, 1974.

⁶ Cf. HAMMAN, A. *Vita liturgica e vita sociale*. Milano, 1968. p. 13.

idéia que os rituais salvam por si mesmo. Portanto, não existem verdadeiros gestos litúrgicos isolados de uma vivência coerente da mensagem evangélica, que é a caridade.

1. CELEBRAR E PARTILHAR: DIDAQUÉ⁷

A Didaqué destaca o momento importante da celebração cristã, que deve ser marcado pela unidade da comunidade e ser refletido na vivência cristã posterior. Trata-se da celebração da ceia do Senhor ou fração do pão.

No capítulo IX, o texto mostra de que modo deve ser celebrada a eucaristia, suas orações principais e o sentido da unidade fraternal que deve emergir da celebração da ceia do Senhor.

Do mesmo modo como este pão partido foi semeado sobre as colinas e depois recolhido para se tornar um, assim também a tua Igreja seja reunida desde os confins da terra no teu reino, porque tua é a glória e o poder, por meio de Jesus Cristo para sempre⁸.

O primeiro sentido do texto é escatológico: unidade de todos os povos em nome de Jesus Cristo. Todos os cristãos devem antecipar este laço de união. O pão que se come deve ser o símbolo de união da Igreja, que aparece efetivamente dentro da "sinaxe" da comunidade local. E esta união local representa a busca de uma unidade universal, que tem sua simbologia no reino escatológico, que é a comunhão plena de todos em Jesus Cristo⁹.

⁷ *Didaqué* quer dizer instrução. Trata-se de um pequeno manual de orientações catequético, litúrgico e disciplinar utilizado pelos primeiros cristãos. Abre-se com a apresentação das duas vias: a da vida e da morte. J. Audet, um estudioso da liturgia da Igreja primitiva, afirma que este documento foi escrito por volta do ano 70 da era cristã, embora os estudiosos, em geral o datem entre os anos 90 e 100, na região da Síria ou da Palestina. ALTANER B.; STUIBER A. *Patrologia*. São Paulo: 1972. p. 91.

⁸ *Didaqué* IX,4

⁹ RORDORF W.; TUILIER A. *Liturgie, Foi et Vie des Premiers Chrétiens: Etudes Patristiques*. Paris, 1986. p. 46.

A ceia eucarística e a proclamação da palavra representam o ritual de unidade comunitária. Esse ritual deve ser protegido da profanação que é a hipocrisia: "não dêem as coisas santas aos cães"¹⁰. Os não batizados são proibidos de participar do culto. O ritual da eucaristia é a expressão da unidade. Assim, a celebração eucarística exige unidade universal: deve ser sinal da unidade entre todos os que participam deste ato sacramental. A metáfora "pão partido que fora semeado nas colinas e recolhido para ser um" representa todos os homens e mulheres que haviam sido espalhados em muitos recantos, em muitas culturas e muitas crenças e que devem ser unidos e congregados num único povo, numa única fé e num espírito fraternal.

A verdade da eucaristia está, de fato e fortemente, na unidade dos cristãos. Tal unidade não é limitada ao rito, mas estende-se à convivência e participação fraterna entre os bens e as necessidades de todos os irmãos celebrantes.

A Didaqué manifesta a necessidade da vivência fraterna ao revelar como deve ser o relacionamento dos participantes da comunidade cristã que celebra fecundamente a eucaristia:

Dê a quem te pede e não peça para devolver, pois o Pai quer que os teus bens sejam dados a todos. Feliz aquele que dá conforme o mandamento, porque será considerado inocente¹¹.

O documento patrístico mostra a consequência da fraternidade cristã: a partilha dos bens, em nome do Senhor. Mostra que Deus dá os bens para todos e aqueles que os têm como posse devem repartir entre todos, afinal os bens pertencem a Deus e nós somos seus administradores. Portanto, "toda

¹⁰ *Didaqué* IX,5. O texto do versículo completo escreve: "Ninguém coma, nem beba de vossa Eucaristia, se não estiver batizado em nome do Senhor. Pois a respeito dela disse o Senhor: Não deis as coisas santas aos cães". Esta citação é tirada de Mt 7,6. O próprio autor do texto reafirma a origem bíblica do texto, quando diz: "pois a respeito diz o Senhor". Igualmente o termo Igreja, conforme está no n. 4, pode ser compreendido como a assembléia dos participantes, quer dizer, todos os integrantes da comunidade que celebra a eucaristia, como ceia do Senhor.

¹¹ *Didaqué* I,5.

contribuição social deve reverter em benefício do bem comum e não em privilégio daqueles que manipulam a máquina social”¹². O necessitado, na comunidade cristã, torna-se um ponto de convergência da autenticidade da fé.

A unidade da comunidade manifesta esta igualdade expressa nos direitos comuns e na partilha: este é o princípio fundamental da celebração autêntica. O texto nos mostra a importância que a comunidade deve dar ao sacrifício para que ele seja verdadeiro. Trata-se da celebração dominical:

Reúnam-se no dia do Senhor para partir o pão e agradecer, depois de ter confessado os pecados, para que vosso sacrifício seja puro. Aquele que está de briga com seu companheiro, não poderá juntar-se a vós antes de se ter reconciliado, para que o sacrifício que vós oferecestes não seja profanado¹³.

A celebração da ceia do Senhor, sem uma autenticidade, definida pela paz entre todos os irmãos, não é agradável a Deus. O “elemento vivencial”, manifestado pela concórdia dos membros da comunidade é elemento constitutivo da celebração do sacrifício dominical. A eucaristia é a celebração da fraternidade. A carência da fraternidade é sua profanação. A comunidade está preocupada com os frutos concretos do seu culto, para que eles não sejam hipócritas.

Ao falar do tratamento entre o Senhor e o servo, o texto mostra que o projeto de Deus, para todos que participam dos mesmos rituais litúrgicos, é a igualdade, o respeito, e todos devem constituir as bases da grande família

¹² STORNIOLO I. *O catecismo dos primeiros cristãos para a Igreja de hoje*. São Paulo: Paulus, 1989. p. 9.

¹³ Didaqué XIV,1-2. A citação do número 2, é extraída de Mt 5,23-24, que assim expõe: “portanto, se fores até o altar para levar a tua oferta, e aí te lembrar de que o teu irmão tem alguma coisa contra ti, deixa a oferta aí diante do altar, e vá primeiro fazer as pazes com teu irmão; depois, volte para apresentar a tua oferta”. Está evidente a relação íntima entre o sacrifício do altar e a paz, neste texto bíblico. Igualmente a santificação do sacrifício eucarístico, na Didaqué, mostra a importância da paz entre todos os irmãos, pois não se celebra uma eucaristia verdadeira onde há discórdia.

humana. Professa-se uma fé, assume-se uma prática e apresenta-se esta unidade como ato celebrativo: ao redor de Deus, uma comunidade de irmãos.

Há um apelo à solidariedade e à fraternidade dentro do texto, que mostra a força moral da catequese, relacionando-a com a celebração do batismo. É o apelo que se faz em favor dos necessitados:

Não expulsarás o necessitado, mas partilharás todas as coisas com teu irmão e não dirás que é coisa tua. De fato, se participas em comum dos bens imortais, quanto mais não deves fazer com os bens mortais¹⁴.

A ação caritativa forma a comunidade. Nas comunidades com problemas sociais, havia grande preocupação com a dignidade dos doentes, inválidos, órfãos e viúvas¹⁵.

A celebração litúrgica eleva a assistência aos necessitados, como aproximação do amor de Deus. A comunhão dos bens garante a verdadeira ação litúrgica, pois se todos partilham os bens da imortalidade, devem, com maior razão, partilhar os bens materiais.

2. SACRAMENTOS E CONVERSÃO: TRADIÇÃO APOSTÓLICA¹⁶

No texto que trata do catecumenato, preparação para o batismo, o autor deixa evidente a exortação de uma vida santa, conforme as exigências da fé cristã. Há, por isso, uma relação direta entre o sacramento do batismo e a vida cotidiana, pois ao lado da preparação doutrinal, cuida-se também para que haja

¹⁴ *Didaqué* IV,10.

¹⁵ MATTIOLI V. *La Didaché, dottrina dei dodici apostoli*. Roma, 1990. p. 76-77.

¹⁶ *A Tradição Apostólica* foi escrita em Roma, por volta de 215 a.C. e se encontra na Constituição da Igreja Egípcia, que possuímos em tradução latina (Verona cod. LV 53), nas línguas copta, árabe e etíope. O texto se divide em três partes: I. Descreve o Ritual das Ordenações e da Eucaristia; 2. Ritual do Batismo e 3. Prescrições diversas (comunhão dos doentes, jejum, ágape, assembléia matinal, sepultura, liturgia das horas

uma preparação real a partir do modo de viver, antes mesmo que o catecúmeno seja admitido à formação dos três anos de catequese. Ele deve renunciar a certas profissões e viver conforme os ensinamentos da comunidade cristã¹⁷. A seguir a pessoa é admitida à catequese, como poderemos atestar a seguir.

Após três anos de catequese, sua vida será novamente examinada: se vierem com dignidade enquanto catecúmenos, se honraram as viúvas, se visitaram os enfermos, se só praticaram boas ações¹⁸.

É notável a importância dada ao modo de viver daquele que deverá assumir o cristianismo como opção de vida. Esta exigência é inerente ao próprio ato batismal. Não se pode batizar sem que haja, de fato, uma conversão radical. Não basta conhecer o cristianismo teoricamente, pois este se apresenta como um projeto vivencial antes de ser um projeto doutrinal. Assim, podem-se notar três elementos importantes na opção cristã, a partir da Tradição Apostólica: um sistema de verdades reveladas, que se define como doutrina cristã; um modelo de vida, marcando uma ética cristã; e uma liturgia, onde o ritual conclui e assume em seu bojo a confissão de fé e o exercício da caridade.

Pensa-se, conforme a visão sociológica deste período, no amor profundo aos mais desprotegidos e sofridos. Há, portanto, uma preocupação com as viúvas porque representavam uma classe despersonalizada, já que o homem

e sinal da cruz). In: BERARDINO A. Di. *Basilio di Cesarea di Cappadocia*. Roma, 1983. p. 1791. A *Tradição Apostólica* é atribuída a Hipólito de Roma e dá orientações práticas sobre a vida pastoral, ético-moral e litúrgica da comunidade primitiva. Sendo uma obra essencialmente litúrgica, influenciou as práticas sacramentais e culturais das comunidades primitivas. Sua originalidade está nas condições ético-morais necessárias para a realização do culto.

¹⁷ Os trabalhos e profissões permitidos ou não permitidos para os que receberão o batismo estão elencadas no n. 16 da Tradição Apostólica. São, por exemplo, proibidos a manutenção de casa de prostituição, a escultura ou pintura de ídolos, a representação teatral, o gládio, o sacerdócio ou guarda de ídolos, as funções de soldado com poder de matar e de magistrado revestido de púrpura. Aparecem ainda outras profissões ou artes que não são condizentes com a opção da fé cristã.

¹⁸ *Tradição Apostólica* n. 20.

é o “chefe da família” e sem ele a mulher anulava-se socialmente. Há ainda a preocupação com os enfermos, pois os doentes são marginalizados por não poderem manter um trabalho fixo e possuir ganhos de subsistência.

O cristão tem um compromisso com a prática do bem. Sem este compromisso, não é possível falar em verdadeira opção cristã, definindo-se assim o cristianismo como uma opção ética fundamental.

Para receber o batismo, deve-se viver esta dimensão humanitária da fé. Trata-se de uma ação de caridade e uma conversão ao bem. A prática das boas ações faz parte das vidas dos novos convertidos. Aliás, sem a prática das boas ações é até mesmo difícil falar em verdadeira conversão. Converter-se a Jesus, o Cristo, certamente implica o convertido na vivência plena das boas obras. O cristão, mesmo antes de ser batizado, deve ser um agente do bem. Deve ser um militante da justiça na sociedade. E isso antes mesmo de receber a confirmação oficial de sua participação na comunidade dos convertidos. Portanto, o sacramento se une a uma vivência radical dos princípios evangélicos.

E isso deve continuar após o batismo, pois aquele que recebe o sacramento deve ser coerente com sua opção, apresentada na catequese catecumenal. Esse sacramento seria conseqüente, quer dizer, frutificaria a cada dia na vida do batizando, sem limites. Portanto, o batismo não se apresenta como um ato limitado, estático ou momentâneo, mas sua prática continua até o final da vida. O sacramento que ocorre em um momento se realiza de fato durante toda a vida.

O próprio texto da Tradição Apostólica mostra a importância de uma seqüência lógica nesta relação batismal. Como aparece descrito:

Após a cerimônia, apressem-se em praticar o bem, a agradar a Deus, a viver corretamente, pondo-se à disposição da Igreja, fazendo o que aprenderam e progredindo na piedade¹⁹.

¹⁹ *Ibid.* n. 21.

Podemos deduzir da Tradição Apostólica a necessidade radical da prática do bem e da vida reta, compreendendo como negativo o sacramento que não se deixa permear por esta realidade: a vivência radical da mensagem cristã. Assim, o sacramento exige, para que seja válido, uma coerência vivencial e uma conversão à justiça. Sem esses elementos, a celebração perde seu sentido. Trata-se de uma ação que, para ser verdadeira, tem de ser completa. E é completa quando se faz acompanhar da vivência cotidiana e da mensagem anunciada. E como a vivência se dá na sucessão de dias e na realização de gestos, determina-se que a ação litúrgica se complete na continuidade de sua vivência.

Este é o ensinamento fundamental que nós herdamos do texto de Hipólito de Roma. Sua prática nos mostra a importância de unificar a caridade e o culto integrante da fé cristã.

3. RITUAL E UNIDADE COMUNITÁRIA: CIPRIANO DE CARTAGO²⁰

Analisaremos alguns textos de Cipriano que nos mostram seu engajamento eclesial e sua perspectiva pastoral. Isso nos permitirá colher uma visão peculiar de sua teologia litúrgica. Ele nos mostra que não tem nenhum sentido qualquer rito na Igreja, se não houver um empenho destemido e corajoso na vida de cada dia.

²⁰ No dizer de P. MONCEAUX, Cipriano "foi uma das mais belas figuras de bispo que nos apresenta a história do cristianismo". Nascido entre 200 e 210, certamente em Cartago, era de uma família nobre, o que lhe possibilitou uma formação muito elevada. Assim, após três anos de sua conversão, foi eleito bispo de Cartago (ano 245). Cf. *Historie Littéraire de l'Afrique Chrétienne*. v. V/1. 1980. (Dizionario Patristico e di Antichità Christiana). p. 678. Cipriano de Cartago foi mártir da Igreja africana, por sua coragem e testemunho em favor do seu povo. São cinco os pontos fundamentais que levam ao reconhecimento da sua vida e obra: 1. A pobreza e a caridade como leis da busca de Deus; 2. A santidade de vida cristã, que o levou ao sacerdócio três anos após sua conversão (provavelmente 245); 3. A unanimidade do povo em sua eleição, como um serviço em prol de Cartago, por ocasião da peste na cidade, tornando-se um defensor *civitalis*; 4. A aceitação do martírio como testemunho de sua opção radical por Jesus Cristo.

Cipriano lembra a necessidade de recuperar a unidade da Igreja, retomando a noção de comunidade presente na Igreja primitiva. E os sacramentos devem expressar esta unidade entre todo o grupo. Ele assim descreve:

Sem dúvida, entre nós esta unidade decaiu tanto, que também ficou reduzida à amplitude de nossas obras. Naquela época, vendiam suas casas e terrenos, acumulando para si um tesouro no céu e ofereciam o dinheiro aos apóstolos a fim de que o distribuíssem aos pobres²¹.

Cipriano lamenta a realidade na qual se encontra a sua comunidade. Está lamentando porque a fé dos participantes da comunidade não gera mais a fraternidade e assim a Igreja perde a sua unidade. É lamentável, para Cipriano, que se tenha enfraquecido a fé dos participantes do culto e não se forme mais uma verdadeira comunidade. Assim, o grupo celebrante deixou de ser o espaço de vivência e de concretização da verdadeira fé, professada por todos, em Cristo Jesus.

Segundo Cipriano, a conversão a Jesus Cristo está ligada veementemente a um modelo de vida de confraternização comunitária. Não pode existir verdadeira fé e verdadeira conversão sem a partilha dos bens na comunidade.

Isso se completa com outro texto de Cipriano, que mostra a relação intrínseca entre a conversão a Cristo e a vivência da caridade. Podemos assim ler, em seu escrito, sobre a oração dominical:

Cristo nos deu a sua paz, nos prescreveu de ser um só coração e uma só alma, nos recomendou de conservar íntegros e inviolados os ligames do amor e da caridade; portanto não poderá ser mártir aquele que não observa a caridade fraterna... essa existirá, de fato, sempre no Reino. Essa permanecerá eternamente, para a unidade dos irmãos unidos²².

Existem dois elementos que preocupam mais Cipriano: a unidade da Igreja e a caridade fraterna. Sua preocupação com essas virtudes da comu-

²¹ *De unitate ecclesiae*, XXVI (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum III). p. 232.

²² *De oratione dominica*, XVI. (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum III). p. 223.

nidade é tão forte, que ele condiciona a veracidade da comunidade a tais elementos. Não existe nem pode existir uma comunidade verdadeira sem que haja uma união verdadeira na qual todos unidos volvam os olhos e o coração para os mais necessitados. Praticar a caridade fraterna, que quer dizer repartir os bens e atender os mais necessitados, é um tema central no pensamento de Cipriano.

De fato, a relação dos atos litúrgicos com a vida é tão incisiva que, mesmo para a reunião dominical, para as práticas de piedade e para os ritos comunitários, é necessária a participação e a comunhão na caridade.

Toda ação litúrgica exige uma solidariedade entre os que celebram a mesma fé no único Senhor. Deixa-se de existir individualmente para se fazer parte e enriquecer o corpo místico, onde todos comungam os mesmos ideais e devem viver como irmãos. Eis o fundamental da relação harmônica e plena com todos os membros da comunidade.

A teologia da celebração eucarística é tida como a manifestação mais genuína da fé cristã. Cipriano mostra a importância da premissa essencial do ato litúrgico eucarístico: a comunhão fraterna. Sem a comunhão entre os presentes e os ausentes, a eucaristia diminui seu valor litúrgico e sua teologia fica deteriorada. Portanto, existem, como podemos ver, algumas condições anteriores.

A Deus não agrada o sacrifício daqueles que se comprazem nos dissídios; Ele os pede para voltar do altar e exige que, antes de fazer a oferta, se reconciliem com os irmãos, porque Ele não se deixa aplacar senão pelas orações daqueles que amam a paz. O amor sacrifício, de fato, que nós podemos oferecer a Deus é a nossa paz, é a nossa concórdia fraterna, é a assembléia do povo reunido em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo²³.

Este texto nos mostra toda a relação dos sacrifícios queridos por Deus com a necessidade de viver em paz com os irmãos. Está dentro do apelo que

Jesus fez a todos aqueles que deveriam apresentar sua oferenda no altar. E se houvesse em qualquer lugar alguém em dissídio, deveria voltar e, antes de fazer a oferta, reconciliar-se com os irmãos. Assim, Deus define qual é o sacrifício que lhe agrada: aquele que parte de uma comunidade que vive em fraternidade, que não está em desavenças, que procura viver como irmãos, dentro e fora do culto, pois o culto e a sua continuidade fazem parte de um todo que é o louvor a Deus. Nem todo sacrifício agrada a Deus e nenhum sacrifício lhe agrada mais do que a paz que deve existir na comunidade. A paz vivida na comunidade é, de fato, o sacrifício mais elevado e mais agradável. A concórdia fraterna da comunidade é seu valor maior e nada pode substituí-lo. Assim, não é o sangue dos cordeiros, a oração dos Salmos ou a presença dos símbolos sacramentais que vão agradar a Deus. Se não houver uma comunidade verdadeira, sua oferta será repudiada. Há uma coligação da ação eucarística com a participação nos bens temporais. Mostra-se a preocupação com os menos favorecidos, os pobres, pois toda comunidade deve mostrar solidariedade com os mais necessitados.

Cipriano de Cartago mostra que a celebração litúrgica impõe algumas condições: ser participada por todos os batizados com fé e com convicção, ser ligada com a vida e não representar um momento “entre parênteses” dentro da realidade e, por fim, ter uma solidariedade e um encontro fundamental com o irmão, sobretudo o mais pobre, renegado e sofrido da comunidade. Todo ato litúrgico deve abrir o espírito para o irmão, pois validade sem fecundidade é renegação do próprio ritual. Mesmo que todo sacramento comece na vida e passe pelo ritual, ele só poderá edificar-se na vida.

4. CELEBRAR E SERVIR AOS POBRES: JOÃO CRISÓSTOMO²⁴

João Crisóstomo foi um grande pregador. Quando estava no púlpito se revelava um grande orador, embora nas relações oficiais muito tímido e reser-

²⁴ João Crisóstomo nasceu em Antioquia em 354. Foi conhecido como “boca de ouro” por sua pregação nobre. Retirou-se para a vida ascética. Escreveu o tratado sobre a Virgindade e sobre o Sacerdócio. Mais tarde, como sacerdote (eleito e ordenado em

²³ *Ibid.* p. 285.

vado. E sua pregação colocava toda a razão da fé e da liturgia em favor dos irmãos, quando afirmava que se um cristão fosse inútil para o próximo, ele nada teria de grande. Buscou um cristianismo comprometido com a realidade e sem conivência com os poderosos.

João Crisóstomo, como grande pregador voltado para a fecundidade e plenitude do cristianismo, deixou-nos testemunhos que mostram a necessidade da realização de ações litúrgicas fecundas e dinâmicas, nas quais os ritos se completam com uma vida harmoniosa. O celebrar exige dos cristãos comprometidos com a fé, a partilha de bens:

Para nós é muito mais indicada a comunhão de bens. Além disto, esta instituição também é mais conforme com a natureza²⁵.

Ser cristão implica na partilha ou comunhão dos bens e exige o uso social das riquezas e bens possuídos. É uma imposição da caridade e da justiça, necessárias aos cristãos. Todo cristão tem um compromisso com os irmãos e ninguém pode negar-se ao seu próprio ofertório social. No entender de João Crisóstomo, a partilha é elemento constitutivo da natureza dos bens, que foram criados indistintamente para servir a toda a humanidade.

João Crisóstomo mostra a dimensão empenhativa da ação litúrgica: deve expressar unidade, justiça e caridade entre todos os membros. Exige-se que haja ressonância na vida cotidiana e uma busca contínua para aprofundar o mistério na realidade humana. Sem o compromisso da frutuosidade, que deve ser gerado pela celebração sacramental, os mistérios celebrados tornam-se inócuos.

Antioquia, no ano de 386, pelo bispo Flaviano) manifestou grande apreço pela pregação e pela palavra de Deus. Escreveu uma série de Sermões sobre a Incompreensibilidade de Deus, Questão das Estátuas. Pregou sobre o Novo Testamento e Série de Catequese Batismais. Foi eleito bispo de Constantinopla em 397 e feito prisioneiro em 404, quando foi deposto de sua sede episcopal e exilado para Nicéia e depois para Cúrcuso, na Armênia. Lá escreveu a *Carta de Exílio* e a *Carta sobre a Providência*. In: FIGUEIREDO F. A. *Curso de Teologia Patrística III: a vida da Igreja Primitiva* (Séculos IV e V). Petrópolis: Vozes, 1990. p. 83-84.

²⁵ JOÃO CRISÓSTOMO. *Ep ad Tim* 12,4 (Patrologia Grega 62). p. 564, a partir de CAMACHO I.; RINCON R.; HIGUERA G. *Práxis Cristã III: opção pela justiça e pela liberdade*. São Paulo, 1988. p. 60.

(...) nem o batismo, nem a remissão dos pecados, nem o conhecimento ou a participação dos mistérios, nem a mesa sagrada, nem a comunhão ao corpo e ao sangue do Senhor, nem qualquer outra coisa nos poderá ser motivo de alegria, se não conduzirem a uma vida reta, digna de admiração e livre de todo pecado²⁶.

Nesta sua teologia do Novo Testamento, confirma a relatividade dos rituais. Eles só são verdadeiros se trouxerem alegria e proporcionarem a transformação da própria vida. Elencando os sacramentos do batismo, eucaristia e penitência (que em seu tempo era uma prática habitual), declara que eles não são eficazes, se não forem acompanhados de uma vida reta e digna de admiração. De nada serve a celebração dos sacramentos na vida do cristão e da comunidade, se não se fazem acompanhar por um estilo de vida conforme a ética cristã evangélica. É inútil celebrar, sem que haja um modelo de vida que testemunhe retidão, amor à justiça e caridade com os que sofrem.

A celebração fecunda, segundo João Crisóstomo, leva à construção da paz. Pela participação à mesa, o cristão se compromete em ser na vida social um artífice da paz, especialmente em tempos nos quais a paz e a concórdia estão ausentes da comunidade:

Não digo somente paz no sentido comum desta palavra. Nem mesmo aquela paz que consiste na comunhão da mesa, mas a paz segundo Deus, que nasce de uma concórdia de espíritos e que muitos, em nossos dias, destroem²⁷.

A grande questão colocada por João Crisóstomo, nessa citação, é sobre a importância da comunhão da mesa, quer dizer, a participação comum na celebração da ceia do Senhor. Neste momento, todos participam com alegria, com entusiasmo e com espírito pacífico. No entanto, hipocritamente, nada se realiza depois na vida cotidiana. Aqueles mesmos participantes da "mesa da ceia" são os que espalharão cizânia, provocando desunião na comunidade. Não tem nenhuma importância a celebração eucarística, se não houver um

²⁶ JOÃO CRISÓSTOMO. *Oportet Haereses esse in Vobis* (...). In: *dictum Pauli*. (Patrologia Grega 51) p. 250.

²⁷ *Adversus Judaeos* 3,6. (Patrologia Grega 48) p. 870.

compromisso de viver como irmãos. Assim, aqueles que celebram a ceia, mas depois geram a desunião são denominados, como nos evangelhos, sepulcros caiados: mostram uma aparência fraterna, mas semeiam a divisão e caluniam seus companheiros de comunidade. Podemos compreender este estado de espírito, se pensarmos em todas as acusações e denúncias falsas das quais foi vítima o próprio João Crisóstomo²⁸.

No entanto, o elemento que João Crisóstomo mais destaca para a relação entre liturgia e vida é a abertura do coração para as necessidades da comunidade: solidariedade com o sofrimento dos mais pobres. Essa postura dá veracidade aos atos litúrgicos.

Seria um escândalo honrar o corpo de Cristo na Igreja, com estofas de seda e permitir que ele quase morra de sede ou nudez. Aquele que disse: "este é meu corpo", disse também: "me vistes com fome e não me destes de comer". Que vantagem pode ter Cristo em ver a sua mesa coberta de vasos de ouro, enquanto ele mesmo morre de fome na pessoa dos pobres²⁹.

Vemos o apelo de João Crisóstomo suplicando por coerência entre os dois momentos da vida do cristão: a celebração do mistério da eucaristia e

²⁸ F. A Figueiredo. *op. cit.* p. 90. Aconteceu um grande desentendimento na comunidade de Constantinopla que levou, inclusive, João Crisóstomo ao exílio. Num sermão ele pede que se perdoem o ex-ministro da comunidade, Eutrópico, com base no texto do Eclesiástico (Ecl 1,2): "se vós pedis que este homem seja punido pelos crimes que cometeu contra vós, como podereis tomar parte nos mistérios. Como podereis pronunciar esta prece que prescreve dizer: perdoai as nossas culpas assim como nós perdoamos aos que nos têm ofendido? Este homem vos prodigalizou injustiças e ultrajes? Não queremos discordar. No entanto, não estamos em tempo de justiça, mas de piedade; não é hora de prestar contas (severas), mas de clemência; não é hora do exame, mas do perdão; não é hora da sentença e do julgamento, mas da compaixão e indulgência. Nada de furor, de ódios, mas sim rezemos ao Deus de clemência para ajudá-lo em seus dias, arrancá-lo do suplício que o ameaça". Nesta citação fica evidente o espírito de João Crisóstomo: se não temos caridade e não perdoamos e lutamos pela paz, de modo algum podemos tomar parte nos mistérios. Vale dizer que sem uma vida marcada pelo perdão e pela paz, os mistérios (principalmente na eucaristia, mas também em todos os demais ritos do mistério cristãos) são renegados em nossa liturgia e nós não os devemos celebrar.

²⁹ Hom, in Mat. 50,39. (Patrologia Grega 58) p. 508.

depois o serviço da caridade para com os mais pobres. Sua grande preocupação está na diferença entre um altar preparado para eucaristia e a pobreza de uma mesa de um irmão pobre. Enquanto o altar exhibe sedas e vaso de ouro, o pobre passa fome e não é socorrido pela comunidade. Este texto faz lembrar os textos clássicos do Antigo Testamento, nos quais os profetas mostram o desdém de Javé para com os sacrifícios sacerdotais, plenos de riqueza, de exteriorização, mas que mascaravam uma injustiça desconcertante, que negava a importância do próprio ritual³⁰. De nada serve todo ritual dentro do templo, se não houver justiça na vida da comunidade. Tanta miséria entre os irmãos não se apaga com sacrifícios suntuosos.

Elevamos, a partir de João Crisóstomo, a continuidade entre a mesa da celebração no templo e a mesa da refeição na casa. A mesa do templo deve refletir a mesa do lar da comunidade. O altar, seu pão partilhado e seus bens, são a inspiração para a partilha entre os irmãos e deve levar toda a comunidade a volver o olhar para a mesa do pobre.

Um sacrifício que não se completa na vida dos irmãos, sobretudo na daqueles que "não têm o que comer" é um sacrifício hipócrita. O sacramento advindo de uma comunidade desigual, dividida e que não ama os seus pobres, mas os deixa na penúria, é um sacrifício mentiroso e incompleto. Mais gritante ainda é quando os vasos e vestes do templo e do altar, que realizam um culto luxuoso, são uma afronta ao pobre que é usurpado de seus bens. O verdadeiro sacrifício é a síntese dos ritos e da vida de seus celebrantes. João Crisóstomo demonstra, assim, a dimensão social da eucaristia:

Muito bem, desta lei ou costume (desprendimento dos primeiros cristãos) veio a estabelecer-se nas igrejas de então, uma prática maravilhosa: reunidos todos os fiéis, após ouvir a palavra divina, após as orações e a comunhão dos mistérios, terminada a reunião litúrgica, não

³⁰ Alguns exemplos desta teologia podem ser encontrados em Sl 140,2 (a exigência da oração como substituição do incenso) e Ecl 4,14 (a verdadeira liturgia é o culto da sabedoria) e Mq 6,1-8 (Deus renega o bezerro do sacrifício e pede o verdadeiro sacrifício que é caminhar em seus mandamentos e amar os irmãos). Estes textos e muitos outros inspiram toda a crítica do culto inócuo, exigindo da comunidade uma coerência entre ritual e vida para que possam ser verdadeiros os cultos celebrados pela comunidade.

se retiravam imediatamente para a casa, mas os ricos, que haviam preparado comida, convidavam os pobres e punham uma mesa comum, realizavam uma refeição em comum na própria mesa comum a todos³¹.

A prática dos primeiros cristãos, que, como temos refletido, é fonte de inspiração para a vida dos cristãos ao longo dos séculos, é resgatada nesta citação, pois a ceia do Senhor é o impulso da fraternidade. Sem gerar a partilha dos bens, é falsa e pretensiosamente cristã a celebração da ceia do Senhor. Os que possuem bens, estão incondicionalmente vinculados ao serviço aos mais necessitados. A reunião litúrgica (no caso, a ceia do Senhor) está, nesta citação, vinculada à partilha dos bens da ceia com os mais pobres. A partilha dos alimentos é um elemento constituinte do ritual. A liturgia da palavra relaciona-se com a celebração dos mistérios (a memória da presença do Senhor e sua atualização) e leva à partilha dos bens trazidos ao altar. A mesa é comum, pois a comunidade é fraternidade, unida pela fé no único Senhor. Exige a partilha dos bens e a convivência cotidiana entre todos os irmãos.

Os atos litúrgicos ganham veracidade se continuados na prática posterior da comunidade. Ritual e vida compõem as duas partes fundamentais do ato de louvação, que é a finalidade definitiva do culto cristão.

**PARA CONCLUIR: FAZER O BEM SEMPRE,
O BEM A TODOS, NUNCA O MAL (Dom Orione)**

A caminhada da teologia litúrgica na vida da Igreja mostra bem como em seu princípio há uma grande harmonia entre o ideal bíblico e a mensagem revelada pelo próprio Cristo. Procuramos analisar alguns textos, certamente os mais significativos, para mostrar a preocupação dos seus escritores com a vida comunitária. É fixo o ideal de que a celebração deve ser a manifestação da vida fraterna e solidária, bem como o espaço de sua crítica. Para os Padres, uma comunidade em conflito, patrocinadora de injustiças e de opressões jamais poderá celebrar verdadeiramente.

Os Padres da Igreja primitiva estão muito preocupados com a coerência da conversão cristã, que deve ser radical e que depois se manifestará no culto. Não existe verdadeiro culto se persistirem as injustiças e divisões.

Além disso, é evidente que tudo aquilo que se professa ou se simboliza no culto deve, necessariamente, ser vivido pela comunidade. Assim, "a partilha do pão" deve significar partilha dos bens, os títulos "irmãos, amigos, família" devem manifestar fraternidade, os substantivos como "caridade, amor, serviço" devem ser a expressão da solidariedade cotidiana. Sem esta equivalência, a celebração torna-se uma representação teatral de uma comunidade que não vive sua profissão de fé nem a ética cristã.

Alguns textos são muito imperativos, afirmando a invalidade do culto, com expressões fortes, como "de nada vale o culto (...)" ou "Deus não aceita (...)". São afirmações categóricas e radicais que mostram a necessária relação entre a vida e a celebração. Os mais pobres e os oprimidos representam a preocupação fundamental para que se pense num culto integrado com a realidade.

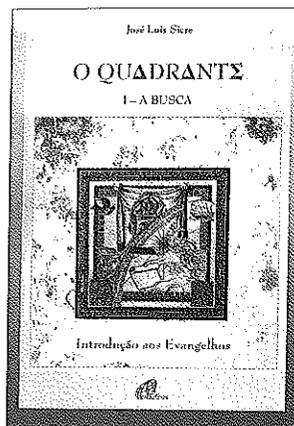
Os autores do período patrístico assumem a opção pelos pobres, a luta pela justiça e a declaração da opção de Deus pela vida e contra os ídolos da morte. Embora muitos cristãos relutem em aceitar esta teologia mais comprometida, que se manifesta numa liturgia mais expressiva e menos alienante, conforme os santos Padres analisados, a liturgia que se negar a ser expressão destes valores, estará negando a si mesma e não cumprirá os elementos de sua definição própria: a vida da comunidade em sintonia com a opção de Deus pela vida, transformada em louvor a Deus.

Deixam-nos uma lição, estes teólogos da patrística: é necessário transformar a realidade em Reino de Deus e somente assim, o culto será a manifestação verdadeira de uma comunidade que caminha nas trilhas de Deus, tão bem expressas nas mensagens evangélicas e tão bem assimiladas e atualizadas pelos textos patrísticos.

³¹ Oportet haereses esse in vobis (...). In: *dictum Pauli*. (Patrologia Grega 51) p. 256.

O QUADRANTE

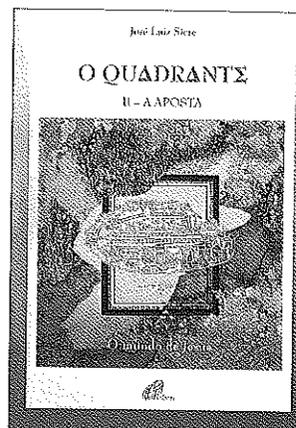
José Luis Sicre



O Quadrante é uma obra dividida em três volumes, todos construídos da mesma forma: uma viagem apaixonante através do mundo dos Evangelhos, alternada com capítulos de caráter científico, que reúnem os principais dados de que se dispõe até o momento para aprofundar o estudo de cada um dos evangelistas.

A viagem é conduzida por Andrônico, um cristão da Ásia Menor, nascido no ano 58, o quarto do reinado de Nero. Esse personagem, a quem "as respostas vagas não satisfazem", resolve conhecer o Evangelho quando encontra no texto de Marcos um fato estranho: uma referência ao quadrante, nome de uma moeda usada apenas em Roma e não na Judéia, onde vivia Jesus.

• O primeiro volume, *A busca - Introdução aos Evangelhos*, descreve o processo de formação dos três primeiros evangelistas, Marcos, Mateus e Lucas, de modo a ampliar a compreensão do significado do Evangelho e dos principais problemas que sua leitura suscita aos cristãos na passagem do novo milênio.



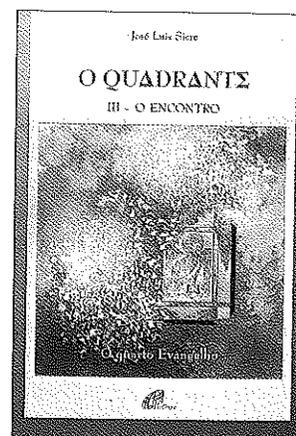
• O segundo volume, *A aposta*, tem por tema o mundo de Jesus e contém dados que envolvem desde geografia, história e contexto social até a resposta de Jesus a seus contemporâneos. Por meio do personagem principal, agora já casado com filhos, o autor discute uma questão que não caberia em nenhum estudo científico:

José Luis Sicre, nascido em 1940, na Espanha, licenciou-se em Filosofia e dedicou sua pesquisa científica ao estudo dos profetas. Atualmente é doutor em Sagrada Escritura e leciona na Faculdade de Teologia da Universidade de Granada e no Pontifício Instituto Bíblico de Roma.

co: o contraste entre conhecer o Evangelho e viver o Evangelho.

• No terceiro volume, *O encontro*, Andrônico descobre o Evangelho de João, o mais polêmico e debatido de todos os evangelhos canônicos. É o final da aventura desse personagem que, segundo suas próprias palavras:

É uma aventura intelectual, que terminou convertendo-se em aventura espiritual. A história de minha vida e de minha época só interessa enquanto se refere à história de uma busca, de uma aposta e de um encontro.



SEGUIMENTO DE JESUS

UMA ABORDAGEM A PARTIR DA CRISTOLOGIA DE JON SOBRINO

Irmã Dra. Ivanise Bombonato

A situação de extrema pobreza em que vive grande parte dos seres humanos, a gritante desigualdade social¹, a cultura da indiferença em relação aos pobres², a mudança de paradigmas³, as rápidas transformações sócio-culturais e político-econômicas, características do cenário atual, trazem consigo um imperativo: a necessidade de repensar, constantemente, a fé cristã a partir dessa realidade e à luz do seu evento central: *Jesus de Nazaré*.

Esta tarefa, complexa e exigente, de repensar a fé cristã num mundo desigual e em constantes transformações recoloca, no centro da reflexão cristológica, a questão da continuidade da prática de Jesus através do seu seguimento que está na origem da experiência fundante do cristianismo⁴ e expressa as dimensões essenciais da existência cristã⁵, mas que, por muito tempo, foi relegada ao âmbito da teologia espiritual⁶.

¹ Atualmente, 2,8 bilhões de pessoas (quase 50% da população mundial) vivem com renda menor que 2 dólares diários, dos quais 1,2 bilhão (22% dos habitantes da terra) vivem com renda menor que 1 dólar diário. Na América Latina, 15% da população vivem em situação de pobreza absoluta e o número de indigentes passou de 63,7 milhões em 1987, para 78,2 milhões em 1998. Cresce a desigualdade da distribuição da renda. Nos 20 países mais ricos a renda média é 37 vezes maior que a dos 20 países mais pobres. A diferença duplicou nos últimos 40 anos. Cf. Banco Mundial, *Relatório sobre o Desenvolvimento Mundial 2000/2001*, divulgado em 12 de setembro de 2000.

² SOBRINO, J. *A fé em Jesus Cristo: ensaio a partir das vítimas*, p. 13.

³ Para a compreensão do significado da mudança de paradigmas e suas implicações para o fazer teológico servem como referência as obras de FABRI DOS ANJOS, M. (org.), *Teologia e novos paradigmas e Teologia aberta ao futuro*.

⁴ FERNÁNDEZ, B. *Seguir a Jesús, el Cristo*, p. 165.

⁵ VIDAL, S. El seguimiento de Jesús en el Nuevo Testamento: Visión general. In: *El seguimiento de Cristo*. p. 13.

⁶ "Na teologia européia o 'seguimento de Jesus' normalmente foi relegado à teologia espiritual e quase não influuiu na cristologia, e quando o fez foi para mostrar a

A cristologia da libertação, na expressão do teólogo Jon Sobrino⁷, seu representante mais significativo, busca recuperar a espessura teológica e o significado revelador da vida terrena de Jesus com o objetivo de recriar sua prática hoje para prosseguir sua causa e evitar que o acesso a Cristo seja ideologizado⁸.

Diante dessa constatação, levantamos as seguintes perguntas: Terá Jon Sobrino uma concepção original da categoria cristológica do seguimento de Jesus? Em caso afirmativo, essa concepção perpassa ou não sua cristologia,

consciência peculiar de Jesus que se mostra na experiência de um seguimento incondicional. Todavia, o 'seguimento' de Jesus como lugar epistemológico de 'conhecer' Jesus quase sempre foi ignorado e está ausente nas cristologias contemporâneas sistemáticas." Alguns autores referem-se ao seguimento de Jesus, como por exemplo, D. Bonhoeffer em sua obra *Discipulado*, H. U. von Balthasar em *Ensayos teológicos* e J. Moltmann, *El Dios crucificado*. Entretanto, o tema do seguimento de Jesus, na sua verdadeira abrangência para a cristologia e para a existência cristã, esteve ausente em renomadas cristologias sistemáticas como a de P. Tillich, *Teologia sistemática* e a de W. Pannenberg, *Fundamentos de cristologia*". Cf. SOBRINO, J. *Ressurreição da verdadeira Igreja*, p. 32.

⁷ Nascido em Barcelona, na Espanha, no dia 27 de dezembro de 1938, Jon Sobrino entrou na Companhia de Jesus em 1956 e foi ordenado sacerdote em 1969. Desde 1957, pertence à Província da América Central, residindo habitualmente na cidade de San Salvador, em El Salvador, minúsculo país da América Central, que ele adotou como sua pátria. Licenciado em Filosofia e Letras na Universidade St. Louis (Estados Unidos), em 1963, Jon Sobrino obteve o *master's* em Engenharia na mesma Universidade, em 1965. Sua formação teológica aconteceu no período que abrange o contexto pré-conciliar, a realização e aplicação do Vaticano II e da II Conferência Geral do Conselho Episcopal Latino-americano, em Medellín, em 1968. Doutorou-se em Teologia, em 1975, na Hochschule Sankt Georgen de Frankfurt (Alemanha) com a tese "Significado de la cruz y resurrección de Jesús en las cristologias sistemáticas de W. Pannenberg y J. Moltmann". É doutor *honoris causa* pela Universidade de Lovaina, na Bélgica (1989) e pela Universidade de Santa Clara, na Califórnia (1989). Atualmente, divide seu tempo entre as atividades de professor de Teologia da Universidade Centroamericana, de responsável pelo Centro de pastoral Dom Oscar Romero, de diretor da *Revista Latinoamericana de Teología* e do Informativo *Cartas a las Iglesias*, além das tarefas de pastorais e de inúmeras solicitações para palestras e cursos, encontros e congressos, providas de todas as partes do mundo.

⁸ SOBRINO, J. *Jesus na América Latina*. p. 106.

a ponto de tornar-se abrangente e relevante? Terá ele dado uma contribuição específica e qualificada para o resgate desta categoria cristológica?

Estas questões e os desafios provindos da realidade atual, que tocam o cerne da existência cristã e do anúncio da boa nova de Jesus caminho, verdadeiro e vivo, nesta encruzilhada da história, e a conseqüente necessidade de repensar os conteúdos da fé cristã, motivaram a decisão de aprofundar o tema do seguimento de Jesus numa abordagem a partir da cristologia de Jon Sobrino.

Delimitamos o universo da nossa pesquisa, formulando a questão central: *Qual o significado, a abrangência e a relevância do seguimento de Jesus na cristologia de Jon Sobrino e qual a contribuição que ele oferece para o resgate desta categoria.*

Respondemos a essa questão abordando os seguintes aspectos: *a originalidade do chamado de Jesus de Nazaré* (1); *seguimento e imitação na história do cristianismo* (2); *cristologia na perspectiva do seguimento* (3); *a multiplicidade das formas para expressar a realidade do seguimento* (4); *espiritualidade do seguimento de Jesus* (5). Concluindo, sintetizaremos *a contribuição de Jon Sobrino para a reflexão cristológica* (6).

1. ORIGINALIDADE DO CHAMADO DE JESUS DE NAZARÉ

Para compreender a proposta de atualização e vivência do seguimento de Jesus feita por Jon Sobrino, é necessário, antes de tudo, situá-la no horizonte neotestamentário.

Ao iniciar sua atividade pública, Jesus de Nazaré chamou pessoas do meio do seu povo para segui-lo e partilhar com ele a vida, a missão e o destino⁹. Os evangelhos, redigidos a partir da experiência pascal e por conseguinte, em muitas ocasiões, refletindo a situação das primeiras comunidades

⁹ SOBRINO, J. Seguimento de Jesus. In: *Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo*. p. 772.

cristãs, registram a existência de um grupo de pessoas que, respondendo ao chamado de Jesus, o seguiam¹⁰. Os traços característicos do seguimento encontram-se, particularmente, nas narrativas da vocação dos primeiros discípulos¹¹ e nos ditos (*logias*)¹² de Jesus a esse respeito. As narrativas das vocações são contextualizadas e trazem informações acerca dos nomes e da profissão das pessoas que encontraram Jesus; os ditos (*logias*), em geral, são anônimos e generalizados. A atenção é centrada na pessoa de Jesus e na sua tomada de posição¹³.

Os evangelhos revelam uma dupla face no agir de Jesus em relação ao chamado: de um lado ele se insere no universo cultural do seu tempo e toma como modelo exterior as relações mestre-discípulo, existentes no sistema rabínico¹⁴; de outro, traz uma novidade inconfundível, fundamentada na consciência de sua missão salvífica. Ele toma a iniciativa do chamado e da escolha

¹⁰ VIDAL, S. El seguimiento de Jesús en el Nuevo Testamento. Visión general. In: *El seguimiento de Cristo*. p. 14.

¹¹ As histórias das vocações são múltiplas: a) a vocação dos primeiros discípulos: Mc 1,16-20, Mt 4,18-22, Lc 5,1-11; b) a vocação de Levi: Mc 2,14, Mt 9,9, Lc 5,27ss; c) o episódio do jovem rico: Mc 10,17-22; Mt 19,16-22; Lc 18,18-23; d) outras narrativas como a do cego Bartimeu depois de sua cura: Mc 10,46-52, Lc 18,35-43; ou do endemonhado de Gerasa: Mc 5,18ss, Lc 8,38. Ao lado destas narrativas, os evangelhos registram também alguns ensinamentos acerca do seguimento: a) exigências de radicalidade implícita no seguimento: Lc 9,57-62, Mt 8,19-22; b) o risco que a experiência de seguimento comporta, associada à imagem de carregar a cruz; nesta perspectiva, a ligação entre cruz e seguimento reforça a exigência da disponibilidade total, até o martírio: Mc 8,34, Mt 10,38; 16,24, Lc 9,23; 14,27, acompanhada da promessa da recompensa futura: Mt 19,28; Lc 22,28-30. Cf. PERRONE, L. *Sequela Christi e imitazione*. In: *Dizionario degli Istituti di perfezione*, v. 8, p. 1292.

¹² Os evangelistas registram uma série de ditos de Jesus (*logias*) nos quais ele especifica as condições necessárias para ser seu discípulo. Entre estes podemos citar, Mt 10,37-38; Lc 14,26 que se referem à exigência de *romper com os vínculos familiares*; Mc 8,34; Mt 16,24; Lc 9,23 que se referem à exigência de *carregar a cruz*; Mt 8,19-22; Lc 9,57-60 propõem aos que querem seguir Jesus o mesmo *estilo de vida*. Cf. LOZANO, J. M. *La sequela di Cristo*. p. 23-26.

¹³ GNILKA, J. *Jesus de Nazaré: mensagem e história*, p. 159.

¹⁴ SCHULZ, A. *Discípulos de Jesus*. p. 17; FERNÁNDEZ, B. *Seguir a Jesús, el Cristo*. p. 124.

dos seus discípulos¹⁵ e age com autoridade profética. O centro do seguimento é a fé na sua pessoa como o enviado do Pai¹⁶. A relação mestre-discípulo é uma comunhão vital com Jesus e traduz-se na obediência incondicional à sua palavra e na entrega total e permanente da própria vida¹⁷. O objetivo do seguimento é deixar-se plasmar por ele, seguindo seus passos¹⁸.

Nos evangelhos, o seguimento não possui um significado unívoco e nem todas as passagens em que o termo aparece possuem particular importância teológica. Os textos que se referem ao seguimento podem ser catalogados em seis tipos diferentes.

1) Textos que indicam o simples *seguir exterior do Mestre*¹⁹ que precede no caminho, acompanhado pelas multidões²⁰, pelos seus seguidores, pelos doze ou por algum de seus discípulos²¹. 2) Textos nos quais o seguimento é empregado no *sentido de acreditar*²². 3) Textos em que seguir significa *participar da mesma sorte do Mestre*²³. 4) Textos nos quais o seguimento indica o dever do discípulo de *seguir as pegadas do mestre*²⁴. 5) Textos nos quais o seguimento é *sinônimo de discípulo*, frequentemente nos sinóticos²⁵

¹⁵ Os jovens israelitas escolhiam, livre e espontaneamente, seu mestre, seguindo alguns critérios básicos. O mestre devia ser, de preferência, um ancião sábio que tivesse qualidades intelectuais e fosse também exemplo de vida moral, pois sua função não era apenas transmitir e conservar o patrimônio espiritual, mas recriá-lo constantemente. Por conseguinte, seguir um mestre significava ter um critério seguro e um ponto de referência necessário na vida religiosa. Cf. DI SEGNI, R. *La sequela nella tradizione rabinica*. In: *Seguimi!*, p. 74-75.

¹⁶ GNILKA, J. *Jesus de Nazaré: mensagem e história*. p. 158.

¹⁷ FERNÁNDEZ, B. *Seguir a Jesús, el Cristo*, p. 135.

¹⁸ SCHULZ, A. *Discípulos do Senhor*. p. 23-29.

¹⁹ Existem também textos em que o verbo *akolouthéô* não se refere a Jesus: Mt 9,19; Mc 14,13; Lc 22,10; Jo 11,31; 20,6; 21,20.

²⁰ Cf. Mc 3,7 e par.; 5,24 e par.; 11,9 e par.; Mt 4,25; 8,1-10 (= Lc 7,9; 9,37); 14,13; 19,2; 20,29; Lc 23,27; Jo 6,2; 12,19.

²¹ Mc 2,14-15; 15,41 e par.

²² Jo 8,12; 10,4.

²³ Jo 12,26; 13,36.37; 21,19-22. Lc 14,27 e par.; Mc 8,24b e par.

²⁴ Lc 14,27 e par.; Mc 8,24b e par.

²⁵ Mc 1,17 e par.; 1,18 e par.; 1,20 e par.; 2,14 e par.; 10,28 e par.; Mt 19,28; Lc 5,11; 9,57 e par.; 9,59 e par.; 9,61.

e, às vezes, em João²⁶; 6) Textos nos quais Jesus é proposto explicitamente como *modelo ético*²⁷.

De acordo com o testemunho dos evangelistas, podemos dizer que a expressão “seguir” ou “ir atrás de” tem, pelo menos, três significados diferentes²⁸; primeiro, *seguir fisicamente Jesus ou outra pessoa*; segundo, *seguir físico unido à vinculação espiritual à pessoa de Jesus*: o seguidor acompanha permanentemente Jesus, adere à sua causa e participa de seu destino; terceiro, *seguir simbólico*: superada a fase originária da itinerância de Jesus e de seus discípulos, o termo adquire uma densidade própria e um valor simbólico e converte-se em expressão da vida cristã²⁹.

Esta diversidade de significados nos leva a perceber que o conceito de seguimento passou por uma transformação. *Antes da Páscoa*: o seguimento está visivelmente ligado ao Mestre Jesus de Nazaré e se apresenta como um fenômeno histórico irrepitível. Seguir Jesus significa participar de sua vida terrena e de sua obra messiânica, colocando-se a serviço do reino; *depois da Páscoa*, seguir transforma-se num termo teológico que caracteriza o ser cristão e assume um significado que ultrapassa a primitiva acepção concreta; é a resposta de fé ao apelo de Jesus ressuscitado para prosseguir sua causa³⁰.

Enquanto nos evangelhos sinóticos e particularmente em João, a participação na vida e destino de Cristo diz respeito à dimensão histórica e mística, Paulo desenvolve unicamente o aspecto que podemos chamar de místico. Um dos termos empregados por ele para expressar a realidade da relação do ser humano com Cristo ressuscitado é o de imitação³¹.

²⁶ Jo 1,40.43.

²⁷ 1Pedro 2,21.

²⁸ Nos escritos do Novo Testamento, o termo seguimento deriva de *akolouthéō* (=seguir, ir atrás de). Seu uso não é uniforme, nem mesmo comum entre os diversos livros. É usado com maior frequência pelos evangelhos, 90 vezes, sendo: 25 em Mateus, 18 em Marcos, 17 em Lucas, 19 em João. Cf. PERRONE, L. *Sequela Christi e Imitazione*. In: *Dizionario degli Istituti di perfezione*, v. 8, p. 1292.

²⁹ MAZZEO, M. *La sequela di Cristo nel libro dell'Apocalisse*. p. 72.

³⁰ *Ibid.* p. 88-92.

³¹ No corpus paulino são relativamente poucos os textos em que encontramos a terminologia da imitação: 1Cor 4,16 e 11,1; Fil 3,17; 1Ts 1,6 e 2,14; 2Ts 3,7-9. Entretanto, este conceito tem uma importância relevante no pensamento de Paulo. Cf. MICHAELIS, W. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, v. 7, p. 253-298; PROIETTI, B. *Sequela Christi e Imitazione*. In: *Dizionario degli Istituti di perfezione*, v. 8, p. 1207.

Para entender, mais profundamente, o convite do apóstolo Paulo à imitação é preciso situá-lo no horizonte mais amplo de sua teologia e, particularmente, ter presente os aspectos da *vocação cristã do ser humano como progressiva configuração a Cristo e da união do crente com Cristo*. O conceito paulino de imitação não é uma realidade estática, mas cheia de dinamismo, que compromete continuamente os fiéis. No decorrer das epístolas paulinas, o termo imitação adquire matizes diferentes; os modelos de imitação são múltiplos e o objeto de imitação é variado³².

Para compreender a proposta de atualização e vivência do seguimento, em Jon Sobrino, além de ter presente o horizonte neotestamentário, é importante também situá-lo na tradição eclesial.

2. SEGUIMENTO E IMITAÇÃO NA HISTÓRIA DO CRISTIANISMO

Na tradição eclesial, o evento salvífico do chamado de Jesus e a resposta dos primeiros discípulos constituem a fonte inspiradora e normativa de todos os esforços de atualização e vivência do seguimento ao longo da história³³. Todas as tentativas de compreensão e vivência do seguimento fundamentam-se na consciência do mistério imprescrutável da pessoa de Jesus, o Verbo eterno, por meio do qual Deus entra na vida da pessoa e da imensurabilidade da experiência cristã.

A relação entre seguimento e imitação tem seus pressupostos na vida de Jesus e se expressam: na *relação-comunhão vital* que ele estabelece com seus discípulos, coloca-os em condição de assimilar suas atitudes; na *exigência de mudança de mentalidade* dos que respondem ao chamado do Mestre da Galiléia; no fato de que Jesus chama Deus de Pai e *ensina os discípulos*

³² PROIETTI, B. *Sequela Christi e Imitazione*. In: *Dizionario degli Istituti di perfezione*, v. 8, p. 1298.

³³ DI PINTO, L. *Seguire Gesù secondo I vangeli sinottici*. In: *Fondamenti biblici della teologia morale*. p. 238; FERNÁNDEZ, B. *Seguir a Jesus, el Cristo*. p. 15.

a fazerem o mesmo. Entretanto, Jesus não se coloca como objeto de imitação, mas convida a imitar o seu Pai³⁴.

Seguimento e imitação são, na Igreja nascente, dois modos complementares para expressar a relação-comunhão de Jesus com os seus seguidores. As perseguições e o martírio mantinham os cristãos numa permanente tensão escatológica e numa fidelidade constante à pessoa de Jesus Cristo. O martírio era expressão máxima de seguimento de Jesus e de imitação de seus sofrimentos³⁵.

Cessadas as perseguições, nasce uma nova forma de seguimento e imitação: o monacato. Os monges eram herdeiros dos mártires que buscavam a solidão do deserto para ser, no coração da Igreja, o que os mártires haviam sido³⁶. A característica marcante dessa época é o caráter testemunhal e cristocêntrico do seguimento e da imitação, o qual era mediado pelos apóstolos, primeiros seguidores de Jesus.

Na tradição dos conceitos de seguimento e de imitação, Santo Agostinho é considerado uma marco referencial. Em sua obra *A virgindade consagrada*³⁷ faz uma exortação que é um cântico novo das virgens e conclui com a pergunta que encerra uma afirmação: *O que quer dizer seguir, senão imitar?*³⁸ Esta frase é citada em muitos escritos para justificar a identificação destes dois conceitos de seguimento e imitação³⁹.

³⁴ TURBESSI, G. Il significato neotestamentario di "sequela" e di "imitazione" di Cristo. In: *Benedictina*, p. 216-218.

³⁵ ÁLVAREZ GOMEZ, J. *Historia de la vida religiosa*. p. 129-131.

³⁶ CODINA, V. ZEVALLOS, N. *Vida religiosa: história e teologia*. p. 114.

³⁷ A obra de Santo Agostinho, *De Sancta Virginitate*, escrita no final do ano 401, foi traduzida, no Brasil pelas Edições Paulinas e publicada em 1990. A obra divide-se em duas partes. A primeira parte (capítulos 1-30) fala da virgindade em si mesma, da qual Cristo e Maria são modelos perfeitos. Estabelece a superioridade da consagração a Deus pela virgindade, acima do estado matrimonial. A segunda parte (capítulos 31-56) é dedicada à consideração da humildade, tão necessária ao estado virginal. *A virgindade consagrada*. p. 5-10.

³⁸ *A virgindade consagrada*. p. 52.

³⁹ Sobre a referência à pergunta afirmativa de Santo Agostinho *O que quer dizer seguir senão imitar?*, ver, por exemplo, PROIETTI, B. *Sequela Christi e imitazione*. In: *Dizionario degli Istituti di perfezione*, v. 8, p. 1288; ESTRADA, J. A imitação de Jesus Cristo. In: *Dicionário teológico da vida religiosa*. p. 551.

A afirmação de Santo Agostinho de que *seguir é imitar* encontrou, na cristologia e na piedade medievais, um terreno fértil para germinar, crescer e dar frutos. Inaugurou-se, assim, na tradição cristã ocidental, um longo período em que desapareceu, quase por completo, o conceito de seguimento, dando lugar à preocupação pela imitação de Cristo.

Alguns fatores contribuíram para projetar luzes no conceito de imitação deixando na sombra o conceito de seguimento, entre eles podemos citar: a centralidade e a relevância da humanidade de Jesus⁴⁰, a teologia da imitação de Santo Tomás de Aquino⁴¹, a espiritualidade como caminho ascético e místico da imitação, particularmente desenvolvido nas Escolas de Espiritualidade⁴², a *devotio moderna* e o famoso livro da *Imitação de Cristo*⁴³, a moral como disciplina prático-pastoral⁴⁴.

A teologia dos dois estados de vida: dos conselhos evangélicos e dos mandamentos colaborou para que o seguimento de Jesus fosse entendido como sinônimo de vida religiosa⁴⁵.

O conceito de imitação não conservou seu significado original. Embora seja impossível estabelecer uma distinção rígida, podemos perceber três momentos importantes: primeiro, *conformidade a Cristo*: imitação chamada *empírica*, porque não se apóia em nenhum sistema de pensamento e *implícita*, porque é proposta de modo genérico, sem se ater a nenhum aspecto da vida e dos ensinamentos de Jesus; segundo, *Jesus, modelo exterior*: imitação

⁴⁰ ÁLVAREZ NAVARRETE, P. El seguimiento de Cristo en la teología y espiritualidad monástica. In: *El seguimiento de Cristo*. p. 227; BARBAGLIO, G.; DIANICH, S. *Nuevo Diccionario de teología*, v. 1, p. 250.

⁴¹ ADNES, P. *Sequela e imitazione di Cristo nella Scrittura e nella Tradizione*. p. 146.

⁴² BARDY, G., TRICOT, A. *Enciclopedia cristologica*. p. 808.

⁴³ Não só o sucesso, mas, acima de tudo, a influência da obra *Imitação de Cristo* pode ser avaliada a partir do fato de que ela teve 88 edições incunábulas e mais de 200 edições no século XVI. Cf. ESTRADA, J. A. *Imitação de Jesus Cristo*. In: *Dicionário teológico da vida religiosa*. p. 552. No Brasil, pelo menos duas traduções alcançaram sucesso com a publicação de várias edições: a do Pe. Leonel Franca e a do Pe. José Maria Cabral, enriquecida com reflexões de Pe. J. T. Roquette.

⁴⁴ CAFFARRA, C. *Teologia morale (storia)*. In: *Dizionario enciclopedico di teologia morale*. p. 1103.

⁴⁵ CASTILLO, J. M. *El seguimiento de Jesús*. p. 191.

literal e explícita porque cada acontecimento da vida de Jesus, cada gesto, cada palavra tem um significado particular e explícito; terceiro, *Jesus principio interior*: imitação *espiritual*, parte da consideração teológica da encarnação do Verbo, a qual é a causa eficiente e exemplar de toda a obra de Deus *ad extra*⁴⁶.

Apesar disso, o conceito de seguimento não é totalmente esquecido. Deus suscitou alguns profetas, desejosos de voltar às fontes do evangelho e viver a radicalidade do seguimento, como foi proposto por Jesus. Entre eles, podemos citar São Francisco de Assis, São Domingo Gusmão e Santo Inácio de Loyola. A reforma protestante também pode ser considerada como uma tentativa de resgate da categoria de seguimento. Na teologia protestante, a história do seguimento, passa, particularmente, por três teólogos: Martin Luther, Sören Kierkegaard e Dietrich Bonhoeffer⁴⁷.

Atualmente, vivemos um momento de revalorização do seguimento. O esforço dos teólogos para resgatar esse conceito não constitui um fato isolado. Suas raízes devem ser buscadas no horizonte do processo histórico de compreensão da vida, missão e destino de Jesus de Nazaré e da preocupação que polarizou a atenção dos teólogos, particularmente no final do século XIX até o começo do século XX: a volta ao Jesus histórico⁴⁸.

Jon Sobrino participa deste movimento de volta ao Jesus histórico e de resgate da categoria cristológica do seguimento.

3. CRISTOLOGIA NA PERSPECTIVA DO SEGUIMENTO

Para compreender a proposta de atualização e vivência do seguimento feita por Jon Sobrino é importante, antes de tudo, situá-la no contexto mais amplo de sua reflexão cristológica. Sua cristologia está articulada em três

realidades fundamentais: as *vítimas* que constituem a realidade social e eclesial, ambiente teológico do autor⁴⁹, o *Jesus histórico, norma normans non normata*⁵⁰, e o *seguimento*, expressão de fé e a mais importante forma de explicitar a existência cristã⁵¹. Estas três realidades estão íntima e profundamente relacionadas entre si: a realidade sócio-eclesial remete ao lugar onde acontece a fé e a reflexão cristológica⁵²; o Jesus histórico é critério de seguimento⁵³; e o seguimento é um modo de recuperar o Jesus histórico⁵⁴.

3.1 A perspectiva das vítimas

Na introdução de sua mais recente obra *A fé em Jesus Cristo: Ensaio a partir das vítimas*, Jon Sobrino afirma que sua cristologia tem uma perspectiva *parcial, concreta e interessada*: as vítimas deste mundo ou os povos crucificados⁵⁵, expressões que são sinônimos da palavra pobres, mas que querem resgatar a dramaticidade atual do mundo da pobreza e a responsabilidade histórica diante dela.

⁴⁹ SOBRINO, J. *Jesus, o Libertador*: a história de Jesus de Nazaré. p. 14-15.

⁵⁰ SOBRINO, J. *Cristologia a partir da América Latina*. p. 27; *Jesus na América Latina*. p. 94; *Jesus, o Libertador*: a história de Jesus de Nazaré. p. 62.

⁵¹ IDEM, Identidade cristã. In: *Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo*. p. 343.

⁵² IDEM, *Cristologia a partir da América Latina*. p. 40-41.

⁵³ IDEM, Seguimento de Jesus. In: *Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo*. p. 771.

⁵⁴ IDEM, Jesús de Nazareth. In: *Conceptos fundamentales de pastoral*. p. 483.

⁵⁵ As expressões "povos crucificados" e "descer da cruz os povos crucificados" foram criadas por Ignacio Ellacuría. Jon Sobrino explica: "Olhando o Terceiro Mundo não resta dúvidas de que há cruces, não só individuais, mas coletivas, as de povos inteiros. Por isso – diante da realidade histórica deste Terceiro Mundo – I. Ellacuría costumava dizer que é bom falar de "Deus crucificado", mas é tanto e mais necessário falar de "povos crucificados", com o que também elevava a realidade dos povos do Terceiro Mundo à realidade teológica." *Jesus, o Libertador*: a história de Jesus de Nazaré. p. 366.

⁴⁶ VALENTINI, F., BRETON, M. *Enciclopedia cristologica*. p. 805-808.

⁴⁷ ADNES, P. *Sequela e imitazione di Cristo nella Scrittura e nella Tradizione*. p. 149-154.

⁴⁸ Martin Hegel observa que, num primeiro momento, a pesquisa sobre os evangelhos e sobre o Jesus histórico deixou em segundo plano a questão do seguimento. *Seguimiento y carisma*. p. 10.

Essa perspectiva tem uma fundamentação bíblico-histórica: a revelação do amor de predileção de Deus para com os fracos e pequenos deste mundo; a realidade atual, marcada pela pobreza extrema de grande parte da humanidade⁵⁶.

Jon Sobrino está convencido de que a perspectiva das vítimas deste mundo oferece uma luz específica para compreender o objeto da teologia: Deus, Cristo, o pecado, a graça, a justiça, a esperança, a utopia. E estabeleceu uma relação recíproca, um círculo hermenêutico: de um lado, a perspectiva das vítimas ajuda a entender os textos cristológicos e a conhecer melhor a Jesus; de outro, Jesus, conhecido desta forma, ajuda a compreender melhor as vítimas e a defendê-las.

Este círculo hermenêutico traz conseqüências para o labor teológico: leva a fazer teologia “em defesa das vítimas” – *intellectus misericordiae*⁵⁷ – e introduz os pobres e as vítimas no âmbito da realidade teológica. As vítimas exigem conversão, acolhida e perdão e se transformam em sacramento de Deus e presença viva de Jesus no mundo⁵⁸. Além disso, Jon Sobrino estabelece uma correlação entre as vítimas deste mundo e a esperança da ressurreição de Jesus.

3.2 A globalidade histórica da vida de Jesus

A reapropriação da história de Jesus de Nazaré constitui o eixo central da estrutura cristológica de Jon Sobrino e o referencial impulsionador do seguimento histórico e da verdadeira ortodoxia. Trata-se de trilhar o mesmo caminho cronológico percorrido pelas primeiras comunidades cristãs, que se tornou *normativo* para nós; neste sentido, o processo cronológico coincide com o processo lógico.

⁵⁶ IDEM. *A fé em Jesus Cristo*: ensaio a partir das vítimas. p. 17.

⁵⁷ SOBRINO J. Teología desde la realidad. In: *O mar se abriu*: trinta anos de teologia na América Latina. p. 161.

⁵⁸ IDEM. *A fé em Jesus Cristo*: ensaio a partir das vítimas. p. 19.

Uma das preocupações fundamentais que acompanham Jon Sobrino, na elaboração de sua cristologia, foi, sem dúvida alguma, a inoperância da cristologia clássica e a necessidade de oferecer aos cristãos força e estímulo para viver. Movendo-se no contexto da teologia da libertação, Jon Sobrino atribui ao Jesus histórico um significado específico. Não se trata de oposição entre o “Jesus histórico” e o “Cristo da fé”, mas da vida de Jesus de Nazaré, suas palavras e seus acontecimentos, suas atividades e sua práxis, sua atitude, seu espírito, seu destino de cruz e ressurreição.

Nessa globalidade histórica da vida de Jesus, Jon Sobrino elege a prática, isto é, sua atividade para operar ativamente na realidade circundante e transformá-la, como o lugar de maior densidade metafísica da pessoa de Jesus. A prática de Jesus é inseparável de sua identidade mais profunda e, por isso, constitui a chave de acesso à totalidade de sua pessoa.

Jesus tornou visível o sentido mais profundo de sua vida, através de suas atitudes, de suas opções e de suas tomadas de posição. A esse modo singular de Jesus viver, Jon Sobrino adjetiva com a palavra espírito e cria a expressão “prática com espírito”, na qual, segundo ele, se revela o que há de melhor e mais profundo na pessoa de Jesus⁵⁹.

Jon Sobrino evidencia um fato que é central nos evangelhos: Jesus está a serviço do Reino de Deus que, para ele, é a realidade última. Ele é o mediador absoluto e definitivo do Reino. Apesar de falar inúmeras vezes do Reino de Deus, Jesus não define, teoricamente, o que é o Reino e nem quem é Deus. Diante deste fenômeno paradoxal, o teólogo salvadorenho percorre três vias fundamentais e não excludentes para compreender o que é o Reino de Deus: a *via nocional*, a *via dos destinatários* e a *via da prática de Jesus*⁶⁰.

Em sintonia com os pressupostos da teologia da libertação, Jon Sobrino privilegia a *via dos destinatários*⁶¹. A razão é simples. Sendo a boa notícia

⁵⁹ SOBRINO, J. *Jesus na América Latina*. p. 102-103.

⁶⁰ IDEM, *Jesus, o Libertador*: a história de Jesus de Nazaré. p. 110-159.

⁶¹ IDEM, Centralidad del Reino de Dios en la Teología de la Liberación. In: *Mysterium Liberationis*: Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación, v. 1, p. 488.

do Reino algo relacional, seus destinatários ajudam a esclarecer o conteúdo do próprio evangelho. E os pobres são os destinatários privilegiados dessa boa nova de Jesus.

A categoria do Reino está relacionada também com sua experiência de Deus, porque é o Deus do Reino que Jesus experimenta como realidade última de sua existência. Através da análise do modo de atuar de Jesus e de sua pregação, Jon Sobrino detecta diversos elementos da noção de Deus provenientes das tradições de Israel⁶² que Jesus integra *conceitualmente* em sua própria visão de Deus. No aspecto da *formalidade*, Jesus revela o poder transcendente de Deus que não consiste em realizar o que está além da capacidade natural da pessoa e sem contar com ela, mas em realizar o impossível de uma maneira nova e inesperada, como graça que renova o ser humano⁶³.

O sentido totalizante da atitude profunda de Jesus diante do Pai é expressa pela sua oração filial, pela fé e confiança, pela obediência incondicional e disponibilidade total.

3.3 Jesus chama para o seu seguimento

Nos evangelhos sinóticos, Jon Sobrino capta a densidade, a abrangência do seguimento exigido pela pessoa de Jesus, como luz perene que ilumina os seguidores de todos os tempos e lugares. Jesus chama com autoridade, incondicionalmente e sem dar nenhuma explicação convincente. A iniciativa da escolha e do chamado é de Jesus e unicamente dele.

Na perspectiva de Jon Sobrino, o seguimento exigido pela pessoa de Jesus é uma proposta nova e radical. Possui uma especificidade própria e inconfundível, que coloca a pessoa chamada em relação-comunicação com a pessoa de Jesus.

A força, a radicalidade do chamado de Jesus e a sua profunda relação com sua pessoa manifestam a consciência que ele tinha de si e de sua missão salvífica. E a resposta do seguimento põe em questão a totalidade da existência cristã e implica em nova maneira de ser, de pensar e de agir.

4. A MULTIPLICIDADE DE FORMAS PARA EXPRESSAR A REALIDADE DO SEGUIMENTO

Jon Sobrino resgata a densidade e a força cristológica do seguimento de Jesus e o seu potencial mistagógico, recolocando-o no centro da reflexão teológica e da existência cristã e refutando toda a concepção reductiva, fragmentária, ascética e repetitiva. O seguimento deixa de ser um tema específico da teologia espiritual⁶⁴, e se transforma em categoria cristológica, lugar primigênio de toda a epistemologia teológico-cristã⁶⁵ e, por conseguinte, também princípio hermenêutico fundamental.

A densidade e a força cristológica do seguimento, bem como seu potencial totalizante e unificador da vida cristã não se esgotam numa simples definição, mas é expressa por Jon Sobrino numa multiplicidade de formas complementares entre si. Entre essas definições, podemos destacar o *seguimento como forma privilegiada de explicitar a identidade cristã* (4.1); que consiste em *reproduzir a vida histórica de Jesus* (4.2).

4.1 Seguimento: forma privilegiada de explicitar a identidade cristã

Para Jon Sobrino, a identidade cristã é uma questão significativa que, por sua estrutura instrínseca e pela sua relação com a realidade, deve ser

⁶² Tradição profética, tradição apocalíptica, tradição sapiencial, tradição existencial. Cf. IDEM, *Jesus, o Libertador: a história de Jesus de Nazaré*. p. 203-204.

⁶³ IDEM, *A oração de Jesus e do cristão*. p. 27-28.

⁶⁴ SOBRINO, J. *Ressurreição da verdadeira Igreja*. p. 32.

⁶⁵ IDEM, *Ressurreição da verdadeira Igreja*. p. 47; *La fe en el Dios crucificado. Reflexiones desde El Salvador. Revista Latinoamericana de Teología*, n. 31, p. 65.

constantemente repensada e reconstruída. Embora reconhecendo que existem diferentes caminhos para defini-la, ele propõe a *via cristológica*. As razões teológicas desta escolha são: a relação entre Cristo e o cristão, entre identidade cristã e teologia e fé cristã. Segundo ele, este caminho é o mais adequado, pois apresenta fundamentação bíblica e histórica⁶⁶.

O seguimento de Jesus é a melhor forma de explicitar a identidade cristã⁶⁷. O próprio Jesus ensinou que no seu seguimento consiste a identidade cristã de quem aderiu à pessoa dele na História e de quem crer nele depois da ressurreição⁶⁸. É no processo de seguimento que vai sendo construída a identidade cristã. Estabelece-se, assim, entre o seguimento de Jesus e a identidade cristã uma relação de natureza epistemológica. O seguimento se transforma em princípio epistemológico e em caminho insubstituível para, simultaneamente, conhecer Jesus e construir a identidade cristã.

Realizar a identidade cristã a partir do seguimento é viver em constante tensão entre *reproduzir* e *atualizar*. O seguidor deve *reproduzir* a estrutura fundamental da vida de Jesus: encarnação, missão, cruz e ressurreição e, ao mesmo tempo, *atualizá-la* de acordo com as exigências do contexto em que vive.

A identidade cristã tem duas dimensões significativas expressas em dois verbos: *recordar* que Deus se manifestou em Jesus. Essa lembrança perene nos leva a outra realidade que não pode ser esquecida: o Reino de Deus e sua relação central com os pobres⁶⁹; *caminhar*: o Deus de Jesus é um Deus a caminho, a fé cristã nesse Deus é um caminhar humildemente com Deus na história, praticando a justiça e amando com ternura⁷⁰.

Ao conceber a identidade cristã como realidade dinâmica que se constrói no processo de seguimento, Jon Sobrino contribui, de forma expressiva, para subtraí-la da abstração e da alienação e reforça o seu caráter cristocêntrico e, conseqüentemente, seu compromisso com o prosseguimento de Jesus.

⁶⁶ SOBRINO, J. Identidade cristã. *Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo*. p. 343.

⁶⁷ *Ibid.* p. 343.

⁶⁸ *Ibid.* p. 343.

⁶⁹ IDEM, *A fé em Jesus Cristo: ensayo a partir das vítimas*. p. 489-500.

⁷⁰ *Ibid.* p. 472-475.

4.2 Reproduzir a vida histórica de Jesus

De diversos modos e com matizes diferentes, Jon Sobrino afirma que seguir Jesus é reproduzir e atualizar os quatro momentos mais significativos de sua vida terrena: *encarnação parcial na história, missão em favor das vítimas, caminho da cruz e ressurreição*⁷¹. Introduz, desta forma, a consciência de que o seguimento é o lugar da articulação entre fé e compromisso, entre a memória viva e atuante do passado e a resposta corajosa aos desafios históricos atuais.

O seguimento exige encarnação parcial no mundo dos pobres, não como critério moral, mas como critério teológico. É defendendo os pequenos e pobres que Deus se faz pai de todos. A universalidade para ser cristão passa pela parcialidade. Se a encarnação é real, seu fruto é uma prática de amor eficaz, que luta contra a injustiça e a favor das vítimas. A práxis do amor e da justiça passa a ser uma dimensão interna e experiencial da fé. A cruz é a expressão total de uma existência que não só lutou contra o pecado e procurou erradicá-lo, mas carregou o pecado do mundo; a morte na cruz foi a conseqüência de sua vida; a ressurreição justifica-se a partir da identidade do ressuscitado como o injustamente crucificado.

Antes mesmo de qualquer formulação conceitual, Jon Sobrino percebe que existe uma relação entre Jesus de Nazaré e a situação dos povos oprimidos. Essa percepção constitui elemento decisivo para a cristologização das vítimas. Embora a expressão povos crucificados, tenha sido usada no primeiro por Inácio Ellacuría, na cristologia⁷², não resta dúvida de que este tema é específico do nosso autor. Mesmo assim, deve-se reconhecer que, neste aspecto, Jon Sobrino é devedor do teólogo J. Moltmann, autor da obra "O Deus crucificado"⁷³, por ele citado, inúmeras vezes.

⁷¹ IDEM. *Jesus na América Latina*. p. 235-237.

⁷² Em ELLACURÍA, I., que cunhou a expressão "povos crucificados", esse tema não é tratado na cristologia. Cf. *Pueblo crucificado. Ensayo de soterologia histórica*. In: *Cruz e Ressurrección*. p. 49-82.

⁷³ A obra *O Deus crucificado* (1972), é a segunda que constitui uma espécie de trilogia da esperança, ao lado da primeira, *Teologia da esperança* (1964) e da terceira, *A Igreja na força do Espírito* (1975). Cf. *A Teologia do século XX*. p. 296.

Nosso autor não usa a expressão realidade crucificada, mas povo crucificado que, sendo uma linguagem histórica, sem dúvida reflete também a realidade crucificada e indica a centralização direta na pessoa humana, como protagonista da história. Os povos que não têm o essencial para viver, desprezados e humilhados em sua dignidade de filhos de Deus, são a atualização do rosto histórico do crucificado de Nazaré.

Consumação intrínseca da vida de Jesus, sua ressurreição é uma realidade totalizante não acessível diretamente, mas através da perspectiva da esperança das vítimas que perpassa todo o tecido da cristologia de Jon Sobrino. A ressurreição como ação escatológica de Deus na História está intimamente relacionada à identificação do ressuscitado que é o crucificado. Ressuscitando Jesus, Deus confirma a verdade de sua vida terrena.

Depois de analisar diversos enfoques hermenêuticos, Jon Sobrino escolhe as vítimas deste mundo como seu princípio hermenêutico. A partir deste princípio, inspirando-se em Kant, responde às perguntas antropológicas que expressam a totalidade do ser humano: O que podemos esperar? A esperança no poder de Deus contra a injustiça que produz vítimas. O que devemos fazer? Descer da cruz os povos crucificados. O que é permitido esperar? A História como promessa. E ele acrescenta uma quarta pergunta: O que podemos celebrar? A plenitude da História⁷⁴.

Só é possível compreender e viver a ressurreição no caminho prático do seguimento do crucificado à luz do ressuscitado. Conseqüentemente, a ressurreição é um modo de ser e de viver o seguimento. A ressurreição é uma realidade totalizante que tem a função de plasmar ressuscitadamente a estrutura do seguimento de Jesus: encarnação parcial na história, a missão em favor das vítimas e, conseqüentemente, o caminho da cruz.

⁷⁴ SOBRINO, J. *Cristologia a partir da América Latina*. p. 250; *A fé em Jesus Cristo: ensaio a partir das vítimas*. p. 60-61.

5. ESPIRITUALIDADE DO SEGUIMENTO DE JESUS

Sintetizando seu pensar, Jon Sobrino define a vida cristã como prosseguimento de Jesus com espírito. Ele próprio explica o significado desta afirmação: *Pro* indica a atualização no presente e a abertura para o futuro; *seguimento* remete à estrutura fundamental da vida de Jesus que é preciso reproduzir; *com espírito* indica a força para caminhar⁷⁵.

Neste aspecto, Jon Sobrino dá uma contribuição qualificada. Reafirma a essência da identidade cristã que consiste em ser e viver como Jesus e, ao mesmo tempo, através do dom do Espírito, abre um horizonte de futuro, colocando o seguidor em contato com os sempre novos e surpreendentes desafios históricos.

Dentre os modos de conceber a espiritualidade, Jon Sobrino rejeita todo o conceito restrito que leva a considerá-la como substrato genérico das práticas de piedade, como modo de colocar-se em contato com o mundo espiritual, como realidade autônoma e isolada⁷⁶. Ele define a espiritualidade como dimensão fundamental do ser humano tão inerente a ele como a corporeidade, a sociabilidade e a praxicidade; como modo de seguir Jesus com espírito, reproduzindo e atualizando sua vida histórica desde a perspectiva do pobre⁷⁷.

Neste modo de conceber a espiritualidade, Jon Sobrino leva em conta a bipolaridade da existência humana, na qual coexistem a história e a transcendência. Seu mérito consiste em afastar definitivamente todo o tipo de abstração e toda forma de entender a espiritualidade como relação com um universo puramente espiritual, invisível e imaterial. Ele estabelece uma coin-

⁷⁵ IDEM. "Luz que penetra las almas" Espírito de Dios y seguimiento lúcido de Jesús. *Sal Terrae*, n. 1008, p. 9. *A fé em Jesus Cristo: ensaio a partir das vítimas*. p. 483.

⁷⁶ IDEM, *Espiritualidade da Libertação: estruturas e conteúdos*, p. 10-11; *Espiritualidad e seguimiento de Jesús*. In: *Mysterium Liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la Liberación*. p. 452-459.

⁷⁷ IDEM. *Espiritualidade da Libertação: estruturas e conteúdos*. p. 39.

cidência fundamental entre vida real e histórica e vida espiritual, afirmando categoricamente que não pode haver vida "espiritual" sem "vida" real e histórica⁷⁸.

Na afirmação de que a espiritualidade cristã consiste em seguir Jesus com espírito, Jon Sobrino concentra as duas dimensões do seguimento: cristológica que consiste em refazer a estrutura fundamental da vida de Jesus e pneumatológica, cuja função é atualizar Jesus na História.

Além de conceber a espiritualidade como uma dimensão do ser humano, tão essencial quanto a corporeidade, a sociabilidade e a prática, e de afastar toda tentativa de abstração, outra novidade trazida por Jon Sobrino em relação à espiritualidade está em considerá-la como parte integrante do seguimento de Jesus e como princípio que unifica os diversos elementos da resposta humana para que a realidade em crise se transforme em promessa⁷⁹.

Para Jon Sobrino, não existe dicotomia, mas recíproca relação entre saber teológico e espiritualidade: a reflexão teológica esclarece e alimenta a vida espiritual; a experiência espiritual, por sua vez, sustenta e dá vigor à inteligência da fé. Não só! Com os expoentes da teologia da libertação, Jon Sobrino vai mais além, afirmando que a teologia da libertação é uma teologia espiritual que nasce de uma experiência espiritual, como ato primeiro, e a teologia é ato segundo; é uma teologia toda ela espiritual, isto é, elaborada com espírito adequado e com a função de esclarecer a verdade da fé e dar ânimo à vida cristã⁸⁰.

Jon Sobrino afirma que, para a teologia da libertação, a espiritualidade é uma dimensão tão primigênia e necessária quanto a libertação, ambas estão intimamente relacionadas e se exigem reciprocamente. Desta forma, podemos afirmar que Jon Sobrino e os teólogos da libertação apontaram um caminho para a solução da problemática que envolve a relação entre teologia e

espiritualidade, propondo a experiência espiritual como ato primeiro do pensar teológico e integrando a espiritualidade na teologia, como uma de suas dimensões essenciais.

CONCLUSÃO

Contribuição de Jon Sobrino para a reflexão cristológica

Ao resgatar a densidade teológica do seguimento de Jesus e recolocá-lo no centro da cristologia e da existência cristã, Jon Sobrino traz relevantes contribuições para o cenário da reflexão cristológica. Colabora para a reapropriação da categoria da história na cristologia e na vida do seguidor que é chamado a reproduzir, historicamente, a vida de Jesus. Reforça o caráter soterológico da cristologia. Jesus é o enviado do Pai que veio ao mundo para realizar seu projeto de salvação universal, entendida como libertação integral e na resposta do seguimento vai, processualmente, acontecendo a salvação.

Além disso, Jon Sobrino chama a atenção para a relacionalidade do conhecimento cristológico, que é o resultado de um processo em que o seguidor vai, progressivamente se confrontando com a pessoa de Jesus e neste confronto toma consciência da identidade de Jesus e descobre a própria identidade como seguidor. Redescobre o valor do testemunho martirial, não como fim de uma trajetória, mas como passagem para a vida plena. A cristologia de Jon Sobrino é uma cristologia eclesial, situada no reino da vida em constante confronto com o reino da morte, dialogante e aberta ao futuro⁸¹.

⁸¹Este artigo apresenta resultados da minha tese doutoral: Seguimento de Jesus: uma abordagem a partir da cristologia de Jon Sobrino, defendida no dia 06 de março de 2001, na Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção. Agradeço ao meu orientador Pe. Dr. João Batista Libanio, a quem dedico este artigo, e aos leitores Pe. Dr. Antonio Manzatto, Pe. Dr. Benedito Beni dos Santos e Pe. Dr. Benedito Ferraro.

⁷⁸ *Ibid.* p. 24 e 32-33.

⁷⁹ *Ibid.* p. 13.

⁸⁰ *Ibid.* p. 87.

BIBLIOGRAFIA

- ADNES, P. *Sequela e imitazione di Cristo nella Scrittura e nella Tradizione*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1993.
- ÁLVAREZ GOMEZ, J. *Historia de la vida religiosa*. Madri: Publicaciones Claretanas, 1987.
- _____. *La vida religiosa ante los retos de la historia*. Madri: Publicaciones Claretanas, 1979.
- BANCO MUNDIAL. *Relatório sobre o Desenvolvimento Mundial 2000/2001*, divulgado em 12 de setembro de 2000.
- BARBAGLIO, G.; DIANICH, S. *Nuevo Diccionario de teología*. Madri: Cristianidad, 1982.
- BARDY, G.; TRICOT, A. *Enciclopedia cristologica*. Alba: Paoline, 1960.
- CASTILLO, J. M. *El seguimiento de Jesús*. Salamanca: Sígueme, 1989.
- CODINA, V.; ZEVALLOS, N. *Vida religiosa: história e teologia*. Petrópolis: Vozes, 1990.
- DI PINTO, L. "Seguire Gesù secondo i vangeli sinottici. In: *Settimana Biblica XXII. (Fondamenti biblici della teologia morale)* Brescia: Paideia, 1973. p. 187-251.
- ELLACURÍA, I.; SOBRINO, J. *Mysterium Liberationis: conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. Madri: Trotta, 1990. 2v.
- ELLACURÍA, I. Pueblo crucificado. Ensayo de soterología histórica. In: *Cruz e Ressurreição*. México: CRT, 1978. p. 49-82.
- FABRI DOS ANJOS, M. (Org.). *Teologia e novos paradigmas*. São Paulo: Loyola, 1996.
- _____. (Org.) *Teologia aberta ao futuro*. São Paulo: Loyola, 1997.
- FERNÁNDEZ, B. *El Cristo del seguimiento*. Madri: Publicaciones Claretianas, 1995.
- _____. *Seguir a Jesús, el Cristo*. Madri: Publicaciones Claretianas, 1998.

- FLORISTAN, C.; TOMAYO, J. J. *Conceptos fundamentales de pastoral*. Madri: Cristiandad, 1983.
- GIBELLINI, R. *A Teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998.
- GNILKA, J. *Jesus de Nazaré: mensagem e história*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- HEGEL, M. *Seguimiento y carisma*. Santander: Sal Terrae, 1981.
- KEMPIS, T. *Imitação de Cristo*. São Paulo: Paulinas, 1979.
- LOZANO, J. M. *La sequela di Cristo*. Milano: Ancora, 1981.
- MAZZEO, M. *La sequela di Cristo nel libro dell'Apocalisse*. Milano: Paoline, 1997.
- MICHAELIS, W. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 1971. 7v.
- PELLICCIA, G.; ROCCA, G. *Dizionario degli Istituti di perfezione*. Roma: Paoline, 1989. 9v.
- RODRIGUES, A. A.; CANALS CASAS, J. *Dicionário teológico da vida religiosa*. São Paulo: Paulus, 1994.
- ROSSI L. VALSECHI, A. *Dizionario encicopedico di teologia morale*. Roma: Paoline, 1973.
- SAMANES C. F.; TOMAYO-ACOSTA, J. J. *Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1999.
- SCHULZ, A. *Discípulos de Jesus*. São Paulo: Paulinas, 1969.
- SOBRINO, J. *Cristologia a partir da América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1983.
- _____. *Ressurreição da verdadeira Igreja*. São Paulo: Loyola, 1982.
- _____. *A oração de Jesus e do cristão*. São Paulo: Loyola, 1981.
- _____. *Jesus na América Latina*. São Paulo: Loyola; Petrópolis: Vozes, 1985.
- _____. *Espiritualidade da Libertação: estruturas e conteúdos*. São Paulo: Loyola, 1992.
- _____. *O princípio misericórdia: descer da cruz os povos crucificados*. Petrópolis: Vozes, 1994.

———. *Jesus, o Libertador: a história de Jesus de Nazaré*. Petrópolis: Vozes, 1990.

———. *A fé em Jesus: ensaio a partir das vítimas*. Petrópolis: Vozes, 2000.

———. La fe en el Dios crucificado. Reflexiones desde El Salvador. *Revista Latinoamericana de Teología*, San Salvador, n. 31, p. 47-75, ene. abr. 1994.

———. “Luz que penetra las almas”: espíritu de Dios y seguimiento lúcido de Jesús. *Sal Terrae*, San Salvador, n. 1008, p. 3-15, ene. 1998.

SUSIN, L. (Org.) *O mar se abriu: trinta anos de teologia na América Latina*. São Paulo: Loyola, 1999.

TURBESSI, G. Il significato neotestamentario di “sequela” e di “imitazione” di Cristo. In: *Benedictina*, n. 19, p. 196-225. 1972.

VALENTINI, F.; BRETON, M. *Enciclopedia cristologica*. Roma: Paoline, 1960.

VV.AA. Seguimi!. Parola, spirito e vita. *Quaderni di lettura biblica*, n. 2, 1980.

VV.AA. *El seguimiento de Cristo*. Madri: Pontificia Universidad de Comillas, 1997.

Irmã Ivanise Bombonato é Doutora em Teologia Dogmática e professora no Instituto Teológico São José de Pouso Alegre - MG.

DECIDIDO A DEFENDER O OPRIMIDO (Ex 2,11-15c)

Dr. Matthias Grenzer

1. INTRODUÇÃO

A narração do *ferimento* (mortal) *de um egípcio* (Ex 2,11-15c), por parte de Moisés, é um texto que preocupa muitos leitores, principalmente em vista do uso de força física pelo protagonista da história. Pensando na necessidade de defender o mais fraco numa sociedade opressora e escravista, quais as perspectivas teológico-éticas desse texto bíblico?¹. Para compreender melhor a cena de Ex 2,11-15c é bom lembrar, por um instante, o que foi contado antes.

O livro do Êxodo inicia com a *chegada da família de Jacó no Egito* e a história da prosperidade dela. Um pequeno grupo de *setenta pessoas* transforma-se num *povo numeroso* (Ex 1,1-7). Mais tarde, o destino desses imigrantes muda completamente. Em razão das *sábias medidas* do faraó, os hebreus são *oprimidos e obrigados a duros trabalhos*. Dentre estes, constroem as *cidades armazéns de Pitom e Ramsés* (Ex 1,8-14). Quem se solidariza, como leitor, com o mais fraco sente, a partir de agora, angústia frente ao destino dos hebreus.

Começa, então, um ciclo de narrações que destacam várias tentativas de resistência e oposição ao regime faraônico. A história das *parteiros hebréias, Sefra e Fuá* (Ex 1,15-22), e a narração da *princesa egípcia, da irmã e da mãe de Moisés* (Ex 2,1-10) realçam mulheres que agem com esperteza e coragem, opondo-se às ordens e ao poder mortal do faraó, defendendo a vida de crianças inocentes. O pequeno Moisés sobrevive graças à

¹ A respeito das perspectivas teológico-éticas do projeto do êxodo, confira meu artigo: GRENZER, Matthias. Sede em Massa e Meriba (Ex 17,1-7). *Revista de Cultura Teológica*, v. 33, p. 121-132, 2000.

opção dessas mulheres, pois “se enlaçam como elos de uma corrente em defesa do menino, formando um círculo impenetrável de ternura, no qual a força do faraó não pode entrar”². O problema do sofrimento dos hebreus escravizados, porém, não é resolvido, nem pela resistência passiva das parteiras, nem pela astúcia da mãe e da irmã de Moisés, nem pela compaixão real da princesa egípcia.

Antes de iniciar, em Ex 2,23-25, a história da solidariedade ativa do Deus Iahweh para com os hebreus oprimidos, que trará a solução salvadora para esse grupo, o livro do Êxodo narra outras duas cenas: o *ferimento mortal de um egípcio* (Ex 2,11-15c) e a *defesa das filhas do sacerdote de Madiã* (Ex 2,15d-22). Nos dois casos, Moisés é o ator principal que usa sua força física para defender os mais fracos. As duas cenas são literariamente entrelaçadas. A mudança de lugar, porém, o movimento que acontece em v 15c.d, justifica a subdivisão: *Moisés foge diante do faraó e instala-se agora na terra de Madiã*.

A primeira cena pode ser vista como mais uma tentativa de resistência frente ao regime violento do faraó. Moisés protege uma vítima da agressão do opressor. A segunda cena em *Madiã* já acontece distante do lugar do conflito entre o faraó e os hebreus, ao menos geograficamente. A postura do líder, porém, não muda. Moisés continua sua carreira de defensor dos mais fracos. Desta vez, *defende as filhas do sacerdote de Madiã diante de pastores que queriam afastar as moças dos bebedouros para dar de beber, primeiramente, a seus animais* (Ex 2,16-17).

Qual modelo de comportamento favorece essa dupla narração? Apresento aqui apenas uma interpretação da primeira cena (Ex 2,11-15c) que, por sua vez, se destaca pelo fato de a ação de Moisés levar a consequências mais graves. Não se trata de um simples “chega pra lá”, como em Ex 2,15d-22.

Uma outra circunstância causa curiosidade pelo estudo deste trecho. As duas cenas nas quais Moisés usa sua força física em defesa dos mais fracos encontram-se, justamente, antes da vocação de Moisés, narrada logo em seguida (Ex 3,1-4,17). É nesse momento, portanto, que o livro do Êxodo apre-

senta ao leitor o *Moisés crescido* (Ex 2,11b) com suas características pessoais, afinal, o escolhido por Deus, o homem que, futuramente, deve tornar-se o líder no processo de libertação dos oprimidos.

2. TRADUÇÃO LITERAL DE Ex 2,11-15c

- 11a *E aconteceu naqueles dias:*
11b *quando Moisés estava crescido,*
11c *saiu a seus irmãos.*
11d *Viu os trabalhos forçados deles*
11e *e viu um homem egípcio batendo em um homem hebreu, do meio de seus irmãos.*
12a *Virou-se para cá e para lá*
12b *e viu que não (havia)³ homem algum.*
12c *Bateu no egípcio*
12d *e o escondeu na areia.*
13a *Saiu no outro dia*
13b *e eis que dois homens hebreus (estavam) brigando.*
13c *Disse ao culpado:*
13d *“Por que bates em teu próximo?”*
14a *(Este)⁴ disse:*
14b *“Quem te colocou como (homem)⁵ chefe e juiz sobre nós?*
14c *Tu (estás) perguntando para matar-me como mataste o egípcio?”*
14d *Moisés teve medo*
14e *e disse:*
14f *“Certamente, o caso (é) conhecido”.*
15a *O faraó escutou sobre este caso*
15b *e procurou matar Moisés.*
15c *Moisés fugiu do faraó.*

³ Em hebraico, a frase nominal dispensa o verbo auxiliar (cf. também os casos em v 13b.14c.f).

⁴ O pronome demonstrativo está ausente no texto hebraico.

⁵ No texto hebraico, o nome específico *capataz* é justaposto, como aposição, ao termo genérico *homem*. Cf. JOÜON, Paul. *A Grammar of Biblical Hebrew*. Translated and Revised by T. Muraoka. Roma: Pontificio Istituto Bíblico, 1991. (Subsidia biblica 14/II) § 131b.

² SCHÖKEL, Luis Alonso; GUTIÉRREZ, Guillermo. *A missão de Moisés: meditações bíblicas*. São Paulo: Paulinas, 1992. p. 13.

3. SAIR PARA VER OS IRMÃOS SOFRIDOS (v 11)

A primeira parte do versículo (v 11a,b) marca o início de uma nova unidade literária. Percebe-se um avanço no tempo. O livro abandona o período da infância de Moisés (2,1-10), levando os ouvintes para uma época posterior: *naqueles dias, Moisés já estava crescendo*.

Em seguida, a cena a ser contada começa com um deslocamento do futuro líder: Moisés *saiu a seus irmãos* (v 11c). Trata-se da primeira atitude tomada por Moisés, agora adulto, na obra do Êxodo. Pelo que foi narrado anteriormente, o leitor identifica os *irmãos* de Moisés com os hebreus. Afinal, Moisés é, por parte de pai e mãe, um *levita* (Ex 2,1; 6,20). Usando o elemento estilístico da repetição, o texto insiste duplamente no motivo dos *irmãos*. Depois de ter introduzido os *irmãos* de Moisés em v 11c, o autor faz questão de repetir que o *homem hebreu* espancado pelo egípcio é *do meio dos irmãos* de Moisés (v 11e).

Por mais que a obra do Êxodo tenha apresentado a origem de Moisés entre os hebreus (2,1), nesse momento, os laços fraternais não nascem do sangue hebreu. São a postura e a atitude de Moisés que tornam os hebreus *seus irmãos*. De nada valeria o parentesco sanguíneo se Moisés não fosse capaz de *sair* do palácio faraônico, onde cresceu (2,10), para ir ao encontro de *seus irmãos* hebreus, oprimidos pelos egípcios. Seria bem mais fácil para Moisés contentar-se com o conforto e a proteção que a sorte lhe trouxe.

Que essa *saída* não foi uma ação isolada, a história o deixa claro quando Moisés, *no outro dia, sai* novamente (v 13a). O poeta, para realçar esse aspecto, repete o verbo *sair* na mesma forma. Depois de tudo que aconteceu no primeiro dia, a segunda *saída* parece tornar-se mais arriscada. Mais tarde, a narração trabalha, justamente, com essa perspectiva (v 14.15). Mesmo assim, Moisés *sai*, outra vez, para aproximar-se de *seus irmãos* sofridos⁶.

⁶ O verbo *sair*, por sua vez, lembra o projeto do êxodo. Trata-se da expressão característica quando é narrada a *saída* (em grego: êxodo) dos hebreus, para fora da sociedade que os oprimia. O duplo *sair* de Moisés (v 11c.13a), portanto, prefigura, de um certo modo, a *saída* dos hebreus da escravidão.

Ao *sair*, corresponde o *ver*. Novamente, o autor trabalha com o elemento estilístico da repetição. Moisés *vê os trabalhos forçados* dos hebreus (v 11d) e *vê* a violência usada pelo opressor (v 11e). Cria-se até uma pequena estrutura concêntrica: *seus irmãos* (v 11c) – *viu* (v 11d) – *viu* (v 11e) – *seus irmãos* (v 11e). O termo *seus irmãos* funciona como moldura para o duplo *ver* no centro. Assim, a própria forma do texto ensina que, para ser *irmão*, é central *ver* o sofrimento do outro. É isso tem de acontecer onde estão os oprimidos. Moisés *sai* do seu lugar para *ver* o sofrimento de perto⁷.

O *ver* de Moisés refere-se a duas realidades: aos *trabalhos forçados*⁸ dos hebreus (v 11d) e à violência sofrida por eles. *Um egípcio está batendo em um hebreu* (v 11e). Desde o início do livro do Êxodo, o leitor está informado sobre a sorte dos hebreus. Os egípcios *impuseram a Israel chefes de corvéia para oprimi-lo com trabalhos forçados*. Assim (Israel) *construiu para o faraó as cidades armazéns de Pitom e de Ramsés* (Ex 1,11). Evidentemente, o opressor impõe os *trabalhos forçados* com violência. *Os egípcios obrigavam os filhos de Israel à servidão, com brutalidade. Amargavam-lhes suas vidas com dura servidão: com (a fabricação de) argila e tijolos e com todo tipo de serviço no campo* (Ex 1,13-14). Quando Moisés e Aarão exigem do faraó a possibilidade de os hebreus celebrarem uma festa a seu Deus, esse os acusa de *incitar* o povo à *revolta* e ordena que voltem imediatamente a seus *trabalhos forçados*, que não podem ser *interrompidos* (Ex 5,4.5). Os escribas dos hebreus *são golpeados* quando reclamam a respeito das exigências aumentadas (Ex 5,14)⁹.

Essa perspectiva é importante para a interpretação da reação de Moisés (v 12). Os hebreus são *brutalmente oprimidos*. A violência dos egípcios é uma realidade. Moisés *vê o egípcio batendo em um hebreu* (v 11e). Como leitor, neste momento, espero uma reação de Moisés, uma vez que ele *saiu ao encontro de seus irmãos* sofridos.

⁷ Em v 12b, o verbo *ver* aparece outra vez.

⁸ O substantivo *trabalhos forçados* aparece somente no livro do Êxodo (1,11; 2,11; 5,4.5; 6,6.7). A raiz verbal traz a idéia de *transportar cargas*.

⁹ O verbo, aqui traduzido por *serem golpeados*, é a forma passiva (Hofal) de *bater* (Hifil), usado em Ex 2,11e.12c.13d.

4. O USO DE FORÇA CONTRA O AGRESSOR (v 12)

A história apresenta Moisés usando força física: *Virou-se para cá e para lá e viu que não havia ninguém. Bateu no egípcio e o escondeu na areia* (v 12). O sofrimento do irmão leva Moisés a *bater* no agressor. O que viu, pois, mexeu com as emoções de Moisés.

A reação de Moisés à ação do egípcio acontece no mesmo nível. O autor indica isso pela repetição do verbo *bater* (v 11e.12c). Moisés dá golpes em quem *golpeou*. A história narra o auge de um conflito, o qual, antes da reação de Moisés, já está marcado pelo uso da violência.

O momento dramático exige uma reação imediata. A situação não permite a busca de uma solução pacífica, mais demorada, como por exemplo: denunciar o egípcio ao palácio para impedir sua ação. Mais tarde, o leitor é justamente informado de que o palácio não está disposto a negociar. Pelo contrário: o comportamento do palácio é o mesmo do *egípcio* na cena de Ex 2,11-15c. Os *escribas hebreus* que querem negociar a possibilidade de os hebreus *celebrarem uma festa* a seu Deus (5,1) são *batidos* (5,14). O texto hebraico usa, novamente, uma forma do verbo *bater*. Não é somente o *egípcio* no campo de trabalho que *bate*. O palácio *bate* também. Portanto, em vista da decisão de Moisés em 2,12, a urgência da situação e as circunstâncias políticas permitem apenas duas alternativas: sair em defesa do hebreu agredido ou voltar ao palácio, entregando *seu irmão* a sua sorte. Moisés decide comprar a briga. Arrisca-se em favor do mais fraco. Sai em defesa do oprimido. Decide a favor do agredido. Não opta por uma vida com menos complicações. Defendendo *seu irmão*, Moisés coloca seu destino em segundo plano.

Também os detalhes narrados chamam atenção: antes de *bater no egípcio*, Moisés *vira-se para cá e para lá* (v 12a). Se o leitor entender a ação de Moisés como defesa necessária e oportuna, dificilmente o *virar-se para cá e para lá* pode significar *armar uma cilada*. Neste momento, é interessante lembrar o Código da Aliança, a legislação civil e penal mais antiga de Israel. Existe uma diferença entre o ferimento mortal voluntário e involuntário: *Quem bater em um homem e causar sua morte, certamente, será morto. Entretanto, se não lhe armou uma cilada, mas foi Deus quem permitiu que caísse em suas mãos, eu colocarei para ti um lugar, onde ele poderá refugiar-se* (Ex 21,12-13). Aplicando essa lei ao caso de Moisés, o acontecimento em 2,12 pode ser interpretado como ferimento mortal involuntário.

Deus permitiu que o egípcio caísse nas suas mãos. A morte do egípcio é a conseqüência da intenção louvável de Moisés de defender o agredido diante do agressor. O fato de Moisés ter conseguido *fugir* da fúria do faraó (v 15c) auxilia essa compreensão.

Continua, porém, a pergunta sobre o sentido do *virar-se para cá e para lá* (v 12a). Talvez seja uma referência realista às circunstâncias concretas da situação imaginada. Dificilmente, Moisés poderia defender o hebreu se houvesse outros egípcios por perto. Nesse sentido, o uso de força física por parte de Moisés acontece de um modo refletido, não ingenuamente.

Mais provável, porém, me parece o aspecto que se revela a partir de v 12d: *e o escondeu na areia*. Moisés tenta ocultar sua ação. O *virar-se para cá e para lá* (v 12a) nasce da mesma intuição. Moisés sabe das complicações que resultam do uso de força física, especialmente, quando a ação se dirige contra o opressor. De fato, o faraó inicia, imediatamente, a perseguição de Moisés (cf. v 15a-c).

Dessa forma, a própria narração de Ex 2,11-15c deixa transparecer uma posição crítica e questionadora quanto ao uso de força / violência. Antes de tudo, a história deixa claro que é muito difícil, ou até impossível, esconder os fatos. Moisés enganou-se quando *viu que não havia ninguém por perto* (v 12b). Em seguida, a narração mostra que a ação de Moisés complica sua relação para com os hebreus (cf. v 14b.c). Também os motivos de Moisés *ter medo* (v 14d) e ser *perseguido* (v 15b) contemplam o fato de que o uso de força física não traz uma solução abrangente e definitiva. A *fuga* do líder, certamente, não favorece a realização do projeto do êxodo (v 15c). A situação tornou-se mais difícil do que antes.

Isso, porém, não significa que o livro do Êxodo condenasse a ação de Moisés¹⁰. No auge de um conflito não há decisões fáceis. A cena seguinte (Ex 2,15d-22) insiste exatamente no mesmo motivo. Dessa vez, Moisés *levanta-se e salva* (!) as *filhas do sacerdote de Madiã* da mão de *pastores* agressivos (2,17). Pela segunda vez, Moisés decide pela defesa: *livra* (2,19) as mais

¹⁰ Cf. DAVIES, Gordon F. *Israel in Egypt*. A reading of Exodus 1-2. Sheffield: Academic Press, 1992. (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 135) p. 129: "O livro do Êxodo não louva, mas também não condena a ação de Moisés".

fracas. À luz dessa cena paralela, o narrador dá a entender que a ação anterior, quando Moisés *bateu* no egípcio, deve ser vista no mesmo nível; defendeu o hebreu, *salvou-o e livrou-o* diante de seu agressor¹¹.

5. A FALTA DE SOLIDARIEDADE ENTRE OS OPRIMIDOS (v 13)

E saiu no outro dia (v 13a). Moisés continua indo ao encontro dos oprimidos. O conflito não o faz desistir da causa de *seus irmãos* menos afortunados, mesmo que as coisas tenham se tornado mais complicadas, principalmente para ele mesmo.

A narração, nessa fase, chama atenção para uma segunda realidade importante: a violência no meio dos oprimidos. Estilisticamente, o poeta realça o assunto duas vezes: pela função indicativa da partícula *eis*, que cria ênfase, e pela colocação de uma frase nominal, numa narração que predominantemente trabalha com frases verbais - *Eis que dois homens hebreus (estavam) brigando* (v 13b)¹².

É interessante observar que o autor usa o verbo *bater* pela terceira vez. A repetição deixa claro que, numa sociedade opressora e escravista, o uso de força física e de violência encontra-se em toda parte. O *egípcio está batendo* (v 11e), *Moisés bate* (v 12c), mas também *um hebreu bate no seu próximo* (v 13d). A violência é generalizada. Os verbos *brigar* (v 13b) e *matar* [v 14c(duas vezes).15b] sublinham essa impressão da realidade.

¹¹ Não vejo onde o texto bíblico “assinala um exagero da atitude de Moisés” ou apresenta uma “crítica à ação inapropriada de Moisés”: cf. SCHWANTES, Milton. “E ainda nos tirou água”. Êxodo 1-2 – Tradições libertadoras e cultura de resistência, em: Ronaldo Sathler-Rosa (org.). *Culturas e Cristianismo*. São Paulo: Loyola, 1999. (Ciências da Religião – 3) p. 23-24. Em At 7,25, a ação de Moisés é vista na perspectiva de salvação: Moisés *julgava que seus irmãos compreenderiam que Deus queria salvá-los por meio dele*. “Tomás de Aquino defende a ação de Moisés com o argumento de não ser crime defender um inocente (Summa 2a 2ae, 60)”, lembrado por: CHILDS Brevard S. *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary*. Philadelphia: Westminster Press, 1974. (The Old Testament Library) p. 41.

¹² A frase hebraica trabalha com o particípio ativo do verbo *brigar*, sem uso de um verbo auxiliar.

Onde, pois, está a diferença entre o comportamento do *egípcio*, de *Moisés* e do outro *hebreu*? Pelo que foi narrado anteriormente, o leitor qualifica a ação do egípcio como resultado da política opressora do faraó, quer dizer, como consequência das *sábias medidas* do palácio (Ex 1,10). Quem se sente solidário para com os hebreus oprimidos por nada consegue encontrar alguma justificativa para o comportamento do egípcio. A ação de Moisés, ao contrário, nasce de sua decisão de defender o mais fraco diante de seu agressor¹³.

Em vista do conflito entre os *dois hebreus*, Moisés dirige-se a um deles, que é apresentado pelo narrador como *culpado* (v 13c). “O uso desse termo técnico-jurídico para a parte ofensiva expressa sucintamente que o interesse de Moisés está na questão da justiça”¹⁴. Na verdade, os *dois hebreus estavam brigando* (v 13b)¹⁵. Qual seria, então, a *culpa* de um deles? A crítica principal na pergunta acusadora de Moisés (v 13d: *Por que bates em teu próximo?*) talvez encontre-se no último elemento. A *culpa* está na falta de solidariedade para com o *próximo*, o *companheiro* no sofrimento. Em vez de favorecer a união entre os oprimidos, algo muito necessário no processo de libertação, aquele hebreu imita o comportamento dos opressores: *bate* no mais fraco.

6. QUESTÕES DE LIDERANÇA (v 14a-c)

A pergunta crítica e acusadora de Moisés feita ao hebreu (v 13d: *Por que bates em teu próximo?*) é respondida por uma pergunta dupla: *Quem te colocou como chefe e juiz sobre nós? Tu perguntas para matar-me como mataste o egípcio?* (v 14b.c). O que a primeira vista parece ser uma rejeição de uma eventual liderança exercida por Moisés, em um segundo momento, revela-se como exame crítico e necessário em relação a qualquer tipo de autoridade.

¹³ Veja a discussão no parágrafo anterior.

¹⁴ Cf. Brevard S. Childs. *The Book of Exodus*. p. 30.

¹⁵ O verbo *brigar* deixa associar que alguém é *ferido* (Ex 21,22), que um *bate* no outro (Dt 25,11; 2Sm 14,6), que se *blasfema* e *amaldiçoa* (Lv 24,11).

A primeira réplica refere-se às origens da atuação de Moisés. Defendendo os agredidos, Moisés assumiu, visivelmente, a liderança de *chefe* ou *juiz*. Fica, porém, uma dúvida: em nome de *quem* está agindo? *Quem* ou o que o motiva? No contexto literário não se encontra, até agora, nenhum ponto de referência neste sentido. Moisés parece agir por conta própria. Sobre as *parteiras hebréias* mencionou-se que *temeram a Deus* (Ex 1,17). De fato, é importante que haja clareza sobre as origens e razões da liderança de alguém. Disso, em geral, dependem também os propósitos do líder.

A segunda réplica do hebreu questiona, justamente, às intenções de Moisés: *Tu perguntas para matar-me como mataste o egípcio?* Chama atenção a mudança do verbo. O *bater* de Moisés (v 12c), defendendo um hebreu ante o agressor egípcio, é transformado num duplo (!) *matar* (v 14c). Isso suscita no leitor uma série de reflexões interessantes. De um lado, o texto bíblico alerta, indiretamente, sobre o fato de que o uso de força física sempre levanta questionamentos. Permite a má-compreensão e conseqüentemente, como no caso dessa cena, a acusação injusta. O hebreu “distorce a ação bem-intencionada de Moisés”¹⁶. Assim Moisés torna-se alvo de ataques. De outro lado, a pergunta dupla do hebreu ilustra uma segunda problemática. Existe a possibilidade de os oprimidos rejeitarem, justamente, aquela pessoa que se propõe a defendê-los. De um modo especial, isso parece ser válido para os oprimidos que não estão dispostos a serem solidários para com os *irmãos* sofridos e que, *batendo no próximo* (v 13d), tornam-se *culpados* (v 13c). Com sua postura crítica em relação à violência entre os oprimidos, Moisés questiona o hebreu não-solidário.

7. A EXPERIÊNCIA DA DERROTA (v 14d-15c)

O futuro líder Moisés experimenta uma derrota desastrosa. *O caso tornou-se conhecido* (v 14f). Moisés não conseguiu evitar que seu uso de força contra o egípcio se tornasse público. Dessa forma, a ação que nasceu

da intenção de defender o mais fraco diante do agressor transforma-se em motivo de *medo* (v 14d). Moisés faz a experiência típica de um líder autêntico: o defensor do oprimido acaba sendo perseguido.

O *medo* de Moisés refere-se primeiramente aos hebreus e não aos egípcios. O hebreu aumenta a gravidade da situação. Declara em público que o *bater* - o agir de Moisés em defesa de um terceiro (v 12c) - de fato, teria sido um *matar* (v 14c). Dele é que *Moisés tem medo* (v 14d). Talvez seja significativo que o outro *hebreu*, aquele que foi golpeado, não abre a boca. Não defende Moisés, talvez amedrontado pelo *próximo que bateu nele* (v 13d).

O fato de que o *faraó escuta sobre o caso* (v 15a) e *procura matar Moisés* (v 15b) apenas completa a derrota. O uso das palavras deixa bem claro de quem realmente parte um projeto de matança¹⁷. Não é Moisés quem tem a intenção de *matar* (v 14c), mas o *faraó* (v 15b).

Moisés fuge do faraó (v 15c). A *fuga* não significa somente uma derrota para Moisés, o futuro líder, mas também para os hebreus. Eles perdem o homem decidido a defendê-los.

De outro lado, a *fuga* bem sucedida de Moisés, ironicamente, prefigura a futura derrota do faraó. A fragilidade de Moisés é transformada em força. No deserto, Deus escolhe, justamente, esse Moisés como seu instrumento para realizar o projeto de libertação dos oprimidos. Aquele que mostrou decisão e coragem em defender o fraco do agressor é mandado de volta ao faraó e aos hebreus. Deus lhe confere sua autoridade: *Vai, pois, eu te envio ao faraó para fazer sair do Egito o meu povo, os filhos de Israel* (Ex 3,10). Promete-lhe que os hebreus, dessa vez, *ouvirão a voz dele* (Ex 3,18), pois, Ele mesmo *estenderá sua mão e baterá no Egito com todas as maravilhas que haverá de fazer no meio dele* (Ex 3,20)¹⁸.

Matthias Grenzer é doutor em Teologia Bíblica e professor na Pontifícia Faculdade de Teologia do Centro Universitário Assunção e no Instituto de Filosofia e Teologia Paulo VI - Mogi das Cruzes.

¹⁷ Compare a ordem do faraó às parteiras hebréias: *Se for um menino, deixai-o morrer!* (Ex 1,16).

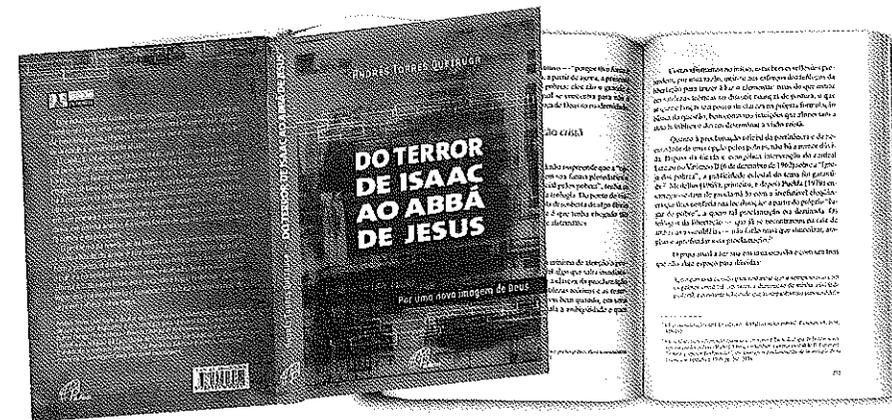
¹⁸ Dedico este estudo, com muita gratidão, a minha avó Hildegard Hartmann.

RESENHA DO LIVRO: "DO TERROR DE ISAAC AO ABBÁ DE JESUS – POR UMA NOVA IMAGEM DE DEUS", DE ANDRÉS TORRES QUEIRUGA SÃO PAULO, PAULINAS, 2001

Dr. Afonso Maria Ligorio Soares

O livro ora apresentado inaugura a coleção *Questões em Debate*. Seu Autor já dispensa apresentações ao nosso público. De fato, desde a edição brasileira de sua teologia da revelação¹, a obra de Andrés Torres Queiruga vem sendo paulatina e sistematicamente publicada e estudada entre nós. Monografias nos cursos de graduação e dissertações de mestrado dedicadas a seu pensamento, multiplicam-se².

O presente trabalho sai no Brasil duplamente valorizado. Primeiro, porque o próprio Autor aceitou acompanhar passo a passo a tradução. E depois, porque constam desta edição trechos inéditos. Poderemos desfrutá-los principalmente nos capítulos 5 (b. Opção pelos pobres num mundo conflitivo e



¹ *A revelação de Deus na realização humana*. São Paulo: Paulus, 1995.

² Cf., por exemplo, a dissertação de Roberlei PANASIEWICZ. *Diálogo e Revelação: rumo ao encontro inter-religioso*. Belo Horizonte: C/Arte, 1999.

globalizado; c. A pobreza radical do ser humano) e 6 (d. O caráter pessoal de Deus como o irrenunciável cristão).

A teologia de Torres Queiruga tem sido uma boa parceira da práxis e da reflexão cristãs latino-americanas, principalmente em sua variável brasileira. A trajetória de seu pensamento em nossos centros de teologia e ciências da religião confirma seu propósito de estar em sintonia com as mais justas inquietações e questionamentos da sensibilidade atual.

Em fases delicadas como a que vive hoje o cristianismo, quando desafios enormes se colocam à frente dos cristãos e, ao mesmo tempo, novos ventos restauradores sopram de maneira preocupante nos meios eclesiais católicos (vide *Dominus Iesus*, por exemplo), não deixa de ser um alento deparar-se com a produção teórica deste Autor galego, que figura certamente dentre as mais auspiciosas novidades da teologia européia mais recente.

Sua bem sucedida iniciativa de pensar a inculturação da fé na sociedade moderna a qualifica como chave de leitura igualmente válida para outras possíveis e desejáveis inculturações. Donde a coincidência entre a oferta do pensador galego e as demandas de nosso contexto latino-americano.

Pois bem, já há alguns anos³, Torres Queiruga começava a formular outro conceito, destinado a desdobrar, com rara felicidade, as potencialidades embutidas em sua categoria-mestra, a maiêutica histórica. Tratava-se do termo *inreligiosa*, retomado agora no sexto capítulo desta obra. Foi cunhado como antídoto a certo estilo ainda presente no inconsciente coletivo, e que, espontaneamente, entende que o aproximar-se de outra religião significa “substituir com nossa verdade a daquela religião; em suma, anulando-a como tal para ‘convertê-la’ à nossa”. É o que ele afirma estar subentendido no conceito de inculturação: “em última instância, respeitar a cultura, mas substituir a religião” (p. 333).

O novo termo deveria dar conta de um paradigma que aceitasse as religiões como autênticos caminhos de salvação e que, portanto, se dispusesse a conservá-las enriquecendo-as. “Assim como, na ‘inculturação’, uma cultura

assume riquezas de outras sem renunciar a ser ela mesma, algo semelhante ocorre no plano religioso: (...) no contato entre as religiões, o movimento espontâneo em relação aos elementos que lhe chegam da outra deve ser o de incorporá-los em seu próprio organismo, que, desse modo, não desaparece, mas, pelo contrário, cresce. Cresce a partir da abertura ao outro, mas na direção do mistério comum” (p. 334).

Tal proposta é ilustrada a partir da metáfora paulina do enxerto para explicar a relação entre judaísmo e cristianismo. Ora, quem diz enxerto admite que “a planta receptora não é suprimida, mas acolhe em si mesma e alimenta com sua própria seiva justamente aquilo que a renova e lhe infunde nova vida”. Todavia, cada interrelação religiosa é peculiar; o processo da *inreligiosa* não é simétrico, e dependerá dos modos e possibilidades concretos das religiões que se encontram.

Ao combinar neste livro a proposta da *inreligiosa* com as categorias do *universalismo assimétrico* e do *teocentrismo jesuânico*, o Autor aprimora a intuição lançada em trabalhos precedentes e enriquece o debate no campo da teologia cristã do pluralismo religioso. Neste sentido, o Autor avança em relação às considerações do mais recente livro de J. Dupuis⁴ sobre o assunto, sem, contudo, assumir plenamente uma perspectiva pluralista.

A partir de sua reflexão pode-se vislumbrar um promissor casamento da teologia da libertação com a teologia da *inreligiosa*. Uma articulada exegese dos capítulos 5 (Deus e os pobres), 6 (Deus e as religiões) e 7 (Deus e a cultura) desta obra poderia destrinchá-lo. Particularmente ricos seriam seus frutos numa leitura teológica do sincretismo religioso afro-brasileiro que, há séculos, vem marcando a história do cristianismo neste país-continente. As categorias torresqueirugianas podem trazer maior serenidade na abordagem de tais situações; pois, ajudam a fundamentar o imperativo de conviver e partilhar da experiência de Deus nos projetos de vida de nossos povos. Elas desculpabilizam os que têm optado, no cotidiano missionário-pastoral, por dialogar com os autênticos deuses populares, a fim de reunir os excluídos da

³ Cf., dentre outros, *O diálogo das religiões*. São Paulo: Paulus, 1997.

⁴ *Por uma teologia cristã do pluralismo religioso*. São Paulo: Paulinas, 1999.

sociedade em torno dos valores mais essenciais e contra o inimigo comum: a idolatria e suas nefastas conseqüências⁵.

O diálogo, porém, só irá adiante com uma prévia e arejada teologia da revelação. O teólogo galego está convencido disso e já tratou o tema em profundidade em obras precedentes⁶. Mas, para o bem da articulação interna deste novo livro, retoma seus pressupostos hermenêuticos numa sucinta consideração da revelação e do dogma cristãos (capítulo 1) fundamentada na experiência originalíssima do Deus-agápe (capítulo 3) e aplicada de forma paradigmática ao tema bíblico do sacrifício de Isaac (capítulo 2).

O avanço missionário cristão não equivale a “preencher de Deus” tradições até então ocas de divindade. Nosso Autor o explica a partir de duas idéias que o acompanham desde sua tese doutoral sobre Amor Ruibal. A primeira é “a presença real de Deus no centro de toda a realidade e no coração mesmo de toda a história humana”⁷. É, pois, inadmissível relacionar cristianismo/religiões desde o esquema: religião/não-religião ou presença/ausência de Deus.

A segunda idéia propugna o caminho histórico percorrido pelo povo de Israel e, mais tarde, pelos primeiros cristãos, não mais como um privilégio que separa, mas antes como “um chamado de alguns a fim de que se atinja melhor a todos”⁸. Caducam, assim, os modelos: religião verdadeira/religiões falsas, posto que todo ser humano está numa constitutiva relação sobrenatural com

⁵ De fato, muitos praticantes da tradição dos orixás, da umbanda e de outras variáveis religiosas de nossa herança africana e indígena sentem-se sinceramente católicos. Acolheram em suas tradições de origem o enxerto cristão, expurgaram o que havia de desumano ou sem-sentido, misturaram o que não lhes pareceu ter muita importância, e mantiveram o que sua própria cosmovisão julgou positivo e enriquecedor.

⁶ Cf. a já citada *A revelação de Deus na realização humana*, e *Constitución y evolución del dogma*: la teoría de Amor Ruibal y su aportación. Madrid: Marova, 1977.

⁷ Cf. *A revelação de Deus (...)*, capítulo V.

⁸ O Autor aboliu o termo “eleição” de seus escritos mais recentes, por reconhecer os graves mal-entendidos que este tem causado ao longo da história. Cf., além da obra ora resenhada, seu recentíssimo *Fin del cristianismo premoderno*: retos hacia un nuevo horizonte. Santander: Sal Terrae, 2000.

Deus e, portanto, em contato vivo com ele. As religiões são justamente a tematização de tal relação e desse contato.

Assim sendo, todas as religiões são verdadeiras; pois, nelas se capta de forma real, porquanto inadequada, a presença de Deus. Os limites estão no modo e na definitividade (p. 35s; 317). O Autor já insistira antes no valor absoluto das religiões na medida que nelas se joga o destino definitivo de tantos seres humanos. Mas também já havia admitido que a presença divina pode aí aparecer obscurecida e deformada, inclusive na religião bíblica (aberrações teóricas e perversões práticas) como preço inevitável pago por Deus para que seu amor salvador penetre na história respeitando a liberdade humana.

Todavia, o pretense valor absoluto das religiões não é algo pacífico. Seu conterrâneo M. Fraijó questiona se é possível aceitar que o destino definitivo do ser humano esteja ligado à prática de uma religião. “Não depende esse destino, ultimamente, de um Deus que não tem de se submeter necessariamente a nenhuma religião?”⁹.

Seja como for, a única dialética autêntica, afirma Torres Queiruga, é esta: verdadeiro/mais verdadeiro; ou ainda: bom/melhor. Jamais: mau/bom (p. 323). O limite da revelação não é imposto por Deus. Ao contrário, este procura a todo custo ser notado, no modo mais rápido e intenso possível, pelo maior número de pessoas. Sua estratégia amorosa investirá na tradição cultural-religiosa que se mostrar mais “sensível”, conseguindo superar-se na previsível limitação humana que ou não pode ou resiste a sua revelação.

Como fugir, porém, de certo “favoritismo” divino, primeiro por Israel e depois pelos cristãos? E mais: ao que tudo indica, o cristão não pode abrir mão da convicção de ter alcançado a plenitude definitiva - dentro do que cabe na história - somente em Cristo, que em sua insuperável comunhão com o Pai

⁹ M. FRAIJÓ. *Fragmentos de esperanza*: notas para uma filosofia da religião. São Paulo: Paulinas, 1997. p. 206. O Autor discorda também de Torres Queiruga quando este afirma que “se partindo de nossa perspectiva o cristianismo é uma religião *relativamente absoluta*, as demais são *absolutamente relativas*”. Fraijó contrapõe a tal asserção aquela de H. Küng [neste ponto, fundamentalmente de acordo com K. Barth], quando este afirma que “enquanto religião, o cristianismo se mostra na história tão relativo quanto as demais religiões” (*Ibidem*).

culmina a tradição bíblica. Seria esse o limite do (macro-) ecumenismo e da inculturação da fé? Afinal, é impensável que as demais religiões se submetam a tal normatividade definitiva.

As objeções de M. Fraijó dão uma idéia da agudez e dramaticidade do problema¹⁰. Para esse autor, o enfoque de Torres Queiruga não consegue romper o círculo do etnocentrismo. Não é o caso, diz ele, de recordar a Israel sua condição de “melhor aluno da classe”¹¹. E se pergunta se “não seria mais pertinente reconhecer que não sabemos por que Deus elegeu a Israel, se é que Deus existe e elege? É possível medir [quantificar] a maturidade religiosa de um povo? Não seria possível que existissem culturas, anteriores a Israel, com mais sensibilidade e elevação religiosa do que o ‘povo eleito’? (...) Não seria ‘mais genuinamente religioso’ se contentar com uma universalidade restrita, renunciar a pretensões absolutas, competir fraternalmente pela verdade e deixar ao Deus único que, no final de todos os percalços históricos, revele, se considerar oportuno, que religião, que forma de buscá-lo, foi ‘mais verdadeira’?”¹².

Poder-se-ia, é claro, replicar a Fraijó que não é possível entrar neutros nesse mar, senão optando pelo lugar hermenêutico dos cientistas da religião. Mesmo assim, suas objeções merecem, sem dúvida, uma atenta reflexão. Basta mencionar, a seu favor, que o próprio Torres Queiruga descarta o termo “eleição” em sua produção mais recente.

Um último destaque merece o quarto capítulo, sobre a leitura cristã do *mysterium iniquitatis*. Porquanto já o tenha tratado em várias outras ocasiões¹³, Torres Queiruga retoma a questão para precisar melhor sua perspectiva

¹⁰ Cf. *op. cit.*, sobretudo as p. 217-226.

¹¹ Seria mesmo uma “estratégia do amor” dedicar-se intensamente a um só para chegar mais rápido aos demais?

¹² M. FRAIJÓ, *op. cit.* p. 224-225.

¹³ Cf. *Recuperar a salvação*: para uma interpretação libertadora da experiência cristã. São Paulo: Paulus, 1999; *Recuperar a criação*: por uma religião humanizadora. São Paulo: Paulus, 1999; *Creio em Deus Pai*. São Paulo: Paulus, 1993; o verbete “Mal”. In: *Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1999. p. 449-454, e vários outros artigos.

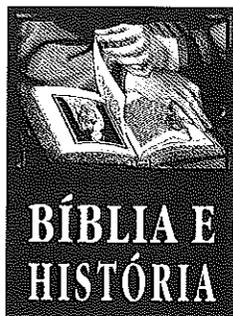
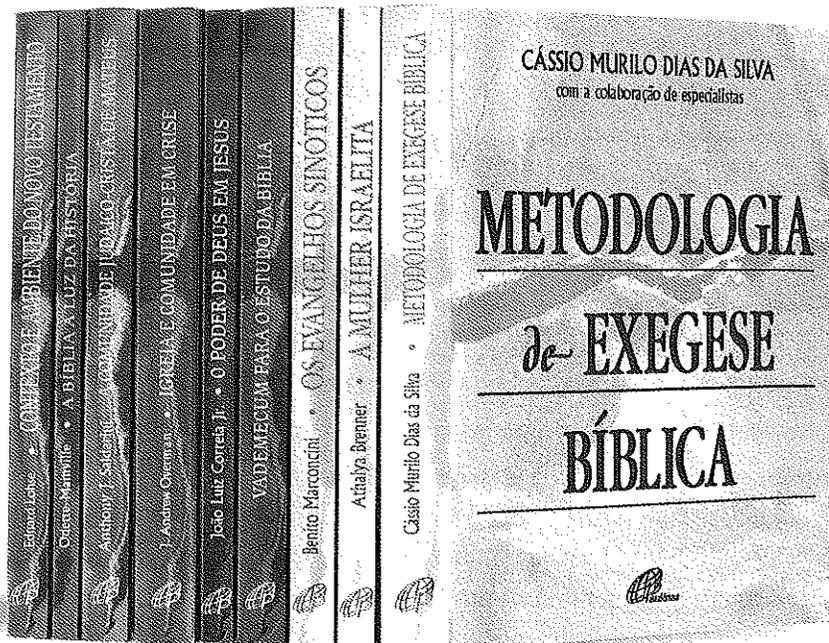
e terminologia, sobretudo como resposta a alguns críticos¹⁴. Chegou-se, por exemplo, a definir como “budista” a posição do teólogo galego sobre o mal.¹⁵ A graça do enfoque do Autor nesta matéria está na proposta de uma equilibrada articulação entre dois termos também cunhados por ele: ponerologia e piteodiceia. O primeiro considera o mal em e por si mesmo, antes de qualquer consideração de caráter religioso. O segundo dirige-se ao modo de cada pessoa, seja atéia, agnóstica ou religiosa, configurar o sentido da própria vida no mundo perante a inevitabilidade do mal. Assim, ninguém poderá, coerentemente, refutar outras “explicações” do mal se não conseguir dar sentido a sua vida diante do enigma do mal. Vale a pena acompanhar a argumentação do Autor nesse ponto.

Em suma, a presente obra de Torres Queiruga confirma-nos ser urgente um renovado diálogo dos cristãos latino-americanos com suas próprias tradições ancestrais (cap. 6 e 7). Este pressupõe uma autêntica compaixão pelos pobres de Iahweh (cap. 5), numa busca concreta de superação do mal (cap. 4). Motiva-a o princípio cristão do amor agápico (cap. 3), do qual vamos nos apercebendo maieuticamente (cap. 1), *desde o Terror de Isaac até o Abbá de Jesus* (cap. 2).

Afonso Maria Ligorio Soares é Doutor em Ciências da Religião e professor no Departamento de Teologia e Ciências da Religião da PUC-SP.

¹⁴ Por exemplo, M. FRAIJÓ. *A vueltas con la religión*. Estella: Verbo Divino, 1988. p. 117-162; J. A. ESTRADA. *A impossível teodicéia: a crise da fé em Deus*. São Paulo: Paulinas, 2001.

¹⁵ Palestra de Elbio Medina citada em A. SOARES. O mal existe. Que bom!? Intuição teológica contemporânea a respeito do mal, da dor e do pecado a partir da obra de Juan Luis Segundo”. *Vida Pastoral*, São Paulo, n° 189, p. 2-11, jul. 1996.



Telemarketing 0800-7010081

A coleção *Bíblia e História* é um eficiente instrumento de ajuda para o estudo bíblico. Seu objetivo é o alcance de um maior conhecimento dos contextos cultural, político e socioeconômico dos textos bíblicos, dos autores e leitores originais. É necessário descobrir primeiro o provável sentido original de um texto antigo para, depois, poder atualizar sua mensagem. Com esta coleção, a editora Paulinas dirige-se a professores e estudantes envolvidos no estudo da Bíblia. Assessorada pelo biblista Matthias Grenzer, a coleção *Bíblia e História* interessará também àqueles que desejam conhecer melhor história e literatura antigas ou estão em busca de uma fé mais bíblica.

Impresso na gráfica da
Pia Sociedade Filhas de São Paulo
Via Raposo Tavares, km 19,145
05577-300 - São Paulo, SP - Brasil - 2001