

V16, Nº 30 - Jul/Dez 2022

Conteúdo

**Pedro Igor Leite*

Raiz espiritual da Teologia da Libertação: método e escopo em diálogo com Gustavo Gutiérrez
 Spiritual root of the Theology of liberation: method and scope in dialogue with Gustavo Gutiérrez 7

**Luiz Carlos Mariano Da Rosa*

Da justificação e a fé como evento escatológico enquanto obediência e decisão fundada no ato da graça de Deus segundo a teologia do apóstolo Paulo em Rudolf Bultmann
 Of justification and faith as an eschatological event while obedience and decision founded in the act of the God's grace according to the theology of the apostle Paul in Rudolf Bultmann 22

**Elias Jordan Travassos de Sousa*

Ceb's e comunidades eclesiais missionárias: continuidades e descontinuidades em modos de ser Igreja
 Ceb's and ecclesial missionary communities: continuities and discontinuities in ways of being Church 47

**Alex da Silva Mendes*

O humanismo do padre Antônio Vieira
 The humanism of father Antônio Vieira 61

**Clodoaldo da Luz*

O itinerário do discípulo de Jesus Cristo à luz da pericope - *Os dois discípulos de Emaús* (Lc 24, 13-35)
 The itinerary of the disciple of Jesus Christ in the light - *The pericope the two disciples at Emmaus* (Lk 24, 13-35) 74

**Alexandra Carrión **Carlos Ignacio Man Gíng,*

Las relaciones intratrinitarias, un amor sin dependenciasAproximación al mundo de relaciones juveniles
 Intratrinitarian relationships, a love without dependenciesApproach to the world of youth relationships 89

Equipe Editorial

Editor Científico

Donizete José Xavier, PUC-SP

Editor Assistente

Célia Maria Ribeiro, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), Brasil

Emerson Sbardelotti, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), Brasil

Francisco Emílio Surian, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), Brasil

Glauco Alberto Farias de Souza, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC SP), Brasil

Rita de Cássia Rosada Lemos, Faculdade São Bento de São Paulo, Brasil

Conselho Científico

Benoit Bourgine, Université Catholique de Louvain – Louvain-la-Neuve – Bélgica, Bélgica

Edison Hüttner, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Josep-Ignasi Saranyana, Universidade de Navarra - Espanha, Espanha

Margaret Eletta Guider, Weston Jesuit School of Theology – Cambridge – USA

Marina Massimi, Universidade de São Paulo - Ribeirão Preto, Brasil

Prof. Dr. Pe. Mário de França Miranda, PUC-Rio

Paulo Sérgio Lopes Gonçalves, Pontifícia Universidade Católica – Campinas

Rui Jorge Gama Fernandes, Universidade de Coimbra – Portugal

Comissão Editorial

Antonio Wardison C. Silva, Centro de Estudos de Pragmatismo - PUCSP, Brasil

Pedro Kuniharū Iwashita, Faculdade de Teologia da PUC-SP - Departamento de Fundamental

José Ulisses Leva, Faculdade de Teologia da PUC-SP - Departamento de Sistemática

Prof. Dr. Côn Sérgio Conrado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), Brasil

Projeto Gráfico, Diagramação e Editoração Eletrônica

Francisco Emílio Surian, Universidade Católica de Santos, SP (Unisantos), Brasil

Editorial

Prezados leitores, apresentando o segundo número da revista ReveleTeo deste ano de 2022 com a alegria de oferecer-lhes um conteúdo dispar, mais profundo na sua dimensão teológica. A teologia cristã encarna um modelo de reflexão da realidade divina que se reveste dos traços contingentes da história. Deus toca o mais profundo do humano, de tal forma que, não é possível um autêntico exercício teológico sem a consciência do que de fato a razão está chamada a alcançar, sob a luz da fé, no mistério de Deus e mistério do homem.

Nesse sentido, o labor teológico aqui apresentado, o artigo intitulado “Raiz espiritual da Teologia da Libertação: método e escopo em diálogo com Gustavo Gutiérrez”, de Igor Leite, no qual se propõe visitar parte da obra de Gustavo Gutiérrez com o intuito de investigar, do ponto de vista epistemológico, o método próprio de sua teologia. Nesta empreitada, o autor parte da espiritualidade como raiz da grande Teologia da Libertação. De fato, é na experiência místico-contemplativa, interpretada posteriormente como *práxis* cristã que acontecerá a intuição para uma metodologia estruturada em dois momentos intercruzados: de um lado, a *práxis* como ato primeiro, lugar da experiência, do silêncio, da compaixão e solidariedade;

de outro, como ato segundo, a reflexão crítica, científica, elaborada à luz do silêncio primeiro. Para o autor, todo este projeto para não cair em esterilidade teórica ou utópica precisa ser interpretado através da perspectiva do pobre, de duas formas: através da imersão em seu mundo próprio e com o auxílio das ciências sociais, mesmo que para isto seja necessário o aporte da análise marxista, lida de modo crítico e atento às incompatibilidades teóricas com a fé cristã. Este caminho metodológico-espiritual orienta a Igreja a fazer uma opção preferencial pelos pobres, a fim de uma libertação integral, capaz de dar autêntico testemunho da ressurreição.

O artigo intitulado “Da justificação e a fé como evento escatológico enquanto obediência e decisão fundada no ato da graça de Deus segundo a teologia do Apóstolo Paulo em Rodolf Bultmann”, de Mariano da Rosa, detém-se na justificação e relação com a fé que o teólogo faz como evento escatológico enquanto obediência e decisão fundada no ato da graça de Deus segundo a teologia do Apóstolo Paulo. Dessa forma, o artigo apresentado, assinala que, consistindo a justiça de Deus em uma possibilidade para os ouvintes da pregação diante do caráter absoluto do domínio exercido pelo poder do pecado em um processo que subjuga todos os seres humanos à escravidão e implica a impossibilidade de justificação diante de Deus por intermédio das obras da Lei, a fé enquanto obediência e decisão constitui o evento escatológico em uma construção que a encerra como o novo caminho salvífico que, emergindo como a lei da fé, se contrapõe à lei das obras, convergindo para a justificação enquanto justiça de Deus. Assim, para o autor, se a fé é uma concessão de Deus em um movimento que encerra a ideia de predestinação, tal caracterização não implica, contudo, uma operação que dispense o ser humano da responsabilidade do ato de decisão, mas consiste no fato de que a referida possibilidade mantém dependência absoluta da graça de Deus e, dessa forma, constitui um evento no qual a decisão não pode emergir senão como dádiva de Deus.

Já o artigo de Elias Jordan Travasson de Souza, intitulado “CEB’S E COMUNIDADES ECLESIAIS MISSIONÁRIAS: continuidades e discontinuidades em modos de ser Igreja”, reafirma que, assim como os primeiros cristãos, as CEBs (Comunidades Eclesiais de Base) e as CEMs (Comunidades Eclesiais Missionárias) encontram a sua inspiração na pessoa de Jesus Cristo e no seu modo de viver; hoje, sob novas matizes. Com a primeira, os cristãos

começam a se tornar protagonistas da missão, mesmo com as limitações de acesso à formação e informação, enquanto que com a segunda, eles se veem inseridos em novos areópagos do mundo moderno, com outras provocações. As continuidades e descontinuidades se dão, justamente, nas perspectivas e desafios desses dois modos de ser Igreja, que lhes são próprios, e que continuam a fortalecer a presença da Igreja de Cristo no mundo, diante os novos desafios e necessidades do Povo de Deus.

O artigo intitulado “O Humanismo do Padre Antônio Vieira”, de Alex da Silva Mendes, ressalta o profundo humanista e homem de ação que foi Vieira, e, concomitantemente, o mesmo, não podia ficar indiferente à brutalidade com que os índios e os escravos negros eram tratados no Brasil. Uma prática, aliás, consentida por toda a Europa colonizadora. O missionário tudo viu e tudo denunciou na corte portuguesa. O que pedia era dignidade e tolerância para com os povos subjugados. Conhecedor da realidade, o humanista cristão atravessou praticamente todo o século XVII atento aos problemas políticos, econômicos, sociais e religiosos, com propostas reformistas avançadas para a mentalidade da época. Como a defesa dos direitos humanos dos índios ou o fim da discriminação que existia entre cristãos-novos e cristãos-velhos.

Clodoaldo da Luz em “O itinerário do discípulo de Jesus Cristo à luz da perícopes *Os dois discípulos de Emaús* (Lc 24, 13-35)”, faz uma análise teológica pastoral, será elucidado o itinerário da caminhada pascal que o Senhor Ressuscitado faz com os dois discípulos de Emaús, conforme traz Lucas em sua perícopes Lc 24, 13-35. Nesse itinerário, disposto pela narrativa lucana, os dois discípulos de Emaús, tendo a companhia de Jesus, o Cristo Ressuscitado, escutam a exortação do Mestre, recebem, das mãos do Cristo Senhor, o Pão partilhado e têm o coração aberto para assumir, com ardor e alegria, a missão de anunciar que Jesus, morto na carne, não fora vencido pela cruz e nem pela morte, pois Ele ressuscitou e vive, caminhando junto com a comunidade. Assim, será evidenciado que o Cristo, ao se fazer companheiro de viagem, explica a Escritura, reparte o Pão e abraça os corações dos discípulos de Emaús, e de todo o cristão, para a missão.

O artigo “As Les relations intratrinitaires, un amour sans dépendances” de Alexandra Carrión, afirma que estamos imersos em uma sociedade

marcada por dependências e apegos que cortam a liberdade e conduzem as pessoas a um sem sentido, não é menos usual falar destas realidades no âmbito afetivo juvenil. Dependências que lastima e impedem um verdadeiro caminho de crescimento. Daí a importância de iluminar com o reflexo das relações intratrinitarias, um amor autêntico, de relação que transcende e penetra tudo. Este querer ser um itinerário livre, que dá passo a um amor puro, que edifica e impulsiona ao jovem a encontrar-se consigo mesmo, com os demais, com a natureza e com Deus.

Desejamos a todos excelente leitura.

A equipe de Redação.

Raiz espiritual da Teologia da Libertação: método e escopo em diálogo com Gustavo Gutiérrez

Spiritual root of the Theology of liberation:
method and scope in dialogue with Gustavo Gutiérrez

*Pedro Igor Leite

Resumo

O presente artigo se propõe re-visitado parte da obra de Gustavo Gutiérrez com o intuito de investigar, do ponto de vista epistemológico, o método próprio de sua teologia. Nesta empreitada, partimos da espiritualidade como raiz da grande Teologia da Libertação. É, de fato, na experiência místico-contemplativa, interpretada posteriormente como *práxis* cristã que acontecerá a intuição para uma metodologia estruturada em dois momentos inter cruzados: de um lado, a *práxis* como ato primeiro, lugar da experiência, do silêncio, da compaixão e solidariedade; de outro, como ato segundo a reflexão crítica, científica, elaborada à luz do silêncio primeiro. Todo este projeto para não cair em esterilidade teórica ou utópica precisa ser interpretado através da perspectiva do pobre, de duas formas: através da imersão em seu mundo próprio e com o auxílio das ciências sociais, mesmo que para isto seja necessário o aporte da análise marxista, lida de modo crítico e atento às incompatibilidades teóricas com a fé cristã. Este caminho metodológico-espiritual orienta a Igreja a fazer uma opção preferencial pelos pobres, a fim de uma libertação integral, capaz de dar autêntico testemunho da ressurreição.

Palavras-chave: metodologia; pobre; libertação; espiritualidade; Gutiérrez.

Abstract

The proposal of this article is to revisit a part of Gustavo Gutiérrez's work aiming to explore, from the epistemological point of view, his own theological method. In this study, we start from spirituality as the root of the big Theology of Liberation. It is, indeed, in the mystical-contemplative experience, later understood as Christian *praxis*, that the intuition for a structured methodology will happen in two intercrossed moments: on the one hand, the *praxis* as first act, a place of experience, silence, compassion and solidarity; on the other hand, as second act, the critical reflection, scientific, designed by the light of the first silence. This whole project, in order not to become theoretical sterility or a utopian, needs to be developed in the perspective of the poor in two ways: through the immersion in its own world and by using the support of the social sciences, even though it is necessary to use the Marxist analysis as the theoretical underpinning, read critically and vigilant to the theoretical incompatibility with the Christian faith. This spiritual-methodological path guides the Church to do a preferential choice for the poor, aiming an integral liberation, able to give an authentic testimony of the resurrection.

Keywords: methodology; poor; liberation; spirituality; Gutiérrez

*Mestre em Teologia
Sistemático-Pastoral pela
Universidade Católica de
Pernambuco (UNICAP). Contato:
pedro.igor@unicap.br

Texto enviado em
9.08.2021
Aprovada em
06.12.2021



Introdução

A importante obra de Gustavo Gutiérrez *Teologia de la liberación* celebra o seu jubileu de ouro (1971-2021) e com ela o próprio movimento teológico de mesmo nome. Passadas essas primeiras décadas é importante visitar o conjunto da obra a fim de uma tentativa audaciosa: encontrar aspectos novos e rediscutir outros que, polemicamente, ficaram maculados. O objetivo deste artigo é, pois, demonstrar como a espiritualidade se encontra na raiz da metodologia desta teologia latino-americana e, ao mesmo tempo, apresentar o fundamento espiritual que justifica uma opção preferencial pelos pobres.

Desenvolveremos a pesquisa em dois tópicos. No primeiro exporemos a compreensão de espiritualidade que passeia nos diversos escritos de Gutiérrez. Para ele, fundamentalmente, viver na ação do Espírito é se abrir a uma experiência místico-contemplativa com forte incidência em um compromisso solidário e na conversão a Deus e ao outro: é, outrossim, a *práxis* cristã. O segundo momento desta espiritualidade é a fala, ou a reflexão a partir daquilo que fora contemplado.

Este esquema é, diríamos, um ensaio do próprio método que ele enfatizará em dois atos: a *práxis*, como ato primeiro e a *teologia* ou a *teoria teológica* como ato segundo. Em tese, para Gutiérrez, não pode haver reflexão teológica sem um prévio contato com as realidades do Cristo transfigurado nos pobres, nas não-pessoas. Assim chegamos ao segundo tópico da pesquisa: a perspectiva do pobre.

Esta não é acidental na Teologia da Libertação. Mas, ao lado do método, constitui como que a estrutura deste edifício teológico. O pobre e o seu mundo próprio têm uma função hermenêutica, assim dizemos, porque através deles e de suas urgências libertárias é que haverá o desenvolvimento teórico da Teologia. Nesta imersão no universo dos oprimidos a Teologia reconhecerá sua necessidade de diálogo com as ciências sociais e seus instrumentos (inclusive marxistas). Faz isso com critérios, distâncias e com a convicção do primado da fé.

Por último, poderemos propor três horizontes que a leitura da obra de Gutiérrez nos permitiu. De antemão, é mister se aproximar deste grande autor sem as amarras das leituras equivocadas, dúbias e desonestas. Estamos diante

de um Padre da Igreja aos moldes clássicos.

1. A metodologia da libertação como caminho espiritual

Em diversas ocasiões Gustavo Gutiérrez apresenta a Teologia como uma *linguagem* sobre Deus, assumindo funções novas e contextualizadas, sem se desfazer das tarefas clássicas que lhe são próprias. Para ele há um dado que é indiscutível e este é fundamental: “a teologia é um falar sobre Deus animado pela fé; Deus é, na verdade, o primeiro e último tema da linguagem teológica” (GUTIÉRREZ, 2003, p. 9). Tal linguagem não é desprovida de intencionalidade, mas traz consigo um método específico. A profundidade metodológica coincide com uma proposta de estilo de vida e de espiritualidade que tem como ponto de partida a espiritualidade dos *anawim* (cf. GUTIÉRREZ, 2000, p. 265).

Aqui está o grande paradigma daquilo que Gutiérrez chama de espiritualidade da libertação: o olhar para Deus *passando* pelo ser humano espoliado e oprimido. Este paradigma, em perspectiva teológica, traz duas consequências: de um lado, aquilo que ele chama de circularidade hermenêutica (cf. GUTIÉRREZ, 1985, p. 18) e, de outro, algumas características de tal espiritualidade que a difere das demais, explicitamente das que têm caráter mais intimista e, por vezes, alienador.

Esta circularidade ensina “que é necessário passar pelo ser humano para chegar a Deus”, visto que tal movimento “me despoja, me desnuda, universaliza e torna gratuito meu amor pelos outros. Ambos os movimentos se exigem dialeticamente e convergem numa síntese que se dá em Cristo; no Deus-homem encontramos Deus e o homem” (GUTIÉRREZ, 2000, p. 263).

Somente tendo em vista esta relação homem-Deus é que temos condições de compreender o que ele entende por espiritualidade da libertação: em sentido estrito é o “domínio do Espírito”; uma “forma concreta, movida pelo Espírito, de viver o Evangelho”; “de viver ‘diante do Senhor’ em solidariedade com todos os seres humanos, ‘com o Senhor’ e diante deles”; uma “reordenação dos grandes eixos da vida cristã em função desse presente” (cf. GUTIÉRREZ, 2000, p. 260). Por sua singularidade, nota-se que ela nasce de “uma *experiência* espiritual intensa, depois tematizada e testemunhada” [grifo nosso] (cf. GUTIÉRREZ, 2000, p. 260); está centrada de maneira inequívoca em um caminho de conversão, entendido como “pedra de toque de toda espiritualidade”. “Uma espiritualidade da libertação estará centrada na *conversão* ao próximo, ao homem

oprimido, à classe social espoliada, à raça desprezada, ao país dominado. Nossa conversão ao Senhor passa por esse movimento” (GUTIÉRREZ, 2000, p. 261). Também estará “impregnada de vivência de *gratuidade*” (GUTIÉRREZ, 2000, p. 262) e terá o *Magnificat* como grande síntese desse processo (cf. GUTIÉRREZ, 2000, p. 264).

A partir disto, propomo-nos neste primeiro momento apresentar o desenvolvimento acerca da raiz espiritual da Teologia da Libertação em três tópicos: a) A origem silenciosa da teologia; b) O método como compromisso espiritual e c) As funções permanentes e indispensáveis da teologia.

1.1 A origem silenciosa da teologia

Gutiérrez reflete a epistemologia teológica à luz de uma Teologia da Revelação, na qual de modo fundamental está o silêncio acerca do mistério de Deus. Ora, se a Teologia é uma *fala sobre Deus* e este é *revelado como mistério* por Jesus Cristo, a “teologia sadia está consciente de tentar algo muito difícil, para não dizer impossível, ao querer pensar e falar a respeito desse mistério” (GUTIÉRREZ, 1985, p. 17). Isso não significa que não pode haver comunicação ou mesmo reflexão, mas que em primeiro lugar não está o *discurso* acerca do mistério, mas sua contemplação que, na linha de uma prática cristã, funde-se a um compromisso solidário, formando um todo coeso.

De certo modo, contemplação e compromisso constituem juntos o momento do silêncio diante de Deus. Em contrapartida, o discurso teológico significa um falar sobre Deus. Calar é a condição do encontro amoroso com Deus. A experiência da insuficiência das palavras para exprimir o que vivemos em profundidade fará nossa linguagem mais fecunda e mais modesta. A teologia é uma fala constante enriquecida por um silêncio (GUTIÉRREZ, 1985, p. 17).

A teologia compreende, portanto, estes dois momentos: o primeiro é marcadamente apofático, rico em silêncio. Somente esta dimensão místico-espiritual pode inspirar o compromisso histórico/teocêntrico para com os pobres. Ele é, por isso mesmo, “central na teologia da libertação”, o “real fundamento da teologia” (cf. GUTIÉRREZ, 2003, p. 50). “Não se trata de compensar o compromisso na história apelando a dimensões espirituais, mas de aprofundá-lo e conferir-lhe toda a sua significação” (GUTIÉRREZ, 2003, p. 51).

O segundo momento é a tentativa humana de desvelamento deste misté-

rio: a contemplação como ato místico e gerador de compromisso é a condição de possibilidade para uma reflexão sobre Deus (cf. GUTIÉRREZ, 1985, p. 18). Noutras palavras, o compromisso que nasce de uma opção pelo pobre e pelos setores sociais oprimidos permite “uma nova experiência espiritual no próprio seio da práxis” (GUTIÉRREZ, 1981, p. 78), ou seja, “o encontro com Cristo no pobre constitui uma autêntica experiência espiritual. É um viver no Espírito, laço de amor entre o Pai e o Filho, entre Deus e o homem, entre os homens” (GUTIÉRREZ, 1981, p. 81). Acrescenta, ainda, que “no início de um itinerário espiritual sempre há uma experiência espiritual. Posteriormente, essa vivência é refletida e proposta a toda a comunidade eclesial como uma maneira de sermos discípulos de Cristo” (GUTIÉRREZ, 2000b, p. 50).

Gutiérrez apreende da espiritualidade o método próprio da Teologia da libertação, do qual passamos a falar.

1.2 O método como um compromisso espiritual

A relação entre método e espiritualidade se dá a partir da própria compreensão etimológica de *hodós*, entendida como caminho a ser seguido e conduta a ser assumida no processo de discipulado de Jesus. Se no início de uma relação espiritual com o mistério está o silêncio místico, no princípio do método está aquilo que Aquino Jr. chama de *primado da práxis* (AQUINO JÚNIOR, 2012, p. 41), isto é, a vida cristã experimentada em sua diversidade (cf. GUTIÉRREZ, 1985, p. 18), sempre marcada por uma decisão de conversão, de mudança radical que impulsiona o discípulo a sair de si e entrar no caminho do outro, especialmente dos mais frágeis e pobres: “entrar no mundo do pobre é um processo longo e, às vezes, penoso, mas é ali que encontramos Aquele de quem a teologia é chamada a dizer algo” (GUTIÉRREZ, 1985, p. 20).

Nesta fundamentação espiritual (silêncio-fala) é que Gutiérrez se apoia para dizer que a práxis é *ato primeiro* do fazer teológico que, somente em um *ato segundo*, produz reflexão através de uma teoria teológica (cf. AQUINO JÚNIOR, 2012, p. 41). Por teoria teológica entendemos a dimensão epistemológica que é, justamente, construída como tentativa de decodificar aquilo que o silêncio gerou internamente naquele que fora capaz de contemplar. Contudo, por causa de diversos fatores, dentre os quais a influência conciliar de uma fé aberta aos sinais dos tempos e confrontada com aquilo que ele chama de *ortopraxis* – que privilegia um “comportamento concreto, do gesto, da ação, da práxis na vida

cristã” e não somente “o primado e a quase exclusividade do doutrinal na vida cristã (...) que amiúde não passa de fidelidade a uma tradição caduca ou a uma interpretação discutível” (GUTIÉRREZ, 2000, p. 66-67) – o ato segundo deste método não é visto como uma função ingênua ou deslocada, mas como uma reflexão crítica.

Esta criticidade é direcionada e objetiva: de um lado, trata-se de uma autocrítica. Gutiérrez aponta que, antes de qualquer ensaio, “a teologia deve ser um pensamento crítico de si mesmo, de seus próprios fundamentos”. Isto é necessário para que, além de uma autoconsciência, ela tenha condições de se apropriar de instrumentos conceituais capazes de um desenvolvimento epistemológico. De outro lado, a criticidade se estende aos condicionamentos econômicos e socioculturais de toda a comunidade cristã. Por este motivo,

a reflexão teológica seria, então, necessariamente, uma crítica da sociedade e da Igreja enquanto convocadas e interpeladas pela palavra de Deus; uma teoria crítica, à luz da palavra aceita na fé, animada por uma intenção prática e, portanto, indissolivelmente unida à práxis histórica (GUTIÉRREZ, 2000, p. 68).

Em suma, Gutiérrez não compreende o ato de reflexão teológica separado da comunidade cristã ou do mundo onde ela está inserida (GUTIÉRREZ, 1981, p. 58). Assim, se por um lado a teologia “é uma expressão da consciência que uma comunidade cristã adquire de sua fé em um momento dado da história”, a Teologia da Libertação, por outro lado, “é uma tentativa de compreender a fé a partir da práxis histórica, libertadora e subversiva dos pobres deste mundo (...). É por isso que ela vem depois: (...) como reflexão (a TdL) situa-se em um modo diferente de relacionar a prática com a teoria” (GUTIÉRREZ, 1981, p. 58).

Como consequência desta intuição metodológica de Gutiérrez, destacamos três situações que não têm uma pretensão conclusiva, senão de síntese ou mesmo de provocação: a primeira é a sua afirmação, segundo a qual “*nossa metodologia é nossa espiritualidade* (ou seja, um modo de ser cristão)” (GUTIÉRREZ, 1985, p. 20). Fica evidente desde aqui a riqueza espiritual da Teologia da Libertação, marcadamente fundada sobre a Palavra de Deus e sobre uma ética que se transformam em uma maneira nova de interpretação da realidade. Esta é, aliás, a segunda situação: a Teologia da Libertação não trata de um tema em específico, não é uma *teologia do genitivo*, mas por causa do seu ponto de

partida, ela propõe um novo modo de fazer teologia: “a teologia da libertação nos propõe, talvez, não tanto um novo tema para reflexão quanto uma *nova maneira* de fazer teologia” (GUTIÉRREZ, 2000, p. 73), preocupada em ser – sem medos – “uma hermenêutica política do Evangelho” (GUTIÉRREZ, 2000, p. 71). Esta nova maneira implica o que chamamos de terceira situação: por um lado, o diálogo com as funções/tarefas permanentes da tradição teológica e, por outro, a inauguração, à luz da *práxis*, de novas funções sobre as quais nos debruçaremos no próximo tópico.

1.3 As funções permanentes e indispensáveis da teologia

Gutiérrez deixa claro que “a tarefa teológica é permanente e mutante ao mesmo tempo” (GUTIÉRREZ, 1981, p. 57). A dimensão permanente, considerada mais clássica, que não pode ser arquivada ou superada aponta a teologia como sendo uma *sabedoria* e um *saber racional* (cf. GUTIÉRREZ, 2000, p. 58). Ora, se na história do pensamento teológico vimos uma separação teórica entre a teologia e a espiritualidade, Gutiérrez aponta a necessidade de retomada do aspecto sapiencial, como caráter permanente do *que-fazer* teológico: “A função espiritual da teologia, tão importante nos primeiros séculos, depois suspensa, constitui, não obstante, permanente dimensão da teologia” (GUTIÉRREZ, 2000, p. 59).

Há a segunda função permanente, isto é, a racionalidade unida ao aspecto sapiencial, visto que a teologia não é somente *sabedoria*, nem tão pouco uma ciência que em seu âmago traz tantas ambiguidades. Assim sendo, elas permitem um encontro apurado e amadurecido entre a fé e a razão, constituindo como que a natureza própria da teologia:

a teologia é necessariamente espiritual e saber racional. Trata-se, aqui, de funções permanentes e indispensáveis de toda reflexão teológica. Ambas as tarefas devem, no entanto, ser em parte recuperadas das cisões ou deformações sofridas ao longo da história. Tem-se, sobretudo, de conservar delas a perspectiva e o estilo de reflexão, mais que este ou aquele êxito, alcançado em contexto histórico diverso do nosso (GUTIÉRREZ, 2000, p. 61).

Ligado a isto, há também funções mutáveis que se inserem e se deixam localizar em situações contextuais diferentes. Elas dão conta de sair do acidental e transitório, a fim de intuir aquilo que é indispensável e, por vezes, inédito. Por causa da dimensão racional, a teologia se associará às ciências conforme suas urgências: “é evidente, por exemplo, a importância das ciências sociais

para reflexão teológica na América Latina. Um pensamento teológico que não apresente esse cunho variável e desinteressado não seria verdadeiramente fiel à compreensão da fé” (GUTIÉRREZ, 2000, p. 60).

Assim, Gutiérrez pontua que “As teologias trazem necessariamente a marca do tempo e do contexto eclesial em que nascem. Vivem enquanto forem vigentes as condições nas quais nasceram” (GUTIÉRREZ, 2003, p. 11). Mais que isto,

Reflexão crítica sobre a sociedade e a Igreja, é a teologia uma compreensão progressiva e, de certa forma, variável. Se o compromisso da comunidade cristã assume formas diferentes ao longo da história, a compreensão que acompanha as vicissitudes desse compromisso renovar-se-á continuamente e tomará, de algum modo, rumos inéditos. Uma teologia que só tenta por referência “verdades” estabelecidas de uma vez por todas – e não a Verdade que é também Caminho – só pode ser estática e, afinal, estéril (GUTIÉRREZ, 2000, p. 70).

Sendo mais enfático na temática das funções ou tarefas da teologia, nosso teólogo peruano apresenta algumas que são indispensáveis, levando sempre em conta a “função da teologia como reflexão crítica” (GUTIÉRREZ, 2000, p. 68). Ei-las:

- a) função libertadora: G. Gutiérrez afirma que, na esteira da reflexão crítica, “a teologia cumpre uma função libertadora do homem e da comunidade cristã” a fim de favorecer todo afastamento das alienações religiosas que interferem na autêntica experiência de Deus (GUTIÉRREZ, 2000, p. 70);
- b) função profética: a teologia é chamada a ler os sinais dos tempos ao mesmo tempo em que dialoga com o presente histórico: “em sua ligação com a práxis, cumpre uma função profética enquanto faz uma leitura dos acontecimentos históricos com a intenção de desvelar e proclamar seu sentido profundo” (GUTIÉRREZ, 2000, p. 70);
- c) função eclesial: a relação da teologia com a Igreja é expressa por Gutiérrez de duas maneiras: de um lado, está a serviço da tarefa evangelizadora da Igreja e, de outro lado, desenvolve-se nela como um serviço eclesial (cf. GUTIÉRREZ, 1985, p. 19). Este serviço orienta a comunidade eclesial, no âmbito da história, a dar um testemunho de vida sobre a cultura de morte (cf. GUTIÉRREZ, 1985, p. 32).

2. O escopo da Teologia da Libertação: dar testemunho da Ressurreição através da perspectiva do pobre

A meta de chegada da elaboração teológica de Gutiérrez é, sem dúvidas, o anúncio libertador do Deus da vida. Inclusive, no debate que conferiu o título de doutor ao teólogo peruano, o padre Vincent Cosmao, então diretor do Centro Lebret e membro da Pontifícia Comissão de Justiça e Paz, fez a seguinte ponderação: “Já alguns anos me parece que se pode comprovar que a referência é menos ao Êxodo que à Páscoa, e que o eixo central de seu discurso é a vitória da vida sobre a morte. Você já não entrou em uma teologia da Ressurreição?” (GUTIÉRREZ, 1985, p. 42). Esta intuição foi importante para deixar cristalino o objetivo epistêmico, profético e evangelizador da Teologia da Libertação.

A esta questão, Gutiérrez responde que de fato o Êxodo é o grande tema da Teologia da Libertação e acrescenta:

Estamos agora mais conscientes que antes de que uma teologia da libertação é, de certo modo, uma teologia da vida ante uma realidade de morte; morte física e cultural, mas também morte no sentido paulino, porque o pecado também é morte. E, quando você diz que se trata cada vez mais de uma teologia da Ressurreição, só posso concordar. É claro que esse tema também esteve presente antes, porque não pode ficar de lado em um trabalho teológico; mas hoje, de fato, somos mais perceptivos e sensíveis ao que isso significa. Houve uma evolução a esse respeito, e cada vez mais se trata de uma teologia da vida, da Ressurreição” (GUTIÉRREZ, 1985, p. 43-44).

Uma Teologia da Libertação/Ressurreição implica, necessariamente, um testemunho compromissado para com a vida, visto que “ser cristão é ser testemunha da Ressurreição” (GUTIÉRREZ, 1984, p. 97). Para que isto se efetive, ela opta em entrar no mundo dos pobres: “Comprometer-se com eles é entrar (...) nesse universo, viver nele; (...) Não ir para esse mundo apenas algumas horas por dia e ali dar testemunho do Evangelho, mas sair dele toda manhã para anunciar a Boa Nova a toda pessoa humana” (GUTIÉRREZ, 1985, p. 24).

Aqui, ao lado do método teológico, deparamo-nos com outra dimensão vertebral da Teologia da Libertação que é a perspectiva do pobre que irrompe como uma chave hermenêutica do sentido da libertação e da revelação do Deus libertador. Gutiérrez chega a dizer que “Isolar o método teológico dessa perspectiva significa perder o nó da questão e cair no academicismo” (cf.

GUTIÉRREZ, 1977, p. 293-294). Pela importância do tema, analisaremos esta perspectiva e, em seguida, os instrumentais utilizados em diálogo com as ciências sociais.

2.1 A perspectiva do pobre

Se foi dito que o ato primeiro da teologia é a *práxis*, não se pode relativizar quem é o sujeito histórico desta *práxis*. Trata-se, inequivocamente, dos “até então ausentes da história” (GUTIÉRREZ, 1977, p. 294). Desta feita, para Gutiérrez é preciso reler a história *a partir do pobre*, especificamente de suas lutas, resistências e esperanças. E esta perspectiva, antes de ser uma atividade academicista, precisa ser entendida como uma ação compromissada em *refazer a história*: “Refazê-la significa subverter essa história, ou seja, ‘vertê-la’, dar-lhe vazão de baixo e não de cima. (...). Essa história subversiva é o lugar de uma nova experiência de fé, de uma nova espiritualidade e de um novo anúncio do evangelho” (GUTIÉRREZ, 1977, p. 296).

Dentro desta história, no contexto da modernidade e das relações críticas de opressão no seio da América Latina, há a irrupção do pobre que toma consciência da incompatibilidade entre a vontade de Deus e a situação na qual vivem. Neste cenário é que será urgente uma adequação da Igreja às demandas que nascem destas classes que, gradativamente, conscientizam-se da necessidade inadiável de libertação. A teologia, deste modo, fala a partir do sofrimento dos injustiçados, visto que os mesmos que são oprimidos, explorados e *não-pessoas*, são também – ao mesmo tempo – cristãos (cf. GUTIÉRREZ, 1985, p. 23).

Este é, portanto, o *novum* da Teologia da Libertação em relação às teologias europeias ou a teologia tradicional: a teologia que nasce no contexto latino-americano, faz sua voz dos *sem história* (cf. GUTIÉRREZ, 1977, p. 311). Tomamos como exemplo a mudança de perspectiva diante da famosa pergunta de Bonhoeffer, que fora assumida pela teologia contemporânea: “como anunciar Deus num mundo que se tornou adulto (*mündig*)?”.

Esta inquietação que teve o seu lugar histórico, visto que “o não-crente questiona o nosso *mundo religioso*, exigindo-lhe uma purificação e uma renovação profundas” (GUTIÉRREZ, 1981, p. 87), no cenário latino-americano não se localiza. Aqui a pergunta é outra porque outra é a opressão: “o desafio não provém em primeiro lugar do não-crente, mas sim da *não-pessoa*, ou seja, daquele a quem a ordem social não reconhece como tal: o pobre, o explorado, o

que é sistemática e legalmente despojado de seu ser de homem, o que quase nem sabe que é uma pessoa” (GUTIÉRREZ, 1981, p. 87).

Frente a isto, somado aos apelos de Medellín (1968) e Puebla (1979), é que a Teologia da Libertação justificará a opção e o compromisso para com os pobres, devidamente fundamentados do ponto de vista cristológico e espiritual. Assim, a opção preferencial (e não exclusiva) se configura em primeiro lugar como uma opção teocêntrica, profética por assim dizer. Não se justifica ela mesma por qualquer razão de compaixão humana ou por outro princípio, mas por causa da gratuidade do amor de Deus. Depois esta preferência não se dá por conta de aspectos morais ou religiosos, “mas porque Deus é Deus” e a fundamentação bíblica orienta a todos neste sentido. Além disto, a opção preferencial transcende as simples questões pastorais e assume com naturalidade sua dimensão espiritual, rica em fecundidade e profundidade. Por último, Gutiérrez diz que este exercício não é um ato de reciprocidade, sem mais. É, antes de qualquer ensaio, uma *assimetria ética*, isto é, um reconhecimento diante do *primado do outro* (cf. GUTIÉRREZ, 2003, p. 18).

Junto a descoberta do outro que irrompe para o centro da história, vem o desvelamento do *mundo do pobre*. Gutiérrez abre o horizonte de reflexão e faz a teologia entender que o conceito de pobreza se refere a destruição das pessoas, dos povos, das culturas e tradições; que ela significa morte física e cultural (cf. GUTIÉRREZ, 1985, p. 24); que “Ser pobre é também uma maneira de sentir e conhecer, de raciocinar, de fazer amigos, de amar, de crer, de sofrer, de celebrar e de orar. Em outros termos, os pobres constituem *um mundo*” (GUTIÉRREZ, 1985, p. 25). Optar pelos pobres é também fazer uma opção pelo seu mundo, por sua vida, por suas lutas.

Para se levar a cabo o grito dos espoliados pelas mais diversas opressões e na tentativa de compreensão deste universo, a teologia buscou nas ciências sociais e em suas análises o instrumental metodológico para este fim. Aqui apresentamos a tensa relação entre a Teologia da Libertação e o marxismo.

2.2 Os instrumentais marxistas

A crítica em relação à utilização dos instrumentais marxistas na Teologia latino-americana ganhou proporções polêmicas porque, na esteira das Conferências episcopais de Medellín e Puebla, ela se utilizou de descrições, análises e interpretações provenientes das ciências sociais. Gutiérrez alerta para o

fato de que não pode haver identificação destas ciências com a análise marxista, sem mais. Acrescenta, ainda, que o diálogo da Teologia da Libertação com este campo de saber tem como função “colaborar para um melhor conhecimento da realidade social do povo latino-americano (onde, historicamente falando, muitos vivem sua fé e sua esperança)”, o que implica necessariamente um exame crítico de todos os métodos (GUTIÉRREZ, 1985, p. 26) ¹.

Sobre esta relação, Gutiérrez faz as seguintes ponderações: de um lado, lembra que a utilização da análise marxista não significa uma aceitação do referido pensamento, sobretudo naquilo que tange as especificidades que excluem a fé cristã e suas exigências. Diz Gutiérrez: “Não se trata *de forma alguma* da eventual aceitação de uma ideologia ateia. Em tal hipótese estaríamos excluindo a fé cristã e não se trataria de uma questão propriamente teológica”. Da mesma forma, continua nosso teólogo, não se trata de uma abertura à visão totalitária produzida por este pensamento. Tanto o ateísmo, quanto o totalitarismo, produzidos pelo marxismo “ficam, por conseguinte, categoricamente descartados, rejeitados a partir de nossa fé, de uma perspectiva humanista e também de uma análise social sadia” (GUTIÉRREZ, 1984, p. 78).

De outro lado, a questão ideológica do marxismo, ligada à análise social, não é tema central na Teologia da Libertação. Gustavo Gutiérrez é objetivo e diz que tal questão é derivada (GUTIÉRREZ, 1984, p. 78). Na linha do seu método teológico, ainda salienta:

Em primeiro lugar, o que está em questão não é fazer teologia; o que realmente importa é a libertação popular. A teologia só vem num segundo momento. A discussão intelectual leva alguns a inverterem os momentos, acarretando obstáculos para o projeto de libertação e a inevitável esterilidade do trabalho teológico (GUTIÉRREZ, 1977, p. 313).

Chama-nos atenção a clareza de fé e a consciência epistemológica de Gutiérrez. Se na introdução à edição original de *Teología de la liberación*, ele es-

1. Gutiérrez lembra que a Teologia da Libertação também se aproximou da teoria da dependência e que esta tem críticas de setores do próprio marxismo. Diz ele: “o exemplo da teoria da dependência – muito presente nos primeiros trabalhos da teologia da libertação – para mostrar que não é possível reduzir à versão marxista o uso das ciências sociais e tampouco a contribuição latino-americana. Não se trata de negar o papel daquela versão para o conhecimento das realidades econômicas e sociais, e sim de perceber com clareza as distinções necessárias. Além disso, o emprego (crítico) da teoria da dependência não significa adesão total a ela. No contexto do trabalho teológico, ela é simplesmente *um meio* para conhecer melhor a realidade social [grifo nosso]” (GUTIÉRREZ, 1984, p. 77).

clarece que seu objetivo não é forjar uma teologia da qual se deduza uma ação política (GUTIÉRREZ, 2000, p. 51), no artigo sobre a Teologia e as ciências sociais ele conclui a questão: “Em nenhum momento, nem explícita nem implicitamente, nos propusemos um diálogo com o marxismo em vista de uma eventual ‘síntese’ ou a considerar um aspecto e deixar outro” (GUTIÉRREZ, 1984, p. 80). O diálogo se dá, exatamente, entre a teologia e as ciências sociais, na medida em que estas últimas colaborem com a libertação humana e com os desafios da evangelização.

3. Considerações finais

A teologia de Gustavo Gutiérrez apresenta uma riqueza que transcende o tempo e o espaço. Ela tem um caráter universal e o seu método, nascido no sul do mundo, no reverso da história, pode servir como um paradigma a outras teologias que sinceramente busquem a libertação como um testemunho da ressurreição.

Na abordagem aqui feita foi possível perceber alguns aspectos teóricos que respondem a críticas que ao longo da história foram sendo repetidas, muitas das quais sem fundamento. Assim, neste intento e como provocação para os anos vindouros, apresentamos três horizontes de continuidade para esta pesquisa: a questão da espiritualidade e sua relação com uma Pneumatologia da libertação, a clareza do método e sua indispensabilidade para entender a Teologia da Libertação e, por fim, a questão da análise marxista.

O primeiro horizonte que trazemos é o da riqueza espiritual dos textos de Gutiérrez. Ele pensa um arcabouço metodológico e epistêmico que não são frutos de análises em gabinete, mas de um contato permanente com o Cristo crucificado e sofrido da história. Esta experiência garante autoridade à sua reflexão teológica.

Do ponto de vista sistemático, percebemos que sua análise teológica se centra mais nas figuras do Pai e do Filho. Contudo, na apresentação de uma espiritualidade da libertação, deixa subentendida a missão própria do Espírito Santo na vida de quem faz um autêntico processo de discipulado e na da própria comunidade eclesial, chamada a ser porta voz daqueles irmãos e irmãs que vivem as opressões de cada tempo. Outros teólogos desenvolveram melhor o aspecto da Pneumatologia, como José Comblin e Victor Codina. Contudo, há aqui um espaço aberto para a pesquisa: encontrar os elementos referentes à

terceira Pessoa da Trindade que está sempre à frente do projeto libertador.

O segundo horizonte é a clareza de um método próprio, o que faz de Gutiérrez um teólogo original e criativo: ele é autor de uma teologia, de uma chave de compreensão que nos auxilia em nosso relacionamento com Deus, com os dados da fé e, por conseguinte, com os outros. A sua novidade metodológica, embora já tenha subsidiado diversos estudos neste continente e em alhures, continua sendo um caminho (espiritual) seguro, confiável e eficaz. Desta maneira, não há como compreender a teoria teológica da libertação se desfazendo deste método em específico. De certo que há outros caminhos (veja-se, por exemplo, o arcabouço teórico de Clodovis Boff), mas eles levarão a outros percursos epistêmicos.

Por fim, outro horizonte que trazemos é o da relação da Teologia da Libertação com as ciências sociais sem deixar escapar as análises marxistas. O modo com o qual Gutiérrez trata a questão surpreende qualquer leitor que se aproxime do texto sem prévios conceitos. Ele sabe que sua teologia é fincada na Palavra de Deus e, por causa desta identidade cristã, não se fecha a qualquer diálogo. O mais importante, e isto praticamente pode ser ouvido dentre os gritos do texto, é o desejo inadiável de que haja a libertação integral das pessoas, tanto dos condicionamentos sociais e humanos, quanto dos espirituais e religiosos.

Por esta feita, a Teologia da Libertação e suas pluralidades continuam sendo indispensáveis, sobretudo na época atual em que estamos mergulhados em um contexto de morte lancinante, propagandeada nas redes sociais. É urgente um grito de libertação que venha das comunidades eclesiais missionárias e de suas teologias, pois o sangue de negros, pobres, mulheres, homossexuais; a dignidade e a reputação de jornalistas, políticos, sacerdotes, religiosos (as) e ativistas que não corroboram com o esquema ditatorial de extrema direita em curso no continente estão clamando por presença profética.

Referências

- AQUINO JÚNIOR, Francisco de. *Teoria teológica*. Práxis teologal. Sobre o método da Teologia da Libertação. Ed. Paulinas: São Paulo, SP, 2012.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. Perspectivas. Ed. Loyola: São Paulo, SP, 2000.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *Beber em seu próprio poço*. Itinerário espiritual de um povo. Ed. Loyola: São Paulo, SP, 2000b.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia a partir do reverso da história* (1977). In.: *A força histórica dos pobres*. Ed. Vozes: Petrópolis, RJ. 1981.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia e ciências sociais* (1984). In.: *A verdade vos libertará*. Confrontos. Ed. Loyola: São Paulo, SP. 2000.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Debate da tese de Gustavo Gutiérrez* (1985). In.: *A verdade vos libertará*. Confrontos. Ed. Loyola: São Paulo, SP. 2000.

Da justificação e a fé como evento escatológico enquanto obediência e decisão fundada no ato da graça de Deus segundo a teologia do apóstolo Paulo em Rudolf Bultmann

Of justification and faith as an escatological event while obedience and decision founded in the act of the God's grace according to the theology of the apostle Paul in Rudolf Bultmann

*Luiz Carlos Mariano Da Rosa

Resumo

Baseado no pensamento teológico de Bultmann e na sua hermenêutica existencialista, o artigo se detém na justificação e na sua relação com a fé como evento escatológico enquanto obediência e decisão fundada no ato da graça de Deus segundo a teologia do Apóstolo Paulo. Dessa forma, o artigo assinala que, consistindo a justiça de Deus em uma possibilidade para os ouvintes da pregação diante do caráter absoluto do domínio exercido pelo poder do pecado em um processo que subjuga todos os seres humanos à escravidão e implica a impossibilidade de justificação diante de Deus por intermédio das obras da Lei, a fé enquanto obediência e decisão constitui o evento escatológico em uma construção que a encerra como o *novo caminho salvífico* que, emergindo como a lei da fé, se contrapõe à lei das obras, convergindo para a justificação enquanto justiça de Deus. Assim, se a fé é uma concessão de Deus em um movimento que encerra a ideia de predestinação, tal caracterização não implica, contudo, uma operação que dispense o ser humano da responsabilidade do ato de decisão, mas consiste no fato de que a referida possibilidade mantém dependência absoluta da graça de Deus e, dessa forma, constitui um evento no qual a decisão não pode emergir senão como dádiva de Deus.

Palavras-chave: Rudolf Bultmann; Apóstolo Paulo; fé; justificação; graça de Deus

Abstract

Based on Bultmann's theological thinking and his existentialist hermeneutics, the article focuses on justification and its relationship with faith as an eschatological event as obedience and decision founded on the act of the God's grace according to the theology of the Apostle Paul. Thus, the article points out that, consisting of the God's justice in a possibility for the listeners of the preaching before the absolute character of the dominion exercised by the power of sin in a process that subjugates all human beings to slavery and implies the impossibility of justification before of God through the works of the Law, faith as obedience and decision constitutes the eschatological event in a construction that encloses it as the new salvific path that, emerging as the law of faith, opposes the law of works, converging to justification as God's justice. Thus, if faith is a concession from God in a movement that contains the idea of predestination, such characterization does not imply, however, an operation that exempts the human being from the responsibility of the decision-making act but consists in the fact that the referred possibility it maintains absolute dependence on the God's grace and, thus, constitutes an event in which the decision can only emerge as a gift from God.

Keywords: Rudolf Bultmann; Apostle Paul; faith; justification; God's grace

*Mestre em Teologia pela Lucent University (LU - TX / USA). Contato: marianodorosaletras@gmail.com

Texto enviado em
08.11.2021
Aprovado em
01.12.2021



Aspectos Introdutórios

Se o Apóstolo Paulo encerra a condição histórica de fundador da teologia cristã, segundo Rudolf Bultmann, que atribui um papel determinante ao seu trabalho de transformação dos elementos teológicos que, inter-relacionados, se mantinham subjacentes ao querigma da igreja do cristianismo helenista, a justificação emerge como o conceito principal da teologia do Novo Testamento de Bultmann em uma construção que, baseada na oposição da perspectiva do Apóstolo Paulo em relação à Lei e às obras que prescreve e à ideia de que Deus não toma o pecador como inocente, nem tampouco o declara como tal, converge para as fronteiras que assinalam a justificação dos pecadores enquanto ato salvífico da graça de Deus que traz a fé enquanto obediência e decisão e guarda raízes na justiça de Deus.

Dessa forma, se justificar, de acordo com a terminologia jurídica do Antigo Testamento, consiste no ato do juiz que declara a inocência de um indivíduo, absolvendo-o no tribunal, a justificação constitui-se um reconhecimento do direito e da honra conferida ao indivíduo em sua inocência através do pronunciamento implicando um julgamento justo, alcançando a condição de uma espécie de perversão à medida em que o sujeito absolvido é propriamente culpado, convergindo para uma construção que, em virtude do contexto histórico-cultural do direito hebraico, guarda, em última instância, sentido negativo, haja vista que se circunscreve à declaração de que um determinado indivíduo não é culpado.

Se a justificação encerra absolvição e perdão do pecado através de uma construção teológico-forense que converge para as fronteiras que assinalam a incompatibilidade absoluta envolvendo justiça e pecado, é a concepção do Apóstolo Paulo acerca do pecado e da condição do ser humano em relação ao poder do pecado que possibilitará a elaboração de uma doutrina capaz de mostrar a impotência total do ser humano de alcançar justiça diante de Deus enquanto justificação se não for por intermédio do próprio Deus, na medida em que até a Lei se torna inoperante e ineficaz em um movimento que demonstra que a obediência que lhe é devida e a realização das obras que prescreve consistem em observâncias que, resultando na pretensão dos praticantes no sentido de assegurar por si mesmos, pelas suas próprias forças e recursos, a justificação como autojustificação, não guardam equivalência concernente à fé, que se impõe como um princípio irreconciliável no tocante às obras da Lei.

Nesta perspectiva, baseado no pensamento teológico de Bultmann e na sua hermenêutica existencialista, o artigo se detém na justificação e na sua relação com a fé como evento escatológico enquanto obediência e decisão fundada no ato da graça de Deus segundo a teologia do Apóstolo Paulo através de uma construção que recorre aos principais especialistas e pesquisadores do Novo Testamento, tais como Helmut Koester, Werner Georg Kümmel e Leonhard Goppelt, principais representantes do método histórico-crítico, além de Herman Ridderbos e a sua obra fundamental envolvendo o Apóstolo Paulo, a saber, “A teologia do apóstolo Paulo”.

Dessa forma, o artigo se detém na condição do ser humano em relação ao pecado segundo o Apóstolo Paulo em Bultmann, assinalando o caráter absoluto do domínio exercido pelo poder do pecado em um processo que subjuga todos os seres humanos à escravidão e se lhes atribui a condição de carnis através de uma construção teológica que concebe a entrada do pecado no mundo pelo pecar e converge para sublinhar que a transgressão ou a desobediência de Adão consiste na transgressão do mandamento divino em um movimento que implica o despertamento do pecado que trazia em si em estado latente, como possibilidade.

Se a obediência aos mandamentos de Deus e boas obras convergem para as fronteiras da “justiça” em uma construção teológico-religiosa que atribui a condição de “justo” ao judeu cujo esforço se impõe no sentido de cumprir as prescrições e observâncias da Lei, Bultmann salienta que o Apóstolo Paulo defende a “justiça de Deus” como objeto de revelação que se mantém à parte da Lei em um processo que se contrapõe à justiça que traz como fundamento a Lei, tendo em vista o caráter pecaminoso da própria atitude que encerra a tentativa de garantir a justiça por intermédio das obras e sob a aceção de um direito enquanto resultante de sua realização.

Nesta perspectiva, o artigo assinala a impossibilidade de justificação diante de Deus por intermédio das obras da Lei em uma construção teológica que se contrapõe ao judaísmo e à atitude pecaminosa característica que emerge no cumprimento dos mandamentos e na realização das obras que prescreve enquanto produção ético-religiosa capaz de proporcionar justificação, na medida em que a justiça de Deus consiste em um puro presente, convergindo para as fronteiras que encerram como razão da justificação a graça de Deus em um pro-

cesso que, concomitantemente com a fé, se contrapõe às obras da Lei.

Dessa forma, detendo-se na fé enquanto obediência e decisão fundada no ato da graça de Deus segundo a teologia do Apóstolo Paulo em Bultmann, o artigo mostra que, se a graça constitui um ato escatológico e evento escatológico que encerra uma ação de Deus em sua absoluta liberdade, consistindo em um acontecimento que demonstra a absoluta incapacidade do ser humano e a sua total impotência diante de si mesmo no sentido de alcançar a sua própria salvação, o ato salvífico de Deus implica fé enquanto obediência que em sua autenticidade, se sobrepõe ao caráter de uma obra, escapando ao sentido que os escritos rabínicos atribuíam, inclusive, ao exemplo de fé de Abraão, como fé nas promessas enquanto obra da Lei.

Assim sendo, o artigo sublinha que, de acordo com o pensamento teológico do Apóstolo Paulo, segundo Bultmann, a fé consiste em renúncia às obras e encerra obediência em sua radicalidade e o ato de decisão em um movimento que se sobrepõe à justiça própria e converge para as fronteiras que implicam a justiça de Deus através de uma concepção de justiça que, sob a égide escatológico-forense, se impõe ao ser humano imediatamente, no tempo atual ou *no presente*. Tal concepção se contrapõe ao judaísmo e a sua perspectiva de justiça enquanto um *bem da esperança* em um movimento que guarda correspondência com a obediência à Lei e à realização das obras que prescreve, haja vista que, segundo o Apóstolo Paulo, a justiça de Deus constitui também uma *realidade atual*, na medida em que carrega em si tanto a *presentidade* quanto a futuridade em uma construção teológico-religiosa baseada na fé como evento escatológico em um processo que a encerra como o *novo caminho salvífico* que, emergindo como a lei da fé, se contrapõe à lei das obras.

Da condição do ser humano em relação ao poder do pecado segundo a teologia do Apóstolo Paulo em Bultmann

Se pecado é o almejar errado do ser humano e se ele consiste em conduzir a vida *κατὰ σάρκα* [segundo a carne], isto é, em viver a partir do criado, do natural-terreno e passageiro, *então o pecado conduz à morte com necessidade implícita: εἰ κατὰ σάρκα ζῆτε, μέλλετε ἀποθνήσκειν* [se viverdes segundo a carne, haveis de morrer] (Rm 8.13). (BULTMANN, 2008b, p. 307, grifos do autor)

Submetendo todos os seres humanos à escravidão, o domínio exercido

pelo poder do pecado tem caráter absoluto, haja vista a condição de carnal do ser humano, o que implica uma qualificação que se sobrepõe ao *viver na carne*¹ enquanto “viver humano-natural” e converge para as fronteiras que envolvem *viver segundo a carne*², encerrando a noção de que a incapacidade da lei no sentido de criar vida guarda correspondência com a carne em virtude do viver em questão.

Se a condição de carnal do ser humano atribui ao pecado o caráter de latente, como possibilidade, a sua realização ou concretização implica a sedução no sentido de que queira obter a vida oferecida pela obediência total à Lei por intermédio de seu próprio esforço em uma construção que assinala que a intenção da exigência da lei e do seu mandamento, como no caso do “não cobiçarás”, é a libertação do ser humano do “querer dispor sobre si mesmo” (BULTMANN, 2008b, p. 311).

Por certo, o pecado não consiste na existência “carnal”, natural e transitória como tal, mas sim em permitir-se ser determinado pela “carne”, como esta foi qualificada. Isso ocorre quando o homem vive “segundo a carne”, ou seja, permite-se ser tentado a buscar dentro dessa esfera da sua vida, sua felicidade e sua liberdade. O que está envolvido não é apenas o desejo de coisas materiais, mas também todo esforço no sentido de adquirir para si uma base para a vida, vantagens e mérito a partir daquilo que se encontra ao alcance das possibilidades humanas, e que o indivíduo tem à sua disposição. (RIDDERBOS, 2004, p. 110)

Sobrepondo-se ao caráter de uma maldição que desde os tempos primitivos se impõe a todos os seres humanos, a *universalidade do pecado* guarda raízes nas fronteiras do caráter de culpa do pecado enquanto experiência em uma construção teológica que escapa à concepção de uma universalidade que se impõe como uma qualidade inata ao ser humano através de um movimento que encerra uma sensualidade que emerge da sua matéria constitutiva, tornando-se irredutível

1. Cabe sublinhar que, segundo Herman Ridderbos, “Bultmann rejeita a visão de que sua idéia denota apenas a ‘natureza sensual’ do homem ou algo desse tipo. Antes, a ‘carne’ tipifica todo o modo de existência do homem. Em sua visão, ele parte do significado de “carne” como uma designação da esfera do visível, do ‘disponível’, aquilo que se encontra à sua ‘disposição’ (o tangível) e, assim, do transitório e temporal.” (RIDDERBOS, 2004, p. 110)

2. Conforme explica Ridderbos, segundo Bultmann, “esse ‘viver segundo a carne’ é a forma básica e a síntese do pecado humano. E, ao mesmo tempo, a miséria do homem. Tomando por base essa vida segundo a carne, o homem jamais pode ser ‘ele mesmo’, seu destino como homem, sua verdadeira ‘existência’. Torna-se escravo daquilo que ele pensou que poderia lhe oferecer segurança (*securitas*).” (RIDDERBOS, 2004, p. 110-111)

também à condição de consequência de uma fatalidade dos tempos primordiais, ambas as perspectivas correspondentes ao pensamento gnóstico.

Detendo-se no fato da *universalidade do pecado*³, o Apóstolo Paulo elabora uma construção teológico-religiosa que, antepondo à sua exposição enquanto tal a expressão da justiça da fé sem obras⁴, não estabelece como fundamento uma causa que se imponha pela sua precedência ou anterioridade ao efetivo pecar do ser humano através de uma perspectiva que encerra a noção de que a dissidência em relação ao Criador enquanto pecado original traz como efeito punitivo o pecado sob a acepção de uma entrega da criatura ao pecado por Deus⁵, convergindo para uma disposição cuja tendência implica as faltas morais⁶. Dessa forma, escapando à matéria ou à fatalidade enquanto base originária, o pecado original, segundo Bultmann, implica a dissidência em relação a Deus em um movimento que envolve a sua repetição em cada momento do tempo presente diante da possibilidade do conhecimento de Deus que se dispõe ao ser humano em cada momento do tempo presente.

“Portanto, assim como por um só homem entrou o pecado no mundo, e pelo pecado, a morte, assim também a morte passou a todos os homens, porque todos pecaram” (BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEBRA, Rm 5.12, 1999, p. 1325). Concebendo a entrada do pecado no mundo pelo pecar, o Apóstolo Paulo assinala que a transgressão ou a desobediência de Adão consiste na transgressão do mandamento divino em um movimento que implica o despertar do pecado que trazia em si em estado latente, como possibilidade, convergindo para as fronteiras que encerram uma construção teológico-religiosa que escapa às ideias gnósticas, na medida em que não assinala uma causa que se imponha

3. Nesta perspectiva, cabe salientar que em Rm 5.12-19 o Apóstolo Paulo elabora uma construção teológica que, baseada no mito gnóstico, segundo Bultmann, deduz a universalidade do pecado do pecado de Adão e encerra a ideia do “pecado hereditário”, convergindo para a descrição da maldição que se impõe à humanidade adâmica.

4. Cf. Rm 1.18-3.20.

5. Cf. Rm 1.24-31.

6. “Para a doutrina judaica da pecaminosidade humana universal, é particularmente importante a ideia da predisposição para o bem e para o mal (*yêser*) dentro do homem. Estas são consideradas como sendo referentes à natureza humana e, portanto, criadas por Deus. É, então, a vocação moral de todo homem, por meio da força do pendor para o bem e com a ajuda da lei, vencer o pendor para o mal. No Manual da Disciplina da comunidade de Qumran essa doutrina pode ser encontrada na ideia de dois espíritos, um de luz e outro de escuridão, ambos criados por Deus, sendo que o homem encontra-se posicionado entre os dois e compelido a escolher (1QS III, 13ss). Em outras passagens, fala-se de um germen ou raiz do mal que deve ser vencido pela lei.” (RIDDERBOS, 2004, p. 139-140)

pela anterioridade e seja instituída como fundamento do pecado de Adão (tal como a matéria constitutiva de Adão ou propriamente Satanás), e se sobrepõe à doutrina rabínica, haja vista que nem tampouco recorre ao “impulso mau” como sua base formal.

Convergindo para a condição de consequência de uma fatalidade em uma construção que escapa à responsabilidade da humanidade, o pecado da humanidade guarda correspondência com o pecado de Adão, constituindo-se uma derivação em um movimento que, dessa forma, atribui o caráter de pecadores aos seres humanos que pecam sob a acepção forense, não havendo possibilidade de imputação de culpa de acordo com o significado ético senão como ato culposo segundo a lei.

Dessa forma, se a obediência de Cristo implica a *possibilidade* da vida enquanto realidade que se impõe aos crentes pela fé, a transgressão ou desobediência de Adão converge analogamente para as fronteiras que encerram a possibilidade do pecado e da morte para a humanidade adâmica em um movimento cuja concretização guarda correspondência com o ato culposo responsável através de uma construção teológico-religiosa que se mantém sob a égide envolvendo a condenação universal da humanidade adâmica ao pecado e à morte⁷.

Como a vida humana é vida no convívio, a confiança mútua é destruída por *uma* só mentira e instala-se a desconfiança - e com isso o pecado; por *um* ato de violência se provoca violência como defesa e o direito é colocado a serviço do interesse do indivíduo como violência organizada - e assim por diante, como está pelo menos sinalizado no οὐκ οἴδατε ὅτι μικρὰ ζύμη ὅλον τὸ φύραμα ζυμοῖ; [não sabeis que um pouco de fermento leveda toda a massa?] (1Co 5.6). Assim cada qual se encontra num mundo em que cada um está preocupado consigo mesmo, cada um insiste em seu direito, cada um luta por sua existência, e a vida se torna uma luta de todos contra todos, ainda que essa luta seja conduzida de modo involuntário. (BULTMANN, 2008b, p. 315)

A co-responsabilidade de cada ser humano, eis o que se impõe por meio da transgressão concreta enquanto existência determinada pelo pecado hereditário e pela experiência que implica o nascimento nas fronteiras de uma humanidade que permanece sob a égide do erro como inclinação básica em uma construção teológico-religiosa que assinala a influência inescapável

7. Cf. Rm 3.23.

do pecado diante do qual o mandamento divino como um conteúdo que se dispõe à decisão que implica a obediência como autossuperação em um processo que guarda raízes, em última instância, em uma autocompreensão pecaminosa.

Da condição da justiça como justiça de Deus segundo a teologia do Apóstolo Paulo em Bultmann

Se para o judaísmo a condição para a justiça envolve a obediência à Lei e a consequente realização de obras que prescreve⁸, o Apóstolo Paulo defende a ideia da impossibilidade de justificação diante de Deus por intermédio das obras da lei através de uma construção teológico-religiosa que traz como base escriturística o exemplo historial de Abraão, o qual não obteve justiça por intermédio de suas obras senão pela fé, constituindo-se a prova que assinala a justiça que advém “à parte das obras da lei” e sob a fé e que implica “justiça da fé” e “justiça a partir de Deus na fé” em contraposição à “justiça com base na lei” e à “justiça a partir da lei”⁹.

Consistindo na atitude pecaminosa característica do judeu no cumprimento da lei através da realização das obras que prescreve, à vanglória o Apóstolo Paulo contrapõe a fé como a sua renúncia radical em uma construção que converge para as fronteiras que encerram a impossibilidade de que a justiça se torne objeto de conquista do ser humano em virtude do seu esforço próprio, na medida em que escapa à condição de um direito

8. “No judaísmo rabínico, a ‘justiça’ se identificava completamente com a conformidade à → Lei. Muitas das leis, mormente as leis cerimoniais, já não eram relevantes na forma em que estavam, mas, segundo os rabinos, tinham a intenção do treinar os homens na obediência e, especialmente, providenciando uma maneira para os homens adquirirem mérito aos olhos de Deus. A paixão pela obediência agora ficou transformada em esforço em prol do mérito, para garantir sua própria participação no reino de Deus. As obras de caridade e as obras de misericórdia eram consideradas especialmente meritórias, sendo que as primeiras (*sfdāqdh*) abrangiam tudo quanto podia ser feito mediante o gasto de dinheiro, tal como: alimentar os famintos, vestir os nus, dando de beber aos com sede, etc., enquanto as obras de misericórdia eram aquelas que exigiam um esforço, como, por exemplo: condoer-se com os enlutados, e visitar os que estão doentes ou encarcerados (cf. Mt 25:35-36).” (SEEBASS In: BROWN; COENEN, 2000, p. 1123-1124)

9. “Foi porém, precisamente no assunto de *praticar* a Lei que Israel fracassara (Rm 9:31), porque o homem não pode fazer a vontade de Deus a não ser que a justiça de Deus tenha alcançado, dominado e envolvido completamente. Senão, o pecado usurpa a Lei (Rm cap. 7), e o homem está indefeso contra ele, porque o pecado não é primariamente maus atos ou más inclinações, mas, sim, a luta que o homem faz para merecer sua própria retidão e justificação (Rm 10:3). Sendo assim, somente o homem que morreu para o pecado e, portanto, é justificado (Rm 6:7) pode fazer a vontade de Deus (Rm 6:10).” (SEEBASS In: BROWN; COENEN, 2000, p. 1128)

que porventura se dispõe como resultado de sua realização, consistindo, em suma, em um puro presente¹⁰.

Caracterizando como razão da justificação a graça de Deus, esta, concomitantemente com a fé, se contrapõe às obras da lei, assim como à lei, convergindo para as fronteiras que assinalam que o recebimento da promessa guarda correspondência com a fé e a sua justiça, sobrepondo-se à lei sob cuja égide não há possibilidade de que se cumpra ou se concretize, na medida em que a lei produz ira em um movimento que tende à transgressão, confirmando que a promessa é *dada à fé* através de um processo que tem valor justamente por essa razão, *a partir da fé*, para que seja segundo a graça.

Essa é a razão por que provém da fé, para que seja segundo a graça, a fim de que seja firme a promessa para toda a descendência, não somente ao que está no regime da lei, mas também ao que é da fé que teve Abraão (porque Abraão é pai de todos nós, como está escrito: Por pai de muitas nações te constituí.), perante aquele no qual creu, o Deus que vivifica os mortos e chama à existência as coisas que não existem. (BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEBRA, Rm 4.16, 1999, p. 1324)

Sobrepondo-se à obrigação imposta por qualquer tipo de pretensão humana, a graça constitui um ato escatológico e evento escatológico que encerra uma ação de Deus em sua absoluta liberdade, tornando-se irreduzível ao caráter de uma mentalidade magnânima, convergindo para as fronteiras que assinalam a condição de origem da justiça em uma construção que encerra a anulação da graça em face da atitude do ser humano que por intermédio de suas realizações queira se vangloriar diante de Deus.

Contrapondo-se às obras enquanto práticas que encerram em si a fundamentação de direitos diante de Deus, conforme pressuposto na relação com Deus instaurada pelo judaísmo através da exigência da obediência à Lei e aos seus preceitos, o Apóstolo Paulo sublinha a graça e o contraste envolvendo a obrigação e os méritos que representa em uma construção teológico-religiosa que assinala a impossibilidade de justificação do ser humano perante Deus, na medida em que tal processo tende a se tornar uma autojustificação, convergin-

10. Nesta perspectiva, Ridderbos defende que “pode-se determinar que para Paulo a luta do homem a fim de obter sua justificação diante de Deus por meio das obras da lei está condenada a fracassar não apenas porque o homem não é capaz de cumprir a lei conforme Deus requer dele, mas porque já é fundamentalmente pecaminoso o desejo de garantir para si próprio a retidão e a vida; na verdade, esse é o pecado humano *par excellence*.” (RIDDERBOS, 2004, p. 150)

do para as fronteiras que envolvem uma atitude que demonstra a intenção de subsistir por si próprio perante Deus.

Assim Bultmann, por exemplo, escreve que o significado histórico-redentor da lei consiste no fato de que ela leva o homem a pecar; não apenas, porém, porque estimula seu desejo pela transgressão, mas também por oferecer-lhe a oportunidade máxima de viver como um pecador ao converter sua resistência à lei na luta pela justificação própria por meio do cumprimento dos mandamentos. (RIDDERBOS, 2004, p. 152)

Escapando à condição que envolve a amabilidade e a bondade de Deus em um movimento que implica a sua manifestação diante da fraqueza do ser humano e da sua incapacidade de corresponder aos preceitos éticos e manter uma conduta condizente com os atributos gerais de Deus, a graça converge para as fronteiras que encerram a possibilidade de decisão em relação a Deus através da obediência da fé em uma construção que demanda a submissão absoluta e a rendição total do ser humano como irremediável pecador, haja vista a necessidade de reconhecer o seu estado, renunciando à soberba e à autoilusão que se impõe ao esforço instaurado no sentido de depender de si mesmo e viver de si mesmo em um movimento que guarda raízes no seu orgulho e autossuficiência¹¹.

Sobrepondo-se à noção de justiça característica do judaísmo no movimento que exige obediência à Lei e realização das obras que prescreve para o seu cumprimento enquanto atitude humana em sua relação com Deus, a concepção de justiça que guarda raízes nas fronteiras da graça de Deus traz a condição de um presente de Deus, perfazendo, em suma, a justiça de Deus¹², na medida

11. Cf. Rm 3.27. “Nesta perspectiva, a disposição de Abraão no sentido de sacrificar o seu filho em função de uma ordem divina em um processo que assinala uma contradição entre a promessa da descendência e o dever de obedecer a Deus converge para uma relação que implica uma absoluta confiança da criatura em face do Criador na medida em que a obediência irrestrita do patriarca encerra a negação da sua autonomia e guarda raízes nas fronteiras que envolvem uma fé total e um amor incondicional, contrapondo-se à conduta de Adão como modelo e protótipo da humanidade na sua condição originária no Jardim do Éden e instaurando o princípio da verdadeira religião e da superação do pecado que, no sentido de alienação, ao seu exercício compete e cuja tendência corresponde, em última instância, ao autogoverno e à autodeterminação.” (MARIANO DA ROSA, 2019, p. 468)

12. “Um conceito central na teologia de Paulo é a → justiça de Deus (Rm 1:17, 21-22; 9:30; 10:3; 2 Co 5:21; Fp 3:9). É uma justiça que julga, mas também que salva. Deus é justo quando condena a humanidade pecaminosa. E igualmente justo, porém, quando outorga a Sua graça perdoadora àqueles que creram em Cristo e na salvação obtida por meio dEle. Por amor a Cristo, em Quem o próprio Deus ofereceu o sacrifício de expiação pela → culpa da humanidade, não conta contra ela os seus pecados; pelo contrário, pronuncia justas as pessoas. Desta forma, a *dikaïosynè theou* forma o fundamento da teologia paulina da → justificação (cf. L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross*, 1963, 273 e segs.; D. Hill, *Greek Words and Hebrew Meanings*, 1967, 82-162).” (SCHNEIDER In: BROWN; COENEN, 2000, p. 567)

em que escapa à Lei e tem Deus como origem, sendo fundada na fé.

Da fé enquanto obediência e decisão fundada no ato da graça de Deus segundo a teologia do Apóstolo Paulo em Bultmann

Encerrando a atitude do ser humano enquanto movimento que possibilita o recebimento da justiça de Deus e condição *sine qua non* para a sua experiência como dádiva, à fé (πίστις)¹³ se impõe o ato salvífico divino em um processo que traz em sua estrutura a obediência que envolve o reconhecimento do Crucificado como κύριος¹⁴ através de uma construção que demanda uma ruptura com o *modus vivendi* característico de sua existência e converge para as fronteiras que implicam a confissão, na medida em que guarda correspondência com a ação salvífica de Deus como objeto, se sobrepondo à concepção de um determinado estado da alma que em sua perfeição seja capaz de assegurar por si a salvação.

A fé é obediência, porque nela o orgulho do ser humano é quebrado. Aquilo que, a rigor, é evidente torna-se o mais difícil para o ser humano no seu orgulho. Ele não *quer* desfazer-se da carga sob a qual se tortura; ela tornou-se parte do seu si mesmo, até tornou-se o seu si mesmo. Ele acha que se perderá se se entregar, se entregar-se como aquele que ele mesmo fez de si. Mas ele *deve* perder-se para então encontrar-se de fato. Deve inclinar-se, humilhar-se, deixar seu orgulho de lado, para assim encontrar a si mesmo. (BULTMANN, 2001, p. 254, grifos do autor)

Convergindo para a autenticidade que a obediência implicada na Lei se torna incapaz de gerar em um movimento que se esgota na justiça própria das obras, a fé encerra uma atitude de negação de si mesmo enquanto renúncia da autocompreensão determinante do seu *modus vivendi* em um processo cuja dinâmica, longe de se circunscrever a si como um evento fundado em si próprio, demanda a mudança do sentido volitivo e guarda oposição total em relação à dependência de si no que tange à salvação, invalidando a autoexaltação, a vanglória e o orgulho como seus efeitos inevitáveis¹⁵.

Consistindo em um acontecimento que demonstra a absoluta incapacidade

13. *Pístis*.

14. *Kýrios*.

15. “A causa real e mais profunda para a rejeição da parte dos judeus do Cristo crucificado encontra-se no fato de que a cruz priva o homem de sua própria justificação. O *skandalon* da cruz, portanto, deve ser mantido e não se pode fazer um acordo com o homem que é ofendido por ele ao permitir que, no final das contas, ele contribua em parte para a sua retidão (circuncisão em Gl 5.11).” (RIDDERBOS, 2004, p. 149-150)

do ser humano e a sua total impotência diante de si mesmo no sentido de alcançar a sua própria salvação, o ato salvífico de Deus implica fé enquanto obediência que em sua autenticidade se sobrepõe ao caráter de uma obra¹⁶ que, como produto da vontade, assume a condição de um objeto de autoexaltação através de um movimento que torna impossível a renúncia a si mesma, na medida em que a sujeição ou submissão à Lei se circunscreve às fronteiras de uma atitude que escapa ao seu verdadeiro sentido:

A πίστη [fé] como a renúncia radical à obra, como a obediente sujeição ao caminho da salvação determinado por Deus, como a aceitação da cruz de Cristo, é o livre ato da obediência, no qual se constitui o novo eu no lugar do velho. (BULTMANN, 2008b, p. 385)

Dessa forma, convergindo para as fronteiras que encerram as obras e implicam, conseqüentemente, a justiça própria, a obediência à Lei encerra uma relação envolvendo a vontade que se mantém sob o horizonte da formalidade e que, desse modo, não guarda capacidade de superar a condição de exterioridade objetiva que, por sua natureza, prescinde da interioridade e da dialética subjetivo-existencial que tende à essencialização do ser humano enquanto existência em sua singularidade, consistindo a fé enquanto obediência um movimento que implica uma decisão que, como um ato no verdadeiro sentido do termo, emerge para possibilitar que o ser humano apareça como si próprio.

Opondo-se à perspectiva que, baseada no direito codificado, institui uma relação com Deus que converge para as fronteiras do direito, Jesus exige uma obediência que implica um exercício radical e autêntico em um processo que encerra o ser humano em sua totalidade, haja vista que o controle e o domínio sobre a ação e a conduta, pressupostos da lei, não guarda capacidade de fundamentar a relação com Deus, na medida em que as fronteiras nas quais tal comportamento guarda raí-

16. “Nesta perspectiva, a fé prototípica de Abraão converge para a construção de um acontecimento que guarda capacidade de funcionar como a matriz simbólica do drama da redenção da humanidade na medida em que se o patriarca hebreu protagoniza o papel que ao Pai Celestial caberá no ato de oferecimento do Seu próprio Filho em sacrifício, Isaque demonstra disposição de obedecer até a morte, tal como Jesus Cristo que, embora na condição de Deus-Homem, submete-se até o fim ao propósito de Deus-Pai, que demanda a sua crucificação para a remissão dos pecados e para a salvação de todo aquele que crê, *configurando a aparição do carneiro um gesto salvífico de Deus no sentido de prover o sacrifício substitutivo de um cordeiro inocente em função do resgate do gênero humano* em um processo que, renunciando a ressurreição do Filho de Deus, culmina na restauração da vida de Isaque em um movimento que encerra a sua “devolução” ao patriarca no clímax do ritual do sacrifício no Monte Moriá.” (MARIANO DA ROSA, 2018b, p. 173, grifos meus)

zes, a saber, a vontade humana, escapa ao seu poder e determinação. (MARIANO DA ROSA, 2020, p. 170)

Sobrepondo-se ao caráter de uma “experiência emocional” e à condição de um “estado da alma” ou uma disposição ou uma virtude, a fé implica obediência autêntica em um processo que, longe de consistir em um alvo ou uma meta, emerge como ato, consistindo no princípio do *novo ser* e do *novo modo de existência*, fundamentando a nova vida.

Sim, o que a fé não tem de obra, isso ela tem de ato; e agora deve estar claro em que consiste a diferença. Na obra, continuo sendo aquele que sou; eu a extraio de mim, eu me posto ao seu lado, posso avaliá-la, refugá-la ou ficar orgulhoso dela. No ato, *torno-me* alguém; nele encontro o meu ser, vivo nele e não me posto ao seu lado. Se eu pretendesse olhar para mim e para o meu ato, destruiria o ato como ato e o degradaria à condição de obra. (BULTMANN, 2001, p. 256, grifos do autor)

Se a obediência à Lei converge para as fronteiras que guardam raízes na vontade e na sua imposição como tal em um processo que atribui caráter de obra a sua produção, a obediência da fé, longe de guardar um sentido similar e perfazer a condição da justificação, encerra primeiramente uma equivalência entre os seus termos constitutivos em um processo de identificação que tende a expor a dinâmica do movimento e destituí-lo do significado de um resultado de uma construção volitiva em sua relação com um determinado sistema ético-religioso, constituindo-se antes um princípio que, embora esteja atrelado à vontade como decisão existencial, não corresponde à salvação senão em virtude do fato de possibilitar a experiência da justificação como justiça de Deus¹⁷ na atitude que envolve o seu recebimento pelo ser humano como dádiva.

Exigindo uma obediência incondicional, Jesus, em sua pregação, usa a imagística de uma criança em sua incapacidade cognitiva para assinalar o paradigma que o ser humano deve corresponder na sua relação com Deus, convergindo para um estado que ignora direitos e méritos e, conseqüentemente, escapa à condição que tende ao orgulho e à so-

17. Convém salientar que “especialmente os escritos de Qumran atestam, em vários lugares, a iniciativa de Deus no processo de justificação. Desde o seio materno, Deus predestinou o ímpio para o dia da perdição, o justo para o tempo da graça, a fim de que pudesse viver na aliança de Deus (1QH 15,15s). Deus formou o espírito; d’Ele vem o caminho de todo ser vivo (15,22). O homem é justo por uma participação na justiça de Deus, que se manifesta nas obras (1QH 14,14-16). Quando o homem tropeça, devido à ruindade da carne, a sua justificação deve-se à justiça de Deus (1QS 11,12). A palavra justificação ganhou o sentido de perdão e reconciliação (11, 13-22).” (SJÖBERG *et al.* In: DICIONÁRIO, 2014, p. 862)

berba, na medida em que a promessa em face da obediência guarda correspondência com uma prática incondicional cujo exercício, radical e autêntico, se sobrepõe às fronteiras que implicam a expectativa de recompensa. (MARIANO DA ROSA, 2020, p. 171)

“Fé é renúncia às obras; mas é ato de decisão. É o ato *paradoxal* de renúncia a qualquer obra, ciente de que a graça só pode ser recebida nessa renúncia” (BULTMANN, 2001, p. 256, grifo do autor). Caracterizando-se como renúncia às obras, a fé envolve a obediência em sua radicalidade e o ato de decisão em um movimento que se sobrepõe à justiça própria e converge para as fronteiras que encerram a justiça de Deus, consistindo em um conceito que traz em sua constituição o arrependimento e a penitência como elementos que, contudo, se mantêm submetidos aos aspectos determinantes da fé, a saber, obediência e decisão¹⁸, que perfazem a sua estrutura identitária em uma correlação que reúne também “confessar” e “crer” através de um liame de correspondência que assinala a sua condição de imbricação concernente à salvação de Deus em Cristo¹⁹. “Se, com a tua boca, confessares Jesus como Senhor e, em teu coração, creres que Deus o ressuscitou dentre os mortos, serás salvo.” (BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEBRA, Rm 10.9, 1999, p. 1335)

Sobrepondo-se ao caráter de “piedade” ou confiança em Deus, a fé implica a aceitação de *uma palavra* em um processo que encerra o conteúdo que emerge da correlação que envolve *falar da fé*²⁰ e *o que se ouve da fé*²¹, convergindo para o que se designa como *fé do evangelho*²² através de um movimento que encerra necessariamente um *saber*, cuja apropriação demanda uma autocom-

18. “Essa é a pergunta da decisão perante a qual o λόγος του σταυρού [palavra da cruz] coloca o ouvinte, se ele quer reconhecer que Deus institui um crucificado como senhor; se com isso quer reconhecer a exigência de, na renúncia de sua autocompreensão que teve até agora, tomar sobre si a cruz, deixar que ela se torne o poder determinante de sua vida, de deixar-se crucificar com Cristo (1Co 1.18-31; Gl 6.14, cf. 5.24).” (BULTMANN, p. 370)

19. Nesta perspectiva, torna-se relevante o comentário de Goppelt sobre a interpretação de Bultmann: “Na *interpretação existencial*, a cruz só pode ser interpretada como pergunta no seguinte sentido: ‘Quer o homem desistir de sua antiga autocompreensão e passar a compreendê-la inteiramente a partir da graça de Deus’, ou seja, no sentido de Rm 6,11? Assim, todavia, a cruz bem como a vida do homem ficam restritas a uma autocompreensão. *No entanto, o homem vive na História*, em todas as relações nas quais Paulo coloca a cruz. *Vive sob as leis desse mundo e na esperança de um futuro diferente* (Rm 3-5), num ‘corpo do pecado’ e ‘da morte’ (Rm 6,6; 7,24). A interpretação da cruz como morrer com Cristo para com ele viver está orientada em especial para essa *área antropológica*” (GOPPELT, 2002, p. 344-345).

20. Cf. Rm 10.8

21. Cf. Gl 3.2,5

22. Cf. Fp 1.27

preensão em uma construção que impõe ao *saber (conhecimento)*²³ a capacidade de fundamentar a fé, simultaneamente tornando-o resultado da fé em sua produção, na medida em que, nesta correlação, constitui-se, em suma, a identidade envolvendo “πίστη [fé] e γνώσις [conhecimento] como um novo entender a si mesmo” (BULTMANN, 2008b, p. 387).

Encerrando exigência e promessa como ato da graça de Deus, a palavra consiste em *Kerygma*²⁴ em um movimento que envolve pessoas e transpõe as fronteiras que envolvem relato e doutrina implicando acontecimentos históricos e fatos concretos que convergem para a possibilidade de que sejam “considerados verdadeiros sem transformação existencial” (BULTMANN, 2008b, p. 388), haja vista que é a fé que se impõe como a sua aceitação em uma construção que implica obediência, reconhecimento e confissão.

Contrapondo-se às obras como produção da vontade enquanto obediência à Lei em um processo que as torna fundamento da justificação e converge para a justiça própria, a fé implica obediência, reconhecimento e confissão em um movimento que encerra a fé como tal em virtude da sua relação com a graça²⁵ de Deus, que se impõe como ato no *Kerygma* como exigência e promessa.

Escapando às fronteiras da condição de um estado psíquico, a fé tampouco emerge como processo psíquico, sendo irreduzível ao horizonte daquilo que é como ato ou atitude, na medida em que guarda raízes nas fronteiras do ato da graça de Deus em sua precedência e anterioridade ao movimento que implica obediência e simultaneamente confissão enquanto processo que, inter-relacionado ao “crer”, envolve o distanciamento de si próprio e a confissão do ser humano que atribui a Deus o que está imbricado em sua existência tanto sob a égide do *ser* quanto sob a égide do *ter*, na medida em que “a πίστη [fé] como υπακοή [obediência] é, ao mesmo tempo, ομολογία [confissão]” (BULTMANN, 2008b, p. 388).

23. Nesta perspectiva, cabe sublinhar que “o caráter da γνώσις se evidencia do fato de que o γινώσκειν [conhecer] está fundado em um γνωσθηῖναι στο Θεού [ser conhecido por Deus] (Gl 4.9; 1Co 13.12).” (BULTMANN, p. 388).

24. Cabe sublinhar que “escutar as escrituras como Palavra de Deus significa escutá-las como uma palavra que me é dirigida, como um *Kerygma*, como uma proclamação. Neste caso, minha compreensão das escrituras não é imparcial, senão que é minha resposta a uma chamada.” (BULTMANN, 2008a, p. 57)

25. Χάρη. “Para Paulo, *charis* é a essência do ato salvífico de Deus mediante Jesus Cristo, que ocorreu na morte sacrificial d’Este, como também de todas as suas conseqüências no presente e no futuro (Rm 3:24ss).” (ESSER In: BROWN; COENEN, 2000, p. 911)

Guardando correspondência com a confissão enquanto prática que funda a fé no ato da graça de Deus, o distanciamento de si mesmo converge para as fronteiras que encerram a esperança, na medida em que, se sobrepondo à condição de um estado de alma, a fé implica uma relação com o futuro.

Se como alvo do crer a justiça guarda raízes na relação do ser humano com Deus, a sua presentidade emerge como escatológica, não se constituindo um estado temporal, sujeito à sua transitoriedade, na medida em que, como possibilidade presente, a justiça sempre se dispõe ao crente sob a acepção de justiça vindoura, escapando ao caráter de uma qualidade inerente, tendo em vista a sua condição, que é a condição do “já justificado”, convergindo para as fronteiras que encerram uma esperança que implica a condição de liberdade e abertura para o futuro como uma disposição baseada na obediência da fé em uma construção que assinala como *pecado da descrença* “querer viver de si mesmo e, na ilusão de poder dispor, tomar o futuro sob seu próprio cuidado” (BULTMANN, 2008b, p. 389).

Imbricada na fé enquanto obediência autêntica e decisão em um movimento que encerra a condição de liberdade e abertura para o futuro, a esperança integra uma unidade que envolve a fé em uma correlação que implica o amor e converge para as fronteiras que abrangem, no caso do amor, o esforço, e, no caso da esperança, a constância, como produção da fé²⁶, através de uma construção que traz a correspondência entre tal esperança e o medo em sua constituição identitária, na medida em que a participação do medo tende a assegurar uma relação com a graça de Deus enquanto *locus* do exercício da fé, visto mantê-la sob a égide de Deus.

A fé, que com vistas à Χάρη [graça] de Deus está liberta do medo, não deverá esquecer que a Χάρη [graça] que o liberta é a Χάρη [graça] do juiz. Com vistas a si mesmo, ela tem que conter sempre o Φόβος [medo] como a consciência de sua própria nulidade e da constante dependência da Χάρη [graça] de Deus. (BULTMANN, 2008b, p. 391)

Encerrando a unidade envolvendo esperança e medo, a fé enquanto obediência e decisão converge para as fronteiras que implicam a graça de Deus como fundamento em um movimento cujo sentido guarda correspondência com a consciência da própria condição humana que, sob a égide da nulidade, mantém

26. 1Ts 1.3; cf. 5.8.

absoluta dependência de Deus e do seu ato salvífico em Cristo, perfazendo uma construção identitária que, para além do significado negativo do medo nesta relação escatológico-existencial, tende a produzir a consciência da responsabilidade que compete ao crente assumir neste processo em virtude de sua condição de liberdade instaurada pela graça de Deus.

Perfazendo a estrutura identitária e existencial da fé, esperança e temor guardam correlação em uma construção que escapa às fronteiras de um movimento cujo sentido é passível de mudança e alteração constante e incessantemente, convergindo para as fronteiras que encerram a fé como obediência em um processo que, dessa forma, renunciando a si mesmo como base existencial para a autoconstituição, guarda dependência absoluta da graça de Deus.

Da fé enquanto obediência e decisão como justiça de Deus segundo o Apóstolo Paulo em Bultmann

Se encerra a condenação à morte como resultado de um movimento que implica a condição de perda do eu em virtude do seu esforço no sentido de viver de si mesmo, ao ser humano se impõe a obediência da fé como entrega de si próprio a Deus em um processo que converge para as fronteiras que envolvem a conquista do eu como ganho e guarda correspondência com a vida através de um movimento que, segundo a perspectiva teológica do Apóstolo Paulo, pressupõe o “ato de ser justificado”, na medida em que a salvação se mantém relacionada à noção de “justiça”, conforme o princípio da construção teológico-religiosa da tradição judaica²⁷.

Se a justiça de Abraão converge para o recebimento da promessa em uma construção teológico-religiosa que assinala como condição a fé²⁸ (em função da

27. “Para o judaísmo, o grande contrapeso da ameaça e do poder do pecado encontra-se na lei dada a Israel. A lei é o meio singular de adquirir para si mérito, recompensa e justiça diante de Deus; é o instrumento dado por Deus para subjugar o impulso perverso e conduzir o bem à vitória. Pode-se dizer com razão, portanto, que, para os judeus, a lei era o meio preeminente de salvação, na verdade, era a verdadeira ‘substância de vida’.” (RIDDERBOS, 2004, p. 140, grifos meus)

28. Cf. Rm 4.13. “Nesta perspectiva, a experiência de Abraão atribui à fé a condição de fundamento da *relação com o Absoluto* na medida em que dispensa qualquer tipo de mediação simbólica e converge para situá-la nas fronteiras que envolvem o paradoxo, haja vista que emerge como um acontecimento que implica absoluta dependência de Deus e da sua palavra em um processo que encerra ideias ou noções aparentemente contraditórias, a saber, a promessa de descendência e o sacrifício do filho em holocausto, demandando uma capacidade de obediência que somente pode guardar raízes em uma total confiança no Ser Supremo.” (MARIANO DA ROSA, 2018a, p. 152, grifos do autor)

qual Deus imputa justiça a Abraão²⁹), aqueles que se tornam justos pela ação de Deus alcançam a salvação em um movimento que implica a fé como obediência e decisão e traz a vida como ganho através de uma relação que envolve a correspondência entre justiça e salvação e atribui o caráter do *bem salvífico* à própria justiça.

A justiça não pode mais ser definida como uma capacidade humana; ela pertence exclusivamente a Deus, que revelou sua justiça por meio de Jesus, que confiou apenas em Deus. Deus revelou assim sua justiça por meio da fidelidade de Jesus Cristo. A fé é a realização desse ato justo de Deus, que agora é oferecido como presente a ser dado a todos os homens, tanto judeus como gentios (3,18-31). (KOEESTER, 2005, p. 154)

Consistindo, em suma, na preocupação dos judeus, justificação guarda condição de paralelismo sinonímico em relação à salvação, convergindo para as fronteiras de uma construção teológica que encerram termos tais como justiça, santificação e redenção como capazes de identificar o estado salvífico, carregando sentidos equivalentes ministério da justificação e ministério do espírito em contraposição às expressões ministério da condenação e ministério da morte, ambas as quais correspondentes, o que implica que “aquilo que foi trazido à luz em Cristo mediante o evento salvífico, e o que é o conteúdo do ευαγγέλιο [evangelho] é a nova possibilidade da δικαιοσύνη [justiça] como δικαιοσύνη Θεού [justiça de Deus] (Rm 1.16s.; 3.21)” (BULTMANN, 2008b, p. 335).

Se δικαιοσύνη [justiça] é um termo cuja utilização implica tanto o sentido ético quanto o significado forense, sobrepondo-se ao seu aspecto ético a palavra carrega a noção de uma relação em uma construção que, como designação da pressuposição salvífica ou do bem salvífico, se mantém sob a égide forense, assinalando a ideia de que a justiça em questão não se impõe ao ser humano sob a acepção de uma qualidade ética, mas perante o foro diante do qual é responsável, no juízo de outrem, em um processo que envolve a atribuição de

29. “Ele creu no SENHOR, e isso lhe foi imputado para justiça” (BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEBRA, Gn 15,6, 1999, p. 32). “A justificação pela fé atribuída à Abraão diante da promessa do herdeiro, em um processo no qual Deus projeta a sua posteridade às estrelas, impõe-se as suas obras, que convergem para o oferecimento do seu filho Isaque em sacrifício sobre o altar no Monte Moriá em um movimento que envolve a correlação que encerra fé e obras através de um ato que implica certeza e convicção no sentido de substância das promessas de Deus e perfaz um movimento que guarda correspondência com o exercício que implica a posse mediata e a propriedade absoluta da realidade exposta pelo *Lógos* como a Sua revelação verbal.” (MARIANO DA ROSA, 2019, p. 478-479)

tal condição, caracterizando-o como “justo” ou detentor de “justiça” em face do caráter questionável do seu reconhecimento como tal, o que implica, dessa forma, a sua “justificação”, constituindo-se o “justo”, nesta perspectiva, o estado daquele que recebe absolvição.

É, pois, incontestável que, antes de mais nada, a *justificação é sempre um ato forense* (Rm 1,23-4,25). De acordo com Rm 6,17-23, porém, está-se na posse da justificação somente quando se está a serviço da justiça, ou seja, quando se vive a partir dessa relação com Deus! Será justificado aquele que ocupar o lugar que Deus lhe indica, vale dizer, o que crê. (GOPPELT, 2002, p. 380, grifos do autor)

Obediência aos mandamentos de Deus e boas obras, eis as condições que convergem para a “justiça” em uma construção teológico-religiosa que atribui a condição de “justo” ao judeu cujo esforço se impõe neste sentido, o que implica uma justiça que traz como fundamento a Lei³⁰ em contraposição à qual o Apóstolo Paulo defende a “justiça de Deus” como objeto de revelação que se mantém à parte da Lei: “Mas agora, sem lei, se manifestou a justiça de Deus, testemunhada pela lei e pelos profetas; justiça de Deus mediante a fé em Jesus Cristo, para todos [e sobre todos] os que crêem” (BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEBRA, Rm 3.21, 1999, p. 1322).

Convergindo para as fronteiras que encerram a condição envolvendo “crer”, a justiça escatológico-forense é atribuída imediatamente, no tempo atual ou no *presente* ao ser humano, na medida em que a fé enquanto obediência e decisão emerge como pressuposto da justificação enquanto “ser justificado” através de um movimento que, dessa forma, implica salvação em uma construção que assinala o reinado da graça por intermédio da justiça para a vida eterna, haja vista que o “estar Cristo” no ser humano guarda correspondência com o “estar morto” do corpo e simultaneamente com o “estar vivo” do espírito: “Se, porém, Cristo está em vós, o corpo, na verdade, está morto por causa do pecado, mas o espírito é vida, por causa da justiça” (BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEBRA, Rm 8.10, 1999, p. 1330)³¹.

Escapando ao sentido de justiça enquanto “isenção de pecado” em uma construção teológico-religiosa que envolveria a condição de uma perfeição éti-

30. Cf. Fp 3.9.

31. “E, se Cristo está em vós, o corpo, na verdade, está morto por causa do pecado, mas o espírito vive por causa da justiça.” (BÍBLIA APOLOGÉTICA DE ESTUDOS, 2000, p. 1134, grifos meus)

ca, a justiça atribuída ao crente converge para a noção de um ato de Deus que não “toma em conta” o pecado através de um movimento que encerra a presentidade da justiça e se mantém sob a égide escatológico-forense, implicando o paradoxo do pronunciamento divino de sua sentença escatológica em relação ao crente no *tempo atual* ou no *presente* em um processo que assinala que o evento escatológico se caracteriza como um evento que *já é presente* ou *tem início no presente*.

A presentidade da δικαιοσύνη [justiça], porém, se baseia no fato de que ela foi “revelada” por meio do evento salvífico realizado em Cristo (Rm 3.21-26; 2Co 5.21; cf. 1Co 1.30). Esse evento salvífico, porém, é o evento escatológico, por meio do qual Deus pôs um termo ao velho curso do mundo e inaugurou o novo éon. Pois, “ao cumprir-se a plenitude do tempo, Deus enviou seu Filho” (Gl4.4); assim, pois, “o velho passou”, “fez-se um novo”, e quem está “em Cristo” é “nova criatura” (2Co 5.17). A antiga aliança foi substituída pela nova aliança profetizada por Jeremias (2Co 3.6ss.), e o καιρος δεκτός [tempo aceitável] profetizado por Isaías tornou-se presente (2Co 6.2). (BULTMANN, 2008b, p. 342, grifos do autor)

Se consiste em uma condição irreduzível ao caráter de uma perfeição ética, a justiça guarda o sentido escatológico-forense que converge para a “justificação” do pecador em uma construção na qual Deus torna o ser humano “justo”, inocentando-o por intermédio de sua sentença, o que implica a impossibilidade de contato com o pecado que determina a existência escatológica em um movimento que estabelece a correspondência entre “justificados” e “santificados”³².

Dessa forma, a justiça (“*ser justificado*”) na construção teológico-religiosa do Apóstolo Paulo não pode permanecer sob a égide de uma interpretação que não se detenha no sentido escatológico-forense com o qual o termo que o identifica guarda correspondência³³, na medida em que tal atitude de negligência e omissão, segundo Bultmann, converge para as fronteiras que encerram o equívoco de um idealismo que afirma a justificação como um processo que envolve a recepção na consciência do “princípio da obediência sob a ideia do

32. Cf. 1Co 1.30; 6.11.

33. Dessa forma, Leonhard Goppelt sublinha que, “partindo da teologia da palavra ou do querigma, Rudolf Bultmann devolveu à justificação um lugar central”, convergindo a sua interpretação da construção teológica de Paulo para as fronteiras que encerram “o centro de sua teologia do Novo Testamento”, tendo em vista que implica uma perspectiva que “entende a justificação rigorosamente no sentido forense: a justiça de Deus (*genitivus objectivus*) é a justiça conferida ao homem da parte de Deus, é a justiça adjudicada ao homem.” (GOPPELT, 2002, p. 379)

bem” (BULTMANN, 2008b, p. 342), o que implica a caracterização de justo ao ser humano enquanto uma concordância entre a sua vontade e a lei moral em sua totalidade em um movimento que, tendo em vista o ideal da justiça ética, envolve progressão em direção ao bem (estoicismo). Além disso, se sobrepor ao sentido escatológico-forense na interpretação da justiça (“*ser justificado*”) na construção teológico-religiosa do Apóstolo Paulo converge para uma gnose helenista e a sua concepção de justiça sob a aceção de um poder divino capaz de fluir para o interior do ser humano e produzir a expulsão dos poderes demônios determinantes.

Se o termo υιοθεσία [filiação] encerra a singular duplicidade que caracteriza a justiça, na medida em que consiste em alvo futuro e simultaneamente envolve uma condição que se impõe ao tempo atual, no *presente*, conforme testificado pelo clamor *Abba*³⁴ no dom escatológico, o paralelismo que guarda com o conceito envolvendo filiação, cujo termo jurídico-escatológico, contudo, não tem raízes no direito processual, converge para as fronteiras que implicam o sentido escatológico-existencial de justiça, tendo em vista que

assim como o alvo do evento salvífico pode ser designado pelo fato de que ele “aconteceu por causa de nossa justificação” (Rm 3.25s.; 4.25; 5.18; 2Co 5.2), também o pode finalmente pela locução: ἵνα τὴν υἰοθεσίαν ἀπολάβωμεν [para que também recebamos a filiação] (Gl 4.5). (BULTMANN, 2008b, p. 342-343)

Sobrepondo-se a uma diferenciação de caráter teórico-conceitual em relação à questão da justiça enquanto grandeza escatológico-forense, a oposição entre a construção teológico religiosa do Apóstolo Paulo e o judaísmo envolve a concepção de justiça que, se segundo a perspectiva judaica consiste em um *bem da esperança*, de acordo com pensamento do Apóstolo Paulo constitui uma *realidade atual*, guardando possibilidade de encerrar simultaneamente ambas as definições, na medida em que carrega em si tanto a presentidade quanto a futuridade em um processo que, assinalando a intersecção da futuridade entre o Apóstolo Paulo e o judaísmo³⁵, tende a tornar-se absurda a presentidade da justiça escatológica diante do judaísmo, haja vista a impossibilidade de comprovar histórico-

34. Cf. Rm 8.15s.; Gl 4.6s.

35. “Isso significa que Paulo adotou as expectativas escatológicas do judaísmo de sua época, mas que as transformou a partir da fé da comunidade primitiva na ressurreição de Jesus Cristo, de maneira que resultou uma simultaneidade contraditória de *expectativa futura* e de *fé na presença da salvação escatológica*.” (KÜMMEL, 2003, p. 186, grifos meus)

-objetivamente os bens salvíficos, a vida escatológica e a vitória sobre o pecado e a morte senão como uma realidade subjetivo-existencial dos crentes.

Aspectos Conclusivos

Guardando correspondência com a pregação da fé em um movimento que implica uma relação que envolve em sua concreticidade o sentido de decisão enquanto ato de obediência, a fé constitui o evento escatológico em uma construção que a encerra como o *novo caminho salvífico* que, emergindo como a lei da fé, se contrapõe à lei das obras, consistindo em uma *possibilidade* que se impõe como graça e cuja realização permanece também atrelada à graça de Deus sob a aceção de uma dádiva – e isto justamente por se caracterizar como uma decisão, na medida em que “por saber que Deus é aquele que efetua seu querer e seu realizar, isto é, seu existir histórico concreto na πίστη [fé], o crente sabe que não está dispensado da responsabilidade por isso, e sim antes sabe-se remetido a ela” (BULTMANN, 2008b, p. 401)³⁶.

Nesta perspectiva, se a fé é uma concessão de Deus em um movimento que encerra a ideia de predestinação, tal caracterização não implica, contudo, uma operação que dispense o ser humano da responsabilidade do ato de decisão, mas consiste no fato de que a referida possibilidade mantém dependência absoluta da graça de Deus e, dessa forma, constitui um evento no qual a decisão não pode emergir senão como dádiva de Deus. Tal evento escapa aos motivos intramundanos em uma construção que assinala a impossibilidade de que a fé guarde raízes em si mesma, tendo em vista que tampouco é identificada como objeto de inspiração do Espírito [πνεύμα], convergindo para as fronteiras que implicam a atribuição ao Espírito do dom recebido pelo crente pela ou na fé em um processo que envolve a apropriação da graça e a sua ativação na sua vida concreta, constituindo-se um evento escatológico a sua condição como nova criação pela ou na fé que atua no amor.

Dessa forma, sobrepondo-se ao caráter de uma doutrina da justiça que através da pregação se torna objeto de ensino, a justiça de Deus se impõe como uma possibilidade para os ouvintes da pregação em um movimento cuja realização guarda correspondência com a fé enquanto obediência e decisão, no mesmo sentido em que esta, a fé, escapa à condição de um conteúdo doutrinal que se dispõe à mediação de um processo de ensino, consistindo, como uma

36. Cf. Fp 2.13s.

possibilidade que para os crentes se constitui uma realidade, uma manifestação (ou “*manifestar-se*”) que, sob a acepção escatológica, traz o significado de revelação (ou “*ser revelado*”), equivalendo a “*tornar-se manifesto*”³⁷.

Portanto, encerrando a eliminação do passado em um processo que envolve a necessidade de manutenção da liberdade outorgada pela graça de Deus, à fé como decisão se impõe a autenticidade da auto-obrigação de renovação incessante da atitude que a implica como tal, convergindo para uma construção que traz uma renúncia baseada no ato salvífico de Deus em Cristo que emerge como uma relação com o futuro, na medida em que em sua constituição identitária a fé não apenas carrega senão que equivale propriamente à esperança, esperança enquanto esperança fundamentada na graça de Deus e que, por essa razão, torna-se confiança que, como confiança *stricto sensu*, é fundada no ato salvífico de Deus em Cristo.

Referências

- BÍBLIA APOLOGÉTICA DE ESTUDO. Antigo e Novo Testamentos (Incluindo notas de estudo e auxílios). Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição corrigida e revisada (Fiel ao texto original). Jundiaí/SP: ICP – Instituto Cristão de Pesquisas, 2000.
- BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEBRA. Tradução de João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada. São Paulo / Barueri: Cultura Cristã / Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.
- BROWN, Colin; COENEN, Lothar (orgs.). *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. Tradução de Gordon Chown. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000.
- BULTMANN, Rudolf. *Crer e compreender: ensaios selecionados*. São Leopoldo/RS: Editora Sinodal, 2001.
- BULTMANN, Rudolf. *Jesus Cristo e mitologia*. Tradução de Daniel Costa. 4 ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2008a.
- BULTMANN, Rudolf. *Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Ilson Kayser.

37. Cf. Rm 3.21.

Santo André: Editora Academia Cristã, 2008b.

DICIONÁRIO Enciclopédico da Bíblia. São Paulo: Paulus Editora, 2014.

ESSER, H.-H. Graça. In: BROWN, Colin; COENEN, Lothar (orgs.). *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. Tradução de Gordon Chown. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000.

GOPPELT, Leonhard. *Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Martin Dreher e Ilson Kayser. 3. ed. São Paulo: Editora Teológica, 2002.

KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento (volume 2): história e literatura do cristianismo primitivo*. Tradução de Euclides Luiz Callonii. São Paulo: Paulus, 2005.

KÜMMEL, Werner Georg. *Síntese Teológica do Novo Testamento de acordo com as testemunhas principais: Jesus, Paulo, João*. Tradução de Sílvio Scheider e Werner Fuchs. São Paulo: Editora Teológica, 2003.

MARIANO DA ROSA, Luiz Carlos. Abraão como protótipo de uma *nova existência* em Mircea Eliade e a fé como movimento envolvendo o finito e o infinito em Kierkegaard. Revista Diversidade Religiosa, UFPB – Universidade Federal da Paraíba [João Pessoa, Paraíba, Brasil], v. 8, n. 1, p. 140-166, jan./jun. 2018a.

MARIANO DA ROSA, Luiz Carlos. Abraão e a espiritualidade individual como base da existência autêntica em Kierkegaard: da fé como *relação absoluta com o absoluto* à fé como a encarnação do absoluto no Deus-Homem Jesus Cristo. TEOLITERÁRIA – Revista de Literaturas e Teologias, PUC/SP – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo [São Paulo, Brasil], v. 8, n. 18, p. 443-482, jun./dez. 2019.

MARIANO DA ROSA, Luiz Carlos. Abraão e a fé prototípica: da fé como paradoxo absoluto à fé como encarnação do absoluto no Deus-homem Jesus Cristo. PLURA, Revista de Estudos de Religião / *Journal for the Study of Religion* [ABHR – Associação Brasileira de História das Religiões], v. 9, n. 2, p. 162-184, jul./dez. 2018b.

MARIANO DA ROSA, Luiz Carlos. O chamado à decisão entre o conhecimento da vontade de Deus e o arrependimento na teologia escatológico-existencial de Bultmann. Revista Caminhando – UESP, São Paulo, v. 25, n. 3, p. 161-184, set./dez. 2020.

RIDDERBOS, Herman. *A teologia do apóstolo Paulo: a obra definitiva sobre o pensamento do apóstolo dos gentios*. Tradução de Suzana Klassen. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2004.

- SCHNEIDER, J. Deus. In: BROWN, Colin; COENEN, Lothar (orgs.). *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. Tradução de Gordon Chown. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000.
- SEEBASS, H. justiça. In: BROWN, Colin; COENEN, Lothar (orgs.). *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. Tradução de Gordon Chown. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000.
- SJÖBERG, E; *et al.* Justificação. In: DICIONÁRIO Enciclopédico da Bíblia. São Paulo: Paulus Editora, 2014.

Ceb's e comunidades eclesiais missionárias: continuidades e discontinuidades em modos de ser Igreja

Ceb's and ecclesial missionary communities: continuities and discontinuities in ways of being Church

**Elias Jordan Travassos de Sousa*

Resumo

Assim como os primeiros cristãos, as CEBs (Comunidades Eclesiais de Base) e as CEMs (Comunidades Eclesiais Missionárias) encontram a sua inspiração na pessoa de Jesus Cristo e no seu modo de viver; hoje, sob novas matizes. Com a primeira, os cristãos começam a se tornar protagonistas da missão, mesmo com as limitações de acesso à formação e informação, enquanto que com a segunda, eles se veem inseridos em novos areópagos do mundo moderno, com outras provocações. As continuidades e discontinuidades se dão, justamente, nas perspectivas e desafios desses dois modos de ser Igreja, que lhes são próprios, e que continuam a fortalecer a presença da Igreja de Cristo no mundo, diante os novos desafios e necessidades do Povo de Deus.

Palavras-chave: CEB;
CEM; Igreja; Continuidade;
Descontinuidade;

Abstract

Like the first Christians, the CEBs (Ecclesiastical Base Communities) and the CEMs (Ecclesial Missionary Communities) find their inspiration in the person of Jesus Christ and his way of life; today, under new hues. With the first, Christians begin to become protagonists of the mission, even with the limitations of access to formation and information, while with the second, they find themselves inserted in new areopagus of the modern world, with other provocations. The continuities and discontinuities are precisely in the perspectives and challenges of these two ways of being Church, which are their own, and which continue to strengthen the presence of the Church of Christ in the world, in the face of the new challenges and needs of the People of God.

Keywords: CEB; CEM;
Church; Continuity;
Discontinuity

* Pós-graduado em Filosofia da Religião, pela Faculdade de Educação, Tecnologia e Administração de Caarapó (FETIAC). Contato: eliasjordan0308@gmail.com

Texto enviado em
31.03.2022
Aprovada em
28.12.2022

Introdução

A proposta das CEBs e das CEMs, com todos os elementos que elas abraçam, têm por objetivo uma experiência de continuação do cristianismo, cujo princípio é o *modus vivendi* de Jesus (Fl 2,5-11). Dessa perspectiva, em nossa caminhada nos depararemos com os novos areópagos da evangelização e as esperanças de uma Igreja que caminha junto ao povo, na perspectiva de inserção, diálogo e crescimento mútuo: de sinodalidade.

A presença e a ação divina na humanidade, antes, eram vistas sob um viés existencial, identificado pela angústia, dor, sofrimento. Mas sabendo que a teologia progride na história humana e se enriquece com todos os avanços, especialmente na América-latina, são descobertos novos “lugares teológicos” (LIBÂNIO; MURAD, 2014, p. 34), ou seja, outras possibilidades de teologizar. É na cultura de cada povo, em seu meio, que o Evangelho é anunciado. Nesse compasso, a evangelização acontece a partir da inserção na cultura humana, como uma forma de inserir o Evangelho na realidade concreta do homem (EN, n. 20), isto é, no hoje do mundo moderno.

Segundo o teólogo e padre jesuíta, J. B. Libânio, o lugar teológico compreende aquele(s) lugar(es) de descoberta do agir de Deus e, conseqüentemente, da possibilidade de fazer teologia (LIBÂNIO; MURAD, 2014, p. 34). Desse ponto de vista é inegável que a teologia acontece onde existe um ser humano; onde se “decide a história, a vida, a aventura e o amor humano” (LIBÂNIO; MURAD, 2014, p. 34). Portanto, é impensável uma teologia que seja contrária à vida humana, contrária às suas aspirações e necessidades, distante da realidade em que se encontra um ‘filho de Deus’ (Jo 1,12; Rm 8,16). Agora, com as novas Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora (2019-2023), os grandes centros urbanos e a cultura que os permeiam, assumem um lugar de especial atenção, devido aos desafios que eles comportam para a Igreja e o mundo no séc. XXI.

No livro dos Atos dos Apóstolos encontramos o lugar que compreende a meta para onde peregrina toda a humanidade: a Nova Jerusalém, a Cidade Santa (At 21,2-4). É curioso observar que a revelação nos diz que a plenitude da humanidade e da história se realiza em uma cidade. Diante disso, “(...) precisamos identificar a cidade a partir de um olhar contemplativo, ou seja, um olhar que descubra Deus que habita nas casas, ruas e praças” (CARVALHO, 2015, p. 9).

Perfeito esse caminho, podemos inferir que tanto as CEBs quanto as CEMs remontam a um modelo de cristianismo primitivo – visualizado na caminhada dos primeiros discípulos –, cada qual ao seu modo, contemplando a experiência de anúncio e vivência do Evangelho. Isso posto, nos reportemos à experiência das CEBs e à emersão das CEMs, ou seja, o nosso ponto de intersecção está nas continuidades e descontinuidades desses dois modos de ser Igreja, dessas duas ‘propostas eclesiais’ para a Igreja no Brasil.

1. Gênese e caracterização das CEBs

As CEBs (Comunidades Eclesiais de Base) surgiram entre os anos 1964 e 1968, com vistas a colocar em prática as exigências do Concílio Vaticano II e o espírito do aggiornamento (RUBENS, 2008, p. 74) que, na América Latina, não foi apenas o ponto de chegada, mas também o ponto de partida de uma nova consciência do ser Igreja (SOUZA, 2007, p. 84).

A carência de presbíteros que assistissem as comunidades foi elementar para o advento das CEBs. Elas marcaram, significativamente, não apenas a configuração eclesial no Brasil, mas, também, a Igreja latino-americana pós-conciliar. Elas contribuíram tanto na dimensão prática, conferindo incidência pública à fé, quanto na reflexão teológica. Desse ponto de vista, as pequenas comunidades dão um novo rosto à Igreja e a um povo que está em constante devir, que se torna protagonista na missão da Igreja (SOUZA, 2007, p. 77).

Os leigos passaram a participar mais no intuito de oferecer seus dons à caminhada das comunidades paroquiais; seja a partir da catequese, da organização de movimentos paroquiais ou na preparação e distribuição de alguns sacramentos (MATOS, 1985, p. 32) [...] buscando sempre viver a essência da mensagem cristã – que é a universal paternidade de Deus –, pois as CEBs têm a mesma intenção que a Igreja universal: “levar todos os homens à plena comunhão de vida com o Pai (...) por meio da ação mediadora da Igreja” (BOFF, 2008, p. 43).

Diante da presença e da ação laical cada vez mais assídua, as CEBs ganharam um destaque especial nas Diretrizes Gerais, dentro dos Planos de Pastoral promovidos pela CNBB – com significativa contribuição de Dom Hélder Câmara. Conservado isso, a ideia de comunidade de base vai ganhando destaque, ao ponto de as CEBs serem assumidas como prioridade na ação evangelizadora:

A ênfase dada às Comunidades Eclesiais de Base neste quadriênio manifesta claramente o interesse e o amor da Igreja no Brasil por esse ‘novo modo de ser Igreja’. Elas se constituem fermento de espírito e vida comunitária, modelos concretos de comunhão e participação, de serviço, desprendimento e solidariedade (CNBB, 1983, p. 33).

Abrindo um parêntese em nossa reflexão, gostaríamos de pontuar acerca da presença e impacto que a conferência de Medellín teve na caminhada das CEBs, com o seu projeto de libertação, a partir de renovadas estruturas eclesiais e da presença de pessoas que saibam ser livres e responsáveis à luz do Evangelho – além da recepção continental que ela dá ao Concílio Vaticano II, na América Latina.

Portanto, as CEBs não querem ser uma Igreja a parte – ou um amontoado de pessoas que visam à anarquia, à baderna ou às brigas e disputas partidárias. Elas querem viver do Evangelho; elas querem ser sal da terra; elas querem ser luz, em meio as trevas. Desse ponto de vista, a proposta de uma CEB não é implantar uma nova Igreja, mas viver da fonte que emana a sua força vital: a Revelação. Contudo, ela só poderá ser vivida se estiver diante um povo, uma comunidade, que saiba ouvir, acolher e pôr em prática aquilo que foi pedido pelo Mestre, para que, ao fazê-lo, encontre sentido e felicidade (Jo 13,15.17; At 20,35). Passado isso em revista, nos reportemos às CEMs.

2. O advento das CEMs

Para falarmos em CEMs (Comunidades Eclesiais Missionárias) precisamos, antes, falar em novos areópagos – e, conseqüentemente, dos novos desafios do mundo urbano – além dos vários elementos oriundos da cultura moderna – globalização, novas tecnologias, relativismo, liquidez, secularismo, niilismo, dentre outros – que estão, a cada dia mais, presentes na vida da Igreja.

Adiante, as CEMs surgiram como proposta e reflexão daquilo que vinha sendo apresentado pelo, hoje, São João Paulo II, com a Nova Evangelização (*Redemptoris Missio*, 1999), e pelo Papa emérito, Bento XVI com a Carta *Porta Fidei* (2011). De mais a mais, encontramos a Conferência de Aparecida (2007) localizada no centro – entre a *Redemptoris Missio* e a *Porta Fidei* –, como o eixo fundante e articulador das Comunidades Eclesiais Missionárias.

A quinta Conferência Latino-Americana identifica, em nível global, uma crise de existência, que gerou uma expressão bastante conhecida: “mudança de

época” (DAp, n. 34). A situação que Aparecida apresenta é que a humanidade se perdeu em meio aos avanços da ciência e da tecnologia, e chegou ao ponto da perda de incidência da fé e das tradições, que já não se transmitem como em outras épocas (DAp, n. 39). Como proposta para superar esse cenário, a Conferência de Aparecida convida a Igreja latino-americana, a começar do zero, ou seja, a recomeçar a partir de Jesus (DAp, n. 12, 41 e 549); apresentá-Lo e reapresentá-Lo.

Diante disso, as novas DGAE (2019-2023) constatam que aquelas urgências, já mencionadas por Aparecida e pelas diretrizes anteriores (2011-2015 e 2015-2019), não desapareceram. E, dentre elas, há uma urgência principal que chama a atenção da Igreja, enquanto forte experiência de comunidade, de vida de irmãos: a comunidade de comunidades.

Dessa perspectiva, o desafio maior está na evangelização do meio urbano, onde pertença e territorialidade são dois elementos distintos, embora, algumas vezes, facilmente confundidos. Enquanto a dimensão de pertença diz respeito às raízes existenciais da pessoa, a territorialidade compreende, digamos que, apenas, a dimensão geográfica de moradia.

Assim sendo, quanto maiores são as cidades, menor é a influência das instituições religiosas e da Tradição sobre os indivíduos (DGAE, n. 29). Esse mundo urbano, hoje, não mais está reduzido à dimensão territorial, mas se apresenta como uma questão de “mentalidade” – em seus mais variados níveis (CNBB, 1983, p. 33). Evangelizar na “cultura do cansaço, do consumo, da angústia e da falta de sentido” é algo bastante desafiador, pois o anúncio do Evangelho, hoje, pede uma nova abordagem, uma nova dinâmica, uma nova forma de transmissão. Contudo, para que haja transmissão é preciso, antes, renovação.

Nesse compasso, a Igreja católica é convocada a renovar/atualizar a sua ação missionária no intuito de atender às necessidades desta era. Desse ponto de vista, a linguagem, o pensamento e o mundo estão passando por significativas mudanças. E a Igreja, por sua vez, é convidada a acompanhar tais avanços.

Porém, num primeiro momento, não é possível dizer que temos todas as ferramentas e respostas, mas, para isso, faz-se necessário que nos coloquemos num estado permanente de caminhada, diálogo e missão; abertos à renovação que deve começar, primeiramente, dentro da própria Igreja para que, num segundo momento, ela tenha condições de “proclamar o Evangelho a toda criatu-

ra” (Mc 16,15), buscando condições de dar respostas ao mundo de hoje.

Dessa perspectiva, portanto, as CEMs compreendem uma nova proposta da Igreja no Brasil para atender, justamente, aos anseios de uma evangelização integral, onde a ação pastoral proposta por essas comunidades missionárias nos darão novas condições para a evangelização, especialmente no meio urbano, sempre desafiador e, muitas vezes, incrédulo.

Nesse íterim, pensar a relação entre evangelização e cultura urbana torna-se algo imprescindível à missão da Igreja nos dias atuais (DGAE, n. 28). Nesse compasso, convém-nos ainda lembrar que a evangelização no meio urbano não tem a ver com a evangelização de espaços populosos, das massas, mas com o impacto que o Evangelho tem na modificação dos critérios de julgar, pensar e cuidar da vida; que muitas vezes se apresenta em “contraste com a Palavra de Deus e com o desígnio da salvação” (EN, n. 19). É diante tal cenário que a Igreja chama os cristãos a escutar, observar e compreender a mentalidade da cultura urbana, com todos os seus anseios e desafios (EG, n. 71-75).

Dando continuidade, no tocante ao espaço geográfico de surgimento das CEMs, podemos dizer que não há um local específico, pois elas podem se desenvolver tanto nas ruas, como também nos condomínios, edifícios, etc., sempre em comunhão com a Igreja local, tendo como característica fundante a busca pela vivência cristã numa sociedade de contrastes (DGAE, n. 84).

Diante disso, as CEMs colocam em evidência uma proposta de pequenas comunidades, podendo ser, inclusive, dentro das próprias CEBs, contanto que estejam articuladas, inseridas e diversificadas, no tocante ao seu campo de atuação: os grandes centros urbanos.

De mais a mais, reforçamos a importância das CEMs que oferecem caminhos de evangelização e, conseqüentemente, de renovação da sociedade (DGAE, n. 33). Falar às novas culturas e permitir ser ouvido por elas é o desafio atual para o Evangelho, porque Ele precisa falar aos corações de tal modo que promova a conversão pessoal e comunitária, em âmbito universal.

Se o Evangelho for assumido e vivido pelo mundo que cresce em meio às novas culturas, especialmente nos grandes centros urbanos, Ele poderá mais uma vez ‘dar sentido e sabor’ à vida (EG, n. 266). Portanto, as Comunidades Eclesiais Missionárias, hoje, compreendem uma urgência para a Igreja no Brasil.

E seus pilares (Palavra, Pão, caridade e ação missionária) são os instrumentos necessários para a sua constituição e manutenção.

3. A transversalidade entre CEBs e CEMs

Tentando articular a proposta das CEBs – já vivida no Brasil – com aquela apresentada pelas CEMs, nas Novas Diretrizes, podemos captar a essência, tanto das Comunidades Eclesiais de Base, quanto das Comunidades Eclesiais Missionárias, que estão no seu ‘modo de vida’, semelhante àquele dos primeiros cristãos: que viviam do contato com a Palavra, da celebração do Pão e do gesto concreto (caridade e ação missionária).

Adiante, queremos discorrer sobre os pontos de intersecção entre as CEBs e as CEMs, objetivando a aproximá-las e colocá-las no centro dos desafios para a Igreja no Brasil, hoje, a partir de elementos comuns a esses dois ‘modos de vida’ eclesiais.

“(…) Não estava ardendo o nosso coração, quando ele nos falava pelo caminho e nos abria as Escrituras?” (Lc 24,32). No relato dos discípulos de Emaús encontramos a primeira experiência de círculo bíblico, dos discípulos com o Mestre. E essa experiência nos mostra que Jesus levou os discípulos a falar sobre o que estavam sentindo, à partilha de vida (MESTERS, 1993, p. 29). Assim, também, nas primeiras comunidades e, especialmente, hoje, os cristãos são convidados à experiência ‘da’ e ‘com a’ Palavra, a partir de uma leitura da própria vida, da própria caminhada (2Tm 3,16).

As semelhanças e diferenças, as continuidades e descontinuidades na vida das CEBs e das CEMs, dizem respeito, por exemplo, às formas de acesso, leitura e interpretação da Sagrada Escritura. Tal diferença se dá a partir de uma mudança de época, que pode ser percebida, por exemplo, no tocante à Palavra, quando, hoje, na chamada ‘era digital’, as pessoas têm acesso aos livros e tecnologias – como, por exemplo, o *QR Code* no folheto da missa –, enquanto na experiência das CEBs boa parte das pessoas não sabiam ler, nem tinham acesso aos livros.

Proveniente disso, gostaríamos de apontar à tão necessária presença das pequenas comunidades, CEBs e CEMs, com vistas à urgência de atualizar e apresentar a fé com reflexo nas comunidades do Cristianismo primitivo que, ao redor da Palavra, buscavam viver a fé na prática (At 2,42-47).

3.1 Continuidades e discontinuidades

Sabemos que as CEBs emergem na América-latina graças, primeiramente, ao *aggiornamento* apresentado pelo Vaticano II, que trouxe consigo mais do que atualizações: trouxe rejuvenescimento à Igreja

Sempre que ela [a Igreja] procura ‘voltar à fonte e recuperar o frescor original do Evangelho, despontam novas estradas, métodos criativos, outras formas de expressão, sinais mais eloquentes, palavras cheias de renovado significado para o mundo atual’ (EG, n. 11).

Por volta dos anos 90, após se perceber uma certa ‘independência’ das CEBs em relação à hierarquia da Igreja, além do advento da influência pentecostalista nas Igrejas da América-latina, muitos questionamentos acabaram por enfraquecer o movimento, dando abertura (não substituição!) a um novo movimento chamado ‘Renovação Carismática’ (FOLHA DE SÃO PAULO, 1997) – que é outro modo de viver da Igreja. Mas teriam as CEBs desaparecido? Segundo nossa pesquisa isso não pode ser afirmado em absoluto.

Outrossim, as CEBs não se transformaram numa pastoral ou movimento, nem foram substituídas pelas CEMs. Podemos até nos questionar: houve uma substituição do termo “base”, presente nas CEBs, pelo termo “missionária”, adotado pelas CEMs? Não. Não há substituição alguma. As CEBs continuam existindo, enquanto que as CEMs – sob inspiração de Aparecida – surgem com as novas DGAE (2019-2023), como outra forma de viver a experiência de comunidades, para a qual Aparecida já chamava a atenção (DAp, n. 276, 365, 368), diante outras perspectivas e desafios. Portanto, as CEMs compreendem um outro ‘modo de ser’ da Igreja, hoje.

Dito de outra maneira, as CEMs partem da mesma inspiração das CEBs, porém, atuando noutros espaços, onde a Igreja não atinge, como é o caso dos grandes edifícios e condomínios, nas cidades grandes. O seu objetivo não é formar capela, mas chegar noutros espaços que ainda estão se formando. E isso é algo novo que, apenas no contato do dia a dia, é que poderemos perceber como irá se firmar, qual corpo/forma ganhará:

A questão que se coloca aqui é a de que, como diz o Documento de Aparecida, para a maioria das pessoas, o contato com a Igreja se dá através das paróquias. O problema é que a experiência de paróquia que acaba predominando é a da prestação de serviços, seja na forma

tradicional, ligada aos serviços sacramentais, seja na forma mais atual, ligada aos serviços de curas e prodígios. Nos dois casos, o que temos são prestações de serviços. Ora, entre o prestador e o consumidor de serviços, o que importa é exatamente o serviço, não tanto a relação de fraternidade que pode vir a surgir entre ambos. Esta é a razão pela qual Aparecida nos convoca a recomeçar a partir de Jesus Cristo. Precisamos também recomeçar a partir da eclesiologia das pequenas comunidades, onde o vínculo de vida seja forte o suficiente para interpelar as lógicas urbanas naquilo que tenham de não evangélicas, explicitar o que existe de evangélico nas mesmas lógicas e, nesse processo, inculcar o Evangelho no mundo urbano (BRUSTOLIN; FONTANA, 2018, p. 192).

Portanto, não é que as CEBs deixaram de existir nas cidades; mas elas não atingem todos os espaços geográficos – visto que, inclusive, o termo ‘base’, por se reportar à Teologia da Libertação, para muitos leigos é clérigos, torna-se um termo indigesto.

Em sua proposta de evangelização, as CEBs ajudam a formar cristãos comprometidos com sua fé, discípulos missionários, com o seu “compromisso social em nome do Evangelho” (DPb, n. 629) e o seu “esforço em corresponder aos desafios dos tempos atuais” (DAp, n. 179). Portanto, as CEBs já trazem consigo os primeiros passos das CEMs que, “em meio à situação cultural que nos afeta, secularizada e hostil à Igreja, se fazem mais necessárias” (DAp, n. 308).

Isso posto, podemos concluir que as CEBs encontram, hoje, um novo paradigma de atuação: como futuros laboratórios de eclesiogênese, com novas maneiras de ser e viver a fé nos próximos séculos e milênio, exercendo um papel decisivo para os próximos anos, juntamente com as CEMs, dando uma nova roupagem e recriando os espaços de anúncio, contribuindo, assim, para a propagação da fé e à transformação da sociedade (BRUSTOLIN; FONTANA, 2018, p. 193).

Destarte, as CEBs e as CEMs representam modelos do cristianismo primitivo, em pequenos grupos nas casas, onde o povo se reúne para cantar, rezar, ler a Palavra de Deus e propor objetivos comuns. Portanto, CEBs e CEMs compartilham a mesma esperança de um cristianismo mais personalizado e menos dependente dos mecanismos de massa para sua sustentação e capacidade de atrair outras pessoas pela simples força do Evangelho.

3.2 Uma ação transformadora

Sabemos que a cada mudança de século, há uma mudança de mentalidade, onde a humanidade adquire novos desafios e perspectivas. E novas problemáti-

cas vão surgindo de acordo com as necessidades vigentes. Diante disso, lembremos de que as CEBs nasceram ligadas às lutas dos setores populares dos anos 60 e 70 e à resistência contra o regime autoritário e concentrador de riqueza. Na medida em que novos horizontes se vislumbram ao nível do real e da consciência possível – gênero, subjetividade, raça, corpo, prazer, ecologia –, as CEBs vão ampliando sua visão, às vezes com dificuldade, mas sempre no marco de suas opções irrenunciáveis diante do conflito social (SOUZA, 2018).

Desse ponto de vista, a Igreja procura estar profundamente envolvida com o seu entorno social, cultural e, especialmente, hoje, urbano: “(...) nós habitantes e moradores somos a alma das cidades, com nossa presença e nosso legado ao longo das gerações. Formamos comunidades, bairros, distritos, com ‘almas’ distintas e interligadas” (SOUZA, 2018).

Em suma, podemos encontrar continuidades entre CEBs e CEMs ao olharmos para os elementos fundantes de sua caminhada – Palavra, pão e ação – e ao resgate que elas fazem do cristianismo primitivo, colocando em evidência a importância de tais alicerces para o processo de iniciação à vida cristã e ao discipulado – claro! com diferentes formas, como hoje se conhece. No auge das CEBs pudemos ver que poucas pessoas sabiam ler e/ou tinham acesso aos livros, enquanto, hoje, as CEMs encontram-se na era digital, onde o acesso à informação se dá mais rapidamente.

Encontramos, também, as discontinuidades, que estão nas novas aplicações/métodos escolhidos pela Igreja, diante a mudança de época – quando nos anos 70, 80 e 90, os padres e leigos saíam mais às ruas em manifestações de apoio a movimentos sociais, enquanto, hoje, eles se encontram mais voltados à oração e à disciplina hierárquica (OLIVEIRA, 2021) – e às novas urgências da evangelização, apontadas pelas novas DGAE (2019-2023).

Contudo, não podemos esquecer da importância de uma “renovada pastoral rural que fortaleça os habitantes do campo e o seu desenvolvimento econômico e social” (DAP, n. 519), porque, embora os novos desafios se deem em maior proporção nos grandes centros urbanos, não quer dizer que o trabalho deverá ser esquecido ou suprimido nas pequenas cidades e áreas rurais.

A questão chave que a Igreja apresenta, hoje, é que precisamos passar “de uma pastoral de mera conservação para uma pastoral decididamente missionária” (DAP, n. 548). E o Papa Francisco nos lembra esse horizonte missionário,

de saída, aonde a Igreja vai até os outros, como “povo que penetra os outros povos, para ajudá-los a irmanar-se e a crescer” (DPb, n.233).

Para essa empreitada, precisamos aplicar os princípios e experiências cristãs aos problemas do nosso tempo (Cf. AA, n. 6). É por isso que a Igreja não excluiu as CEBs, nem as substituiu pelas CEMs, porque ambas, cada qual ao seu modo, abraça um itinerário, uma perspectiva, um modo de agir da Igreja que, em todas as esferas sociais, busca e, muitas vezes, encontra respaldo.

Conclusão

Do percurso realizado até aqui, o nosso trabalho chegou à conclusão de que tanto as CEBs quanto as CEMs, cada qual ao seu modo, compreendem propostas da Igreja à evangelização, advindas em momentos próprios da caminhada cristã e, especialmente, eclesial. Enquanto as CEBs se fortalecem com os movimentos sociais, as CEMs se organizam sob a perspectiva de evangelização dos grandes centros urbanos.

Vimos que as CEBs se inspiram nas comunidades cristãs do primeiro século, pois é inegável dizer que elas recuperam a Tradição do primeiro milênio, presente na comunidade dos apóstolos (MATOS, 1985, p. 61), a partir de elementos bastante caros ao Mestre e a seus discípulos: Palavra, Pão e Caridade (DV, n. 8). Nesse compasso, o espírito de comunidade precisou e precisa ser alimentado, vivido e impulsionado, pois a Igreja não é uma realidade acabada de uma vez por todas, mas ela se constrói, passa por reformas; sempre num processo de caminhada eclesial e sinodal – o que nos leva às CEMs.

O seu surgimento se deu diante as novas urgências da evangelização num mundo cada vez mais globalizado, massificado e incrédulo. Diante esse cenário, a Igreja no Brasil aposta nas CEMs, porque vê nelas melhores condições de dialogar com o mundo cada vez mais moderno e incrédulo, especialmente nos grandes centros urbanos.

Desse ponto de vista, não podemos dizer que CEBs e CEMs são a mesma coisa, ou que uma cede lugar a outra, mas que cada uma surgiu num dado momento, sob necessidades e condições específicas da Igreja, e que comungam de um projeto de evangelização, oriundas de momentos diferentes. O que também não é reduzir às CEBs à evangelização em território rural, enquanto as CEMs cuidariam da esfera urbana, mas é, justamente, a comunhão entre elas, identi-

ficando as novas propostas e metodologias da Igreja, que nos permitirá ir mais longe na experiência de discipulado e missão, hoje. Portanto, há espaço para as duas, enquanto modos próprios e semelhantes de ser Igreja.

Desse modo, as pequenas comunidades, sejam elas CEBs ou CEMs, são de significativa presença e importância à Igreja – e por que não dizer à sociedade? – no século XXI. A partir delas, por exemplo, temos a oportunidade de atualizar nossa fé a exemplo do Cristianismo primitivo, que nos convidou a um movimento em torno da Palavra, para vivenciar a fé de forma prática no mundo. Ademais, vimos nessa caminhada que os dois modos de ser Igreja trazem consigo princípios e experiências dos primeiros discípulos e que hoje se colocam como inspiradoras à evangelização (CORDEIRO, 2021).

Destarte, a Igreja no Brasil aposta nas pequenas comunidades, porque vê a necessidade de tornar-se mais próxima das pessoas e menos massificada. As grandes paróquias e comunidades não facilitam a aproximação da pessoa concreta com o Evangelho, porque elas, muitas vezes, optam por eventos de massa, onde há poucos laços de proximidade e conhecimento do outro. Portanto, as pequenas comunidades contribuem na geração da fidelidade dos fiéis, devido ao menor número de membros, facilitando a integração daqueles que se conhecem, gerando assim uma espiritualidade de comunhão.

Nesse ínterim, cabe-nos ainda pontuar a dimensão da sinodalidade, da cultura do encontro, da Igreja em saída; de tantas propostas apontadas pelo Papa Francisco que evidenciam a presença da Igreja, hoje, numa perspectiva de futuro, tendo sempre em vista a superação daquilo que agride a vida e faz sofrer, dos desafios que se põem à evangelização, e do cuidado com o planeta, nossa casa comum, presentes da dinâmica das Comunidades Eclesiais Missionárias.

Perfeito esse caminho de reflexão, gostaríamos de findar este trabalho – não conclusivo! – com votos de que o caminho iniciado pelas CEBs e pelas CEMs continuem a fortalecer a presença da Igreja de Cristo, no mundo, diante os novos desafios e necessidades do Povo de Deus, peregrino e esperançoso, que se coloca a caminho, como discípulo missionário, com fidelidade e amor, cada qual ao seu modo de ser Igreja.

Referências

- BOFF, Leonardo. **Eclesiogênese: a reinvenção da Igreja**. Rio de Janeiro: Record, 2008.
- BRUSTOLIN, Leomar Antônio; FONTANA, Leandro Luis Bedin (Orgs.). **Cultura urbana: porta para o Evangelho: a conversão pastoral como chave para a evangelização nas cidades**. São Paulo: Paulus, 2018.
- CARVALHO, Humberto Robson de. **Paróquia missionária: projeto de evangelização e missão paroquial na cidade**. São Paulo: Paulus, 2015.
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Diretrizes gerais para a ação pastoral da Igreja no Brasil (1983-1986)**. São Paulo: Paulinas, 1983.
- CORDEIRO, Pe. Elcio A. **As comunidades eclesiais de base: saudosismo ou urgência?** Revista IHU (online). <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/597739-as-comunidades-eclesiais-de-base-saudosismo-ou-urgencia>. Acesso em 13 de out. 2021.
- DUPUIS, Jacques. **Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso**. São Paulo: Paulinas, 1999. p. 118; PANIKKAR, Raimon. **II diálogo intrareligioso**. Assisi: Cittadella, 1988.
- FOLHA DE SÃO PAULO. **Politização marcou o auge das comunidades durante a ditadura**. São Paulo, 1997 (online). Cf. <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/brasil/fc160723.htm>. Acesso em 13 de out. 2021.
- LIBÂNIO, João Batista; MURAD, Afonso. **Introdução à teologia: perfil, enfoques, tarefas**. 9. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- MATOS, Henrique Cristiano José de. **CEBs: uma interpelação para o ser cristão hoje**. São Paulo: Paulinas, 1985.
- MESTERS, Carlos. **Bíblia: livro feito em mutirão**. São Paulo: Paulus, 1993.
- OLIVEIRA, Cláudio Francisco de. **Novo perfil do padre brasileiro**. UOL (online). Cf. <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2021/10/09/novo-perfil-do-padre-brasileiro.htm>. Acesso em 23 de nov. 2021.
- PEREIRA, José Carlos. **Comunidades eclesiais missionárias: manual de implantação, formação e atuação de líderes e demais participantes das CEMs**. São Paulo: Editora Santuário, 2021.
- PEREIRA, José Carlos. **Igreja missionária nas casas e os desafios do mundo urbano: como ler, refletir e aplicar as Novas Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil (2019-2023)**. São Paulo: Paulus, 2021.
- RUBENS, Pedro. **O rosto plural da fé: da ambiguidade religiosa ao discerni-**

mento do crer. Trad. Paulo Mendes. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

SOUZA, Luiz Alberto Gómez. **As CEBs, como vão?** Vão bem, obrigado (online), 2018. <http://cebsdobrasil.com.br/as-cebs-como-vaio-as-cebs-vaio-bem-obrigado-luiz-alberto-gomez-de-souza1/>. Acesso em 13 de out. 2021.

SOUZA, Ney de (Org.). **Temas de teologia latino-americana**. São Paulo: Paulinas, 2007.

WOLFF, Elias. **A teologia e a pastoral na cidade**: desafios e possibilidades atuais. São Paulo: Paulus, 2021.

O humanismo do padre Antônio Vieira

The humanism of father Antônio Vieira

*Alex da Silva Mendes

Resumo

O profundo humanista e homem de ação que foi Vieira, não podia ficar indiferente à brutalidade com que os índios e os escravos negros eram tratados no Brasil. Uma prática, aliás, consentida por toda a Europa colonizadora. O missionário tudo viu e tudo denunciou na corte portuguesa. O que pedia era dignidade e tolerância para com os povos subjugados. Conhecedor da realidade, o humanista cristão atravessou praticamente todo o século XVII atento aos problemas políticos, econômicos, sociais e religiosos, com propostas reformistas avançadas para a mentalidade da época. Como a defesa dos direitos humanos dos índios ou o fim da discriminação que existia entre cristãos-novos e cristãos-velhos. Em sua obra profética a *Clavis Prophetarum*, Vieira expõe seus sonhos de reconciliação entre judeus e cristãos. De acordo com (COUTO, 2009, p. 99), três sermões da série de 30 são consagrados exclusivamente à escravidão negra: 14º, 20º, 27º. Esses três sermões foram pregados diretamente aos negros da Irmandade do Rosário dos Pretos. Vieira passou a maior parte do ano de 1653 em São Luís, onde defendia a liberdade dos índios no seu sermão da Primeira Domingo de Quaresma (ou das Tentações).

Palavras-chave:

Padre Antônio Vieira;
Humanismo; Sermões;
Ética pastoral

Abstract

The profound humanist and man of action that was Vieira, could not remain indifferent to the brutality with which the Indians and black slaves were treated in Brazil. A practice, moreover, consented to throughout the colonizing Europe. The missionary saw everything and denounced everything in the Portuguese court. What he asked for was dignity and tolerance for the subjugated peoples. Aware of reality, the Christian humanist went through practically the entire seventeenth century, attentive to political, economic, social and religious problems, with reformist proposals that were advanced for the mentality of the time. Such as the defense of the human rights of the Indians or the end of the discrimination that existed between New Christians and Old Christians. In his prophetic work to *Clavis Prophetarum*, Vieira exposes his dreams of reconciliation between Jews and Christians. According to (COUTO, 2009, p. 99), three sermons from the series of 30 are dedicated exclusively to black slavery: 14th, 20th, 27th. These three sermons were preached directly to the blacks of the Irmandade do Rosário dos Pretos. Vieira spent most of 1653 in São Luís, where he defended the freedom of the Indians in his sermon on the First Sunday of Lent (or on Tentations).

Keywords:

Priest
Antônio Vieira. Humanism.
Sermons. Pastoral ethics.

*Mestrando em Teologia
pela Pontifícia Universidade
Católica de São Paulo (PUCSP);
[professoralex.educacao@
gmail.com](mailto:professoralex.educacao@gmail.com)

Texto enviado em
30.06.2022
Aprovada em
23.12.2022



Introdução

Estudar Antônio Vieira é abordar os mais complexos problemas da vida, e mergulhar fundo na existência e na essência do homem, uma vez que a análise crítica de seus sermões, nos põe em contato com fenômenos sociais e existenciais de todos os tempos, pois são de ontem, de hoje, e de sempre, tanto a justiça quanto a liberdade, a ética pastoral como a fraternidade, a paz assim como a igualdade perante a lei, a alma e o espírito, que devem ser o fim primeiro e último de todo o estudo, e de todo o estudante, quaisquer que sejam a sua especialização acadêmica, a sua ideologia política, ou a sua crença religiosa.

De acordo com a obra (SERMÕES ESCOLHIDOS, 2006, p. 13)¹, Vieira foi um homem eclético e polivalente, porquanto encarnou vários personagens ao longo de sua atribulada vida, ou melhor, protagonizou, na vida real, e com perfeição, as variadas e importantíssimas funções de pregador, escritor, missionário, professor, diplomata, filósofo, conselheiro real, e outras, no desempenho das quais sempre o brilho de sua inteligência, o vigor de sua palavra, o rigor de sua argumentação, a integridade de seu caráter, e a retidão de sua personalidade, augustos atributos que, de tão raros, o tornaram alvo dos baixos sentimentos de todos quantos por inveja, despeito, ou interesses feridos se sentiam ameaçados e ou humilhados pela excelência e grandeza de suas qualidades. Em boa verdade, no padre Antônio Vieira concorriam o intelectual e o homem de ação, o erudito e o professor, o orador e o místico, o humanista e o mítico, e a tal ponto, e com tanta profundidade o jesuíta assumia e desempenhava essas nobres tarefas que, em toda a sua longa existência, sempre se mostrou um homem de eleição, admirado e respeitado por nobres e plebeus, negros e índios, governadores e almirantes, reis e cardeais, pois, cada um à sua maneira, reverenciava, em Vieira, um ou mais dos muitos homens que nele se abrigavam. Em Vieira, havia o sonhador, o homem das utopias, o profeta, o político perspicaz, o humanista, pastor dos oprimidos e desamparados, o orador das multidões. A riquíssima e vasta obra do jesuíta padre Antônio Vieira de quem conhecemos cerca de duzentos e vinte sermões, mais ou menos seiscentas e cinquenta cartas, muitos discursos apologéticos, gratulatórios e panegíricos; além de exorta-

1. **SERMÕES ESCOLHIDOS.** Padre Antônio Vieira – Texto integral. Organização e coordenação: José Verdasca. Editora Martin Claret Ltda. São Paulo – SP, 2006.

ções, exórdios, prédicas, homilias, e orações fúnebres, não esquecendo a sua defesa no processo que lhe foi movido pela Inquisição, e, principalmente, uma relativamente curta peroração, mas encantadora obra-prima que é Lágrimas do Heráclitos², defendidas em Roma pelo padre Antônio Vieira contra o riso de Demócrito³ dizíamos, a obra de Vieira, constitui o mais rico, variado, e significativo conjunto de sermões e orações sacras em língua portuguesa, resultado do gênio e talento daquele que foi indiscutivelmente o maior e mais brilhante orador sacro do século dezessete e um dos pregadores mais talentosos e arrebatadores de sempre, ombreando com Santo Agostinho de Hipona e com Santo Antônio de Lisboa chamado de Pádua a par dos mais prestigiados, conhecidos e respeitados doutores da Igreja em todos os tempos e lugares.

1. A questão da escravatura nos sermões de Vieira

No Brasil colonial, a força de trabalho provinha dos escravos e dos índios: eram eles os pilares da economia e da sustentação da coroa portuguesa. O Brasil foi o maior importador de africanos. Vindos das diversas partes da África, logo eram submetidos a um regime de trabalho árduo, insano. Obrigados a se adaptar ao novo país e à “nova” forma de vida, tentaram manter entre si a sua religião.

De acordo com (COUTO, 2009, p. 99)⁴, o escravo, no Brasil, estava entre duas religiões: a Católica, que para ele era difícil de assimilar, em que um Deus único, mais temido do que amado, prometia o paraíso e a vida eterna, e a sua própria religião, onde vários deuses se representavam sob muitas faces e formas. Diversos eram os deuses africanos que povoavam o seu imaginário, mas a sua grande protetora era Nossa Senhora do Rosário⁵, sob cuja invocação se reuniam em confraria.

Os jesuítas, vindo ao Novo Mundo com o objetivo de levar a palavra de Deus através da Igreja Católica, convertendo e catequizando os “bárbaros”. A Igreja, portadora da palavra divina, adotava por parte de alguns religiosos, uma posição contraditória, pois, se pregava a liberdade e a igualdade de todos os

2. Filósofo grego (século VI a.C.); autor da obra *Sobre o universo*.

3. Filósofo grego (século V a.C.); autor da teoria do átomo.

4. **Padre Antônio Vieira: 400 anos depois/** Organização Lélia Parreira Duarte, Maria Thereza Abelha Alves. Belo Horizonte: Ed. PUC Minas, 2009.

5. O Papa Pio V instituiu essa festa para comemorar a vitória dos cristãos contra os turcos, em Lepanto, em 1571, atribuída à proteção da Virgem Maria pela recitação do Rosário.

homens perante Deus, como ensina o apóstolo Paulo em Colossenses 3, 11: “Aí não há mais grego e judeu, circunciso e incircunciso, bárbaro, cita, escravo, homem livre, mas Cristo: ele é tudo e está em todos”, também se adaptava ao regime escravocrata, beneficiando a classe social da qual uma parte do clero se originava e que fazia doações. Em um certo período de sua história, setores da Igreja Católica e Protestante também possuíam escravos que eram considerados parte do patrimônio divino. Em seu artigo: *Visões protestantes sobre a escravidão*, a professora Elizete da Silva, fala a respeito da posição protestante sobre a escravidão no período de 1860 a 1890,

Compulsando testamentos e inventários de anglicanos que morreram na Bahia na segunda metade do século XIX, também constatou-se a presença de proprietários de escravos, tais como os senhores Eduardo Jones que tinha 6 escravos domésticos; o Sr. George Mumford que possuía 11 escravos que trabalhavam na sua roça no Acupe e Sr. George Blandy, que possuía 4 escravos. Enquanto igreja estabelecida, a Igreja Anglicana foi conivente com o comércio de escravos em que a Inglaterra esteve envolvida desde o século XVI, e só mudaria oficialmente de posição na segunda metade do século XIX, após as gestões das sociedades abolicionistas. (SILVA, 2003, p. 7).⁷

Uma das formas pelas quais setores da Igreja justificava a sua aceitação da escravidão era baseada na possibilidade de salvar os escravos “do fogo do inferno”. O fundamentalismo de algumas denominações protestantes, se transformou em terreno fértil para justificativas da escravidão, que buscavam embasamento doutrinário para apaziguar a consciência dos escravocratas do sul. Citando a história de Noé, identificavam a maldição de Cam, por ter surpreendido o patriarca nu e embriagado, como a maldição dos negros. Scott Kenneth Latourette, diz o seguinte: “*Os Teólogos racistas acrescentaram que os negros descendem de Cam e, portanto, estão condenados à servidão e à escravidão permanentes. Juan Bautista Casas, sacerdote espanhol alegava em 1869 que a raça negra sofre da maldição narrada no Pentateuco e que a sua inferioridade se perpetuava através de séculos*” (LATOURETTE, 1977, p. 677)⁸. Era interesse da Igreja que os escravos se transformassem em cristãos o mais rápido possível,

6. TEB – **Tradução Ecumênica da Bíblia**. Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 1996.

7. SILVA, da Silva. **Visões protestantes sobre a escravidão**. Revista de Estudos de Religião, Nº 1/ 2003/ pp. 1-26, ISSN 1677-1222. Disponível em: https://www.pucsp.br/rever/rv1_2003/p_silva.pdf. Consulta realizada em: 12 de novembro de 2021.

8. LATOURETTE, Kenneth Scott. **História del Cristianismo**. s/l Casa Bautista de Publicaciones.1977.

mas isso não lhes garantia, a eles, nenhuma benesse.

Vieira assumiu um posicionamento crítico diante da questão da escravatura negra. O Brasil colonial tinha uma sociedade rígida e totalmente subordinada à metrópole portuguesa. O objetivo principal dos colonizadores era o lucro, e a escravatura dava lucros altos: os escravos eram vistos como mercadoria, tendo valor de troca. A sociedade, da qual vivia Vieira, legitimava e justificava a escravidão. Os escravos eram vistos como mercadorias descartáveis, uma mão-de-obra gratuita e útil, submetida à crueldade e arrogância dos senhores de engenho. Esses, com sua casa grande e as suas senzalas, eram senhores absolutos de suas terras. Distantes séculos da Idade Média, retomavam os poderes dos senhores feudais: seus engenhos eram verdadeiros feudos, como aqueles, onde agiam como donos de propriedades e vidas. Vieira tinha consciência de que a extinção da escravidão era impossível. Sem os escravos, o Brasil colônia não existiria. O que ele pretendia era abrandar o procedimento dos colonos em relação a eles. Os seus argumentos foram usados no púlpito e em sermões escritos, mas nunca se posicionou tão favoravelmente à causa escravagista como os Padres Miguel Garcia, professor de Teologia, e Gonçalo Leite, de Filosofia, no Colégio da Bahia em 1583. Os dois negaram-se publicamente a ouvir em confissão e absolver quem possuísse escravos, mesmo que fossem jesuítas. Acabaram sendo expulsos do país. Embora não atingindo a posição desassombrada assumida por estes, Vieira teve uma atitude muito corajosa nos três sermões voltados para a defesa dos escravos inseridos num grupo de trinta, dirigidos a Nossa Senhora do Rosário, em pagamento de uma promessa. Em seu Sermão Décimo Quarto (do Rosário), Vieira compara o sofrimento dos escravos com o a crucificação de Cristo,

[...] Em um engenho sois imitadores de Cristo crucificado: *Imitatoribus Christi crucifixi* - porque padeceis em um modo muito semelhante o que o mesmo Senhor padeceu na sua cruz e em toda a sua paixão. A sua cruz foi composta de dois madeiros, e a vossa em um engenho é de três. Também ali não faltaram as canas, porque duas vezes entraram na Paixão: uma vez servindo para o cetro de escárnio, e outra vez para a esponja em que lhe deram o fel. A Paixão de Cristo parte foi de noite sem dormir, parte foi de dia sem descansar, e tais são as vossas noites e os vossos dias. Cristo despido, e vós despidos; Cristo sem comer, e vós famintos; Cristo em tudo maltratado, e vós maltratados em tudo. Os ferros, as prisões, os açoites, as chagas, os nomes afrontosos, de tudo isto se compõe a vossa imitação, que, se for acompa-

nhada de paciência, também terá merecimento de martírio.⁹

Na parte II do sermão 14^o, Vieira introduz a presença dos escravos, os devotos do Rosário, e os põe como filhos privilegiados de Maria. Equiparando os escravos aos brancos, o que era uma grande ousadia naquele tempo.

[...] Estes são, devotos do Rosário, os três motivos que nascem dos três nascimentos que vistes, os quais, se forem tão bem exercitados, como são bem-nascidos, nem podeis desejar maior honra nos vossos desprezos, nem maior alívio nos vossos trabalhos, nem maior dita e ventura na vossa fortuna. A mesma Mãe do Filho de Deus e de São João é Mãe vossa. E, pois, estes três filhos já nascidos lhe nasceram segunda vez ao pé da cruz, não falteis na vossa, posto que tão pesada, nem à imitação de tão honrados irmãos, nem às obrigações de tão soberana Mãe. Para que assim como a Senhora se gloria de ser Mãe de São João, assim tenha também muito de que se gloriar em ser Mãe de todos os pretos, tão particularmente seus devotos.¹⁰

1. O conflito sobre a escravidão dos índios

A ética pastoral de Vieira, também está presente no Sermão da Primeira Dominga da Quaresma (ou das Tentações). Pregado em São Luís do Maranhão, no primeiro Domingo da Quaresma de 1653, o sermão das Tentações foi o resultado de um acordo, entre Vieira e o Capitão-Mór, na tentativa de encontrar uma saída para os protestos dos colonos, contra o recente Diplomata Real que mandava libertar todos os índios cativos.

De acordo com (JAECKEL, 2009, p. 270)¹¹, para entender a situação na qual se encontrava o Estado do Maranhão e Grão Pará no momento da chegada de Vieira, devemos lembrar que num decreto real de 29 de maio de 1649, foi determinado que nenhum índio poderia ser obrigado a trabalhar sem salário e contra a sua vontade. Os escravos nas plantações de açúcar e tabaco deveriam ser libertados e qualquer colono branco que infringisse essa lei corria o risco de ser banido por quatro anos ou de ter que pagar uma multa no valor de quinhentos

9. Padre Antônio Vieira. **Sermão Décimo Quarto em 1633 (do Rosário)**, (Trechos). Para o orador dia de São João Evangelista, dia de Nossa Senhora do Rosário e dia dos escravos. Disponível em: <https://historiaafrosuzano.files.wordpress.com/2016/10/sermc3a3o-decimo-quarto.pdf>. Consulta realizada em: 20 de novembro de 2021.

10. Padre Antônio Vieira. **Sermão Décimo Quarto em 1633 (do Rosário)**, (Trechos). Para o orador dia de São João Evangelista, dia de Nossa Senhora do Rosário e dia dos escravos. Disponível em: <https://historiaafrosuzano.files.wordpress.com/2016/10/sermc3a3o-decimo-quarto.pdf>. Consulta realizada em: 20 de novembro de 2021.

11. *Ibid.*, 270.

cruzados. No mês de dezembro do mesmo ano, chegaram à cidade de Belém os primeiros missionários jesuítas, João de Souto Maior e Gaspar Frágoso. Desde o início, lutavam contra a rejeição da população e os surtos da ira popular dirigidos à Companhia de Jesus, segundo relatam nas suas cartas.

De acordo com (BOSI, 1992, p. 136)¹², Vieira tinha sido designado, antes de sua partida de Lisboa em novembro de 1652, superior da missão jesuítica no Estado de Maranhão e Grão-Pará. Ele passou a maior parte do ano de 1653 em São Luís, onde defendia a liberdade dos índios nos seus sermões; viajou para Belém em novembro de 1653 e apresentou para a Câmara Municipal o decreto de 21 de outubro de 1652, através do qual lhe foi concedido o direito de construir igrejas, fundar aldeias de missões em qualquer lugar que lhe parecesse adequado e efetuar descimentos de índios, o que significava fazer os índios mudarem do interior do estado para as capitais Belém e São Luís com a finalidade de facilitar a catequização dos mesmos.

Esse mesmo documento determinava que as autoridades do Estado tivessem o dever de dar suporte e apoio a esses empreendimentos, sempre quando necessário, através do fornecimento de intérpretes, guias com conhecimentos locais, canoas e índios. Quando os moradores tomaram conhecimento desse decreto, queriam expulsar os jesuítas da capitania e naquela data aconteceram tumultos violentos na cidade.

Os colonos que viviam dispersos nas ilhas e nas margens dos rios não queriam renunciar aos serviços dos índios como remadores e precisavam da sua mão-de-obra nas plantações de cana e de tabaco. Os índios serviam não só de escravos de trabalho como também de soldados para a defesa contra tribos selvagens e outros invasores.

De acordo com (SARAGOÇA, 2000, p. 126)¹³, os jesuítas tinham que aceitar que não podiam cumprir com a sua missão, mesmo dedicando-se plenamente e esforçando-se nas suas pregações contra os vícios e ironia. Os missionários não conseguiam nada nessa questão da escravatura, uma vez que o clero secular e as outras ordens, enciumadas da posição privilegiada da Companhia de Jesus, faziam oposição às iniciativas e atividades dos inacianos.

12. BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

13. SARAGOÇA, Lucinda. **Da Feliz Lusitânia aos confins da Amazônia** (1615-62). Lisboa, Santarém: Editora Cosmos, 2000.

No Sermão da Epifania, professado em Lisboa depois da deportação do Maranhão, Vieira (2001) atacou os críticos e invejosos dos jesuítas, lamentou a falta de respeito e a grande vergonha que os jesuítas tinham sofrido.

Quem havia de crer, que em uma Colônia chamada de Portugueses se visse a Igreja sem obediência, as Censuras sem temor, o Sacerdócio sem respeito, e as pessoas e lugares sagrados sem imunidade? Quem havia de crer que houvessem de arrancar violentamente de seus claustros aos Religiosos, e levá-los presos entre Beleguins e espadas nuas pelas ruas públicas, e tê-los aferrolhados, e com guardas, até os desterrarem? Quem havia de crer que com a mesma violência e afronta lançassem de suas Cristandades aos Pregadores do Evangelho, com escândalo nunca imaginado dos antigos Cristãos, sem pejo dos novamente convertidos, e à vista dos gentios, atônitos e pasmados? (p. 600)¹⁴

Segundo (THIELEMANN, 2001, p. 26), ¹⁵Viera fez uma avaliação da obra missionária dos Jesuítas no Estado do Maranhão e Grão-Pará num sermão muito revelador no que se refere ao seu pensamento e seu raciocínio na questão indígena na Amazônia. Vieira tinha uma posição definida, em prol da liberdade dos índios.

2. Vieira em defesa dos judeus: os cristãos-novos de Portugal

Após o estabelecimento do Santo Ofício da Inquisição, em 1536, desenvolveu-se em Portugal uma tradição de clandestinidade, que acabou se incorporando profundamente à vida nacional. A insegurança que a Inquisição produziu em todos os portugueses através da fiscalização, das denúncias anônimas, da censura escrita e falada, condicionou atitudes e comportamentos dúbios. Sem saber de que ângulo provinha o perigo, os portugueses criaram um verdadeiro talento para dissimular e os descendentes de judeus foram naturalmente o máximo expoente dessa dissimulação. Os próprios cristãos-novos confessavam esse fingimento, pois seguiam os mandamentos da Igreja apenas “por cumprimento do mundo”. Impossível conhecer e analisar a cultura portuguesa na época moderna, sem o conhecimento desse clima e dessa vivência clandestina dos portugueses.

A defesa dos cristãos-novos pela qual se empenhou durante toda a sua

14. Padre Antônio Vieira. **O Sermão da Epifania** foi proferido no dia 6 de janeiro de 1662, na Capela Real de Lisboa.

15. THIELEMANN, Wagner. **Von der göttlichen Sendung Portugals: Vieira wider die Vertreibung der Jeuiten aus Maranhão**. Lusorama, Frankfurt, outubro 2001.

vida extrapola, de longe, a questão imediata e social que Portugal enfrentava. Sua íntima convivência com os judeus na Holanda e na França, e também com os cristãos-novos em Portugal e no Brasil, marcaram de maneira profunda suas ideias sobre os judeus e seu destino, os quais emergem nas entrelinhas de vários de seus escritos. Vieira, como tantos portugueses, nunca se integrou no estreito universo político e religioso português. Sua larga e universal concepção do mundo, sua ideia de justiça, sua crítica da corrupção de alguns da Igreja chocavam-se com o fanático mundo lusitano. Apesar de algumas vezes ter caído em desgraça, conseguiu equilibrar-se, porque soube usar destreza e talento os seus discursos. Procurou ajudar a resolver o conflituoso dilema que a sociedade portuguesa enfrentava sobre a questão judaica, valorizando ao extremo os judeus, tanto do ponto de vista econômico como religioso. Numa sociedade como a portuguesa, onde o critério para a valorização do homem era sua origem e seu sangue, Vieira se eleva acima de seu tempo”.

Vieira, em sua obra prima, a *Clavis Prophetarum*, manifesta seus sonhos de reconciliação entre judeus e cristãos. Vieira concluí pelas Escrituras Sagradas, que o Reino será consumado e perfeito entre todos os homens, inclusive judeus. No Reino de Cristo consumado na terra, haverá “um só rebanho e um só pastor”. Em sua obra *Clavis prophetarum*, no livro I e capítulo VII, Vieira diz o seguinte:

“Examina se Cristo, Senhor nosso, foi legítimo e próprio Rei dos Judeus. Parece, pois, que não, pela razão de que a Virgem Santíssima não gozou de direito algum de rainha, e, portanto, Cristo, Senhor nosso, em quanto seu Filho, não teve direito algum para ser Rei dos Judeus. Ao que responde com suma agudeza que, tendo Deus prometido a David e a sua Família não só o reino de Israel, como que o Messias nasceria da sua família, segue-se que, descendendo a Virgem Santíssima da família de David, e nascendo dela o mesmo Messias, o reino de Israel pertencia a Cristo, Senhor nosso, tanto pela natural descendência de David, como pela eleição divina, que prometera ao Messias o reino de Israel”.¹⁶

Vieira prevê que “no fim dos tempos”, Portugal e Israel serão o Império do Mundo. Para Vieira os judeus representam uma inata tenacidade em seguir a Lei. Ele ainda argumenta, que o principal sacramento dos judeus era a circun-

16. VIEIRA, Padre Antônio. **Clavis Prophetarum**. Obras Escolhidas, Livraria Sá da Costa, Lisboa, 1953. Edição eletrônica: Richard Zenker. Disponível em: <https://www.literaturabrasileira.ufsc.br/documentos/?action=download&id=6266>. Consulta realizada em: 18 de novembro de 2021.

cição, que será também permitido aos cristãos. Para Vieira, todos os homens podem salvar-se, mesmo fora da Igreja. Por causa de suas ideias, em 21 de junho de 1662, Vieira foi intimado a depor no Tribunal da Inquisição. O religioso português respondeu a um processo por “delito de heresia”.

De acordo com (HISTORY CHANNEL BRASIL, 2019, p. 1)¹⁷, para se defender da acusação, ele escreveu a “Resposta aos 25 Capítulos”. A Inquisição acusava Vieira de defender os judeus e de acreditar em crenças sebastianistas (que profetizavam a volta do de D. Sebastião, rei português desaparecido em batalha em 1578). Após o depoimento, seus argumentos foram ignorados e Vieira primeiramente foi proibido de voltar ao Brasil, onde havia se destacado como missionário. Além disso, foi impedido de pregar.

Sua condenação definitiva foi proferida em 1664, após um longo processo. Como resultado, o religioso ficou recluso em um colégio dos jesuítas, em Coimbra, entre 1º de outubro de 1665 e 23 de dezembro de 1667, quando sua prisão foi transferida para a Casa do Noviciado dos jesuítas, em Lisboa. Em 30 de junho de 1668, o Padre Antônio Vieira recebeu o perdão das penas.

Depois de sua soltura, o padre elaborou um relatório de duzentas páginas sobre os abusos de poder da Inquisição em Portugal. O material fez com que o Papa Inocêncio XI decidisse pela suspensão dos tribunais entre os anos de 1674 e 1681.

De acordo com o padre Humberto Porto (PORTO, 1984, p. 13),¹⁸ no Concílio Vaticano II, foi promulgado o documento *Nostra Aetate* de grande importância para todos, porque tem como objetivo uma maior aproximação entre católicos e judeus. Com este documento, começa, oficialmente, o desejado diálogo religioso da Igreja Católica com o Judaísmo. Em outubro de 1960, o Papa João XXIII entregou ao Cardeal Bea, seu principal auxiliar na gigantesca tarefa de renovação da Igreja, o dossiê do Professor Jules Isaac. As 18 famosas sugestões para eliminar do ensino cristão as fórmulas suscetíveis de favorecer o antissemitismo tornavam-se a base dos estudos preparatórios para a elaboração do documento conciliar que, por vontade expressa de João XXIII, devia realicercar no amor e na paz o relacionamento da Igreja com o Judaísmo.

17. HISTORY CHANNEL BRASIL, **Padre Antônio Vieira é intimado a depor no tribunal da inquisição**. 19 de junho de 2019. Disponível em: <https://history.uol.com.br/hoje-na-historia/padre-antonio-vieira-e-intimado-depor-no-tribunal-da-inquisicao>. Consulta realizada em: 18 de novembro de 2021.

18. PORTO, Padre Humberto. **Os protocolos do Concílio Vaticano II: sobre os judeus**. Edições Diálogo. Av. Higienópolis, 983. São Paulo, 1983.

A iniciativa específica de uma revisão católica do problema judaico condizia perfeitamente com a própria ideia inspiradora do Concílio. Já no seu primeiro anúncio, que tomou de surpresa inclusive os meios eclesiásticos, a 25 de janeiro de 1959, por ocasião da visita à Patriarcal Basílica Ostiense, estenderam o Papa o olhar sobre o mundo inteiro e constatou com tristeza o abuso e o comprometimento da liberdade, a luta contra a verdade e o bem e o debilitamento das energias do espírito.

Eis por que devem os padres se acautelar de dizer algo na instrução catequética e na pregação que possa engendrar o ódio ou o desprezo dos judeus no coração dos ouvintes. Além disso, assim como a Igreja reprovava severamente as injustiças cometidas contra os homens em toda parte, assim também ela deplora maternalmente e condena mais ainda os ódios e as perseguições contra os judeus, perpetrados outrora em nosso tempo. Sendo tão grande o patrimônio comum da Igreja e da Sinagoga, esta santa assembleia se esforça de todas as maneiras para encorajar e recomendar um conhecimento e uma estima mútua, de parte a parte, através de estudos teológicos e conversações fraternas. (PORTO, 1984, p. 29).¹⁹

Pode-se observar que os redatores tiveram a preocupação de distribuir o assunto em seis tópicos bem distintos:

1. A Igreja reconhece que as origens de sua fé remontam à linhagem de Abraão.
2. O cristianismo como religião nasceu do judaísmo.
3. A Igreja nutre esperanças escatológicas.
4. A Igreja responsabiliza a humanidade pecadora pela morte de Cristo.
5. A Igreja não só deplora, como, mais ainda, condena as perseguições antisemitas.
6. A Igreja se propõe a caminhar para o reencontro.

Considerações finais

As ideias que defendeu e as causas que combateu fazem de Vieira uma espécie de revolucionário português do século XVII. Numa época marcada pelo absolutismo, o pregador jesuíta mais famoso de sempre não hesitou em defen-

19. *Ibid.*, p. 29.

der os oprimidos, em denunciar injustiças e atacar poderes dominantes. Nem mesmo o Santo Ofício escapou às suas críticas.

No que pregou e no que escreveu, Vieira estava à frente do seu tempo, no entanto, ao contrário do que se possa pensar, a liberdade na ação e no pensamento era não só fruto da sua “prodigiosa inteligência” como da formação nos colégios dos jesuítas onde aprendera a obediência mas também a cultivar um espírito inventivo, um “instinto de luta” e a “eficiência da palavra”, Vieira é um pensador que viveu num século dominado pela estética barroca, o que desafiava esse grande artista a expressar-se livremente, sem regras. O único modelo que convinha a este homem universal.

Os ideais humanistas que permearam a vida e a obra de Vieira, no Brasil Colônia, nos remetem a uma profunda ética pastoral. Vieira vai criticar as incoerências da Metrópole em sua ação colonizadora. Daí, segue-se sua defesa no combate aos invasores holandeses, e sua ação junto aos judeus e cristãos-novos que aqui vieram viver. Vieira também faz uma defesa aos índios e escravos. A inspiração profética de Vieira a respeito das questões políticas e religiosas, sociais teológicas, nos desafia a sermos uma igreja em saída.

Referências

- BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- HOMEM, Edson de Castro. **Nossos santos de cada dia/** Dom Edson de Castro Homem – Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2012, p. 398.
- HISTORY CHANNEL BRASIL, **Padre Antônio Vieira é intimado a depor no tribunal da inquisição**. 19 de junho de 2019. Disponível em: <https://history.uol.com.br/hoje-na-historia/padre-antonio-vieira-e-intimado-depor-no-tribunal-da-inquisicao>. Consulta realizada em: 18 de novembro de 2021.
- LATOURETTE, Kenneth Scott. **História del Cristianismo**. s/l Casa Bautista de Publicaciones.1977.
- Padre Antônio Vieira: 400 anos depois/** Organização Lélia Parreira Duarte, Maria Theresa Abelha Alves. Belo Horizonte: Ed. PUC Minas, 2009.
- PORTO, Padre Humberto. **Os protocolos do Concílio Vaticano II: sobre os judeus**. Edições Diálogo. Av. Higienópolis, 983. São Paulo, 1983.

- SILVA, da Silva. **Visões protestantes sobre a escravidão**. Revista de Estudos de Religião, Nº 1/ 2003/ pp. 1-26, ISSN 1677-1222. Disponível em: https://www.pucsp.br/rever/rv1_2003/p_silva.pdf. Consulta realizada em: 12 de novembro de 2021.
- TEB – **Tradução Ecumênica da Bíblia**. Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 1996.
- THIELEMANN, Wagner. **Von der göttlichen Sendung Portugals: Vieira wider die Vertreibung der Jeuiten aus Maranhão**. Lusorama, Frankfurt, outubro 2001.
- VIEIRA, Padre Antônio. **O Sermão da Epifania** foi proferido no dia 6 de janeiro de 1662, na Capela Real de Lisboa.
- VIEIRA, Padre Antônio. **Clavis Prophetarum**. Obras Escolhidas, Livraria Sá da Costa, Lisboa, 1953. Edição eletrônica: Richard Zenker. Disponível em: <https://www.literaturabrasileira.ufsc.br/documentos/?action=download&id=6266>. Consulta realizada em: 18 de novembro de 2021.
- VIEIRA, Padre Antônio. **Sermão Décimo Quarto em 1633 (do Rosário)**, (Trechos). Para o orador dia de São João Evangelista, dia de Nossa Senhora do Rosário e dia dos escravos. Disponível em: <https://historiaafrosuzano.files.wordpress.com/2016/10/sermc3a3o-decimo-quarto.pdf>. Consulta realizada em: 20 de novembro de 2021.

O itinerário do discípulo de Jesus Cristo à luz da perícopo - *Os dois discípulos de Emaús* (Lc 24, 13-35)

The itinerary of the disciple of Jesus Christ in the light - *The pericope the two disciples at Emmaus* (Lk 24, 13-35)

**Clodoaldo da Luz*

Resumo

No presente artigo, através de uma análise teológica pastoral, será elucidado o itinerário da caminhada pascal que o Senhor Ressuscitado faz com os dois discípulos de Emaús, conforme traz Lucas em sua perícopo Lc 24, 13-35. Nesse itinerário, disposto pela narrativa lucana, os dois discípulos de Emaús, tendo a companhia de Jesus, o Cristo Ressuscitado, escutam a exortação do Mestre, recebem, das mãos do Cristo Senhor, o Pão partilhado e têm o coração aberto para assumir, com ardor e alegria, a missão de anunciar que Jesus, morto na carne, não fora vencido pela cruz e nem pela morte, pois Ele ressuscitou e vive, caminhando junto com a comunidade. Assim, será evidenciado que o Cristo, ao se fazer companheiro de viagem, explica a Escritura, reparte o Pão e abraça os corações dos discípulos de Emaús, e de todo o cristão, para a missão.

Palavras-chave:

Ressuscitado; Palavra; Pão
Repartido; Missão

Abstract

In this article, through a pastoral theological analysis, the itinerary of the paschal journey that the Risen Lord makes with the two disciples of Emmaus will be elucidated, as Luke brings in his pericope Lk 24, 13-35. In this itinerary, set out in the Lucan narrative, the two disciples of Emmaus, in the company of Jesus, the Risen Christ, listen to the Master's exhortation, receive, from the hands of Christ the Lord, the shared Bread and have an open heart to recognize, with ardor and joy, the mission of announcing that Jesus, dead in the flesh, did not conquer by the cross or by death, because He is risen and lives, walks together with the community. Thus, it will be evident that Christ, by making himself a traveling companion, explains the Scriptures, breaks the Bread and kindles the hearts of the disciples of Emmaus, and of every Christian, for the mission.

Keywords: Resurrected;

Word; Sliced Bread;
Mission

*Mestrado em Filosofia pela
Universidade Federal do Paraná.
Contato:
clodoaldoluz@outlook.com

Texto enviado em
30.06.2022
Aprovado em
23.12.2022

Introdução

A difusão da Palavra se dá pelo testemunho de homens e mulheres que, ao aderirem à proposta de amor, justiça, misericórdia e salvação do Cristo Senhor, anunciam-No, na força do Espírito, em todas as dimensões da vida humana.

Ao assumir plenamente, apesar dos percalços e vicissitudes, a missão de comunicar o desígnio de Jesus Cristo, configurando sua vida à vontade divina, transfiguram-se em cristãos. Semelhante conversão só é possível através do encontro transformador com o Ressuscitado.

O episódio dos discípulos de Emaús, narrado pelo evangelista Lucas, é lapidar para mostrar o necessário encontro com o Cristo Senhor, por meio do qual há a conversão em cristãos, discípulos missionários. Tal caminhada pascal é, outrossim, realizada pelos dois discípulos de Emaús.

Assim, para compreender que semelhante itinerário é salutar e necessário a todo cristão, será delineado que, a partir desse encontro transfigurador com o Ressuscitado, a Palavra, e o partir do Pão, exortada e realizada pelo Cristo, o cristão é chamado a assumir, com a própria vida, a missão de anunciar a Jesus Cristo.

1. Análise teológica pastoral do excerto - Os dois discípulos de Emaús (Lc 24, 13-45)

1.1 Na caminhada de fé Jesus se faz presente (Lc 24, 13 - 24)

O evangelho de Lucas é destinado aos cristãos de cultura grega e que pertenciam à terceira geração do Cristianismo, ou seja, não tiveram um contato visual de Jesus como os apóstolos e os discípulos. Devido a essa realidade as comunidades lucanas faziam a seguinte indagação: “Onde está Jesus Ressuscitado?” (STORNILO, 1992, p. 211).

Para solucionar tal questão, Lucas escreve a perícopre *Os dois discípulos de Emaús (Lc 24, 13-35)*, apresentando Jesus, que se põem a caminhar com eles:

E eis que no mesmo dia dois deles viajavam nesse mesmo dia para um povoado chamado Emaús, a sessenta estádios de Jerusalém; e conversavam sobre todos esses acontecimentos. Ora, enquanto conversavam e discutiam entre si, o próprio Jesus aproximou-se e se pôs a caminhar com eles (Lc 24,13-15).

A narração lucana se inicia apresentando os dois discípulos, os quais não pertencem “ao grupo dos ‘Onze’ apóstolos, mas ao grupo de ‘os Onze e seus companheiros” (BARREIRO, 2001, p. 23), que caminham no mesmo dia¹ a Emaús.

A localização da cidade evangélica, para a qual caminhavam os discípulos, segundo estudiosos, “é a aldeia árabe de *El-Qubeybeh*” (BOCCALI; LANCELLOTTI, 1983, p. 230), encontrada pelos cruzados, que fica a 12 quilômetros de Jerusalém, cerca de 64 estádios.

Durante a caminhada, para Emaús, os fatos transcorridos na Paixão e Morte de Jesus continuavam muito fortes na memória e no coração dos discípulos. Por isso, apesar de estarem caminhando rumo a um determinado local, os discípulos, ao saírem de Jerusalém, crendo piamente na derrota do Senhor, caminhavam a esmo.

Subitamente, Jesus se põe a caminhar com eles, a fim de ser a companhia acalentadora diante da angústia causada pela sua morte e a resposta às inquietações causadas pela incompreensão da sua Paixão.

A angústia dos discípulos era tamanha que a lembrança dos fatos cruéis não lhes saía do coração, a ponto de não reconhecerem o Mestre que caminha com eles. Para exprimir tal sentimento dos discípulos, diante da Paixão de Jesus, Lucas utiliza os verbos *διάλογος*, *συζητήσω* e *διαψεύδω* (Cf. DOBSON, 1994):

o primeiro usado duas vezes (VV.14 e 15), ‘significa conversar’, ‘dialogar’. O segundo mostra que o diálogo não é pacífico; não conseguem encontrar uma explicação para ‘o que aconteceu com Jesus’. O terceiro é o mais revelador da confusão interior em que se encontram os discípulos (v.17). Literalmente, significa devolver o golpe responder a um argumento com outro contrário; é justamente isso que fazem os discípulos no caminho que os afasta de Jerusalém e do grupo dos Onze (BARREIRO, 2001, p. 25).

A incompreensão dos acontecimentos fazia com que os discípulos estives-

1. Lucas condensa no primeiro dia da semana o episódio do sepulcro vazio visto pelas mulheres, a descrença dos apóstolos no testemunho das mulheres, a caminhada dos discípulos de Jerusalém a Emaús e o retorno a Jerusalém; bem como a Aparição de Jesus aos apóstolos e a sua Ascensão. Semelhante recurso de reunir os fatos em um mesmo bloco é um “critério literário da unidade de tempo e lugar próprio da arte dramática antiga” (BOCCALI; LANCELLOTTI, 1983, p. 230).

sem como que de olhos vendados, incapazes de compreender² tudo que ocorrerá, pois, “seus olhos, porém, estavam impedidos de reconhecê-lo” (Lc 24,16). Demonstrando, assim, a falta de fé e a impossibilidade de crer em Jesus e nas profecias ditas por Ele sobre sua Ressurreição.

Percebendo a vacilação dos discípulos, Jesus não interrompe o assunto e se interessa pela conversa, buscando se inserir no contexto dos discípulos questionando-os: “Que palavras são essas que trocáis enquanto ides caminhando?” (Lc 24,17a).

A iniciativa de Jesus, que para eles era um simples peregrino, de questionar-lhes sobre o assunto discutido, durante a caminhada, fez com que saíssem de seu fechamento e abrissem o seu coração, demonstrando a tristeza e a incredulidade que os assolavam, a ponto de se expressarem não verbalmente: “eles pararam com o rosto sombrio” (Lc 24,17b).

A face de ambos estava obscura por verem a morte do Mestre como o fracasso de todas as suas esperanças e seus sonhos, pois os dois discípulos de Emaús ainda não acreditavam na ressurreição, tendo “como que um véu sobre o coração” (BOCCALI; LANCELLOTTI, 1983, p. 232).

Um dos dois discípulos, chamado Cléofas³, indignado pela desinformação demonstrada pelo peregrino, questiona-o: “Tu és o único forasteiro em Jerusalém que ignora os fatos que nela aconteceram nestes dias?” (Lc 24,18). Pois a morte do Mestre lhes feria tanto o coração que os dois discípulos ficaram impressionados, ao constatar alguém que não sabia do transcorrido com Jesus⁴.

Não tinham percebido, ainda, que o transeunte, companheiro na caminha-

2. No Evangelho de Lucas, Jesus ao mencionar o segundo anúncio da Paixão: “disse aos discípulos: ‘Quanto a vós, abri bem os ouvidos às seguintes palavras: o Filho do Homem vai ser entregue às mãos dos homens’. Eles porém não compreendiam tal palavra, era-lhes velada a palavra para que não a entendessem” (Lc 9,45); e no terceiro anúncio da Paixão disse: “Tomando consigo os Doze, disse-lhes: ‘Eis que estamos subindo a Jerusalém e vai cumprir-se tudo o que foi escrito pelos Profetas a respeito do Filho do Homem. De fato, ele será entregue aos gentios, escarnecido, ultrajado, coberto de escarros; depois de açoitá-lo, eles o matarão. E no terceiro dia ressuscitará’. Mas eles não entenderam nada. Essa palavra era obscura para eles e não compreendiam o que ele dizia” (Lc 18,34).

3. A personagem Cléofas citada é uma pessoa muito conhecida na Igreja primitiva, porque era irmão de José, o pai legal do Senhor (Cf. ARMELINI, 2005, p. 141). Já o outro discípulo seria cada um, convidado a percorrer o itinerário de fé, a fim de reconhecer a Cristo Ressuscitado.

4. Os discípulos pensavam que do mesmo que eles subiram a Jerusalém, “junto com o Mestre, para a peregrinação pascal” (BOCCALI; LANCELLOTTI, 1983, p. 231), o viandante desconhecido tivesse ido a Jerusalém com o mesmo objetivo.

da, é seu Mestre, agora Ressuscitado, o Qual caminha com eles para extirpar a incredulidade, levando aos seus corações a certeza de sua Ressurreição.

Para tal intento, Jesus incentiva-os a discorrerem a sua versão e o seu conhecimento acerca dos fatos transcorridos, perguntando-lhes: “Quais?” (Lc 24,19a). Desta pergunta simples, mas tão profunda, os discípulos puderam transmitir, resumidamente, a história de seu Mestre: “Responderam: ‘O que aconteceu a Jesus, o Nazareno, que foi um profeta poderoso em obra e palavra, diante de Deus e de todo o povo: nossos chefes dos sacerdotes e nossos chefes o entregaram para ser condenado à morte e o crucificaram” (Lc 24,19b-20).

Os discípulos fazem um esboço quase fidedigno do perfil de Jesus⁵ “como fora compreendido também pelos seus mais íntimos...um profeta como algum dos profetas ou como o próprio Moisés, poderoso em obras e em palavras, como tal manifestado por Deus e reconhecido pelos homens” (BOCCALI; LANCELOTTI, 1983, p. 231).

A síntese apresentada por eles peca ao se deter na morte e não vislumbrar a Ressurreição de Jesus. Isto fica expresso quando afirmam: “Nós esperávamos que fosse ele quem iria redimir Israel; mas, com tudo isso, faz três dias todas essas coisas aconteceram!” (Lc 24,21).

Além disso, é patente que os discípulos comungavam a ideia do Messias triunfante, que viria libertar Israel de seus opressores. No entanto, esta “esperança do Israel da ‘carne’ que Cristo não realizou” (BOCCALI; LANCELOTTI, 1983, p. 231). De certa forma, eles creram na missão divina de Jesus de restauração, contudo, não da forma que Jesus anunciava: do Messias que sofreria para remir o pecado do homem, reconciliando-o com Deus. Por isso, tão abalados não concederam crédito ao testemunho das mulheres:

É verdade que algumas mulheres, que são dos nossos, nos assustaram. Tendo ido muito cedo ao túmulo e não tendo encontrado o corpo, voltaram dizendo que tinham tido uma visão de anjos a declararem que ele está vivo. Alguns dos nossos foram ao túmulo e encontraram as coi-

5. A resposta dos discípulos consiste na síntese do querigma cristão, porém sem o dado da Ressurreição, proclamado por Pedro no dia de Pentecostes: “Homens de Israel, ouvi estas palavras! Jesus, o Nazareu, foi por Deus aprovado diante de vós com milagres, prodígios e sinais, que Deus operou por meio dele entre vós, como bem o sabeis. Este homem, entregue segundo o desígnio determinado e a presciência de Deus, vós o matastes, crucificando-o pela mão dos ímpios. Mas Deus o ressuscitou, libertando-o da angústia dos Hades, pois não era possível que ele fora retido em seu poder” (At 2,22-24).

sas tais como as mulheres haviam dito; mas não o viram! (Lc 24,21-24).

Nem mesmo o relato das mulheres reavivou a esperança no coração dos discípulos. Pelo contrário, ficaram ainda mais perturbados, pois para eles o fato de não avistarem o corpo do Senhor desqualifica todos os sinais⁶ da Ressurreição de Jesus proclamados pelas mulheres. Abandonam a comunidade “preferiram viajar sozinhos não verificaram se a experiência que as mulheres tiveram poderia ou não ser esclarecedora” (ARMELINI, 2005, p. 142).

Aliás, os dois discípulos não estavam abertos às novidades de Deus, concebiam o messianismo de Jesus de maneira puramente humana, porque nutriam em seu coração o ideal de um Messias triunfante, aos olhos humanos. Porém, segundo sua concepção, viram, nos eventos transcorridos, apenas um derrotado⁷.

1.2. Jesus é a plena manifestação da Palavra de Deus (Lc 24, 25 – 27)

O descrédito dos discípulos, para com o testemunho das mulheres e a imaturidade de ambos em relação ao conhecimento de Jesus, faz com que Ele os repreenda: “Insensatos e lentos de coração para crer tudo o que os profetas anunciaram!” (Lc 24,25).

A partir deste momento a caminhada se torna um reaprendizado acerca da missão de Jesus e um convite para abrir o coração e os olhos, não só os físicos, mas, sobretudo os olhos da fé, a fim de realmente conhecer a Jesus.

Pois, embora tenham convivido e sido instruídos por Jesus, não o conheciam verdadeiramente, apenas ficaram impressionados pelo seu ensinamento, obras e palavras, todavia, não o viam como realizador das promessas messiânicas anunciadas pelos profetas. Apenas tinham captado intelectualmente os ensinamentos do Mestre, por isso não conseguiam interpretar a sua Paixão-Morte de Jesus e nem crer em sua Ressurreição, por não olharem “com o olhar de Deus” (ARMELINI, 2005, p. 143). Ao ficarem, portanto, fixados no escândalo e na derrota da cruz, não compreendiam a ação de salvação operada por Deus, em Jesus, já preconizada nas profecias messiânicas. Diante disso, Jesus lhes cha-

6. O testemunho das mulheres, o túmulo vazio e a mensagem do anjo, bem como a aparição aos discípulos e aos Onze são as provas da Ressurreição apontadas por Lucas no seu evangelho.

7. Para os discípulos se realmente Jesus fosse o Messias libertador que as profecias anunciavam, Deus iria “vingá-lo no mesmo dia” (STORNILO, 1992, p. 212).

ma a atenção: “Não era preciso que o Cristo sofresse⁸ tudo isso e entrasse⁹ em sua glória?” (Lc 24,26).

Ao questionar-lhes sobre isso, Jesus, deveras, estão interpretando e atualizando para os discípulos a figura do *Servo sofredor*, profetizada pelo Dêutero-Isaías¹⁰, nos *cânticos do Servo sofredor*¹¹. Para interligar a sua Paixão e Glória, decerto, Jesus deve ter revisitado, sobretudo, o *quarto canto do Servo*, no qual o profeta narra sobre a Paixão e a Glória do *Servo sofredor*. Eis um excerto da referida passagem bíblica sobre a Paixão do *Servo sofredor*: “Foi maltratado, mas livremente humilhou-se e não abriu a boca, como um cordeiro conduzido ao matadouro; como uma ovelha que permaneceu muda na presença dos seus tosquiadores ele não abriu a boca” (Is 53, 7). Agora, um fragmento referente a sua Glória: “Eis por que lhe darei um quinhão entre as multidões; com os fortes repartirá os despojos, visto que entregou a sua alma à morte e foi contado com os transgressores, mas na verdade levou sobre si o pecado de muitos e pelos transgressores fez intercessão” (Is 53, 12).

O Cristo, ao iluminar o evento da sua Paixão, sob a ótica da narração isaiana do Dêutero-Isaías, liga o seu messianismo ao sofrimento do Servo, pois ambos

8. A concepção de que o Messias encarnaria a figura do Servo sofredor, “não fazia parte das esperanças messiânica em voga no tempo de Jesus” (BARREIRO, 2001, p. 42).

9. Segundo Barreiro o verbo entrar utilizado por Lucas está conjugado no pretérito imperfeito, édei no grego, para expressar que Jesus Ressuscitado, companheiro de viagem dos discípulos de Emaús “já entrou na sua glória” (BARREIRO, 2001, p. 42).

10. O autor dos capítulos 40-55 de Isaías (designado de Dêutero-Isaías) é um profeta anônimo do cativo que profetizou no século VI a. C. Os referidos capítulos formam uma unidade que tem como pano de fundo histórico o período imediatamente anterior e posterior à vitória de Ciro sobre Nabônides da Babilônia (539 a. C.). Uma certeza sobre o redator dos capítulos 40-55 de Isaías é que ele pertenceu à escola de Isaías, encontrando a sua inspiração na obra do seu mestre do século VIII a. C. Entre Isaías e o Dêutero-Isaías existe semelhanças. Aliás, nota-se que Is 1-39 possui uma proporção considerável de material posterior, parte do qual muito posterior ao Dêutero-Isaías. Com efeito, pode-se conceber a existência de uma escola isaiana de pensamento e ver no Dêutero-Isaías o expoente máximo dessa escola (Cf. HARRINGTON, 1985, p. 297).

11. O livro do Dêutero-Isaías apresenta os Cânticos do Servo sofredor em 4 passagens: (Is 42,1-9;49,1-7;50,4-11;52,13—53,12). O Servo é um personagem misterioso que foi escolhido por Iahweh e pleno de seu Espírito (42,1) e que desempenha um papel ao mesmo tempo nacional e universalista. Por um lado, conquanto pareça inseparável do Israel de cujo nome é portador do Resto ‘em quem Deus será glorificado’ (Is 49,3), ele deve reconduzir Jacó (Is 42,6), reunir (Is 49, 5s) e ensinar (Is 50, 4-9) Israel. Por outro lado, ele deve ser a luz das nações. Paciente (Is 50,6) e humilde (Is 53,7) realizará, pelos seus sofrimentos e sua morte, o plano de Iahweh: a justificação dos pecadores de todas as nações (Is 52, 8.11s). Embora a identificação do Servo Sofredor é, e sem dúvida continuará a ser, um problema amplamente discutido, quase todos os exegetas acham que se trata de uma figura messiânica. Ninguém que reconhece a unidade dos dois Testamentos e aceita o papel messiânico de Jesus pode duvidar disso por um momento (Cf. HARRINGTON, 1985, p. 299-300).

não rechaçam veemente a acusação recebida. Pelo contrário, assumem corajosa e obedientemente a missão de ser a vítima perfeita de expiação. Com efeito, Jesus, ao dar sua vida na condição de oferenda sem mancha para a remissão dos pecados, reveste-se de sua Glória. Evidenciando, deste modo, que o seu messianismo não é beligerante, mas sim de amor.

Destarte, Jesus, fazendo uma hermenêutica da sua Paixão à luz dos *Cânticos do Servo sofredor*, retira dos discípulos a pedra de escândalo em que eles tropeçam (a incompreensão da sua Paixão e Morte), corrigindo o falso messianismo que comungava os discípulos, “fazendo-lhes compreender que o desígnio salvífico do Pai deveria ser realizado não mediante a manifestação espetacular do poder de Deus, mas pela fidelidade e entrega do Messias até a morte” (BARREIRO, 2001, p. 41).

Adversamente a um pensamento bélico e altivo presente na concepção humana dos discípulos, Jesus, ao assumir a condição do Servo sofredor, de modo pacífico, amoroso, obediente, simples e redentor, revela-se o Cristo de Deus. Destarte, vivendo a dor mais excruciante da natureza humana - a morte em sua carne -, Jesus adentra na sua glória e é honrado por Deus na condição de Cristo e Senhor.

Revelando a eles o verdadeiro sentido do seu padecimento, Jesus leva-os a compreender todos os eventos da Paixão-Morte, os quais constituem a inexplícável vitória de Deus sobre as injustiças e sobre o pecado, pois a cruz se torna agora com a sua Ressurreição “o caminho para a mais plena realização da justiça do amor de Deus” (BARREIRO, 2001, p. 43).

Para acentuar essa certeza aos discípulos, Jesus retoma todo o Antigo Testamento, ligando-o a sua Pessoa: “E, começando por Moisés, e por todos os Profetas, interpretou lhes em todas as Escrituras o que a ele dizia respeito” (Lc 24,27).

Com efeito,

Jesus apresenta o primeiro instrumento que suscita a fé na ressurreição: a Bíblia: ‘Começando por Moisés e continuando pelos profetas, explicava para os discípulos todas as passagens da Escritura que falavam dele (v 27)’. Moisés e os Profetas significam todo o Antigo Testamento. Jesus é a chave de leitura de todo o Antigo Testamento. Mostra-lhes, a partir do Antigo Testamento, que o projeto do Pai tomou forma definitiva no Messias sofredor (BORTOLINI, 2007, p. 100).

A explanação de Jesus sobre o que Escritura dizia a seu respeito indica que o Antigo Testamento é a preparação para a sua vinda, por tender, por vontade divina, ao advento da era messiânica e ao Novo Testamento, pois somente a partir de Cristo é que o Antigo Testamento é desvelado.

Com tais palavras, o Mestre Ihes mostra o real “sentido de sua paixão, crucificação e morte” (BARREIRO, 2001, p. 35), partindo do que para eles, na condição de judeus, deveria ser familiar: a Escritura.

Aliás, a estrada que o Ressuscitado Ihes abre para percorrer é a da Escritura. É a Palavra de Deus que desvenda o mistério, que Ihes fazem sair do abalo causado pelo escândalo da cruz¹² e reacender a fé, através de uma nova intelecção da Escritura.

1.3. O partir do Pão dissipa a cegueira espiritual (Lc 24, 28-32)

A luz da Palavra, revelada pelo Ressuscitado, derretia o gelo do coração dos discípulos, abria os seus olhos e dissipava as suas incertezas e a dureza de seus corações, aumentando a afetuosidade dos discípulos, que já não veem o peregrino como um estranho, pois o vendo tomar uma direção diferente da deles, num certo ponto da caminhada, realizam um gesto cortês para com Ele: “Aproximando-se do povoado para onde iam, Jesus simulou que ia mais adiante. Eles, porém, insistiram, dizendo: ‘Permanece conosco, pois cai a tarde e o dia já declina’” (Lc 24,28-29a).

A intervenção de Cristo, ao explicar as Escrituras, iniciando por Moisés e perpassando pelos profetas, restaurou o combalido coração dos discípulos, tirando-os da tristeza e da solidão, e suscitando neles o afã de estar com Ele.

Relatando a insistência dos discípulos para que o peregrino, permanece-se com eles, Lucas realça o desejo de Jesus de permanecer com eles, pois Ele “encontrou então para ficar com eles” (Lc 24,29b); assim, o Ressuscitado deseja estar com os seus, através da “Escritura que fala dele, com sua aparência de peregrino, com a visão pascal, com o amor nos corações deles, com a fé” (BOCCALI; LANCELOTI, 1983, p. 233).

12. Lucas, ao enfatizar a interpretação da Escritura por Jesus, quer sanar as dúvidas da comunidade cristã de seu tempo acerca do escândalo decorrente da condenação à morte e crucificação de Jesus, delineando que “o profeta de Nazaré não foi mais um falso messias, mais um profeta assassinado, mais um inocente condenado. Sua morte revela, pelo contrário, a vinculação paradoxal, mas ‘necessária’, entre paixão e glória do Messias” (BARREIRO, 2001, p. 44).

Ao adentrar na casa deles, Jesus “tomou o pão, abençoou-o, depois partiu-o e distribuiu-o a eles” (Lc 24,30); ou seja, o Cristo Senhor realizou os mesmos gestos que fizera na ceia eucarística¹³. Esses atos feitos pelo peregrino “são gestos habituais a Jesus e a toda Igreja apostólica que os emprega para atualizar a presença a presença de seu Mestre entre os fiéis” (BOCCALI; LANCELLOTTI, 1983, p. 233). Com efeito, o Ressuscitado efetua um ato anamnético pelo qual os discípulos reconhecerem-no: “Então seus olhos se abriram¹⁴ e o reconheceram” (Lc 24,31a).

Somente assim os discípulos puderam finalmente reconhecer o Mestre, isto porque, nem pelo tom da voz, nem pelo conteúdo do diálogo, ao longo do caminho, eles o reconheceram, senão pelo gesto/sinal de partir e repartir o pão (Cf. BARREIRO, 2001, p. 54).

Esse gesto para Lucas da fração do pão é o sinal mais contundente para reconhecer o Ressuscitado; o qual após proporcionar a experiência pascal aos discípulos, escancarando-lhes os seus olhos da fé, desaparece fisicamente da presença deles: “Ele, porém ficou invisível diante deles” (Lc 24, 13b).

A conversão ocorrida nos discípulos pela escuta da Palavra e pela partilha do Pão, realizadas por Jesus, acarretou a recriação deles, a ponto de mesmo

a súbita desaparecimento do Ressuscitado, depois de reconhecido, não causou nos discípulos uma nova decepção nem um novo fechamento, mas atitudes e comportamentos contrários: passaram da mais profunda tristeza e da mais radical decepção para uma alegria e um entusiasmo nunca antes experimentados (BARREIRO, 2001, p. 70).

Pois ao pressentirem que Jesus, apesar de não mais visivelmente, aos olhos carnis, estar com eles, o Ressuscitado, na fé e realmente, permanece em seus corações, fazendo brotar neles a certeza de que fizeram um itinerário de fé com o próprio Mestre: “Não ardia o nosso coração quando ele nos falava pelo caminho, quando nos explicava Escrituras?” (Lc 24, 32b).

Tal expressão, que expõem o vigoroso fulgor do coração dos discípulos, descrita por Lucas, é uma expressão “habitual na linguagem bíblica para expri-

13. “E tomou o pão, deu graças, partiu e distribuiu-o a eles, dizendo. ‘Isto é o meu corpo que será dado por vós. Fazei isto em minha memória” (Lc 22,19).

14. Ao redigir a ação dos discípulos na voz passiva, Lucas atribui o ato do reconhecimento de Jesus a Deus, pois o “sujeito da ação é Deus, que foi Deus quem abriu os olhos dos discípulos” (BARREIRO, 2001, p. 53).

mir forte paixão, como ódio, ira, sede de vingança ou um grande tormento íntimo, aqui deve ser tomada no sentido grego de ‘amor’ (BOCCALI; LANCELLOTTI, 1983, p. 233).

Desabrochando e reavivando o amor no coração deles, Jesus transforma radicalmente a vida deles, fazendo-os compreender que os acontecimentos transcorridos em Jerusalém, com o seu Mestre, não culminam na cruz, a qual era sinal de derrota, senão na vitória da ressurreição do Cristo, porque Jesus está vivo, ressuscitou e caminhou com eles explicando a Escritura.

Perante isso, a caminhada dos discípulos que, desolados pelo falecimento de suas esperanças e anseios devido à morte de seu Mestre, ao invés de ser um itinerário pesaroso, norteadado pelo fracasso, torna-se

um episódio pascal que visa demonstrar que Jesus está realmente vivo, ressuscitado da morte. Após essa experiência com Cristo ressuscitado eles se tornam testemunhas da vitória de Jesus sobre o fato. Jesus desaparece, embora permanecendo no pão partido e na chama do amor em seus corações (BOCCALI; LANCELLOTTI, 1983, p. 233).

Semelhante chama acesa, pela experiência com o Ressuscitado, alça-os a reatar a comunhão com a comunidade, da qual partiram com o desejo de romper os laços que ligara suas vidas com a de Jesus e a da comunidade.

1.4. A experiência do encontro com Cristo Jesus leva à missão (Lc 24, 33-35)

A tristeza, estampada nos rostos dos discípulos no início da caminhada de Jerusalém a Emaús, converte-se numa imensa alegria, a qual os impulsiona à coragem de enfrentar os perigos da noite e ao ardor missionário para retornar à Jerusalém, a fim de encontrar e relatar aos Onze e seus companheiros a experiência que acabaram de fazer: “Naquela mesma hora, levantaram-se e voltaram para Jerusalém. Acharam aí reunidos os Onze e seus companheiros” (Lc 24,33).

Lucas, ao narrar o retorno imediato dos discípulos para Jerusalém de onde saíram pesarosos, demonstra que, após a radical e imediata mudança no comportamento e na vida, o itinerário de fé, com o Ressuscitado, desperta neles a necessidade de retornar à comunidade, com o intuito de partilhar o maravilhoso encontro que tiveram com o Mestre, a ponto de

sem pensar no cansaço e nem na distância do caminho, sem temer a escuridão nem os perigos da noite, os dois discípulos empreendem juntos

o caminho de volta para Jerusalém para anunciar aos outros aos outros discípulos que o Senhor tinha ressuscitado e que eles o tinham visto com seus próprios olhos (BARREIRO, 2001, p. 56).

A coragem de partir para Jerusalém sem medir os perigos, desconsiderando o fato da periculosidade de caminhar à noite, surge da motivação do novo olhar, da luz no horizonte, que é o próprio Cristo Ressuscitado, pois apesar de estarem caminhando de dia quando fazem o trajeto de Jerusalém a Emaús, havia uma densa treva no coração dos discípulos; mas, agora, com a certeza da Ressurreição do Mestre, a noite se torna mais clara que o dia pelo pulsar resplandecente do coração e porque

para quem fez a experiência do encontro com o Ressuscitado não existe mais medo, não existe mais obstáculos como cansaço, escuridão, perigos de assaltos e agressões, portas fechadas, etc., que impeçam de empreender os caminhos do anúncio do Evangelho, da comunhão e da missão (BARREIRO, 2001, p. 58).

De nada adiantaria aos discípulos reconhecer o Mestre ao partir e repartir o pão e ficar com essa alegria somente com eles, porque a experiência de reconhecer Jesus implica, para eles, o retorno à comunidade, com o testemunho que Jesus está vivo. Cientes disso “voltam a Jerusalém para anunciar aos irmãos a boa nova: Jesus está vivo” (ARMELENI, 2005, p. 139).

É esta alegria, alimentada pela certeza da Ressurreição de Jesus, que os encoraja a voltar a Jerusalém, pois se antes abandonam a comunidade desconsolados pelo fim de seus anseios, agora voltam para a mesma comunidade, robustecidos pela fé no Cristo Ressuscitado.

Desta forma, os dois discípulos que

iniciam sua viagem na tristeza e na recordação de um defunto, terminam com a visão do Cristo ressuscitado, e, tomados como pela alegria da descoberta e pela pressa, na mesma hora se levantam e voltam para junto dos discípulos, a fim de anunciar-lhes a ressurreição do Senhor (BOCCALI; LANCELOTI, 1983, p. 19).

Retornando à Jerusalém, donde saíram desiludidos, mas voltando para lá com as esperanças renovadas, os discípulos realizam uma caminhada missionária encarnada na comunidade, a qual corrobora a notícia da Ressurreição do Senhor: “É verdade! O Senhor ressuscitou e apareceu a Simão” (Lc 24,34).

O testemunho dos discípulos acerca da vitória do Mestre sobre a morte é fundado na

tradição apostólica da Igreja, representado por Pedro. De fato, no fim do relato lucano da aparição do Ressuscitado aos dois discípulos de Emaús, o testemunho dos dois é incorporado ao testemunho de Pedro e dos outros apóstolos; em outras palavras, é incorporado ao testemunho da Igreja apostólica (BARREIRO, 2001, p. 58-59).

Aliás, a assertiva da aparição de Jesus Ressuscitado, primeiramente a Pedro, corrobora o primado de Pedro na condição de primeira testemunha da Ressurreição de Jesus, conforme explicita a profissão de fé provinda da tradição nascida na comunidade de Jerusalém. Com efeito, a aparição de Jesus Ressuscitado, em primeiro lugar a Pedro, já era parte do querigma eclesial trinta anos antes da redação do terceiro Evangelho (Cf. BARREIRO, 2001, p. 59).

Para os discípulos a caminhada com o Mestre Ressuscitado é tão viva e forte que, apesar de ter sido reconfirmada a sua constatação de que Jesus Ressuscitou, eles “narraram os acontecimentos do caminho e como o haviam reconhecido na fração do pão” (Lc 24, 35b).

Demonstrando semelhante afã dos discípulos de relatarem a experiência com o Ressuscitado, Lucas indica que o autêntico discípulo de Jesus é todo aquele que transmite a experiência pessoal que fez com Cristo Ressuscitado, somente possível pela escuta atenta da Palavra e pelo repartir do Pão com o irmão, regressando, assim, à comunidade, não do mesmo modo, mas sim com renovada fé e ardor. Ardor este despertado, conforme relata Lucas, pela escuta da Palavra e pela fração do Pão, pois os discípulos narram que reconheceram o Mestre na fração do Pão.

Tal narração, dos discípulos de Emaús, não consiste no rito judaico pelo qual se inicia as refeições, mas sim na celebração eucarística dos cristãos, porque

os destinatários do Evangelho de Lucas eram cristãos de cultura grega que não conheciam o rito judaico da ‘fração do pão’; conheciam, porém, a Eucaristia, que já era celebrada nas comunidades cristãs quarenta anos antes de ser escrito o Evangelho. Para os destinatários do Evangelho, portanto, a expressão ‘fração do pão’ só podia significar a Eucaristia. Em várias passagens dos Atos dos Apóstolos, Lucas diz que os cristãos se reuniam no fim do primeiro dia da semana, isto é, no fim da Ressurreição, para a ‘fração do pão’, para ‘romper o pão’. O

evangelista descreve a refeição com os dois discípulos atribuindo ao Ressuscitado palavras e gestos semelhantes aos que são usados nos relatos da instituição da Eucaristia (BARREIRO, 2001, p. 54).

A narrativa de Emaús, desembocando no anúncio missionário dos discípulos, após o itinerário de fé trilhado por eles com a presença do próprio Cristo Ressuscitado, mostra o modelo de caminho para ser discípulo de Jesus, sendo o testemunho dos discípulos o prolongamento da vitória da missão de Jesus, o qual caminha juntamente com o seus, transformando-os e os restaurando, pois os discípulos

ao saírem de Jerusalém o assunto da conversa era o que tinha acontecido com Jesus...ao voltarem, conversam sobre o que tinha acontecido com eles no encontro com Jesus...no início, estão tristes, sem esperança e com medo do futuro; não se entendem e discutem entre si e sem conseguir chegar a um acordo...Depois do encontro com o Senhor, partilham a mesma experiência e estão ansiosos por partilhá-la com os outros discípulos. Invadidos por uma alegria imensa...O caminho de volta, não o fazem arrastando os pés e cabisbaixos, como tinham feito o caminho de ida, mas correndo, com os olhos iluminados e o coração ardendo no meio da noite (BARREIRO, 2001, p. 56-57).

Assim, a narração dos Discípulos de Emaús descreve o itinerário de fé que eles fizeram e que teve como consequência a conversão de ambos, na qual houve

a 'passagem' do abandono da comunidade para o retorno à comunidade, do afastamento para a aproximação, do isolamento para a comunhão; a 'passagem' do lamento para o agradecimento, da tristeza para a alegria, do fechamento para partilha; a 'passagem' do desânimo para o entusiasmo, da lentidão para a prontidão; em resumo, a 'passagem' do coração vazio e duro para o coração transbordante e abrasado (BARREIRO, 2001, p. 16).

Esse coração ardoroso pela missão de anunciar a Ressurreição de Jesus - conforme delinea o relato da experiência contida na perícopes *Os dois discípulos de Emaús* (Lc 24, 13-35) - traz também explícita a necessidade de todo cristão realizar o encontro transfigurador com a Pessoa do Cristo Ressuscitado.

Conclusão

A caminhada pascal, tracejada pelos dois discípulos de Emaús, converte-se, através da pena de Lucas, como o itinerário paradigmático do discipulado missionário. Aliás, por meio da atenta audição e exortação da Palavra, em

meios aos desafios e às dores cotidianas, e pelo compartilhar o Pão, ao mesmo tempo em que se comungam os anseios e os sofrimentos do próximo, é que o cristão, imbuído da alegria total e do ardor evangelizador, retorna e permanece na comunidade, partindo em missão, através do testemunho da ressurreição do Mestre.

Destarte, a narrativa lucana *Os dois discípulos de Emaús (Lc 24, 13-35)*, além de atender a demanda da comunidade, é fundamental para assistir o cristão na tarefa hodierna: de resplandecer, na sociedade, o desígnio do Cristo. Porque, semelhante perícopo lucana, retrata, na crueza da realidade vigente, o salutar e transformador encontro com o Cristo - pela Palavra e no partir o Pão -, a partir do qual o cristão tem a sua existência transfigurada e o ardor missionário reacendido, junto à comunidade.

Referências

- A BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2000.
- ARMELLINI, Fernando. *Celebrando a palavra: Ano C São Lucas*. Tradução de Comerciando B. Dalla Costa. 6ª Ed., São Paulo: Ave-Maria, 2005.
- BARREIRO, Álvaro. *O itinerário da fé pascal: a experiência dos discípulos de Emaús e a nossa (Lc 24,13-35)*. São Paulo: Loyola, 2001.
- BETTENCOURT, Estevão. *Para entender os Evangelhos*. Rio de Janeiro: Agir, 1960.
- BOCCALI, Giovani e LANCELLOTTI Angelo. *Comentário ao Evangelho de Lucas*. Tradução de Antonio Angonese. Petrópolis: Vozes, 1979.
- BORTOLINI, José. *Roteiros homiléticos: Anos A, B, C Festas e Solenidades*. 3ª ed., São Paulo: Paulus, 2007.
- DOBSON, John H. *Aprenda o grego do Novo Testamento*. Tradução de Lucian Benigno. Rio de Janeiro: CPDA, 1994.
- FONSATTI, José Carlos. *Introdução aos Evangelhos*. São Paulo: Vozes, 2004.
- HARRIGTON, Wilfrid John. *Chave para a Bíblia: a revelação, a promessa, a revelação*. Tradução de Josué Xavier e Alexandre Macyntre. 4ª ed. São Paulo: Paulus, 1985.
- STORNIOLO, Ivo. *Como Ler o Evangelho de Lucas: Os pobres constroem a nova história*. São Paulo: Paulus, 1992.

Las relaciones intratrinitarias, un amor sin dependencias Aproximación al mundo de relaciones juveniles

Intratrinitarian relationships, a love without dependencies
Approach to the world of youth relationships

*Alexandra Carrión

**Carlos Ignacio Man Ging,

Resumen

Estamos inmersos en una sociedad marcada por dependencias y apegos que coartan la libertad y conducen a la persona a un sinsentido, no es menos usual hablar de estas realidades en el ámbito afectivo juvenil. Dependencias que lastiman e impiden un verdadero camino de crecimiento. De ahí la importancia de iluminarlas con el reflejo de las relaciones intratrinitarias, un amor auténtico, de relación, que trasciende y penetra todo. Este quiere ser un itinerario libre, que da paso a un amor puro, que edifica e impulsa al joven a encontrarse consigo mismo, con los demás, con la naturaleza y con Dios. Para este quehacer nos serviremos de la metodología de investigación acción participativa, con el método ver, juzgar y actuar. Dicho procedimiento nos acerca a los hombres y mujeres en sus heridas y potencialidades y nos desafía a ser testimonio vivo del amor Trinitario.

Palabras clave:

Relaciones intratrinitarias;
afectividad; amor; jóvenes;
dependencia

Abstract

We are immersed in a society marked by dependencies and attachments that restrict freedom and lead the person to nonsense, it is not less common to talk about these realities in the adolescent affective field. Dependencies that hurt and prevent a true path of growth. Hence the importance of illuminating them with the reflection of intratrinitarian relationships, an authentic love, of relationship, that transcends and penetrates everything. This wants to be a free itinerary, which gives way to a pure love, which builds and drives the young person to find himself, with others, with nature and with God. For this task we will use the participatory action research methodology, with the see, judge and act method. This procedure brings us closer to men and women in their wounds and potentialities and challenges us to be living witnesses of Trinitarian love.

Keywords: Intratrinitarian relationships; affectivity; love; youth; dependency

*Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

Contacto:

acarrión221@puce.edu.ec

**Doctor en Literatura pela Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE).

Contacto:

carlos.manginq@gmail.com

Texto enviado em
17.09.2022

Aprovada em
28.12.2022



Introducción

U nos de los desafíos actuales de nuestra Iglesia que peregrina en Latinoamérica es “valorar el protagonismo de los jóvenes en la comunidad eclesial y en la sociedad como agentes de transformación” (CELAM, 2021). Esta tarea, sin duda, promueve una cultura de mayor cercanía que valore, cuide, eduque y potencie la vida de los jóvenes. Ellos, nos dirá el santo Padre, “buscan su camino, quieren volar con los pies y miran el futuro con ojos de esperanza, llenos de sueños e ilusiones” (Papa Francisco, 2019, p. 81).

El presente trabajo se ha realizado en el marco de la elaboración de la tesis de la maestría en investigación teológica realizada en la Facultad de ciencias filosófico-teológicas de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Ha sido un recorrido muy cercano por la vida de los jóvenes y las hermanas religiosas que caminan junto a ellos. Se ha utilizado el método investigativo cualitativo, ver, juzgar y actuar, enriquecido con las entrevistas directas y personales a los jóvenes y religiosas que los citaremos en el transcurso de nuestro trabajo.

Un grato ideal es abordar la vida del joven en su totalidad, sin embargo, aquí se realizará un sencillo acercamiento al ámbito afectivo de manera integral. Es un tesoro en vasijas de barro, muchas veces herido y subestimado, pero que puede ser iluminado y acompañado por el amor Trinitario, que guarda la plenitud y riqueza que deberían alcanzar nuestras relaciones. Un amor que trasciende, oblativo y que conquista el corazón. Para esto abordaremos en primer lugar la afectividad, en particular la teoría de los apegos, de manera particular en los jóvenes. Un segundo aspecto se iluminará el caminar desde la experiencia de amor apoyados en autores como san Francisco de Sales, Amedeo Cencini y Alessandro Manenti, cuya fuente está presente en las relaciones intratrinitarias y finalmente socializaremos propuestas hacia un amor sin dependencias.

La afectividad, un tesoro invaluable.

En este primer apartado centrará la mirada en el término afectividad, luego se citará de manera sencilla la teoría del apego y algunos extractos de las entrevistas con los jóvenes y hermanas religiosas que entrarán en diálogo a lo largo del desarrollo del trabajo.

Hacer alusión al término afectividad implica palpar la riqueza que el ser humano guarda en su interior y se manifiesta de múltiples maneras. Sin embargo,

no es desconocido el poco valor e importancia que se le otorga, precisamente por los cambios propios de la edad o por el contexto que influye y marca la vida de los jóvenes. También, es penoso ver como se promueve una “afectividad sin comunidad y sin compromiso con los que sufren” (CV184)(Papa Francisco, 2019, p.110) Por tanto, es preciso hacer un acercamiento a este término y conocer su valor e importancia.

Ignace Leep (2016) habla de la afectividad como una capacidad universal, es decir presente en todas las personas, pero en distinta dimensión, es posible considerarla como una fuente que alimenta el inicio de relaciones humanas. Cabe señalar que esta capacidad impulsa a vivir la afectividad más allá de movimientos realizados por inercia. (p.10).

Desde un ámbito interdisciplinar dirá la psicología que la afectividad es una cualidad del ser que se caracteriza por la capacidad que tiene la persona de experimentar las realidades exteriores y aquello que ocurre en lo más profundo de la persona.(Quintanilla, 2003)

Diez Canseco (2011) cita a santo Tomás de Aquino que considera que la afectividad humana ha sido creada para ser penetrada por la razón, expresión que permite reconocer que se puede pulir, educar, moldear, encauzar la afectividad y todas sus manifestaciones.

Se puede mencionar que la afectividad es una zona intermedia, entre el sentimiento y la razón, o entre las funciones propiamente sensitivas y las espirituales o racionales. Desde este punto, los animales poseen sentimientos, pero se diferenciarían en que la persona es capaz o debería serlo de controlarlos” (Yepes,1996). De ahí que Quintanilla (2003) hablará de la posibilidad de una afectividad inteligente o de una inteligencia emocional, es decir una inteligencia que muchas veces puede ser afectada por los sentimientos y lo que brota del corazón y también de una afectividad matizada por la racionalidad.

Para concluir los distintos aportes para este término se menciona que la afectividad es una aptitud o capacidad de sentir y promover los afectos. Cuando se habla de afecto, quiere decir el sentir intenso del ánimo conmovido hacia un objeto que favorece un bien o lo obstaculiza. Este afecto designa un acto, una actitud de placer, de benevolencia, de devoción, de adhesión, de gratitud, de altruismo, pero no se excluye de su significado los sentimientos de odio, de ira, de desprecio, de antipatía, entre otros.

Además, el afecto presenta una naturaleza particular, que ayuda a deducir que la afectividad es diferente del instinto, de la tendencia, del sentimiento, de la emoción y de la pasión. Tiene estrecha relación con estos componentes, pero se distingue de ellos. Es interesante tener en cuenta que la afectividad es distinta de la amabilidad, la afectuosidad, o riqueza de sentimientos y de la emotividad.

Al adentrarse al mundo de la afectividad, parecería que nada tendría que ver con el ámbito espiritual, al contrario, la afectividad, nos lo dirá Ancilli (1987) tiene su resonancia en el campo religioso. Dado que la religión compromete a todo el hombre, al proporcionar respuesta para todas sus exigencias vitales, es indispensable que los contenidos religiosos constituyan una afectividad religiosamente normal y equilibrada.

Las personas más dotadas de afectividad son las más disponibles para la religión cristiana, es necesario que la afectividad sirva a la religión y no la domine, sino es así resultaría una religión ficticia y confusa, de tendencias raras e inquietas. La afectividad ayuda al inicio y a la perseverancia del ritmo heroico que lleva a la voluntad a buscar el ideal de perfección y al cumplimiento de obras grandiosas. La afectividad ofrece la ventaja de un interés por el Cristo evangélico, para que se torne amplia, vivaz y penetrante y lleve a la persona a un encuentro personal que tiene su cumbre en la perfección cristiana, el cielo.

Un aporte brindado por Katty, una joven entrevistada, confirma que esta afectividad bien utilizada da paso a un itinerario de compromiso con el Señor, desde las edades más tempranas hasta el deseo de brindar el tiempo más valioso al servicio del Señor.

“Primero formé parte de infancia misionera y cómo llegué como a lo último del ciclo de infancia, ahí ya me invitaron a la pastoral como tal, en ese entonces era todavía niña salesia o sea éramos solo mujeres. También terminé mi confirmación y muchas veces sentía la necesidad de no quedarme ahí con el tema del catecismo, sino quizás compartir más, en algún grupo juvenil o hacer alguna otra actividad dentro de la Iglesia”. (Entrevista a Katty 11/10/21)

Cabe mencionar que dentro de este mundo de la afectividad son importantes los cambios que la persona sufre y con mayor precisión cuando se habla de los jóvenes. Hay que saber que los afectos poseen un dinamismo misterioso, acciones y reacciones se oponen, se neutralizan, se favorecen, se sobreponen

y todas las alternativas buscan un equilibrio que permita a la persona una normalidad de comportamiento consigo mismo y con el entorno. La afectividad se va constituyendo y también puede sufrir cambios profundos por el factor social, las relaciones interpersonales, factores internos y externos.

Los cambios no anulan lo que constituye el individuo, sino más bien se confirma su unidad en la diversidad. Es preciso recordar que las transiciones que el joven experimenta en su vida son únicas e irrepetibles, esto es precisamente lo que motiva para que se las vivan con pasión. (Guardini, 2011). La juventud, como todas las otras etapas, tiene su valor, sus dificultades y oportunidades para crecer y moldear al hombre y mujer que se quiere llegar a ser. Hay necesidad de comprender su mundo interior y motivarlo para que su corazón no se contamine de una cultura individualista y autorreferencial que les lleva a experimentar la soledad y el abandono.

La afectividad en la vida del joven no es algo estático, sino que es marcada por la transición en todo sentido. El CELAM (2013) nos dirá que en la actualidad hablamos de afectividad fragmentada por todas las corrientes y ambientes de la sociedad que lastiman la vida del joven. Lamentablemente, no se menciona solo agentes externos al joven, los medios tecnológicos, las políticas de género, leyes aprobadas que condicionan la libertad, además hablamos de la misma familia que se ha convertido en un lugar de discordia, violencia y maltrato en todos los niveles.

Dentro de esta afectividad fragmentada se hará hincapié sobre los apegos o dependencias tan usuales en nuestro mundo y de manera particular en el mundo juvenil, las llamadas relaciones tóxicas o el mismo término de intenso/a es el reflejo de estos apegos desordenados. Para esto se permite abordar el tema de la teoría de los apegos, con la ayuda del autor Jhon Bowlby.

La teoría del apego es una “forma de conceptualizar la propensión de los seres humanos a formar vínculos afectivos fuertes con los demás y de extender las diversas maneras de expresar emociones de angustia, depresión, enfado cuando son abandonados o viven una separación o pérdida”. John Bowlby (1998).

Se menciona tres aspectos del apego (Moneta, 2014):

1. La primera relación del neonato con su madre o con un cuidador principal es el

primer caso de apego que supone ser perseverante y receptivo a las señales del pequeño.

2. El apego es un itinerario que no culmina en el momento del parto o la lactancia. Es un proceso que sirve de base para todas las relaciones afectivas en la vida y para todas las relaciones entre miembros de la misma especie.
3. El apego hacia personas que son especiales y se ha creado un vínculo de unión nos acompaña toda la vida, sean estos padres, maestros o personas con las cuales hemos construido relaciones sanas y de amistad.

Se podría hablar de apegos seguros, que hablan de una madurez, por ejemplo, los jóvenes que viven una experiencia de familia con sus amigos, como narra Katty, joven de la Pastoral juvenil Salesia.

“una manera más de relación social, se podría decir, que encuentras a personas que para ti se vuelven muy especiales, que, aunque las encuentras una vez a la semana, te sientes muy cerca de esas personas, porque sabes que comparten algo más de lo de fuera o sea es algo más que se comparte y eso la verdad te llena y sientes que estás dentro de una familia” (Entrevista a Katty, 16/10/21)

Por otro lado, también está el apego inseguro que causa carencias afectivas, de ahí se explica el por qué hay personas que viven y buscan una afectividad desordenada. Es posible percibirlo en algunos chicos, su sufrimiento y dolor, por ejemplo:

“como cualquier joven en el área sentimental se podría decir, es difícil llevar mi relación con la pareja y a decir no cuando tengo que decir no, a valorarme más como mujer y realmente darme cuenta que esa persona en ese momento no era para mí y que a pesar del enamoramiento debo renunciar a esa persona y no guardar rencor, no guardar odio, ni nada de eso”. (Entrevista a Daniela 10/10/21)

En la actualidad, se habla de la teoría del apego en las relaciones de padres a hijos, si el cuidador se presenta de manera estable, segura y continua, esto puede asegurar un desarrollo cognitivo y mental adecuado y sano. Es interesante reconocer que las repercusiones de dicha cercanía serán importantes en todo el arco evolutivo de la persona. Sin embargo, la adolescencia y la juventud son etapas que evidencian con mayor claridad apegos fruto de relaciones au-

tónomas y auténticas con sus padres y que brindan mayor confiabilidad en las relaciones de amistad y de enamoramiento. Así como también casos opuestos, de apegos no sanos que hacen del adolescente y joven preocupado, ambivalente, autosuficiente, inseguros, es decir, hay un desajuste emocional y comportamental. (Oliva, 2011, p. 55).

No podemos negar que la adolescencia es una etapa que se caracteriza por los problemas de relación dificultades entre padres e hijos, entre iguales, con la pareja, hay disminución de cercanía, de diálogo y de empatía, somos testigos del estereotipo que se ha creado ante la famosa edad del “burro” donde el joven aparentemente no aporta nada, ni entiende nada. No obstante, esta realidad es comprensible que el adolescente busca autonomía o “refleje el choque entre la necesidad de apoyo parental en un momento crucial en el que tienen que afrontar muchas tareas evolutivas, y la exigencia de exploración que requiere la resolución de dichas tareas”(Oliva, 2011, p. 57).

Cuando se habla de la relación entre iguales se aborda relaciones que son fruto de un distanciamiento con los padres, más de uno ha hecho experiencia de encontrar jóvenes que prefieren estar horas con los amigos que en su casa. Se abre un paréntesis, sobre la importancia de las comunidades juveniles en las que los jóvenes pueden encontrar pares que favorezcan su crecimiento y nos sean un obstáculo, se cierra el paréntesis. Las relaciones de pares satisfacen la búsqueda de proximidad y de apoyo emocional que tienen los jóvenes y eso les lleva a fomentar relaciones emocionalmente fuertes. Es posible citar a la amistad, como diría un gran filósofo “es lo más necesario en la vida, es una virtud o acompaña a la virtud” (Aristóteles. 8,1,111a)

Se hace referencia al testimonio de Dayana, una joven que ha vivido estas experiencias de cercanía con sus pares, de hecho, han sido su fortaleza en los momentos difíciles.

“o sea yo lo siento tal cual una familia, no es como un grupo en el que así eres mi amigo de la Iglesia y ahí ya, siento que se ha ido formando una familia y son los chicos que puedo contar en cualquier momento de mi vida, ya sea con los chicos de Milagro, como los chicos de otras pastorales. Con los que he hecho amistad, pues sí he podido sentirme bien, sentirme cómoda, sentirme en confianza y más que todo sentir como que ese calorcito de hogar”. (Entrevista a Dayana 11/10/21)

En la relación de pareja, Scharf, M. & Mayselless (2001) menciona que hay

tres funciones: Primero, contribuye al adolescente a mejorar los lazos con los padres y a conseguir cierta autonomía emocional. Segundo, es una experiencia en relaciones igualitarias que le va a preparar el camino para el comienzo de las relaciones de pareja. Y, tercero, va a suponer una diversificación de la inversión emocional en distintas figuras de apego, lo que puede resultar muy útil en situaciones de estrés.

No hay que olvidar que también es posible palpar la presencia de experiencias de apegos negativos en la infancia que ocasionan la inestabilidad de los adolescentes y jóvenes también en las relaciones entre iguales y en pareja, carencias afectivas que se vuelven una piedra de tropiezo que impide que el joven viva en libertad y sencillez. De ahí que es de suma importancia, valorar las relaciones en todas las edades de la persona, somos un misterio ante el cual no es posible omitir el asombro y descubrir que todo tiene su porqué y el para qué.

El amor en las relaciones intratrinitarias

Se ha realizado un breve acercamiento al término afectividad, su estudio nos permite cuestionarnos: cómo la utilizamos, cómo la vivimos y qué o quién nos puede orientar. Es necesario un pilar, una fuente que nutra la afectividad y las realidades referentes a la misma. De ahí que se habla del misterio de las relaciones intratrinitarias un campo que asombra por su sencillez y al mismo tiempo por su complejidad. Un misterio insondable pero que ha sido revelado por Jesús, un misterio dinámico y a cuya imagen ha sido creado el hombre y la mujer. Hablar de relaciones intratrinitarias es hablar del corazón de la Trinidad, el corazón de Dios. Este amor Trinitario se ve reflejado en un amor trascendente, oblativo y que llega al corazón.

Se plasmará un pequeño acercamiento a las relaciones trinitarias y luego aportes significativos de autores como san Francisco de Sales, el doctor del amor, Amedeo Cencini, en su obra por amor, con amor y en el amor y Alessandro Manenti.

La carta del apóstol san Juan dice: “En esto se manifestó el amor que Dios nos tiene: en que Dios envió al mundo a su Hijo único, para que vivamos por medio de él. En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó y nos envió a su Hijo como víctima de propiciación por nuestros pecados» (1 Jn 4, 9-10). Un amor que no se improvisa, es un amor que tiene su fuente en la Trinidad. “El Padre es el eterno amante; el Hijo, el

eterno amado; y el Espíritu Santo es el amor eterno. Únicamente desde el Amor trinitario podemos y debemos contemplar y comprender la altura y la profundidad de la vocación al amor” (Serra, 2016, p. 31)

Para hablar de las relaciones intratrinitarias se utiliza el término “perichoresis” usado por san Juan Damasceno en el siglo VII- VIII, fue traducida por los teólogos latinos como circumincesso en el caso de san Buenaventura y circumincesso por el Aquinate. Hallet (2009), habla de este término que traduce las ideas de movimiento, danza en forma envolvente, penetración, hacer espacio, ceder el lugar, pasar el uno y el otro y contener. Precisamente es el amor aquel motor que dinamiza las relaciones intratrinitarias, un amor que se comunica en el interior de las tres personas divinas, pero se manifiesta de manera generosa hacia la creatura humana, haciéndola participe de su vida divina.

La comunidad desde sus primeros inicios ha sido testigo de la presencia Trinitaria que ha marcado un camino de discipulado y entrega. Dentro de los Padres de la Iglesia, encontramos un primer testimonio en la Didaché, cuando se hace referencia a la Santa Trinidad: “ Bautizad en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo en agua viva” (Quasten, 2001, pp. 38-39). Este documento guarda su gran valor por ser de la época post apostólica. En los primeros siglos es muy apreciable el testimonio del martirio de san Policarpo (s. II) y su plegaria que recuerda las fórmulas litúrgicas, de manera particular por su doxología trinitaria precisa y que muestra desde los inicios de la Iglesia, la fe en un Dios Uno y Trino.

“Señor Dios omnipotente... yo te alabo y te bendigo y te glorifico por mediación del eterno sumo sacerdote Jesucristo, tu siervo amado, por el cual sea la gloria a Ti con el Espíritu Santo, ahora y en los siglos por venir. Amén”(Quasten, 2001, p. 87).

Es significativo el aporte de San Ireneo de Lyon (140 d.C.- 202 d.C.) quien proclama con claridad la fe en la Trinidad, un Solo Dios Padre, un solo Señor Jesucristo y en el Espíritu Santo. Es muy importante el testimonio de San Ireneo sobre dicha doctrina ya que es predicada y creída por todas las Iglesias del orbe, es fruto de una reflexión antes del Concilio de Nicea

“El Verbo, o sea el Hijo, ha estado siempre con el Padre, de múltiples maneras lo hemos demostrado. Y que también su Sabiduría, o sea el Espíritu estaba con El antes de la creación”. (Ireneo de Lyon, Contra las herejías IV,20,3)

Esta presencia Trinitaria continua a ser faro ardiente que nos muestra a un Dios en salida, mencionaremos autores que nos comparten su experiencia del dinamismo del amor divino.

San Francisco de Sales, Obispo y doctor de la Iglesia, “reconcilió la herencia del humanismo con la tendencia hacia lo absoluto propia de las corrientes místicas”.(Papa Benedicto XVI, 2011). En su obra el tratado del amor de Dios nos explica que “el amor es el deslizamiento e inclinación del corazón hacia el bien”. (Sales, 1984, p. 53) Nos dirá san Francisco que el amor antecede al deseo, porque la persona desea lo que ama; antecede al gozo porque se deleita en lo que ama, antecede a la esperanza porque espera en el bien que se ama, antecede al odio porque se odia lo contrario a lo que se ama y todas las demás pasiones y afectos tienen su fuente en el amor. (Sales, 1984, p. 43)

San Francisco, antes de hablar del amor, hace referencia a la voluntad, la misma que se mueve por sus afectos, el amor es considerado como el móvil que pone en marcha todos los demás afectos y produce los movimientos del alma. Sin embargo, es la voluntad la reguladora de su amor, de ahí la necesidad de educar la voluntad, pues ella elige lo que quiere. El Doctor del amor presta mucha atención en un camino hacia Dios que parte del saber reconocer está tendencia natural, que está grabada en el hombre, aunque este sea pecador, a amar a Dios sobre todas las cosas. También hace referencia a la unión con Dios y el hombre con imágenes de Padre, Señor, Amigo, también con características maternas. Este gran santo nos invita a vivir la perfección de la Caridad, pues Dios nos atrae hacia él con vínculos de amor, es decir, con verdadera libertad, ya que el amor no tiene forzados, ni esclavos. Es este amor se convierte en una vertiente de caridad que está atenta a las necesidades de los demás, nuestro santo también lo llama “éxtasis de la vida y de las obras” (Sales, 1984, p. 400).

Para Cencini (1999), es importante recordar que la “Trinidad es la fuente y el ideal de su amor” (p. 668), un amor incansable, en el que cada uno es el mismo aunque tenga estrechas relaciones con el otro. Es un amor que trasciende, aprende de los errores y límites y penetra en la libertad afectiva. Amar desde la Trinidad implica dejarse amar, amar y ser amor. Para el autor en mención el amor debe conducir a la persona a ser agradecida y precisamente esto crea libertad, fundamento de las relaciones interpersonales. Amar en libertad como Jesús es tener la capacidad de morir y de abajarse. La libertad es fruto del sa-

berse amado y por tanto la capacidad de entregarse a sí mismo. Al contemplar al Padre creador, el amante, nos cautiva un amor fontal y gratuito, un amor de benevolencia, siempre toma la iniciativa, se anticipa, no se detiene ante el rechazo, no espera respuestas, no condiciona ni espera reconocimientos. Se habla de un amor personal, creativo y dinámico. Finalmente, el Espíritu, el amor, que circula entre el Padre y el Hijo, un amor con mucha vitalidad. “Quien así ama es libre en sí mismo, pero también es libre de sí mismo”. (Cencini, 1999, pp. 745-747). Este amor crea amistad, es belleza y signo de la posibilidad de algo nuevo que renueva todo lo que se presenta en el camino de la vida.

Por su parte Manenti (1983) hace referencia a los distintos tipos de comunidad, expone la necesidad de “transformar la relación en un amor oblativo y desinteresado: conducirse mutuamente no orientándose el uno hacia el otro sin más, sino hacia la alianza con Dios y hacia el seguimiento de Cristo. (p. 23) Nos hablará de una trascendencia desde el amor, no se nos habla de romanticismos, sino un amor que es capaz de discernir las necesidades personales y de las otras personas. Continúa el autor en mención sobre los conflictos, que son fracturas que siempre estarán presentes, lo importante es saber afrontarlas, de manera que sea para cada persona una oportunidad de crecimiento. El amor no debe sacar de la realidad, al contrario, introduce a la persona en ella y la motiva a mirar desde otra óptica. El amor busca afrontar los problemas, nos desde el silencio que reprime, sino desde el diálogo que se abre a nuevas posibilidades. Un amor que llega al corazón de la persona.

Un amor sin dependencias

“Estamos hechos para amar”, dirá el Papa Francisco (2016) (AL129) en su exhortación apostólica *Amoris Laetitia*. Esta afirmación recuerda cual es el origen y meta del ser humano. San Agustín solía decir que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de la Trinidad, es decir un Dios amor, y un amor que se hace visible, porque se comparte. También el amor marca el itinerario del día a día, el empeño, los desafíos y metas, un amor desde la libertad. A continuación, se presenta unos aspectos que son importantes en este empeño de formar y vivir un amor sin dependencias que esclavizan y empobrecen.

a) Reconocer que nuestro origen es la Trinidad, estamos hechos para crear, estar y fortalecer la familia - comunidad.

Es importante partir de nuestro origen, una experiencia familiar y comuni-

taria, de amor, de la Trinidad. En el camino de la vida cristiana es el Bautismo en el que nos introduce en la vida de gracia y en el cual cada hombre y mujer se asocia a Cristo de manera ontológica, una unión que nada ni nadie nos puede separar. Dirá al respecto Forte (1988) “El Bautismo como acontecimiento por medio del cual se entra en el misterio Trinitario y en el cual la Trinidad entra en la historia de la persona y de la comunidad para tomar posesión de ella” (p. 56). Estamos ante una dinámica de amor que nos enseña a ser dóciles y dejarnos envolver por la Trinidad, que siempre tiene la iniciativa y al mismo tiempo impulsa un camino en salida, ir hacia las periferias existenciales, donde la vida clama una presencia de escucha y acogida.

Cencini (1999) hace referencia a la vida trinitaria en donde se da un movimiento inagotable, “un desplegarse y recogerse en el amor que lleva a cada una de las tres Personas a trascenderse hacia la otra, reencontrándose en ella, en un acto de libertad plena y soberana” (p. 668)

Contemplar y ser parte de esta danza de Dios, de interrelación en la que interactúan las tres Personas Divinas debe marcar las relaciones. Se habla de formar parte de una comunidad y es precisamente la familia la primera comunidad que marca la vida de la persona. Los apegos seguros son frutos de una familia que contribuye de manera sana la vida del joven. Por tanto, es la Trinidad el origen y meta de nuestra vivencia comunitaria y familiar y la que nos motiva a tener relaciones sin dependencia.

b) Acoger la singularidad de cada persona desde la dulzura y promover la caridad.

Se insiste en la meditación sobre la Trinidad, un solo Dios, pero tres personas iguales y distintas, iguales por su esencia, y distintas por sus relaciones. Afirmación que ha tenido su itinerario de aceptación, asimilación y recuperación de lo que verdaderamente significa para los cristianos. Es interesante que en nuestras relaciones se de paso a la aceptación de la otra persona con su singularidad y no por la obligación de una sociedad que impone vivir la tolerancia. Acoger implica salir de sí mismo, valorar la presencia del otro con su riqueza y con sus debilidades y dar paso a un amor al otro desde Dios, el amor donado es caridad.

Además, la acogida tiene el tinte de la dulzura, una virtud que nos dirá san Francisco de Sales nos hace agradables a los ojos de Dios, es la flor de la caridad,

mirar en el otro la presencia de un Dios que crea, redime y santifica. La dulzura invita a un trato amable, un diálogo sencillo y sereno, a un encuentro con el otro en libertad. Esto es clave al iniciar una relación para alimentarla, conservarla y enriquecerla.

El tema de la individualidad o singularidad es muy importante por eso la insistencia en la unidad que supera toda distinción y da paso a la verdadera y auténtica caridad que reconoce y crea comunión. Es posible verlo reflejado en la Santa Trinidad. “Si el amor es distinción, no por eso deja de ser unidad; la historia divina supera la distinción en la infinita profundidad de la comunión trinitaria” (Forte 1988, p. 111).

c) Reconocer las debilidades, potenciar los dones y crecer hacia la plenitud.

La experiencia de Dios Trinidad, permite contemplar a un Dios, sumo bien, suma bondad, suma perfección y mientras más nos deleitamos en la bondad de Dios, más podemos conocernos y reconocernos creaturas suyas. Es significativo que dicho conocimiento de la realidad no genere victimismo o subestima personal o comunitario, sino que es una posibilidad para propiciar un camino de humildad, de sencillez y de optimismo y emprender nuevos retos. Es importante que una relación sana y madura sea un lugar de aceptación, de reconocimiento, pero sobre todo una oportunidad para buscar un crecimiento mutuo.

Nos dirá el Papa Benedicto XVI (2010) “Podemos comprendernos a nosotros mismos en la acogida del Verbo y en la docilidad a la obra del Espíritu Santo. El enigma de la condición humana se esclarece definitivamente a la luz de la revelación realizada por el Verbo divino” (VD6) Esta verdad es sin duda un camino iluminador para nuestras relaciones.

d) Crear relaciones auténticas

Uno de los anhelos que tiene cada joven es encontrar un mejor amigo o amiga, confidente, quien le manifieste cercanía y le otorgue seguridad y confianza, más aún si en el hogar son víctimas de maltrato y abandono. De ahí la urgencia de que el joven no solo encuentre una estabilidad en las relaciones, sino más bien sea protagonista y creador de relaciones sanas, verdaderas, auténticas en el tiempo. Una fuente de inspiración de amor verdadero está en la Trinidad de ahí que podemos recordar siempre que la fuerza del cristiano está en saber que puede apoyarse en una relación de tres personas que se aman: la

Trinidad como nos lo decía Valdés (2000).

La vida Trinitaria señala que el verdadero amor “no ofrece algo al otro, sino que se ofrece a sí mismo, supone en esta misma autocomunicación, una auto-distinción y autolimitación. Es más, el amante se deja afectar del otro; se hace vulnerable en el amor (Forte 1988, pp. 109- 110). Las relaciones verdaderas son donación de sí mismo y hacen a la persona que ama sensible ante el dolor, el gozo, el triunfo y derrota del otro. Es vital abrir paso al “amor promete infinitud, eternidad, una realidad más grande y completamente distinta de nuestra existencia cotidiana”(Benedicto XVI, 2005).

Es posible fomentar relaciones auténticas, sin dejarse condicionar por experiencias dolorosas suscitadas a lo largo de la historia. Hay mucho por edificar y construir, lo importante es dejarse ayudar, sanar las heridas, y caminar con la mirada en Dios que sale al encuentro, que ha capacitado a la persona para cosas grandes y brinda su gracia para potenciarlas. Es indispensable que el joven viva con pasión la relación consigo mismo, con los otros, con la naturaleza, con Dios.

Conclusiones

A lo largo de este sencillo trabajo se insiste que hablar de la afectividad en el mundo juvenil es una labor extensa, pero que sin duda permite un acercamiento a lo máspreciado de la persona. Estamos en una sociedad que cambia de manera acelerada y que nos deja impresionados pero abiertos a una variedad de desafíos.

Ha sido interesante redescubrir que este tesoro solo se lo puede descubrir y custodiar desde el amor Trinitario, un amor que se revela, se entrega, trasciende, sana, fortalece e impulsa a crear relaciones auténticas, sin dependencias que lastimen.

Las experiencias de San Francisco de Sales traen a colación que todo está precedido por el amor. Un amor que se deja guiar por la voluntad y la libertad. Es decir, un amor que no es libre no se lo puede llamar amor. Para este gran santo de la amabilidad es imprescindible considerar que el amor lo transforma todo, lo embellece todo. Por su parte Cencini exhorta a vivir un amor que trasciende, que siempre va más allá, que impulsa a estar en movimiento, como Dios, siempre en salida. Y Manenti dirá que es importante propiciar relaciones como un espacio para difundir el amor oblativo y que es capaz de perder, de ganar, de

ofrecer, etc.

Amar desde Dios debe impulsar a reconocer el origen y la meta, desde la experiencia de familia como comunidad, no somos personas aisladas, al contrario, salimos, formamos y aportamos a la comunidad. Además, es importantísimo acoger la singularidad de cada persona, no solo como un medio, sino con la firme convicción de que somos únicos e irrepetibles, desde la dulzura y caridad, el plus de una espiritualidad que hace del amor algo concreto. Un punto clave para el crecimiento es el reconocer las debilidades, potenciar dones y finalmente crear, que no se improvisa, al contrario, se construye relaciones auténticas.

Finalmente, hay que tener la valentía de difundir en el mundo juvenil de palabra y de obra que es necesario la docilidad del corazón para un amor que sana, que fortalece y sobre todo que nos hace auténticos y capaces de construir una civilización de amor, de encuentros libres y sanos.

Referencias

- ANCILLI, E. (1987). Diccionario de Espiritualidad. In *Afectividad* (Herder, pp. 54–57).
- ARISTÓTELES. (n.d.). *Ética a Nicomaco*.
- BENEDICTO XVI. (2005). *Deus caritas est*. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html
- BENEDICTO XVI. (2010). *Exhortación apostólica postsinodal Verbum Domini* (San Pablo).
- CELAM. (2021, November 28). Los 12 desafíos pastorales de la Asamblea Eclesial de América Latina y el Caribe. <https://www.vaticannews.va/Es/Iglesia/News/2021-11/Desafios-Asamblea-Eclesial-de-America-Latina-y-Caribe.html>, undefined.
- CENCINI, A. (1999). *Por amor, con amor, en el amor*. Ediciones Sígueme.
- FORTE, B. (1988). *Trinidad como Historia* (Sígueme).
- GONZÁLES, C., Juárez, J., Rodríguez, K., & Velásquez, B. (2016, March 27). *La afectividad*. <https://es.slideshare.net/KellyCardenas2/la-afectividad-60080787>
- GUARDINI, R. (2011). *Le età della vita* (Vita e pen).
- HALLET, C. (2009). De la pericoreisis Trinitaria a la comunión de los hombres. *Estudios*, 172–179. file:///C:/Users/User/OneDrive/Documentos/PUCE - TESIS/material de Tesis/sobre la Trinidad/Dialnet-DeLaPericore

sisTrinitariaALaComunionDeLosHombres-6052051.pdf

- MANENTI, A. (1983). *Vivir en comunidad. Aspectos psicológicos* (Sal terrae).
- MONETA, M. E. (2014). Apego y pérdida: redescubriendo a John Bowlby. *Revista Chilena de Pediatría*, 85(3), 804–807. <https://doi.org/10.1109/URSI-EMTS.2016.7571525>
- OLIVA, A. (2011). Apego en la adolescencia. *Acción Psicológica*, 8, 206–211. https://doi.org/10.1007/978-1-4419-1695-2_4
- BENEDICTO XVI. (2011). *Vaticano. va*. Audiencia General. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiencias/2011/documents/hf_ben-xvi_aud_20110302.html
- PAPA FRANCISCO. (2016). *Amoris Laetitia. Sobre el amor en la familia*.
- PAPA FRANCISCO. (2019). *Exhortación apostólica postsinodal Christus vivit*.
- QUASTEN, J. (2001). *Patrología I* (B. de autores Cristianos (ed.); VI).
- QUINTANILLA, B. (2003). La educación de la afectividad. *Revista Panamericana de Pedagogía: Saberes y Quehaceres Del Pedagogo*2003, 4, 254–266.
- SALES, F. de. (1984). *Tratado del Amor de Dios* (I Monaster).
- SCHARF, M. & Mayseless, O. (2001). The capacity for romantic intimacy: Exploring the contribution of best friend and maritak and parental relationships. *Journal of Adolescence*, 379–399.
- SERRA, R. B. (2016). La vivencia del amor en el ministerio ordenado, en la vida consagrada y en el matrimonio. Una reflexión a la luz de la Palabra y con la guía del Magisterio: Deus caritas est y Amoris laetitia. *Seminarios: Sobre Los Ministerios de La Iglesia*, 62, 27–66. file:///C:/Users/User/OneDrive/Documentos/PUCE - TESIS/material de Tesis/artículo/Serra.pdf
- VALDÉS, L. (2000). *Dirección espiritual en grupos y para el pueblo*. 27–42.
- YEPES, S. (1996). *Antropología, Fundamentos de excelencia. Un ideal de la Humana* (EUNSA.).