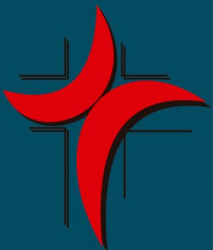


Encontros Teológicos

V.40 | N.2 | Maio-Agosto | 2025

**EVANGELII NUNTIANDI:
50 ANOS**



FUNDAÇÃO DOM JAIME DE BARROS CÂMARA
INSTITUTO TEOLÓGICO DE SANTA CATARINA
FACULDADE CATÓLICA DE SANTA CATARINA



Fundação Dom Jaime de Barros Câmara
Instituto Teológico de Santa Catarina – ITESC
Faculdade Católica de Santa Catarina – FACASC
<http://www.facasc.edu.br>

Encontros Teológicos

ISSN 2525-846X

FUNDAÇÃO DOM JAIME DE BARROS CÂMARA
INSTITUTO TEOLÓGICO DE SANTA CATARINA – ITESC
FACULDADE CATÓLICA DE SANTA CATARINA – FACASC

[Catalogação na fonte por Daurecy Camilo (Beto)]
CRB-14/416

Encontros Teológicos. Revista da Faculdade Católica de Santa Catarina – FACASC e do Instituto Teológico de Santa Catarina – ITESC, Florianópolis, Volume 40, Número 2, Maio-Agosto, 2025, p. 431-884.

Quadrimestral ISSN 2525-846X

I. Faculdade Católica de Santa Catarina II. Instituto Teológico de Santa Catarina

CDU 2 (05)

ENDEREÇO

Faculdade Católica de Santa Catarina – FACASC
Caixa Postal 5041
88040-970 Florianópolis, SC
Fone/Fax: (48) 3234-0400
Home Page: www.facasc.edu.br
E-mail: revista@facasc.edu.br

Editoração eletrônica: Atta

Projeto gráfico da capa: Domingos Volney Nandi

Printed in Brasil

Pede-se permuta
Exchange is Requested

Nota: O autor de cada artigo desta publicação assume a responsabilidade das opiniões que expressa.

Publicação dirigida aos agentes de pastoral das igrejas e aos professores universitários, pesquisadores e alunos nas áreas da Teologia, das Ciências da Religião e Ciências Humanas em geral, com o objetivo de favorecer a formação religiosa, social e humana, promover o debate e incentivar a troca de informações sobre temas teológicos, pastorais e sociais.

ENCONTROS TEOLÓGICOS

A revista ENCONTROS TEOLÓGICOS é um periódico quadrimestral da Faculdade Católica de Santa Catarina (FACASC) e do Instituto Teológico de Santa Catarina (ITESC), instituições de ensino superior que têm como mantenedora a Fundação Dom Jaime de Barros Câmara (FDJBC), de direito privado. A revista Encontros Teológicos foi fundada pelo Instituto Teológico de Santa Catarina (ITESC) em 1986 e assumida pela FACASC em 2012. É dirigida a pesquisadores, professores universitários, estudantes nas áreas de Teologia, das Ciências da Religião e das Ciências Humanas e Sociais em geral, bem como a agentes de pastoral das igrejas, a fim de ser espaço que favoreça a pesquisa e o conhecimento.

Missão: Divulgar o conhecimento teológico. Apresentar resultados de pesquisas na área da teologia e das ciências afins. Abordar temas relevantes da reflexão teológica atual. Favorecer a formação religiosa, social e humana. Incentivar a troca de informações sobre temas teológicos, pastorais e sociais, com abertura ao diálogo ecumênico e inter-religioso. Ser um instrumento de serviço ao esclarecimento da fé cristã frente aos problemas do mundo atual. Oferecer subsídios para fundamentar a fé e a esperança cristãs.

Nota: O autor de cada artigo desta publicação assume a responsabilidade das opiniões que expressa.

CORPO DIRETIVO DA FACASC:

Diretor Geral: Rafael Aléx Lima da Silva

Diretora Acadêmica: Michelly Silva Meira Rosa

Diretor Administrativo: Fernando Machado Wolf

CORPO ADMINISTRATIVO DA REVISTA:

Editor-Diretor: Kelvin Borges Konz

Secretária: Kelli Fávero da Silva

COMISSÃO EDITORIAL:

- Domingos Volney Nandi – FACASC, Florianópolis, SC
- Maria Teresinha de Resenes Marcon – FACASC, Florianópolis, SC
- Renatus Porath, Florianópolis, SC
- Sílvia Regina Nunes da Rosa Togneri, Florianópolis, SC
- Osmar Debatin – FACASC, Florianópolis, SC

CONSELHO EDITORIAL-CIENTÍFICO:

- Agenor Brighenti, Florianópolis, SC
- Antonio Luiz Catelan Ferreira – PUC-Rio, Rio de Janeiro, RJ
- Armando de Melo Lisboa – UFSC, Florianópolis, SC
- Arthur Jordan de Azevedo Toné – IFCE, Quixadá, CE
- Edson Adolfo Deretti – FACASC, Florianópolis, SC
- Elias Wolff – PUC-PR, Curitiba, PR
- Erico Hammes – PUC-RS, Porto Alegre, RS
- Francisco Evaristo Marcos – Faculdade Católica de Fortaleza, CE
- Fabiano Pires Castanha – UNIVALI, Itajaí, SC
- Fábio Régio Bento – UNIPAMPA, Santana do Livramento, RS
- Geraldo De Mori – FAJE, Belo Horizonte, MG
- Lilian Blanck de Oliveira – FURB, Blumenau, SC
- Luiz Carlos Susin – PUC-RS, Porto Alegre, RS
- Luiz José Dietrich, Florianópolis, SC
- Márcio Fabri dos Anjos – Centro Universitário São Camilo, São Paulo, SP
- Maria Clara Bingemer – PUC-Rio, Rio de Janeiro, RJ
- Marco Antônio Pensak – UFPR, Curitiba, PR
- Marcos Rohling – IFC/UFSC, Florianópolis, SC
- Roberto Iunskovski – UNISUL, Palhoça, SC
- Sérgio Rogério Junqueira Azevedo – UFPR, Curitiba, PR

Sumário

Apresentação	437
DOSSIÊ	
A evangelização na <i>Evangelii Nuntiandi</i> , na <i>Evangelii Gaudium</i> e a saúde mental: influências da religião/espiritualidade na promoção da vida <i>Jairo de Jesus Menezes, José Aguiar Nobre</i> <i>e Sergio Esteban González Martínez</i>	439
Da <i>Evangelii Nuntiandi</i> à <i>Evangelii Gaudium</i> : continuidade e renovação na Evangelização após cinquenta anos <i>Francilaide de Queiroz Ronsi e Roseane do Socorro Gomes Barbosa</i>	455
Desafios e oportunidades no ministério presbiteral à luz da <i>Evangelii Nuntiandi</i> <i>Eanes Roberto de Lima</i>	479
<i>Evangelii Nuntiandi</i> e Diretório para a Catequese: entre presente, passado e futuro <i>Marciel Agnezi Serafim e Paulo Stippe Schmitt</i>	495
<i>Evangelii Nuntiandi</i> e <i>Evangelii Gaudium</i> : continuidade da valorização da palavra de deus na evangelização <i>Jonas Emerim Velho</i>	523
<i>Evangelii Nuntiandi</i> e <i>Evangelii Gaudium</i> em questão: uma reflexão teológica sobre os desafios à evangelização <i>André Luiz Boccato de Almeida, Julian Carlos de Camargo</i> <i>e Lupeke Nicholas Prosper</i>	543
Evangelização: os 50 anos da exortação <i>Evangelii Nuntiandi</i> de Paulo VI <i>Luiz Fernando Lima Rangel</i>	565
Evangelizar a cultura do corpo: a Teologia do Corpo de João Paulo II como resposta ao chamado da <i>Evangelii Nuntiandi</i> <i>Gustavo Escobozo da Costa e Matheus Manholer de Oliveira</i>	587
Uma implícita mariologia na <i>Evangelii Nuntiandi</i> : Maria “estrela da evangelização” <i>Anderson Moura Amorim</i>	603
ARTIGOS DIVERSOS	
1700 anos do Concílio de Niceia: Legado histórico e relevância teológica <i>José Neivaldo de Souza</i>	625
Caderneta Espiritual como ferramenta para o Caminho de santidade <i>Cassia Maria Jänisch e Marcia Jochims Kniphoff da Cruz</i>	637
Guilherme de Ockham, supremacia do poder papal, pobreza evangélica e nominalismo: história de ontem, realidade de hoje? <i>Nilmar de Sousa Carvalho e Rodrigo Portella</i>	655

João 21, um resgate da comunhão nas origens do Cristianismo <i>Waldecir Gonzaga e Jean Poul Hansen</i>	679
O Diálogo no Ensino da Encíclica <i>Laudato Si'</i> <i>Heber Ramos Bertuci</i>	707
O Papel das Comunidades Eclesiais e sua relação com o quarto compromisso do Pacto Educativo Global <i>Edelcio Ottaviani e Michel Musulin Soeltl</i>	725
O princípio da governança comunitária em 2Cor 9,6-10 e a ordem biopolítica: uma análise teológica e filosófica <i>Waldecir Gonzaga e Jamil Alves de Souza</i>	747
Reflexões teológicas sobre a esperança cristã <i>Renato Alves de Oliveira</i>	773
Reino de Deus como o centro da pregação de Jesus <i>Tiago de Fraga Gomes e Leonardo Agostini</i>	801
Solidão, unidade e nudez original: as três experiências originais do ser humano à luz das catequeses da Teologia do Corpo de João Paulo II <i>Gustavo Escobozo da Costa</i>	819
Tocar ou não as chagas do crucificado/ressuscitado: uma leitura pragmalinguística de Jo 20,24-29 <i>Adriano Lazarini Souza dos Santos, Benedito Antônio Bueno de Almeida e Gilvan Leite de Araújo</i>	837
Um cântico de peregrinação e esperança na ação divina: uma análise do Salmo 126 <i>José Ancelmo Santos Dantas</i>	861
Diretrizes.....	877

Com certo atraso, mas com renovado entusiasmo, entregamos ao público o segundo número de 2025 da Revista Encontros Teológicos, dedicado à celebração dos 50 anos da Exortação Apostólica Evangelii Nuntiandi, de São Paulo VI. Publicado em 1975, esse documento permanece atualíssimo como magna carta da missão evangelizadora da Igreja. Ele continua a inspirar o ardor missionário e a conversão pastoral que nos são exigidos no presente, especialmente à luz das interpelações da Evangelii Gaudium, do Papa Francisco. Deste modo, os artigos que reunimos procuram revisitar a Evangelii Nuntiandi em diálogo com os desafios de hoje, reafirmando a centralidade do anúncio de Jesus Cristo vivo como fonte de esperança e de renovação eclesial.

Entretanto, a preparação deste número foi marcada por um acontecimento doloroso: o falecimento de nosso editor-chefe, Prof. Dr. Pe. Vítor Galdino Feller. Figura de referência para a teologia em Santa Catarina e no Brasil, Pe. Vítor marcou decisivamente a história desta revista com sua dedicação, rigor acadêmico e espírito pastoral.

Nascido em 12 de abril de 1953, em Canelinha (SC), ingressou ainda adolescente no caminho da vocação sacerdotal. Ordenado presbítero em 23 de fevereiro de 1980, serviu com generosidade em diversas comunidades da Arquidiocese de Florianópolis. Com doutorado em Teologia Dogmática pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma), foi professor e diretor do Instituto Teológico de Santa Catarina (ITESC), formador, vigário paroquial, pároco, e, por fim, assessor do Movimento de Emaús, perito da Comissão Episcopal Pastoral para a Doutrina da Fé da CNBB, e vigário-geral da Arquidiocese. Sua contribuição acadêmica e eclesial permanecerá como referência.

Partiu inesperadamente em 26 de julho de 2025, deixando um rastro de amor ao Evangelho. Nós, que fomos seus alunos, colegas e leitores, sentimos a ausência de sua palavra clara e serena, mas guardamos com gratidão o seu legado. Que o Senhor o acolha na plenitude da vida e nos conceda perseverança para dar continuidade à obra que ele conduziu.

Com este número, desejamos que a memória agradecida de Pe. Vítor se una ao chamado missionário da Evangelii Nuntiandi, inspirando a todos nós a anunciar o Evangelho com renovado ardor, métodos e expressões.

Prof. Dr. Pe. Kelvin B. Konz
Editor-Diretor



A evangelização na *Evangelii Nuntiandi*, na *Evangelii Gaudium* e a saúde mental: influências da religião/espiritualidade na promoção da vida

Evangelization in *Evangelii Nuntiandi*, *Evangelii Gaudium* and mental health: influences of religion/spirituality in promoting life

Recebido em: 11/04/2025. Aceito em: 22/05/2025.

*Jairo de Jesus Menezes**

UCSAL

*José Aguiar Nobre***

PUC-SP

*Sergio Esteban González Martínez****

FAINOR

* Doutor em Família na Sociedade Contemporânea (Universidade Católica do Salvador, UCSAL, Salvador, BA, 2018). Mestre em Teologia Dogmática (Facoltà dell' Emilia Romagna, FTR, Itália, 2009). Graduado em Teologia (École Saint Jean, ESJ, França, 2005). Graduado em Filosofia (École Saint Jean, ESJ, França, 2000). Líder do Grupo Pesquisa Fratelli Tutti da UCSAL.

E-mail: jairo.menezes@pro.ucsal.br.

** Doutor em Teologia Sistemático-Pastoral pela (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, PUC-Rio, Rio de Janeiro, 2017). Doutor em Filosofia pela (Universidade Federal do Paraná, UFPR, Curitiba, 2023). Mestre em Educação (Pontifícia Universidade Católica de Campinas, PUC-Campinas, Campinas, 2012). Bacharel em Filosofia (Pontifícia Universidade Católica de Campinas, PUC-Campinas, Campinas, 2002). Bacharel em Teologia (Instituto São Paulo de Estudos Superiores, ITESP, São Paulo, 2007). Licenciado em Filosofia (Centro Universitário Assunção, UNIFAI, São Paulo, 2008). Membro da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (SOTER). Líder do Grupo Pesquisa Teologia e Cultura, Profecia e Sociedade (TCPS) da PUC-SP.

E-mail: nobrejose@gmail.com.

*** Graduado em Teologia (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP, São Paulo, 2019). Graduando em Psicologia (Faculdade Independente do Nordeste, Vitória da Conquista – BA, FAINOR). Especialização em Espiritualidade (Centro Universitário Salesiano de São Paulo, UNISAL, São Paulo, 2023). Especialização em Psicanálise (Centro Universitário Salesiano de São Paulo, UNISAL, São Paulo, 2022). Membro do grupo de pesquisa Teologia e Cultura; Profecia e Sociedade (TCPS) da PUC-SP e Fratelli Tutti da UCSAL.

E-mail: sergioestebangonza@gmail.com.





Resumo: Refletiremos sobre a influência da espiritualidade/religiosidade na saúde mental. Com pesquisa bibliográfica nas áreas de Teologia e Psicologia, objetivamos refletir sobre a importância da religiosidade/espiritualidade na promoção da vida. Observamos que nas Exortações Apostólicas *Evangelii Nuntiandi* e *Evangelii Gaudium*, falta a palavra saúde mental. Sublinhamos, contudo, a aplicação do termo referindo-se à Vida Religiosa e aos Ministros Ordenados, nos documentos do Vaticano II: *Perfectae Caritatis* (PC, 12); *Optatam Totius* (OT, 6) e *Presbyterorum Ordinis* (PO, 10). Indagamos: se as pessoas influenciadas pela categoria espiritualidade/religiosidade tendem a enfrentar melhor, as vulnerabilidades da saúde mental? Os resultados esperados circunscrevem ao entendimento de que a dimensão “espiritual” é um dispositivo multidimensional de saúde, remetendo às questões de sentido de vida. Como sabemos, o elemento “religioso” apresenta-se significativamente no Brasil. O Censo 2022 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) demonstra a superação dos templos religiosos em relação a instituições de ensino e de saúde. Apesar das influências da espiritualidade/religiosidade, surge a necessidade da reflexão desses elementos para que seja um dispositivo potencializador de vida e do compromisso social com relação à saúde, a fim de não se transformar em elementos de sofrimentos quando alienantes e manipuladores.

Palavras-chave: Evangelização; religiosidade/espiritualidade; saúde mental.

Abstract: We will reflect on the influence of spirituality/religiosity on mental health. With bibliographical research in the areas of Theology and Psychology, we aim to reflect on the importance of religiosity/spirituality in promoting life. We note that the word mental health is missing from the Apostolic Exhortations *Evangelii Nuntiandi* and *Evangelii Gaudium*. We emphasize, however, the application of the term referring to Religious Life and Ordained Ministers in the documents of Vatican II: *Perfectae Caritatis* (PC, 12); *Optatam Totius* (OT, 6) and *Presbyterorum Ordinis* (PO, 10). We ask: do people influenced by the category of spirituality/religiosity tend to better cope with mental health vulnerabilities? The expected results are limited to the understanding that the “spiritual” dimension is a multidimensional health device, referring to questions of the meaning of life. As we know, the “religious” element is significantly present in Brazil. The 2022 Census by the Brazilian Institute of Geography and Statistics (IBGE) demonstrates that religious temples have outperformed educational and health institutions. Despite the influences of spirituality/religiosity, there is a need to reflect on these elements so that they can be a device that enhances life and social commitment to health, so as not to become elements of suffering when alienating and manipulative.

Keywords: Evangelization; religiousness/spirituality; mental health.

Introdução

Compreendemos que a espiritualidade é um elemento importante que influencia sujeitos, comunidades e culturas. Seus impactos



são evidenciados nas relações psicossociais. Como consequência, tem influências na saúde física e mental. Com pesquisa bibliográfica nas áreas de Teologia e Psicologia, objetivamos refletir sobre a importância da religiosidade/espiritualidade na promoção da vida. Dentro da realidade de sujeitos que manifestam fragilidade da saúde física e mental, como também nos sujeitos e comunidades que vivem uma religião/espiritualidade que não potencializam o cuidado da saúde mental devido à privação do ciclo do sono, são tantas vezes vitimizados uma segunda vez por discursos religiosos que fomentam fé “milagreira”, de cura/doenças. Para tal objetivo, iniciaremos uma abordagem sobre a questão da saúde mental, num comparativo entre a Exortação Apostólica do Papa Paulo VI – *Evangelii Nuntiandi* –, hoje São Paulo VI –, e a Exortação Apostólica do Papa Francisco – *Evangelii Gaudium*. Observa-se no primeiro, a não utilização do termo; porém, destacamos a categoria “saúde mental” em conjunto com a “saúde física”, nos documentos do Vaticano II: *Perfectae Caritatis* (PC, 12); *Optatam Totius* (OT, 6) e *Presbyterorum Ordinis* (PO, 10). As citações não conotam relação aos leigos e leigas, mas direcionam-se especificamente à formação de Ministros Ordenados e da Vida Religiosa. No pensamento do Papa Francisco – *Evangelii Gaudium* – não se encontra o termo “saúde mental”; mas, destaca-se a figura dos “doentes” como destinatários privilegiados do Evangelho, na mesma categoria que os pobres (EG, 48).

Num segundo momento, refletiremos sobre a espiritualidade, religião e saúde mental, seguido de uma discussão do tema. Destacando que os autores e pesquisadores manifestam a importância e influência do caráter religioso/espiritual no cuidado da saúde, entre ela a mental. Nesta perspectiva, apontamos a necessidade de novas pesquisas nas áreas do saber, incluindo teologia e psicologia, devido ao impacto, principalmente no que se refere ao comprometimento do sujeito com a participação do tratamento da saúde física e mental a fim de contribuirmos cada vez mais para a recuperação das pessoas. A dimensão espiritual é trazida pela Organização Mundial da Saúde (OMS) na categoria multidimensional de saúde que remete ao sentido da vida, sem limitar à crença ou prática religiosa (Oliveira; Junges, 2012, *online*). O elemento religioso é considerado importante na realidade do povo brasileiro. Nele, observa-se, via Censo 2022, do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), a superação dos templos religiosos em relação às instituições de ensino e de saúde (Pinhoni; Croquer, 2024, *online*).



1 Evangelização e saúde mental na *Evangelii Nuntiandi*

A *Evangelii Nuntiandi* de Paulo VI, sobre a evangelização no mundo contemporâneo, apresenta a complexidade da ação evangelizadora da Igreja, definindo evangelização como “anúncio de Cristo àqueles que o desconhecem, de pregação, de catequese, de batismo e de outros sacramentos que hão de ser conferidos” (EN, 17). O documento esclarece que nenhuma definição parcial e fragmentária sobre evangelização responderá à complexidade e dinamicidade da definição, sem cair no risco de empobrecer ou até mutilar o seu significado (EN, 17), uma vez que se trata de um processo sinuoso de crescimento com o Mistério de Deus. Ele ressalta que os destinatários da evangelização – em primeiro lugar – são aqueles que estão longe (EN, 51), apontando assim o dinamismo da sociedade e a necessidade de atualização constante da mensagem evangelizadora. Menciona, ainda, a necessidade de rever os métodos, de procurar, por diferentes meios, e estudar a melhor maneira de fazer com que a mensagem cristã possa alcançar as pessoas; a fim de proporcionar as respostas às suas interrogações (EN, 3).

Paulo VI, na sua *Exortação Apostólica*, ao falar de mensagem cristã, inclui como destinatários pessoas que se encontram com fragilidade na saúde física ou mental? A título de mapeamento ou descrições, ao pesquisarmos no documento as palavras “doente” e “doença”, não encontramos nenhuma menção da palavra “doente”; porém, destaca-se, por uma única vez, a palavra “doença”, quando refere ao compromisso dos povos no esforço e lutas por superarem tudo aquilo que os condenam a estarem à margem da vida (EN, 30). Perguntamos ainda: a menção ao termo “doença” implica na *Exortação Apostólica* caráter social? Ao pesquisar as palavras: “enfermidade”, “enfermos”, “enfermeiro” e “saúde”, não se encontra nenhuma citação da palavra “enfermidade” nem “enfermeiro”; porém ressalta-se, por uma única ocasião, a palavra “enfermos” como sinal de acolhimento da pregação de Jesus Cristo nas Sagradas Escrituras (EN, 12). Por sua vez, sublinha-se duas referências à palavra “saúde”, no início do documento como saudação (EN, 1) e como compromisso dos religiosos e religiosas na missão evangelizadora (EN, 69).

Ao delimitar a pesquisa, consultamos o termo “saúde mental” nos documentos do Papa Paulo VI, especificamente nas Constituições, Decretos e Declarações do Compêndio do Concílio Ecumênico Vaticano II.



Nas Constituições não se encontra nenhuma citação na categoria “saúde mental”; porém se encontram na *Gaudium et Spes*, três citações da palavra “saúde”, referindo-se à construção de uma comunidade internacional que procura as diversas necessidades dos seres humanos: alimentação, saúde, educação e trabalho (GS, 84); superação da ética individualista (GS, 30) além da redução do tempo do trabalho e prática de lazer que afeta a saúde (GS, 61). Nos Decretos encontram-se três menções sobre “saúde mental” ligadas à “saúde física”, embora tais enunciações estejam direcionadas exclusivamente aos Ministros Ordenados e à Vida Religiosa: *Perfectae Caritatis* (PC, 12); *Optatam Totius* (OT, 6) e *Presbyterorum Ordinis* (PO, 10). Encontram-se três citações relacionadas só com a palavra “saúde”, a saber: *Inter Mirifica* (IM, 12), ao destacar que a saúde é um dever da autoridade civil; *Perfectae Caritatis* (PC, 17), ao referir-se ao hábito religioso; *Presbyterorum Ordinis* (PO, 21), ao sublinhar a previdência social. Nas Declarações não se encontram menção à palavra “saúde mental”. Porém, destaca-se na *Gravissimum Educationis*, a palavra “saúde”, indicando o direito dos pais e do Estado com relação à educação da criança, enfatizando o direito do Estado de estabelecer uma educação escolar adequada e o cuidado da saúde infantil (GE, 6).

2 Evangelização e saúde mental na *Evangelii Gaudium*

A *Evangelii Gaudium* de autoria do Papa Francisco, tratando sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual, coloca algumas questões referentes à evangelização, trazendo características contemporâneas para reflexão e ação missionária da Igreja, da crise do compromisso comunitário e do anúncio do Evangelho na dimensão social. A proposta da *Exortação Apostólica* – em harmonia com a *Lumen Gentium* – trata as seguintes questões: reforma da Igreja em saída missionária; tentações dos agentes pastorais; Igreja como totalidade do povo de Deus na evangelização; preparação da homilia; inclusão social dos pobres; diálogo social, paz e compromisso missionário (EG, 17). No documento, um adjetivo colocado na “evangelização”, encontra-se a palavra “nova”, dando origem à “nova evangelização”, que se desenvolve em três âmbitos fundamentais: pastoral ordinária, pessoas batizadas que não vivem os apelativos do Batismo e o anúncio àqueles que não conhecem Jesus Cristo ou que sempre o recusaram (EG, 14).



Ao pesquisar as palavras “doente” e “doença” na *Evangelii Gaudium*, ela menciona cinco vezes a palavra “doente”, três no singular e duas no plural; o singular se encontra no contexto da piedade popular (EG, 125), no acompanhamento pessoal dos processos de crescimento (EG, 169) e – uma nota de rodapé – no testemunho de Santa Teresa de Lisieux, para descobrir no rosto do outro a figura de Jesus Cristo (EG, 91). O plural é utilizado para ressaltar os destinatários privilegiados do Evangelho (EG, 48) e para destacar os desafios da evangelização nas culturas urbanas (EG, 75). O substantivo “doença” é mencionado duas vezes, uma no singular para referir-se à degradação do solo, conjunto da criação (EG, 215) e outra no plural para destacar alguns desafios do mundo atual (EG, 52).

Ao investigar as palavras “enfermidade”, “enfermos” e “enfermeiro” não se encontram menção a nenhuma das duas. Porém, são citadas no feminino “enferma” e “enfermeira”; uma para indicar uma Igreja fechada nas próprias seguranças (EG, 49) e outra para revelar a enfermeira autêntica, pessoa que se dedica no “estar com os outros e ser para os outros” (EG, 273). A palavra “saúde” é mencionada quatro vezes pelo Papa Francisco, ao referir-se à melhora do bem-estar das pessoas (EG, 52); à preocupação com as instituições da sociedade civil (EG, 183); ao clamor dos pobres principalmente das populações das periferias urbanas e das zonas rurais (EG, 191); à prosperidade e civilização em seus múltiplos aspectos (EG, 192). A palavra “toxicodependente” é mencionada pelo documento uma vez, no cuidado da fragilidade, dentro da dimensão social da evangelização (EG, 210), o que revela uma tímida sensibilidade para pensar esta questão tão importante e, paradoxalmente, silenciada ou como poucas condições de cuidado atencioso aos sofrimentos de quem enfrenta tais situações.

Ao comparar a *Evangelii Nuntiandi* e a *Evangelii Gaudium* encontra-se, na segunda, mencionada, mais traços concretos do anúncio do Evangelho em termos de cuidados com a saúde. No documento do Papa Francisco destaca-se a necessidade de privilegiar, na evangelização, os doentes, na mesma categoria dos pobres, acrescenta-se a afirmação, “não os deixemos jamais sozinhos” (EG, 48). Embora Paulo VI não mencione diretamente, na *Evangelii Nuntiandi*, como destinatários do anúncio do Evangelho às pessoas com fragilidade na saúde, vale dizer que há dois pontos importantes no Compêndio do Vaticano II, para dizer que havia no horizonte daquele contexto o cuidado com a saúde. No primeiro ponto, há a utilização da palavra “saúde mental” em harmonia com a “saúde



física”, embora seja um termo exclusivo para Ministros Ordenados e Vida Religiosa. No segundo ponto, a palavra “saúde” referida, na sua maioria de vezes, a questões sociais, civis e relacionais, ainda aparece de forma tangencial. Importante sublinhar aqui, que, ao relacionarmos as duas Exortações Apostólicas, é possível dizer que cada documento responde a apelos da realidade de cada época e com os respectivos entendimentos disponíveis na cultura. O que sugere aos tempos hodiernos que, com os fenômenos do avanço das *big techs* e suas incidências na vida, façamos devida atenção a fim de que estejamos à altura de oferecer condições em que possamos fazer bons usos das tecnologias, sem, contudo, ficarmos vítimas de suas consequências.

Em sintonia com os desafios do presente, observamos que o Papa Francisco menciona o cuidado destinado aos doentes. Além da menção da palavra em feminino “enferma” e “enfermeira”, referidas à Igreja e a profissão preventiva e de cuidado, aspectos que serão desenvolvidos neste artigo. O contexto pandêmico evidenciou no Papa Francisco alguns gestos concretos de atenção à saúde na visão de uma rede de cuidado humanizado – que não se reduz ao aspecto da “cura”, ao abordar a prevenção, promoção e recuperação – na perspectiva da enfermagem. Para a compreensão do cuidado da saúde nesta ótica mencionada, destacamos a importante atuação do profissional de enfermagem: promoção, prevenção, recuperação e reabilitação da saúde (Biblioteca virtual em Saúde: Ministério da Saúde). Na *Fratelli Tutti*, destaca-se a visão unitária da comunidade, “nos encontramos no mesmo barco” (FT, 30); “consciência de sermos uma comunidade mundial que viaja no mesmo barco” (FT, 32). Nesse sentido, o Papa Francisco ressalta a importância do encontro com o outro a partir da escuta. Ele não sublinha uma evangelização da fala, mas, sim, da escuta, assim como da necessidade de sentarmos ao lado dos nossos semelhantes a fim de escutarmos o outro como paradigma de atitude receptiva, expressão de superação do narcisismo, resposta contra um mundo surdo. Podemos dizer que a escuta é, a partir do Papa Francisco, uma categoria imprescindível para a harmonia com a realidade pessoal, comunitária, ambiental e de fé. Ele nos faz lembrar que Jesus de Nazaré “escutou a voz de Deus, escutou a voz dos pobres, escutou a voz do enfermo, escutou a voz da natureza” (FT, 48). Seguindo este exemplo, somos desafiados a fazer o mesmo a fim de que tenhamos uma mística capaz de unir e valorizar não somente a religião como principalmente a espiritualidade para uma boa saúde mental.



3 Espiritualidade, religião e saúde mental

A religião pode influenciar na saúde mental do sujeito, como interface para o cuidado, principalmente na vulnerabilidade da saúde; um estudo sobre religião e saúde mental, destacando o desafio de integrar a religiosidade ao cuidado com o paciente, destaca, por meio de levantamento bibliográfico realizado no período dos anos 2000 e 2010, nas bases de dados LILACS, BDENF e biblioteca eletrônica SCIELO, que a religião é uma dimensão com potencialidade de contribuição positiva no tratamento da pessoa com transtorno mental. A pesquisa também proporciona dois elementos importante no comportamento do paciente: continência emocional e social e ensinamentos de costume que incentivam a qualidade de vida (Murakami; Gomes Campos, 2012, *online*).

Monteiro *et al.*, (2020), na pesquisa sobre espiritualidade/religiosidade e saúde mental no Brasil, destacam, por meio de estudos bibliográficos, no portal de periódicos eletrônicos da SCIELO, na área da Psicologia no Brasil, entre os anos 2008 e 2019, que a religião sempre foi algo inerente à população brasileira. Eles acentuam a importância da inclusão do aspecto espiritual/religioso na formação acadêmica dos profissionais da área da saúde mental, considerando que os pacientes possuem ditas necessidades que podem ser identificadas e abordadas. Também os autores mencionam que prestar um atendimento humanizado é reconhecer o bem-estar que o dito aspecto proporciona. Igualmente, enfatizam a necessidade dos profissionais da área de saúde mental de avaliar, entender e respeitar as crenças religiosas de seus pacientes. Segundo eles, a influência da espiritualidade/religiosidade com a saúde mental pode ser positiva, como também, pode proporcionar alguns aspectos negativos que – dependendo do tipo de crença religiosa – pode gerar culpa, dúvida, ansiedade e depressão (Monteiro *et al.*, 2020).

O estudo sobre religião e a saúde mental realizado no Brasil, no ano 2007, com ênfase no histórico e perspectivas atuais, analisa as pesquisas de relevância histórica e as investigações contemporâneas sobre o tema religião e saúde mental no Brasil. Destaca que muitos dos trabalhos históricos iniciaram no final do século XIX, e são dedicados aos temas como messianismo e as formas coletivas de “loucura religiosa”. As investigações contemporâneas, por sua vez, tratam de temas como religião, bem como o uso de álcool e drogas, como também, de diversas condições clínicas como esquizofrenia e suicídio (Dalgallarrondo, 2007, *online*).



Sanchez e Nappo (2007), apresentam por meio de fontes bibliográficas nas bases de dados PubMed e SCIELO, entre os anos 1976 e 2006, a pesquisa sobre religiosidade, espiritualidade e o consumo de drogas. Os autores mencionam o papel da religiosidade no tratamento e na prevenção do consumo de drogas, colocam como resultado que as pessoas que frequentam regularmente algum culto religioso – dando importância a questões religiosas, na prática, no cotidiano – menores índices de consumo de droga lícitas e ilícitas. No contexto dos dependentes de drogas, os autores demonstram que os pacientes desenvolvem melhores índices de recuperação no seu tratamento pela influência da espiritualidade, sem importar qual origem religiosa. São resultados comparados com os dependentes que são tratados exclusivamente só por meio médico (Sanchez; Nappo, 2007, *online*).

Dalgalarrondo *et al.*, (2004), ao pesquisarem sobre religião e uso de drogas por adolescentes, têm como objetivo verificar se diferentes variáveis da religiosidade influenciam no consumo tanto frequente como pesado de álcool e drogas em estudantes do primeiro e segundo grau, com uma amostra de 2.287 estudantes de escolas públicas periféricas e centrais e escolas particulares da cidade de Campinas SP, no ano 1998. Evidenciam como resultado que o uso pesado de, pelo menos, uma droga, apresenta-se maior em estudantes que não tiveram na sua infância educação religiosa, o uso de cocaína e ecstasy no mês e de “medicamentos para dar barato” foram maiores em estudantes que não tiveram na infância educação religiosa. As drogas analisadas pelos pesquisadores foram: álcool, tabaco, solventes, medicamentos, maconha, cocaína e ecstasy. Os autores concluem que várias dimensões da categoria religiosa se relacionam com o consumo de drogas por adolescentes, como possível elemento inibitório. A provável inibição do consumo de drogas apresenta-se nos estudantes que receberam maior educação religiosa durante a infância (Dalgalarrondo *et al.*, 2004).

A espiritualidade e a saúde, segundo Araújo Trindade *et al.*, (2022), estão relacionadas ao bem-estar e à cotidianidade. Primeiramente destacam que a Organização Mundial da Saúde (OMS), desde o final dos anos 70, reconheceu a espiritualidade como elemento importante para o equilíbrio do indivíduo, tanto na busca do bem-estar, da qualidade de vida, quanto em toda a sua dimensão existencial, um olhar integral que percorre além dos elementos biológicos, os físicos e mentais. Com o objetivo de analisar a influência da espiritualidade no que se refere à saúde, condições emocionais de diversos autores sociais, com crenças



e religiões diversas, mediante uma pesquisa qualitativa e descritiva, os pesquisadores trabalharam com 18 participantes que responderam questionários sociodemográficos e entrevistas. Os autores concluem que a espiritualidade é um dispositivo pessoal importante para enfrentar as divergências da realidade cotidiana, como consequência de dito impacto envolvem-se aspectos relacionados à saúde e sugerem novas pesquisas referentes à temática (Araújo Trindade *et al.*, 2022, *online*).

4 Discussão

Os desafios de cada momento histórico fazem repensar a maneira de evangelizar, focando o cuidado pessoal e social, o bem-estar do sujeito e das culturas. No contexto da *Evangelii Nuntiandi*, não se destaca a palavra “saúde mental” no existir na Igreja e na sociedade a fim de encarar os desafios próprios. Naquela época, a maneira de anunciar o Evangelho, focava no desenvolvimento dos povos e nações, numa perspectiva de diálogo entre fé e cultura para um bem comum, apesar de não tocar em categoria tão importante. Por sua vez, encontramos nos decretos do Concílio Vaticano II a menção de “saúde mental” focada na formação e missão dos Ministros Ordinários e Vida Religiosa. No contexto atual, encontramos imperativamente o termo “saúde mental”, o tempo pós-pandêmico – inclusive no contexto da pandemia – a Igreja e a sociedade repensaram o termo “saúde mental”, devido ao impacto da Covid-19 e das novas realidades que nos desafiam: intolerância política, social, guerras, ideologias extremistas, xenofobia, racismo, feminicídios, entre outros. Esses fatores influenciam a saúde mental, e, em alguns casos, revelam uma fé com traços “psicopatológicos”. Em vista disto, entendemos psicopatologia como o elemento que afeta o bem-estar social, biológico, psicológico.

Importante repensar que a saúde mental além da aplicação exclusiva para Ministros Ordenados e Vida Religiosa, a espiritualidade e religiosidade na vida laical manifestam fortaleza e fragilidade. Uma compreensão se faz necessária no hoje da história, que a potencialização no cuidado da vida, como demonstraram os pesquisadores na área da Psicologia, ter em voga o dispositivo espiritual/religioso pode ser um elemento de grande importância a fim de enfrentarmos as realidades de fragilidade de saúde física e mental hoje. Desse ponto de vista, ao fomentarmos a tendência ao compromisso e participação no tratamento, como também, no enfrentamento das divergências do cotidiano, quanto



mais pautarmos a relevância do cuidado, mais nos aproximaremos daquilo que aprendemos de Jesus de Nazaré. Vale dizer que nas realidades típicas de nossa cultura – tendo em vista as fragilidades na saúde física e mental – de pessoas que professam diversos graus de fé na Igreja Católica, encontra-se uma tendência que pode afetar a saúde mental, o dispositivo do “fenômeno digital” colocado por alguns influenciadores digitais católicos. O fenômeno caracteriza-se por rezar de maneira isolada, nas telas, no período da madrugada; como relata Moisés Sbardelotto, oração mediática às 4h da madrugada, com mais de 1,2 bilhão de visualizações no canal do Youtube, ao mencionar o influencer digital religioso Frei Gilson, e os impactos dessa tendência na dimensão política do discurso, na visão de uma fé “milagreira”, com tendência a oferta de produtos religiosos “quem não compra se arrepende” (Sbardelotto, 2025, *online*).

Os youtubers da fé podem proporcionar, nesse sentido alienação da fé, uma visão “milagreira”, de oferta-demanda a fim da “curar” da doença. O que se tem de resultado consiste numa manipulação política no discurso. No que se refere ao caráter político-social-religioso, os efeitos deletérios na convivência familiar e social já se faz notar. Segundos pesquisadores do assunto, impactos na categoria fisiológica, acordar às 4h da madrugada sem consolidar o ciclo do sono restaurador – sono REM, dormir menos do esperado e em conjunto – durante quarenta dias – alterar a nutrição na redução de inserção de proteínas – naqueles que realizam jejum sem acompanhamento nutricional eliminando principalmente a carne. Segundo eles, os impactos fisiológicos produzem reação comportamental no organismo; cortisol elevado e como consequência, um nível de estresse maior do habitual, bem como a alteração dos hormônios da fome e saciedade: leptina e grelina. Segundo Crispim *et al.*, (2007), a redução do ciclo do sono pode alterar o padrão endócrino que sintetiza a fome e a saciedade, diminuindo os níveis de leptina e aumentando os níveis da grelina, modificação das escolhas alimentares – preferência de alimentos mais calóricos, desajustes endócrinos que intervêm para a obesidade; elevação do gasto energético devido à função do aumento do tempo de vigília que resulta em fadiga e sonolência excessivas durante o dia (Crispim *et al.*, 2007, *online*). Outro elemento de alteração biológico e psicológico é a proeminência de estados ansiosos (Pires *et al.*, 2012, *online*).

Embora no contexto da pesquisa em Psicologia, as literaturas citadas tragam espiritualidade na categoria de religião, ele revela que a fé quando bem encaminhada pode tornar-se um elemento importante na



rede de apoio para a pessoa com vulnerabilidade na saúde, tanto física como mental. A espiritualidade pode ser um instrumento que auxilia o sujeito na doença e sofrimento, percebendo a sua condição de saúde e o envolvimento no tratamento. Visando a sua participação e autonomia mesmo na fragilidade, a pessoa tem inúmeras ofertas de orações sem, contudo, comprometer o seu sono. Em se tratando da contribuição do pensar teológico, ressaltamos a urgência de entendermos que Deus não é cronometrista, ao invés de ficar calculando horas do dia ou da noite para rezar. A esse respeito pondera o Apóstolo São Paulo: “Estejam sempre alegres, rezem sem cessar” (1Ts 5,16-17). Nesse sentido, é preciso recordar a importância da espiritualidade de baixo mencionada por Grün e Dufner ajuda na consciência do sujeito, mediante a sua singularidade. Eles ressaltam que nas paixões, enfermidades, feridas e impotência é onde se busca a Deus. Isso implica viver de acordo com essa situação em uma condição de diálogo (Grün; Dufner, 2012, p. 63). A espiritualidade apresentada consistiria na consciência do sujeito da sua situação, na assimilação e a participação no cuidado, visando a autonomia – sempre dependendo de cada condição clínica – na resposta da situação. Quem vive a espiritualidade de baixo se torna ativo e responde no crescimento humano, com um enfoque na escuta – que parte da escuta de Deus – dos indicadores de cuidado, com os profissionais e agentes referentes no tratamento.

Importante distinguir a diferença entre religião e espiritualidade já que não necessariamente são sinônimas. As religiões trabalham com o sagrado, divino e espiritual; mas espiritualidade refere-se a outro aspecto. Durante a história, pode-se perceber que, em algum momento, a religião produz violência em nome de Deus, quando responde à aliança entre trono e altar – queima de milhões de “bruxas” na Inquisição. Nessas situações, a religião perde a sua fonte de espiritualidade (Boff, 2006, p. 19). Uma religião que aliene o sujeito na sua fragilidade, fomentando a ideia de religião “curandeira”, sem a noção de participação e compromisso do sujeito no seu tratamento perde a espiritualidade. A espiritualidade cristã que consiste no seguimento de Jesus Cristo evidencia que o próprio Jesus se envolve nos sofrimentos humanos. As análises cristológicas de José María Castillo destacam que o ser de Jesus Cristo se explica a partir dos cuidados da saúde, mediante uma fé que melhore as condições de vida e de saúde, de bem-estar e cuidado das pessoas (Castillo, 2009, p. 210).



Considerações finais

A partir do que vimos, é possível dizer que espiritualidade e religiosidade são dispositivos importante que podem auxiliar os sujeitos na fragilidade da saúde física e mental. Quando esses dispositivos são colocados como significativos pelo paciente no seu tratamento, podem auxiliar no comprometimento desse paciente, no tratamento da saúde, como também, ajudar a lidar com as convergências cotidianas. Dentro da área da Teologia – principalmente nos documentos pesquisados neste texto – percebemos a necessidade de ampliar o tema saúde mental na evangelização. Alargando as discussões presentes nos documentos, entendemos que se tornaria muito relevante incluímos nas reflexões, a figura laical, tendo em vista, que o termo é destinado exclusivamente para Ministros Ordenados e Vida Religiosa.

As novas tendências dos fenômenos religiosos digitais na figura de youtubers da fé, nos seus discursos com tendências político-partidárias, de ofertas “milagreiras” e de comercialização de produtos religiosos, podem produzir, nos seus seguidores, especificamente naqueles que acompanham de madrugada, uma alteração fisiológica – quando o sono não cumpre o seu ciclo correspondente – e, como consequência, terem impactos na saúde mental.

No que corresponde às pesquisas relacionadas na área da Psicologia, o dispositivo espiritual que, necessariamente, não se reduz à prática e crença religiosa, pode trazer bem-estar ao sujeito mesmo na condição de vulnerabilidade da saúde. Os elementos espiritual/religioso – quando apresentados significativamente pelo paciente – podem ser uns elementos que potencializem o compromisso e a participação do paciente no seu tratamento. Por isso, a importância dos profissionais da área da saúde mental que realmente consideram os aspectos biopsicossocial, uma postura e olhar sobre o entendimento, avaliação e respeito das crenças religiosas dos seus pacientes, tendo em vista que, dependendo do comportamento da religião e concepção religiosa, pode contribuir no tratamento; como também, pode gerar culpa, dúvida, ansiedade e depressão (Monteiro *et al.*, 2020, *online*). Para concluir, vale recordar e reconhecer, outrossim, que, todas as religiões são portadoras do mistério, portanto, são importantíssimas para ajudarem aos crentes a se conectarem com o Transcendente. O que compromete é quando se tem a prática do extremismo e ou fanatismo de qualquer tipo aí presente. Devendo essas práticas serem excluídas, a fim de evidenciar a riqueza do Mistério subjacente a todas



elas. Evidência essa feita por pessoas ajuizadas e que, acima de tudo, externalizam uma prática testemunhal (EN, 41).

Referências

ARAÚJO TRINDADE, Karine *et al.* Espiritualidade e saúde: um olhar por meio de diferentes atores sociais. In: *Research, Society and Development*, São Paulo, v. 11, n. 2, p. 1-11, jan. 2022.

BOFF, Leonardo. *Espiritualidade: um caminho de transformação*. Rio de Janeiro: Sextante, 2006.

BÍBLIA SAGRADA: Edição Pastoral. 61. ed. São Paulo: Paulus, 2007.

CASTILLO, José María. *La humanización de Dios: ensayo de cristología*. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*. Sobre a Igreja no mundo de hoje. In: COMPÊNDIO DO VATICANO II. Mensagens, discursos e documentos. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 470-549.

COMPÊNDIO DO CONCÍLIO VATICANO II. Declaração *Gravissimum educationis*. Sobre a educação cristã. In: COMPÊNDIO DO VATICANO II. Mensagens, discursos e documentos. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 329-339.

COMPÊNDIO DO CONCÍLIO VATICANO II. Decreto *Inter Mirifica*. Sobre os meios de comunicação social. In: COMPÊNDIO DO VATICANO II. Mensagens, discursos e documentos. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 176-184.

COMPÊNDIO DO CONCÍLIO VATICANO II. Decreto *Optatam Totius*. Sobre a formação sacerdotal. In: COMPÊNDIO DO VATICANO II. Mensagens, discursos e documentos. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 314-328.

COMPÊNDIO DO CONCÍLIO VATICANO II. Decreto *Perfectae Caritatis*. Sobre a renovação da vida religiosa. In: COMPÊNDIO DO VATICANO II. Mensagens, discursos e documentos. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 301-313.

COMPÊNDIO DO CONCÍLIO VATICANO II. Decreto *Presbyterorum Ordinis*. Sobre o ministério e a vida sacerdotal. In: COMPÊNDIO DO VATICANO II. Mensagens, discursos e documentos. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 440-469.



CRISPIM, Cibele Aparecida *et al.* Relação entre sono e obesidade: uma revisão da literatura. In: *Arquivos Brasileiros de Endocrinologia e Metabologia*, São Paulo, v. 51, n. 7, p. 1041-1049, out. 2007.

DALGALARRONDO, Paulo *et al.* Religião e uso de drogas por adolescentes. In: *Revista Brasileira de Psiquiatria*, São Paulo, v. 26, n. 2, p. 82-90, jun. 2004.

DALGALARRONDO, Paulo. Estudos sobre religião e saúde mental realizados no Brasil: histórico e perspectivas atuais. In: *Archives of Clinical Psychiatry*, São Paulo, v. 34, n. supl.1, p. 25-33, jan. 2007.

ENFERMAGEM. *Biblioteca virtual em Saúde*: Ministério da Saúde. Disponível em: <https://bvsmms.saude.gov.br/enfermeiro/>. Acesso em: 27 mar. 2025.

GRÜN, Anselm; DUFNER, Meinrad. *Espiritualidade a partir de si mesmo*. Petrópolis: Vozes, 2012.

MONTEIRO, Daiane Daitx *et al.* Espiritualidade/religiosidade e saúde mental no Brasil: uma revisão. In: *Bol. – Acad. Paul. Psicol.*, São Paulo, v. 40, n. 98, p. 129-139, jun. 2020.

MURAKAMI, Rose; GOMES CAMPOS, Claudinei José. Religião e saúde mental: desafio de integrar a religiosidade ao cuidado com o paciente. In: *Revista Brasileira de Enfermagem*, Brasília, v. 65, n. 2, p. 361-367, mar./abr. 2012.

OLIVEIRA, Márcia Regina de; JUNGES, José Roque. Saúde mental e espiritualidade/religiosidade: a visão de psicólogos. In: *Estudos de Psicologia*, Natal, v. 17, n. 3, p.469-476, set./dez. 2012.

PAPA FRANCISCO. *Carta Encíclica Fratelli Tutti*. Sobre a fraternidade e a amizade social. 03 out. 2020. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html. Acesso em: 22 fev. 2025.

PAPA FRANCISCO. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*. Sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. 24 nov. 2013. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html. Acesso em: 22 fev. 2025.

PAPA PAULO VI. *Exortação Apostólica Evangelii Nuntiandi*. Sobre a evangelização no mundo contemporâneo. 8 dez. 1975. Disponível em:



https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html. Acesso em: 21 fev. 2025.

PINHONI, Marina; CROQUER, Gabriel. Brasil tem mais templos religiosos do que hospitais e escolas juntos; Região Norte lidera com 459 para cada 100 mil habitantes. *GI*, São Paulo, 2 fev. 2024, Economia. Disponível em: <https://g1.globo.com/economia/censo/noticia/2024/02/02/brasil-tem-mais-templos-religiosos-do-que-hospitais-e-escolas-juntos-regiao-norte-lidera-com-459-para-cada-100-mil-habitantes.ghtml>. Acesso em: 11 mar. 2025.

PIRES, Gabriel Natan *et al.* Relação entre privação de sono e ansiedade na pesquisa básica. In: *Einstein*, São Paulo, v. 10, n. 4, p. 519-523, dez. 2012.

SANCHEZ, Zila Van Der Meer; NAPPO, Solange Aparecida. A religiosidade, a espiritualidade e o consumo de drogas. In: *Archives of Clinical Psychiatry*, São Paulo, v. 34, n. supl.1, p. 73-81, jan. 2007.

SBARDELOTTO, Moisés. As escolhas políticas de Frei Gilson. *Instituto Humanitas Unisinos*, São Leopoldo, RS, 18 mar. 2025. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/649584-as-escolhas-politicas-do-frei-gilson>. Acesso em: 24 mar. 2025.



Da *Evangelii Nuntiandi* à *Evangelii Gaudium*: continuidade e renovação na Evangelização após cinquenta anos

From *Evangelii Nuntiandi* to *Evangelii Gaudium*:
continuity and renewal in Evangelization after fifty
years

*Francilaide de Queiroz Ronzi**

PUC-Rio

*Roseane do Socorro Gomes Barbosa***

PUC-Rio

Recebido em: 30/06/2025. Aceito em: 09/09/2025.

Resumo: Na celebração dos 50 anos da promulgação da Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi*, publicada por Paulo VI, em 1975, considerado um marco na evangelização no mundo contemporâneo, esse artigo se propõe a refletir sobre a possibilidade de continuidade e de renovação dessa Exortação na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, de Francisco, promulgada em 2013. Nossa reflexão se realizou partir de dois eixos: primeiro, examinou os elementos teológicos e pastorais da *Evangelii Nuntiandi*; e segundo, a partir de uma abordagem hermenêutica dos textos buscou identificar tanto os elementos de continuidade quanto as inovações no conceito de evangelização apresentadas na *Evangelii Gaudium* em relação ao documento anterior. No processo de análise das duas Exortações Apostólicas foi possível perceber o quanto a *Evangelii Gaudium* atualiza e amplia a visão da *Evangelii Nuntiandi*, como, por exemplo, enquanto esta destaca a necessidade de que os/as evangelizadores/as sejam autênticos/as e vivam sua missão com entusiasmo, a *Evangelii Gaudium* enfatiza a alegria

* Doutora em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUC-Rio e professora do mesmo PPG.

E-mail: francilaide@puc-rio.br.

** Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Teologia Sistemática-Pastoral na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Bolsista Doutorado nota 10 da FAPERJ.

E-mail: roseanesgb@gmail.com.





do encontro com Cristo como motivação para a missão; essa alegria foi descrita como uma marca do cristão autêntico e uma força motivadora para a missão evangelizadora. Também ficou evidente que em ambos os documentos a mensagem central é que a evangelização deve transformar não apenas indivíduos, mas também estruturas sociais e culturais, por meio da promoção da justiça e da dignidade humana, da renovação do ardor missionário, da adaptação da evangelização às novas realidades culturais, ecossociais e espirituais.

Palavras-chave: justiça; dignidade humana; cristão autêntico.

Abstract: *In celebration of the 50th anniversary of the promulgation of the Apostolic Exhortation Evangelii Nuntiandi, published by Paul VI in 1975, considered a milestone in evangelization in the contemporary world, this article aims to reflect on the possibility of continuity and renewal of this Exhortation in the Apostolic Exhortation Evangelii Gaudium, by Pope Francis, promulgated in 2013. Our reflection was based on two axes: first, we examined the theological and pastoral elements of Evangelii Nuntiandi; and second, using a hermeneutical approach to the texts, we sought to identify both the elements of continuity and the innovations in the concept of evangelization presented in Evangelii Gaudium in relation to the previous document. In the process of analyzing the two Apostolic Exhortations, it was possible to perceive how much Evangelii Gaudium updates and expands the vision of Evangelii Nuntiandi. For example, while the latter highlights the need for evangelizers to be authentic and live their mission with enthusiasm, Evangelii Gaudium emphasizes the joy of encountering Christ as motivation for the mission; this joy was described as a hallmark of the authentic Christian and a motivating force for the evangelizing mission. It also became evident that in both, the central message is that evangelization should transform not only individuals but also social and cultural structures, through the promotion of justice and human dignity, the renewal of missionary zeal, and the adaptation of evangelization to new cultural, social ecology, and spiritual realities.*

Keywords: justice; human dignity; authentic christian.

Introdução

Em 2025 se completam os cinquenta anos da Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi*, que é um marco sobre a evangelização no mundo contemporâneo. Publicada pelo Paulo VI, dez anos após o encerramento do Concílio Vaticano II, essa Exortação consolida a missão essencial da Igreja em proclamar o Evangelho de forma integral, por meio das dimensões espiritual, social e cultural da evangelização. Desse modo, a *Evangelii Nuntiandi* delineou com profundidade o conceito de evangelização, tornando-se uma referência histórica e pastoral para toda a Igreja. Além disso, propôs à missão a abertura ao diálogo dinâmico entre fé e cultura, e reforçou a centralidade do testemunho cristão no mundo contemporâneo.



Essa celebração é um convite para revisitar e atualizar a mensagem dessa Exortação à luz das profundas transformações que marcaram a Igreja e a sociedade nas últimas cinco décadas. Isso porque o avanço da globalização, o crescimento do pluralismo religioso e o impacto das tecnologias digitais – além de outras realidades – desafiam as práticas evangelizadoras da Igreja, tornando essencial uma reflexão renovada sobre a relevância da *Evangelii Nuntiandi*. Nesse sentido, podemos realizar uma aproximação entre as duas Exortações: a *Evangelii Gaudium* com a *Evangelii Nuntiandi*. Ambos os documentos tratam da evangelização, cada um dialogando com a realidade de seu tempo, mas que, grosso modo, têm muitas semelhanças, assim como especificidades.

Apesar da importância inquestionável da *Evangelii Nuntiandi* seu impacto foi pouco analisado no contexto das mudanças culturais e sociais hodiernas. Elementos como a crescente secularização, o pluralismo religioso e os desafios das comunicações digitais exigem uma releitura crítica e qualitativa do documento. Este artigo pretende explorar como a mensagem da *Evangelii Nuntiandi* permanece atual, contribuindo para uma evangelização que permaneça fiel à sua essência e, ao mesmo tempo, atualizada nas diretrizes de Francisco.

Desse modo, o presente artigo estrutura-se em dois eixos analíticos: inicialmente, examina-se a centralidade da evangelização e da missão eclesial conforme apresentadas na *Evangelii Nuntiandi*, com especial atenção aos elementos fundamentais que o documento propõe para uma ação evangelizadora eficaz. Em seguida, analisam-se os desafios para a evangelização apontados pela mesma exortação, a fim de, finalmente, identificar tanto as continuidades quanto as inovações presentes na *Evangelii Gaudium* em relação à perspectiva anterior.

Com esta reflexão buscaremos contribuir tanto para a reflexão acadêmica quanto para a prática evangelizadora da Igreja em sua missão de proclamar o Evangelho em um mundo em constante transformação, reafirmando a força profética e renovadora da mensagem cristã após cinquenta anos de abertura e diálogo com o mundo hodierno.

1 *Evangelii Nuntiandi* e a centralidade da evangelização na missão eclesial

Em 1974 ocorreu o Sínodo dos Bispos sobre “A evangelização no mundo contemporâneo” que originou a Exortação Apostólica *Evangelii*



Nuntiandi, de Paulo VI, em 1975, cujo objetivo foi o de promover uma nova evangelização, mantendo a novidade da mensagem evangélica para o mundo contemporâneo. Essa Exortação deve ser entendida como uma resposta direta aos desafios emergentes do Concílio Vaticano II, que buscou renovar a missão da Igreja, adaptando-a aos novos tempos e promovendo o diálogo entre fé e cultura. Nesse sentido, na introdução à *Evangelii Nuntiandi*, Paulo VI sublinha, celebrando os 10 anos de encerramento do Concílio Vaticano II, que seus “objetivos se resumem, em última análise, num só intento: tornar a Igreja do século XX mais apta para anunciar o Evangelho à humanidade do mesmo século XX” (EN, n. 2).

É importante lembrar que uma das principais ênfases desse Concílio foi a preocupação com uma Igreja mais missionária, comprometida em proclamar o Evangelho de forma relevante em um mundo em rápida transformação. Como afirmou Salvini, “a evangelização é a impostação teológica, como missão perene da Igreja” (Salvini, 2000, p. 350).

No entanto, os anos que se seguiram ao Concílio foram marcados por tensões internas e externas. Internamente, a Igreja enfrentava resistências à implementação de suas reformas e vivenciava crises de identidade, alimentadas por debates sobre o papel do clero e dos leigos¹. Externamente, confrontava mudanças sociopolíticas e culturais que desafiavam sua relevância, especialmente em regiões onde “a religião e a vida cristã foram em tempos tão prósperas e capazes de dar origem a comunidades de fé viva e operosa, encontram-se hoje sujeitos à dura prova, e, por vezes, até são radicalmente transformados pela contínua difusão do indiferentismo, do secularismo e do ateísmo” (ChL, n. 34).

Nesse cenário de desafios, a *Evangelii Nuntiandi* reafirmou a centralidade da evangelização como essência da missão eclesial, enfatizando a necessidade de renovação pastoral e do compromisso com a comunicação do Evangelho em um mundo em constante mudança. Frente a isso, o documento se estrutura em torno de três perguntas fundamentais:

O que é que é feito, em nossos dias, daquela energia escondida da Boa Nova, suscetível de impressionar profundamente a consciência dos homens? Até que ponto e como é que essa força evangélica está em condições de transformar verdadeiramente o homem deste nosso século?

¹ Em 1987 foi realizado o Sínodo que resultou na Exortação Apostólica pós-sinodal *Christifideles laici* sobre a vocação e missão dos leigos na Igreja e no mundo.



Quais os métodos que se deverão seguir para proclamar o Evangelho de modo a que a sua potência possa ser eficaz?” (EN, n. 4).

Essas questões, formuladas há 50 anos, permanecem atuais. A inquietação sobre onde reside a força transformadora do Evangelho ecoa na constatação de que a Boa Nova de Jesus Cristo, que outrora moldou corações, culturas e até a história da humanidade, parece hoje não ter o mesmo impacto na vida das pessoas.

Sobre essa necessidade, Paulo VI havia manifestado grande preocupação não apenas com o “fazer” da evangelização, mas, sobretudo, com o “como” fazê-la de maneira eficaz. Sua preocupação era anterior à realização do Concílio Vaticano II. Como Pontífice, alertou que, mais do que nunca, não se pode proclamar o Evangelho de qualquer forma, em qualquer tempo ou lugar. Logo, a urgência residia em encontrar uma base sólida que pudesse promover novos métodos para que a evangelização conseguisse responder adequadamente às exigências do mundo moderno, sem comprometer a autenticidade da mensagem cristã.

Com um dos grandes articuladores do Concílio Vaticano II, Paulo VI compreendeu profundamente a complexidade do período pós-conciliar. Ele reconhecia que a Igreja precisava reafirmar sua identidade missionária de maneira a dialogar com os desafios contemporâneos. Nesse contexto, articulou a evangelização a partir de quatro elementos fundamentais: o anúncio de Cristo, a pregação, a catequese e os sacramentos (EN, n. 17). Esses pilares estruturam a missão evangelizadora, conferindo-lhe uma base sólida e integradora.

A partir desses eixos, a evangelização deveria provocar a transformação pessoal e coletiva da humanidade com um convite a fazer essa experiência “a partir de dentro”, ou seja, do encontro com quem é anunciado, Jesus Cristo, “que se faz conhecido pela evangelização” (Duran, 2019, p. 506). Desse modo, segundo a *Evangelii Nuntiandi*, faz-se necessária uma evangelização integral, que não se limite à pregação doutrinária, mas se configure como um processo que abarque todas as dimensões da vida humana, incluindo as esferas cultural, política e social.

Embora a missão da Igreja não se reduza a iniciativas de caráter sociopolítico, ela reconhece que a evangelização implica uma ação que integra preocupações espirituais e temporais, conectando o Evangelho à vida pessoal e social das pessoas (EN, n. 32). Assim, a evangelização transcende a mera comunicação de uma mensagem; ela busca moldar



as estruturas internas que regem a vida das pessoas e, por consequência, as sociedades.

Adicionalmente, o documento destaca a centralidade do testemunho, como uma das vias principais da evangelização e, ao lado da pregação explícita da mensagem evangélica, da liturgia da Palavra, da catequese e do uso dos meios de comunicação – considerados uma versão moderna e eficaz do púlpito. Outras formas incluem a propagação do Evangelho, como o “corpo a corpo”, a partir das relações interpessoais, os sacramentos e a religiosidade popular (EN, n. 40-48).

Nesse viés, Paulo VI ressalta que a credibilidade da Igreja em sua ação evangelizadora depende menos de suas estruturas institucionais e mais do testemunho autêntico de seus membros. Por conseguinte, a Exortação *Evangelii Nuntiandi* apresenta alguns elementos considerados essenciais para a realização da evangelização.

2 Elementos centrais na *Evangelii Nuntiandi* para uma evangelização ativa e frutuosa

De início é importante destacar que, para uma efetiva evangelização, segundo a *Evangelii Nuntiandi*, é imprescindível entender que Jesus é o primeiro e maior evangelizador, aquele que anuncia o Reino e a salvação (EN, n. 7-9). Nesse sentido, a Igreja, como seu Corpo místico, assume a mesma missão evangelizadora de Cristo, reconhecendo-a como sua identidade e como tarefa essencial (EN, n. 14). Todavia, essa missão começa com uma evangelização “a partir de dentro”, como já foi mencionado, ou seja, uma autêntica conversão e renovação interna, indispensáveis para que a Igreja possa evangelizar o mundo com credibilidade (EN, n. 15).

A questão de “como” evangelizar é sempre atual, pois os métodos variam conforme o tempo, o lugar e a cultura em que se realiza a evangelização. Isso desafia os/as evangelizadores/as a buscarem constantemente meios e adaptações mais eficazes para comunicar o Evangelho às pessoas de hoje (EN, n. 40), uma vez que, por sua natureza, o Evangelho é uma mensagem sem fronteiras e de caráter universal. Desse modo, entende-se que a flexibilidade do anúncio não compromete a essência da mensagem, mas reforça sua capacidade de responder às exigências do mundo contemporâneo.



De fato, como aponta a *Evangelii Nuntiandi*, desde o mandato de Jesus até os nossos dias, a proclamação do Evangelho enfrenta resistências, tanto da parte dos/as evangelizadores/as quanto dos/as evangelizados/as (EN, n. 50). Isso porque se compreende que evangelização não é exclusiva para aqueles que nunca ouviram falar de Cristo; ela também se dirige aos/às batizados/as que não vivem a vida cristã autêntica, ou que possuem uma fé superficial, por desconhece seus fundamentos (EN, n. 52; RM, n. 33). Ademais, busca alcançar as pessoas que se dizem católicas “não-praticantes”, que justificam sua posição em nome de uma religiosidade intimista (EN, n. 56).

Desse modo, a evangelização não é uma ação isolada; ela é eclesial, um dever de todo o povo de Deus. Contudo, essa missão comum não confere a nenhum indivíduo ou grupo o poder de absolutizar a ação evangelizadora (EN, n. 60). Como Paulo VI ressalta: “toda a Igreja, portanto, é chamada para evangelizar; no seu grêmio, porém, existem diferentes tarefas evangelizadoras que hão de ser desempenhadas. Tal diversidade de serviços na unidade da mesma missão é que constitui a riqueza e a beleza da evangelização” (EN, n. 66).

Nesse sentido, no último capítulo da *Evangelii Nuntiandi*, Paulo VI apresenta algumas condições fundamentais para que a evangelização seja ativa e frutuosa: estar sob a ação do Espírito Santo porque “nunca será possível haver evangelização sem a ação do Espírito Santo (EN 75). Ele é verdadeiro agente da evangelização; ser testemunhas autênticas, inspiradas pelo Espírito. Uma vez que “o mundo reclama evangelizadores que lhe falem de um Deus que eles conheçam e lhes seja familiar como se eles vissem o invisível” (EN, n. 76); ser artífices da unidade porque a unidade entre os cristãos “não somente é a prova de que nós somos seus, mas também a prova de que ele foi enviado pelo Pai, critério de credibilidade dos mesmos cristãos e do próprio Cristo” (EN, n. 77); ser servidores da verdade, “de uma verdade que nos torna livres” (EN, n. 78), que “outra coisa não é senão a verdade revelada” (EN, n. 78); agir com amor fraterno, cujo sinal será “o respeito pela situação religiosa e espiritual das pessoas a quem se evangeliza [...] e respeito pela sua consciência e pelas suas convicções” (EN, n. 79); e manter o fervor dos santos, “que souberam superar os muitos obstáculos que se opunham à evangelização” (EN, n. 80). Afirma ainda o Papa:

O mundo do nosso tempo que procura, ora na angústia, ora com esperança, possa receber a Boa Nova dos lábios, não de evangelizadores



tristes e descoroçados, impacientes ou ansiosos, mas sim de ministros do Evangelho cuja vida irradie fervor; pois foram quem recebeu primeiro em si a alegria de Cristo, e são aqueles que aceitaram arriscar a sua própria vida para que o reino seja anunciado e a Igreja seja implantada no meio do mundo (EN, n. 80).

Desse modo, não é possível pensar em uma evangelização que faça sentido para os diversos contextos contemporâneos se não fizer sentido para quem evangeliza. Isso porque se espera que a pessoa que evangeliza possa agir sob a ação do Espírito Santo, seja sua testemunha autêntica e, por isso, promotora da unidade, serva da verdade revelada, promova o amor fraterno e possua o fervor dos santos e das santas. Ou seja, na evangelização não é possível separar a Mensagem do mensageiro, segundo a *Evangelii Nuntiandi*, porque o testemunho é “o momento primeiro de um processo da evangelização” (EN, n. 21). No entanto, como veremos, muitos são os desafios que ainda persistem para uma evangelização no mundo atual.

3 Os desafios apontados na *Evangelii Nuntiandi* para a evangelização

Passados os cinquenta anos da Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi* é possível perceber o quanto dos desafios nele apresentados persistem em nosso tempo, vejamos:

a) Evangelização integral

Trata da necessidade de uma evangelização que não se limite à conversão individual, mas que pela força do Evangelho transforme as estruturas sociais e culturais. Tendo em vista que a mensagem de Jesus deve atingir não apenas as pessoas individualmente, mas também a humanidade em sua totalidade, incluindo instituições, culturas e valores, transformando, assim, tanto as pessoas quanto as estruturas humanas (EN, n. 18); além de penetrar profundamente no modo de pensar, nos critérios de julgamento e nas normas de conduta das sociedades, transformando-as à luz dos valores cristãos (EN, n. 19).

Poder-se-ia exprimir tudo isto dizendo: importa evangelizar, não de maneira decorativa, como que aplicando um verniz superficial, mas de maneira vital, em profundidade e isto até as suas raízes, a civilização e as culturas



do homem, no sentido pleno e amplo que estes termos têm na Constituição Gaudium et Spes, a partir sempre da pessoa e fazendo continuamente apelo para as relações das pessoas entre si e com Deus (EN, n. 20).

Desse modo, a evangelização não pode ser apenas espiritual ou religiosa. Ela deve também incidir no mundo secular, trazendo mudanças concretas nas estruturas sociais, econômicas e políticas (EN, n. 20). Por conseguinte, a Igreja precisa dialogar com o mundo contemporâneo, considerando as aspirações humanas, desafios e realidades concretas. Este diálogo é uma via de mão dupla, em que a mensagem cristã se torna compreensível e eficaz ao entrar em contato com o contexto secular (EN, n. 29). Essa relação com a sociedade visa também transformar as culturas e penetrar em suas raízes, para que o Evangelho se torne parte integrante da vida social e cultural (EN, n. 36).

b) Diálogo inter-religioso

Paulo VI reconheceu a importância de respeitar e dialogar com outras tradições religiosas, sem renunciar à proclamação de Cristo. A Exortação defende um anúncio que combina fidelidade ao Evangelho com abertura ao outro reconhecendo o valor do respeito mútuo em contextos inter-religiosos.

A Igreja católica mantém igualmente uma viva solicitude em relação aos cristãos que não estão em plena comunhão com ela: se bem que se ache já empenhada em preparar juntamente com eles a unidade querida por Cristo, e precisamente em vista de realizar a unidade na verdade, ela tem a consciência de que faltaria gravemente ao seu dever, se ela não desse testemunho, também junto deles, da plenitude da revelação de que ela conserva o depósito (EN, n. 54).

Assim sendo, o respeito pelas outras tradições religiosas é essencial para a evangelização. No entanto, isso deve ser feito sem renunciar à proclamação do Evangelho, que continua sendo o seu objetivo principal (EN, n. 53). Em consequência, o diálogo é um caminho necessário para a evangelização. Este deve ser marcado pela abertura ao outro e pelo reconhecimento do que é verdadeiro e bom em outras tradições religiosas (EN, n. 54).

Desse modo, a Igreja deve dialogar com as culturas e religiões do mundo para compartilhar a Boa Nova, mas de forma que respeite a



liberdade de consciência e as crenças dos outros (EN, n. 55). A Exortação reitera que o diálogo inter-religioso é um componente essencial da missão evangelizadora, sobretudo em um mundo pluralista. Torna-se evidente a necessidade de fortalecer a fidelidade ao Evangelho, mas também de reforçar a atitude de respeito e compreensão diante de outras crenças (EN, n. 56), combinando a proclamação explícita de Cristo com o testemunho de vida e o respeito pelas diferentes tradições religiosas. Isso demonstra que evangelizar não significa impor, mas convidar ao encontro com Cristo (EN, n. 80).

c) Inculturação

A evangelização precisa ser sensível às culturas locais, permitindo que a mensagem cristã se enraíze nas realidades históricas e sociais específicas, sem perder sua universalidade. Esse processo deve ser feito com cuidado, para que o anúncio do Evangelho respeite as particularidades de cada cultura (EN, n. 18). Uma vez que o Evangelho não é imposição às culturas, mas diálogo que permite integrá-lo à vida e à história dos povos, como explicita a Exortação:

Estratos da humanidade que se transformam: para a Igreja não se trata tanto de pregar o Evangelho a espaços geográficos cada vez mais vastos ou populações maiores em dimensões de massa, mas de chegar a atingir e como que a modificar pela força do Evangelho os critérios de julgar, os valores que contam, os centros de interesse, as linhas de pensamento, as fontes inspiradoras e os modelos de vida da humanidade, que se apresentam em contraste com a Palavra de Deus e com o desígnio da salvação (EN, n. 19).

Nesse contexto, inculturação significa fazer com que a mensagem cristã se adapte sem comprometer sua essência. No entanto, respeitando as culturas locais (EN, n. 20) deve considerar o povo concreto, a partir de sua língua, de seus sinais e símbolos e, aproximando-se de seus problemas reais, consiga anunciar uma mensagem que seja entendida e acolhida por todos (EN, n. 63).

d) Desigualdades

O Evangelho deve transformar também as estruturas sociais, especialmente em contextos de desigualdade de modo que a evangelização não se limita à dimensão espiritual, mas deve também incidir sobre os



aspectos concretos da vida humana, incluindo questões sociais e econômicas (EN, n. 29). Isso implica promover o desenvolvimento humano integral que inspire a transformação das estruturas sociais para combater a injustiça e promover a dignidade de todos.

Entre evangelização e promoção humana, desenvolvimento, libertação, existem de fato laços profundos: laços de ordem antropológica, dado que o homem que há de ser evangelizado não é um ser abstrato, mas é sim um ser condicionado pelo conjunto dos problemas sociais e econômicos; laços de ordem teológica, porque não se pode nunca dissociar o plano da criação do plano da redenção, um e outro a abrangerem as situações bem concretas da injustiça que há de ser combatida e da justiça a ser restaurada; laços daquela ordem eminentemente evangélica, qual é a ordem da caridade: como se poderia, realmente, proclamar o mandamento novo sem promover na justiça e na paz o verdadeiro e o autêntico progresso do homem? (EN 31).

Desse modo, numa sociedade desigual a promoção da justiça e a denúncia de situações de opressão fazem parte essencial da missão evangelizadora da Igreja (EN, n. 38). Esta, por sua vez, também é responsável em enfrentar os problemas sociais, como a pobreza, a opressão e as diversas desigualdades, por meio da luz do Evangelho e de ações concretas (EN, n. 34) pautadas pelas diretrizes da Doutrina Social da Igreja que em seus ensinamentos não só considera as condições de vida e os sofrimentos concretos das pessoas, mas busca promover a solidariedade e enfrentando as causas estruturais da pobreza e exclusão (EN, n. 76).

e) Crise ambiental

Embora a *Evangelii Nuntiandi* não trate explicitamente dos desafios ambientais, o documento oferece bases teológicas que podem ser relacionadas ao cuidado com a criação. A promoção humana e a transformação das estruturas injustas, temas centrais do texto, podem ser ampliadas para incluir a responsabilidade ecológica, pois “nunca se pode dissociar o plano da criação do plano da redenção” (EN, n. 31).

Desse modo, quando aborda a questão da transformação da humanidade (EN, n. 18) pode ser interpretado como um chamado a cuidar também do meio ambiente, parte integrante da criação divina, uma vez que o cuidado com a criação é essencial para a dignidade humana, especialmente nas questões ambientais que impactam desproporcionalmente os pobres e vulneráveis (EN, n. 37).



Ainda que os desafios ecológicos atuais tenham sido desenvolvidos mais explicitamente em documentos posteriores, como *Laudato Si'*, de Francisco, as bases presentes na *Evangelii Nuntiandi* permitem interpretar a evangelização como um chamado a integrar a responsabilidade ecológica à missão cristã, promovendo o cuidado com a criação como parte da promoção humana.

f) Migrantes e refugiados

A mensagem de solidariedade e acolhimento da *Evangelii Nuntiandi* está em sintonia com a promoção da dignidade humana e a integração solidária, especialmente em contextos de deslocamentos forçados. Embora o documento não trate diretamente do tema de refugiados e migrantes, suas reflexões sobre justiça, promoção humana e solidariedade oferecem uma base teológica relevante. Uma vez que a evangelização não se restringe ao anúncio da fé, mas inclui o compromisso com a dignidade humana e a melhoria das condições de vida, pessoal e social, como afirma a Exortação:

A evangelização não seria completa se ela não tomasse em consideração a interpelação recíproca que se fazem constantemente o Evangelho e a vida concreta, pessoal e social, dos homens. E por isso que a evangelização comporta uma mensagem explícita, adaptada às diversas situações e continuamente atualizada: sobre os direitos e deveres de toda a pessoa humana e sobre a vida familiar, sem a qual o desabrochamento pessoal quase não é possível, sobre a vida em comum na sociedade; sobre a vida internacional, a paz, a justiça e o desenvolvimento; uma mensagem sobre maneira vigorosa nos nossos dias, ainda, sobre a libertação (EN, n. 29).

Logo, essa promoção humana integral faz parte da missão evangelizadora da Igreja, chamada a defender e apoiar os direitos daqueles que sofrem injustiças, como as migrações forçadas (EN, n. 31) que frequentemente são causadas por guerras e injustiças. Além disso, o cuidado com os pobres e necessitados é parte essencial da missão da Igreja.

g) Os meios de comunicação e a tecnologia digital

A *Evangelii Nuntiandi* reconhece o papel importante dos meios de comunicação como instrumentos para a evangelização, destacando sua capacidade de alcançar mais pessoas e novas culturas. Paulo VI, ao tratar



dessa temática, antecipa a importância de usar os avanços tecnológicos, como as plataformas digitais atuais, para a missão evangelizadora. Visto que os meios de comunicação social são ferramentas importantes para a evangelização, Paulo VI chama atenção para seu uso eficaz na transmissão da mensagem cristã. Entretanto, ele destaca que

o uso dos meios de comunicação social para a evangelização comporta uma exigência a ser atendida: é que a mensagem evangélica, através deles, deverá chegar sim às multidões de homens, mas com a capacidade de penetrar na consciência de cada um desses homens, de se depositar nos corações de cada um deles, como se cada um fosse de fato o único, com tudo aquilo que tem de mais singular e pessoal, a atingir com tal mensagem e do qual obter para esta uma adesão, um compromisso realmente pessoal (EN, n. 45).

Desse modo, a Igreja entende que deve empregar os meios modernos de comunicação em sua missão de evangelização, e que os/as cristãos/as devem se envolver com as realidades do mundo contemporâneo e usarem sua criatividade os novos recursos de comunicação, o que inclui a utilização da cultura digital para evangelizar, para dialogar com as culturas emergentes. Todavia, não se pode descuidar de uma linguagem adequada na comunicação do Evangelho, o que se alinha à importância de compreender e utilizar as ferramentas digitais com eficácia (EN, n. 21; EN, n. 41).

Embora Paulo VI não tenha tratado diretamente das tecnologias digitais modernas, a visão da *Evangelii Nuntiandi* sobre os meios de comunicação antecipa a importância de abraçar essas novas ferramentas em sua missão evangelizadora. Isso reflete a relevância atual da cultura digital como um espaço vital para a evangelização. Essa questão, assim como muitas apresentadas anteriormente, contribuiu para a continuidade e a renovação dessa Exortação em outra, promulgada por Francisco, a *Evangelii Gaudium*, como veremos em seguida.

4 Da *Evangelii Nuntiandi* à *Evangelii Gaudium*: a atualização da evangelização

Eleito Papa em março de 2013, Francisco manteve-se atento às questões relacionadas à missão evangelizadora da Igreja e, em seu primeiro ano de pontificado, publicou a Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, no dia 24 de novembro de 2013. Assim como a maioria das



Exortações Apostólicas, esta foi escrita após o Sínodo dos Bispos, cujo tema foi “A Nova Evangelização para a transmissão da fé cristã”, realizado em 2012; sua abordagem principal é sobre o anúncio missionário do Evangelho e sua relação com a alegria cristã.

Da Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi* (1975) para a Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* (2013) somam-se 38 anos de distância e o profícuo desejo de promover uma nova etapa de evangelização na Igreja. Como veremos, percebe-se, em ambas as Exortações, que a compreensão sobre a evangelização não está apenas sob o aspecto do anúncio verbal da fé, mas que nela está integrada a transformação cultural e a promoção humana, e que em muitos aspectos elas se complementam.

Nesse sentido, enquanto a *Evangelii Nuntiandi* enfatiza que a verdadeira evangelização visa à transformação interior do ser humano (EN, n. 18), de forma semelhante a *Evangelii Gaudium* reforça que a Palavra se encarna nas situações concretas e dá frutos, mesmo que imperfeitos (EG, n. 24).

Vejamos alguns processos de continuidade e de renovação encontrados na *Evangelii Gaudium*, que atualizam *Evangelii Nuntiandi* tanto tempo depois de sua promulgação.

a) O sentido da Evangelização integral

A definição para a evangelização é complementar para as duas Exortações: para *Evangelii Nuntiandi* a evangelização é definida como um processo integral que atinge as dimensões pessoal e comunitária, cultural e social, transformando toda a existência humana (EN, n. 18), e para a *Evangelii Gaudium* a evangelização se reafirma inseparável da promoção humana integral, especialmente no cuidado com os mais pobres e marginalizados (EG, n. 176). Por consequência, Francisco insistiu na necessidade de integrar a dimensão social ao processo evangelizador para que a mensagem cristã pudesse impactar as estruturas sociais e econômicas (EG, n. 178).

Desse modo, a evangelização integral não se limita ao anúncio religioso, mas implica também a transformação das estruturas humanas e sociais (EN, n. 29) ao conectar evangelização e promoção humana na busca por um desenvolvimento integral que respeite a dignidade e os direitos de todas as pessoas (EN, n. 31). Por conseguinte, as duas são



guiadas pelo amor aos pobres e pela promoção da justiça e da dignidade humana.

Dessa forma, o objetivo da evangelização é transformar a humanidade em todos os seus aspectos, sem separar o anúncio do Evangelho das questões concretas da vida (EN, n. 33). Nesse sentido, cada cristão/ã é um/a agente de transformação no mundo, engajando-se em uma evangelização que abranja todos os aspectos da vida social e cultural (EN, n. 70). Essa compreensão é reafirmada na *Evangelii Gaudium* quando diz que se deve unir a proclamação da fé à promoção do bem comum e ao desenvolvimento humano em todas as suas dimensões (EG, n. 182); e, sem se descuidar do seu contexto, insere o cuidado com o meio ambiente e a criação, mostrando que a visão integral inclui a responsabilidade ecológica (EG, n. 220) e o envolvimento ativo dos/as cristãos/ãs na construção de um mundo mais justo e solidário, como parte de sua missão evangelizadora (EG, n. 231).

b) Renovação do chamado missionário

A renovação do chamado missionário está no coração da *Evangelii Nuntiandi* e da *Evangelii Gaudium*, refletindo o compromisso da Igreja de revitalizar sua missão de anunciar o Evangelho em um mundo em constante mudança. Ambos os documentos destacam a necessidade de renovar o ardor missionário, adaptando a evangelização às novas realidades culturais, ecossociais e espirituais.

A *Evangelii Gaudium* pode ser vista como uma atualização e ampliação da *Evangelii Nuntiandi* para o século XXI. Isso porque Francisco assume a herança de Paulo VI e a insere em novos desafios, como a globalização, a ecologia, o pluralismo cultural e a cultura digital. Enquanto Paulo VI focava no impacto das transformações sociais pós-Concílio Vaticano II, Francisco responde a fenômenos contemporâneos, como a crise ecológica, o consumismo, a exclusão social e as novas formas de pobreza.

Desse modo, a *Evangelii Nuntiandi* enfatiza a missão universal da Igreja de evangelizar, destacando a urgência de renovar esse compromisso diante das mudanças no mundo moderno (EN, n. 14). Dando continuidade a esse chamado missionário, Francisco reafirma que a evangelização deve ser prioridade em todas as ações da Igreja, envolvendo um “estado permanente de missão” (EG, n. 19). Nessa direção, Francisco insiste para



que a Igreja saia de sua zona de conforto e vá às periferias existenciais e geográficas, promovendo uma evangelização marcada pela proximidade e pelo encontro (EG, n. 20).

Desse modo, torna-se evidente para toda a Igreja que na evangelização todos/as os/as batizados/as são missionários/as e são chamados/as a evangelizar em sua vida cotidiana, tornando-se capazes de refletir uma Igreja em constante movimento missionário (EG, n. 120). Sendo o Espírito Santo o motor dessa renovação missionária, destaca-se a necessidade de confiar na ação divina para enfrentar os desafios contemporâneos (EG, n. 259).

Sendo assim, a *Evangelii Gaudium* assume o que já havia sido apresentado na *Evangelii Nuntiandi* quando exortava a Igreja a encontrar novas formas e métodos de evangelizar, tornando a mensagem cristã compreensível e acessível às realidades contemporâneas (EN, n. 24), sublinhando a importância de um renovado ardor missionário, com entusiasmo, criatividade e fidelidade ao Evangelho (EN, n. 49). Como afirma Gonçalves “a pastoral da Igreja compreendida em chave missionária propicia que a evangelização seja nova evangelização em ardor, em métodos, em presença da Igreja no mundo (Gonçalves, 2018, p. 372).

Portanto, as comunidades eclesiais devem se renovar continuamente para se tornarem mais missionárias, superando estruturas estagnadas e formas obsoletas de evangelização (EG, n. 27). Além disso, a *Evangelii Gaudium* enfatiza a alegria como elemento central da missão evangelizadora e destaca que o testemunho de vida autêntica é essencial para a transmissão da mensagem cristã (EG 49). Francisco reitera o chamado realizado por Paulo VI quando convidou todos os membros da Igreja – leigos/as, religiosos/as e clérigos – para que fossem protagonistas da missão evangelizadora, cada um contribuindo de acordo com sua vocação (EN, n. 80).

c) A alegria como motor da evangelização

A *Evangelii Nuntiandi* destaca a necessidade de evangelizadores que sejam autênticos e vivam sua missão com entusiasmo. Esse ponto é ampliado na *Evangelii Gaudium* quando enfatiza a alegria do encontro com Cristo como motivação para a missão: “a alegria do Evangelho enche o coração e a vida inteira daqueles que se encontram com Jesus” (EG, n. 1). Nesse sentido, encontramos mais uma convergência nas duas



exortações quando elas propõem que o testemunho alegre e coerente seja a base para uma evangelização eficaz e atraente.

Paulo VI afirma que o anúncio do Evangelho deve ser feito com alegria, pois a mensagem cristã é, acima de tudo, uma Boa Nova que traz felicidade ao mundo (EN, n. 1). E ressalta que a evangelização deve ser vivida e transmitida com entusiasmo, como um reflexo da alegria que vem da fé e do encontro com Cristo (EN, n. 8). No documento, a alegria é descrita como uma marca do cristão autêntico e uma força motivadora para a missão evangelizadora, que deve inspirar os outros a buscar a mesma experiência de fé (EN, n. 75). Ele conclui a Exortação enfatizando que a Igreja deve evangelizar com confiança e alegria, mesmo em meio às dificuldades, confiando no Espírito Santo como fonte de esperança (EN, n. 80).

Por sua vez, Francisco começa sua Exortação declarando que “a alegria do Evangelho enche o coração e a vida inteira daqueles que se encontram com Jesus”, e apresenta a alegria como característica central para a missão cristã (EG, n. 1). Ou seja, nas duas exortações se encontra o convite para que todos/as os/as cristãos/ãs possam redescobrir, na alegria do encontro com Cristo, o sentido e a razão para a evangelização. Além disso, enfatiza que a alegria é um sinal de uma Igreja viva e missionária, que atrai as pessoas para o Evangelho por meio do entusiasmo e do testemunho (EG, n. 21). Da mesma forma, ambas ressaltam que a alegria da evangelização é fortalecida por uma espiritualidade de gratidão, confiança e entrega ao Espírito Santo. E, assim como Paulo VI concluiu a *Evangelii Nuntiandi* pedindo para que os/as cristãos/ãs evangelizem “com confiança e alegria”, Francisco concluiu a *Evangelii Gaudium* com uma convocação à alegria missionária, pedindo aos/às cristãos/ãs que levem o Evangelho com o otimismo e a energia de quem vive a alegria da salvação (EG, n. 288).

d) O papel da Igreja como comunidade missionária

Paulo VI convida a Igreja a ser “fermento e alma” da sociedade humana (EN, n. 19), enfatizando o papel da comunidade eclesial como instrumento de transformação social e cultural. A *Evangelii Nuntiandi* define a evangelização como o propósito essencial da Igreja, sublinhando que ela é, por natureza, missionária (EN, n. 14), porque a entende como uma comunidade que proclama, celebra e vive o Evangelho, testemunhando a fé em todas as dimensões da vida (EN, n. 15). Nesse sentido,



ressalta que a Igreja, como comunidade missionária, deve adaptar sua mensagem e métodos às realidades culturais e sociais em constante mudança (EN, n. 19); destaca o papel das comunidades cristãs locais como protagonistas da evangelização, agindo de maneira conjunta e solidária (EN, n. 59); e enfatiza a importância das pequenas comunidades e movimentos na vivência missionária, sendo fermento no mundo (EN, n. 60).

Ampliando essa compreensão, a *Evangelii Gaudium* entende que a Igreja está em “estado permanente de missão”, desafiando-se continuamente a ser mais dinâmica e acolhedora (EG, n. 23). Desse modo, Francisco descreve a Igreja como uma “comunidade de discípulos missionários”, chamada a sair em missão para encontrar as pessoas onde estão, especialmente nas periferias (EG, n.24); exorta as comunidades eclesiais a se renovarem constantemente para responderem melhor à sua vocação missionária (EG, n. 27); salienta a importância de a missão ser vivida em todas as dimensões da Igreja, desde as paróquias até os movimentos eclesiais (EG, n. 28); desafia a Igreja a ser uma “Igreja em saída”, disposta a ir ao encontro dos outros, sem medo de errar ou de se envolver nas realidades humanas (EG, n. 31); e afirma que todos os/as batizados/as são missionários/as, reforçando que a missão não é exclusiva do clero, mas da comunidade como um todo (EG, n. 120).

e) Inculturação e diálogo com o mundo

A *Evangelii Nuntiandi* introduz a noção de inculturação como um aspecto essencial da evangelização, reconhecendo a necessidade de integrar o Evangelho nas culturas sem impor modelos externos. Francisco aprofunda essa reflexão destacando que “a evangelização implica paciência e prescinde da obsessão por resultados imediatos” (EG, n. 24), assim como enfatiza o diálogo inter-religioso como uma ferramenta de evangelização, ecoando os fundamentos estabelecidos por Paulo VI.

Segundo Paulo VI, a evangelização deve transformar as culturas, permitindo que o Evangelho se enraíze nas realidades específicas de cada povo (EN, n. 18). Ele apresenta a necessidade de adaptar a mensagem cristã às diferentes culturas sem diluí-la, permitindo que o Evangelho seja compreendido e vivido de maneira autêntica em cada contexto (EN, n. 63); enfatiza a importância de um diálogo com o mundo contemporâneo, abordando os desafios culturais e sociais com uma abordagem pastoral que respeite as diferenças (EN, n. 65); e insiste que a evangelização deve



penetrar nas culturas humanas de forma profunda, transformando-as a partir de dentro, em um diálogo contínuo com a modernidade (EN, n. 70).

Da mesma forma, Francisco considera a inculturação como parte essencial da evangelização, afirmando que o Evangelho deve se adaptar às culturas sem perder sua essência (EG, n. 115). A *Evangelii Gaudium* ressalta a importância das expressões culturais locais na vivência da fé, promovendo a integração entre o Evangelho e as tradições dos povos (EG, n. 117). Desse modo, as duas Exortações reconhecem que a diversidade cultural é uma riqueza para a Igreja, que deve acolhê-la e usá-la como um instrumento para a missão evangelizadora. E, assumindo uma característica do tempo presente, enfatiza o papel do diálogo com o mundo contemporâneo, incluindo o engajamento com a cultura digital, como parte da evangelização atual (EG, n. 133).

Francisco propõe, aproximando-se da *Evangelii Nuntiandi*, o diálogo como um elemento essencial da missão da Igreja, engajando-se com diferentes culturas, religiões e tradições para construir um mundo mais justo e fraterno (EG, n. 242).

f) Atenção aos pobres e marginalizados

Ao longo da nossa reflexão se nota que, em ambas as exortações, a evangelização é situada de forma inseparável da promoção da dignidade humana. Segundo a *Evangelii Nuntiandi*, evangelizar é tornar o Reino de Deus presente no mundo (EN, n. 59), o que inclui trabalhar pela justiça e paz. Francisco atualiza essa visão ao posicionar os pobres no centro da missão da Igreja, afirmando que “os pobres têm muito a ensinar-nos” (EG, n. 98) e que o verdadeiro encontro com Cristo ocorre no serviço aos marginalizados.

Desse modo, Paulo VI enfatiza que a evangelização deve incluir um compromisso com a promoção da dignidade humana, especialmente dos pobres e marginalizados, como parte essencial da missão da Igreja (EN, n. 30). E, por entender a missão da Igreja de forma mais abrangente, ressalta que a evangelização deve ser integral, englobando tanto o anúncio da salvação quanto a transformação das estruturas sociais que geram injustiça e pobreza (EN, n. 31). Logo, define a opção pelos pobres como um sinal de fidelidade ao Evangelho, destacando que a missão da Igreja exige atenção especial aos mais necessitados (EN, n. 38). Por conseguinte, afirma que a promoção da justiça social é uma expressão



concreta da evangelização e um testemunho do amor de Cristo pelos marginalizados (EN, n. 69).

Francisco, nesse mesmo sentido, destaca que a atenção aos pobres é um dos elementos fundamentais da evangelização, chamando a Igreja a ser uma “Igreja pobre para os pobres” (EG, n. 48). Ele denuncia as estruturas econômicas que perpetuam a exclusão e a desigualdade, afirmando que a evangelização deve desafiar essas realidades em favor dos pobres (EG, n. 48), e define a solidariedade com os pobres como uma dimensão essencial do testemunho cristão, destacando a necessidade de ações concretas em favor dos marginalizados (EG, n. 186).

Assim como Paulo VI, Francisco ressalta que a opção preferencial pelos pobres não é apenas uma questão social, mas uma implicação teológica e espiritual do Evangelho (EG, n. 187). Em vista disso, convida os cristãos a se engajarem na promoção da justiça e na superação da pobreza estrutural como parte de sua missão evangelizadora (EG, n. 198), e insiste que a evangelização deve incluir ações que promovam a inclusão social e econômica dos marginalizados, buscando sua dignidade e bem-estar (EG, n. 199).

Francisco, desse modo, assume o que na *Evangelii Nuntiandi* já constava sobre a relação entre evangelização, promoção humana, desenvolvimento e libertação:

entre evangelização e promoção humana, desenvolvimento, libertação, existem de fato laços profundos: laços de ordem antropológica, dado que o homem que há de ser evangelizado não é um ser abstrato, mas é sim um ser condicionado pelo conjunto dos problemas sociais e econômicos; laços de ordem teológica, porque não se pode nunca dissociar o plano da criação do plano da redenção, um e outro a abrangerem as situações bem concretas da injustiça que há de ser combatida e da justiça a ser restaurada; laços daquela ordem eminentemente evangélica, qual é a ordem da caridade: como se poderia, realmente, proclamar o mandamento novo sem promover na justiça e na paz o verdadeiro e o autêntico progresso do homem? Nós próprios tivemos o cuidado de salientar isto mesmo, ao recordar que é impossível aceitar “que a obra da evangelização possa ou deva negligenciar os problemas extremamente graves, agitados sobremaneira hoje em dia, no que se refere à justiça, à libertação, ao desenvolvimento e à paz no mundo. Se isso porventura acontecesse, seria ignorar a doutrina do Evangelho sobre o amor para com o próximo que sofre ou se encontra em necessidade” (EN, n. 31).



A *Evangelii Gaudium* reconhece a importância dessa relação para a evangelização e amplia a compreensão sobre a dimensão social da evangelização com a inclusão social dos pobres e o diálogo social como contribuição para a paz. Afirmo o documento que

a paz também “não se reduz a uma ausência de guerra, fruto do equilíbrio sempre precário das forças. Constrói-se, dia a dia, na busca duma ordem querida por Deus, que traz consigo uma justiça mais perfeita entre os homens”. Enfim, uma paz que não surja como fruto do desenvolvimento integral de todos, não terá futuro e será sempre semente de novos conflitos e variadas formas de violência (EG, n. 219).

Logo, as duas exortações, marcadas por contextos sociais, eclesiais e ambientais diferentes, assinalam a necessidade de um processo de amadurecimento da fé para a vida cristã, cuja transformação se torne visível em um testemunho autêntico do Evangelho.

Conclusão

Nessa celebração dos 50 anos da promulgação da *Evangelii Nuntiandi*, pelo Paulo VI, este artigo refletiu, a partir das inquietações sobre a ação evangelizadora que marcaram a Igreja no período de sua realização, o quanto de continuidade, renovação e atualização estão presentes na *Evangelii Gaudium*, promulgada por Francisco, em 2013.

Como vimos, a distância de 38 anos entre as duas Exortações confirma a existência de um profícuo desejo de promover uma nova evangelização na Igreja; uma evangelização realizada não apenas a partir de um anúncio verbal da fé, mas a partir da experiência que transforma o interior do ser humano, na qual está integrada a transformação cultural e a promoção da pessoa. Desse modo, a centralidade da evangelização como essência da missão eclesial exige a renovação pastoral e o compromisso com a comunicação do Evangelho. Assim como também exige que em uma ação evangelizadora esta faça sentido primeiro para quem evangeliza, porque nesta ação o testemunho é o primeiro momento da evangelização.

Trata-se da necessidade de uma evangelização que não se limite à conversão individual, mas que, pela força do Evangelho, transforme as estruturas sociais e culturais. Uma vez que a mensagem de Jesus deve atingir não apenas as pessoas individualmente, mas também a



humanidade em sua totalidade, incluindo instituições, culturas e valores, transformando, assim, também as estruturas humanas (EN, n. 18).

Assim como Paulo VI, Francisco ressalta a necessidade de uma evangelização que não se limite à conversão pessoal individual, mas que transforme a realidade a sua volta, e convida os/as cristãos/ãs a se engajarem na promoção da justiça e na superação da pobreza estrutural como parte de sua missão evangelizadora (EG, n. 198).

Na *Evangelii Gaudium* se encontra, de forma ampliada, o que havia sido ressaltado na *Evangelii Nuntiandi* sobre a relação entre evangelização, promoção humana, desenvolvimento e libertação, quando apresenta a inclusão social do pobre e o diálogo social como contribuição para a paz.

Desse modo, muitos dos desafios apontados na *Evangelii Nuntiandi* para a evangelização, como: a evangelização integral, o diálogo inter-religioso, a inculturação, as desigualdades, a crise ambiental, os migrantes e refugiados, os meios de comunicação e a tecnologia digital, também fizeram parte da *Evangelii Gaudium*.

Nesse sentido, foi possível perceber o processo de continuidade e de renovação encontrado na *Evangelii Gaudium* que, de alguma forma, atualiza a *Evangelii Nuntiandi*, em especial diante dos antigos e novos desafios: o sentido da evangelização integral, a renovação do chamado missionário, a alegria como motor da evangelização, o papel da Igreja como comunidade missionária, a inculturação e o diálogo com o mundo, e a atenção aos pobres e marginalizados.

Essa realidade evidenciou o quanto as duas exortações apontam para a necessidade de um processo de amadurecimento da fé na vida cristã, cuja transformação se torne visível em um testemunho autêntico do Evangelho.

Como foi possível perceber, tanto para Paulo VI quanto para Francisco, evangelizar é a missão que identifica a Igreja. Ou seja, a missão não lhe é algo acrescentado, mas é o seu modo de existir. Nesse sentido, todos os/as cristãos/ãs são evangelizadores/as porque “aquele que foi evangelizado, por sua vez, evangeliza [...], não se pode conceber uma pessoa que tenha acolhido a Palavra e se tenha entregado ao reino sem se tornar alguém que testemunha e, por seu turno, anuncia essa Palavra” (EN, n. 24). Trata-se, como apontou Francisco, de entender a comunhão eclesial a partir da evangelização porque “a intimidade da Igreja com



Jesus é uma intimidade itinerante, e a comunhão configura-se essencialmente como comunhão missionária” (EG, n. 23).

Por fim, as duas Exortações deixam evidente que o primeiro meio de evangelização na Igreja é o testemunho de uma vida cristã autêntica, porque a pessoa escuta com mais boa vontade aqueles que dão testemunho de um Deus que conhece e lhes seja familiar do que de quem “ensina” somente porque dele ouviu falar ou sobre ele estudou.

Referências

DURÁN, José Rafael Solano. Verdade e caridade: uma nova apologética para a nova evangelização. *Revista Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 34, n. 3, 2019. Disponível em: <https://facasc.emnuvens.com.br/ret/article/view/1582>.

FRANCISCO, Papa. *Exortação Evangelii gaudium*. Sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2013.

GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. Igreja e Missão no contexto de Pós-modernidade. *ATeo*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 59, p. 363-389, maio/ago. 2018. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/34479/34479.PDF>. Acesso em: 25 out. 2024.

JOÃO PAULO II, Papa. *Encíclica Redemptoris Missio sobre a validade permanente do mandato missionário*. São Paulo: Paulinas, 1990.

JOÃO PAULO II, Papa. *Exortação apostólica pós-sinodal Christifideles laici sobre vocação e missão dos leigos na igreja e no mundo*. São Paulo: Paulinas, 1988.

PAULO VI, Papa. *Exortação Apostólica Evangelii Nuntiandi*. Sobre a Evangelização no mundo contemporâneo. 1975.

SALVINI, Giampaolo. “A Veinticinque anni dall’Evangelii Nuntiandi”. In: *Revista La Civiltà Cattolica*, n. 4, 2000.



Desafios e oportunidades no ministério presbiteral à luz da *Evangelii Nuntiandi*

Challenges and opportunities in presbyteral ministry in the light of *Evangelii Nuntiandi*

Eanes Roberto de Lima*

UPSA-ES

Recebido em: 19/05/2025. Aceito em: 11/09/2025.

Resumo: *Este artigo investiga os efeitos decorrentes de cinco décadas da Evangelii Nuntiandi, estabelecendo sua conexão com o decreto Presbyterorum Ordinis. Nele, a evangelização é ressaltada como o núcleo da missão da Igreja, que transcende a mera transmissão de doutrinas, manifestando-se em transformações sociais. O presbítero é descrito como um evangelizador moldado à imagem de Cristo, dedicado à proclamação do Evangelho, à promoção da justiça social e à proteção da dignidade humana. A missão é concebida como uma vocação coletiva, que demanda a colaboração entre clérigos e leigos, utilizando métodos inovadores que harmonizem tradição e contemporaneidade. A liturgia, em especial a Eucaristia, é apresentada como o clímax da ação evangelizadora, enquanto o diálogo inter-religioso e a atenção aos marginalizados se configuram como componentes essenciais para uma evangelização genuína. O artigo conclui que a Igreja deve adotar uma postura sinodal, marcada pela simplicidade, pela capacidade de adaptação aos diferentes contextos socioculturais e pelo testemunho de unidade, humildade e caridade. Essa abordagem reafirma o compromisso contínuo com a divulgação da Boa Nova, convocando a uma ação renovada frente aos desafios atuais. O estudo enfatiza a necessidade de*

* Mestre em Teologia Sistemático-Pastoral, realizado com fomento CAPES e o projeto PUC-Rio / UNIFACC MINTER (2022). Presbítero da Diocese de Primavera do Leste-Paranatinga e Professor de Teologia na UNIFACC MT. Engenheiro Agrônomo pela Escola Superior de Agricultura de Lavras, MG (1994). Filosofia pelo Instituto de Filosofia Santa Teresinha da Diocese de São José dos Campos (2000), Bacharel em Teologia pelo Instituto Sagrado Coração de Jesus de Taubaté (2004). Pós-graduado em Teologia Pastoral pela Faculdade Dehoniana (2004) e em Casas de Formação e Seminários pela OSIB e Faculdade Dehoniana (2014). Doutorando em Teologia Prática pela Pontifícia Universidade de Salamanca – UPSA, Espanha (2022-2026). E-mail: erobertode.teo@upsa.es. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5755-2813>.





uma evangelização dinâmica, fundamentada no amor divino e direcionada à construção de uma sociedade mais justa e solidária.

Palavras-chave: *evangelização; ministério presbiteral; comunhão eclesial; transformação social.*

Abstract: *This article examines the effects stemming from five decades of Evangelii Nuntiandi, establishing its connection to the decree Presbyterorum Ordinis. Within this framework, evangelisation is emphasised as the core of the Church's mission, transcending the mere transmission of doctrines and manifesting itself in social transformations. The priest is described as an evangeliser shaped in the image of Christ, dedicated to proclaiming the Gospel, promoting social justice, and safeguarding human dignity. The mission is conceived as a collective vocation, demanding collaboration between clergy and laity through innovative methods that harmonise tradition and contemporaneity. The liturgy, particularly the Eucharist, is presented as the climax of evangelising action, while interreligious dialogue and attention to the marginalised stand as essential components of genuine evangelisation. The article concludes that the Church must adopt a synodal stance, marked by simplicity, adaptability to diverse sociocultural contexts, and a testimony of unity, humility, and charity. This approach reaffirms an ongoing commitment to disseminating the Good News, calling for renewed action in response to contemporary challenges. The study underscores the need for dynamic evangelisation, rooted in divine love and oriented towards building a more just and compassionate society. It highlights the urgency for the Church to embody a living witness, grounded in solidarity and responsive to the evolving demands of a fractured world.*

Keywords: *evangelisation; presbyteral ministry; ecclesial communion; social transformation.*

Introdução

Há cinquenta anos, o Papa Paulo VI lançou a Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi* (EN), que se tornou um ponto de referência no que diz respeito ao ensino da Igreja Católica sobre a evangelização. Publicada em 1975, essa exortação foi fruto das reflexões do Sínodo dos Bispos realizado em 1974, em um cenário marcado por significativas transformações sociais e culturais. A Igreja foi convocada a reconsiderar sua missão em face de um mundo cada vez mais secularizado e pluralista. O Concílio Vaticano II, juntamente com o Decreto *Presbyterorum Ordinis* (PO), de 1965, fornece o pano de fundo necessário para entender tanto a origem quanto os propósitos da *Evangelii Nuntiandi*, ressaltando a relevância da missão dos presbíteros dentro da Igreja.

Este trabalho apresenta uma interpretação inovadora e integrada dos documentos *Evangelii Nuntiandi* e *Presbyterorum Ordinis*,



ênfatizando a coerência de suas metas: a edificação de uma Igreja dedicada à divulgação do Evangelho. Para alcançar esse objetivo o estudo visa examinar a conexão existente e a maneira pela qual ambos os documentos direcionam a missão evangelizadora da Igreja. Almeja-se entender a função do presbítero enquanto agente evangelizador, atuando em estreita comunhão com leigos e bispos, frente aos desafios sociais e culturais da atualidade. Ademais, a pesquisa objetiva proporcionar uma interpretação teológica contemporânea que fomente a implementação de práticas pastorais inovadoras e revitalize a missão eclesial no contexto mundial.

Serão promovidos diálogos com pensadores tanto clássicos quanto contemporâneos, cujas obras ajudam a situar as reflexões desses textos no contexto atual da evangelização e do ministério presbiteral. A proposta vai além de uma mera reavaliação, visando elucidar os obstáculos que a Igreja enfrenta em sua missão de evangelização e proporcionando visões que possam motivar novas práticas e abordagens na pastoral. Combina a perspectiva teológica apresentada na *Evangelii Nuntiandi* com as orientações da *Presbyterorum Ordinis*, ressaltando a relevância de uma Igreja que seja orientada pelo Espírito Santo. A meta é responder às exigências da sociedade atual, preservando, contudo, sua essência missionária.

O presente artigo organiza-se em cinco partes interligadas: inicialmente, examina a missão evangelizadora no contexto contemporâneo; em seguida, aborda a colaboração ministerial entre clérigos e leigos; posteriormente, discute os métodos e recursos que harmonizam tradição e modernidade; depois, destaca a importância do Espírito Santo na missão do presbítero; e, por último, explora os sinais escatológicos que conferem à vocação presbiteral um caráter profético em relação ao Reino. A análise culmina em uma conclusão que reforça a pertinência das obras *Evangelii Nuntiandi* e *Presbyterorum Ordinis* diante dos desafios atuais.

1 A missão evangelizadora: o desafio de um mundo em transformação

A evangelização figura como elemento central da Igreja em dois documentos de notável importância. No texto da *Evangelii Nuntiandi* (Paulo VI, 1975), destaca-se que a missão da Igreja deve promover a transformação das condições humanas à luz do Evangelho, ultrapassando a mera atividade proselitista (EN 14). Por sua vez, a *Presbyterorum*



Ordinis (Concílio Vaticano II, 1965) enfatiza o papel fundamental dos presbíteros na propagação do Evangelho e na construção do Reino de Deus (PO 4). Dessa maneira, ambos os documentos sublinham a natureza dinâmica e intercultural da evangelização, que requer a integração equilibrada entre tradição e inovação nas ações pastorais.

Sob essa ótica, a Igreja é convocada a manifestar-se como um sinal vivo do Reino de Deus (Congar, 1972, p. 123), o que implica uma redefinição do presbítero enquanto “servidor do Evangelho” e não apenas como gestor dos sacramentos. Compreendida como um processo em constante movimento, a evangelização demanda um diálogo profundo com diversas culturas e realidades, superando a simples transmissão de regras. Nesse cenário, o presbítero assume o papel de mediador entre a mensagem cristã e a sociedade, adotando uma postura de serviço e colaborando para a renovação das estruturas sociais à luz do Evangelho.

Nesse contexto, a missão evangelizadora e a vocação do presbítero visam promover uma transformação profunda tanto na humanidade quanto na sociedade, fundamentada nos ensinamentos do Evangelho. Paulo VI enfatiza que evangelizar transcende a simples transmissão de ensinamentos doutrinários, requerendo uma metanoia — ou seja, uma conversão radical da existência (EN 18-20). A *Presbyterorum Ordinis* amplia essa concepção ao descrever o presbítero como uma imagem de Cristo Sacerdote, atuando como mediador do mistério divino e líder das comunidades, incumbido de revitalizar a vida social através de seu serviço ministerial (PO 2).

Recentemente, essa perspectiva foi reexaminada, salientando que o decreto conciliar em questão permanece como um “compasso teológico privilegiado” diante dos dilemas atuais, tais como o clericalismo e a crise vocacional, reafirmando o presbítero como aquele que habita “entre o bispo e o povo”, cuja prioridade reside na comunhão com o povo de Deus (Joseph Thomas, 2025). Inserida no panorama brasileiro, essa concepção adquire contornos ainda mais definidos, evidenciando mudanças profundas no perfil do clero.

Com efeito, constata-se que “o novo rosto do clero é menos homogêneo e mais tensionado, revelando tanto posturas de fechamento quanto experiências de abertura e corresponsabilidade com os leigos” (Brighenti, 2021, p. 87). Dessa maneira, os desafios de âmbito global manifestam-se em realidades concretas no Brasil, demandando modalidades renovadas



de presença ministerial que conciliem a fidelidade à tradição com a inovação pastoral.

Não obstante, embora a *Presbyterorum Ordinis* seja amplamente reconhecida como um pilar fundamental do magistério conciliar, sua aceitação manifestou-se permeada por conflitos, especialmente no que tange à saúde espiritual e à percepção que os presbíteros possuem acerca de seu ministério, revelando um descompasso entre o ideal proposto pelo concílio e a prática pastoral efetiva (Catholic World, 2022). Ademais, o impacto da pandemia de Covid-19 intensificou essa conjuntura, tornando patente a urgência de revitalizar o serviço presbiteral enquanto ministério sacramental e comunitário, resgatando a imagem do presbítero como “pastor que vive em meio ao rebanho” no cenário contemporâneo (Giffard, 2025).

Em virtude do exposto, a evangelização não deve ser compreendida meramente como uma adesão intelectual ou um proselitismo superficial; ao contrário, ela precisa propiciar um encontro profundamente transformador com Cristo, implicando uma conversão existencial e a centralização da vida em Deus. Para alcançar tal propósito, os presbíteros são convocados a cultivar uma espiritualidade intensa e a manifestar um testemunho íntegro e coerente. Essa tarefa abarca também uma dimensão profética, que se traduz na denúncia das injustiças e na proclamação da esperança por meio de ações concretas (Pagola, 2010, p. 320-325). De modo análogo, é oportuno rememorar que “o homem moderno escuta mais voluntariamente os testemunhos do que os mestres” (EN 41), ressaltando que a credibilidade da evangelização está intrinsecamente vinculada à autenticidade da vida daquele que evangeliza (Symonds, 2024).

Assim, a *Evangelii Nuntiandi* permanece como um marco fundamental para a compreensão da “nova evangelização”, ao destacar que evangelizar significa “responder ao clamor do amor de Deus” e que, desprovida desse componente afetivo, corre-se o risco de que a ação se transforme em mera retórica desprovida de sentido. O documento diferencia claramente evangelização de catequese, atribuindo à primeira uma primazia tanto ontológica quanto existencial: “antes de ensinar, é necessário evangelizar; antes de formar, é urgente converter” (Giffard, 2025). Em consonância com essa visão, o Papa Francisco enfatiza que “evangelização é, antes de tudo, testemunho” e que “não se pode evangelizar sem testemunhar”, reafirmando, dessa forma, a relevância



perene do texto de Paulo VI para a Pastoral da Palavra e a formação de discípulos missionários (Francisco, 2023).

Por último, a *Evangelii Nuntiandi* destaca que a metanoia ultrapassa a esfera individual, alcançando também as dimensões comunitária e social, o que demanda da Igreja e de seus líderes o compromisso firme de confrontar estruturas injustas e fomentar a fraternidade. Nesse contexto, o presbítero, identificado com Cristo Sacerdote, é convocado a integrar a proclamação da Palavra com a caridade pastoral, tornando-se um símbolo de esperança e justiça nas comunidades. Em suma, a relação entre *Evangelii Nuntiandi* e *Presbyterorum Ordinis* revela que evangelização e ministério presbiteral são indissociáveis, apontando para uma Igreja em contínua renovação, fiel à sua missão profética e pastoral no âmago do mundo contemporâneo.

2 A Igreja evangelizadora e a comunhão de ministérios

A Igreja possui uma natureza intrinsecamente missionária (EN 14), sendo a evangelização um elemento fundamental de sua identidade. Os presbíteros, em estreita cooperação com os bispos, têm a incumbência de fomentar a comunhão missionária; contudo, essa missão é responsabilidade de todo o povo de Deus (PO 7-8). Pelo sacramento do batismo, cada fiel é convocado a atuar de maneira ativa na missão, enquanto os leigos, dotados de seus carismas específicos, desempenham papel protagonista na edificação do Reino de Deus (Küng, 1968).

Nesse cenário, a tarefa evangelizadora requer uma cooperação eficaz entre clérigos e leigos, ultrapassando visões clericalistas limitadoras. A missão precisa ser vivida em um espírito de comunhão e engajamento, com presbíteros que incentivem o diálogo e o serviço, promovendo, assim, uma Igreja que seja simultaneamente sinodal e missionária (Gaillardetz, 2008). A incumbência pela ação evangelizadora é partilhada, demandando unidade e corresponsabilidade entre todos os seus integrantes. Essa necessidade de corresponsabilidade torna-se ainda mais patente ao se analisar o contexto eclesial brasileiro.

Nesse sentido, acrescenta-se que “a pluralidade de expressões católicas no Brasil desafia a Igreja a reconfigurar seus ministérios, ampliando a participação laical e superando o modelo exclusivamente clerical” (Brighenti, 2022, p. 142). Essa observação não só corrobora



a imprescindível colaboração já mencionada, mas também fortalece a perspectiva sinodal e missionária, na qual a corresponsabilidade se manifesta em práticas pastorais concretas que reconhecem e valorizam a diversidade do povo de Deus.

De acordo com a *Evangelii Nuntiandi*, o ato de evangelizar transcende a mera transmissão de doutrinas: trata-se de proclamar Cristo Salvador, defender a justiça e libertar os marginalizados (EN 27-30). Tal missão implica uma transformação social profunda, colocando os pobres no centro da ação evangelizadora, conforme também ensina o *Presbyterorum Ordinis* (PO 6).

A Teologia da Libertação reforça essa perspectiva, evidenciando que a evangelização plena não pode prescindir do compromisso com a justiça social. A missão da Igreja deve confrontar as estruturas de pecado que perpetuam a pobreza, integrando fé e vida de maneira inseparável (Gutiérrez, 1971).

Dessa forma, evangelizar significa promover a emancipação humana. Os presbíteros são chamados a assumir uma postura profética e solidária, testemunhando a graça divina por meio da proximidade com os excluídos e da atuação em prol da transformação social (Theobald, 2015).

Portanto, a evangelização articula anúncio e compromisso com a justiça. Os presbíteros, enquanto testemunhas do amor de Deus, devem denunciar as injustiças e proclamar a esperança, impulsionando uma ação pastoral que seja ao mesmo tempo transformadora e libertadora.

Nesse percurso, a Igreja se manifesta como uma comunidade composta por ministérios diversos. O Batismo constitui a base para a participação de todos, e o ministério leigo – exemplificado pelo serviço do catequista (Francisco, 2021) – revela que a evangelização é um dom comum, o qual deve ser reconhecido e apoiado (Francisco, 2023).

Bento XVI já havia salientado que o sacerdócio comum e o ministerial são distintos, porém complementares; os leigos devem exercer sua identidade própria, contribuindo de maneira singular para a missão da Igreja (Ratzinger, 1998). Essa concepção abre caminho para uma eclesiologia mais sinodal e participativa.

Assim, cada batizado é convocado a assumir o protagonismo na evangelização. Presbíteros e leigos caminham lado a lado, promovendo a comunhão e servindo em variados ministérios. Essa dinâmica rompe com o clericalismo e fortalece uma Igreja profética e missionária, alicerçada no testemunho do serviço e na proclamação do amor de Cristo.



3 Métodos e meios de evangelização: tradição e atualidade

A Tradição é a transmissão viva da fé apostólica, expressa na Escritura, na pregação e na liturgia, sempre preservada pelo Espírito Santo por meio do povo de Deus, do magistério e do diálogo teológico. Não é algo estático, mas um patrimônio dinâmico que exige escuta e renovação, permitindo à Igreja permanecer fiel ao Evangelho e responder aos desafios atuais pelo caminho sinodal (Sínodo dos Bispos, 2021).

A evangelização, nesse horizonte, deve articular tradição e exigências contemporâneas (EN 40-47). Paulo VI ressalta a adaptação aos tempos modernos, com uso de comunicação, catequese e liturgia, inclusive meios digitais, sem perder a essência cristã. A *Presbyterorum Ordinis* reforça a centralidade da Palavra e da Eucaristia como fonte da missão evangelizadora (PO 4-5).

A liturgia ocupa lugar central na vida da Igreja, indo além de rituais para proporcionar comunhão com o mistério divino. A Eucaristia é o ápice da missão evangelizadora, pois fortalece a comunidade e a envia para o anúncio do Evangelho. Quando vivida com profundidade, torna-se fonte de renovação missionária (Ratzinger, 1968).

O Papa Francisco (EG 24; 137) retoma esse princípio, propondo uma Igreja missionária “em saída”, que dialogue com a cultura atual e se comprometa com os marginalizados. A liturgia deve inspirar ações de amor e serviço, unindo celebração e prática pastoral, o que exige conversão missionária para alcançar as periferias existenciais (EG 27).

Surge, assim, uma visão de evangelização que une tradição e atualidade, centrada na liturgia e na Eucaristia como coração da vida eclesial. Essa experiência deve traduzir-se em gestos concretos de amor e solidariedade, mostrando que evangelizar é encontro transformador com Cristo que toca a vida cotidiana.

A missão evangelizadora é universal, voltada tanto aos distantes quanto aos que nunca ouviram o Evangelho (EN 49-53). A *Presbyterorum Ordinis* lembra que os presbíteros são guias do povo, especialmente dos marginalizados espiritual e socialmente (PO 9). Evangelizar é abrir-se a todas as culturas, respeitando suas especificidades.

Nesse processo, o diálogo inter-religioso é essencial. Outras tradições contêm “sementes do Verbo”, sinais da ação do Espírito Santo que



prepara o encontro com Cristo. Assim, a evangelização deve ser aberta e respeitosa, sem renunciar ao anúncio da singularidade de Cristo como Salvador universal (Dupuis, 1997, p. 78).

A *Redemptoris Missio* reforça a centralidade do diálogo, que deve refletir o amor de Cristo e valorizar os elementos positivos das outras tradições, sem cair no relativismo. Evangelizar continua sendo proclamar explicitamente Cristo, reconhecendo, ao mesmo tempo, valores que aproximam outras religiões do Evangelho (João Paulo II, 1990).

Essa abordagem pede abertura, discernimento e sólida formação dos presbíteros, que devem unir fidelidade à fé com capacidade de diálogo. Reconhecendo as “sementes do Verbo” nas culturas, a Igreja promove uma evangelização universal, que combina anúncio claro e cooperação respeitosa entre povos e tradições.

4 O presbítero e o espírito da missão

O presbítero, enquanto evangelizador, opera sob a ação do Espírito Santo, que se revela como o verdadeiro protagonista dessa tarefa (EN 75). Esse Espírito oferece ao presbítero inspiração, santificação e direção, convertendo-o em um veículo da graça divina. A *Presbyterorum Ordinis* ressalta que o presbítero é moldado à semelhança de Cristo Sacerdote e é santificado pelo Espírito, que o orienta em sua missão pastoral (PO 12). Assim, o presbítero não atua apenas com suas próprias capacidades, mas é guiado pelo Espírito, o que lhe confere a habilidade de anunciar o Evangelho de forma genuína e de testemunhar o amor de Cristo de maneira eficaz.

O que se propõe, portanto, é destacar o papel essencial do Espírito Santo na origem e na missão de evangelização da Igreja. Considerado como a energia essencial que revitaliza e enriquece a experiência cristã, o Espírito transcende uma mera dimensão individual. Sua atuação se revela de forma concreta na vida da Igreja, especialmente por intermédio dos presbíteros, que simbolizam essa intervenção espiritual no mundo. Dessa maneira, a evangelização é percebida como uma ação do Espírito, que opera através dos presbíteros e da comunidade eclesial, facilitando a transformação de corações e realidades à luz do Evangelho (Kasper, 1985, p. 67).

A importância do Espírito Santo na evangelização da Igreja tem sido cada vez mais ressaltada, sendo visto como o “princípio de unidade e de missão” que transforma a Igreja em uma comunidade sinodal e



missionária. O presbítero, atuando como um agente de evangelização, deve estar atento à atuação do Espírito, que lhe confere a capacidade de discernir os sinais dos tempos e de enfrentar os desafios contemporâneos com inovação e coragem. A evangelização é uma ação divina, não meramente humana, demandando dos presbíteros uma postura de humildade e prontidão, ao reconhecer que é o Espírito que guia a Igreja na missão de Cristo (Vitali, 2020, p. 112).

É justamente essa docilidade ao Espírito que configura o presbítero como instrumento autêntico da missão divina. Sua função como evangelizador é crucial, refletindo a imagem de Cristo Sacerdote. Para anunciar o Evangelho de forma genuína e testemunhar o amor de Cristo, é necessário que o presbítero tenha uma espiritualidade intensa, manifestada através da oração, do discernimento e da prontidão para a ação transformadora do Espírito. Ademais, essa missão envolve a busca pela unidade na Igreja, ressaltando a importância do presbítero na prática e na propagação da fé cristã.

A unidade, portanto, determinada pela coesão entre os cristãos é fundamental para a eficácia da evangelização (EN 77), uma vez que a fragmentação entre os adeptos de Cristo obstrui a disseminação do Evangelho e vai de encontro ao apelo de Jesus pela unidade (Jo 17,21). O decreto *Presbyterorum Ordinis* corrobora essa perspectiva, enfatizando que a irmandade entre os presbíteros e a harmonia com o bispo são manifestações concretas da comunhão eclesial. Tal unidade ultrapassa meras questões administrativas, configurando-se como um testemunho da comunhão trinitária, que deve se refletir na vivência da Igreja, robustecendo sua missão evangelizadora e evidenciando a força unificadora do Espírito no exercício do ministério presbiteral (PO 7-8).

A investigação acerca da relevância da coesão entre os cristãos evidencia sua função como um sinal profético da genuinidade do Evangelho. A fragmentação entre os crentes é tida como um escândalo que prejudica a missão de evangelização, indo de encontro à mensagem de amor propagada por Cristo. A unidade deve ser encarada não como um fim em si mesma, mas como um instrumento para atestar a veracidade do Evangelho e atrair o mundo à crença em Cristo. Dessa forma, busca-se ressaltar que a promoção da unidade demanda um esforço incessante de diálogo, reconciliação e conversão, tanto em níveis individuais quanto institucionais (Tavard, 1974, p. 89).



Esta relevância da harmonia entre os cristãos como um testemunho de evangelização, destaca que essa coesão serve como um indicativo visível do Reino de Deus, mesmo que não se revele em sua plenitude. Se enfatiza a diferença entre unidade e uniformidade, sublinhando que a verdadeira comunhão aprecia a diversidade, permitindo que cada tradição cristã ofereça seus talentos para a construção do Corpo de Cristo. A busca pela unidade demanda humildade e abertura, reconhecendo que a essência do Evangelho vai além das divisões impostas pelos seres humanos (Radcliffe, 2005, p. 134).

A harmonia entre os cristãos é de suma importância, uma vez que sua fragmentação leva a um afastamento da vontade de Cristo, causa escândalo ao mundo e compromete a tarefa de evangelização (UR 1). Essa busca pela unidade não é apenas uma necessidade imediata, mas também um aspecto crucial para a credibilidade da missão da Igreja, configurando-se como uma exigência do Evangelho.

A unidade cristã, enfim, reflete a comunhão existente na Trindade e atua como um sinal profético da veracidade da fé cristã, demandando diálogo, reconciliação e um processo contínuo de transformação. Mais do que um desafio de natureza ecumênica, essa unidade é uma parte essencial da evangelização, evidenciando o amor e a reconciliação que Cristo oferece em um mundo marcado pela divisão. Dessa forma, a unidade entre os cristãos, que se manifesta na diversidade, convida a sociedade a reconhecer a fé em Jesus, fortalecendo assim o testemunho da Igreja.

5 Sinais escatológicos e a radicalidade do testemunho cristão

A dedicação plena à vocação presbiteral configura-se como um sinal profético que revela a dinâmica entre o já consumado e o que permanece por vir no Reino. Conforme expresso na *Presbyterorum Ordinis*, tal entrega representa uma antecipação da comunhão escatológica (PO 16). Embora Paulo VI não aborde diretamente esse tema na *Evangelii Nuntiandi*, ele enfatiza que a santidade do evangelizador deve espelhar o amor agápico, que simboliza a supremacia do Reino (EN 76). Essa decisão existencial transcende meras normas disciplinares, assumindo a forma de uma *kenosis* incessante, intrinsecamente ligada ao mistério pascal de Cristo e ao serviço dentro da Igreja.



Nesse contexto, essa movimentação, ao ser compreendida como um dom e uma resposta voluntária ao chamado de Cristo, promove uma transformação profunda na missão. Tal compreensão demanda um discernimento pastoral apurado, uma espiritualidade amadurecida e uma harmonia delicada entre a afetividade e a transcendência, para que o amor humano, ao ser convertido em serviço, manifeste a comunhão trinitária (Cencini, 2014, p. 127). Por conseguinte, a preparação vocacional não deve limitar-se a rituais ou procedimentos formais; é imprescindível uma formação que estimule a liberdade interior e o amor altruísta, permitindo que o presbítero se configure como um verdadeiro sacramento da unidade.

A vocação ao presbiterato deve ser entendida, portanto, como um sinal escatológico que desafia as estruturas de poder vigentes e proclama a verdadeira liberdade, a qual emerge da entrega ao Senhor da História. A autenticidade da Igreja encontra-se intrinsecamente ligada ao testemunho daqueles ministros que encarnam o paradoxo do grão de trigo (Jo 12,24), que precisa morrer para gerar frutos (Ratzinger, 1997, p. 23). Nesse contexto, revela-se imperativo revitalizar as ações missionárias (EN 80), clamando por uma renovação tanto espiritual quanto pastoral, a fim de que a Igreja – e, em especial, os presbíteros – estejam aptos a enfrentar os desafios contemporâneos com inventividade e vigor (PO 12-14).

No cenário apresentado, impõe-se à Igreja a necessidade de desempenhar uma função proativa frente ao avanço do secularismo e à indiferença religiosa predominante. É seu dever difundir a esperança contida no Evangelho mediante a prática da santidade e do serviço, promovendo uma renovação tanto teológica quanto pastoral que possibilite o diálogo com as diversas culturas, além de anunciar a mensagem de forma envolvente e convincente (Ratzinger, 1997, p. 123). Dessa maneira, a revitalização do ministério presbiteral deve ser compreendida como um compromisso de serviço à fé e à comunhão. O presbítero, em sua vocação, é convocado a encarnar a presença viva de Cristo, fomentando a unidade e manifestando o amor por meio do serviço.

Por fim, a tarefa evangelizadora revela-se como um chamado incessante à revitalização e ao ardor missionário constante. Configurado à semelhança de Cristo, o presbítero é instado a manifestar a presença do divino e a fomentar a unidade dentro da comunidade eclesial. Para alcançar tal propósito, é fundamental o desenvolvimento de uma espi-



ritualidade intensa, aliada a uma formação robusta, capaz de prepará-lo para os desafios atuais e capacitá-lo a atuar com esperança renovada (Greshake, 2005, p. 145).

Conclusão

Meio século de *Evangelii Nuntiandi*, juntamente com a reavaliação do decreto *Presbyterorum Ordinis*, sublinha a persistente importância da missão evangelizadora da Igreja (EN 14), que se torna um chamado premente diante das rápidas mudanças sociais e dos complexos desafios que surgem. Apesar de terem sido elaborados em contextos históricos diferentes, ambos os documentos continuam a ser referências fundamentais, ressaltando que a evangelização constitui a essência da identidade da Igreja, cuja finalidade é disseminar a Boa Nova entre todas as nações e culturas. Além disso, é relevante destacar o papel dos presbíteros, que atuam como colaboradores dos bispos e protagonistas na missão evangelizadora, moldando-se à imagem de Cristo Sacerdote e servindo como expressões vivas da presença divina na sociedade (PO 2).

Assim, a comemoração desses cinquenta anos suscita uma reflexão sobre a relevância da evangelização, demandando dos presbíteros e da comunidade eclesial uma espiritualidade profunda e um renovado compromisso. Trata-se de uma convocação urgente para testemunhar a esperança evangélica em um mundo em constante transformação. Sob a orientação do Espírito Santo, a Igreja deve se manifestar como um sinal vibrante do Reino de Deus, proclamando a Boa Nova com coragem e conduzindo a humanidade em direção à plenitude da vida em Cristo.

Referências

BRIGHENTI, Agenor. *O novo rosto do Clero*. Petrópolis: Vozes, 2021.

BRIGHENTI, Agenor. *O novo rosto do catolicismo no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2022.

CATHOLIC WORLD REPORT. *The National Survey of Priests suggests a deep crisis in Catholic theology*. 28 dez. 2022. Disponível em: <https://www.catholicworldreport.com/2022/12/28/the-national-survey-of-priests-suggests-a-deep-crisis-in-catholic-theology/>. Acesso em: 10 set. 2025.



CENCINI, Amedeo. *Afetividade e Sexualidade na Vida Consagrada*. São Paulo: Paulinas, 2014.

CONCÍLIO VATICANO II. *Presbyterorum Ordinis*: Decreto sobre o Ministério e Vida dos Presbíteros. Vaticano, 1965. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_presbyterorum-ordinis_po.html. Acesso em: 29 abr. 2025.

CONGAR, Yves. *A Igreja: Povo de Deus, Corpo de Cristo, Templo do Espírito Santo*. São Paulo: Loyola, 1972.

DUPUIS, Jacques. *O Cristianismo e as Religiões*. São Paulo: Loyola, 1997.

FRANCISCO. *Antiquum Ministerium*: Carta Apostólica em forma de Motu Proprio sobre a instituição do ministério de catequista. Vaticano, 2021. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20210510_antiquum-ministerium.html. Acesso em: 10 set. 2025.

FRANCISCO. *Audiência Geral*. Vaticano, 22 mar. 2023. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2023/documents/20230322-udienza-generale.html>. Acesso em: 10 set. 2025.

FRANCISCO. *Discurso à Plenária do Dicastério para os Leigos, a Família e a Vida*. Vaticano: 2023. Disponível em: <https://www.laityfamilylife.va/content/laityfamilylife/en/news/2023/il-papa--tutti-i-ministeri-sono-forme-di-servizio-agli-altri.html>. Acesso em: 10 set. 2025.

FRANCISCO. *Evangelii Gaudium*, Vaticano, 2013. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html. Acesso em: 10 maio 2025.

GAILLARDETZ, Richard. *A Igreja na Era do Espírito*: Ecclesiologia para um Novo Milênio. São Paulo: Paulinas, 2008.

GIFFARD, Pierre-Alain. *The Crisis of the Church*: What to do about the Decrease in Vocations? Blog, 4 abr. 2025. Disponível em: <https://pierrealingiffard.com/the-crisis-of-the-church-what-to-do-about-the-decrease-in-vocations/>. Acesso em: 10 set. 2025.

GIFFARD, Pierre-Alain. *Those Who Understand the Heart of Jesus Will Engage in Evangelization*. Pembroke Diocese, 1 abr. 2025. Disponível



em: <https://pembrokediocese.com/article/those-who-understand-the-heart-of-jesus-will-engage-in-evangelization/>. Acesso em: 10 set. 2025.

GRESHAKE, Gisbert. *O Sacerdócio dos Fiéis*: Fundamentos Teológicos do Ministério Ordenado. São Paulo: Loyola, 2005.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1971.

JOÃO PAULO II. *Redemptoris Missio*: Carta Encíclica sobre a validade permanente do mandato missionário. Vaticano, 1990. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html. Acesso em: 29 abr. 2025.

KASPER, Walter. *O Deus de Jesus Cristo*. São Paulo: Paulinas, 1985.

KÜNG, Hans. *A Igreja*. São Paulo: Herder, 1968.

PAGOLA, José Antonio. *Jesus: Aproximação Histórica*. Petrópolis: Vozes, 2010.

PAULO VI. *Evangelii Nuntiandi*: Exortação Apostólica sobre a Evangelização no Mundo Contemporâneo. Vaticano, 1975. Disponível em: https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html. Acesso em: 29 mar. 2025.

RADCLIFFE, Timothy. *Por que Ser Cristão?* São Paulo: Loyola, 2005.

RAHNER, Karl. *Ouvinte da Palavra*. São Paulo: Herder, 1967.

RATZINGER, Joseph. *Introdução ao Cristianismo*. São Paulo: Herder, 1968.

RATZINGER, Joseph. *O Sal da Terra*. São Paulo: Quadrante, 1997.

SECRETARIA GERAL DO SÍNODO DOS BISPOS. *Documento Preparatório do Sínodo sobre a Sinodalidade*. Vaticano, 2021. Disponível em: <https://www.synod.va/pt/documentos/documento-preparatorio.html>. Acesso em: 10 set. 2025.

SYMONDS, Kevin. *Authentic Witnesses – Theology for Evangelists*. Theology for Evangelists, 5 jun. 2024. Disponível em: <https://theologyforevangelists.com/2024/06/05/authentic-witnesses/>. Acesso em: 10 set. 2025.

TAVARD, George. *A Busca da Unidade Cristã*. São Paulo: Paulinas, 1974.



THEOBALD, Christoph. *O Evangelho da Graça: A Boa Nova no Contexto da Modernidade*. São Paulo: Loyola, 2015.

THOMAS, Joseph. *Vatican II at 60: A Renewed Vision of the Priesthood*. National Catholic Register, 16 jul. 2025. Disponível em: <https://www.ncregister.com/>. Acesso em: 10 set. 2025.

VITALI, Dario. *Sinodalidade e Evangelização: A Igreja em Saída*. São Paulo: Paulinas, 2020.



***Evangelii Nuntiandi* e Diretório para a Catequese: entre presente, passado e futuro**

Evangelii Nuntiandi and Directory for Catechesis: between present, past and future

*Marciel Agnezi Serafim**

CECATES

*Paulo Stippe Schmitt***

FACASC

Recebido em: 23/05/2025. Aceito em: 11/06/2025.

Resumo: *Este artigo propõe um diálogo entre Evangelii Nuntiandi e Diretório para a Catequese (2020), em dois movimentos: O primeiro, do presente ao passado, parte do Diretório para a Catequese e analisa como este se refere à Evangelii Nuntiandi a partir das referências diretas e indiretas. O segundo, do passado para o presente e o futuro, partindo de Evangelii Nuntiandi lança luz sobre temas presentes nesta exortação que ainda desafiam nossos tempos,*

* Mestre em Catequética (Pontifícia Universidade Salesiana, Roma, 2024). Especialista em Catequese (Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, 2014). Especialista em Filosofia e Educação (Faculdades Integradas de Jacarepaguá, 2012). Licenciado em Filosofia (Faculdade Salesiana de Vitória, 2009). Bacharel em Teologia (Instituto de Filosofia e Teologia da Arquidiocese de Vitória, 2015). É presbítero da Diocese de Colatina – ES, na qual é coordenador diocesano da catequese, professor de Catequética no Instituto Interdiocesano de Filosofia e Teologia do Espírito Santo, professor de “Fé e Revelação” no Centro de Estudos da Diocese de Colatina, professor de “Pastoral e comunicação” na Escola diaconal Santo Estevão na Diocese de Colatina.

E-mail: marcielserafim@gmail.com.

** Mestre em Catequética (Pontifícia Universidade Salesiana, Roma, 2023). Especialista em Catequese – Iniciação à Vida Cristã (Faculdade Católica de Santa Catarina, Florianópolis, 2018). Bacharel em Filosofia (Faculdade São Luiz, Brusque, 2012), Teologia (Faculdade Católica de Santa Catarina, Florianópolis, 2016) e Catequética (Pontifícia Universidade Salesiana, Roma, 2022). Doutorando em Catequética na Pontifícia Universidade Salesiana (Roma). É presbítero da Arquidiocese de Florianópolis.

E-mail: paulostippe@gmail.com.





como a catequese na comunidade eclesial, as novas mídias, a linguagem, a ministerialidade, mostrando como tais temas aparecem no Diretório para a Catequese e como se projetam para o futuro.

Palavras-chave: catequese; *Evangelii Nuntiandi*; *Diretório para a Catequese*.

Abstract: *This article proposes a dialogue between Evangelii Nuntiandi and the Directory for Catechesis (2020), in two movements: The first, from the present to the past, starts from the Directory for Catechesis and analyzes how it refers to Evangelii Nuntiandi directly and indirectly. The second movement, from the past to the present and the future, starting from Evangelii Nuntiandi, focuses on themes present in this exhortation that still challenge our times, such as catechesis in the ecclesial community, new media, language, ministry, showing how these themes appear in the Directory for Catechesis and how they could be projected for the future.*

Keywords: catechesis; *Evangelii Nuntiandi*; *Directory for Catechesis*.

Introdução

Evangelii Nuntiandi (EN) completa cinquenta anos e demonstra uma surpreendente atualidade para a Igreja sempre empenhada na obra da evangelização. O que se disse quando da celebração dos 25 anos de EN permanece verdadeiro: “A Exortação Apostólica resiste ao tempo e às mudanças do mundo e da Igreja. Não se pode falar sobre o tema da evangelização sem fazer referência à EN” (Santini, 2001, p. 137).

Do jubileu de 1975 ao de 2025, do sínodo sobre a evangelização ao sínodo sobre a sinodalidade, do Papa Paulo VI ao Papa Francisco, cuja *Evangelii Gaudium* (EG),¹ de 2013, inspirou o *Diretório para a Catequese* (DC), veem-se aspectos de continuidade e de transformação, e a tarefa da evangelização continua fundamental, centro de toda ação pastoral (EN, n. 81).

Este artigo propõe uma leitura conjunta da EN e do DC em dois movimentos, conectando 1975 e 2020, e lançando-se a 2025 e ao futuro. Partindo do texto mais recente, buscamos no DC as menções diretas à EN, evidenciando o modo como a catequese, ainda hoje, acolhe as inspirações deste documento. Veremos, assim, as luzes lançadas por EN e refletidas no DC. Depois fazemos o movimento contrário, partindo de EN e buscando alguns de seus temas ainda atuais e que devem continuar

¹ Vale ressaltar que EN é o documento mais citado pelo Papa Francisco em EG (Kroeger, 2018, p. 91).



a ser explorados em campo catequético, lançando luzes para o presente para o futuro da evangelização, da pastoral, da catequese e da catequética.

Há dez anos do Concílio Vaticano II, a EN, aninhada numa década de renovação catequética,² lançou luz sobre a atividade da Igreja no mundo marcado por alegrias, esperanças, tristezas, angústias (Concílio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, n. 1). Esperamos realçar, nesta reflexão, alguns dos aspectos que demonstram a visão perspicaz desta exortação apostólica, com indicações pastorais realistas e muito concretas (Costa, 2012, p. 303-304). Buscaremos evidenciá-las especialmente no campo da catequese, dimensão indispensável da evangelização.

1 Primeiro movimento: do presente ao passado

O interesse deste primeiro movimento, do presente ao passado, é partir do DC, vendo o modo como se refere à EN. Realizamos a leitura do DC, buscando onde EN é citada. Da leitura atenta a este elemento, pode-se verificar quanto e como o atual DC se vale de EN.

1.1 Referências diretas

Identificamos manualmente as referências diretas que o DC faz de EN. Desta revisão, relevamos 13 vezes em que EN é citada.

Chama a atenção, primeiramente, a única citação que se repete, logo na *Apresentação* do DC, bem como num de seus primeiros números: “‘A Igreja existe para evangelizar’ (EN, n. 14), afirmava com força São Paulo VI; ‘Eu sou uma missão’ (EG, n. 273), reitera com clareza semelhante o Papa Francisco (DC, *Apresentação*); “Evangelizar constitui, de fato, a graça e a vocação própria da Igreja, a sua mais profunda identidade. Ela existe para evangelizar” (EN, n. 14; DC, n. 28). A compreensão de missão (não só como *implantatio ecclesiae*) como evangelização é um dos frutos do Concílio (Sievernich, 2021, p. 24-25),³ e a EN, com o Sínodo que a precedeu, alavancou tal compreensão (Sievernich, 2021, p.

² Década marcada pela publicação do *Diretório Catequético Geral* (1971), do *Ritual de Iniciação Cristã de Adultos* – RICA (1972), pelos Sínodos dos Bispos sobre a Evangelização (1974) e a Catequese (1977), e pela publicação de *Catechesi Tradendae* (1979).

³ “A EN apresenta uma visão integral da evangelização como um processo global e, seguindo a reflexão pós-conciliar, vê missão e evangelização como sinônimos” (Pié-Ninot, 1998, p. 103).



25),⁴ bem recebida também nos documentos eclesiais latino-americanos, de Puebla a Aparecida (Sievernich, 2021, p. 32; Kroeger, 2018, p. 101).

De fato, “A Igreja existe para evangelizar” é uma das frases célebres da exortação apostólica de 1975. De algum modo, o eco de tal afirmação se difundiu em inúmeros outros documentos eclesiais. Em âmbito brasileiro, por exemplo, recordem-se os Objetivos Gerais das várias *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil* (DGAE) que trouxeram (DGAE 2008-2011; 2011-2015; 2015-2019, para recordar somente as mais recentes) e trazem como primeira palavra (DGAE 2019-2023, bem como as DGAE 2020-2023 do Regional Sul 4 da CNBB) o verbo ‘evangelizar’. Tal evangelização, recorda o DC, ancorando-se em EN, é uma realidade “rica, complexa e dinâmica” (EN, n. 17; DC, n. 16), um processo que começa pela evangelização dos próprios membros da comunidade eclesial, que deve sempre voltar a ouvir o anúncio do Evangelho que a mantém unida ao centro da fé e a rejuvenesce constantemente:

nesta missão “a Igreja começa por se evangelizar a si mesma. Comunidade de crentes, comunidade de esperança vivida e comunicada, comunidade de amor fraterno, ela tem necessidade de ouvir sem cessar aquilo em que deve acreditar, as razões da sua esperança e o mandamento novo do amor. [...] Ela precisa de ser sempre evangelizada, se quiser conservar frescura, alento e força para anunciar o Evangelho” (EN, n. 15; DC, n. 28).

Os documentos do Concílio Vaticano II usaram amplamente (cerca de 250 vezes) os termos ‘missão’ e ‘missionariedade’, qualificando tal ação, também, como ‘evangelização’ (termo utilizado 50 vezes, principalmente em *Ad Gentes* e *Lumen Gentium*).

⁴ Para o autor, “é evidente que, com a escrita da EN, foi introduzida uma nova terminologia, que até então era incomum no campo católico. Agora, porém, os termos ‘evangelização’ (evangelizatio) e na forma verbal ‘evangelizar’ (evangelizare) tornaram-se evidentes. Essas palavras também foram amplamente adotadas em outras línguas: espanhol: evangelización; francês: évangélisation; italiano: evangelizzazione; polonês: Ewangelizacja; holandês: Evangelisatie). Assim, uma terminologia semelhante surgiu na Igreja universal, complementando substancialmente o discurso sobre a missão” (Es ist evident, dass mit dem Schreiben von *Evangelii nuntiandi* eine neue Terminologie Einzug hält, die im katholischen Bereich bis dahin ungebräuchlich war. Nun aber sind die Begriffe „Evangelisierung“ (evangelizatio) und in der Verbalform „evangelisieren“ (evangelizare) selbstverständlich geworden. Diese Worte sind als Lehnworte weitgehend auch in anderen Sprachen übernommen worden: span. evangelización, frz. évangélisation, ital. evangelizzazione, poln. Ewangelizacja, ndl. Evangelisatie). So entstand weltkirchlich eine ähnlich lautende Terminologie, die nun die Rede von der Mission gehaltvoll ergänzt): Sievernich, 2021, p. 28.



Era já presente, portanto, em EN o que no pontificado de Francisco se enfatizou ainda mais: a necessidade constante de referência ao querigma como coração da Igreja. Tal anúncio, *ad intra* e *ad extra*, há de ser explícito, porque “não há evangelização verdadeira se o nome, a doutrina, a vida, as promessas, o Reino, o mistério de Jesus de Nazaré, Filho de Deus, não forem anunciados” (EN, n. 22)⁵ e experienciados numa comunidade de fé e esperança vivida que é, ao mesmo tempo, lugar de serviço e comunhão, de ensino, educação e experiência de vida (Soravito, 2004, p. 13-14), e que transmite o Evangelho que vive fraternalmente.

A dinâmica da evangelização é processual e, partindo do anúncio, acolhido e internalizado, também através da catequese, compreende a vida toda, vivida no cotidiano⁶ e celebrada⁷ na liturgia e nos sacramentos. Essa dinâmica faz com que a catequese traga como um de seus eixos o querigma, sempre a ser vivido e aprofundado pelo cristão discípulo missionário. A catequese querigmática vai ao coração da fé e do Evangelho, propondo e recordando sempre o encontro com Jesus, que muda a vida de quem com ele caminha (Benedictus XVI, 2005, n. 1; Conselho Episcopal Latino-Americano, 2007, n. 12).

A dinâmica da evangelização e do anúncio querigmático, que, como ressaltou EG, é “primeira” não só temporalmente, mas qualitativamente, e por isso sempre está no coração da Igreja e de cada cristão. Ao querigma, de fato, tudo se refere, como coração da fé em Cristo. O DC, neste âmbito, cita EN para evidenciar o querigma como primeiro anúncio em sentido cronológico na missão *ad gentes*, como é de se esperar, mas não deixa de evidenciar que a dinâmica da evangelização não é formada por passos *standard*, e que o conjunto de todas as atividades do processo de anúncio, conversão e seguimento forma o que se pode chamar ‘evangelização’:

No contexto da missão ad gentes, o primeiro anúncio deve ser entendido principalmente no sentido cronológico. De fato, «revelar Jesus Cristo e o seu Evangelho àqueles que não os conhecem, a partir da manhã do Pentecostes, é precisamente o programa fundamental que a Igreja

⁵ DC, n. 37. Pode-se fazer atenção aos números 26-28, que explicitam esta indicação (Costa, 2012, p. 306).

⁶ O DC recorda em nota de rodapé EN 44, para o qual a finalidade da catequese é de “formar para *hábitos* de vida cristã”.

⁷ No DC, n. 23: “No dinamismo da evangelização, aquele que acolhe o Evangelho como Palavra que salva, tradu-lo normalmente depois em atitudes sacramentais” (EN, n. 23).



assumiu como algo recebido do seu Fundador». Ela realiza o primeiro anúncio “por meio de uma atividade complexa e diversificada, que algumas vezes se designa com o nome de pré evangelização, mas que, em bom rigor, já é evangelização, embora no seu estágio inicial e ainda incompleto” (EN, n. 51; DC, n. 67).

Concebemos, de fato, que a terminologia ‘pré evangelização’, hoje menos usada nos documentos eclesiais, não corresponde ao que, de fato, acontece, dado que a pregação e o anúncio são já, evidentemente, evangelização, e não preparação para algo mais importante. Como evidenciou bem o Papa Francisco, nada mais sólido, profundo e importante do que o querigma (EG, n. 164-165).

Também o tema da linguagem é de evidente atualidade, e a transposição do anúncio para uma forma que, sem trair a verdade evangélica, torne-o acessível e desejável aos interlocutores de hoje continua a ser um tema desafiante na vida eclesial, que reconhece que a “ruptura entre o Evangelho e a cultura é, sem dúvida, o drama da nossa época” (EN, n. 20; DC, n. 103).⁸ Trata-se, pois, do tema da inculturação, no qual a linguagem – falada, escrita, performática – é um conteúdo fundamental, não só para processos de evangelização *ad extra*, mas de “segundo anúncio” e de presença da Igreja no contexto urbano pós-cristandade. Sobre o tema da linguagem voltaremos, mais à frente, dado que tal elemento permanece um desafio para o presente e o futuro da evangelização.

Além destes temas, que podemos considerar de maior importância na EN (a evangelização, o querigma, a inculturação), duas outras referências do DC à EN se detêm no tema das Igrejas particulares: “Dá-se um intenso intercâmbio recíproco e ‘só uma atenção constante aos dois polos da Igreja permitirá perceber a riqueza desta relação entre Igreja universal e Igrejas particulares’” (EN, n. 62; DC, n. 293). Ainda:

As Igrejas particulares profundamente compostas não apenas pelas pessoas, mas também pelas aspirações, as riquezas e as limitações, as maneiras de orar, de amar, de encarar a vida e o mundo, que caracterizam este ou aquele aglomerado humano, têm o papel de assimilar o essencial da mensagem evangélica, de a transpor, sem a mínima traição à sua verdade essencial, para a linguagem que esses homens compreendam e, em seguida, de a anunciar nessa mesma linguagem (EN, n. 63; DC, n. 394).

⁸ O teólogo pastoralista alemão Michael Sievernich evidencia como esta frase de Paulo VI está entre as mais citadas em documentos eclesiais posteriores (Sievernich, 2021, p. 30).



Enquanto em EN estas duas citações acima aparecem em sequência, o DC as utiliza esparsas no documento, a primeira para falar da Igreja particular como especificação da comunidade enquanto sujeito da catequese (no capítulo X), a segunda para abrir o capítulo sobre o tema da inculturação (capítulo XI). Enquanto a primeira fala da dinâmica entre a Igreja particular e universal, elemento que nos parece já bastante sedimentado na teologia, a segunda consideração é muito interessante, enquanto trata da Igreja local não a partir de sua territorialidade ou organização eclesial, mas das pessoas, de suas aspirações, de seus modos diversos de orar e amar, realidades com as quais o anúncio do Evangelho interage constantemente. Aqui se mostra um olhar pastoral de Paulo VI que, poderíamos dizer, revela seu pastoreio “com cheiro de ovelhas”, colocando as pessoas e suas realidades cotidianas, concretas, no centro da atenção evangelizadora. De fato, foi também com estas realidades que se encontrou Jesus, enquanto caminhava e anunciava o Reino: a vida e o mundo dos discípulos, da Samaritana, de Nicodemos, de Zaqueu, das multidões que o seguiram e dos que o rejeitaram. A realidade profunda da sociedade e, nela, de cada pessoa, deve ser interesse da Igreja particular, numa evangelização provocante, que toque e ajude a projetar a vida, interessando-se pelo encontro pessoal e pelas experiências, pela biografia de cada um (Currò, 2011, p. 253).

Enfim, duas vezes o DC se refere ao mesmo número de EN, citando duas partes suas, para tratar da valorização da piedade popular e de sua necessária purificação como elementos importantes da evangelização. Como se sabe, este tema era também caro ao Papa Francisco, que o evidenciou em EG. O DC recorda que

a piedade popular tem um indubitável significado espiritual, porque “traduz em si uma certa sede de Deus, que somente os pobres e os simples podem experimentar; ela torna as pessoas capazes de terem traços de generosidade e predispõe-nas para o sacrifício até ao heroísmo, quando se trata de manifestar a fé; comporta um apurado sentido dos atributos profundos de Deus: a paternidade, a providência, a presença amorosa e constante, etc. Suscita ainda atitudes interiores que raramente se observam no mesmo grau noutro lugar: paciência, sentido da cruz na vida quotidiana, desapego, aceitação dos outros, dedicação, devoção” (EN, n. 48; DC, n. 337).

Ao mesmo tempo,



não se pode, contudo, desconhecer que ela também precisa de vigilância e purificação, porque se encontra frequentemente aberta à penetração de muitas deformações da religião, como sejam, por exemplo, as superstições. Além disso, muitas vezes, ela permanece apenas a um nível de manifestações culturais, sem expressar ou determinar uma verdadeira adesão de fé. Pode, ainda, levar à formação de seitas e pôr em perigo a verdadeira comunidade eclesial (EN, n. 48; DC, n. 339).

Concluimos este tema recordando que o Papa Leão XIV, ao reunir-se com o colégio dos cardeais logo após sua eleição, frisou o lugar da piedade popular como aspecto importante do *sensus fidei*, a ser valorizado na linha do que pede a EG, n. 123 (Leão XIV, 10 maio 2025, não paginado), como elemento religioso e cultural que, purificado quando necessário, colabora para a “evangelização integral”, que deve considerar a gama de fatores (p. ex., a missão, a catequese, a promoção humana, etc.) que capilarizam o trabalho evangelizador (Kroeger, 2018, p. 96-97; Commissione Teologica Internazionale, 2025, n. 122).

1.2 Referências indiretas

Fazemos apenas menção às vezes em que o DC se refere indiretamente à EN, em temas diversos: a importância do testemunho na ação missionária (EN, n. 21; DC, n. 33); o diálogo ecumênico a favor da unidade dos cristãos (EN, n. 77 e EG, n. 244; DC, n. 344); a evangelização em contexto de pluralismo religioso que deve levar em conta tanto a identidade cristã quanto a colaboração e o diálogo (EN, n. 53; DC, n. 350); a inculturação, tema ao qual já acenamos, acima, e sobre o qual o DC repete o *Diretório Geral para a Catequese*, de 1997 (n. 204) e se refere à EN (n. 20) para tratar dos passos da evangelização inculturada:

A catequese, se por um lado deve evitar toda a manipulação de uma cultura, por outro não pode limitar-se simplesmente a justapor o Evangelho a essa cultura “de maneira decorativa”. Pelo contrário, deverá propô-lo “de maneira vital, em profundidade” e até às suas raízes, da cultura e das culturas do homem. Isto determina um processo dinâmico, feito de diversos momentos que interagem entre si: esforçar-se por escutar, na cultura das pessoas, como que o eco (presságio, invocação, sinal...) da Palavra de Deus; discernir aquilo que é autêntico valor evangélico ou, pelo menos, está aberto ao Evangelho; purificar o que está sob o sinal do pecado (paixões, estruturas do mal...) ou da fragilidade humana; entrar no coração das pessoas, estimulando uma atitude de radical conversão a



Deus, de diálogo com os outros e de paciente amadurecimento interior (DC, n. 398).

A referência indireta que nos soa mais contrastante é a que se encontra em DC 39, à qual, agora, damos atenção, sobre o tema da nova evangelização:

O Espírito Santo é a alma da Igreja evangelizadora. Por este motivo, o apelo a uma nova evangelização (EN, n. 2) não coincide tanto com uma dimensão temporal, mas sobretudo com o fato de tornar todos os momentos do processo da evangelização ainda mais abertos à ação renovadora do Espírito do Ressuscitado (DC, n. 39).

Como terminologia, problematizamos o fato de atribuir “nova evangelização” a Paulo VI.⁹ Parece-nos que o tema tenha se explicitado, com acento próprio, durante os pontificados de João Paulo II e de Bento XVI, evidenciando uma vontade de re-conversão da Europa ao catolicismo principalmente através da argumentação doutrinal em diálogo com a cultura secularizada e relativista que se opõe à fé.¹⁰ Visto a partir de tal noção, a referência a EN parece extrapolar a intenção de Paulo VI ao falar de “tempos novos de evangelização”.

Sobre tal tema, o Papa Francisco, ao dizer que “toda a ação evangelizadora autêntica é sempre ‘nova’” (EG, n. 11), deu outra interpretação aos trabalhos da nova evangelização, de algum modo, ultrapassando a compreensão de seus dois últimos antecessores. É interessante notá-la, por exemplo, na mudança de nomenclatura operada neste pontificado, no qual o nome do Pontifício conselho para a promoção da nova evangelização passou a ser Seção para as questões fundamentais da evangelização no mundo, dentro do Dicastério para a Evangelização.

⁹ Em EN, n. 2, lê-se: “Queremos fazer isso [a tarefa de confirmar os irmãos, EN, n. 1], ainda, um ano depois da terceira Assembléia Geral do Sínodo dos Bispos, dedicado, como é sabido, à evangelização; e fazemo-lo também porque isso nos foi demandado pelos próprios Padres sinodais. Efetivamente, ao concluir-se essa memorável Assembléia, eles decidiram confiar ao Pastor da Igreja universal, com grande confiança e simplicidade, o fruto de todo o seu labor, declarando que esperavam do Papa um impulso novo, capaz de suscitar, numa Igreja ainda mais arraigada na força e na potência imorredouras do Pentecostes, tempos novos de evangelização”.

¹⁰ Pode-se encontrar uma explicação mais detalhada em MEDDI, Luciano. *Catechetica*. Bologna: EDB, 2022. p. 53-56. O autor evidencia como a Nova Evangelização tenha significado “uma segunda fase da *receptio conciliar*”, com origem no magistério de João Paulo II e ápice no Sínodo sobre a Nova Evangelização para a transmissão da fé cristã, em 2012. Para Luciano Meddi, a catequese sob a ideia da Nova Evangelização é de caráter veritativo e neo-doutrinal.



2 Segundo movimento: do passado ao presente e ao futuro

Propomos, agora, fazer a viagem em sentido inverso: iniciando do passado, na leitura de EN, poderemos ver como sua luz se projetou para o futuro, atingindo nosso presente e indo além dele. Tal movimento nos permite, mais uma vez, sublinhando o que tantos já identificaram, falar da visão atenta do prognóstico certo de Paulo VI sobre a evangelização.

O que este artigo se propõe, neste campo, é simplesmente ressaltar, em três temas de EN – catequese, novas mídias e linguagem, ministerialidade –, o modo como as questões ali colocadas servem para o presente e o futuro da evangelização, um processo sempre dinâmico e que, também por isso, caminha em frente impulsionado pelos discernimentos efetuados em épocas anteriores, sempre julgando sua atualidade.

2.1 A catequese como momento da evangelização na comunidade eclesial missionária

Colocamos sob um só título uma tríade de temas em relação dinâmica: a evangelização (que é o foco de toda a reflexão de EN), a comunidade (que qualificamos, a partir dos recentes documentos da CNBB, como ‘comunidade eclesial missionária’) e a catequese (foco deste artigo). De fato, a evangelização é missão de toda a comunidade eclesial, que existe para evangelizar, e a catequese, dentro deste processo, contribui para o constante aprofundamento, inicial e permanente, da mensagem cristã. Estes três elementos são centrais para a vida da Igreja e, enquanto fundamentais, são também insubstituíveis. Neste sentido, trata-se da Igreja como presente em toda a história, passado, presente e futuro. Não se pode não concebê-la como comunidade de fé com a missão de propagar o Evangelho.

Em EN, n. 58, Paulo VI ressaltou o tema das comunidades eclesiais de base como “pequenas comunidades”. Diferentes em sua estrutura conforme as regiões do mundo em que se constituíam, a terceira assembleia ordinária do Sínodo dos bispos (1974), da qual EN provém, relevou tanto sua importância quanto seus aspectos críticos. Paulo VI sublinhou a importância de que fossem interessadas em caminhar na unidade da Igreja, para serem realmente “eclesiais” e corresponderem “[...] à sua vocação mais fundamental de ouvintes do Evangelho que lhes é anunciado e de destinatárias privilegiadas da evangelização” para se



tornarem “sem tardança anunciadoras do Evangelho” (EN, n. 58). Palavras que remetem diretamente para o que, a partir de Aparecida (2007), chamamos discipulado missionário de Jesus Cristo.

Tais pequenas comunidades são, de fato, um espaço educativo que revelam o rosto da Igreja Mãe e Mestra. O estilo com o qual uma comunidade se apresenta deve, ou, ao menos deveria educar as pessoas para a vida nova em Cristo. O fato de seres “pequenas” e capilarizadas (“de base”) caracteriza tais comunidades eclesiais pela proximidade que gera mútuo conhecimento entre seus membros, hospitalidade, verdadeira vida de fé em comum, como espaço de fraternidade e solidariedade em Cristo. Hoje parece-nos que o mais importante fruto não seja seguir ou não o estilo de reflexão e celebração como concebido pelas comunidades eclesiais de base em tempos passados, mas valorizar o valor nuclear da pequena comunidade eclesial, como espaço para laços fraternos em Cristo. Portanto, não fazemos, aqui, um julgamento de valor sobre a realidade das comunidades eclesiais de base. O que fazemos é relevar o sentido positivo das pequenas comunidades como espaço fecundos de relações de fé e caridade.

No contexto brasileiro atual essa realidade se concretiza nas comunidades eclesiais missionárias,¹¹ qual “ambiente humano de proximidade e confiança que favorece a partilha de experiências, a ajuda mútua e a inserção concreta nas mais variadas situações” (CNBB, 2019, n. 34). Estas são espaço para iluminar a realidade com os critérios da Palavra de Deus. Na perspectiva do Papa Francisco, certamente retomando os termos usados em EN, “comunidades de base e pequenas comunidades, movimentos e outras formas de associação são uma riqueza da Igreja que o Espírito suscita para evangelizar todos os ambientes e setores. Frequentemente trazem um novo ardor evangelizador e uma capacidade de diálogo com o mundo que renovam a Igreja” (EG, n. 29). São comunidades que servem à evangelização pelo modo como vivem, abrindo perspectivas para o presente e o futuro da Igreja, para alcançar a todos com novo ardor.

Uma das missões fundamentais das comunidade em relação à evangelização é o processo de catequese, inicial e permanente, que oferece aos iniciantes e a todos os fiéis. Não podemos deixar de ressaltar

¹¹ A expressão 'Comunidades Eclesiais Missionárias' é consolidada nas DGAE 2019-2023 e tem raízes no Documento 100 da CNBB, *Comunidade de comunidades: a conversão pastoral da paróquia*, acrescido da prospectiva da missionariedade, e também na EG.



o parágrafo 44 de EN, que se detém especificamente sobre o tema da catequese:

Uma via que não há de ser descurada na evangelização é a do ensino catequético. A inteligência nomeadamente a inteligência das crianças e a dos adolescentes, tem necessidade de aprender, mediante um sistemático ensino religioso, os dados fundamentais, o conteúdo vivo da verdade que Deus nos quis transmitir, e que a Igreja procurou exprimir de maneira cada vez mais rica, no decurso da sua história. Depois, que um semelhante ensino deva ser ministrado para educar hábitos de vida religiosa e não para permanecer apenas intelectual, ninguém o negará. E fora de dúvida que o esforço de evangelização poderá tirar um grande proveito deste meio do ensino catequético, feito na igreja, ou nas escolas onde isso é possível, e sempre nos lares cristãos; isso, porém, se os catequistas dispuserem de textos apropriados e atualizados com prudência e com competência, sob a autoridade dos Bispos. Os métodos, obviamente, hão de ser adaptados à idade, à cultura e à capacidade das pessoas, procurando sempre fazer com que elas retenham na memória, na inteligência e no coração, aquelas verdades essenciais que deverão depois impregnar toda a sua vida. Importa sobretudo preparar bons catequistas, catequistas paroquiais, mestres e pais, que se demonstrem cuidadosos em se aperfeiçoar constantemente nesta arte superior, indispensável e exigente do ensino religioso. Além disso, sem minimamente negligenciar, seja em que aspecto for, a formação religiosa das crianças, verifica-se que as condições do mundo atual tornam cada vez mais urgente o ensino catequético, sob a forma de um catecumenato, para numerosos jovens e adultos que, tocados pela graça, descobrem pouco a pouco o rosto de Cristo e experimentam a necessidade de a ele se entregar (EN, n. 44).

Paulo VI se deteve sobre o tema da catequese a partir do prisma do “ensino”, que confere ao modo de operacionalizar os encontros catequéticos um viés que enfatiza os conteúdos a transmitir. Sobre este ponto, pode-se dizer que a reflexão catequética, compreendida como iniciação à vida cristã, amplia o horizonte da catequese e evidencia seu caráter experiencial e integral – EN já falava, como se lê acima, de uma catequese que não se limite ao aspecto intelectual, mas que forme “hábitos de vida religiosa” no seguimento de Jesus em todas as suas dimensões. Assim,

a finalidade da catequese, delineada já na EN e retomada na EG, atualiza-se nas habilidades que levam a uma específica competência cristã, o ‘discipulado missionário’, realizada segundo a vocação pessoal e a responsabilidade, no entrelaçamento das múltiplas pertenças e dos apelos do tempo presente (EN, n. 44; EG, n. 119-121) (Usai, 2023, p. 635).



Tais “múltiplas pertenças e apelos” podem levar à reflexão sobre outro elemento interessante e atual: o dos lugares de catequese, dos quais EN enfatizou a igreja, a escola, a casa. Hoje se poderia falar, também, do ambiente virtual como espaço de evangelização, anúncio e catequese. Trata-se, de fato, de espaço de pertença e de apelo, que a Igreja não pode negligenciar e, mais ainda, necessita formar para a presença qualificada.¹² Sobre este tema, de tanto fala de presente e de futuro, trataremos no próximo tópico.

O final deste parágrafo também fala da catequese como catecumenato. Pode-se ver aí uma indicação atualmente muito valorizada – muito mais do que nos tempos de EN – para a catequese em todas as idades. Aliás, é a conclusão do parágrafo que mais nos chama a atenção para o modo de qualificar a catequese, hoje: processos que evidenciem a Graça, o rosto de Cristo (como “encontro com uma pessoa que muda a nossa vida”) e a experiência da entrega da vida a Ele.

O DC se apresenta “sob o primado da evangelização” (DC, *Apresentação*). Neste sentido, coloca-se no coração da missão da comunidade eclesial: evangelizar (EN, n. 14). Para o presente e para o futuro das comunidades e da catequese, este continua sendo, porque sempre será, o verbo fundamental. A EN, de certo modo, reavivou esta consciência na Igreja, e na sua linha todo o Magistério tem sublinhado a importância da evangelização como obra central da comunidade de fé.

A mensagem evangélica “transmite-se com o encontro interpessoal e alimenta-se na esfera da comunidade” (DC, *Apresentação*). No processo evangelizador, estabelecer laços é fundamental, por isso quisemos enfatizar que pequenas comunidades eclesiais missionárias são para a Igreja o lugar de gestação e amadurecimento da fé em relações fraternas. É também este o espaço da catequese que, como iniciação e

¹² “Com efeito, a questão já não é se, mas como devemos participar no mundo digital. As redes sociais são, em particular, um ambiente em que as pessoas interagem, compartilham experiências e cultivam relacionamentos como nunca antes. Mas ao mesmo tempo, dado que a comunicação é cada vez mais influenciada pela inteligência artificial, há necessidade de redescobrir o encontro humano em sua própria essência”; “O desafio de promover relacionamentos pacíficos, significativos e atenciosos nas redes sociais suscita um debate tanto nos círculos acadêmicos e profissionais como nos círculos eclesiais. Que tipo de humanidade se reflete na nossa presença nos ambientes digitais? Em que medida nossos relacionamentos digitais são fruto de uma comunicação profunda e autêntica, e em que medida são meramente modelados por opiniões inquestionáveis e reações apaixonadas? Até que ponto nossa fé encontra expressões digitais vivas e revigorantes? E quem é meu ‘próximo’ nas redes sociais?” (Dicastério para a comunicação, 2025, n. 1 e 5)



aprofundamento da vida cristã, desenvolve na comunidade uma tarefa insubstituível, na constante formação dos discípulos missionários.¹³ Tal catequese, integral (DC, n. 71), gradual, atenta a todas as dimensões da pessoa (“coração, mente, sentidos”: DC, n. 76), está sempre a serviço da mais profunda comunhão de cada crente e de todos os crentes com Cristo (DC, n. 75) e visa à maturidade humana e cristã (DC, n. 84, 139, 166, 224). Uma comunidade de cristãos maduros, discípulos missionários convictos, fermenta a massa da vida presente com o Evangelho e cria condições de continuidade para que o anúncio se expanda em meio ao mundo (DC, n. 84).

2.2 Utilização dos “mass media” e o desafio da linguagem em mudança de época

Sobre este tema, que lança raízes no desenvolvimento tecnológico desde o passado e que se projeta para um futuro imprevisível em termos de possibilidades da técnica, da informação e da comunicação, Paulo VI mostrou-se atento a seu tempo, sem certamente imaginar os progressos que, num curto prazo, seriam vistos (Susai, 2016, p. 205). A atenção de EN, que já no Concílio tinha se manifestado no decreto *Inter Mirifica*, só pode ser, na Igreja, cada vez maior – como, aliás, já indicou o Papa Leão XIV no início de seu pontificado.¹⁴ Paulo VI, por sua vez, dissera:

No nosso século tão marcado pelos “mass media” ou meios de comunicação social, o primeiro anúncio, a catequese ou o aprofundamento ulterior da fé, não podem deixar de se servir destes meios conforme já tivemos ocasião de acentuar.

Postos ao serviço do Evangelho, tais meios são susceptíveis de ampliar, quase até ao infinito, o campo para poder ser ouvida a Palavra de Deus e fazem com que a Boa Nova chegue a milhões de pessoas. A Igreja viria a sentir-se culpável diante do seu Senhor, se ela não lançasse mão destes

¹³ “Na dimensão relacional inerente à própria essência da pessoa (Gn 2,18), está enxertada, de fato, a comunhão eclesial. A formação dos catequistas está atenta a revelar e fazer crescer esta capacidade relacional, que se concretiza numa disponibilidade para viver as relações humanas e eclesiais de modo fraterno e sereno” (DC, n. 140).

¹⁴ Disse o Sumo Pontífice, numa de suas primeiras audiências: “Olhando para a evolução tecnológica, esta missão torna-se ainda mais necessária. Penso, particularmente, na inteligência artificial com o seu imenso potencial que, no entanto, exige responsabilidade e discernimento para orientar as ferramentas para o bem de todos, a fim de que possam produzir benefícios para a humanidade” (Leão XIV, 12 maio 2025, não paginado).



meios potentes que a inteligência humana torna cada dia mais aperfeiçoados. É servindo-se deles que ela “proclama sobre os telhados”, a mensagem de que é depositária. Neles encontra uma versão moderna e eficaz do púlpito. Graças a eles consegue falar às multidões.

Entretanto, o uso dos meios de comunicação social para a evangelização comporta uma exigência a ser atendida: é que a mensagem evangélica, através deles, deverá chegar sim às multidões de homens, mas com a capacidade de penetrar na consciência de cada um desses homens, de se depositar nos corações de cada um deles, como se cada um fosse de fato o único, com tudo aquilo que tem de mais singular e pessoal, a atingir com tal mensagem e do qual obter para esta uma adesão, um compromisso realmente pessoal (EN, n. 45).

Os meios sociais vistos como “púlpito moderno que quase alcançam o infinito” prometem muito, e seu uso para a evangelização não pode ficar aquém do quanto oferecem. A Igreja tem mostrado atenção neste sentido, no diálogo com a técnica e com a inteligência artificial (IA), especialmente com a reflexão ética (Lucía, 2025, p. 84).

No campo catequético, o uso das modernas tecnologias ainda parece bastante tímido, principalmente em nível institucional. Aventuram-se, porém, os *influencers* digitais com conteúdo catequético, cuja formação deveria ser, a nosso ver, melhor acompanhada em nível nacional.¹⁵ A finalidade da formação católica nos meios digitais não é gerar engajamento em torno a figuras famosas, mas a adesão pessoal a Jesus, como já pedira a EN, e a condução da pessoa à comunidade dos encontros sensíveis e interpessoais, nas quais se vive a fé e a caridade como discípulos de Jesus em profundidade.¹⁶ Televisão, *internet* e inteligência artificial permanecem o que são: instrumentos, que muito podem servir, se bem usados, para a propagação da mensagem cristã. Neste sentido indica um documento recente do Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM):

¹⁵ Uma iniciativa a destacar neste campo das mídias digitais, mesmo que não restrito ao cuidado com as iniciativas catequéticas na internet, é o projeto Missionários Digitais Brasil, acompanhado pela CNBB através da Comissão Episcopal para a Comunicação.

¹⁶ Fazemos especial menção aos artigos publicados em 2023 na revista do Instituto de Catequética da Pontifícia Universidade Salesiana de Roma sobre esta temática (*Cultura digitale e IRC. Opportunità e criticità*), disponível também online (<https://www.rivistadipedagogiareligiosa.it/?p=26588>), especialmente os artigos de Fabio Pasqualetti (*I social media: uno sguardo dentro le quinte. Perché un insegnante di religione dovrebbe interessarsi di questi aspetti?*), Claudia Caneva (*Cultura digitale: una mutazione antropologica?*) e Marco Tibaldi (*La Teologia e le sfide del mondo digitale*).



En determinadas circunstancias, el uso de la IA puede facilitar actividades eclesiales, como la catequesis y la formación, entre otras. Sin absolutizar este medio, puede ser muy útil. Es importante discernir el papel de la IA en la formación, así como en la elaboración teológica y la catequesis. Para eso, el reto es mantener un equilibrio entre el uso de la tecnología y la preservación de la autenticidad y profundidad de la fe vivida en comunidad, lugar privilegiado para el encuentro con la Persona de Jesucristo y la comunidad eclesial de las hermanas y hermanos en la fe. El uso de la IA no debe sustituir el encuentro entre el creyente y la Palabra de Dios. Los presbíteros, diáconos, catequistas y animadores de la fe deben hacer un profundo discernimiento al preparar su enseñanza con la ayuda de la IA [...] (Lucía, 2025, p. 84).

Aos temas da inteligência artificial e das novas mídias digitais se conecta o da linguagem indo além, como desafio comunicativo, pedagógico, filosófico, num tempo de mudança de época que é, também, época de mudança de linguagem. O desafio da compreensão do alfabeto religioso é complexo em nossos dias, e muitos nesse campo são já considerados analfabetos (Matteo, 2020, p. 20; Conferenza Episcopale Italiana, 2001, n. 40). Ocupar-se deste desafio é construir pontes para o diálogo com o pós-moderno, que exige mudança de mentalidade pastoral, expressa também nos seus enunciados e na sua performance. Segundo Armando Matteo (2020, p. 34), teólogo italiano, esta necessidade já é percebida, na Igreja, tanto “desde baixo”, desde os fiéis, quanto “desde o alto”, desde as autoridades eclesiais, dentre as quais se destacava o Papa Francisco.

Paulo VI dedicou um trecho da EN ao tema da linguagem, no âmbito da inculturação:

As Igrejas particulares profundamente amalgamadas não apenas com as pessoas, como também com as aspirações, as riquezas e as limitações, as maneiras de orar, de amar, de encarar a vida e o mundo, que caracterizam este ou aquele aglomerado humano, tem o papel de assimilar o essencial da mensagem evangélica, de a transpor, sem a mínima traição à sua verdade essencial, para a linguagem que esses homens compreendam e, em seguida, de a anunciar nessa mesma linguagem.

Uma tal transposição há de ser feita com o discernimento, a seriedade, o respeito e a competência que a matéria exige, no campo das expressões litúrgicas, como de igual modo no que se refere à catequese, à formulação teológica, às estruturas eclesiais secundárias e aos ministérios.



E aqui linguagem deve ser entendida menos sob o aspecto semântico ou literário do que sob aquele aspecto que se pode chamar antropológico e cultural [...] (EN, n. 63).

De fato, o problema da linguagem deve ser compreendido dentro do tema mais amplo da cultura,¹⁷ e considerá-lo dentro da necessidade de inculturação da fé, hoje, serve não só para os campos clássicos da missão além-fronteiras, mas também para o mundo urbano, que se tornou também nos países de antiga evangelização um campo de missão exigente, no qual a linguagem joga um papel fundamental. EN apontou para esse tema com lucidez e inovação (Susai, 2016, p. 205-206). Parecem não ser mais úteis os instrumentos do passado (como os antigos métodos de pregação e catequese, por vezes ainda utilizados), tem-se dificuldade em pensar novos para o presente e teme-se o futuro. Com que dispositivos anunciar o Evangelho hoje e amanhã?

O DC aponta para o desafio da linguagem em diversos números (DC, n. 41, 44, 98, 149, 167, 204-217, 221, 245, 271, 326, 359, 363-364, 370, 394, 400) e busca responder com novas vias de evangelização, como a linguagem da beleza e da arte (*via pulchritudinis*), a linguagem narrativa, na qual a experiência pessoal é valorizada e dialoga com as experiências de fé testemunhadas na Palavra e na vida da Igreja. São caminhos novos, com respeito à clássica catequese doutrinal, que ainda podem ser melhor trabalhados dentro da atual inspiração catecumenal, valorizando a experiência e o testemunho para uma formação integral.

Pode ser interessante, também, pensar a importância da linguagem corporal e simbólica. A valorização dos cinco sentidos, por exemplo, é uma porta para a fé ainda pouco explorada, porque nem sempre valorizada como à altura do ser humano racional. De fato, veem-se propostas neste campo principalmente para a catequese com crianças e com pessoas com deficiência, mas poucas para a catequese adulta. Não obstante, já Santo Inácio de Loyola utilizava os sentidos na metodologia de seus *Exercícios*

¹⁷ Tema evidenciado, também, no recente documento da Comissão Teológica Internacional para comemorar os 1700 anos do Concílio de Niceia: "De fato, o Concílio de Niceia, que, para a Igreja espalhada por todas as nações, exprimiu a fé cristã em língua grega e adotou um termo derivado da filosofia grega, constitui, sem dúvida, um acontecimento cultural. É necessário que a fé assuma a cultura humana, tal como assume a natureza humana, uma vez que natureza e cultura são constitutivas do ser humano e, portanto, inseparáveis" (Commissione Teologica Internazionale, 2025, n. 84).



Espirituais (n. 121-126). Caminhos que podem ser redescobertos e ampliados, portanto, numa sociedade hiper-sensorial.¹⁸

2.3 Ministerialidade

Por fim, detemo-nos sobre o tema da ministerialidade na comunidade eclesial. Fundada na iniciação cristã, sua variedade e dinamicidade são dons para o crescimento da Igreja: “Sendo toda a Igreja, por sua natureza, missionária e a obra da evangelização dever fundamental do Povo de Deus, todos os fiéis, cônscios da sua própria responsabilidade, assumam a sua parte na obra missionária” (*Código de Direito Canônico*, can. 781). O que o direito canônico explicita em termos de lei, os discípulos missionários advertem, antes, como alegria e sinal de conversão e participação no Corpo de Cristo: “Ai de mim, seu eu não evangelizar!” (1Cor 9,16). Já o dizia, também, EN, em suas primeiras palavras: “O empenho em anunciar o Evangelho aos homens do nosso tempo, animados pela esperança mas ao mesmo tempo torturados muitas vezes pelo medo e pela angústia, é sem dúvida alguma um serviço prestado à comunidade dos cristãos, bem como a toda a humanidade” (EN, n. 1).

Uma comunidade madura, como espaço de experimentação da vida cristã através de relações fraternas sadias, possibilita que seus novos filhos sejam e se sintam inseridos ao corpo eclesial, seguindo Jesus ao mesmo tempo que, com a vida e as palavras, o anunciam. É esta comunidade, eclesial e missionária, que gera e alimenta a fé dos batizados até a maturidade em Cristo (CNBB, 2022, n. 91). Esta missão se exerce na multiplicidade de serviços dentro da mesma comunidade.

O exercício do sacerdócio comum dos fiéis, compreendido no dinamismo eclesiológico do Povo de Deus, fez alvorecer na Igreja a diversidade de ministérios que favorecem o desenvolvimento de processos de educação e comunicação da fé ao interno da comunidade eclesial. A integração do laicato e dos ministros ordenados no serviço à Palavra de Deus brota da comum dignidade de todos os iniciados na fé. A Igreja se entende toda ministerial, Povo de Deus. Essa expressão não é um termo genérico, e sim possibilidade de encontro e alteridade (Codina, 2013, p. 466), reconhecimento bíblico da real identidade de cidadãos

¹⁸ Uma proposta interessante, neste sentido, pode-se ler em CENCINI, Amedeo. *Abbiamo perso i sensi? Alla ricerca della sensibilità credente*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2012.



eclesiais, participantes de uma instituição que tem como finalidade a evangelização como servidora da humanidade (EN, n. 15-19). A comum dignidade batismal se manifesta na tríplice “responsabilidade” ao interno da comunidade, alicerçada em Cristo Sacerdote, Profeta e Rei: “a questão do ministério é vista em tríplice dimensão: profética (anúncio e ensinamento), sacerdotal (culto) e pastoral (guia da comunidade). Tudo isso balizado na pessoa de Cristo, profeta, mestre, sacerdote e pastor” (Melo, 2006, p. 353). Todos os fiéis são chamados, homens e mulheres, cada um com sua responsabilidade, com seu carisma, sem confusão de funções, a colocar-se no dinamismo evangelizador.

É fato que a doutrina do sacerdócio comum dos fiéis nunca foi esquecida no decorrer da história da Igreja, porém também é verdade que existe um déficit, uma lacuna no que diz respeito ao protagonismo laical intra-eclesial (Francisco, 2021, n. 12; Montisci, 2023, p. 83). Reconhecer o sacerdócio impresso na pessoa pela força do Batismo significa que cada fiel, discípulo missionário, é convidado a ser sujeito que, integrado à comunidade eclesial, sempre tem algo a falar de Deus aos homens e mulheres, depois de experimentar na própria carne os efeitos da escuta da Palavra de Deus (Cugini, 2020, p. 100-101).

Outros documentos eclesiais, antes e depois de EN, apontaram neste sentido. Aqui destacamos dois: *Apostolicam Actuositatem* (1965), promulgada por Paulo VI no Concílio Vaticano II, na qual se lê:

Porque participam no múnus sacerdotal, profético e real de Cristo, têm os leigos parte ativa na vida e ação da Igreja. A sua ação dentro das comunidades eclesiais é tão necessária que, sem ela, o próprio apostolado dos pastores não pode conseguir, a maior parte das vezes, todo o seu efeito. Porque os leigos com verdadeira mentalidade apostólica, à imagem daqueles homens e mulheres que ajudavam Paulo na propagação do Evangelho (At 18,18-20; Rom 16,3), suprem o que falta a seus irmãos e revigoram o espírito dos pastores e dos outros membros do povo fiel (1Cor 16,17-18). Pois eles, fortalecidos pela participação ativa na vida litúrgica da comunidade, empenham-se nas obras apostólicas da mesma. Conduzem à Igreja os homens que porventura andem longe, cooperam intensamente na comunicação da palavra de Deus, sobretudo pela atividade catequética (n. 10).

E *Christifideles Laici* (João Paulo II, 1988), fruto do sínodo de 1987, cujo tema refere-se à vocação e missão laical, comentando a maior



participação dos leigos na esteira do Concílio e de *Ministeria Quaedam* (Paulo VI, 1972):

na sequência da renovação litúrgica promovida pelo Concílio, os próprios fiéis leigos, tomando mais viva consciência das tarefas que lhes pertencem na assembleia litúrgica e na sua preparação, tornaram-se largamente disponíveis no seu desempenho: a celebração litúrgica, com efeito, é uma ação sagrada, não só do clero, mas de toda a assembleia. É, portanto, natural que as tarefas que não são exclusivas dos ministros ordenados sejam desempenhadas pelos fiéis leigos. Torna-se assim espontânea a passagem de um efetivo envolvimento dos fiéis leigos na ação litúrgica para o anúncio da Palavra de Deus e para a cura pastoral (n. 33).

Fora Paulo VI a reorganizar os ministérios instituídos de leitor e acólito, concebendo-os não como degraus no caminho da formação presbiteral, mas conferindo a cada um a importância que tem na comunidade eclesial, valorizando, também assim, o culto da Palavra e da Eucaristia. Se tais elementos já apontavam para uma visão ministerial mais ampla na Igreja e para uma presença laical mais atuante nos serviços eclesiais, também nos litúrgicos, a EN contribuiu com essa reflexão:

Assim, a presença ativa dos leigos nas realidades temporais assume toda a sua importância. No entanto, é preciso não descurar ou não deixar no esquecimento outra dimensão: os leigos podem também sentir-se chamados ou vir a ser chamados para colaborar com os próprios Pastores ao serviço da comunidade eclesial, para o crescimento e a vida da mesma, pelo exercício dos ministérios muito diversificados, segundo a graça e os carismas que o Senhor houver por bem depositar neles.

[...] encorajamos a abertura que, nesta linha e com esta preocupação, a Igreja demonstra ter alcançado nos dias de hoje. Abertura para a reflexão, em primeiro lugar; e depois, abertura para ministérios eclesiais susceptíveis de rejuvenescer e de reforçar o seu próprio dinamismo evangelizador.

É certo que, ao lado dos ministérios ordenados, graças aos quais alguns fiéis são colocados na ordem dos Pastores e passam a consagrar-se de uma maneira particular ao serviço da comunidade, a Igreja reconhece também o lugar de ministérios não-ordenados, e que são aptos para assegurar um especial serviço da mesma Igreja.

Um relance sobre as origens da Igreja é muito elucidativo e fará com que se beneficie de uma antiga experiência nesta matéria dos ministros, experiência que se apresenta válida, dado que ela permitiu à Igreja



consolidar-se, crescer e expandir-se. O atender assim às fontes, deve ser completado ainda pela atenção às necessidades atuais da humanidade e da mesma Igreja. O ir beber nestas fontes sempre inspiradoras, e o nada sacrificar destes valores, mas saber adaptar-se às exigências e às necessidades atuais, constituem a base sobre que há de assentar a busca sábia e o colocar na devida luz os ministérios de que a Igreja precisa e que bom número dos seus membros não de ter a peito abraçar para uma maior vitalidade da comunidade eclesial.

Tais ministérios virão a ter um verdadeiro valor pastoral na medida em que se estabelecerem com um respeito absoluto da unidade e aproveitando-se da orientação dos Pastores, que são precisamente os responsáveis e os artífices da mesma unidade da Igreja.

Tais ministérios, novos na aparência mas muito ligados a experiências vividas pela Igreja ao longo da sua existência, por exemplo, os de catequistas, de animadores da oração e do canto, de cristãos devotados ao serviço da Palavra de Deus ou à assistência aos irmãos em necessidade, ou ainda os de chefes de pequenas comunidades, de responsáveis por movimentos apostólicos, ou outros responsáveis, são preciosos para a implantação, para a vida e para o crescimento da Igreja e para a sua capacidade de irradiar a própria mensagem à sua volta e para aqueles que estão distantes. Nós somos devedores também da nossa estima particular a todos os leigos que aceitam consagrar uma parte do seu tempo, das suas energias e às vezes mesmo a sua vida toda, ao serviço das missões (EN, n. 73).

Refletindo, aqui, sobre a catequese, chama-nos a atenção a menção explícita ao ministério do catequista, que o Papa Francisco formalizou com a *Antiquum Ministerium* (2021). Chama a atenção, também, para as inúmeras frentes abertas por Paulo VI para a ministerialidade laical. Esta parece ter sido, até agora, uma indicação pouco valorizada pelas dioceses e comunidades eclesiais, ao menos na forma de ministérios instituídos. Tal janela abre possibilidades, ainda, para o presente e para o futuro, em vista de uma participação cada vez maior dos leigos na vida da Igreja, também através destes ministérios. Ao mesmo tempo não deve faltar a reflexão sobre o modo como, até agora, valorizou-se, ou não, os ministérios de leitor, acólito e catequista. No Brasil, ao que parece, ser leitor e acólito permanece restrito ao âmbito da formação presbiteral, como etapa de um caminho maior em vista da ordenação. Já o ministério de catequista, que gerou grande empolgação, deveria ser respaldado nas dioceses pela reflexão sobre as modalidades de sua implantação, e ser visto de modo integral ao lado do leitorado e do acolitado.



Sem sombra de dúvidas, tais ministérios, por seu caráter permanente, exigem prévio discernimento e uma acurada formação (Montisci, 2023, p. 84-89). Para a instituição dos catequistas, aliás, além do que prevê cada diocese, é orientador o quanto elaborado pela CNBB no *Documento 112, Critérios e itinerários para a Instituição do Ministério de Catequista* (2022). Na EN (n. 73), a formação foi caracterizada como “séria, necessária, incessantemente aprofundada”, principalmente no que se refere aos que se dedicam ao ministério da Palavra – como os catequistas.

À formação adequada se soma a importância de um constante testemunho de fé. Tal testemunho, aliás, é elemento fundante da vida de todo cristão, discípulo missionário de Jesus. É o testemunho autêntico, de cada cristão e da comunidade cristã, a chamar atenção desde os primórdios do cristianismo: Vede como se amam! (Tertuliano). O catequista é “antes de mais uma testemunha” (DC, n. 97), é “testemunha da fé e guardião da memória de Deus” (DC, n. 113). Enquanto evangelizador, pede-se que seja “testemunha autêntica”, porque os “jovens, sobretudo, afirma-se que eles têm horror ao fictício, aquilo que é falso e que procuram, acima de tudo, a verdade e a transparência” (EN, n. 76). É no campo do testemunho e da autenticidade que Paulo VI colocava perguntas fundamentais: “Acreditais verdadeiramente naquilo que anunciais? Viveis aquilo em que acreditais? Pregais vós verdadeiramente aquilo que viveis?” (EN, n. 76). E concluía: “Mais do que nunca, portanto, o testemunho da vida tornou-se uma condição essencial para a eficácia profunda da pregação” (EN, n. 76), palavras que permanecem sempre atuais.

Indicações sobre a formação dos catequistas no DC são abundantes (principalmente no capítulo IV) e é fundamental concretizá-las nas dioceses e paróquias (DC, n. 416-245), mirando uma formação global e constituindo itinerários permanentes de atualização catequética (doutrinal, litúrgica, pedagógica, comunicacional, etc.). Para o presente e para o futuro, a evangelização na catequese pode crescer em organização, e a instituição de catequistas pode colaborar para tal. Esta organização não significa estruturação rígida de cargos dentro da comunidade, mas, ao contrário, atenção às necessidades de cada situação e resposta adequada aos apelos do tempo e lugar. É neste sentido que se compreende a ministerialidade na comunidade eclesial. Além disso, é preciso que os catequistas instituídos estejam conscientes de seres discípulos missionários, e que a missionariedade, dentro de sua própria comunidade e paróquia, e também para além delas, seja decididamente uma característica de seu modo de exercer o ministério. Recordamos, junto a isso, o que acima



já dissemos sobre considerar o ministério de catequista no conjuntos dos ministérios instituídos, estabelecendo programas de formação que compreendam a diversidade de ministérios, sem cair no risco de fazer da instituição de ministros uma moda passageira. O DC, em 2020, ainda não previa o ministério instituído de catequista, motivo pelo qual não trata diretamente sobre o assunto. A estruturação de tal ministério, ao que nos parece, pede, no presente e no futuro, clareza no discernimento dos ministros e na missão que lhes é confiada (também considerando seu caráter permanente), bem como uma formação específica sólida. O mesmo se pode dizer para os ministérios já existentes e para outros que se poderiam criar em vista de uma comunidade ministerial multifacetada, como, aliás, inspirou a EN (n. 73).

Conclusão

A viagem do presente ao passado e do passado de novo ao presente e ao futuro ajudou-nos a perceber a atualidade da exortação apostólica EN após 50 anos de sua publicação. A visão arguta de Paulo VI fez com que suas palavras, profundamente ligadas ao magistério do Concílio Vaticano II e sua preocupação pela missão da Igreja na contemporaneidade, ecoem ainda hoje, e se ampliem, como vimos, em nossa mudança de época, na qual temas como as mídias digitais e a linguagem se tornaram ainda mais essenciais para a missionariedade. O DC, haurindo especialmente de EG, que se inspira muito em EN, colhe esta riqueza e a atualiza para o campo catequético.

A atenção de catequetas e catequistas deve ser a de acolher o magistério eclesial e confrontá-lo com as práticas das Igrejas locais e das comunidades, onde os desafios se concretizam. No contexto de mudança epocal, essas diretrizes colaboram, principalmente, para recordar o norte de toda a ação evangelizadora: Jesus Cristo e seu Evangelho, crido, celebrado, rezado e vivido na comunidade eclesial e anunciado, a partir dela, a todo o mundo. Buscamos evidenciar, acima, alguns dos âmbitos em que a atenção catequética deve estar bem presente, para que o eco da Palavra continue a ressoar.

Referências

CONCILIUM VATICANUM II. *Decretum Apostolicam Actuositatem*. 18 nov. 1965. *Acta Apostolicae Sedis* v. 58, n. 12, 1966, p. 837-864.



CONCILIUM VATICANUM II. Constitutio *Gaudium et Spes*. 7 dez. 1965. *Acta Apostolicae Sedis* v. 58, n. 15, 1966, p. 1025-1120.

BENEDICTUS XVI. Litterae Encyclicae *Deus caritas est*. 25 dez. 2005. *Acta Apostolicae Sedis* v. 98, n. 3, 2006, p. 217-252.

CANEVA, Claudia. Cultura digitale: una mutazione antropologica? In: *Catechetica ed Educazione*, Roma, v. 8, n. 3, p. 71-84, dez. 2023.

CENCINI, Amedeo. *Abbiamo perso i sensi?* Alla ricerca della sensibilità credente. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2012.

CÓDIGO de Direito Canônico, 3. ed., Brasília: CNBB, 2022.

CODINA, Victor. Ecclesiologia do Vaticano II. In: *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 45, n. 127, p. 461-472, set./dez. 2013.

CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA. *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia*: Orientamenti dell'episcopato italiano per il primo decennio del 2000. Leumann: Elledici, 2001.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Comunidade de comunidades*: Uma nova paróquia. Brasília: CNBB, 2013.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Crêterios e itinerários para a Instituição do Ministério de Catequista*. Brasília: CNBB, 2022.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil 2008-2010*. Brasília: CNBB, 2008.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil 2011-2015*. Brasília: CNBB, 2011.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil 2015-2019*. Brasília: CNBB, 2015.

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

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL – REGIONAL SUL 4. *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja em Santa Catarina 2020-2023*. Florianópolis: [S. e.], 2020.



CONGREGATIO PRO CLERICIS. Directorium Catechisticum Generale Ad normam decreti. 11 abril 1971. *Acta Apostolicae Sedis* v. 64, n. 2, 1972, p. 97-176.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Documento de Aparecida*. Texto conclusivo da V Conferência do episcopado latino-americano e do Caribe. Brasília: CNBB; São Paulo: Paulinas: Paulus, 2007.

COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE. *Gesù Cristo, Figlio di Dio, Salvatore*: 1700° anniversario del Concilio Ecumenico di Nicea (325-2025). Città del Vaticano: LEV, 2025.

CUGINI, Paolo. *Chiesa Popolo di Dio*: Dall'esperienza brasiliana alla proposta di papa Francesco. Bologna: EDB, 2020.

CURRÒ, Salvatore. *Il senso umano del credere*: Pastorale dei giovani e sfida antropologica. Leumann: Elledici, 2011.

DICASTÉRIO PARA A COMUNICAÇÃO. Rumo à presença plena: Uma reflexão pastoral sobre a participação nas redes sociais. *A Santa Sé*, 28 maio 2023. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/dpc/documents/20230528_dpc-verso-piena-presenza_pt.html. Acesso em: 14 maio 2025.

FRANCISCUS. Adhortatio apostolica *Evangelii Gaudium*. 24 nov. 2013. *Acta Apostolicae Sedis* v. 105, n. 12, 2013, p. 1019-1137.

FRANCISCO. *Carta Apostólica Antiquum Ministerium*: pela qual se instituiu o Ministério de Catequista. Brasília: CNBB, 2021.

IGNACIO DE LOYOLA. *Ejercicios espirituales*. Texto cuidado y revisado por Santiago Arzubialde. Maliaño: SalTerrae, 2023.

JOHANNES PAULUS II. Adhortatio Apostolica Post-Synodalis Christifideles Laici. 30 dez. 1988. *Acta Apostolicae Sedis* v. 81, n. 4, 1989, p. 393-521.

KROEGER, James H. Discovering the profound wisdom of pope paul vi's *Evangelii Nuntiandi*. In: *Landas*, Manila, v. 32, n. 2, p. 91-107, 2018.

LEÃO XIV. Audiência aos membros do colégio cardinalício. *A Santa Sé*, 10 maio 2025. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pt/speeches/2025/may/documents/20250510-collegio-cardinalizio.html>. Acesso em: 20 maio 2025.



LEÃO XIV. Discurso aos agentes da comunicação. *A Santa Sé*, 12 maio 2025. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pt/speeches/2025/may/documents/20250512-media.html>. Acesso em: 14 maio 2025.

MATTEO, Armando. *Pastorale 4.0: Eclissi dell'adulto e trasmissione della fede alle nuove generazioni*. Milano: Ancora, 2020.

MEDDI, Luciano. *Catechetica*. Bologna: EDB, 2022.

MELO, José Raimundo de. Ministério e serviços eclesiais. A ministerialidade nos documentos do concílio Vaticano II. In: *Perspetiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 38, n. 106, p. 349-374, set./dez. 2006.

MONTISCI, Ubaldo. Discernimento na escolha decandidatos para o ministério eclesial de catequista. In: *Revista de Catequese*, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 78-91, jan./jun. 2023.

PASQUALETTI, Fabio. I social media: uno sguardo dentro le quinte. Perché un insegnante di religione dovrebbe interessarsi di questi aspetti? In: *Catechetica ed Educazione*, Roma, v. 8, n. 3, p. 9-24, dez. 2023.

PAULUS VI. Adhortatio apostolica *Evangelii Nuntiandi*. 8 dez 1975. *Acta Apostolicae Sedis* v. 68, n. 1, 1976, p. 5-76.

PAULUS VI. Litterae Apostolicae *Ministeria Quaedam*. 15 ago. 1972. *Acta Apostolicae Sedis* v. 64, n. 8, 1972, p. 529-534.

PIÉ-NINOT, Salvador. *Introdução à Ecclesiologia*. São Paulo: Loyola, 1998.

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

SANTINI, Antônio Carlos. “Evangelii Nuntiandi” – 25 anos depois... In: *Atualização*, Belo Horizonte, v. 32, n. 290, p. 137-141, mar./abr. 2001.

SIEVERNICH, Michael. Eine nachkonziliare Initialzündung Das Schreiben *Evangelii Nuntiandi* von Papst Paul VI. (1975). In: *Zeitschrift für Pastoraltheologie*, Münster, v. 41, n. 1, p. 21-36, 2021.

SOARES DA COSTA, César Augusto. O debate teológico sobre a evangelização e a libertação na perspectiva da *Evangelii Nuntiandi*. In: *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 42, n. 2, p. 286-321, jul./dez. 2012.

SOLS LUCÍA, José (coord.). *La Inteligencia Artificial: Una mirada pastoral desde América Latina y el Caribe*. Bogotá: CELAM, 2025.



SORAVITO, Lucio. *Rinnovare la parrocchia a partire dagli adulti: Riflessioni e schede di lavoro per operatori pastorali*. Milano: Paoline, 2004.

SUSAI, Raj. Forty Years After: *Evangelii Nuntiandi* and Mission. In: *Journal of the Nanzan Academic Society Humanities and Natural Sciences*, Nagoya, v. 12, p. 193-208, jun. 2016.

TIBALDI, Marco. La Teologia e le sfide del mondo digitale. In: *Catechetica ed Educazione*, Roma, v. 8, n. 3, p. 85-96, dez. 2023.

USAI, Giampaolo. Insegnamento della religione e catechesi tra comunità, competenze ed educazione religiosa. In: MONTISCI, Ubaldo (ed.). *Fare catechesi oggi in Italia: Tracce e percorsi per la formazione dei catechisti*. Milano: San Paolo, 2023. p. 629-640.



Evangelii Nuntiandi e Evangelii Gaudium: **continuidade da valorização da palavra** **de Deus na evangelização**

Evangelii Nuntiandi and Evangelii Gaudium:
continuity of the appreciation of the word of God
in evangelization

*Jonas Emerim Velho**
PUCRS

Recebido em: 18/01/2025. Aceito em: 23/05/2025.

Resumo: *A centralidade do anúncio da Palavra de Deus na vida e na missão da Igreja foi enfatizada pelo Concílio Vaticano II. Dez anos depois, Paulo VI publica a Evangelii Nuntiandi recordando que a essência da Igreja está na evangelização. O Papa Francisco na Evangelii Gaudium, ao abordar esse tema, trata da importância da pregação da Palavra de Deus, sem esquecer do “coração do Evangelho”. Assim, neste trabalho, procura-se, em primeiro lugar, compreender o lugar da Palavra de Deus na ação evangelizadora, segundo Paulo VI na Evangelii Nuntiandi; depois, estuda-se o mesmo assunto conforme a perspectiva de Francisco na Evangelii Gaudium, para, por fim, analisar a continuidade entre os dois documentos.*

Palavras-chave: *evangelização; palavra de Deus; querygma.*

Abstract: *The centrality of the proclamation of the Word of God in the life and mission of the church was emphasized by the Second Vatican Council. Ten years later, Paul VI publishes Evangelii Nuntiandi recalling that the essence of the church is evangelization. Pope Francis in Evangelii Gaudium, when addressing this topic, addresses the importance of preaching the Word of God without forgetting the heart of the gospel. Thus, in this work we first seek to understand the place of the word of God in the evangelizing action according to Paul VI in Evangelii Nuntiandi. Then the same subject is studied from the perspective of Francis in Evangelii Gaudium to analyze the continuity between the two documents.*

Keywords: *evangelization; word of God; kerygma.*

* Pós-doutorando em Teologia Sistemática pela PUCRS. Doutor em Teologia Sistemática pela PUCRS, Porto Alegre, 2023. Professor na graduação em Teologia na FACASC.
E-mail: jonas.velho@yahoo.com.





Introdução

Passaram-se 50 anos da publicação da Exortação *Evangelii Nuntiandi*, do Papa São Paulo VI. Fruto de um Sínodo sobre a evangelização em 1974, dez anos após o Concílio Vaticano II, esse documento foi “um dom acolhido e difundido”¹. Chamou a Igreja, no recente pós-Concílio, a ser capaz de voltar à sua essência: evangelizar. O ensinamento da Exortação evidencia a importância do anúncio e da pregação da Palavra de Deus em toda a tarefa evangelizadora.

Quase quatro décadas depois, o Papa Francisco publica, em 24 de novembro de 2013 sua primeira Exortação Apostólica, tratando também do anúncio do Evangelho no mundo atual. A Igreja, outra vez, reflete sobre os desafios e as perspectivas para a evangelização após o Concílio Vaticano II. O pontífice enaltece, também, a importância da Palavra de Deus na vida e na missão da Igreja, dando continuidade ao retorno à Sagrada Escritura, proposto pelo último Concílio.

Diante das duas Exortações, que foram resultados de dois Sínodos sobre a evangelização, busca-se compreender qual a semelhança entre ambas, no que diz respeito à centralidade da Palavra de Deus. As hipóteses da pesquisa é que o anúncio dessa Palavra ocupa lugar primordial na evangelização, conforme os dois documentos, de Paulo VI e de Francisco. Esse é o foco deste trabalho, que procura estudar a continuidade entre *Evangelii Nuntiandi* e *Evangelii Gaudium* no que tange à Palavra de Deus. Considera-se um tema relevante para as comunidades eclesiais da Igreja Católica, dada à tentação constante de, na sua pregação, os agentes da evangelização perderem-se na autorreferencialidade, ao invés de ser Igreja em saída missionária, para o anúncio da Boa-Nova.

Para isso, neste trabalho, primeiramente aborda-se a pregação da Palavra de Deus na *Evangelii Nuntiandi*, como caminho indispensável para a evangelização. Em seguida, trata-se da *Evangelii Gaudium*, sobretudo os temas da homilia e da catequese, conforme orientações do Papa Francisco. Para, por fim, compreender a semelhança entre os dois documentos quando falam do anúncio da Palavra de Deus na ação evangelizadora da Igreja.

¹ Do original: El uno dom bienvenido y generalizado (Carriquiry, 1998, p. 259).



1 *Evangelii Nuntiandi*: A pregação da Palavra de Deus como via indispensável da evangelização

A Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi* é resultado da Assembleia Sinodal dos Bispos de 1974, que tratou sobre a evangelização. O documento foi um empenho da Igreja em atualizar os esforços e os meios de anúncio do Evangelho. Nesse sentido, em todo o texto, a evangelização é a impostação teológica, como missão perene da Igreja (Cf. Salvini, 2000, p. 350). Fazer chegar ao homem moderno o plano salvífico de Deus é o chamado de Paulo VI a todos os membros da Igreja.

A Exortação *Evangelii Nuntiandi* recorda que a vocação da Igreja consiste na evangelização. O próprio Jesus é chamado, no documento, de “o primeiro evangelizador” (EN 7). Enquanto Evangelho de Deus foi o primeiro e o maior dos evangelizadores, anunciando o Reino de Deus e a salvação libertadora, da qual o ser humano é chamado à participação por um esforço de conversão. Cristo fez esse anúncio por meio de uma pregação infatigável, um ensinamento dado com autoridade. “As suas palavras desvendavam o segredo de Deus, o seu desígnio e a sua promessa, e modificavam por isso mesmo o coração dos homens e o seu destino” (EN 11). E seu anúncio é acompanhado por sinais, “aperfeiçoou ele a sua revelação, completando-a e confirmando-a com toda a manifestação da sua pessoa, com palavras e obras, com sinais e milagres, e sobretudo com a sua morte e com a sua ressurreição e com o envio do Espírito de verdade” (EN 12).

A partir disso, Paulo VI afirma que evangelizar todos os homens constitui a missão essencial da Igreja, sua vocação. Como comunidade constituída de evangelizados, e que é evangelizadora. A ordem de Cristo “Ide e pregai a Boa-Nova”, continua a ser válida para todos os cristãos, embora por diferentes meios. A Igreja, comunidade da salvação, deve comunicar e difundir a mensagem e a obra salvífica de seu Senhor. Ao tratar do tema da evangelização, o documento teve grande repercussão no pós-Concílio, segundo Salvador Pié-Ninot. Suas contribuições mais significativas são claras: o novo conceito de evangelização, a relação entre evangelização e promoção humana ou libertação humana, o tema da Igreja local/particular, a união entre espírito e evangelização. Assim, a *Evangelii Nuntiandi* apresenta uma visão integral da evangelização como um processo global e, seguindo a reflexão pós-conciliar, vê missão e evangelização como sinônimos (Cf. Pié-Ninot, 1998, p. 103).



1.1 A evangelização na Exortação *Evangelii Nuntiandi*

O documento se coloca diante de uma questão fundamental para a missão da Igreja: o que significa, para ela, evangelizar? O ateísmo, a inculturação na evangelização, e o “como” evangelizar, são desafios percebidos na missão da Igreja. Jon Sobrino articula a evangelização na Exortação em três verbos: proclamar, testemunhar e transformar (Cf. Sobrino, 1982, p. 268).

Segundo Hackmann, o Sínodo de 1974 teve três problemas presentes em suas discussões. O que é feito, em nossos dias daquela energia escondida da Boa-Nova, suscetível de impressionar profundamente a consciência dos homens? Como a força evangélica está em condições de transformar verdadeiramente o homem do nosso tempo? Quais os métodos que devem ser seguidos para proclamar o Evangelho de maneira eficaz? (Cf. Hackmann, 2003, p. 321-322). Sem esgotar as questões ou sem dar-lhes uma resposta definitiva, *Evangelii Nuntiandi* destaca a evangelização como a missão própria da Igreja, sua essência. Assim, aparece de maneira clara a diferença entre a Igreja e as instituições humanas. Pela sua vocação divina, a Igreja possui uma missão oposta às instituições humanas: a evangelização do mundo (Cf. Comblin, 1977, p. 570).

Para a *Evangelii Nuntiandi*, o conteúdo essencial e imutável da evangelização é a salvação em Jesus Cristo, sua promessa de vida eterna e seus reflexos na história. A Exortação está compreendida em sete capítulos: 1 – De Cristo Evangelizador a uma Igreja Evangelizadora; 2 – O que é evangelizar?; 3 – O conteúdo da evangelização; 4 – As vias da evangelização; 5 – Os destinatários da evangelização; 6 – Os agentes da evangelização; e 7 – O espírito da evangelização. O fundo doutrinal em que se baseia a exposição do documento deve-se procurar, sem dúvida, nos documentos do Concílio Vaticano II.

Na primeira (n. 6-16) contempla-se Cristo que é, ao mesmo tempo, evangelizador e Evangelho e que tem inseparavelmente associada a Igreja para sua missão evangelizadora na história, pelo que carece de qualquer sentido a tentativa de alguns, desorientados no seu espírito (n. 16). O primeiro capítulo da exortação busca as raízes da evangelização; o texto remonta até Cristo, o primeiro e maior dos evangelizadores (Costa, 2012, p. 297).

Outra questão central no documento e importante para este trabalho é: o que é evangelizar? O documento destaca a necessidade de um anúncio explícito de Jesus Cristo, Ele é a Boa-Nova a ser comunicada.



Evangelizar, para a Igreja, é levar a Boa-Nova a todas as parcelas da humanidade [...]. A finalidade da evangelização, portanto, é precisamente essa mudança interior; e se fosse necessário traduzir isso em breves termos, o mais exato seria dizer que a Igreja evangeliza quando, unicamente firmada na potência divina na mensagem que proclama, ela procura converter ao mesmo tempo a consciência pessoal e coletiva dos homens, a atividade em que eles se aplicam, e a vida e o meio concreto que lhe são próprios (EN 18).

Evangelização é um conceito rico e amplo, que não pode ser definido ou empobrecido. “Nenhuma definição parcial ou fragmentária, porém, chegará a dar a razão da realidade rica, complexa e dinâmica que é a evangelização, a não ser com o risco de a empobrecer e até mesmo mutilar” (EN 17). Sobre isso, Rodriguez afirma que o Papa Paulo VI renuncia, portanto, a uma definição da evangelização no sentido estrito da palavra. Mas só saberá o que é evangelização procurando ver dinamicamente o seu conjunto (Cf. Rodriguez, 1976, p. 202).

Nesse sentido, na segunda parte do texto, Paulo VI também afirma, sobre o conteúdo da evangelização, que o que deve ser anunciado não é uma doutrina, mas a pessoa de Jesus. “Não haverá nunca evangelização verdadeira, se o nome, a doutrina, a vida, as promessas, o reino, o mistério de Jesus de Nazaré, Filho de Deus, não forem anunciados” (EN 22).

Tendo analisado brevemente o documento, busca-se, agora, perceber o valor da pregação da Palavra de Deus na *Evangelii Nuntiandi*.

1.2 A Palavra de Deus na evangelização conforme a *Evangelii Nuntiandi*

Na quarta parte do documento, Paulo VI trata das “vias de evangelização”, colocando dentre elas, a pregação da Palavra de Deus. “Não será nunca demasiado acentuar, depois, o alcance e a necessidade da pregação” (EN 42). Recordando a expressão paulina de que a fé vem pelo ouvir (Cf. Rm 10, 17), a Exortação diz que a pregação conserva ainda todo seu vigor. Mesmo com desafios para a comunicação verbal do discurso evangélico, é preciso acreditar na sua potencialidade, confiar na Palavra anunciada, pois é a Palavra ouvida que leva a acreditar.

Sim: a pregação, a proclamação verbal de uma mensagem, permanece sempre como algo indispensável. Nós sabemos bem que o homem moderno, saturado de discursos, se demonstra muitas vezes cansado de ouvir



e, pior ainda, como que imunizado contra a palavra [...]. O cansaço que hoje provocam tantos discursos vazios, e a atualidade de muitas outras formas de comunicação não devem, no entanto, diminuir a permanente validade da palavra, nem levar a perder a confiança nela. A palavra continua a ser sempre atual, sobretudo quando ela for portadora da força divina (EN 42).

Continuando a tratar da importância da pregação na ação evangelizadora, a Exortação lembra que são variadas as situações da vida humana para o anúncio da mensagem evangélica, e para a leitura da mensagem divina naquela ocasião. O número 43 do texto aborda a pregação dentro da liturgia da Palavra, a homilia, enaltecendo-a como um instrumento valioso para a evangelização. Ela possui uma eficácia pastoral que precisa ser explorada.

Depois, numa altura em que a liturgia renovada pelo último Concílio valorizou tanto a Liturgia da Palavra, seria um erro não ver na homilia um instrumento valioso e muito adaptado para a evangelização. É preciso, naturalmente, conhecer as exigências e tirar rendimento das possibilidades da homilia, a fim de ela alcançar toda a sua eficácia pastoral. E é sobretudo necessário estar-se convencido e dedicar-se à mesma homilia com amor (EN 43).

Da homilia fiel à Palavra do Senhor e ao Magistério da Igreja, a comunidade cristã reunida pode tirar muitos frutos, sobretudo na celebração eucarística (Cf. EN 43). Porém, Paulo VI afirma ainda, a necessidade da valorização da pregação em outras assembleias litúrgicas, como na celebração dos demais sacramentos, “como também no decorrer das paraliturgias, ou ainda por ocasião de certas assembleias de fiéis. Ela será sempre uma oportunidade privilegiada para comunicar a Palavra do Senhor” (EN 43).

Na *Evangelii Nuntiandi* também a catequese é citada como via fundamental para a evangelização e lugar de pregação da Palavra de Deus. A inteligência das crianças e jovens tem necessidade de aprender um ensino religioso sistematizado, porém, tal ensino deve ser ministrado para educar hábitos de vida religiosa e não para permanecer apenas como ensino intelectual (Cf. EN 44).

E fora de dúvida que o esforço de evangelização poderá tirar um grande proveito deste meio do ensino catequético, feito na igreja, ou nas escolas onde isso é possível, e sempre nos lares cristãos; isso, porém, se os cate-



quistas dispuserem de textos apropriados e atualizados com prudência e com competência, sob a autoridade dos Bispos (EN 44).

O número 44 do documento salienta ainda, dada a importância da catequese, a necessidade da formação de catequistas por parte das comunidades paroquiais, e também a urgente necessidade do catecumenato, “para numerosos jovens e adultos que, tocados pela graça, descobrem pouco a pouco o rosto de Cristo e experimentam a necessidade de a ele se entregar” (EN 44).

Ainda sobre a pregação da Palavra de Deus, a Exortação afirma a importância dos meios de comunicação social (“mass media”), tanto no primeiro anúncio do Evangelho, quanto na catequese, e no aprofundamento da fé. Para Paulo VI, a Igreja deveria sentir-se culpada se não se servisse de tais meios, pois encontra neles, uma versão moderna e eficaz do púlpito (Cf. EN 44). Tratando então do uso dos meios de comunicação, o pontífice recorda um aspecto positivo e uma preocupação.

Primeiramente, afirma que graças a eles, a Igreja pode fazer chegar o anúncio às multidões nos mais variados lugares e situações. Contudo, lembra que a mensagem evangélica, através dos meios de comunicação social, deverá chegar sim às multidões, mas deve penetrar na consciência de cada uma das pessoas, depositar-se nos seus corações, “como se cada um fosse de fato o único, com tudo aquilo que tem de mais singular e pessoal, a atingir com tal mensagem e do qual obter para esta uma adesão, um compromisso realmente pessoal” (EN 44). Sendo assim, o risco que a Igreja corre no uso de tais meios é de realizar uma pastoral abstrata e não personalizada. Frente a uma pastoral abstrata, Paulo VI propõe, na *Evangelii Nuntiandi*, uma pastoral realista, baseada no dramático realismo da pessoa humana que tem de ser evangelizada e que, por sua vez, também deve evangelizar outra de carne e osso como ela, também redimida pelo sangue precioso do Salvador (Cf. Rodriguez, 1976, p. 202).

Pode-se dizer que a *Evangelii Nuntiandi* assume e sistematiza as contribuições provenientes do Sínodo de 1974, consagrando-o num documento da mais elevada instância do Magistério, onde recorda à Igreja sua essência de comunidade evangelizada e evangelizadora (Cf. Costa, 2012, p. 304). Sendo assim, passa-se agora para o estudo da Exortação *Evangelii Gaudium*, no que tange ao anúncio da Palavra de Deus.



2 A Palavra de Deus na *Evangelii Gaudium*

A primeira Exortação Apostólica do Papa Francisco trata do anúncio do Evangelho no mundo atual. Uma Igreja a serviço da proclamação e testemunho da Palavra está presente em todo o documento, mas transparece, sobretudo, no capítulo III da Exortação. Estar em torno e a serviço da Palavra constitui a própria natureza da Igreja. A teologia do documento aparece em estreita ligação com o Concílio Vaticano II e com a centralidade da Palavra, que a Igreja tem redescoberto desde então.

A Igreja é como que um sacramento de Cristo, a Palavra de Deus. Ela deve ser comunicativa, eloquente, no “anúncio do Evangelho”. Ali se considera a necessidade da primazia do anúncio explícito de Jesus como Senhor. A Igreja escuta a Palavra de Deus e a transmite como discípula missionária. A “prioridade absoluta” (cf. EG 110) consiste no anúncio explícito de Jesus Cristo (Bianchini, 2015, p. 64).

Para Francisco está claro que todo o Povo de Deus, toda a Igreja, tem a missão de evangelizar. Todo o Povo de Deus é discípulo missionário. É discípulo, enquanto escuta a Palavra, e é missionário, enquanto a anuncia e testemunha.

2.1 A Palavra de Deus como alimento e instrumento dos discípulos missionários

O termo “discípulos missionários”, até então estava presente no Documento de Aparecida: “Deus amou tanto nosso mundo que nos deu o seu Filho. Ele anuncia a Boa-Nova do Reino aos pobres e aos pecadores. Por isso, nós, como discípulos e missionários de Jesus, queremos e devemos proclamar o Evangelho, que é o próprio Cristo” (DAp 30). Com Francisco a expressão é levada a toda a Igreja pela *Evangelii Gaudium*. A Exortação retoma o batismo como início da missão do cristão, “Em virtude do Batismo recebido, cada membro do povo de Deus tornou-se discípulo missionário (cf. Mt 28, 19)” (EG 120). Também coloca em evidência a experiência do encontro com Jesus Cristo como início do discipulado e da missão. “Cada cristão é missionário, na medida em que se encontrou com o amor de Deus em Cristo Jesus; não digamos mais que somos ‘discípulos’ e ‘missionários’, mas sempre que somos ‘discípulos missionários’” (EG 120). Assim, a missão da Igreja brota da escuta da Palavra de Deus. Porém, não basta, neste momento da história, ser



apenas discípulo, é preciso ser missionário. Tal impulso para o anúncio da Palavra nasce do encontro com Cristo.

Sem “e” não significa que não são aspectos separados, enquanto sem “hífen” significa que não são dois elementos simplesmente iguais. São, sim, as duas caras da mesma moeda: um verdadeiro discípulo é missionário, e um verdadeiro missionário é discípulo. Nesse sentido se aprofundou a compreensão do discipulado, que implica, necessariamente, a missionariedade, indicando que ambos os elementos fazem parte do mesmo processo de seguimento de Jesus, fruto da conversão (Hackmann, 2007, p. 319).

Para o Pontífice, o evangelizador, que é cada membro do Povo de Deus, deve buscar familiaridade com a Palavra, no estudo e na oração, para transmitir aos outros aquilo que experimentou. “Não se deve pensar que o anúncio evangélico tenha de ser transmitido sempre com determinadas fórmulas preestabelecidas ou com palavras concretas, que expressem um conteúdo absolutamente invariável” (EG 129). Guiado pelo Espírito Santo, o evangelizador anuncia aquilo que ele mesmo contemplou da Palavra. No contexto da escuta da Palavra que a Igreja deve estar atenta, o Papa destaca o *sensus fidei* e *lectio divina*.

Pela teologia do *sensus fidei* sabe-se que todo fiel é disposto a uma atitude de discípulo da Palavra, desde o batizado mais analfabeto até o maior doutor, o Espírito Santo dotou a todos de uma sensibilidade para escutar e discernir a Palavra de Deus. Deus dota a totalidade dos fiéis com um instinto da fé, que ajuda a discernir o que realmente vem de Deus (cf. EG 119). Assim, “o pregador deve pôr-se à escuta do povo, para descobrir aquilo que os fiéis precisam ouvir” (EG 154), e também descobrir o que os fiéis sabem pelo instinto da fé, mesmo que seja algo simplesmente vivido em seu cotidiano.

“Há outra modalidade concreta para escutarmos aquilo que o Senhor nos quer dizer na sua Palavra e nos deixarmos transformar pelo Espírito: designamo-la por *lectio divina*” (EG 152). Francisco aponta a leitura orante da Sagrada Escritura como um método eficaz de escuta da Palavra de Deus, que cada membro da Igreja pode servir-se para relacionar-se com Deus. E ele dá orientações bem práticas:

Na presença de Deus, em uma leitura tranquila do texto, é bom perguntar-se, por exemplo: ‘Senhor, o que me diz este texto? Com esta mensagem, que quereis mudar na minha vida? Que é que me dá fastio neste texto? Por



que é que isto não me interessa?'; ou então: 'De que eu gosto? Em que me estimula esta Palavra? O que me atrai? E por que me atrai?' (EG 153).

Logo, para Francisco a escuta da Palavra, tarefa de toda a Igreja, acontece de modo privilegiado na oração e também na escuta do próprio Povo de Deus. O discípulo deve ter ouvidos atentos às Escrituras e ao povo, para então realizar a missão da Igreja. Pois, “a evangelização é missão da Igreja” (EG 111), e “não pode haver verdadeira evangelização sem o anúncio explícito de Jesus como Senhor” (EG 110).

Agora faz-se necessário apontar características da missão da Igreja em torno e a partir da Palavra de Deus, indicadas na *Evangelii Gaudium* e em sintonia e continuidade com a *Evangelii Nuntiandi*. Sabendo que “para o anúncio do Evangelho, a *Evangelii Gaudium* incentiva a superação de uma pastoral de mera conservação, introvertida, rumo a uma pastoral decididamente missionária” (Bianchini, 2015, p. 69).

1.2 A pregação da Palavra de Deus na *Evangelii Gaudium*

O Papa Francisco endossa a importância da homilia como momento privilegiado de anúncio do Evangelho e de transmissão da fé. Certeza que a Igreja já apresentou em outros documentos. O Papa Bento XVI na Exortação *Verbum Domini*, que aborda a Palavra de Deus na vida e missão da Igreja, disse:

A homilia constitui uma atualização da mensagem da Sagrada Escritura, de tal modo que os fiéis sejam levados a descobrir a presença e a eficácia da Palavra de Deus no momento atual da sua vida. Aquela deve levar à compreensão do mistério que se celebra; convidar para a missão, preparando a assembleia para a profissão de fé, a oração universal e a liturgia eucarística (VD 59).

Assim, Francisco, dos números 135 a 159 da *Evangelii Gaudium*, reafirma a importância da homilia no âmbito do anúncio da Palavra de Deus no contexto atual. O Papa se debruça sobre o tema da homilia e sua preparação, “porque muitas são as reclamações relacionadas a esse ministério importante, e não podemos fechar os olhos” (EG 135). Para ele, a pregação litúrgica faz a mediação entre o pastor e seu povo, ela é “um encontro consolador com a Palavra, uma fonte constante de renovação e crescimento” (EG 135). O documento apresenta algumas características fundamentais que devem marcar a homilia no contexto hodierno.



Francisco caracteriza a homilia como uma conversa da mãe com seus filhos. “Lembra-nos que a Igreja é mãe e prega ao povo como uma mãe fala ao seu filho” (EG 139). Já aqui se percebe a linguagem não rude que o Papa deseja que tenha a homilia, “esta linguagem é uma tonalidade que transmite coragem, inspiração, força, impulso” (EG 139). Essa visão da Igreja materna que prega a seus filhos deve ser cultivada pelos próprios pregadores, e esses precisam ser próximos dos ouvintes, utilizando uma linguagem que manifeste essa proximidade. Afirmar Francisco: “deve ser encarecido e cultivado por meio da proximidade cordial do pregador, do tom caloroso da sua voz, da mansidão do estilo das suas frases, da alegria dos seus gestos” (EG 139). Ele parte da certeza de que os conselhos de uma mãe, com o passar do tempo, dão fruto no coração dos filhos. A paciência da mãe deve acompanhar o pregador em seu ofício. E além da paciência materna, também a capacidade de dialogar com seu povo, como o próprio Deus se revelou a seu povo em um caminho de diálogo, entre revelação e resposta, assim sua Palavra deve continuar sendo anunciada num caminho dialógico. “O Senhor compraz-se verdadeiramente em dialogar com o seu povo, e compete ao pregador fazer sentir este gosto do Senhor ao seu povo” (EG 141). Assim, deve a Igreja, ao pregar, trazer a seus filhos uma proposta de vida plena, a novidade da Boa-Notícia, não se perdendo somente em apresentar obrigações morais.

Outra característica da homilia que Francisco chama a atenção na *Evangelii Gaudium* é a necessidade de, no contexto atual, todo o anúncio da Palavra de Deus, e também a homilia, partir do “coração do Evangelho”. Essa expressão é usada pelo Papa, nos números 34 a 39 da Exortação. Sobre a homilia, Francisco orienta:

Por exemplo, se um pároco durante um ano litúrgico, fala dez vezes sobre a temperança e apenas duas ou três vezes sobre a caridade ou sobre a justiça, gera-se uma desproporção, acabando obscurecidas precisamente aquelas virtudes que deveriam estar mais presentes na pregação e na catequese. E o mesmo acontece quando se fala mais da lei que da graça, mais da Igreja que de Jesus Cristo, mais do Papa que da Palavra de Deus (EG 38).

Nesse sentido, deve o pregador cuidar para não falar excessivamente da moral cristã, não acentuar somente questões doutrinárias e morais, pois assim não estará a anunciar o coração do Evangelho. Tal orientação do Papa implica em um estilo de linguagem, que além de materna, deve ser sóbria, isto é, centrada no núcleo fundamental do anúncio cristão.



A Pontifícia Comissão Bíblica já orientou aos pregadores que sejam sóbrios nas palavras:

A explicação que se dá dos textos bíblicos no decorrer da homilia não pode entrar em muitos detalhes. Convém então, colocar em evidência as contribuições principais desses textos, aqueles que são os mais esclarecedores para a fé e os mais estimulantes para o progresso da vida cristã, comunitária ou pessoal (Pontifícia Comissão Bíblica, 2004, p. 270).

Assim, tal pregação da Palavra de Deus, que coloque no centro o coração do Evangelho, vai exigir do pregador uma séria hermenêutica bíblica. Uma interpretação que não se perca no moralismo, mas que apresente a novidade de vida que o texto bíblico revela para o homem hodierno. Por isso, “São necessários princípios hermenêuticos válidos. A falta de preparação neste domínio provoca uma tentativa de renúncia a um aprofundamento das leituras bíblicas contentando-se em moralizar ou em falar de questões atuais sem iluminá-las pela Palavra de Deus” (Pontifícia Comissão Bíblica, 2004, p. 271). É da interpretação feita das Sagradas Escrituras que irá também depender a fidelidade do pregador ao próprio Evangelho que ele anuncia, que é Boa-Notícia e dom de Deus, e não um código de condutas morais. “Uma insistência unilateral sobre as obrigações que se impõem aos fiéis deve seguramente ser evitada. A mensagem bíblica deve conservar seu caráter principal de boa nova da salvação oferecida por Deus” (Pontifícia Comissão Bíblica, 2004, p. 271).

A *Evangelii Gaudium* afirma que o pregador deve estar seguro de compreender adequadamente o significado das palavras que lê. O texto bíblico, escrito em outro contexto histórico, em cultura e linguagem desconhecida, precisa ser entendido em sua mensagem central. “Mas o objetivo não é o de compreender todos os pequenos detalhes de um texto; o mais importante é descobrir qual é a sua mensagem principal” (EG 147). Encontrar tal mensagem garantirá uma pregação bem ordenada. Francisco aconselha: “Um dos defeitos de pregação enfadonha e ineficaz é precisamente não poder transmitir a força própria do texto que foi proclamado” (EG 158).

Para a *Evangelii Gaudium*, toda vida da Igreja funda-se na Palavra e seu anúncio. A centralidade da Sagrada Escritura na vida eclesial também trouxe nova perspectiva para a catequese.

Toda evangelização está fundada sobre esta Palavra, escutada, meditada, vivida, celebrada e testemunhada. A Sagrada Escritura é fonte da



evangelização. Por isso, é preciso formar-se continuamente na escuta da Palavra. A Igreja não evangeliza, se não se deixa continuamente evangelizar. É indispensável que a Palavra de Deus se torne cada vez mais o coração de toda atividade eclesial (EG 174).

Para a Exortação *Evangelii Gaudium*, a catequese tem sua tarefa primordial na missão da Igreja. A catequese deve ser querigmática e mistagógica, para levar a transmissão e amadurecimento da fé. Para tal, a catequese deve ser centrada na Palavra de Deus:

O encontro catequético é um anúncio da Palavra e está centrado nela, mas precisa sempre de uma ambientação adequada e de uma motivação atraente, do uso de símbolos eloquentes, da sua inserção num amplo processo de crescimento e da integração de todas as dimensões da pessoa num caminho comunitário de escuta e resposta (EG 166).

Assim, a catequese é vista como terreno fértil para a semente da Palavra ser lançada, mas o semeador deve lançá-la com alegria missionária, pois primeiramente para ele o Evangelho deve ser de fato a Boa-Notícia da salvação. Pode-se afirmar que o retorno ao querigma e a alegria missionária de anunciá-lo são as orientações do Papa Francisco para a Igreja no anúncio da Palavra.

3 *Evangelii Nuntiandi* e *Evangelii Gaudium*: O querigma no anúncio da Palavra de Deus

Encontra-se na Exortação *Evangelii Nuntiandi*, na sua terceira parte, um chamado para a Igreja não se esquecer do essencial, tratando-se do conteúdo da evangelização. Lembra o Papa Paulo VI que na mensagem proclamada pela Igreja existem muitos elementos secundários, cuja apresentação depende de aspectos mutáveis. “Entretanto, permanece sempre o conteúdo essencial, a substância viva, que não se poderia modificar nem deixar em silêncio sem desnaturar gravemente a própria evangelização” (EN 25). Nesse sentido, o pontífice salienta como substancial em toda tarefa evangelizadora, um testemunho do amor do Pai, da salvação em Jesus Cristo e da esperança cristã.

Diz o documento que evangelizar é, em primeiro lugar, dar testemunho simples e direto de Deus revelado por Jesus Cristo, no Espírito Santo. “Dar testemunho de que no seu Filho ele amou o mundo; de que no seu Verbo Encarnado ele deu o ser a todas as coisas e chamou os



homens para a vida eterna” (EN 26). A evangelização, dá a conhecer ao ser humano, que o Criador não é anônimo e longínquo, mas é Pai.

Mas no centro da mensagem salvífica, “está uma proclamação clara que, em Jesus Cristo, Filho de Deus feito homem, morto e ressuscitado, a salvação é oferecida a todos os homens, como dom da graça e da misericórdia do mesmo Deus” (EN 27). Segundo Paulo VI, esse anúncio é a base, o centro e o ápice de todo dinamismo da evangelização, uma proclamação explícita de Jesus Cristo Salvador.

O pontífice recorda ainda que a salvação terá “plena realização numa comunhão com o único Absoluto, que é o de Deus: salvação transcendente e escatológica, que já tem certamente o seu começo nesta vida, mas que terá realização completa na eternidade” (EN 27). A evangelização abre o ser humano para uma esperança a realizar-se para além do tempo e da história.

Por conseguinte, a evangelização não pode deixar de comportar o anúncio profético do além, vocação profunda e definitiva do homem [...]. A evangelização contém, pois, também a pregação da esperança nas promessas feitas por Deus na Nova Aliança em Jesus Cristo (EN 28).

Há na Exortação *Evangelii Nuntiandi*, ainda, o estabelecimento da relação entre evangelização e libertação, ou da evangelização com a promoção humana. Mas, para o objetivo proposto, o foco deste trabalho concentra-se no conteúdo da evangelização, que segundo o documento, o centro está na salvação em Jesus Cristo. Nota-se, assim, que o querigma, para Paulo VI, deve estar na base e no centro de toda ação evangelizadora.

O pontífice salienta ainda que, durante a proclamação e pregação da Palavra de Deus na homilia, os fiéis anseiam por essa mensagem salvífica, que fica explícita no conteúdo e também no amor de quem prega.

esperam muito desta pregação e dela poderão tirar fruto abundante, contanto que ela seja simples, clara, direta, adaptada, profundamente aderente ao ensinamento evangélico e fiel ao Magistério da Igreja, animada por um ardor apostólico equilibrado que lhe advém do seu caráter próprio, cheia de esperança (EN 43).

Sendo assim, Paulo VI cita elementos da linguagem querigmática, que devem estar presentes também na catequese: “Os métodos, obviamente, não de ser adaptados à idade, à cultura e à capacidade das pessoas, procurando sempre fazer com que elas retenham na memória,



na inteligência e no coração, aquelas verdades essenciais que deverão depois impregnar toda a sua vida” (EN 44).

A Exortação *Evangelii Gaudium* retoma a centralidade do querigma na ação evangelizadora, e com isso a missão dos pregadores de anunciarem o coração do Evangelho. Ao tratar da pregação da Palavra de Deus, o Papa Francisco afirma que não deve a homilia perder-se em temas que não expressem o centro das Sagradas Escrituras: o amor salvífico de Deus em Cristo, as consequências morais são posteriores. Seguindo a mesma orientação da *Evangelii Nuntiandi*.

No que diz respeito à maneira de comunicar o Evangelho aos outros, o texto não deixa dúvida alguma sobre dois pontos essenciais: “enfrentando o risco de seleção interessada”, inerente aos meios contemporâneos de comunicação, ele convida os pregadores a relacionarem todos os “aspectos secundários” com o “coração do Evangelho” (n. 34-39) – a célebre “hierarquia das verdades” (UR, n. 11) apoiada em Santo Tomás (n. 37) (Theobald, 2015, p. 16).

Para Francisco existem aspectos secundários, na doutrina e moral cristãs, que por si mesmos não expressam o coração da mensagem de Jesus Cristo. Precisam ser ligados a esta mensagem para fazerem sentido e tornarem-se salvíficos na vida do ouvinte. “Convém, portanto, ser realistas e não dar por suposto que os nossos interlocutores conhecem o horizonte completo daquilo que dizemos ou que eles podem relacionar o nosso discurso com o núcleo essencial do Evangelho que lhe confere sentido, beleza e fascínio” (EG 34). Assim, é preciso uma linguagem, na homilia, que se concentre no essencial, no que é belo e mais importante. “A proposta acaba simplificada, sem com isso perder profundidade e verdade, e assim se torna convincente e radiosa” (EG 35).

Papa Francisco diz ser necessário que a pregação fique concentrada mais tempo e mais vezes no coração do Evangelho, para exprimi-lo. Outras verdades de fé são sempre importantes, porém, o conteúdo central da Boa-Nova deve estar presente no coração e na boca do pregador. Caso contrário, corre-se o risco de o Evangelho não ser apresentado aos fiéis como aquilo que é: Boa-Notícia da salvação em Cristo, proposta de uma vida plena em Cristo. Sobre isso, argumenta o Papa: “Neste núcleo fundamental, o que sobressai é a beleza do amor salvífico de Deus manifestado em Jesus Cristo morto e ressuscitado”. Assim Francisco retoma o papel do querigma, primeiro anúncio de Jesus Cristo, na evangelização. A isto ele chama de coração do Evangelho. Este deve estar presente na homilia,



e nela deve haver adequada proporção na frequência dos temas e nos acentos postos aos mesmos. Pois, “o Evangelho convida, antes de tudo, a responder a Deus que nos ama e salva, reconhecendo-o nos outros e saindo de nós mesmos para procurar o bem de todos” (EG 39). Sobre o acento dado ao querigma na evangelização, por Paulo VI e também por Francisco, Passos comenta:

Desse mistério fundante brota a vida da comunidade de seguidores, com todas as suas formas de interpretar e organizar-se, brota a grande tradição, com seus textos, a começar pelos textos bíblicos, nascem os rituais, as doutrinas, as normas... Esse querigma renova toda a vida da Igreja e de cada discípulo seguidor de Jesus. A ele tudo deve voltar-se sempre para renovar-se na fidelidade mais profunda e essencial (Passos, 2018, p. 29).

Para o Papa Francisco, em continuidade com Paulo VI, também no âmbito da catequese, essa Palavra deve ser anunciada na catequese por meio do querigma. É o primeiro anúncio do amor de Deus que deve caracterizar a transmissão da fé, muito antes das consequências morais da vida cristã.

Voltamos a descobrir que também na catequese tem um papel fundamental o primeiro anúncio ou querigma, que deve ocupar o centro da atividade evangelizadora. [...] Na boca do catequista, volta a ressoar sempre o primeiro anúncio: ‘Jesus Cristo ama-te, deu sua vida para te salvar, e agora vive contigo todos os dias para te iluminar, fortalecer, libertar’ (EG 164).

O Pontífice ainda lembra que não há conteúdo mais sólido e doutrina mais segura do que o querigma. Esse não deve ser deixado de lado e deve sempre voltar a iluminar a catequese. “Toda formação cristã é, principalmente, o aprofundamento do querigma que se vai, cada vez mais e melhor fazendo carne, que nunca deixa de iluminar a tarefa catequética” (EG 165). O anúncio do querigma deve exprimir o amor salvífico de Deus, que vem antes de qualquer moral religiosa. A presença constante do querigma protege a catequese de se reduzir somente a doutrina, que às vezes é mais filosófica do que evangélica.

Sendo assim, quando possui foco no núcleo da mensagem evangélica, a Igreja torna-se fiel à tarefa evangelizadora, de conduzir o ser humano à sua plenitude, que está na comunhão com Deus, revelado em Jesus Cristo, salvador e libertador.



Conclusão

Ao concluir esta breve pesquisa sobre a centralidade do anúncio da Palavra de Deus nas Exortações *Evangelii Nuntiandi* e *Evangelii Gaudium*, nota-se o retorno da Igreja ao núcleo essencial de seu anúncio, o amor de Deus manifestado em Jesus Cristo. O retorno ao querigma torna-se fonte de renovação para a Igreja em sua missão de evangelizar, e a impede de perder-se em somente afirmações doutrinárias e morais, sem a beleza e a leveza do anúncio salvífico. O *aggiornamento* proposto pelo Concílio Vaticano II se faz perceber, como uma continuidade entre as duas Exortações.

Uma Igreja focada na tarefa do anúncio da Palavra de Deus, e ainda, sem deixar de fazer conhecer aos seres humanos o coração do Evangelho. Esse chamado de Paulo VI para toda a Igreja foi reassumido por Francisco. Tal propósito exige da Igreja a tarefa da preparação dos pregadores, sejam eles ministros ordenados ou leigos, com capacitada formação bíblica, espiritualidade, simplicidade e sobriedade nas palavras para o anúncio da pessoa de Jesus Cristo. Os agentes da evangelização precisam de ampla formação para anunciarem e também testemunharem a Boa-Nova de salvação, como discípulos missionários.

Passadas décadas da publicação da *Evangelii Nuntiandi*, Papa Francisco retoma a importância do coração do Evangelho na missão da Igreja. Cabe aqui uma avaliação, por parte de todos os agentes da evangelização, para perceberem se estão servindo mais a si mesmos e formando uma Igreja autorreferencial, ou servindo a uma Boa-Nova que não lhes pertence, mas que gratuitamente os fez conhecer o amor salvífico de Deus. Diante dele, não é possível se calar. A missão é transbordamento irrenunciável do discipulado de Jesus Cristo.

Bibliografia

- BENTO XVI. *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Verbum Domini*: sobre a Palavra de Deus na vida e na missão da Igreja. Brasília: CNBB, 2010.
- BIANCHINI, Wagner Cardoso. *A Alegria do Evangelho e a eclesiologia do Povo de Deus*. 2015. 114 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015.



CARRIQUIRY, Guzmán Lecour. La Exhortacion Apostólica Evangelii Nuntiandi en la Iglesia an América Latina: Significación y repercusiones. In: *Colloquio Internazionale di studio sobre L'Ezortacione Apostólica di Paolo VI "Evangelii Nuntiandi"*. Storia, contenuti, ricezione. Brescia: Studium-Roma (Pubblicazione dell'Istituto Paolo VI, 19), p. 259-277, 1988.

COMBLIN, José. Evangelização e Libertação. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 37, fasc. 147, p. 569-597, set. 1977.

CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO E DO CARIBE, V, 2007, Aparecida. *Documento de Aparecida*. São Paulo: Paulus, 2007.

COSTA, César Augusto Soares. O debate teológico sobre a evangelização e a libertação na perspectiva da *Evangelii Nuntiandi*. *Teocomunicação*. Porto Alegre, v. 42, n. 2, p. 286-321, jul./dez. 2012.

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

HACKMANN, Geraldo Luiz Borges. *A Amada Igreja de Jesus Cristo*. Manual de eclesiologia como comunhão orgânica. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

HACKMANN, Geraldo Luiz B. O referencial teológico do Documento de Aparecida. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 37, n. 157, p. 319, set. 2007.

PASSOS, João Décio. *As fontes da Amoris Laetitia*. São Paulo: Paulus, 2018.

PAPA PAULO VI. *Exortação Apostólica Evangelii Nuntiandi*. São Paulo: Paulinas, 1975.

PIÉ-NINOT, Salvador. *Introdução à Eclesiologia*. São Paulo: Loyola, 1998.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A interpretação da Bíblia na Igreja*. Documentos sobre a Bíblia e sua interpretação (1893-1993). São Paulo: Paulus, 2004.

RODRIGUEZ, Pedro. Um documento sobre a evangelização. *Theologica. Revista de Ciências Sagradas*. Braga, v. XI, n.1/4, série II, fasc. I-II, p. 199-204, jan./out. 1976.



SALVINI, Giampaolo. A vientecincque anni dall'*Evangelii Nuntiandi*.
In: Revista La Civiltà Cattolica, n. 4, p. 350-362, 2000.

SOBRINO, Jon. *Ressurreição da verdadeira Igreja*. Os pobres, lugar teológico da eclesiologia. São Paulo: Loyola, 1982.

THEOBALD, Christoph. A exortação apostólica *Evangelii Gaudium*: Esboço de uma interpretação original do Concílio Vaticano II. *Cadernos Teologia Pública*. Revista do Instituto Humanitas Unisinos. n. 104, v. 12. p. 3-21, 2015.



Evangelii Nuntiandi e Evangelii Gaudium **em questão: uma reflexão teológica** **sobre os desafios à evangelização**

Evangelii Nuntiandi and Evangelii Gaudium
in question: a theological reflection on the
challenges to evangelization

*André Luiz Boccato de Almeida**

PUC-SP

*Julian Carlos de Camargo***

PUC-SP

*Lupeke Nicholas Prosper****

PUC-SP

Recebido em: 27/05/2025. Aceito em: 14/07/2025.

* Pós-Doutor em Teologia (Pontifícia Universidade do Paraná, PUC-PR, Curitiba, 2019). Doutor em Teologia Moral (Pontifícia Università Lateranense, Roma, 2016). Mestre em Teologia (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP, São Paulo, 2010). Especialista em Educação Sexual (UNISAL, São Paulo, 2009). Psicanalista (IBCP, 2011). Professor de Teologia na PUC-SP. Vice-Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Teologia na PUC-SP. Pesquisador na área de teologia, ética cristã, teologia moral, bioética, psicanálise e no diálogo entre fé e razão a partir da educação, Tomás de Aquino e Paulo Freire.

E-mail: a.l.boccato@gmail.com.

** Mestrando em Teologia (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP, São Paulo). Bacharel em Teologia (Instituto de Teologia São João Paulo II, Sorocaba, 2021). Licenciado em Filosofia (Universidade de Sorocaba, Sorocaba, 2017). Presbítero da Arquidiocese de Sorocaba.

E-mail: julian.sor@hotmail.com.

*** Mestrando em Teologia (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP, São Paulo). Bacharel em Teologia (Instituto São Paulo de Estudos Superiores, ITESP, 2023). Licenciado em Filosofia (Jordan University College, Juco, Tanzânia, 2017).

E-mail: profelix41@gmail.com.





Resumo: *O presente artigo pretende situar resgatar a importância da encíclica Evangelii Nuntiandi (EN) do Papa Paulo VI em analogia com a Evangelii Gaudium (EG) do Papa Francisco, associando aos novos desafios da evangelização. Sabe-se que a evangelização é a grande missão da Igreja e exige um empenho amplo de todos os cristãos. Contudo, ela não pode ser improvisada. Exige conhecimento do que se anuncia e dos desafios postos à fé. Em cada época estes desafios não impedem o cumprimento exigente desta tarefa. Antes, ela só pode ser realizada em profundo diálogo com a cultura. Na encíclica de Paulo VI, EN, esta questão é central e necessária. À luz do grande evento eclesial, o Concílio Vaticano II, o referido pontífice repõe retomar a evangelização no mundo contemporâneo, contudo não a partir de recursos ou linguagens do passado, mas a partir das várias possibilidades da época. Este mesmo movimento de renovação eclesial pode ser contemplado no vigoroso e criativo pontificado de Francisco. No início do seu pontificado, com a EG, Francisco conclama os cristãos à evangelização mediante uma corajosa escuta aos novos desafios contemporâneos. Neste artigo, analisa-se de forma análoga estes dois importantes textos do magistério católico, salientando os pontos em comum e os que estão em continuidade. Para isso, a reflexão desdobra-se em três momentos. No primeiro, são apresentados os desafios atuais à evangelização, focando ao menos em três; são eles: a massificação, o identitarismo e a diluição da fé. Posteriormente, apresentar-se a Evangelii Nuntiandi de Paulo VI com suas características próprias e o seu atual alcance. Por fim, busca-se interpretar teologicamente tanto a Evangelii Nuntiandi como a Evangelii Gaudium diante dos novos desafios.*

Palavras-Chaves: Evangelii Nuntiandi; Evangelii Gaudium; Teologia; evangelização.

Abstract: *This article seeks to situate and recover the importance of the encyclical Evangelii Nuntiandi (EN) by Pope Paul VI in analogy with Evangelii Gaudium (EG) by Pope Francis, relating both to the new challenges of evangelization. It is known that evangelization is the Church's great mission and demands a broad commitment from all Christians. However, it cannot be improvised. It requires knowledge of what is being proclaimed and of the challenges posed to faith. In each era, these challenges do not prevent the demanding fulfillment of this task. On the contrary, it can only be carried out through deep dialogue with culture. In Paul VI's encyclical, EN, this issue is central and necessary. In light of the great ecclesial event of the Second Vatican Council, the aforementioned pontiff proposes to resume evangelization in the modern world, not based on past methods or language, but on the various possibilities of his time. This same movement of ecclesial renewal can be observed in the vigorous and creative pontificate of Francis. At the beginning of his pontificate, through EG, Francis calls Christians to evangelization by courageously listening to new contemporary challenges. This article will analyze, analogously, these two important texts of the Catholic magisterium, highlighting both the points they have in common and those that show continuity. To this end, the reflection will unfold in three parts. First, it will present the current challenges to evangelization, focusing on at least three: massification, identitarianism, and the dilution of faith. Subsequently, Evangelii Nuntiandi by Paul VI will be presented with its own characteristics and its current relevance. Finally, both Evangelii Nuntiandi and Evangelii Gaudium will be interpreted theologically in light of these new challenges.*

Keywords: Evangelii Nuntiandi; Evangelii Gaudium; Theology; evangelization.



Introdução

O presente artigo aborda o tema da evangelização presente na *Evangelii Nuntiandi* (EN) do Papa Paulo VI, sua retomada análoga na *Evangelii Gaudium* (EG) do Papa Francisco. A partir de ambos os documentos, pretende-se analisar teologicamente estas referências diante de alguns desafios atuais que se impõem à evangelização e à consciência dos cristãos. Sabe-se que hoje é urgente repensar a centralidade da evangelização a partir do novo cenário cultural, com suas crises, fragmentações e mudanças geopolíticas. A reflexão, neste íterim, será desdobrada em três momentos inter-relacionados entre si.

Num primeiro momento serão apresentados alguns desafios atuais à evangelização que impactam a vida eclesial e a missão da evangelização. Podem ser considerados como elementos que exprimem uma mudança de época, tanto na sua esfera antropológica como na esfera religiosa. São eles: a massificação, o identitarismo e a diluição da fé. Esta tríade reflete que já não vivemos mais uma cultura moldada pela força da fé e da religião, mas estamos numa dinâmica secularizante. Tanto na EN como na EG estes desafios já são previamente contemplados, contudo sob outras nuances, as dos anos 1970 e de 2013.

Na segunda parte pretende-se abordar a EN, suas características gerais, históricas, com o seu respectivo conteúdo. Buscar-se-á reler o seu ensinamento, associando-o aos desafios contemporâneos no que tange à evangelização. Sabe-se que a missão da Igreja é a evangelização e o sentido de ser da Igreja é proclamar a Boa Nova a todas as pessoas, em todas as épocas e em todas as culturas. Paulo VI, nesta sua exortação, assume o dever de atualizar o anúncio da Palavra numa cultura em constantes mudanças, principalmente no gradual avanço da secularização com seus desafios próprios. Será retomado, nesta sessão, o sentido da EN, em diálogo com a cultura e a Igreja, cinquenta anos depois.

Enfim, na terceira parte do artigo, será realizada uma leitura em paralelo da EN com a EG do Papa Francisco, enfatizando a imposição dos desafios que são colocados no atual cenário de evangelização mencionados já na primeira parte. Os desafios, provenientes da mudança cultural e geopolítica além de impactar a consciência dos cristãos, primeiros responsáveis na transmissão da fé, também tocam na forma de transmitir, interpretar e atualizar o conteúdo do que se crê numa outra cultura. Então, pretende-se reler ambas as exortações apostólicas em paralelo ao novo cenário de mudança de época.



1 Desafios atuais à evangelização: massificação, identitarismo e diluição da fé

A missão evangelizadora da Igreja encontra-se hoje diante de desafios particularmente complexos, marcados por profundas transformações culturais, sociais e comunicacionais. Em um mundo caracterizado por fluxos digitais instantâneos, pluralismo de crenças e crise de pertencimento, a transmissão da fé já não se sustenta nas mesmas estruturas simbólicas e institucionais do passado. A evangelização contemporânea é afetada diretamente por fenômenos como a massificação da fé promovida pela cultura midiática, o avanço de formas identitárias fechadas e polarizadas, e a diluição da fé em meio à privatização religiosa. Esses fatores, embora distintos, convergem para um mesmo cenário de fragmentação e deslocamento do núcleo da missão cristã, exigindo um discernimento profundo sobre os modos de presença da Igreja no mundo de hoje.

A presença da Igreja nos meios de comunicação não é recente, mas adquiriu novas características com o advento da internet, das redes sociais e da comunicação digital de massa. Nesse contexto, surge o chamado “catolicismo midiático”, conceito que descreve a transição de uma pastoral comunitária para uma lógica de evangelização calcada em linguagens midiáticas, formatos instantâneos e vínculos frágeis. Segundo Sbardelotto (2024, p. 126), “passa-se agora a um catolicismo de multi-indivíduos conectados, em meio a um processo contínuo de descatolização do Brasil e de desinstitucionalização da própria Igreja”.

Esse fenômeno é ambíguo. Por um lado, democratiza o acesso à fé, atingindo públicos outrora distantes. Por outro, reduz a experiência cristã a uma performance visual e sonora, muitas vezes moldada pelos algoritmos e pela lógica de mercado. Influenciadores católicos, canais religiosos e transmissões de ações litúrgicas tornam-se produtos consumíveis, transformando a fé em espetáculo. Essa realidade revela “o uso dos meios de comunicação como tecnologia de alienação, promovendo uma ‘internetilização’ da experiência religiosa, marcada pela massificação da informação” (Dugnani, 2021, p. 5).

Essa mutação da evangelização, moldada pelas dinâmicas digitais, exige certo cuidado sobre os efeitos da mediação tecnológica na experiência de fé. Quando a transmissão da mensagem cristã se sujeita a critérios de audiência, engajamento e monetização, corre-se o risco de subordinar o conteúdo evangélico ao espetáculo e ao entretenimento. Não



se trata de demonizar os meios de comunicação, mas de reconhecer que não são instrumentos neutros, uma vez que participam de forma ativa na construção de significados e valores. O Evangelho anunciado sob o formato midiático não pode se deixar diluir pelas tendências da lógica publicitária.

Ademais, observa-se uma tendência crescente à individualização da fé, promovida pelos ambientes digitais. O “catolicismo de multi-indivíduos conectados” (Sbardelotto, 2024, p. 126) revela a transição de uma espiritualidade comunitária para uma vivência religiosa fragmentada, personalizada e frequentemente desinstitucionalizada. Essa nova dinâmica é favorecida pela ação dos sistemas de algoritmos, em um mecanismo denominado de algoritmização:

A algoritmização é, portanto, um sistema que visa a tomada de decisões, utilizando padrões identificados em dados para prever e orientar escolhas de forma automatizada e eficiente. A algoritmização fundamenta-se no processamento de grandes volumes de dados com o objetivo principal de extrair padrões que gerem conhecimento específico, estabelecendo correspondências entre elementos baseados em princípios de similaridade, proximidade e afinidade (Almeida; Camargo; Prosper, 2024, p. 749).

A fé, nessa dinâmica, torna-se uma experiência momentânea moldada por preferências individuais e afinidades ideológicas expressas por frases de efeito, imagens comoventes e polêmicas doutrinárias, dissolvendo-se em bolhas digitais que reforçam visões particulares e desarticulam o pertencimento eclesial (Sbardelotto, 2024, p. 127-128).

Como consequência, têm-se a diluição da identidade do sujeito em meio a um conjunto amorfo e indiferenciado, marcado pela ausência de referências estáveis e compartilhadas. O indivíduo, outrora reconhecido como agente autônomo e integrado a uma comunidade sustentada por vínculos sólidos e significativos, encontra-se agora vulnerável à fragmentação de sua subjetividade. Esse processo o expõe a uma sensação de desorientação e a um vazio interior profundo, que revela uma erosão das estruturas antropológicas essenciais ao seu desenvolvimento integral. A perda de sentido, aliada à superficialidade das interações, compromete a densidade simbólica da fé e enfraquece seu enraizamento comunitário, tornando-a cada vez mais volátil, subjetiva e desprovida de mediações sólidas.



A crise da modernidade e a fragmentação dos grandes sistemas simbólicos levaram a uma nova busca por pertencimento e sentido (Hall, 2002, p. 46-48). Nesse vácuo, emergem movimentos identitários que reagem com rigidez às mudanças culturais, morais e religiosas. No âmbito católico, essa reação assume a forma de um reacionarismo religioso, que se manifesta em posturas doutrinárias inflexíveis e polarizadas. Silveira e Silva (2024, p. 84) analisam que esse movimento “é uma reação às fraturas contemporâneas e o revolver ao leito histórico da antimodernidade católica”, resgatando a nostalgia de uma cristandade idealizada e homogênea.

Segundo Caldeira (2004), esse tipo de configuração identitária tem raízes em movimentos antimodernos, que se consolidaram como reações às mudanças culturais e políticas, especialmente a partir do Concílio Vaticano II. Ao invés de reconhecer o necessário e benéfico diálogo entre a Igreja e o mundo, esses movimentos optam por um modelo de defesa e imposição, buscando “reter o sagrado” com o monopólio institucional do discurso religioso. Essa lógica leva à deslegitimação de formas plurais de viver a fé e das diferentes inserções sociais da Igreja.

Esse identitarismo religioso se nutre de um dualismo moralista – “nós” contra “eles” –, transformando a fé em instrumento de combate ideológico. Maria, Almeida e Albuquerque (2024, p. 74) alertam que o fenômeno pode assumir um caráter proselitista, em que a identidade católica se torna excludente e normativa, opondo-se ao espírito de acolhida, escuta e inclusão evangélica. Essa postura reduz a dimensão católica da fé a uma forma de identidade rígida e homogênea, que não reconhece a pluralidade dos contextos humanos e culturais. Trata-se de uma espécie de “neo-integralismo pastoral” que, longe de anunciar a Boa-Nova, transforma a fé em plataforma de distinção social e política, muitas vezes aliada a discursos nacionalistas e autoritários (Silveira; Silva, 2024, p. 86).

O risco maior é que esse fechamento identitário desfigura a vocação da Igreja como sacramento universal de salvação, reduzindo-a a uma comunidade de autoafirmação simbólica. A Igreja sempre precisou equilibrar tensões entre tradição e transformação, mas o que se observa nesses movimentos identitários atuais é a absolutização da tradição como ideologia, não como fidelidade viva ao Evangelho. Nesse cenário, a figura de Jesus é instrumentalizada como ícone de combate, e não como referência de misericórdia, diálogo e comunhão (Silveira; Silva, 2024, p. 87-88).



Outro obstáculo enfrentado pela evangelização contemporânea é a crescente diluição da fé na pós-modernidade. Esse fenômeno se manifesta na perda de densidade simbólica, teológica e comunitária da experiência cristã, afetando diretamente sua transmissão, inteligibilidade e relevância pública. Vivemos um tempo marcado pelo “deslocamento da religião do espaço público para a esfera privada, o que provoca o esvaziamento do conteúdo religioso e a perda de sua capacidade de formar a consciência coletiva” (Carrara, 2016, p. 821). A fé cristã, reduzida à esfera privada, desvincula-se progressivamente das mediações institucionais e das exigências éticas que lhe são constitutivas.

Essa dinâmica está intimamente relacionada ao contexto cultural atual, caracterizado por um pluralismo de princípio e pelo subjetivismo. Como observa De Mori (2021, p. 232), “a fé cristã está sendo desafiada por formas múltiplas de crença que rivalizam com ela em igualdade de condições simbólicas, sem mais recorrer à sua pretensa superioridade ontológica”. A proliferação de ofertas espirituais, muitas vezes adaptadas às exigências do consumo, fragmenta a experiência religiosa, convertendo a fé em uma experiência “afetiva, estética e individualizada” (Bueno; Kotz, 2015, p. 1327). Trata-se de uma religiosidade que se “afasta da instituição e da doutrina para se aproximar da sensibilidade pessoal, e que se expressa na forma de fragmentos espirituais que o sujeito manipula conforme sua conveniência e desejo” (Bueno; Kotz, 2015, p. 1328).

Nesse ambiente, a fé deixa de constituir um horizonte de sentido coletivo, passando a ser compreendida como uma experiência subjetiva fluida. De Mori (2021) identifica o surgimento do que denomina “sujeito vulnerável e fragmentado”, que “vive sob pressão constante da pluralidade simbólica e da descontinuidade afetiva e narrativa” (De Mori, 2021, p. 247). Para esse sujeito, o ato de crer não se articula mais com tradição, doutrina ou comunidade, mas se realiza como performance íntima, emocional e descontínua. A evangelização, portanto, depara-se com interlocutores cuja recepção simbólica está condicionada a linguagens breves, subjetivas e afetivas, o que compromete a transmissão da fé como caminho integrado de vida.

A diluição da fé impacta diretamente a evangelização ao transformar profundamente os parâmetros simbólicos e existenciais que estruturam o ato de crer. “A fé deslocada da sua base comunitária e eclesial torna-se mais vulnerável à lógica de consumo e ao narcisismo religioso” (Bueno; Kotz, 2015, p. 1328). O anúncio do Evangelho encontra, nesse



contexto, obstáculos não apenas externos, mas internos: não se trata apenas da rejeição da fé, mas da sua reconfiguração silenciosa em formas que a tornam irreconhecível em relação à tradição cristã. “O problema não é que a fé desapareceu, mas que mudou de estatuto, perdeu inteligibilidade e foi ressignificada conforme novos regimes de verdade” (De Mori, 2021, p. 236).

Trata-se, portanto, de uma ruptura profunda no modo de recepção da fé, que fragiliza os vínculos de pertença, compromete a cadeia da transmissão e obscurece o significado público da mensagem cristã. O impacto para a evangelização é radical: o Evangelho já não se inscreve em um universo simbólico partilhado, mas é lançado em um campo de ruídos e referências dispersas, onde corre o risco de ser percebido como uma opinião, uma emoção ou um discurso moral entre tantos outros.

Diante do panorama até aqui exposto, fica claro que a evangelização se encontra desafiada não apenas em seus métodos, mas em sua própria concepção. Os fenômenos da massificação midiática, do identitarismo e da diluição da fé revelam que a missão evangelizadora da Igreja corre o risco de se desfigurar, tornando-se espetáculo, ideologia ou subjetivismo espiritualizado. A consequência é um distanciamento crescente entre o anúncio cristão e a escuta efetiva do Evangelho pelas pessoas concretas de hoje. Nesse cenário tão complexo e desafiador, torna-se urgente retomar, à luz das novas exigências históricas, os fundamentos teológicos e pastorais da evangelização na Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi*, de Paulo VI.

2 *Evangelii Nuntiandi* e sua relevância hoje

Diante dos desafios contemporâneos como a massificação midiática, o identitarismo e a diluição da fé, conforme exposto na primeira parte, constata-se que “a evangelização exige uma conversão pastoral e um discernimento teológico aprofundado” (Munhoz; Souza, 2017, p. 276). Nesse contexto, torna-se premente resgatar o Evangelho como experiência comunitária e transformadora, superando reducionismos de ordem ideológica e subjetivista. Nesse sentido, destaca-se a Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi* (EN), de 1975, do Papa Paulo VI, como resposta pastoral significativa no cenário pós-Concílio Vaticano II. Tal documento propõe uma evangelização integral, articulando o anúncio da fé com o compromisso social, reafirmando, assim, a missão evangelizadora como dimensão constitutiva da vida eclesial. Dessa



forma, consolida-se como referência fundamental para a compreensão contemporânea da missão da Igreja.

A EN propõe uma evangelização integral, voltada não apenas à proclamação da fé, mas também à transformação das estruturas sociais e à promoção da dignidade humana. Tal evangelização deve abranger todas as esferas da existência e todos os âmbitos da sociedade, sendo animada pela esperança escatológica no Reino de Deus, conforme revelado na vida e na missão de Jesus Cristo. O documento interpreta, assim, o espírito do Concílio Vaticano II ao propor uma renovação da ação pastoral baseada no testemunho de vida, no compromisso com a justiça social e na fidelidade incondicional ao Evangelho (Paulo VI, 1976, n. 20).

Na América Latina, a exortação EN foi acolhida com entusiasmo, inspirando práticas pastorais mais comprometidas com a realidade dos povos. Um exemplo marcante é a formulação da opção preferencial pelos pobres como exigência evangélica e critério da missão (CELAM, 2007, n. 391-397). Essa perspectiva aprofunda a proposta do documento sobre a evangelização como sinal do Reino. A resposta latino-americana valoriza as culturas e condições sociais locais, exigindo discernimento pastoral contínuo, criativo e corajoso frente aos desafios contemporâneos.

O principal objetivo da EN é renovar o ardor missionário da Igreja diante das transformações culturais, sociais e religiosas do mundo contemporâneo. O Papa Paulo VI propõe uma visão integral da evangelização, que não se limita à mera transmissão de doutrinas, mas abrange a transformação das pessoas e das culturas à luz do Evangelho (Costa, 2012, p. 299). O documento busca encorajar todos os membros da Igreja clérigos, religiosos e leigos a assumirem, com renovado empenho, o mandato missionário de Cristo. Nele, destacam-se os seguintes conceitos centrais, que permanecem atuais para a evangelização contemporânea:

Evangelização como parte essencial da identidade da Igreja. Segundo a exortação apostólica, evangelizar é a graça e a vocação própria da Igreja, sua mais profunda identidade (Paulo VI, 1976, n. 14). Isso significa que sua missão evangelizadora não é opcional, mas constitutiva de sua existência. A Igreja existe para anunciar o Evangelho de Cristo ao mundo. Seu dever é ensinar, pregar e reconciliar a humanidade com Deus. Ao evangelizar, a Igreja faz memória viva de Cristo e de sua mensagem salvífica. Assim, a missão evangelizadora é o coração de sua presença no mundo.



Conteúdo da evangelização. O centro da evangelização é o anúncio de Jesus Cristo morto e ressuscitado, a “Boa Nova” para toda a humanidade. Esse anúncio é transformador e dá início a uma catequese que aprofunda a fé. A evangelização inclui também uma formação moral conforme o Evangelho. Evangelizar é gerar vida comunitária, onde a fé é vivida em fraternidade, implicando compromisso com a justiça e o amor ao próximo. Evangelizar é conduzir ao encontro pessoal com Cristo, fonte de conversão e esperança. Como destaca Costa, “a característica da evangelização será sempre a esperança” (Costa, 2012, p. 308). A missão da Igreja, portanto, é tornar presente o Reino de Deus em toda a vida humana.

Meios da evangelização. O documento apresenta diversos meios eficazes de evangelização no contexto contemporâneo. Destaca-se, em primeiro lugar, o testemunho de vida como expressão cotidiana do Evangelho. A pregação explícita permanece essencial para a transmissão direta da mensagem cristã. A evangelização, portanto, abrange todas as dimensões da experiência humana: cultura, libertação e diálogo religioso (Costa, 2012, p. 299). Nesse sentido, os meios de comunicação social, o diálogo inter-religioso, a ação sociopolítica e a inculturação assumem papel igualmente relevante, ampliando o alcance da missão evangelizadora. Esses elementos, integrados, refletem a natureza abrangente, dinâmica e encarnada da missão da Igreja.

Evangelizadores. O documento afirma que todo cristão é chamado à missão evangelizadora, superando a concepção de que apenas o clero exerce tal papel. Reconhece-se, assim, a importância do laicato, destacando seu testemunho no cotidiano – no trabalho, na família e na sociedade. Em contextos marcados pela escassez de sacerdotes, os leigos tornam-se ainda mais essenciais. São convidados a viver e anunciar o Evangelho com criatividade e responsabilidade (Paulo VI, 1976, n. 14-15). A evangelização deve ser encarnada nas culturas locais e promovida por todos. Dessa forma, o anúncio de Cristo se torna mais amplo e eficaz.

Transformação pessoal e social. A evangelização deve atingir tanto o coração das pessoas quanto a sociedade em que habitam. Isso implica uma conversão interior profunda, que se traduz em compromisso com a justiça e a paz. A fé cristã autêntica não se restringe ao âmbito pessoal, mas transforma as relações sociais (Paulo VI, 1976, n. 29). Assim, denuncia-se as estruturas injustas e promove-se a dignidade humana. Evangelizar é, portanto, também lutar por um mundo mais fraterno e solidário.



Desafios contemporâneos. Paulo VI, na Exortação Apostólica EN, reconhece os diversos obstáculos que se impõem à evangelização no mundo moderno. Ele sintetiza elementos como a ruptura cultural, as ideologias, o pluralismo, o secularismo, entre outros, como desafios cruciais enfrentados pela Igreja e pela proclamação do Evangelho na contemporaneidade (Paulo VI, 1976, n. 20). Diante desse contexto, a Igreja é interpelada a realizar uma nova evangelização, que promova o amadurecimento de uma fé profunda e dialogal entre os seus membros. Tal processo evangelizador requer um novo ardor, novos métodos e novas expressões antecipando, assim, temas que seriam aprofundados por pontífices nas décadas subsequentes.

Por isso, na exortação apostólica *Evangelii Gaudium* (EG), o Papa Francisco insiste em como o anúncio do Evangelho pode ser realizado no mundo atual. Inspirado pela exortação EN de seu predecessor Paulo VI, o Pontífice continua percebendo a dificuldade de anunciar o Evangelho no contexto contemporâneo. Por isso, ele enfatiza:

Depois de considerar alguns desafios da realidade atual, quero agora recordar o dever que incumbe sobre nós em toda e qualquer época e lugar, porque não pode haver verdadeira evangelização sem o anúncio explícito de Jesus como Senhor e sem existir uma primazia do anúncio de Jesus Cristo em qualquer trabalho de evangelização (Francisco, 2013, n. 110).

Dessa forma, o Papa ensina que, independentemente das transformações e desafios do mundo contemporâneo, a essência da evangelização reside no anúncio explícito de Jesus Cristo como Senhor. Sem essa proclamação direta, não se configura uma verdadeira ação evangelizadora. Cristo deve ocupar o centro de toda iniciativa missionária. A primazia do anúncio de Cristo constitui uma exigência permanente, e toda a atividade evangelizadora deve emanar desse núcleo fundamental.

A Igreja deve continuar sendo a principal mensageira da propagação do Evangelho, levando em consideração a realidade atual. As raízes lançadas pela exortação apostólica EN, ao reconhecer os desafios impostos pela sociedade à fé cristã, conferem à Igreja força para perseverar e criar novas formas de anunciar o Evangelho de maneira viva, contextualizada e autêntica. É necessário evangelizar com alegria e autenticidade, de modo que o crente sinta o impacto interior decorrente de seu encontro pessoal com Cristo, experimentando, assim, verdadeira alegria e esperança. Por esse motivo, o Papa Francisco afirma: “Essa



alegria que encontramos depois do nosso encontro pessoal com Cristo deve levantar-nos para recomeçar com uma ternura que nunca nos defrauda, e sempre nos pode restituir a alegria” (Francisco, 2013, n. 3).

O mundo digital. A missão evangelizadora nos dias atuais passa, inevitavelmente, pelas redes sociais e plataformas digitais. A exortação EN já reconhecia, mesmo antes dos avanços tecnológicos contemporâneos, o poder e a influência dos meios de comunicação. Hoje, essa realidade se tornou ainda mais urgente. Considerando que grande parte das ações humanas ocorre no ambiente digital, a evangelização precisa também inserir-se nesse contexto, embora com discernimento e atenção aos riscos, como a manipulação de informações, identidades e comportamentos. Não se pode ignorar os meios de comunicação social, pois estes se desenvolveram a ponto de se tornarem instrumentos essenciais para a missão evangelizadora. Como afirma o Papa Paulo VI que, “a Igreja sentir-se-ia culpada diante do seu Senhor, se não utilizasse esses meios potentes que a inteligência humana torna cada vez mais perfeitos” (Paulo VI, 1976, n. 45).

A nova evangelização é missão de todos. Evangelizar não é responsabilidade de apenas alguns, mas um chamado universal, que deve se estender a todos os ambientes: nas redes sociais, no trabalho, na família e na convivência cotidiana. Todos têm o direito de receber o Evangelho, e os cristãos, o dever de anunciá-lo. Como afirma o Papa Francisco, “todos têm o direito de receber o Evangelho, e os cristãos têm o dever de anunciá-lo, não como quem impõe uma nova obrigação, mas como quem partilha uma alegria, indica um horizonte estupendo, oferece um banquete apetecível” (Coelho, 2014, p. 234).

Sinodalidade e participação. A nova evangelização deve caracterizar-se por uma Igreja sinodal e participativa, fundamentada na escuta atenta e no diálogo constante. Trata-se de promover um cristianismo mais próximo da realidade concreta das pessoas, especialmente em contextos multiculturais e marcados pela diversidade. Tal abordagem deve ser inclusiva, rejeitando qualquer forma de exclusão ou marginalização. Dessa forma, torna-se possível fortalecer a relação entre o povo e Deus, ao mesmo tempo em que se estabelece uma base sólida para a valorização da dignidade da vida humana, frequentemente ameaçada por diversas formas de violação, como a pobreza, o tráfico de pessoas e drogas, o abuso e a exploração de menores, a corrupção e o crime (Coelho, 2014, p. 235).



Evangelização como processo integral. Evangelizar hoje é muito mais do que transmitir doutrinas: é promover a transformação integral da pessoa e da sociedade. A evangelização precisa assumir uma dimensão profundamente humana e social, comprometendo-se com a justiça, a paz, a ecologia integral e a defesa da dignidade dos mais vulneráveis (Francisco, 2013, n. 178). Em um mundo marcado por crescentes desigualdades, crises ambientais e exclusão social, é urgente que a fé cristã se manifeste em gestos concretos de solidariedade, inclusão e cuidado com a vida em todas as suas formas.

Dessa forma, a Exortação Apostólica EN mantém notável atualidade ao propor uma evangelização integral, centrada em Cristo e comprometida com a transformação pessoal e social. Diante dos desafios contemporâneos, ela inspira uma missão viva, participativa e encarnada na realidade concreta. Essa perspectiva é retomada com vigor na EG, do Papa Francisco, ao propor “uma Igreja missionária, sinodal e alegre”, conforme exposto na terceira parte deste artigo.

3 *Evangelii Nuntiandi* e *Evangelii Gaudium* frente aos desafios atuais: crítica e interpretação

Os dois textos produzidos por dois papas diferentes em épocas distintas tratam do mesmo objeto de preocupação eclesial: a evangelização. Este é o grande caminho que o Concílio Vaticano II irá centrar sua atenção numa fase posterior de recepção da urgente missionariedade da Igreja. Com este Concílio haverá a busca de descolonizar a transmissão da fé por uma evangelização que leve em consideração o contexto, os sujeitos, os meios e os protagonistas.

O contexto da *Evangelii Nuntiandi* (EN) vai em três direções: término do Ano Santo; os dez anos de conclusão do Vaticano II e o Sínodo da Evangelização ocorrido em 1974. Não foi apenas uma avaliação final do Sínodo, que coube ao Papa Paulo VI relatar, mas também uma atitude inteligente tomada por um espírito de fidelidade e de serviço pela causa do Reino de Deus. A EN teve como objetivo atualizar a evangelização no mundo contemporâneo. Desejava convocar todos os cristãos ao compromisso de solidariedade com o plano de vida e salvação revelado na missão de Jesus, bem como a rever os métodos e meios que possibilitam chegar ao homem moderno a mensagem do plano salvífico de Deus (Paulo VI, 1976, n. 2).



Paulo VI nos leva a perceber que a EN, antes de ser mais um documento do Magistério da Igreja, tratou de nos apresentar a evangelização como um processo integral e global, o qual deverá, desde já, na vida de cada um dos católicos, despertar o sentimento de corresponsabilidade e consciência pessoal perante as necessidades do nosso tempo. O Papa nos faz notar os problemas, as polêmicas, as hostilidades, as possíveis catástrofes de uma sociedade sem Deus.

A *Evangelii Gaudium* (EG) do Papa Francisco foi promulgada em novembro de 2013; é uma exortação apostólica pós-sinodal, escrito ao início do seu pontificado, mas posteriormente à renúncia do Papa Bento XVI e do sínodo sobre o ano da fé. O Sínodo dos Bispos ocorrido em Roma, cujo tema foi “A Nova Evangelização para a transmissão da fé cristã”, de outubro de 2012, motivou Francisco a motivar a Igreja no anúncio missionário do Evangelho e sua relação com o tema da alegria. Para o Papa, a alegria está no centro da proclamação da grande notícia deixada por Jesus pelo Reino de Deus (Francisco, 2013, n. 3).

Assim com a EN de Paulo VI, a EG de Francisco atualiza a pastoral da Igreja Universal a partir do contexto atual, conjugando evangelização e as questões sociais com a promoção humana, a libertação do pobre e a inclusão social (Ivereigh, 2015). Na EG a evangelização não se desvincula da vida social. Discute-se questões de contemporaneidade como a idolatria do dinheiro, a economia, a crise ambiental e social presente hoje no atual contexto (Sung, 2018).

Tanto Paulo VI como Francisco são papas do Concílio e do pós-Vaticano II e assumem a cultura, o mundo, a sociedade e relação com os desafios hodiernos não mais a partir de uma visão apologética, de defesa contra o “modernismo”, mas de assimilação dos sinais dos tempos e diálogo. Ambos, em seus respectivos contextos, buscaram responder aos desafios de suas épocas, numa busca de diálogo, discernimento e empenho em promover uma cultura de integração e recepção do evangelho com as adversidades (Santos, 2024).

No que tange ao desafio da massificação, realidade da perda de lugar do sujeito dentro de um grupo, ela desafia a evangelização, já em um outro contexto distinto da EN. A massificação é a perda de identidade de um sujeito que antes, emancipado e senhor de si mesmo, agora situa-se num contexto sem referências claras. No universo da massificação – diluição de um eu no todo – há um sujeito ameaçado pela desintegração e por uma sensação de vazio interior. Esse vazio interior manifesta-se como



uma desvitalização de estruturas antropológicas típicas do ser humano. Desaparece a perspectiva do futuro ou utopia. O que importa é viver o presente e desfrutá-lo plenamente (Junges, 2001).

Embora tanto a EN como a EG tratam da evangelização num contexto de massificação, sabe-se que, com a corrosão da dimensão objetiva da fé, o sujeito isolado do vínculo eclesial-comunitário, refugia-se numa espiritualidade de pertença na qual ele é o critério de valoração. Se ambas as perspectivas do magistério pontifício insistem numa evangelização que leve em conta a pessoa e sua condição cultural e existencial, não se pode negar que hoje, com a cultura da massificação, consequência da própria secularização ocidental, há uma crise de credibilidade institucional. A crise da evangelização, neste intento, não consiste apenas no fato que entre a busca de verdade da Igreja e a que condiciona as pessoas estão numa dificuldade de comunicação, mas que a verdade da fé transmitida por ela mesma não é mais credível ou aceitável facilmente (Böttigheimer, 2014).

O segundo desafio aludido inicialmente, do identitarismo, também encontra um eco na cultura da massificação e na evangelização. Se o identitarismo impõe-se como uma “mentalidade de excessivo compartilhamento de uma identidade grupal para o restante da sociedade” (Risério, 2024, p. 19), isso também condiciona a vida eclesial e a evangelização. Exprime uma crise da globalização e da tentativa de superar as diferenças entre os povos, com o lento processo de “corporativismo” identitário. Do ponto de vista da fé, a evangelização é impactada por identidades de pessoas fechadas em referências apenas objetivas, mas que nem sempre alargam para a diferença e a alteridade. Neste desafio para a evangelização, esquece-se o sentido histórico, os valores e as instituições.

Na EG, o Papa Francisco denunciava esse identitarismo ao falar sobre a acídia egoísta. Diz ele,

Esta acídia pastoral pode ter origens diversas: alguns caem nela por sustentarem projetos irrealizáveis e não viverem de bom grado o que poderiam razoavelmente fazer; outros, por não aceitarem a custosa evolução dos processos e querem que tudo caia do Céu; outros, por se apegarem a alguns projetos ou a sonhos de sucesso cultivados pela sua vaidade; outros, por terem perdido o contacto real com o povo, numa despersonalização da pastoral que leva a prestar mais atenção à organização do que às pessoas, acabando assim por se entusiasmarem mais com a «tabela de marcha» do que com a própria marcha; outros ainda



caem na acídia, por não saberem esperar e quererem dominar o ritmo da vida. A ânsia hodierna de chegar a resultados imediatos faz com que os agentes pastorais não tolerem facilmente o que signifique alguma contradição, um aparente fracasso, uma crítica, uma cruz (Francisco, 2013, n. 82).

Percebe-se que o identitarismo hoje é uma forma mais sociológica de exprimir o individualismo contemporâneo. Com esta tônica há uma fragilidade do outro, da alteridade, em detrimento da hiper inflamento do ego. O que importa é o que se pensa dentro de um grupo; este, retroalimenta a verdade de uma pessoa com a própria identidade do grupo. Há uma tendência de desaparecimento da figura do outro do cenário social, fragilizando os laços. Sobre a evangelização emerge um cenário de Igreja centrado mais no sujeito que nos excluídos e vulneráveis.

O fenômeno da secularização produziu o efeito da privatização das instituições em relação ao Estado e à consciência da sociedade. A Igreja menos influenciará o conjunto da sociedade (Libanio, 2001a). Diminuindo a sua força de controle sobre a sociedade e o Estado, além de indivíduos “desigrejados” de forma narcisista, a Igreja e um tipo de evangelização tenderá a desaparecer ou enfraquecer. Embora este fenômeno seja novo, já na EN esta percepção era compreensível dentro de uma secularização em processo de estabilização no contexto ocidental.

O terceiro desafio aludido frente à evangelização, o da diluição da fé, também é consequência da massificação progressiva e do identitarismo, situa-se no contexto de mundo e de evangelização indicado. Por diluição da fé não entendemos o desaparecimento da fé e das pessoas de fé, mas de um formato de fé, reduzido à salvação de si mesmo. Ratzinger em 1970 aludia que o “homem de hoje olha para o futuro. A palavra que o caracteriza é ‘progresso’, não ‘tradição’; ‘esperança’, não ‘fé’” (Ratzinger, 1970, p. 60). Antes mesmo da EN o tema da fé associada ao progresso era uma preocupação dos teólogos. Isso, obviamente, influenciou o clima de ausência de uma percepção de um mundo sem a Igreja ocupar um lugar central.

A diluição da fé, no atual cenário de mundo, vem acompanhado por uma incidência cada vez maior do mundo tecnológico e digital na vida das pessoas, e em especial, dos cristãos. Não que a fé, enquanto virtude teologal esteja desaparecendo, mas a sua influência na consciência dos cristãos é geradora de uma transmutação no ato de crer. A cultura da hiperinformação, associada às notícias falsas (*fake news*) desencadeia



uma nova forma de confiar, de acreditar e de engajar-se com sentido à existência (Almeida, 2021).

Mais que uma diluição da fé, acena-se também no cenário da evangelização contemporânea formas plásticas e sutis de fundamentalismo religioso que sensibiliza religiosos e cristãos na cultura massificada e do identitarismo. Este fenômeno, que não é aludido na EN de Paulo VI e nem na EG de Francisco, desafia a repensar a evangelização neste contexto de fragmentação religiosa e de fé. A diluição da fé, enquanto expressão do modo de comunicá-la, provém de uma nova de viver a experiência religiosa.

Se no universo semita a centralidade estava na palavra, no mundo grego era a razão, e, no universo romano, o direito; já na atualidade, a cultura da imagem, notadamente pós-moderna, mobiliza uma corrida atrás de símbolos e o visual, pois podem dar à identidade religiosa uma solidez, em detrimento das formas anteriores (Libanio, 2001b). Assim, a diluição da fé, de um sentido menos racional e mais “experiencial”, é geradora de uma busca que atenda às necessidades mais emotivas e imediatas.

A evangelização, neste contexto, é moldada por uma preocupação com a estética. Os jovens, que respiram mais fortemente os primeiros ares culturais, revelam mudanças no seu comportamento, cultivando a beleza. As expressões religiosas, e a própria evangelização, sofrem também de tal onda. A religião, neste cenário, tem se transformado muitas vezes em produto de consumo provisório, descartável, funcional, moldado segundo as preferências das pessoas. Este contexto é dissonante das percepções sobre a evangelização presente na EN e na EG. Deste modo, o desafio é o de considerar estas perspectivas e repensar o sentido da fé a partir da realidade com suas ambiguidades e paradoxos.

Conclusão

No presente artigo discorreu-se sobre a evangelização a partir do jubilar documento *Evangelii Nuntiandi* do Papa Paulo VI. Buscou-se situá-la dentro do seu contexto, com os condicionamentos de época, colocando novos desafios do tempo presente que exprimem a mudança de cenário. Além de rememorar a EN, remontou-se também à *Evangelii Gaudium* do Papa Francisco, texto essencial para entender as balizas do seu magistério pontifício e a evangelização em outra época.



Foi levado em consideração a necessidade de pensar a evangelização a partir de uma ênfase à inculturação. Com o Vaticano II, a evangelização foi pensada a partir da ótica do diálogo, dos sinais dos tempos, da autonomia das realidades terrestres e da acolhida da história. Iniciava uma época que se buscava evitar a uniformização a partir de uma visão colonialista sobre a evangelização dos povos. A evangelização tal qual é compreendida na EN, além de estar dentro do horizonte conciliar, também foi protagonizado pelo contexto da globalização que dava visibilidade, em termos mundiais, às experiências regionais e locais. Mas ao mesmo tempo que este fenômeno possibilitou o encontro de culturas e de regionalismos, também favoreceu o desenraizamento da fé, ocasionando uma massificação ou perda de identidade religiosa, frente às várias propostas.

Os desafios atuais como a massificação da fé, o identitarismo religioso e a diluição do sentido comunitário da fé cristã colocam em evidência a urgência de se repensar os modelos pastorais vigentes. Tais desafios não devem ser interpretados como ameaças externas à Igreja, mas como sintomas de uma mudança de época que interpelam a evangelização em sua estrutura, em sua linguagem e em seus protagonistas. A resposta a esses desafios não pode ser o fechamento doutrinário, nem o apelo a uma nostalgia litúrgica ou institucional, mas uma abertura humilde e ousada à escuta do Espírito, que continua a falar nos acontecimentos da história.

Diante desse panorama, torna-se evidente que a missão evangelizadora da Igreja exige não apenas fidelidade ao núcleo do Evangelho, mas também uma renovada criatividade pastoral, capaz de dialogar com os anseios e as feridas do mundo contemporâneo. A ação evangelizadora deve, portanto, promover uma integração profunda entre o coração humano e o coração de Deus, favorecendo a construção da comunhão e o fortalecimento da solidariedade. Nesse horizonte, ressoa com novo vigor o chamado a uma “Igreja em saída”, audaz e comprometida com as realidades concretas da existência humana. Portanto, evangelizar na contemporaneidade, constitui-se, mais do que nunca, em um ato de esperança encarnado na concretude da história.

Referências

ALMEIDA, André Luiz Boccato de. *Moral Social*. Iniciação à Teologia. Petrópolis: Vozes, 2021.



ALMEIDA, André Luiz Boccato de; CAMARGO, Julian Carlos de; PROSPER, Lupeke Nicholaus. A Fraternidade Cristã e Ecologia Integral no Papa Francisco: uma reflexão teológica sobre um novo humanismo a partir do cristianismo. In: *Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 39, n. 3, p. 743-763, set./dez. 2024. Disponível em: <https://facasc.emnuvens.com.br/ret/article/view/1914/1529>. Acesso em: 26 maio 2025.

BÖTTIGHEIMER, Christoph. *Comprendere la fede*. Una teologia dell'atto di fede. Brescia: Queriniana, 2014. (Biblioteca di teologia contemporanea, 167).

BUENO, Marcos Paulo de Oliveira; KOTZ, Fernando Tiago. Enfraquecimento do pensamento e a privatização da fé. In: *Anais dos Simpósios da ABHR*. Juiz de Fora: ABHR, v. 14 p. 1326–1329, 2015. Disponível em: <https://revistaplura.emnuvens.com.br/anais/article/view/948>. Acesso em: 2 maio 2025.

CALDEIRA, Rodrigo Coppe. Domínios diferenciados e refluxos identitários: o pensamento católico “antimoderno” no Brasil. In: *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 2, n. 4, p. 97-111, jan./jun. 2004. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/horizonte/article/view/582/613>. Acesso em: 2 maio 2025.

CARRARA, Paulo Sérgio. Enfraquecimento da ideia de Deus e de homem na pós-modernidade. In: *Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral*, Curitiba, v. 8, n. 3, p. 817-839, set./dez. 2016. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/pistispraxis/article/view/1357/1291>. Acesso em: 2 maio 2025.

CELAM. *Documento de Aparecida*: Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. Brasília: CNBB; São Paulo: Paulus: Paulinas, 2007.

COELHO, Renato Arnellas. A nova evangelização e sua importância para o Brasil. In: *Revista Eletrônica Espaço Teológico*. v. 8, n. 14, jul/dez, 2014, p. 225-241. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/reveleteo/article/view/21563/15812>. Acesso em: 6 maio 2025.

COSTA, César Augusto Soares da. O debate teológico sobre a evangelização e a libertação na perspectiva da *Evangelii Nuntiandi*. In: *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 42, n. 2, p. 286-321, jul./dez. 2012. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/teo/article/download/12307/8250/45708>. Acesso em: 20 abr. 2025.



DE MORI, Geraldo. Propor a fé na pós-modernidade. In: *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. 29, n. 99, maio/ago. 2021. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/53577/37834>. Acesso em: 5 maio 2025.

DUGNANI, Patricio. Massificação e internetilização: duas faces da mesma moeda no processo de alienação pelos meios de comunicação. In: *Revista Observatório*, Palmas, v. 7, n. 4, p. 1-13, out./dez. 2021. Disponível em: <https://sistemas.uft.edu.br/periodicos/index.php/observatorio/article/view/11578/19991>. Acesso em: 5 maio 2025.

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

HAAL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

IVEREIGH, Austen. *Francisco, o grande reformador*. Portugal: Vogais, 2015.

JUNGES, José Roque. *Evento Cristo e Ação Humana*. Temas fundamentais da ética teológica. São Leopoldo: Unisinos, 2001. (Coleção Theologia Publica 1).

LIBANIO, João Batista. *As lógicas da cidade*. O impacto sobre a fé e sobre o impacto da fé. São Paulo: Loyola, 2001b.

LIBANIO, João Batista. *Cenários da Igreja*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2001a.

MARIA, Karolayne Camargo; ALMEIDA, André Luiz Boccato de; ALBUQUERQUE, Lúcia Eliza Ferreira da Silva. Cristianismo entre o “identitarismo” proselitista e a “identidade” católica inclusiva: uma reflexão teológico-moral. In: *Caminhos*, Goiânia, v. 22, n. 1, p. 73-83, jan./abr. 2024. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/13993/6667>. Acesso em: 25 abr. 2025.

MUNHOZ, Alzira; SOUSA, Marcel Alexandre de. A evangelização como definidora da identidade da Igreja: deixar-se ser evangelizada para evangelizar. In: *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, n. 89, p. 276-277, jan./jun. 2017. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/download/rct.i89.34467/23680/93954>. Acesso em: 25 abr. 2025.



PAULO VI, Papa. *Exortação apostólica Evangelii Nuntiandi*: sobre a evangelização no mundo contemporâneo. São Paulo: Paulinas, 1976.

RATZINGER, Joseph. *Fé e futuro*. Petrópolis: Vozes, 1970.

RISÉRIO, Antonio. *Identitarismo*. São Paulo: LVM, 2024.

SANTOS, José Genilton C. dos. *Evangelii Gaudium*: análise da atualização pastoral e social da Igreja Católica no contexto contemporâneo. In: *Revista Foco*, v. 17, n. 8, p. 1-29, 2024. Disponível em: <https://ojs.focopublicacoes.com.br/foco/article/view/5954/4321>. Acesso em: 24 maio 2025.

SBARDELOTTO, Moisés. Revisitando o catolicismo midiático: das mídias católicas à midiatização da religião. In: *Caminhos*, Goiânia, v. 22, n. 1, p. 116-131, jan./abr. 2024. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/14147/6686>. Acesso em: 5 maio 2025.

SILVEIRA, Emerson José Sena da; SILVA, Emanuel Freitas da. Uma expressão incômoda do pluralismo católico: reacionarismo em plataforma digital. In: *Caminhos*, Goiânia, v. 22, n. 1, p. 84-99, jan./abr. 2024. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/13996/6668>. Acesso em: 5 maio 2025.

SUNG, Jung Mo. *Idolatria do dinheiro e direitos humanos*: uma crítica teológica do novo mito do capitalismo. São Paulo: Paulus, 2018.



Evangelização: os 50 anos da exortação *Evangelii Nuntiandi* de Paulo VI

Evangelization: the 50th Anniversary of Paul VI's
Apostolic Exhortation *Evangelii Nuntiandi*

*Luiz Fernando Lima Rangel**

Recebido em: 02/06/2025. Aceito em: 10/09/2025.

Resumo: A evangelização é um compromisso fundamental na Igreja. Todos, de forma direta ou indireta, têm a missão de evangelizar. Como cristãos batizados, que vivem e celebram a eucaristia, são enviados a ser promotores da justiça, tornando Cristo crucificado e ressuscitado presente por meio de suas palavras e testemunho. O compromisso missionário foi renovado no Concílio Vaticano II, quando a Igreja atualizou suas ações, palavras e métodos de evangelização. O Sinodo da Evangelização, nos documentos do Vaticano II, foi incentivado por Paulo VI com o objetivo de fortalecer a missão evangelizadora no mundo com a publicação da Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi*, que completa 50 anos em 2025. Neste sentido, este texto apresenta alguns pontos importantes para a renovação do compromisso missionário com a Igreja, trazendo a *Evangelii Gaudium* como atualização da abordagem evangelizadora proposta pela *Evangelii Nuntiandi*, considerando os desafios do século XXI, como o individualismo, a exclusão social e as crises econômicas e culturais. O objetivo desta reflexão é reler o documento e, à luz do sentido missionário no mundo atual, destacar o papel da Igreja, que por natureza é missionária, atuando em todos os tempos para o conhecimento e o testemunho de Cristo.

Palavras-chave: evangelização; salvação; Igreja.

Abstract: Evangelization is a fundamental commitment of the Church. Everyone, directly or indirectly, has the mission to evangelize. As baptized Christians who live and celebrate the Eucharist, they are sent forth to be promoters of justice, making the crucified and risen Christ present through their words and witness. The missionary commitment was renewed at the Second Vatican Council, when the Church updated its actions, language, and methods of evangelization. The Synod on Evangelization, in the documents of Vatican II, was encouraged by

* Doutor em Teologia (Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, 2024). Mestre em Teologia (Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, 2017). Graduado em Teologia e Filosofia (Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, 2012).
E-mail: freiluzfernando@hotmail.com.





Paul VI with the aim of strengthening the evangelizing mission in the world with the publication of the Apostolic Exhortation Evangelii Nuntiandi, which will celebrate its 50th anniversary in 2025. In this sense, this text presents some important points for the renewal of the missionary commitment to the Church, bringing Evangelii Gaudium as an update of the evangelizing approach proposed by Evangelii Nuntiandi, considering the challenges of the 21st century, such as individualism, social exclusion, and economic and cultural crises. The purpose of this reflection is to reread the document and, in light of the missionary sense in today's world, highlight the role of the Church, which is missionary by nature, acting at all times for the knowledge and witness of Christ.

Keywords: *evangelization; salvation; Church.*

Introdução

O papa Paulo VI, com o encerramento do Concílio Vaticano II (1962-1965), convida todos a repensar as propostas evangelizadoras anunciadas no Concílio. Era necessário aplicar instrumentos e métodos para evangelizar na Igreja. Paulo VI, no ano de 1974, após o Sínodo da Evangelização, apresenta alguns pontos importantes sobre o envio missionário e pregação da Palavra na Igreja na exortação *Evangelii Nuntiandi*. A Igreja se vê chamada à sua vocação essencial de levar o Evangelho de Cristo (Mc 16,15). Porém, um mundo em conflito, o avanço da riqueza e articulações políticas retiravam do mundo a luz do Cristo. A urgência era avançar no mundo o pensamento da verdade, da ética e da moral. Somente a Igreja repensando seu processo e sua vocação poderia novamente testemunhar o seu anúncio missionário e evangelizador.

No ano de 1975, com a conclusão do Sínodo dos Bispos sobre a Evangelização, Paulo VI publica a *Evangelii Nuntiandi*, apresentando os desafios para a proclamação do Evangelho no mundo. Neste texto, aponta a vocação principal da Igreja que é a evangelização. O documento mostra diversos pontos importantes aos cristãos para serem motivados a continuar a missão deixada por Cristo. A grandeza deste documento está em trazer uma reflexão sobre os valores da missão em nosso contexto – mesmo 50 anos depois de sua aprovação, o documento nos traz luzes para renovar, motivar a proclamar o Cristo ainda neste tempo presente.

Neste artigo, trazemos alguns aspectos fundamentais do documento, analisando o papel da evangelização na vida da Igreja e observando um processo que se dá pela adesão ao conhecimento e à espiritualidade, seu reflexo nas escolhas pessoais, dando o equilíbrio entre o anúncio e o testemunho.



No processo de atualização da exortação de 1975, a *Evangelii Gaudium*, proclamada pelo papa Francisco em 2013, revela-se como a continuidade pastoral e missionária da *Evangelii Nuntiandi*, mantendo as mesmas diretrizes da evangelização, atualizando suas formas e percebendo os novos desafios do mundo contemporâneo.

1 Jesus chama os apóstolos e os envia em missão

No Evangelho segundo Marcos, Jesus vai até o Rio Jordão (Mc 1,9) para ser batizado por João Batista, conforme a profecia de Isaías. Em seguida, retira-se para o deserto, onde é tentado por Satanás (Mc 1,12), e depois dirige-se à Galileia para proclamar a Boa Nova. Ali tem início a sua missão evangelizadora: chama os primeiros discípulos às margens do mar da Galileia para serem “pescadores de homens” (Mc 1,16), constituindo o grupo dos doze apóstolos (Mc 3,14), a fim de enviá-los em missão.

A evangelização da Galileia ocorre após o batismo de Jesus, momento em que o Pai envia o Espírito Santo (Mc 1,11). Observa-se então o anúncio do Reino de Deus:

Andar de cidade em cidade a proclamar, sobretudo aos mais pobres, e muitas vezes os mais dispostos para o acolher, o alegre anúncio da realização das promessas e da aliança feitas por Deus, tal é a missão para a qual Jesus declara ter sido enviado pelo Pai. E todos os aspectos do seu mistério, a começar a própria encarnação, passando pelos milagres, pela doutrina, pela convocação dos discípulos e pela escolha dos doze, pela cruz, até a ressurreição e à permanência da sua presença no meio dos seus, fazem parte da sua atividade evangelizadora (EN n. 6).

O batismo de João revela-nos a livre decisão do povo de “toda a região da Judeia e todos os habitantes de Jerusalém” (Mc 1,5) em arrepender-se do pecado. Motivados pelo testemunho de João, as pessoas chegavam às águas do Rio Jordão desejosas de uma vida iluminada em vista do projeto de salvação. Em Marcos, a evangelização marca o tempo novo e provoca a conversão: “Cumpriu-se o tempo e o Reino de Deus está próximo. Arrependei-vos e crede no Evangelho” (Mc 1,15).

A evangelização de Jesus inaugura uma nova etapa do povo de Israel. Suscita a consciência de mudança, a saírem do pecado e desejar a santidade, revelando Jesus, o Messias, o esperado e Filho de Deus,



para o conhecimento do seu ministério. O batismo então aponta para a paixão redentora do Filho de Deus, em que Jesus, ao submergir nas águas do rio Jordão, entrega todo o seu amor à humanidade. Por isso, no batismo, temos a experiência salvífica de Cristo: “Ele foi batizado nas “águas da morte” (Lacocque, 2015, p. 193) para remissão dos pecados da humanidade.

João anuncia aquele que batizará com o Espírito Santo. A missão de João, ainda que pessoal, traz um profundo sentido comunitário, proclama o batismo de arrependimento a todos que o buscavam. Cumpre-se a promessa da Aliança, anunciada pelos profetas, e sendo confirmada na nova aliança, pela voz do Pai. Jesus recebe o Espírito Santo e, conduzido por Ele, enfrenta as tentações e dá início à sua missão. A evangelização é iniciada em Cristo e continua entre nós, a Igreja, através da força do Espírito Santo.

Jesus chama os apóstolos para serem seguidores e estes respondem prontamente ao chamado, “não escolhendo outras propostas, mas entrando no grupo que irá responder a Jesus” (Donahue; Harrington, 2002, p. 31). Serão obedientes e dedicarão suas vidas ao projeto evangelizador. Eles seguem o caminho (Mc 1,19), como relata o Evangelho de Marcos. Temos, ainda, outros personagens importantes “que estão próximos de Jesus em momentos cruciais ou que são o público de seus importantes ensinamentos (Mc 4,10)” (Donahue; Harrington, 2002, p. 32). Observamos a sogra de Pedro (Mc 1,30), ela serve os discípulos, depois de sua cura, e se torna servidora. Ela agora está curada, recuperada em sua dignidade e serve a Jesus e aos discípulos com gratidão. No Evangelho de Marcos, observamos que ainda outros se encontraram com Jesus e tomaram com intensidade a missão apostólica, como Bartolomeu e José de Arimateia, que assumem o compromisso evangelizador, tornando-se “modelos da intimidade em sua própria tentativa de mudar de ideia e crer no evangelho” (Donahue; Harrington, 2002, p. 31).

Jesus escolheu os apóstolos com o desejo de que fossem portadores da “mensagem pascal desde o começo” (Ratzinger, 2015, p. 94) de sua missão evangelizadora. Contudo, não é possível estabelecer o motivo da escolha dos Doze, tampouco examinar toda a extensão do mistério proposto por Cristo a eles.

Temos, no entanto, algumas indicações bastante significativas, como o mistério pascal, revelado após a morte e ressurreição de Cristo, e a descida do Espírito Santo em Pentecostes. Nesses dois fatos, vemos os



apóstolos presentes, exercendo a mesma estrutura simbólica dos Doze e, obedecendo ao sinal da escolha, permanecendo unidos a Cristo. Assim, constituem um símbolo escatológico e definitivo do Reino de Deus.

Sobre a escolha dos Doze, conforme afirma Ratzinger:

Em primeiro lugar, não há dúvida de que os Doze simbolizam o povo de Israel (cf. Mt 19,28; Lc 22,29s.: “[...] os sentareis sobre doze tronos para julgar as doze tribos de Israel”). Antes todos constituem um símbolo escatológico e definitivo, Israel do tempo da Salvação e são uma chamada ao Israel atual para que se reúna em torno da fé e a mensagem de Jesus sobre o Reino. O simbolismo de os Doze, que é o anúncio da reunião definitiva do povo de Deus, inclui as ideias do povo de Deus e aliança de Deus (Ratzinger, 2015, p. 95).

Os apóstolos prontamente respondem ao chamado, seguem e aderem ao projeto de Jesus, tornando-se parte da missão. Serão obedientes e discernirão o projeto evangelizador de Jesus no mundo, “a começar da própria encarnação, passando pelos milagres, pela doutrina, pela convocação dos discípulos e pela escolha e envio dos doze, pela cruz, até a ressurreição e à permanência da sua presença no meio dos seus, fazem parte da sua atividade evangelizadora” (EN n. 6). A missão proposta por Cristo se dá pelo anúncio dos discípulos. Após a Ressurreição, Jesus ordena-lhes: “Ide por todo o mundo, proclamando a boa notícia a toda humanidade” (Mc 16,15). Eles continuarão a missão em obediência ao Mestre.

O compromisso missionário e evangelizador nasce da experiência da pregação, ação da vida de Cristo na vida dos apóstolos. Portanto, a missão de Cristo motiva os discípulos às “ações de solidariedade, justiça, compaixão, busca da verdade, luta pela liberdade, respeito aos direitos humanos” (França, 2009, p. 137), renovando neles o ardor missionário, apesar das ameaças e do medo dos judeus.

A missão de Jesus não se limita a proclamar a vinda do Reino de Deus em palavras, mas se dá em ações concretas. A Palavra revelada deve se dar em experiências dos discípulos, com atitudes de misericórdia e serviço, revelando o Cristo – Ele que esteve com pobres, doentes, pecadores e marginalizados, dando testemunho de sua entrega na Cruz em favor da conversão dos pecados. Não existe evangelização sem o testemunho e sem a Palavra que é Jesus. Ela só acontece, sim, com a experiência do Cristo.



Evangelizar é perdoar. Outra via importante para acontecer a evangelização é o perdão de si e dos outros, de ofensas e maldades. O coração em pecado pode ser um grande desafio para a clareza do anúncio. Ao serem perdoados os pecados, a Igreja evangeliza: “ter fê em Jesus Cristo, ou simplesmente ser cristão, implica seguimento, investimento da liberdade, opções concretas, vida comprometida” (França, 2019, p. 15). O perdão rompe o mal, transformando no bem a comunhão fraterna.

2 A ação evangelizadora na vida da Igreja

A evangelização é tarefa confiada a todo cristão batizado, portanto, esta “[...] tarefa de evangelizar todos os homens constitui a missão essencial da Igreja” (EN n. 14). Esse bem, dado como graça divina, é o centro da vocação da Igreja, mostrando sua própria identidade. Não se configura privilégio de uma pessoa ou grupo específico, mas é confiada a todos, independentemente de seus lugares ou culturas. A tarefa de evangelizar está primeiramente em comunicar o Evangelho, usando palavras, em diálogo e transmitindo com nitidez. Realiza nos destinatários o testemunho pessoal. Tal tarefa requer, daquele que anuncia, a coragem e o discernimento, observando as circunstâncias e os métodos. Temos a definição de evangelização sugerida pelo Sínodo de 1974, e proclamada na exortação *Evangelii Nuntiandi*:

Evangelizar constitui, de fato, a graça e a vocação própria da Igreja, a sua mais profunda identidade. Ela existe para evangelizar, ou seja, para pregar e ensinar, ser o canal do dom da graça, reconciliar os pecadores com Deus e perpetuar o sacrifício de Cristo na santa missa, que é memorial da sua morte e gloriosa ressurreição (EN n. 14).

A Igreja evangeliza diariamente pela liturgia eucarística, compreendendo a si mesma como anuncia o Evangelho para a via de conversão, percebendo a sociedade e suas demandas, anunciando de forma clara e simples. Observa, também, as tentações humanas e as ideologias que afastam de Deus neste tempo. Assim, a Igreja evangeliza provocando reflexões sérias ao mundo, e, conseqüentemente, o Evangelho vai sendo pregado, indicando uma referência de conduta humana, servindo para ajudar a humanidade no discernimento ético e moral.

Como observamos, o Concílio Vaticano II percebeu a transformação humana, tecnológica, econômica e cultural por que passara a humanidade nos últimos séculos, revelando a preocupação não só com a



condução interna da Igreja, mas também com a sua capacidade de evangelização. A força e a energia sempre conduziram a Igreja a serviço da missão evangelizadora, já que “[...] a Igreja é, por natureza, missionária” (Kasper, 2013, p. 191). Apesar da origem da Igreja ser missionária há hoje inúmeros entraves diante das crises mundiais que inibem sua disponibilidade em transmitir o Evangelho, impactada por ameaças como: “[...] a repressão, a injustiça, a guerra, a tortura, o terrorismo e outras situações de violências” (Kasper, 2013, p. 192).

Tais situações conduziram a Igreja a ser sinal da cruz e do crucificado, em vista dos grandes sofrimentos humanos, expondo palavras que denunciam sofrimentos e muitas vezes levando os líderes mundiais a cuidarem melhor dos seus cidadãos, cristãos ou não. Assim, o papel evangelizador da Igreja “[...] significa ser sinal a todos os valores verdadeiramente humanos, em especial a defesa da dignidade humana e dos direitos humanos fundamentais, assim como a paz, a liberdade e a justiça” (Kasper, 2013, p. 193).

As palavras anunciadas não podem ser vazias, devem apresentar sempre o Cristo, mesmo em ambientes – com diferentes níveis culturais, sociais e econômicos – em que muitos não querem ouvir mais sobre a fé. Este anúncio precisa promover a experiência da conversão, visando compartilhar “o amor de Deus e o amor ao próximo” (Kasper, 2013, p. 362). Tal experiência corresponde ao desejo do Concílio Vaticano II em “[...] ser interpretação do *aggiornamento* [que] se move no sentido do axioma clássico: a graça pressupõe a natureza, a protege e a defende, portanto, e leva a sua realização de modo sobrepujante por o caminho da cruz” (Kasper, 2013, p. 193).

Na ação evangelizadora, os meios utilizados, nas mais diversas ferramentas de comunicação, são importantes aliados – e podem se dar em ambientes virtuais ou fora dos lugares físicos da Igreja, e devem caminhar na direção dos “termos de anúncio de Cristo” (EN n. 17). É importante ressaltar a responsabilidade em fomentar uma boa catequese, sem trazer o aspecto ideológico conservador. A catequese nestes ambientes precisa ser equilibrada entre anúncio e doutrina, sem gerar discussões fundamentalistas ou distorções entre os membros da Igreja. Neste tempo, se faz necessária a atenção aos ambientes internos da Igreja, pois havendo uma ruptura fraterna, podem ocorrer distorções entre aqueles que anunciam e os que ouvem a mensagem.



No final do Sínodo da Evangelização e com a exortação *Evangelii Nuntiandi*, viu-se os esforços em recuperar a vontade de evangelizar e distinguir os meios para que isso se desenvolvesse. O resultado da evangelização, no anúncio de Paulo VI, seria efetivado ao trazer as pessoas à esperança em ser cristãs, dados pelo testemunho. Por isso, a Igreja evangeliza e “[...] procura converter ao mesmo tempo a consciência pessoal e coletiva dos homens, a atividade em que eles se aplicam, e a vida e o meio concreto que lhes são próprios” (EN n. 18). O papel da evangelização é o da mudança pessoal, acontecendo do interior ao exterior. A conversão do coração de forma pessoal é o primeiro instrumento evangelizador para que possa acontecer a evangelização como um todo na Igreja.

Assim, o papel evangelizador pode chegar às massas, às diversas culturas e religiões, assistindo as populações pela força do Evangelho. Pode auxiliar as pessoas em sua capacidade de julgar a realidade, fazendo com que elas percebam as diversas formas que corrompem a dignidade humana, e promover uma espiritualidade pessoal que suscite os valores que foram pregados e vividos por Cristo.

Outro dado importante no papel da ação evangelizadora é o testemunho que a comunidade evangelizadora pode dar nos lugares onde se encontra. A melhor pregação é a vida de cada cristão, que deve zelar com empenho a promoção, no mundo, dos valores de esperança, paz e justiça. O testemunho da vida do cristão é a “[...] proclamação silenciosa, mas muito valiosa e eficaz da Boa Nova” (EN n. 21). Pelo testemunho da vida pessoal do cristão, são valorizadas as experiências comuns na vivência sacramental.

Vemos que a evangelização é comunitária, está entre as pessoas, nos lugares e em situações do tempo presente, anunciando o *kerigma*. A partir do anúncio kerigmático, as pessoas aderem com o coração e consciência às palavras e ao testemunho dado, podendo isso resultar em transformação individual. Consequentemente, o testemunho entra na vida do cristão e estimula a viver uma vida nova. A Igreja é a porta-voz dessa mensagem, sendo ela o sacramento visível da ação espiritual de Deus.

Nos espaços eclesiais, o cristão é convidado a ser evangelizado pela vida partilhada, pela amizade recíproca e pela vida sacramental, manifestando todos os dias a ação do Espírito, a presença misteriosa do Cristo e a sua graça. Portanto, “[...] aquele que foi evangelizado, por sua vez, evangeliza” (EN n. 24). Consequentemente, a evangelização engloba um processo em via de transformação da realidade: “renovação da



humanidade, testemunho, anúncio explícito, adesão de coração, entrada na comunidade, aceitação dos sinais e iniciativas de apostolado” (EN n. 24). Ela acontece diariamente contextualizada nas culturas e lugares.

A vivência da evangelização assume o caráter sacramental, acontecendo com aqueles que estão na busca pelos sacramentos da eucaristia e da confissão. A catequese, bem construída entre os seus membros, tem função vital no processo evangelizador. Por isso, a evangelização se dá de forma integral, une-se a história da Igreja e sua doutrina, ensinando sem perder o fundamento da verdade. Assim, a evangelização acontece em processo de conscientização até chegar aos frutos de participação e adesão à fé e ao discipulado.

3 Sacramento da eucaristia e sua ação evangelizadora

Os sacramentos estão ligados à espiritualidade da Igreja, eles realizam fielmente a experiência salvífica de Deus, têm como objetivo levar ao conhecimento de Deus e sua verdade. Dentre os sacramentos, destacamos a eucaristia – em que há a doação de Cristo de forma vi-cária, dado como corpo e sangue, e em memória, dando a continuação à Igreja e ao discipulado – e a confissão – como marca importante do perdão, realizado no serviço evangelizador. Assim, a Igreja celebra os sacramentos na memória do Cristo que se entrega por cada um de nós, para transmissão da fé. Os sacramentos aproximam o fiel do Cristo vivo, ressuscitado e na Glória do Pai.

Em diversas participações e momentos na vida do fiel, os sacramentos levam a esperança de uma vida comunitária e em comunhão. A fé, confirmada na vivência dos sacramentos, leva à evangelização e ao vínculo com a Igreja peregrina. Reacende a inspiração e o vínculo com o dom inefável de Deus, realizando perenemente a administração sacramental, através da liturgia, em que se vivencia a doutrina, o ardor missionário e a esperança ao Céu. A ação sacramental deve-se construir em uma identidade catequética, organizando núcleos de preparação para o estudo e experiência com os sacramentos, nas escolas e nos diversos lares cristãos, motivando todos a uma completa compreensão da vida e missão da Igreja.

A catequese deve ser o instrumento eficaz para o conhecimento sacramental, tendo como objetivo mostrar o Cristo e a verdade de seu



Evangelho. Para isto, se fazem necessários métodos consistentes que apresentem a Doutrina, o Magistério e a Tradição, não manifestando algo meramente pessoal, mas sempre a Doutrina e a experiência em Cristo. Há diversos métodos na formação catequética que auxiliam na expansão do conhecimento, nas diferentes culturas, regiões e idades, utilizando meios próprios para cada tempo. Porém, não podem se limitar ao processo humano do testemunho.

Estes meios, bem utilizados, serão caminhos importantes para o avanço da fé e da espiritualidade dos participantes da Igreja. Uma adequada metodologia deve ter como suporte a instituição eclesial, contando sempre com a “autoridade dos bispos” (EN n. 44), e a formação dos catequistas deve estar de acordo com as “condições do mundo atual” (EN n. 44), trazendo linguagem e conteúdo que auxiliem na promoção da justiça e da caridade.

O projeto de evangelização deve frequentemente retomar as suas origens, apesar de respeitar as mudanças do tempo e das culturas. A catequese da Igreja deve manter-se sóbria, informando sempre o aspecto fundamental do Cristo. Os pastores devem continuar esta obra evangelizadora sendo criativos, mas cautelosos e expressando a essência da fé cristã, evangelizando com testemunho e “[...] fidelidade ao Senhor Jesus, testemunho de pobreza, de desapego e de liberdade frente aos poderes deste mundo; numa palavra, testemunho de santidade” (EN n. 41).

Portanto, a liturgia da Palavra ocupa na evangelização “uma verdadeira sensibilidade espiritual” (EN n. 43), em que a homilia tem instrumento valioso para o discernimento espiritual dos cristãos que participam do Sacramento Eucarístico. Assim, os que celebram a eucaristia devem trazer a fidelidade de Cristo no

[...] ensino evangélico e fiel ao magistério da Igreja, animada por um ardor apostólico equilibrado que lhe advém do seu caráter próprio, cheia de esperança, nutriente da fé e geradora de paz e unidade. Muitas comunidades paroquiais ou de outro tipo vivem e consolidam-se graças à homilia de cada domingo, quando ela tem as qualidades apontadas (EN n. 43).

Na eucaristia, se renova a adesão e fidelidade a Cristo e à fé cristã, sinal do batismo e da experiência da Ressurreição, recordando o “sinal, não apenas da morte de Jesus, mas também para vida eterna para o Reino de Deus” (Pitre, 2015, p. 447). A eucaristia como centro da evangelização



da Igreja ajuda aos fiéis a resgatarem, na sua vida cotidiana, o encontro com Cristo, afastando-os dos pecados e legitimando-os como verdadeiras testemunhas do Reino dos Céus.

Na eucaristia, também se observa com clareza a ação da Palavra, que é eficaz momento de evangelização, de conhecimento de Cristo, em que se reflete não a eficiência de uma doutrina, mas a trilha do caminho de abertura do coração à alma do cristão. Percebe-se que o papel da evangelização “é de educar de tal modo para a fé, que esta, depois, leve cada um dos cristãos a viver, e não se limitar a receber passivamente, ou suportar os sacramentos como eles realmente são, verdadeiros sacramentos da fé” (EN n. 47).

Diante de todos os meios de comunicar a fé, temos então na eucaristia o centro da fé e a forma de evangelização que deve levar todos a conhecerem melhor o Cristo. Na liturgia, apresenta-se o método que deve ser bem celebrado e conduzido por aquele que celebra a missa. Porém, como se percebe na estrutura da exortação *Evangelii Nuntiandi* e em outros momentos de reflexão do Vaticano II, a liturgia é o meio que deve atingir o fiel com modelo criativo, na dinâmica das palavras e nas orações do rito eucarístico, provocando sentimento de comunhão e o melhor relacionamento com os demais, sendo todos compassivos e pacíficos e acolhendo as necessidades materiais e espirituais dos irmãos. E dando sempre testemunho do amor deixado por Cristo.

A Igreja celebra a universalidade e sua unidade com Cristo na eucaristia. Recebendo o Cristo diariamente, a Igreja entra em unidade com todos os povos da Terra, entendendo-se a eucaristia como elemento constitutivo da unidade em si e para os outros. Portanto, celebrar a eucaristia “significa único e do seu corpo único” (Donahue; Harrington, 2002, p. 30), perfazendo toda a história da Salvação, a comunidade dos santos, os fiéis defuntos e todos os vivos que pertencem à Terra. Evangelizando sistematicamente, a Igreja renova a ação de Cristo no mundo, depositando nele a esperança e o surgimento da paz e justiça entre aqueles que necessitam.

O sinal externo e disponível da Igreja encontra-se na doação eucarística que se renova todos os dias pelo dom do Espírito Santo. Esta ação se dá em doação diária, universal e apostólica, realizando a comunhão entre os diversos membros. A Igreja tem um chamado, a ser no mundo sinal da Graça de Deus:



A Igreja como “sacramento da Salvação universal” para toda a humanidade não só realiza o que ela é através da sua proclamação da Palavra de Deus, mas também por meio do testemunho de vida de seus membros. Este ponto é deveras muito importante para a fé em Deus, por parte de muitos de nossos contemporâneos, mesmo daqueles que labutam no meio acadêmico (França, 2009, p. 66).

4 A evangelização como patrimônio da Igreja

A expansão do anúncio da Palavra e a conversão dos pecadores assume na Igreja sua responsabilidade e objetivo. Ao longo dos séculos, foram superados vários desafios na identidade evangelizadora da Igreja. Em cada tempo histórico, em diferentes regiões e culturas, o processo evangelizador foi se adaptando, anunciando em grupos diferentes – como entre povos de regiões não cristãs, agnósticos e ateus.

Ao longo dos séculos, vemos a evangelização sendo difundida pela perseverança de diversos missionários, revelando o Evangelho “em uma relação com o plano de Deus” (EN n. 53). Este mandado missionário é intenso, sem rupturas, acontecendo perenemente, sendo inspirado pela mesma dedicação dos apóstolos que receberam o Espírito Santo e foram chamados para assumir a missão da Igreja. Diante da reflexão do Concílio Vaticano II e do documento *Evangelii Nuntiandi*, observamos:

É por isso que a Igreja conserva vivo o seu espírito missionário e deseja mesmo que ele se intensifique neste momento histórico que nos foi dado a viver. Ela sente-se responsável perante povos inteiros. Ela não descansa enquanto não tiver feito o seu melhor para proclamar a Boa Nova de Jesus Salvador. Ela prepara continuamente novas gerações de apóstolos (Paulo VI, 1975, n. 54).

Percebe-se que há diversos obstáculos, porém estes são e serão superados pelos missionários, na medida em que realizam seu encontro com Cristo e o desejo de saírem a pregar e anunciar. Os missionários testemunham o Cristo intensamente. Temos o exemplo de Paulo, convertido ao cristianismo, que, anunciando “essa mesma universalidade” (EN n. 49) e sofrendo as perseguições do seu tempo, não desistiu de evangelizar diversas comunidades. Ao nos identificarmos com Paulo, o anúncio se torna robusto e enfrenta quaisquer situações, indo aos lugares mais difíceis. Anunciar mesmo diante dos perigos, como nos diz a *Evangelii Nuntiandi*:



os anunciadores da Palavra de Deus são privados dos seus direitos, perseguidos, ameaçados e iluminados mesmo, só pelo fato de pregarem o seu Evangelho. No entanto, nós temos confiança de que, apesar dessas dolorosas provações, a obra desses apóstolos finalmente não virá a faltar em qualquer região do mundo (EN n. 54).

O Evangelho de Cristo deve “[...] promover uma sociedade solidária marcada pela paz e pela justiça” (França, 2009, p. 35). Este ato de evangelizar é “individual e isolado” e ao mesmo tempo “profundamente eclesial” (EN n. 59). Por isto, mesmos sozinhos, aqueles que pregam, sejam sacerdotes, religiosos, missionários ou leigos, têm como missão sensibilizar os cristãos a serem, no mundo, solidários, pessoas de paz, que se doam inteiramente uns aos outros, tendo como sinal a compaixão deixada por Cristo.

A dinâmica da evangelização deve ser comprometida em todos os lugares, até nos mais pobres e longínquos. Os discípulos são inspirados a serem bons cristãos, com fecundo testemunho de vida, com equilíbrio de seus gastos e inseridos na cultura e na realidade econômica daquele espaço eclesial. Estes devem viver “[...] com simplicidade os valores evangélicos da solidariedade e da partilha” (EN n. 60). Toda a ação evangelizadora acontece em comunhão com os apóstolos. Assim, em todas as regiões “[...] a Igreja se sente responsável pela missão de difundir o Evangelho” (EN n. 60).

Logo, a evangelização é um chamado feito por Deus a cada cristão de maneira particular, dentro do seu espaço eclesial, mas também em áreas distantes, como em lugares ermos e em outros países. Os sacerdotes, religiosos e leigos têm como força a presença do Cristo, “aquela [força] que provém diretamente do Senhor” (EN n. 50).

5 O Espírito Santo na ação evangelizadora

O Espírito Santo é o guia, Ele conduz e é a essência da Igreja: “nunca será possível haver evangelização sem a ação do Espírito Santo” (EN, n. 75). O dia do Pentecostes, com a vinda do Espírito Santo, marca a partida dos apóstolos a fim de começarem a grande obra da evangelização da Igreja por todo o mundo. Paulo VI afirma que, mesmo que as técnicas para a evangelização sejam ótimas, sem o Espírito Santo nada acontece. É ele “o agente principal da evangelização: é ele, efetivamente que impele para anunciar o Evangelho, como é ele que no mais íntimo das consciências leva a aceitar a Palavra da salvação” (EN n. 75).



Embora o Espírito de Deus tenha lugar de destaque em toda a vida da Igreja, pode-se perceber sua ação de modo mais contundente – e muitas vezes discreto – na missão evangelizadora de modo amplo. A presença do Espírito Santo está expressa também na espiritualidade cristã vivida por algumas pessoas não religiosas. Mesmo que elas não professem o Cristo, testemunham os propósitos deixados por Ele, tais como: caridade, amor, misericórdia, comunhão e fraternidade. Estas pessoas são anônimas em sua evangelização, sem atuação catequética intencional, mas apenas servindo os mais pobres e necessitados. Desejam apenas a “[...] diminuição dos sofrimentos alheios, num compromisso gratuito, desinteressado, altruísta” (França, 2019, p. 26). Desempenham seus trabalhos para o bem da humanidade, mesmo em um tempo carregado de individualismo. Esses exemplos de evangelizadores, que não são explícitos em uma atuação eclesial, extrapolam os indícios dos esquemas normais da evangelização, apesar de sintonizarem Deus e o projeto do bem da humanidade (França, 2019, p. 26).

O Espírito Santo tem papel indispensável como agente principal da evangelização. Sem ele, o anúncio se torna vazio. A “[...] ação do Espírito Santo tem por finalidade a realização do Reino de Deus, dando continuidade na história à razão última da atividade de Jesus” (França, 2019, p. 26), confirmando o que afirma Paulo VI: “[...] que o Espírito Santo é o agente principal da evangelização” (EN n. 75). É Ele que impele a Igreja a anunciar e penetrar o Evangelho nos corações da humanidade, discernindo a situação do tempo presente, e nos ajudando a refletir a melhor qualidade da evangelização.

6 A Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* retomando e renovando a *Evangelii Nuntiandi*

Trinta e oito anos depois da *Evangelii Nuntiandi*, a Igreja recebe a Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* – A alegria do Evangelho – datada de 24 de novembro de 2013, no primeiro ano do pontificado do papa Francisco, apresentando os caminhos que motivam a Igreja na condução dos processos de evangelização a partir da alegria encontrada no Evangelho (EG n.1).

A *Evangelii Nuntiandi* estabelecia que a evangelização é a missão perene e essencial da Igreja, sendo anúncio explícito de Jesus Cristo e convite à conversão pessoal e comunitária. A *Evangelii Gaudium* reafirma



esse caráter missionário da Igreja, insistindo na alegria do Evangelho como força que impulsiona a missão e atualiza a abordagem evangelizadora considerando os desafios do século XXI, como o individualismo, a exclusão social e as crises econômicas e culturais.

No documento *Evangelii Gaudium*, há diversas recomendações advindas do Evangelho, no contínuo processo de diálogo com a sociedade, mantendo a fidelidade à Palavra. O papa Francisco faz uso de nova linguagem, mais acessível, sendo também sóbria. Esse tom pastoral e acessível da *Evangelii Gaudium* pode ser visto como um desenvolvimento do discurso da *Evangelii Nuntiandi*, avançando na percepção da autenticidade do testemunho de vida autêntico do cristão (EN n. 21), com linguagem mais direta e convite à participação ativa dos fiéis na missão.

Pela linguagem, mais popular, a *Evangelii Gaudium* torna mais fácil a compreensão do Evangelho hoje. Evita, assim, certos afastamentos que se faziam, seja por motivo religioso, seja político, embora também indique atitudes que tenham influência religiosa e até política na condução do mundo com responsabilidade. Mesmo expressa com linguagem simples, traz uma profunda aplicação do Evangelho, apresentando uma evangelização ao mesmo tempo inculturada e com uma mística popular. O desejo do papa é uma Igreja que esteja ligada ao povo e promova o bem comum, sem que fique fechada ao mundo:

O verbo posto no centro da reflexão é “sair”. Que as Igrejas tenham em todos os lugares “as portas abertas” para que todos aqueles que estão em busca não encontrem “a frieza de uma porta fechada”. As portas dos sacramentos também nunca devem se fechar. A própria eucaristia “não é um prêmio para os perfeitos, mas um remédio generoso e um alimento para os fracos”. Isso determina “também consequências pastorais, que somos chamados a considerar com prudência e audácia” (47). Muito melhor uma Igreja ferida e suja, que sai pelas ruas, do que uma Igreja prisioneira de si mesma. Que não se tenha medo de deixar-se inquietar pelo fato de que muitos irmãos vivem sem a amizade de Jesus (49) (Valli, 2013).

O Evangelho deve ser um marco de acontecimento que renova toda a dimensão social e humana. Aqueles que são tocados pela mensagem, mesmo não sendo cristãos, mas que seriam “praticantes da Palavra”, poderiam ser influenciados a escutar também, inclusive para, de certo modo, renovarem seu viver e se tornarem, por vezes, atentos às sugestões do papa sobre contribuir para soluções de problemas atuais. A



proposta do Evangelho nunca envelhece. A evangelização sempre tem um significado atual e mesmo atravessando os períodos mais obscuros traz consigo uma novidade. Portanto, “toda a ação evangelizadora autêntica é sempre ‘nova’” (EG n. 11). O papa Francisco deixa claro que, mesmo que os documentos eclesiais não tenham o mesmo resultado esperado da ação pastoral do passado, essa exortação vem apresentar “meios necessários para avançar no caminho de uma conversão pastoral e missionária” (EG n. 25). Este forte esforço em favor da missão de evangelização deve ter uma linguagem que consiga mostrar o sentido da realidade com uma formulação mais clara para os fiéis e que os faça compreender (e vivenciar) o Evangelho apesar da forte mudança cultural por que passa a humanidade.

Na Exortação *Evangelii Gaudium*, observamos uma Igreja disposta a acolher e inculturar na evangelização, não supondo lugares e pessoas, mas sim uma realidade permanente de testemunho cristão, principalmente junto aos mais pobres. É necessário viver a fé em uma realidade presente, mesmo existindo uma certa bipolaridade entre a ideia e a realidade no contexto humano.

Do mesmo modo que inspirou e baseou a *Evangelii Nuntiandi*, os documentos do Vaticano II são embasamentos importantes para a construção de todo pensamento teológico do papa Francisco, além de outras iniciativas suas apresentadas no texto da exortação, como exemplo de seu trabalho pastoral em Buenos Aires. Esta maturidade teológica do papa tem importante papel para fomentar diversos aspectos do seu trabalho pastoral humanizado, desempenhado não apenas para a realidade latina, mas na extensão da Igreja do mundo todo e da sociedade.

A virtude teológica da pobreza faz com que o papa Francisco proponha à sociedade que busque pautar sua vivência humana com uma profunda responsabilidade comunitária. A exortação faz com que o ser humano possa ser visto em sua integridade, como ser desejado e criado por Deus. Ao levantar a questão sobre o consumismo, percebe-se a lógica do Evangelho. A pobreza deve ser vista como bem dado ao cristão para que pense nas suas atitudes de acumulação e descarte. As medidas apontadas na exortação fazem perceber que, em muitos casos, o ser humano desconsiderou o anúncio do Evangelho com as suas consequências – como no caso de seguir a pobreza evangélica. Por isso, essas consequências fizeram com que a vida humana passasse também a ser um bem de consumo descartável, gerando mais exclusão por causa



de uma pobreza econômica. Refletindo as condições sociais agravadas no século XXI, a exortação *Evangelii Gaudium* insiste na compreensão da pobreza não como a exclusão dos pobres, apresentando diversos temas importantes que circundam esse eixo (Scannone, 2017, p. 205).

A *Evangelii Gaudium* é capaz de mostrar o dinamismo profundo da linguagem do Evangelho e as razões de promover uma religião, em trazer o sentido último, fala também de uma preocupação com as dimensões humanas que precisam ser novamente revisitadas e restauradas, como estas mencionadas pelo teólogo Mario de França Miranda: “[...] Palavras como participação, descentralização, diálogo, espírito de serviço, sensibilidade humana, proximidade aos pobres e marginalizados brotam de sua preocupação central com o Reino de Deus” (Miranda, 2014, p. 185).

O papa Francisco fala com esta teologia do povo, ou dada ao povo de Deus, com suas nuances nas questões sobre diálogo, descentralização e outros pontos. Esses pontos servem para perceber o dom da salvação confiada ao povo de Deus, pois se vislumbra uma valorização pastoral do serviço eclesiológico na realidade dos mais pobres. O dom gratuito da salvação é dado, não de maneira isolada, mas sim confiado àqueles convocados a serem Igreja, e Igreja com os pobres. Portanto, a teologia do povo tem forte sintonia com a convocação dos fiéis em fraternidade na Igreja. A salvação não se dá de forma isolada nem por esforço próprio. O Evangelho deve ser vivido não com medo, sugere o papa, mas dizendo: “o Senhor te chama para seres partes do seu povo” (EG n. 113).

A experiência pastoral do papa Francisco, advinda da época de sua pastoral na Argentina, é relatada com muita propriedade no texto da EG, apresentando uma teologia do povo. O discurso e ação mostram uma linguagem simples e ao mesmo tempo uma singularidade que difere de outros documentos exortativos. A teologia do povo contida em toda a extensão do conteúdo da *Evangelii Gaudium* faz perceber que todo caráter tem a proposta de vincular a linguagem simples a uma vida também simples e vocacional do papa. Assim, a evangelização a partir do Evangelho se dá no gesto de muita identificação com o acolhimento que Francisco faz com sua própria vocação. Ele se mostra como aquele que dirige a Igreja e, ao mesmo tempo, como homem que segue as pegadas da pobreza com alegria de Cristo.

O povo fiel, portanto, deve anunciar “[...] a alegria do Evangelho, que enche a vida da comunidade dos discípulos” (EG n. 21). Deve ter a intenção de ir ao encontro dos pobres, “[...] sair da própria comodidade



e ter a coragem de alcançar todas as periferias que precisam da luz do Evangelho” (EG n. 20). Anunciar não só em palavras, mas nos gestos e atitudes daquele que caminha e semeia de um modo totalmente apaixonante, como os que experimentaram o encontro com o Senhor. O projeto da Igreja deve ser fiel ao Evangelho. Esta sempre foi a principal preocupação de vários papas, mas Francisco não quer fazer apenas com que este Evangelho seja lido e crido dentro da Igreja, mas deseja “impactar positivamente muito mais outros setores da sociedade” (Aquino Jr., 2019, p. 65).

A transmissão do texto do Evangelho, seja este anúncio em obras, seja em palavras, não deve ser excludente, deve ser semeada de modo igualitário a todos grupos ou organismos pelas raízes da Trindade, que reúne Pai, Filho e Espírito. A Igreja segue a Palavra do Evangelho de modo peregrino e evangelizador, e o povo de Deus, em cada cultura em que está inserido, reconhece o rosto de Cristo e sua obra de misericórdia. Distingue o projeto de Deus na sua convocação e percebe a forma com que Ele age junto à humanidade. O povo de Deus deve ser motivado a cultivar os critérios que fortalecem sua identidade cristã e os laços da comunidade, compreendendo as “[...] diversas expressões da vida cristã” (EG n. 115) através da noção de cultura, fortalecendo as mais diversas formas de relacionamento das pessoas entre si e com Deus. Tendo Cristo na caminhada, e com o Espírito, sustenta-se este corpo místico que se faz Igreja, que deve refletir as culturas em que está inserido.

A teologia contida na EG quer levar à experiência da Palavra de Deus, sobretudo sobre a Revelação da promessa que Deus faz aos pobres e humildes. O papa percebe os valores de uma pastoral inserida junto aos pobres, pois esta promove uma conversão dos modos de vida da sociedade. A teologia do povo mostra seu discernimento como jesuíta, e o seu respeito às diversas culturas. O teólogo Juan Carlos Scannone faz uma reflexão a respeito da atuação de Francisco como jesuíta a serviço da Igreja:

A meu ver, o sentido espiritual do momento propício para a decisão correta, seja ela existencial, interpessoal, pastoral, social ou política, faz parte do carisma inaciano, intimamente ligado ao discernimento dos espíritos. Em sua teologia, [reconhece] a importância para profetas, pastores e políticos, e é conhecido por suas análises geopolíticas e por sua interpretação cristã dos sinais atuais dos tempos e da Igreja latino-americana como já deveria ser Igreja fonte. Por sua parte, Bergoglio,



como jesuíta, participa desse carisma e discernimento e conhecia os mencionados aportes teóricos desses pensadores (Scannone, 2017, p. 209).

A expressão dessa teologia é vista na própria linguagem usada na *Evangelii Gaudium*. Há uma dinâmica especial ao convocar os cristãos para uma profunda adesão ao Evangelho. O papa, de modo simples, porém bem direto, mostra a preocupação pedagógica em apresentar um ser humano que busca desenvolver suas potencialidades. Assim, como já indicava Paulo VI para o cuidado com a linguagem (EN n. 63), Francisco propõe a reformar a Igreja baseando a evangelização “[em] uma linguagem que os destinatários compreendam, para não correr o risco de falar ao vento” (EG n. 158). Neste importante aprendizado, advindo de um processo histórico, em que o sujeito pode ficar marcado pela liberdade, em suas escolhas e projetos, se percebem experiências concretas das diversas etapas de um “caminho de formação e amadurecimento” (EG n. 160).

A Igreja precisa ter na evangelização uma linguagem clara, sem distorções ou divisões, fecundada sempre pela unidade e recíproco cuidado em suas falas e decisões. Deve ser sempre sinal de esperança, trazendo uma Igreja que vive da comunhão do Cristo. Os membros devem sempre estar unidos, não provocando escândalos – em relação à política ou corrente espiritual. Precisam estar ligados a um mesmo projeto comum, oferecer o Cristo, dado em esperança da Boa Nova e da alegria renovadora no mundo.

Mostrando a interconexão entre os dois documentos da Igreja, o papa Francisco cita a *Evangelii Nuntiandi* em sua exortação, reconhecendo-a como importante documento pastoral para o anúncio do Evangelho no mundo contemporâneo. Quase 40 anos depois, as temáticas e prioridades da exortação de Paulo VI são reafirmadas e reinterpretadas para um contexto diferente, ressaltando a atualização de uma missão que permanece constante. Ambos os papas deixam evidente, entretanto, que a origem e o objetivo da evangelização são sempre os mesmos. Para Paulo VI: “Jesus Cristo é o primeiro e maior dos evangelizadores... e a evangelização é essencialmente uma oferta da Boa Nova da salvação, chamada a ser acolhida com fé” (EN n. 7). Para Francisco: “A alegria do Evangelho enche o coração e a vida inteira daqueles que encontram Jesus...” (EG n. 1, 7). Anunciar Jesus Cristo não é propor uma doutrina, um sistema, uma filosofia, mas é dar a conhecer quem traz, em todos os tempos, caminhos de paz e conversão para a humanidade.



Conclusão

Observamos que o texto dirigido à Igreja por Paulo VI, no ano de 1975, torna-se bem atual em um mundo ferido pela divisão, cujos conflitos atrapalham a paz entre os povos. O documento *Evangelii Nuntiandi* apresentou a força renovadora do mundo através da evangelização. A Igreja, voltando à sua identidade original vinda de Cristo, batizado e peregrino, se renova para exercer no mundo o mandado tal como Cristo determinou.

A evangelização pressupõe um amor fraterno, gerando sempre o crescente desenvolvimento de características pessoais, vindas do amor de Cristo. O amor animará a evangelização, sendo este o “[...] sinal de amor e preocupação de comunicar a verdade e de introduzir a unidade” (EN n. 79). Entre aqueles que evangelizam, é muito importante o cuidado com os outros, principalmente na forma de falar, para não serem mal interpretados, respeitando a situação religiosa e espiritual das pessoas a quem se evangeliza. É ainda importante o respeito ao ritmo de cada um, e que os evangelizadores estejam convictos do modo de falar e agir. Teremos então uma Igreja que evangeliza pelo amor e exemplo.

Nessa trajetória de 50 anos da publicação da exortação de Paulo VI, vimos que o tema da evangelização continua pertinente, pois é central na missão da Igreja. Apontamos a *Evangelii Gaudium* como um desenvolvimento pastoral e missionário da *Evangelii Nuntiandi*, que mantém a teologia e as diretrizes da evangelização, mas atualiza formas e desafios, tornando o anúncio do Evangelho vivo, urgente e acessível para a Igreja e o mundo contemporâneos.

É importante que a evangelização aconteça no mundo e na Igreja. E isso só será possível se não afastar “o fervor espiritual” (EN n. 79), que precisa ser alimentado todos os dias, com oração, leitura e escuta do Evangelho, e participação sacramental. A evangelização começa no coração daquele que prega e vai aos diversos lugares evangelizar.

Referências

AQUINO JR., F. *Teologia em saída para as periferias*. São Paulo: Paulinas; Recife: Unicap, 2019.

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2006.



DONAHUE, Jonh R.; HARRIGTON, Daniel. *The Gospel of Mark*. Collegeville: H. Michael Glazier Book, 2002.

FRANCISCO. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*. A alegria do Evangelho. Sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulus: Loyola, 2013.

RATZINGER, Joseph. *Obras Completas*. VIII-1. Iglesia Signo entre los pueblos. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2015.

LACOCQUE, André. *Jesus the Central Jew*. His Times and His People. Early Christianity and its Literature. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2015.

MIRANDA, Mario de França. *Igreja e Sociedade*. Paulinas: São Paulo, 2009.

MIRANDA, Mario de França. *Vislumbres de Deus*. Paulinas: São Paulo, 2019.

KASPER, Walter. *La Iglesia de Jesucristo*. Escritos de eclesiología 1. Obra Completa de Walter Kasper, Volumen 11. Sal Terrae: Santander, 2013.

PAULO VI. *Exortação apostólica Evangelii Nuntiandi*. Vaticano: Tipografia Vaticana, 1975.

PITRE, Brant. *Jesus And The Last Supper*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2015.

SCANNONE, Juan Carlos. *La teologia del pueblo*. Raíces teológicas del papa Francisco. Navarra: Sal Terrae, 2017.

VALLI, A. M. Um Guia para a *Evangelii Gaudium*. Trad. Moisés Sbardelotto. *IHU online*. 26 de novembro de 2013. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/?id=526119>. Acesso em: 11 jul. 2025.



Evangelizar a cultura do corpo: a Teologia do Corpo de João Paulo II como resposta ao chamado da *Evangelii Nuntiandi*

Evangelizing the culture of the body: John Paul II's Theology of the Body as a response to the call of *Evangelii Nuntiandi*

*Gustavo Escoboza da Costa**

PUCPR

*Matheus Manholer de Oliveira***

PUCPR

Recebido em: 23/05/2025. Aceito em: 12/06/2025.

Resumo: *Este artigo teve como objetivo principal estabelecer um diálogo entre a Teologia do Corpo de João Paulo II e a Exortação Apostólica Evangelii Nuntiandi de Paulo VI, apresentando a primeira como resposta ao chamado evangelizador da segunda. A pesquisa, de abordagem qualitativa e com base em análise bibliográfica e documental, partiu da Evangelii Nuntiandi e das 133 catequeses sobre o amor humano proferidas por João Paulo II entre 1979 e 1984. A Exortação de Paulo VI destaca a urgência de uma evangelização que atinja a pessoa humana, transformando seus valores, mentalidades e modos de vida. Nesse contexto, a Teologia do Corpo emerge como resposta à crise antropológica contemporânea, marcada pela banalização do corpo e pela distorção da sexualidade. Em oposição à lógica da objetificação, João Paulo II propõe uma visão positiva e integral*

* Doutorando em Teologia (Pontifícia Universidade Católica do Paraná). Mestre em Teologia (Pontifícia Universidade Católica do Paraná, 2025). Bacharel em Teologia (Pontifícia Universidade Católica do Paraná, 2022) e em Filosofia (Centro Universitário Ingá, 2024).

E-mail: gustavoescoboza@hotmail.com.

** Doutorando em Filosofia (Pontifícia Universidade Católica do Paraná). Mestre em Filosofia (Pontifícia Universidade Católica do Paraná, 2023). Bacharel em Filosofia (Pontifícia Universidade Católica do Paraná, 2018) e em Teologia (Pontifícia Universidade Católica do Paraná, 2022).

E-mail: matheusmanholer@gmail.com.





do corpo humano como sinal visível do mistério divino e da vocação ao amor e à comunhão. Evangelizar hoje, portanto, exige iluminar a sexualidade com a luz do Evangelho, por meio de uma “pedagogia do corpo” que promova a formação afetiva e ajude as pessoas a integrarem a sexualidade na lógica do dom de si. Assim, a Teologia do Corpo se apresenta como instrumento eficaz para a nova evangelização, capaz de reconstruir os significados perdidos da corporeidade humana e oferecer uma resposta concreta à ruptura entre Evangelho e cultura identificada por Paulo VI como o grande drama do nosso tempo.

Palavras-chave: Evangelii Nuntiandi; Teologia do Corpo; João Paulo II; nova evangelização.

Abstract: *This article aimed to establish a dialogue between John Paul II's Theology of the Body and Pope Paul VI's Apostolic Exhortation Evangelii Nuntiandi, presenting the former as a response to the evangelizing call of the latter. The research employed a qualitative approach, based on bibliographic and documentary analysis, drawing from Evangelii Nuntiandi and the 133 catecheses on human love delivered by John Paul II between 1979 and 1984. Paul VI's Exhortation highlights the urgency of an evangelization that reaches the human person, transforming values, mentalities, and ways of life. In this context, the Theology of the Body emerges as a response to the contemporary anthropological crisis, marked by the trivialization of the body and the distortion of sexuality. In opposition to the logic of objectification, John Paul II proposes a positive and integral vision of the human body as a visible sign of the divine mystery and of the vocation to love and communion. To evangelize today, therefore, requires illuminating sexuality with the light of the Gospel, through a “pedagogy of the body” that promotes affective formation and helps people integrate their sexuality into the logic of self-giving. In this way, the Theology of the Body presents itself as an effective instrument for the new evangelization, capable of reconstructing the lost meanings of human corporeality and offering a concrete response to the rupture between the Gospel and culture identified by Paul VI as the great drama of our time.*

Keywords: Evangelii Nuntiandi; Theology of the Body; John Paul II; new evangelization.

Introdução

O ano presente (2025) marca a celebração dos 50 anos de promulgação da Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi* (EN), do Papa Paulo VI (1897-1978), sobre a evangelização no mundo contemporâneo, a qual permanece como um dos documentos mais significativos do magistério contemporâneo sobre a missão evangelizadora da Igreja.

No contexto do pós-Concílio Vaticano II, a Exortação visa, entre seus objetivos, renovar o ardor missionário da comunidade eclesial, destacando que a evangelização deve atingir não apenas os indivíduos, mas também as culturas, transformando-as a partir de dentro mediante



a força do Evangelho (EN 20). Esse desafio, profundamente atual, exige que a Igreja encontre caminhos concretos para anunciar a Boa Nova em todos os âmbitos da experiência humana, inclusive nos mais delicados e complexos, como a sexualidade e a visão do corpo.

Nas últimas décadas, essas dimensões da vida humana têm sido marcadas por profundas mudanças culturais e antropológicas, frequentemente associadas à fragmentação das relações, à objetificação do corpo e à banalização da sexualidade. Tais transformações, impulsionadas por uma cultura midiática hipererotizada e por uma visão tecnicista da liberdade, evidenciam a urgência de uma evangelização que alcance também essas esferas da existência.

Nesse contexto, encontramos a contribuição da Teologia do Corpo do Papa João Paulo II (1920-2005), que corresponde ao conjunto de 133 ensinamentos, dos quais 129 foram proferidos no início de seu pontificado, entre os anos de 1979 e 1984. Essa Teologia oferece uma profunda reflexão sobre a identidade e a vocação da pessoa humana à luz do desígnio original de Deus. Longe de se restringir a um discurso moralista, essa teologia oferece uma profunda antropologia cristã, na qual o corpo é compreendido como linguagem do amor e lugar da revelação da dignidade da pessoa e de sua vocação à comunhão.

Através da abordagem de pesquisa qualitativa, a partir da metodologia de análise bibliográfica e documental, o presente artigo propõe um diálogo entre a Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi* e a Teologia do Corpo de João Paulo II, considerando esta última como uma resposta concreta ao apelo da evangelização das culturas formulado por Paulo VI.

Ao apresentar uma visão integral da pessoa humana, a Teologia do Corpo revela-se como instrumento eficaz de evangelização no campo da corporeidade e da sexualidade, contribuindo para o resgate do sentido do amor humano em meio a uma cultura marcada pela desintegração e pela perda do significado do corpo. Assim, este estudo busca evidenciar como a proposta de João Paulo II representa uma inculturação do Evangelho capaz de responder às inquietações mais profundas do ser humano contemporâneo.

1 O apelo missionário da exortação apostólica *Evangelii Nuntiandi*

Publicada no contexto do Sínodo dos Bispos de 1974, cujo tema foi “A evangelização no mundo contemporâneo”, a Exortação Apostólica



Evangelii Nuntiandi propôs à Igreja um renovado impulso missionário, defendendo uma evangelização que fosse ao mesmo tempo fiel ao conteúdo do Evangelho e atenta às transformações culturais. O Documento insiste que “evangelizar constitui, de fato, a graça e a vocação própria da Igreja, a sua mais profunda identidade” (EN 14). Karol Wojtyła, que na década seguinte se tornaria o Papa João Paulo II, foi nomeado relator do Sínodo, sendo responsável por redigir o relatório final sobre o qual os padres sinodais votariam (Weigel, 1999, p. 221).

Entre os pontos mais inovadores da *Evangelii Nuntiandi* encontra-se o conceito de “evangelização das culturas” (EN 20). Para desenvolver sua reflexão, o pontífice retoma o conteúdo da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* (GS):

É próprio da pessoa humana necessitar da cultura, isto é, de desenvolver os bens e valores da natureza, para chegar a uma autêntica e plena realização. Por isso, sempre que se trata da vida humana, natureza e cultura encontram-se intimamente ligadas. A palavra “cultura” indica, em geral, todas as coisas por meio das quais o homem apura e desenvolve as múltiplas capacidades do seu espírito e do seu corpo; se esforça por dominar, pelo estudo e pelo trabalho, o próprio mundo; torna mais humana, com o progresso dos costumes e das instituições, a vida social, quer na família quer na comunidade civil; e, finalmente, no decorrer do tempo, exprime, comunica aos outros e conserva nas suas obras, para que sejam de proveito a muitos e até à inteira humanidade, as suas grandes experiências espirituais e as suas aspirações (GS 53).

De acordo com o Paulo VI, é fundamental evangelizar de maneira vital as raízes, a civilização e as diversas culturas que englobam a pessoa humana (EN 20). Assim, partindo da evangelização da pessoa, é preciso também alcançar suas estruturas mentais, seus valores, seus costumes, seus modos de vida. Essa perspectiva abre espaço para compreender a missão evangelizadora como um processo de inculturação, no qual o Evangelho não é imposto de fora, mas semeado dentro da cultura, transformando-a. Ademais:

O Evangelho, e conseqüentemente a evangelização, não se identificam por certo com a cultura, e são independentes em relação a todas as culturas. E, no entanto, o reino que o Evangelho anuncia é vivido por homens profundamente ligados a uma determinada cultura, e a edificação do reino não pode deixar de servir-se de elementos da civilização e das culturas humanas. O Evangelho e a evangelização independentes em



relação às culturas, não são necessariamente incompatíveis com elas, mas suscetíveis de as impregnar a todas sem se escravizar a nenhuma delas (EN 20).

Outro elemento-chave da *Evangelii Nuntiandi* é a centralidade do testemunho: “Esta Boa Nova há de ser proclamada, antes de mais, pelo testemunho” (EN 21). Ademais, “um semelhante testemunho constitui já proclamação silenciosa, mas muito valiosa e eficaz da Boa Nova” (EN 21). Segundo o Papa Montini, o ser humano moderno “escuta com mais boa vontade as testemunhas do que os mestres, e se escuta os mestres é porque eles são testemunhas” (EN 41). Esse princípio é de grande valor para o campo da evangelização da corporeidade e da sexualidade, pois aponta para a necessidade de uma vivência coerente e encarnada do amor cristão, que se comunique não apenas por discursos doutrinários, mas por vidas transformadas.

De acordo com o Papa, “evangelizar, para a Igreja, é levar a Boa Nova a todas as parcelas da humanidade, em qualquer meio e latitude, e pelo seu influxo transformá-las a partir de dentro e tornar nova a própria humanidade” (EN 18). Nesse sentido, evangelizar é, antes de tudo, permitir que o Evangelho alcance o coração das pessoas e, por meio delas, permeie todas as realidades humanas.

2 O desafio da cultura contemporânea no campo da sexualidade

A evangelização requerida pela Igreja é uma evangelização que não se limita ao espiritual nem se reduz ao ético, mas que abrange a dimensão social, relacional e corporal da vida, ou seja, a totalidade da pessoa humana. Nesse sentido, o caminho aberto pela Exortação de Paulo VI prepara o terreno para iniciativas como a Teologia do Corpo do Papa João Paulo II, que buscam levar a luz do Evangelho à cultura contemporânea, a qual é marcada, dentre várias características, pela transformação radical das percepções a respeito do corpo e da sexualidade.

O Conselho Pontifício para a Família, no Documento *Sexualidade Humana: verdade e significado* (SH), recorda que desde a primeira evangelização os cristãos enfrentaram desafios equivalentes do hedonismo materialista (SH 6). João Paulo II, em sua Carta às Famílias Gratissimam Sane (GrS), de 1994, constata:



A nossa civilização, com tantos aspectos positivos que possui, quer no plano material quer no cultural, dever-se-ia dar conta de ser, sob diversos pontos de vista, uma civilização doente que gera profundas alterações no homem. Por que é que se verifica isto? A razão está no fato de a nossa sociedade se ter afastado da verdade plena sobre o homem, da verdade acerca daquilo que o homem e a mulher são como pessoas. Consequentemente, não sabe compreender de maneira adequada o que sejam verdadeiramente o dom das pessoas no matrimônio, o amor responsável ao serviço da paternidade e da maternidade, a autêntica grandeza da geração e da educação. [...] Aqui está o drama: os modernos instrumentos da comunicação social estão sujeitos à tentação de manipular a mensagem, tornando falsa a verdade sobre o homem. O ser humano não é aquele anunciado na publicidade e apresentado nos modernos mass-media. É muito mais, como unidade psicofísica, como um todo só feito de alma e corpo, como pessoa. É muito mais pela sua vocação ao amor (João Paulo II, GrS 20).

Essa “civilização doente que gera profundas alterações na pessoa humana”, sobretudo, em suas dimensões fundamentais como a corporeidade e a sexualidade, tem submetido o ser humano a uma reconfiguração que está marcada pela hipersexualização das relações pela crescente objetificação do corpo humano, o qual passa a ser tratado como objeto de prazer imediato ou como instrumento de autoafirmação, desvinculado de sua dimensão relacional e vocacional mais profunda.

Segundo Martins (2021, p. 9), a hipersexualização é um tema que afeta toda a sociedade, pois esta dissocia o vínculo intrínseco entre amor e sexo. Das consequências de tal dissociação, a autora destaca a falta de respeito entre as pessoas, a provisoriidade das relações e as frustrações afetivas, a violência, os abusos, a pedofilia, os abortos, assassinatos e suicídios. Todas essas realidades se encontram presentes na nossa sociedade.

Como característica de uma sociedade hipersexualizada, podemos citar a questão da pornografia, cuja difusão tomou grandes proporções a partir do avanço da internet. De acordo com Kuby (2021, p. 171-172):

O termo “pornografia” vem do grego antigo e resulta de uma combinação de “fornicação” com “escrita”. Portanto, a pornografia implica a fornicação na escrita. Até a invenção da fotografia, estava limitada a palavras e imagens que não eram amplamente distribuídas. Mas hoje os meios de comunicação estão ao seu serviço: há gravações de áudio, fotografias e vídeos distribuídos por todo o mundo através da Internet e dos celulares.



Estando cada vez mais acessível à sociedade, a pornografia impacta diretamente a visão de mundo do ser humano, sobretudo, no que diz respeito ao corpo, a sexualidade e as relações afetivas. Nesse contexto em que a corporeidade é objetificada e a união sexual é banalizada, a pessoa humana é reduzida à um instrumento de prazer. A pornografia, amplamente disseminada, não apenas modifica comportamentos, mas conforma mentalidades, tornando-se, como afirmam alguns estudiosos, uma forma de “cultura” que molda a visão que muitos têm de si mesmos e dos outros.

Estudos recentes têm apresentado as consequências negativas da pornografia em âmbito social, físico, emocional, relacional, psicológico e também espiritual. Eberstadt e Layden (2019) apresentam, a partir de um consenso entre profissionais do direito, da psicologia, neurologia, filosofia e sociologia, oito descobertas relacionadas à pornografia:

- 1) A pornografia é disponibilizada e consumida em larga escala, sobretudo por causa da internet, e ninguém deixa de ser afetado por ela;
- 2) Há abundantes evidências empíricas de que a pornografia atual é qualitativamente diferente das anteriores em vários aspectos: a onipresença, o uso de imagens cada vez mais realistas nas transmissões e o caráter cada vez mais “hardcore” do que é consumido;
- 3) O atual consumo de pornografia na internet pode ser especialmente prejudicial para as mulheres;
- 4) O atual consumo de pornografia na internet pode ser especialmente prejudicial para as crianças;
- 5) O atual consumo de pornografia na internet pode ser prejudicial a pessoas que não estão diretamente ligadas aos consumidores de pornografia;
- 6) O atual consumo de pornografia na internet pode ser prejudicial para seus consumidores;
- 7) O atual consumo de pornografia na internet é problemático por questões morais e filosóficas;
- 8) O fato de nem todos serem prejudicados pela pornografia não significa que ela não deva ser regulamentada.

Em suma, “a pornografia atenta contra a dignidade humana e fere-a severa e duradouramente a nível espiritual, físico e social” (Kuby,



2021, p. 185). Dentre os danos trazidos pelo consumo da pornografia, destacam-se as várias disfunções sexuais que acometem homens e mulheres, a dificuldade de alcançar o orgasmo com um parceiro real, alterações neurológicas na função cerebral, a diminuição da libido, além de diversas outras consequências físicas e psíquicas.

Nesse cenário, a sexualidade corre o risco de ser despersonalizada e desconectada de seu sentido mais profundo: a doação mútua e o chamado à comunhão. A identidade humana torna-se fluida, instável e, por vezes, fragmentada. O corpo, em vez de ser linguagem do amor, passa a ser suporte para projeções egoístas ou instrumento de poder. Tais processos não são neutros do ponto de vista espiritual: eles atingem o coração da experiência cristã, pois tocam diretamente a dignidade da pessoa e sua vocação ao amor. Faz-se mister, portanto, uma evangelização que alcance a cultura do corpo e da sexualidade.

Frente a tal contexto, a Teologia do Corpo de João Paulo II pode servir como uma ferramenta de evangelização que leve à redescoberta da dignidade do corpo humano e da sexualidade. De acordo com seu biógrafo, George Weigel, nada que o papa fizesse no primeiro ano de seu pontificado traria maior impacto para a Igreja e para o mundo no século XXI do que a série de catequeses por ele proferidas nas Audiências Gerais em Roma, a partir de 05 de setembro de 1979 (Weigel, 1999, p. 332, tradução do autor). Ademais:

Essas 130 catequeses, em seu conjunto total, constituem uma espécie de bomba-relógio teológica prestes a explodir, com dramáticas consequências, em algum momento do terceiro milênio da Igreja. Quando isso acontecer, talvez no século XXI, a Teologia do Corpo pode muito bem ser vista como um momento crítico não apenas na teologia Católica, mas na história do pensamento moderno. Por 350 anos, a filosofia ocidental insistiu em começar com o sujeito humano, o sujeito pensante. Karol Wojtyła, filósofo, levou a sério esse “retorno ao sujeito”; João Paulo II também assim o fez como teólogo. Ao insistir que o sujeito humano é sempre um sujeito corporificado cuja corporeidade é crítica para sua autocompreensão e relação com o mundo, João Paulo II assumiu a “virada antropológica” da modernidade com a maior seriedade. Demonstrando que a dignidade da pessoa humana pode ser “lida” por essa corporeidade, ele ajudou a enriquecer a compreensão moderna acerca da liberdade, do amor sexual e da relação entre eles (Weigel, 1999, p. 343, tradução do autor).



À luz do apelo missionário da Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi* do Papa Paulo VI, a Teologia do Corpo do Papa João Paulo II pode ser utilizada como ferramenta para anunciar o Evangelho de modo que ele dialogue com a sede de sentido que permanece viva em cada pessoa humana mesmo em meio às crises no campo da sexualidade. A partir do conteúdo das Catequeses, encontramos uma proposta antropológica e espiritual que resgata o valor do corpo e da sexualidade como dons de Deus chamados à redenção e à plenitude.

3 A corporeidade como via de evangelização

Ao longo de toda a sua ação pastoral, João Paulo II buscou oferecer respostas às exigências que a chamada Revolução Sexual e seus desdobramentos provocaram na sociedade. Seu biógrafo relata que quando Wojtyla foi eleito ao papado, sabia que o último esforço da Igreja para lidar com a revolução sexual e sua relação com a vida moral por meio da Encíclica *Humanae Vitae*, que Paulo VI havia publicado em 1968, foi um fracasso catequético e pastoral e que, diante de tanta rejeição, era o momento de colocar a discussão em uma nova perspectiva (Weigel, 1999, p. 334-335, tradução do autor).

Neste cenário, João Paulo II, nos primeiros anos de seu pontificado, ofereceu à Igreja uma série de Catequeses que tinha como objetivo fundamentar teologicamente o conteúdo contido na *Humanae Vitae*, apresentando uma visão integral da pessoa humana e da sua vocação. Segundo Christopher West (2007, p. 82), as Catequeses da Teologia do Corpo, em seu conjunto, oferecem uma “antropologia adequada”, sobre a qual é possível construir uma adequada compreensão da Encíclica *Humanae Vitae* e das demais questões éticas que dizem respeito à pessoa humana e a sua dignidade ontológica.

O Papa polonês estruturou e organizou o conjunto das 133 Catequeses em três partes, as quais foram subdivididas em seis ciclos, seguindo a cronologia em que foram pronunciadas, sendo quatro ciclos para a primeira parte, um ciclo para a segunda e um ciclo para a última. Suas reflexões se fundamentam no que ele mesmo chama de antropologia adequada, a qual busca compreender e interpretar a pessoa humana naquilo que é essencialmente humano (TdC 13,2)¹.

¹ Ao fazer referência às Catequeses de Teologia do Corpo, será resumida por TdC com o número e o parágrafo correspondente à compilação na obra Teologia do Corpo: o amor humano no plano divino, da editora Ecclesiae.



De acordo com Merecki (2014, p. 7), essa antropologia visa colher aquilo que na pessoa humana é especificamente humano, ou seja, aquilo que a distingue de todos os outros seres sobre a terra. Assim, a partir dessa antropologia, a pessoa humana é vista na sua integridade, evitando-se, portanto, qualquer tipo de reducionismo.

No primeiro ciclo de Catequeses, João Paulo II busca analisar a situação da pessoa humana criada no princípio, antes do pecado original e suas consequências. Anteriormente à condição marcada pelo pecado original, o ser humano, como homem e mulher, aparece no mundo visível como a mais alta expressão do dom divino, pelo fato trazer em si a dimensão interior do dom. Com essa dimensão, traz também a semelhança com Deus, cujo reflexo desta é a consciência do significado sponsal do corpo (TdC 19,3).

Nesta dimensão, o ser humano se constitui como que um “sacramento primordial, entendido como sinal que transmite eficazmente ao mundo visível o mistério invisível, oculto em Deus desde a eternidade” (TdC 19,4). Aqui, chegamos à principal tese de João Paulo II na sua Teologia do corpo:

O sacramento, como sinal visível, consiste no homem, enquanto “corpo”, mediante a sua “visível” masculinidade e feminilidade. O corpo, de fato, e só ele, é capaz de tornar visível o que é invisível: o espiritual e o divino. Foi criado para transferir para a realidade visível do mundo o mistério oculto desde a eternidade em Deus, e assim d’Ele ser sinal (TdC 19,4).

A corporeidade no pensamento de João Paulo II pode ser compreendida através de um dúplice sinal. Primeiro, é sinal da própria pessoa: o corpo revela a pessoa (TdC 9,4). Nesse sentido, ser pessoa humana significa existir no corpo, se manifestar através do corpo, mas igualmente ser algo mais que apenas o corpo (Merecki, 2014, p. 64). Por conseguinte, como um sacramento, o corpo também é o sinal visível da realidade invisível de Deus. É a partir dessa realidade que o Papa polonês reflete acerca da corporeidade não apenas como um dado biológico, mas também teológico (West, 2018, p. 25).

Dado que o ser humano é imagem de Deus no mundo visível, seu corpo, que o revela, que é o sinal sensível do mesmo, se revela como sinal do sinal, imagem da imagem. Pode-se, portanto, enxergar o corpo como um “tangível e eficaz sinal da presença de Deus no mundo” (Merecki, 2014, p. 77).



Por conseguinte, na teologia de João Paulo II, o corpo possui um significado que ele chama de “esponsal”. Este representa “a capacidade de exprimir o amor: precisamente aquele amor em que o homem-pessoa se torna dom e – mediante este dom – pratica o sentido mesmo do seu ser e existir” (TdC 15,1). Ou seja, o corpo possui a capacidade de expressar, por sua própria linguagem, a verdade do amor como dom de si. Essa linguagem não é meramente simbólica ou subjetiva, mas ontológica: o corpo revela a vocação da pessoa à comunhão, espelhando a imagem trinitária em que foi criada. Assim, o ser humano, criado à imagem de Deus, realiza-se não no isolamento, mas na entrega e no acolhimento, dinamismos que se tornam visíveis e concretos no corpo sexuado.

A compreensão da correta dignidade do corpo e o significado teológico que ele possui contrapõe-se à visão objetificante presente na cultura pornográfica e utilitarista. Enquanto a primeira reconecta corpo e alma, *eros* e ágape, sexualidade e espiritualidade, a segunda dissocia o amor do prazer, reduzindo a sexualidade a um fim em si mesma. Ademais, o Papa polonês não nega a fragilidade humana nem a experiência do pecado, mas reconhece que o corpo, ferido pelo egoísmo, pode ser também lugar de redenção e expressão do amor redimido pelo Espírito Santo.

Do ponto de vista evangelizador, a proposta de João Paulo II se destaca por sua linguagem positiva e atrativa. Segundo West (2019, p. 31), os evangelizadores “devem demonstrar a ‘opção positiva’ que o Cristianismo oferece sobre o mundo, especialmente quando se trata de questões relacionadas ao sexo”. Para tanto, é preciso direcionar os esforços não para condenar os corações humanos, mas para chamá-los àquilo que é bom, belo e verdadeiro.

Assim, em vez de partir da negação ou da proibição, pode-se utilizar da Teologia do Corpo para apresentar a beleza original do plano de Deus para a sexualidade humana, explicando que os mandamentos não são restrições externas, mas caminhos para a realização plena da vocação ao amor. A proposta, assim, não impõe um modelo ético, mas convida à contemplação de uma verdade inscrita na própria pessoa humana.

Essa abordagem reflete profundamente os princípios da *Evangelii Nuntiandi*, especialmente no que diz respeito à necessidade de um anúncio que toque em profundidade, ou seja, às raízes do ser humano (EN 20). A Teologia do Corpo é, nesse sentido, um exemplo privilegiado de evangelização que parte da experiência humana e, à luz do Evangelho, revela o seu verdadeiro sentido. Ela oferece à missão da Igreja, a partir



da corporeidade, uma chave pastoral eficaz para tocar as feridas e os anseios mais profundos da humanidade atual.

4 A Teologia do Corpo como evangelização da cultura

A *Evangelii Nuntiandi* afirma que “a ruptura entre Evangelho e cultura é, sem dúvida, o drama da nossa época” (EN 20). Em linguagem nupcial, West (2019, p. 19), descreve que o “grande mistério” do matrimônio entre a divindade e a humanidade na pessoa de Jesus Cristo é o núcleo do Evangelho. Ademais, no coração do Evangelho se encontra o convite a toda pessoa humana para participar deste mesmo intercâmbio nupcial. Em outras palavras, todo ser humano é chamado à uma íntima união com Deus.

Este mistério estupendo não está longe de nós. Não está “flutuando” nas nuvens como uma ideia abstrata. Está muito próximo de nós, é intimamente parte de nós. Na verdade, Deus inscreveu este “grande mistério” naquele grito por amor e união que sentimos profundamente em nossos corações (o que os gregos chamaram de “eros”) e deu-lhe significado na própria forma de nossos corpos, ao criar homem e mulher, e ao chamar os dois a se tornarem “uma só carne”. “Desde o princípio”, este chamado à união nupcial foi uma prefiguração do Verbo feito carne e de seu convite a toda a humanidade para se tornar uma só com ele, como membros de seu corpo, a Igreja (West, 2019, p. 20).

Contudo, a cultura contemporânea, marcada pela banalização do corpo e pela objetificação da sexualidade, frequentemente desfigura essa verdade inscrita no corpo humano, pois tende a reduzi-lo como mero instrumento de prazer ou de consumo, desconectado de seu sentido mais profundo. Com isso, o que deveria ser sinal da aliança entre Deus e a humanidade torna-se, muitas vezes, expressão de alienação, solidão e uso.

No campo da sexualidade, essa distorção é precisamente o sinal da ruptura entre o Evangelho e a cultura: o corpo, criado para expressar o sinal de Deus e do próprio ser humano, é distorcido pela lógica da cultura pornográfica, individualista e utilitarista. O drama contemporâneo consiste, portanto, na perda da capacidade de ler o corpo e a sexualidade à luz do “grande mistério” do amor de Deus. O que está em jogo, nesse sentido, não é apenas uma questão moral ou comportamental, mas uma profunda crise antropológica e espiritual: a incapacidade de reconhecer



no corpo humano a vocação ao amor e à comunhão que constitui o núcleo do Evangelho.

Frente a tal ruptura, torna-se urgente recuperar a capacidade de perceber o verdadeiro significado do corpo e da sexualidade à luz do Evangelho. É nesse contexto que a Teologia do Corpo de João Paulo II se apresenta como uma resposta atual e profundamente evangelizadora. Nesse sentido, West defende que “ajudar o mundo a ‘ver’ o corpo humano e o ‘grande mistério’ da sexualidade humana deste modo é um ponto central e essencial à nova evangelização (West, 2019, p. 21). Em outras palavras, evangelizar hoje exige iluminar com a luz do Evangelho as dimensões mais profundas da existência humana, e isso inclui, de modo insubstituível, a corporeidade e a sexualidade.

A proposta de João Paulo II não parte de proibições ou moralismos, mas de uma redescoberta do significado original e redentor do corpo humano como “sinal visível do invisível” (TdC 19,4). A nova evangelização, portanto, não pode prescindir da tarefa de resgatar o valor do corpo e da união sexual como expressões autênticas da imagem e semelhança de Deus. Evangelizar hoje é também ensinar a “ler” o corpo como linguagem de doação, de aliança e de chamado à comunhão, em contraposição às narrativas culturais que promovem a sua objetificação.

A evangelização da cultura passa, portanto, pela reconstrução dos significados. Em sua Teologia do Corpo, João Paulo II insiste na necessidade de uma “pedagogia do corpo” (TdC 59), que eduque o ser humano a fim de que suas manifestações afetivas sejam conformes à sua própria dignidade de pessoa humana. Essa pedagogia, por sua vez, é essencialmente evangelizadora: ela não impõe modelos externos, mas conduz à escuta do próprio corpo e de sua vocação inscrita pela criação e elevada pela redenção.

Finalmente, todo o conjunto de Catequeses do Papa polônês também pode oferecer recursos concretos para uma ação pastoral mais eficaz da Igreja, sobretudo junto a dois campos apontados por Paulo VI na *Evangelii Nuntiandi*: as famílias (EN 71) e os jovens (EN 72). Para as famílias, a Teologia do Corpo oferece uma base sólida para compreender o matrimônio como vocação e sacramento. Ademais, ilumina a beleza da união conjugal não apenas como realidade natural, mas como sinal visível do amor de Cristo pela Igreja (Ef 5,21-33). Nesse sentido, contribui para uma espiritualidade matrimonial enraizada na corporeidade e para uma educação afetiva que prepara os casais para viver a comunhão



de vida e amor como missão. Essa perspectiva é relevante em contextos marcados por crises conjugais, experiências de separação ou dificuldade de diálogo entre fé e vida conjugal.

Por conseguinte, para os jovens, cujo contexto se encontra marcado pela confusão afetiva, pela erotização precoce e pela banalização da sexualidade, longe de apresentar apenas restrições ou proibições, as Catequeses revelam uma visão positiva e exigente do amor humano. Destarte, provocam os jovens para que descubram o significado que o corpo possui e que a sexualidade é um dom que pode ser vivido com liberdade, responsabilidade e plenitude. Trata-se, assim, de um verdadeiro itinerário de discipulado, no qual o jovem é educado a integrar sua sexualidade na lógica do dom de si.

Conclusão

O objetivo geral deste artigo foi estabelecer um diálogo entre a Teologia do Corpo do Papa João Paulo II e a Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi* do Papa Paulo VI, apresentando a primeira como uma resposta do chamado da segunda. Para tanto, utilizamos a abordagem de pesquisa qualitativa, a partir da metodologia de análise bibliográfica e documental, partindo da Exortação de Paulo VI e do conjunto de 133 Catequeses de João Paulo II.

A Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi*, publicada por Paulo VI em 1975 após o Sínodo sobre a evangelização no mundo contemporâneo, renovou o impulso missionário da Igreja ao propor uma evangelização fiel ao conteúdo do Evangelho e atenta às transformações culturais, destacando a necessidade de levar o Evangelho ao coração da pessoa humana e, a partir daí, transformar suas estruturas mentais, valores e modos de vida.

A evangelização proposta pela Igreja deve atingir a totalidade da pessoa humana, incluindo suas dimensões social, relacional e corporal. Nesse contexto, aberto pela *Evangelii Nuntiandi* de Paulo VI, ganha força a Teologia do Corpo de João Paulo II como resposta evangelizadora às distorções contemporâneas da sexualidade e da corporeidade, como é a realidade da pornografia, cujos prejuízos são amplos em níveis físicos, emocionais, sociais e espirituais. Diante disso, torna-se urgente uma evangelização que alcance essa “cultura do corpo”, ajudando as pessoas a redescobrir o sentido do amor humano, da sexualidade e da vocação à comunhão.



Como resposta a essa necessidade, encontra-se a Teologia do Corpo de João Paulo II, que corresponde ao conjunto de 133 ensinamentos que foram apresentados à Igreja entre os anos de 1979 e 1984, oferecendo uma nova perspectiva teológica e antropológica sobre a sexualidade humana. Essas Catequeses propõem uma “antropologia adequada” que reconhece a dignidade da pessoa humana e do corpo como sinais visíveis do mistério divino. O corpo humano possui um significado esponsal e sacramental, capaz de expressar o amor como dom de si e a vocação à comunhão.

Nesse sentido, a Teologia do Corpo de João Paulo II apresenta-se como uma resposta evangelizadora à ruptura existente entre Evangelho e cultura, especialmente no campo da sexualidade, identificada pela *Evangelii Nuntiandi* como o drama de nosso tempo. Diante da banalização do corpo e da objetificação da sexualidade, a Teologia do Corpo revela o significado esponsal e sacramental inscrito na corporeidade humana, resgatando sua vocação ao amor e à comunhão como reflexo do “grande mistério” da união entre Cristo e a Igreja.

Evangelizar hoje, portanto, exige iluminar a sexualidade com a luz do Evangelho, não por meio de proibições, mas por uma redescoberta positiva da verdade inscrita no corpo. Nesse contexto, João Paulo II propõe uma “pedagogia do corpo” que forma afetivamente a pessoa, oferecendo à Igreja recursos concretos para a ação pastoral junto às famílias e aos jovens, ajudando-os a integrar a sexualidade na lógica do dom de si e a viver o amor humano com liberdade, responsabilidade e plenitude.

Referências

CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Pastoral Gaudium Et Spes Sobre a Igreja no Mundo Atual*. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html. Acesso em: 22 abr. 2025.

CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A FAMÍLIA. *Sexualidade Humana: verdade e significado*. 8 dez. 1995. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_08121995_human-sexuality_po.html. Acesso em: 25 abr. 2025.

EBERSTADT, Mary; LAYDEN, Mary Anne. *Os custos sociais da pornografia: oito descobertas que põem fim ao mito do “prazer inofensivo”*. São Paulo: Quadrante, 2019.



JOÃO PAULO II. *Carta às Famílias Gratissiman Sane*. 8. ed. São Paulo: Paulinas, 2010.

JOÃO PAULO II. *Teologia do Corpo: o amor humano no plano divino*. 2. ed. Campinas: Ecclesiae, 2019.

KUBY, Gabriele. *Revolução sexual global: a destruição da liberdade em nome da liberdade*. São Paulo: Quadrante, 2021.

MARTINS, Angela Vidal Gandra da Silva. Apresentação. In: EBERS-TADT, Mary; LAYDEN, Mary Anne. *Os custos sociais da pornografia: oito descobertas que põem fim ao mito do “prazer inofensivo”*. São Paulo: Quadrante, 2019.

MERECKI, Jaroslaw. *Corpo e Transcendência: a antropologia filosófica na Teologia do Corpo de São João Paulo II*. Brasília: Edições CNBB, 2014.

PAULO VI. *Exortação Apostólica Evangelii Nuntiandi*. 8 dez. 1975. Disponível em: https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html. Acesso em: 20 abr. 2025.

WEIGEL, George. *Witness to Hope: The Biography of Pope John Paul II*. New York: Harper Collins, 1999.

WEST, Christopher. *Teologia do Corpo para iniciantes: redescobrimo o significado da vida, amor, sexo e gênero*. São Paulo: Cultor de Livros, 2018.

WEST, Christopher. *Theology of the Body Explained: a commentary on John Paul II's Man and woman He created them*. 2nd ed. Boston: Paulines, 2007.

WEST, Christopher. *No coração do Evangelho: resgatando o corpo para a Nova Evangelização*. São Paulo: Cultor de Livros, 2019.

Uma implícita mariologia na *Evangelii Nuntiandi*: Maria “estrela da evangelização”

An implicit mariology in *Evangelii Nuntiandi*:
Mary, the “star of evangelization”

*Anderson Moura Amorim**

PUCRIO

Recebido em: 07/05/2025. Aceito em: 22/05/2025.

Resumo: *Este artigo analisa a presença de uma mariologia implícita na Exortação Apostólica Evangelii Nuntiandi (1975), de Paulo VI, com ênfase na figura de Maria como “Estrela da Evangelização” (EN 82).¹ Embora o documento não desenvolva uma mariologia de forma sistemática, é possível identificar elementos teológicos e pastorais que permitem compreender Maria como referência na missão evangelizadora da Igreja, especialmente nas reflexões sobre a fé, a escuta da Palavra e o testemunho cristão. Na conclusão da Exortação, no parágrafo 82, o Papa apresenta Maria como aquela que, no Pentecostes, presidiu em oração o nascimento da evangelização sob a ação do Espírito Santo, configurando-se como referência espiritual para uma evangelização continuamente renovada. A pesquisa, de caráter bibliográfico, busca evidenciar Maria como modelo de fé, cuja adesão à vontade de Deus, acolhida da Palavra e participação na obra salvífica configuram paradigmas para a missão evangelizadora, e estrutura-se em três eixos temáticos: análise da Evangelii Nuntiandi e suas implicações mariológicas, reflexão sobre Maria como protótipo daquele que crê, e sua relação com a proposta da Nova Evangelização. Conclui-se que, mesmo de forma implícita, Maria ocupa um lugar paradigmático na proposta evangelizadora de Paulo VI, sendo apresentada como discípula fiel e missionária, cuja figura inspira e orienta a ação evangelizadora e pastoral da Igreja na atualidade.*

Palavras-chave: Evangelii Nuntiandi; evangelização; mariologia.

Abstract: *This article analyzes the presence of an implicit mariology in the Apostolic Exhortation Evangelii Nuntiandi (1975), by Pope Paul VI, with an*

* Mestre em Teologia Sistemática pela UNICAP, Recife/PE, 2022. Doutorando em Teologia Sistemática pela PUCRIO, Rio de Janeiro/RJ, 2024.

Email: christo.moura@hotmail.com.

¹ As chamadas indicam a sigla da Exortação Apostólica (*Evangelii Nuntiandi*) e o parágrafo correspondente (Paulo VI, 1975).





*emphasis on the figure of Mary as the “Star of Evangelization” (EN 82). Although the document does not develop a systematic mariology, it is possible to identify theological and pastoral elements that allow an understanding of Mary as a reference in the Church’s evangelizing mission, especially in reflections on faith, listening to the Word, and Christian witness. In the conclusion of the Exhortation, in paragraph 82, the Pope presents Mary as the one who, at Pentecost, presided in prayer over the birth of evangelization under the action of the Holy Spirit, becoming a spiritual reference for a continuously renewed evangelization. The research, of bibliographic nature, seeks to highlight Mary as a model of faith, whose adherence to God’s will, reception of the Word, and participation in the salvific work serve as paradigms for the evangelizing mission, and is structured around three thematic axes: analysis of *Evangelii Nuntiandi* and its mariological implications, reflection on Mary as a prototype of the believer, and her relation to the proposal of the New Evangelization. It is concluded that, even implicitly, Mary occupies a paradigmatic place in Paul VI’s evangelizing proposal, being presented as a faithful disciple and missionary, whose figure inspires and guides the Church’s current evangelizing and pastoral action.*

Keywords: *Evangelii Nuntiandi*; evangelization; mariology.

Introdução

A Exortação Apostólica pós-sinodal *Evangelii Nuntiandi* (1975), do Papa Paulo VI, constitui um marco fundamental no processo de renovação missionária da Igreja, especialmente ao estabelecer as bases da Nova Evangelização em resposta às transformações culturais e espirituais do mundo contemporâneo (EN 20). Diante da crescente ruptura entre Evangelho e cultura, Paulo VI ressalta a urgência de uma evangelização que dialogue com a realidade histórica, reafirmando a identidade e a missão da Igreja (EN 14).² Nesse contexto, destaca-se discretamente a figura de Maria, designada como “Estrela da Evangelização” (EN 82), cuja presença, embora não desenvolvida sistematicamente, revela-se teologicamente significativa.

Ainda que *Evangelii Nuntiandi* não apresente uma mariologia estruturada, é possível entrever, em seus elementos teológicos e pastorais, uma mariologia implícita que propõe Maria como figura paradigmática da evangelização. Sua atuação na visitação (Bíblia [...], 2019, Lc 1,39,

² “Secularismo ateu e ausência de prática religiosa encontram-se entre os adultos e entre os jovens, nas elites e nas massas, em todos os setores culturais, no seio das antigas e das jovens Igrejas. A ação evangelizadora da Igreja, que não pode ignorar estes dois mundos nem ficar parada diante deles, tem de procurar constantemente os meios e a linguagem adequados para lhes propor a revelação de Deus e a fé em Jesus Cristo” (EN 56).



p. 1421), sob a unção do Espírito (Bíblia [...], 2019, Lc 1,35, p. 1421), configura-a como “protomissionária”, ao antecipar a missão da Igreja levando Cristo em seu seio e provocando a efusão do Espírito sobre Isabel (Iwashita, 2014, p. 121). Sua presença em Pentecostes (Bíblia [...], 2019, At 1,14, p. 1501) e sua íntima associação à obra redentora conferem-lhe os títulos de mãe, discípula e missionária (Cantalamessa, 1992, p. 55). Por meio de seu testemunho de fé, de sua escuta da Palavra e de sua prontidão para a missão, Maria configura-se como tipo, figura e personificação da Igreja (González, 1988, p. 304). Tal perspectiva adquire especial relevância no horizonte da Nova Evangelização, que exige renovado ardor e autenticidade (EN 22).

Este artigo tem como objetivo analisar a presença e o papel de Maria na *Evangelii Nuntiandi*, destacando sua contribuição à missão evangelizadora da Igreja, a partir de uma abordagem teológico-pastoral. A pesquisa, de natureza bibliográfica, busca demonstrar como Maria, enquanto figura da Igreja e mãe dos evangelizadores, é também evangelizadora por excelência (RM 6;³ DAp 268⁴). O estudo está estruturado em três eixos: a análise do documento quanto à presença mariana; a reflexão sobre sua missão evangelizadora; e a relação entre Maria e a Nova Evangelização.

Dessa forma, a *Evangelii Nuntiandi* oferece, mesmo de maneira implícita, fundamentos teológicos e pastorais para uma mariologia que reconhece Maria como modelo da ação evangelizadora. Sua presença culmina na designação simbólica como “Estrela da Evangelização”, evocando a cena de Pentecostes, na qual, conforme afirma Paulo VI, “ela presidiu na prece ao iniciar-se a evangelização, sob a ação do Espírito Santo” (EN 82). A partir dessa imagem, é possível identificar caminhos para aprofundar a missão da Igreja, inspirando-se na experiência mariana da fé, da escuta da Palavra e do testemunho cristão (EN 3). Nesse sentido, esta pesquisa se insere no esforço contínuo de atualização da práxis evangelizadora da Igreja, propondo, à luz da figura de Maria, respostas evangelizadoras aos desafios da missão em contextos contemporâneos, especialmente em tempos difíceis, mas repletos de esperança.

³ As chamadas indicam a sigla da Carta Encíclica (*Redemptoris Mater*) e o parágrafo correspondente (João Paulo II, 1987).

⁴ As chamadas indicam a sigla do Documento de Aparecida e o parágrafo correspondente (Aparecida, 2007).



1 A *Evangelii Nuntiandi* e suas implicações mariológicas

A Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi*, promulgada por Paulo VI em 8 de dezembro de 1975, marca uma virada na eclesiologia pós-conciliar ao recolocar a evangelização no centro da identidade e missão da Igreja (Salame, 1976, p. 43). O documento nasce de uma conjuntura rica: o encerramento do Ano Santo, o décimo aniversário do Concílio Vaticano II e o Sínodo de 1974 sobre a evangelização⁵. Com isso, Paulo VI articula uma síntese entre tradição e renovação, apresentando a evangelização como realidade complexa e integral. Segundo Salvador Pié-Ninot (1998, p. 103), a *Evangelii Nuntiandi* talvez seja “o documento magisterial de maior repercussão na Igreja pós-conciliar” por seu novo conceito de evangelização e sua forte ênfase na promoção humana.

A evangelização, para Paulo VI, não é apenas comunicação doutrinária, mas também testemunho de vida e compromisso com a transformação do mundo (EN 20-31).⁶ A novidade introduzida pela *Evangelii Nuntiandi* consiste em compreender que proclamar o Reino de Deus é também instaurá-lo nas realidades históricas, mediante a justiça, a libertação e a cultura. Nesse horizonte, o anúncio se torna eficaz quando é vivenciado com coerência evangélica. Sob essa perspectiva, Jon Sobrino (1982, p. 298) destaca as três dimensões complementares da evangelização: proclamação, testemunho e práxis transformadora. Esse tripé, embora não sistematizado, marca o coração do documento e aponta para uma missão vivida com integralidade.⁷

⁵ Os Sínodos de Roma foram instituídos pelo Papa Paulo VI em resposta ao desejo manifestado pelos bispos durante o Concílio Vaticano II. Conforme afirma o Decreto *Christus Dominus*, o Sínodo dos Bispos colabora com o Sumo Pontífice no governo da Igreja, expressando que “todos os bispos, em comunhão hierárquica, participam da solicitude pela Igreja universal” (*Christus Dominus* (CD), 5). O teólogo J. B. Libânio (1975, p. 116) ressalta que a principal função do Sínodo é oferecer ao Papa subsídios para sua reflexão.

⁶ A *Evangelii Nuntiandi* aponta três grandes desafios que representam crises fundamentais da evangelização: o ateísmo cultural que exige da Igreja um anúncio capaz de dar sentido à vida (EN 55); a insuficiência de uma evangelização sem inculturação (EN 20); e a separação entre anúncio e prática, quando a pregação não se traduz em ação libertadora e construção do Reino (EN 29-30).

⁷ Segundo Sobrino (1982, p. 269-270), a *Evangelii Nuntiandi* apresenta três dimensões da evangelização sem articulá-las entre si. A 1ª é o anúncio verbal – querigma, pregação, catequese – essencial, mas apenas um aspecto (EN 22). A 2ª é o testemunho de vida, sem o qual a pregação perde eficácia (EN 21; 76; 78). A 3ª é a ação



Ao aprofundar a natureza e a missão da evangelização como uma realidade eminentemente eclesial (Hackmann, 2003, p. 322), a *Evangelii Nuntiandi* apresenta o conteúdo essencial e imutável do anúncio cristão – a salvação em Jesus Cristo –, articulando-o em sete partes temáticas e fundamentando-se, sobretudo, nos documentos do Concílio Vaticano II (*Lumen Gentium*, *Gaudium et Spes* e *Ad Gentes*) (Rodríguez, 1976, p. 200). Nesse contexto eclesial e pastoral, a *Evangelii Nuntiandi* oferece importantes subsídios para uma leitura teológica que inclui implicações mariológicas, ao reconhecer em Maria a figura paradigmática da escuta, da fidelidade ao Espírito e da fecundidade missionária da Igreja.

Na primeira parte da *Evangelii Nuntiandi* (6-16), Paulo VI recorda que “Cristo é o primeiro evangelizador e o conteúdo essencial da evangelização”, e que a Igreja é chamada a continuar a sua missão, inseparavelmente unida a Ele. Neste horizonte, Maria revela-se como a primeira evangelizada: ela escuta, acolhe e se configura ao Verbo, tornando-se assim também modelo da evangelização (Bíblia [...], 2019, Lc 1,38, p. 1421) (González, 1988, p. 323). González (1988, p. 88) assinala que a atitude de Maria frente ao anúncio do anjo, sua escuta obediente e sua disponibilidade plena expressam precisamente o que a *Evangelii Nuntiandi* requer de todo agente evangelizador: uma encarnação do Evangelho na realidade concreta (EN 20; 30). O “sim” de Maria inaugura a Encarnação e antecipa a lógica da evangelização que transforma e se inscreve nas circunstâncias do tempo e da história.

A segunda parte do documento (17-24), ao definir “o que é evangelizar”, sublinha o caráter transformador da evangelização: trata-se de uma ação que toca consciências, estruturas sociais e culturais (EN 18), promovendo uma mudança interior e exterior. Nessa perspectiva, Maria, reconhecida como *Kekaritomene*, “cheia de graça”, é também “cheia de missão”, pois concebe, gera e compartilha o Cristo com os outros (Bíblia [...], 2019, Lc 1,38-45, p. 1421). Como observa Cantalamessa (1992, p. 103-104), sua presença fecunda e ativa manifesta a eficácia do anúncio evangélico que gera vida nova. Maria torna-se, assim, símbolo da transformação humana pela presença do divino, expressando em si a fecundidade da evangelização.

A terceira parte da *Evangelii Nuntiandi* (25-39) trata do “conteúdo da evangelização”, apresentado como uma substância viva, essencial e

transformadora: evangelizar é também promover justiça e libertação integral (EN 4; 27; 30; 31).



inalterável (EN 25), que deve integrar a libertação e promoção humana (EN 18-20). Embora a exortação acentue a dimensão trans-histórica da salvação, ela afirma também a mensagem cristã sobre os direitos e deveres da pessoa, da vida familiar e comunitária (EN 29), enraizando a evangelização em um projeto integral de desenvolvimento e libertação (EN 38). Neste contexto, Maria é vista como resposta plena da criatura à iniciativa salvífica de Deus, tornando-se ícone da evangelização integral (González, 1988, p. 304). Sua presença nos momentos decisivos da vida de Cristo – da Encarnação ao Pentecostes – ilumina a missão da Igreja de acolher, gerar, acompanhar e anunciar, aspectos estruturantes da ação evangelizadora (González, 1988, p. 305-307).

A lógica evangelizadora da *Evangelii Nuntiandi* insiste, particularmente nos números 18 a 20, na necessidade de uma evangelização encarnada, transformadora e fiel ao Espírito. Maria encarna essa proposta: sua vida manifesta uma adesão radical ao projeto de Deus, fazendo-se portadora da Boa Nova não apenas por palavras, mas pela própria existência. Nesse sentido, sua figura assume valor teológico e pastoral como expressão da mística do serviço e do cuidado, apontada por Zilles (1976, p. 235) como central na exortação, que privilegia a ortopraxis sobre a ortodoxia.

A quarta parte do documento (40-48), ao tratar das “vias da evangelização”, reforça a importância dos meios e métodos utilizados para comunicar o Evangelho com eficácia. São mencionados, entre outros, a pregação, a catequese, os sacramentos e os meios de comunicação (EN 42-47), culminando com uma valorização da piedade popular (EN 48). Tal reconhecimento se mostra particularmente relevante para a espiritualidade mariana, frequentemente expressa nas formas populares de fé. Maria, como expressão da piedade do povo fiel, torna-se elo entre o conteúdo da fé e as mediações culturais e simbólicas da evangelização (González, 1988, p. 314).

Na quinta parte (49-58), que trata dos “destinatários da evangelização”, reafirma-se o direito universal ao Evangelho e a necessidade de respeitar e dialogar com as aspirações religiosas da humanidade (EN 53). Embora as religiões não cristãs sejam vistas como expressões legítimas da busca humana por Deus, a evangelização cristã é apresentada como mediação objetiva da relação com o mistério da paternidade divina. A figura de Maria, nesse contexto, é evocada indiretamente como aquela que melhor representa a humanidade reconciliada com



Deus, assumindo o papel de mãe e intercessora universal da salvação (Sesboüé, 1999, p. 15-33).

A sexta parte da exortação (59-73), ao tratar dos “agentes da evangelização”, amplia a responsabilidade missionária a todos os membros da Igreja. O Papa, os bispos, os presbíteros, os diáconos, os religiosos e os leigos são convocados à ação evangelizadora, sendo os leigos chamados a testemunhar a fé nos diversos ambientes da vida (EN 59-71). Maria, como leiga consagrada, primeira discípula e missionária, aparece como figura paradigmática dessa vocação universal (Johnson, 2006, p. 170-173). Sua vida simples, sua maternidade e sua fidelidade silenciosa tornam-se exemplo concreto para todos os que são chamados a viver e anunciar o Evangelho nas diversas esferas da existência.

Por fim, a sétima parte (74-80), apresenta o “espírito da evangelização”, marcado pela santidade de vida e pelo amor à unidade (EN 79). A missão evangelizadora requer um dinamismo espiritual que inspire, sustente e conduza a ação da Igreja. É neste horizonte que Paulo VI conclui a exortação (EN 81-82), propondo que a obra evangelizadora se prolongue como um programa permanente para a Igreja, e consagrando Maria como “Estrela da evangelização”. Ela é aquela que ilumina, guia e acompanha a missão da Igreja em todos os tempos, especialmente nas conjunturas difíceis, mas promissoras de esperança.

Embora a *Evangelii Nuntiandi* não desenvolva uma mariologia explícita e sistemática, ela oferece fundamentos consistentes para uma compreensão eclesial, espiritual e pastoral de Maria como figura estruturante da ação evangelizadora da Igreja (Müller, 1955, p. 12-13). Como destaca Cantalamessa (1992, p. 33-34), Maria é ícone da Igreja que escuta, guarda e anuncia (Bíblia [...], 2019, Lc 2,19.51, p. 1423; 1424). Sua atitude de escuta orante, sua fidelidade à ação do Espírito e sua disponibilidade para gestar o Reino configuram-se como traços marianos essenciais, profundamente enraizados na espiritualidade do serviço, da comunhão e da esperança. Essa perspectiva se desdobra de modo ainda mais claro na consideração de Maria como protótipo do crente, à luz do testemunho neotestamentário, onde sua fé se revela caminho exemplar de adesão plena ao mistério de Deus e de resposta ativa à Palavra.



2 Maria, protótipo daquele que crê: o testemunho neotestamentário

A dimensão da fé mariana, já indicada na *Evangelii Nuntiandi*, encontra no Novo Testamento um testemunho significativo e fundamental.⁸ Maria é proclamada por Isabel como “feliz aquela que creu” (Bíblia [...], 2019, Lc 1,45, p. 1421), evidenciando que sua fé, inicialmente vivida no silêncio de Nazaré, se torna pública no encontro com uma mulher que também acolhe o mistério pela fé (Cantalamessa, 1992, p. 33). Sua resposta ao anúncio do anjo não foi passiva, mas resultou de um discernimento prudente, fundamentado nas Escrituras e na confiança da ação do Espírito (Bíblia [...], 2019, Lc 2,34, p. 1423) (Marcozzi, 2003, p. 334). Com seu *fiat* (Lc 1,38), Maria inaugura um novo horizonte de fé, caracterizado pela liberdade, lucidez e entrega, tornando-se um modelo para todos crentes. Desse modo, Maria se apresenta como protótipo daquele que crê, abrindo o caminho da fé cristã por meio de sua adesão total ao mistério divino, ao mesmo tempo em que simboliza uma fé dinâmica: enraizada na Palavra, sustentada pela oração e comprometida com a missão salvífica.

No episódio da Visitação (Bíblia [...], 2019, Lc 1,39-45, p. 1421), a proclamação de Isabel – “bem-aventurada aquela que acreditou” – evidencia a centralidade da fé na experiência mariana e insere Maria no horizonte das promessas cumpridas (Cantalamessa, 1992, p. 33). A fé, nesse contexto, não é compreendida como sentimento vago, mas como adesão existencial à Palavra revelada. A atitude de Maria diante do anúncio angélico (Bíblia [...], 2019, Lc 1,26-38, p. 1421), caracterizada por questionamento reflexivo e acolhida obediente, expressa uma escuta amadurecida na tradição de Israel (Loiola, 1966, p. 199-204). Conforme Marcozzi (2003, p. 334), essa escuta manifesta uma fé que se estrutura na interiorização da Palavra e na abertura à ação divina, revelando discernimento e liberdade, não incredulidade.

⁸ Assim como João Batista supera os profetas ao anunciar o Cristo presente (Bíblia [...], 2019, Mt 11,11, p. 1360), Maria supera os crentes da primeira aliança por desenvolver uma fé plenamente cristológica (DAP, nn. 266, 271). Na Anunciação (Bíblia [...], 2019, Lc 1,26-38, p. 1420-1421), o anúncio não trata apenas de um evento salvífico, mas do próprio núcleo da salvação: a vinda do Messias davídico e a concepção virginal do Filho de Deus (Bíblia [...], 2019, Lc 1,31-32.35, p. 1421). A originalidade da cena também está na resposta de Maria, que aceita livremente a proposta divina com um “sim” definitivo (Bíblia [...], 2019, Lc 1,38, p. 1421), reconhecido como expressão da aliança, semelhante ao assentimento de Israel diante de Deus (Bíblia [...], 2019, Js 24,24, p. 264) (De Fiores, 2007, p. 22).



A resposta de Maria deve ser compreendida à luz da história da salvação e das Escrituras que a precedem. Segundo Iwashita (2014, p. 112), seu *fiat* (Bíblia [...], 2019, Lc 1,38, p. 1421) representa um consentimento teologicamente pleno, em continuidade com a fé dos patriarcas e profetas (Bíblia [...], 2019, Gn 15,6, p. 42; Ex 3,4-12, p. 88; Is 6,8, p. 1017). Maria não rejeita a lógica da fé, mas busca compreendê-la, exercendo uma racionalidade crente. Sua fé é ativa e dialogal, marcada por uma confiança radical no Deus que intervém na história – como ecoa no *Magnificat* (Bíblia [...], 2019, Lc 1,46-55, p. 1421), em ressonância com o cântico de Ana (Bíblia [...], 2019, 1Sm 2,1-10, p. 334-335) –, revelando sua memória viva das mulheres bíblicas, como Sara, Míriam e Ester, figuras de fé e mediação no drama da aliança. O *fiat* mariano (faça-se), nesse sentido, ressoa como resposta criatural à iniciativa divina, em paralelo ao *fiat* original da criação (Bíblia [...], 2019, Gn 1, p. 29) e ao *fiat* redentor do Getsêmani (Bíblia [...], 2019, Mt 26,39, p. 1384), conforme observa Cantalamessa (1992, p. 33-35).⁹ À plenitude da graça por parte de Deus, corresponde a plenitude da fé por parte de Maria; ao “*gratia plena*”, o “*fide plena*”.

Essa fé, no entanto, não se dá sem tensões históricas e existenciais (RM 5; 15; 19). O contexto social e religioso em que Maria se insere impõe riscos reais à sua adesão: a possibilidade de rejeição, exclusão e até lapidação (Bíblia [...], 2019, Dt 22,20ss, p. 246). A profecia de Simeão (Bíblia [...], 2019, Lc 2,34-35, p. 1423-1424) confirma que sua fé será provada pela dor e pela incompreensão (Cantalamessa, 1992, p. 35). A adesão de Maria ao plano salvífico é, portanto, marcada pelo “drama da fé”, em consonância com a tradição profética (Bíblia [...], 2019, Hb 11,4ss, p. 1648). Trata-se de uma fé que caminha na obscuridade, sustentada não por certezas imediatas, mas pela fidelidade à Palavra. Aqui se realiza o que Cantalamessa (2019, não paginado) denominou “estrutura pascal da fé”.

Assim, Maria torna-se o protótipo do crente neotestamentário, antecipando a bem-aventurança de crer sem ver (Bíblia [...], 2019, Jo

⁹ Segundo Cantalamessa (1992, p. 33-35), o primeiro *fiat*, o *fiat lux*, é o “sim” divino expresso na própria pessoa que o pronuncia. O segundo, o *fiat* de Jesus no Getsêmani, é um ato de Deus: humano, porque é pronunciado segundo uma vontade verdadeiramente humana; divino, porque essa vontade pertence à pessoa do Verbo encarnado. Já o *fiat* de Maria é o “sim” humano de uma criatura. Nele, tudo recebe seu valor pela graça. Antes do “sim” decisivo de Cristo, todo consentimento humano à obra da redenção encontra sua expressão plena nesse *fiat* de Maria.



20,29, p. 1496) (Cantalamessa, 1992, p. 35-36). Em sua pessoa, a fé veterotestamentária atinge sua plenitude, inaugurando uma nova etapa na história da revelação (González, 1988, p. 73-77). Como Nova Eva, sua obediência contrasta com a desobediência originária, abrindo espaço à ação regeneradora da graça (González, 1988, p. 88). Maria representa a humanidade reconciliada, cuja fé permite a irrupção do Reino. Seu testemunho inscreve-se, assim, na dinâmica da revelação e da resposta crente, tornando-se modelo paradigmático da fé eclesial (González, 1988, p. 334).

2.1 As dimensões teológicas da fé de Maria

A fé de Maria, reconhecida pela tradição cristã como modelo de adesão plena à vontade divina, revela uma profundidade teológica que exige análise atenta em suas diversas expressões. Longe de ser mero assentimento subjetivo, trata-se de uma fé integral, que envolve inteligência, vontade, corporeidade e afetividade (Fisichella, 2003, p. 292). Na perícopes da Anunciação (Bíblia [...], 2019, Lc 1,26-38, p. 1420-1421), sua resposta é livre, generosa e confiante, revelando adesão plena à Palavra de Deus (Philippe, 1999, p. 96-97). Com base nesses fundamentos, propõe-se aqui uma leitura teológica das dimensões da fé mariana, especialmente quanto à sua generosidade, obediência, realismo, esperança e contemplatividade. Trata-se de uma fé vivida de forma existencial, transformadora e profundamente enraizada na experiência cristã (Johnson, 2006, p. 172).

A primeira manifestação da fé de Maria é sua generosidade confiante, especialmente perceptível em contraste com a atitude de Zacarias (Bíblia [...], 2019, Lc 1,18, p. 1420). Embora justo, Zacarias hesita diante da promessa divina, exigindo um sinal. Maria, ao contrário, adere prontamente à Palavra, sem exigir qualquer confiança ou garantia. Sua pergunta ao anjo – “Como será isso?” (Bíblia [...], 2019, Lc 1,34, p. 1421) – não indica dúvida, mas expressa o desejo de compreender melhor a vontade de Deus (Philippe, 1999, p. 96-97).¹⁰ Essa fé não busca

¹⁰ Segundo Philippe (1999, p. 96-97), a razão humana pode, de fato, vacilar diante do mistério divino que se instala na alma por meio da adesão livre da fé. Pedir um sinal, portanto, não decorre necessariamente de uma recusa consciente de crer, mas frequentemente exprime a tentativa de adiar a resposta, revelando certa falta de generosidade interior. A razão, de modo quase instintivo, tende a solicitar um sinal como forma de ponderar melhor, buscando confirmar se aquilo provém, de fato, da vontade de Deus.



prolongar o tempo da decisão nem se fundamenta em cálculos racionais, mas lança-se com docilidade no mistério da ação divina. Conforme observa Cantalamessa (1992, p. 33), Maria crê como uma filha muito amada que confia plenamente no Pai, revelando uma disposição interior marcada pela generosidade e pela entrega.

Essa atitude de Maria é iluminada pelo comentário de Philippe (1999, p. 99-100), que, ao citar Santo Agostinho, ressalta que o “*como*” de Maria não busca justificar-se nem postergar a decisão diante da Palavra de Deus. Não se trata de desconfiança ou hesitação, mas da interrogação humilde de quem deseja conhecer com maior clareza o que deve fazer para realizar plenamente a vontade divina. Esse “*como*” revela um amor obediente e um temor reverente, próprio de quem não quer errar nem deformar a Palavra recebida. Trata-se, portanto, de uma fé purificada e disponível, expressão genuína da disposição interior própria de quem adere plenamente à Palavra de Deus.

A resposta de Maria ao anúncio do anjo – “*faça-se em mim segundo a tua palavra*” (Bíblia [...], 2019, Lc 1,38, p. 1421) – manifesta uma fé pessoal, plena e ativa, que envolve total entrega de si a Deus. Esse ato de fé representa uma obediência radical, na qual o intelecto e a vontade se submetem livremente ao mistério revelado (DV 5)¹¹. Maria não busca reduzir a transcendência divina aos limites da razão, mas permite que sua inteligência seja iluminada pela Palavra, acolhendo-a como verdade salvífica (Comissão Teológica Internacional, 2012, p. 21).¹² Nesse sentido, sua fé é também confissão: brota do coração e se traduz em adesão concreta à vontade de Deus, tornando-se expressão exemplar da fé que salva (Bíblia [...], 2019, Rm 10,9-10, p. 1553). Como assinala Philippe (1999, p. 98-99), a escuta mariana é ativa e receptiva, semelhante à de quem acolhe um tesouro com reverência e amor.

Tal atitude de fé não se limita a um assentimento afetivo, mas envolve um verdadeiro conhecimento espiritual (*intellectus fidei*) (Comissão Teológica Internacional, 2012, p. 18; 23). Pela fé, como ensina Paulo (Bíblia [...], 2019, 2Ts 2,13, p. 1621; Gl 4,9, p. 1595), o ser humano

¹¹ As chamadas indicam a sigla da Constituição Dogmática (*Dei Verbum*) e o parágrafo correspondente (1969).

¹² Conforme o Documento da Comissão Teológica Internacional (2012, p. 21-24), o ato de fé, iluminado pelo Espírito, abre a inteligência do crente para acolher e compreender a Palavra de Deus como luz e alimento. Esse dinamismo interior, chamado *intellectus fidei*, fortalece e aprofunda a fé, unindo razão e revelação. Fé e razão, como duas asas, conduzem o ser humano à verdade plena e à antecipação da visão beatífica.



é inserido na verdade que liberta (Bíblia [...], 2019, Jo 8,32, p. 1479) e se torna participante da vida divina. Maria, ao crer, tornou-se espaço da encarnação do Verbo e, portanto, lugar da manifestação do Deus trinitário. Sua fé não é irracional, mas profundamente iluminada pela graça, configurando-se como *logiké latreía*, um culto espiritual (Bíblia [...], 2019, Rm 12,1-2, p. 1555). Nesse horizonte, Maria representa não apenas o *fides qua*, o ato de crer, mas também o *fides quae*, o conteúdo crido: nela, fé e doutrina se encontram, numa síntese viva entre acolhida e confissão da verdade revelada por Deus em Cristo.

A fé de Maria é também profundamente realista, comprometendo toda a sua existência concreta (Philippe, 1999, p. 102-103). O consentimento dado na Anunciação não se limita ao plano intelectual ou emocional, mas mobiliza integralmente seu ser. Maria oferece sua mente, seu coração e seu corpo ao Verbo que nela se encarna (Marcozzi, 2003, p. 334). Nesse contexto, conforme a reflexão de Philippe (1999, p. 102-103), a fé é entendida não como um conhecimento abstrato, mas como o meio mais realista de acesso à realidade divina. Desse modo, como observa Johnson (2006, p. 172), o fiat mariano não é um gesto meramente simbólico, mas a aceitação radical de uma intervenção concreta e transformadora de Deus em sua história.

Outra dimensão fundamental da fé de Maria é a esperança, profundamente entrelaçada com seu amor e abandono confiante (Philippe, 1999, p. 103-104). No *fiat* (Bíblia [...], 2019, Lc 1,38, p. 1421), manifesta-se o primeiro ato de esperança explicitamente cristã, dirigido ao Verbo encarnado. Maria espera na promessa divina que se realiza nela, sustentada pela presença silenciosa do Deus que habita em seu ventre. Essa esperança, vivida no espírito de pobreza, revela-se como desejo eficaz de ver, pertencer e ser plenamente possuída por Deus, apoiando-se não em suas próprias forças, mas na misericórdia infinita do Senhor (Bíblia [...], 2019, Lc 1,46-55, p. 1421) (Cantalamesa, 1992, p. 35-36). É um dinamismo interior que a impulsiona a um abandono amoroso, transformando sua fé em uma confiança total na ação divina. Sua esperança, ancorada na força comunicada pelo “pequenino” que nela se forma, traduz-se em atitude de entrega radical, sustentada pela certeza de que aquele que prometeu é fiel (SnC 24).¹³

¹³ As chamadas indicam a sigla da Bula de Proclamação do Jubileu Ordinário do Ano 2025 (*Spes non Confundit*) e o parágrafo correspondente (Francisco, 2024).



A fé de Maria revela também uma dimensão contemplativa (Philippe, 1999, p. 105-111), que não se reduz ao recolhimento interior, mas se traduz também em fecundidade espiritual e missionária. Por sua entrega total a Deus, Maria torna-se espaço privilegiado da presença trinitária (Johnson, 2006, p. 280). Seu silêncio, inclusive diante de José, não é omissão, mas expressão de profunda intimidade com o mistério de Deus (González, 1988, p. 334).¹⁴ Esse silêncio é habitado por uma contemplação ativa, que se traduz em disponibilidade para o serviço. A fé mariana, portanto, é também fé-missão: contemplativa e encarnada, teologal e eclesial, capaz de integrar mística e compromisso histórico. Nela, fé e vida se tornam realidades inseparáveis, oferecendo à Igreja um paradigma sempre atual de resposta crente à Palavra de Deus.

As dimensões teológicas da fé de Maria evidenciam uma adesão plena e densa à revelação divina (DV 2). Trata-se de uma fé integral, que articula razão e afeto, corporeidade e espírito, configurando-se como paradigma da resposta crente no interior da história da salvação (Comissão Teológica Internacional, 2012, p. 18-20). Maria emerge, assim, como figura importante na tradição cristã, não apenas como destinatária da promessa, mas como sujeito ativo da fé (Johnson, 2006, p. 172). Diante dessa densidade teológica, torna-se necessário considerar também o valor eclesial de sua fé, que se reflete na relação intrínseca entre Maria e a Igreja. Ao longo da história, Maria tem sido vista como a “figura e recapitulação” da Igreja-Mãe, sendo sua vida e missão prefiguração do destino da Igreja e da vida espiritual dos fiéis.

1.2 Maria, ícone da fé na vida da Igreja

Nos primeiros séculos do cristianismo, a tradição eclesial reconheceu uma profunda correlação entre Maria e a Igreja, entendendo-as em mútua referência tipológica e teológica (Müller, 1955, p. 63). Maria é contemplada como figura, modelo e realização antecipada da Igreja. Sua existência – desde a Imaculada Conceição até a Assunção – é interpretada como uma antecipação escatológica da vocação da comunidade eclesial (González, 1988, p. 304). Essa ligação fundamental entre Maria e a Igreja reflete a centralidade da fé como um ato de crença e confiança

¹⁴ Conforme Johnson (2006, p. 172), embora a narrativa concentre-se em José e não mencione explicitamente a ação ou a fé de Maria, o centro da cena é, na verdade, a concepção de Jesus por Maria, por obra do Espírito Santo, sem intervenção masculina – um evento que introduz o nascimento do Messias em circunstâncias extraordinárias.



que se expressa tanto de forma pessoal quanto comunitária (Bíblia [...], 2019, Mt 12, 48-50, p. 1363), com a Igreja sendo chamada a professar a fé em *koinonia*, ou comunhão, com o Espírito Santo (Bíblia [...], 2019, 2Cor 13,13, p. 1590).

A identidade de Maria, inserida no mistério da maternidade divina e eclesial (Bíblia [...], 2019, Jo 19,26-27, p. 1494), é vista como chave hermenêutica para compreender essa relação, pois é no seio de Maria que se inicia a história da salvação, enquanto no seio da Igreja ela se consuma.¹⁵ Sob essa perspectiva, Müller (1955, p. 12-13) destaca que a Igreja, como Corpo de Cristo, é também configurada à imagem de Maria, a qual é chamada a ser mãe e modelo da Igreja.¹⁶ Citando Santo Efrém, o Sírio, Müller (1955, p. 151) expressa com profundidade essa concepção ao afirmar: “A terra da Igreja é, com efeito, o corpo de Maria”, ressaltando o caráter sacramental e corporativo dessa unidade, na qual a fé é professada de maneira indivisível e vivida na comunidade eclesial.

Laurentin (1967, p. 43) observa que a patrística desenvolveu amplamente a teologia da reciprocidade entre Maria e a Igreja, com destaque para Santo Irineu de Lião, cuja leitura da história da salvação apresenta Maria como a nova Eva, em paralelo à missão redentora de Cristo, o novo Adão. O vínculo estabelecido por Irineu entre Maria e a Igreja não é meramente analógico, mas participativo, pois se fundamenta na comunhão orgânica entre Cristo e os seus membros. Conforme destaca Iwashita (2014, p. 119), essa perspectiva foi retomada pelo Concílio Vaticano II, especialmente na constituição dogmática *Lumen Gentium*, que afirma: “a Bem-Aventurada Virgem é reconhecida como figura e modelo da Igreja na ordem da fé, da caridade e da união perfeita com Cristo” (LG 63).¹⁷ Desse modo, em Maria, a Igreja reconhece seu paradigma de virgindade fecunda e de maternidade espiritual.¹⁸

¹⁵ A fé professada na *Koinonia* do Espírito Santo (2Cor 13,13), une todos os cristãos a Deus e entre si (1Jo 1,1-3) e atinge sua expressão máxima na Eucaristia (1Cor 10, 16-17) (Comissão Teológica Internacional, 2012, p. 20).

¹⁶ A Constituição Dogmática *Lumen Gentium* (LG 53; 54; 63) Maria é reconhecida como membro eminente e inteiramente singular da Igreja, seu tipo e exemplar perfeitíssimo na fé e na caridade.

¹⁷ As chamadas indicam a sigla da Constituição Dogmática (*Lumen Gentium*) e o parágrafo correspondente (Paulo VI, 1964).

¹⁸ Conforme a *Lumen Gentium* (LG 63), as duas realidades se iluminam e se esclarecem mutuamente.



A dimensão tipológica mariana oferece à eclesiologia um critério hermenêutico para compreender a natureza profunda da Igreja enquanto mistério e comunhão. De acordo com González (1988, p. 304), Maria é o ícone escatológico da Igreja glorificada, e, ao mesmo tempo, o tipo da Igreja peregrina, em sua escuta obediente da Palavra, na fidelidade à graça e na sua missão de gerar Cristo no mundo. Sua figura sintetiza, portanto, a identidade e a vocação eclesial, oferecendo um referencial antropológico-teológico para a vida cristã. Ao mesmo tempo, a Igreja esclarece e torna inteligível a figura de Maria, conferindo-lhe dimensão eclesial e histórica, de modo que sua singularidade não seja interpretada de maneira isolada, mas inserida no conjunto da economia salvífica (LG 14).

Sob essa perspectiva, Lorscheider ([s. d.], p. 10) argumenta que, no cerne da identidade teológica entre Maria e a Igreja, está o primado da fé.¹⁹ A história da salvação, tanto no Antigo quanto no Novo Testamento, é inaugurada por atos de fé: Abraão crê (Bíblia [...], 2019, Gn 15,6, p. 42), o povo de Israel crê (Bíblia [...], 2019, Ex 4,31, p. 90) e Maria crê na Palavra divina (Bíblia [...], 2019, Lc 1,38, p. 1421). O *fiat* mariano, segundo o autor, constitui a resposta humana mais plena à iniciativa divina, sendo compreendido como ponto decisivo na história da salvação. Trata-se do que Johnson (2006, p. 302-304) e Cantalamessa (1992, p. 42) identificam como um consentimento livre e iluminado pela graça, que torna possível a encarnação do Verbo como dom gratuito de Deus, acolhido mediante a fé (Bíblia [...], 2019, Ef 2,8-9, p. 1600). Consciente da gratuidade desse dom, Maria se oferece como serva do Senhor e, por sua fé obediente, torna-se o arquétipo da Igreja fiel e totalmente disponível ao desígnio de Deus.

3 Maria e a Nova Evangelização: ícone e inspiração para a “Igreja em saída”

Atribuir a Maria o título de “Estrela da Evangelização” ultrapassa a esfera da devoção e constitui uma chave hermenêutica teológico-pastoral central no magistério eclesial contemporâneo (Feller, 2021, p. 89-94). Essa designação, inaugurada por Paulo VI na *Evangelii Nuntiandi* (EN 82) e retomada por Francisco na *Evangelii Gaudium* (EG 285), apresenta

¹⁹ Ao mesmo tempo em que ela é membro supereminente e absolutamente singular da Igreja, é também seu modelo e protótipo acabado, na fé e na caridade (LG 54).



Maria como modelo paradigmático da missão da Igreja. Ao visitar Isabel, carregando em seu seio o Verbo encarnado (Bíblia [...], 2019, Lc 1,39-56, p. 1421-1422), Maria inaugura o caminho da missão, antecipando o dinamismo da evangelização. Nesse gesto, ela encarna a plenitude do discipulado missionário e torna-se sinal escatológico da “Igreja em saída” (Bíblia [...], 2019, Ap 12,1, p. 1692; EG 24; 46; 47; 49), sintetizando em sua figura a ação do Espírito Santo na história da salvação e a proclamação do Reino (Panazzolo, 2006, p. 16).

Segundo Víctor Codina (2018, p. 130), a proposta do Papa Francisco de uma “Igreja em saída” está intrinsecamente vinculada a um “estilo mariano” de evangelização, caracterizado pela ternura, humildade e pelo serviço gratuito aos últimos. Longe de expressar fragilidade, esse estilo revela uma força evangélica transformadora (Johnson, 2006, p. 31),²⁰ em consonância com a lógica do Reino (EG 288). Maria é modelo dessa tensão fecunda entre contemplação e ação, silêncio gerador de vida e anúncio profético. Sua existência testemunha uma eclesiologia encarnada, onde fé e compromisso se entrelaçam num movimento integral de discipulado missionário. Como ressalta Pedrosa (2019, p. 154-155), Maria é ícone do testemunho evangelizador, síntese viva da Igreja que acolhe, escuta e envia.

Neste contexto, ressoa com profundidade a afirmação do Papa Francisco: “As Igrejas devem ter sempre as portas abertas, porque este é o símbolo do que é uma Igreja: sempre aberta” (Audiência Geral, 23 de outubro de 2019). Essa imagem, evocada também na Carta Encíclica *Fratelli Tutti*, expressa a identidade missionária da Igreja, concebida como casa de encontro, hospitalidade e diálogo – uma comunidade que não permanece confinada em sacristias, mas que “sai para acompanhar a vida, sustentar a esperança, ser sinal de unidade, lançar pontes, abater muros, semear reconciliação” (FT 276). Trata-se de uma Igreja que, à semelhança de Maria, é “mãe jubilosa” (EG 288), aberta à ação do Espírito, promotora da dignidade humana, da justiça e da paz (Francisco, 2018, n. 1).

²⁰ O Papa Francisco (EG 286) apresenta Maria como solidária com as dores e sofrimentos dos partos históricos de tantos povos, ao mesmo tempo em que propõe uma releitura crítica da tradição eclesial que, ao longo da história, frequentemente associou a figura de Maria à legitimação de papéis femininos marcados pela passividade e pela aceitação da subordinação ao homem, dentro de uma lógica patriarcal.



A metáfora da “Igreja como casa” – amplamente explorada por Francisco e ancorada na *Lumen Gentium* (LG 6) – reforça essa visão pastoral e missionária. A Igreja é compreendida como “habitação de Deus no Espírito” (Bíblia [...], 2019, Ef 2,19-22, p. 1601), lugar onde a fé é vivida comunitariamente, mediada pelo encontro fraterno. Como “família entre as famílias”, a Igreja se configura como espaço de ternura, proximidade e cuidado, à semelhança do coração materno de Maria, que acolhe os feridos e acompanha os pequenos (FT 67). As Diretrizes da CNBB (2019, p. 73-123) também reforçam essa eclesiologia doméstica e missionária ao proporem a “Igreja nas casas”, sustentada por quatro pilares: Palavra, Pão, Caridade e Ação Missionária.

Nesse horizonte, a teologia mariana contemporânea, especialmente em Clodovis Boff (2006, p. 41-42), sustenta uma identificação simbólica e ontológica entre Maria e a Igreja, por meio do conceito de “personalidade coletiva”. Maria é vista como *Ecclesia contracta*, isto é, a Igreja em forma concentrada e antecipatória. A partir da *Lumen Gentium* (LG 53-65) e da *Redemptoris Mater* (RM 47,2), compreende-se que tudo o que se afirma sobre Maria pode ser aplicado, analogicamente, à Igreja. Assim, a eclesiologia mariana ilumina a autocompreensão e a missão eclesial, quando esta se entende como sacramento da salvação, sinal e instrumento da comunhão com Deus e da unidade do gênero humano (LG 1).

A correlação entre Maria e a Igreja abre, portanto, para uma visão de humanidade reconciliada, inclusiva e comprometida com a transformação do mundo. Maria, figura da nova humanidade (Forte, 1991, p. 154-155), antecipa em si a comunhão definitiva entre Deus e os homens. Sua feminilidade vivida em comunhão com Cristo revela um humano pleno, capaz de integrar diferença e reciprocidade em uma nova sociabilidade. A valorização do feminino na Igreja – enfatizada por Francisco (EG 103-104; CV 42²¹) – ganha espessura quando inserida nesta perspectiva teológico-mariana. Assim, a “Igreja em saída” não se reduz a uma diretriz pastoral, mas representa a atualização histórica da maternidade espiritual de Maria, que acolhe, gera e acompanha seus filhos na fé.

²¹ As chamadas indicam a sigla da Exortação Apostólica (*Christus vivit*) e o parágrafo correspondente (Francisco, 2019).



Conclusão

A Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi* (1975), ainda que não desenvolva uma mariologia sistemática, nela se encontram elementos significativos para a construção de uma teologia mariana implícita, particularmente no que se refere à missão evangelizadora da Igreja. Ao referir-se a Maria como “Estrela da Evangelização” (EN 82), o documento atribui-lhe um papel paradigmático, reconhecendo sua centralidade no processo de anúncio e testemunho do Evangelho. Sua escuta atenta da Palavra, sua adesão incondicional à vontade de Deus e sua participação contínua na missão de Cristo – desde a Encarnação até o Pentecostes – constituem um modelo eclesial de discipulado e missão.

No magistério do Papa Francisco, essa perspectiva é retomada e aprofundada à luz de uma eclesiologia centrada na opção preferencial pelos pobres e excluídos (EG 20; 43). Francisco insere a figura de Maria em uma dinâmica pastoral que valoriza o “estilo mariano” da Igreja – marcado pela ternura, pela proximidade e pelo cuidado dos que sofrem (EG 288). Nesse sentido, Maria é apresentada não apenas como destinatária da revelação, mas como sujeito ativo da fé que, tendo vivido plenamente as Bem-aventuranças (EG 286), se configura como arquétipo de uma espiritualidade encarnada, historicamente situada e profundamente solidária com os clamores da humanidade.

Tal concepção tem implicações significativas para a teologia pastoral, na medida em que a figura mariana passa a ser compreendida como expressão do *sensus fidei* do povo de Deus. Na piedade popular, especialmente em contextos latino-americanos, Maria constitui-se como ponte entre a fé e a vida, entre a tradição e a transformação social. Sua presença simbólica e afetiva contribui para a formação de comunidades que, sob sua inspiração, desenvolvem práticas de resistência, acolhimento e solidariedade (CNBB, 1998, p. 54).

A mariologia implícita em *Evangelii Nuntiandi* converge com a teologia de autores como Bruno Forte (1991, p. 153-154), para quem Maria representa a totalidade da humanidade redimida, a nova Eva e a imagem escatológica da Igreja. Ela expressa, em sua corporeidade feminina, a reciprocidade antropológica desejada por Deus, sendo símbolo de uma humanidade reconciliada. Para Francisco (2019, p. 25), Maria traduz a “feminilidade do Eterno”, tornando-se linguagem concreta do



mistério de Deus, particularmente nas realidades marcadas pela dor, pela injustiça e pela exclusão.

Neste horizonte, a figura mariana adquire também relevância socioteológica. Ao inspirar gestos concretos de compaixão, justiça e inclusão, Maria se torna símbolo de uma “Igreja em saída”, capaz de evangelizar não apenas por meio do anúncio, mas pela transformação das estruturas sociais à luz do Evangelho (LS 17, 241).²² Conforme observa Carlos Galli (2018, p. 93-94), essa espiritualidade mariana se manifesta como presença misericordiosa nos contextos de sofrimento e marginalização, tornando-se sinal profético da fraternidade universal (FT 10-55).²³

Em suma, considerar Maria como ícone da fé e da missão eclesial implica reconhecer sua importância não apenas no plano soteriológico, mas também na constituição de sujeitos e comunidades comprometidos com o Reino. Seu testemunho vivenciado no cotidiano, especialmente entre as mulheres das periferias, oferece subsídios relevantes para uma teologia que busca superar estruturas patriarcais e afirmar uma eclesialidade inclusiva e participativa (Johnson, 2006, p. 33). Nesse sentido, a *Evangelii Nuntiandi* oferece, ainda que de modo implícito, uma contribuição relevante para a reflexão mariológica contemporânea, ao integrar Maria na dinâmica da missão e da comunhão eclesial.

Referências

BÍBLIA Sagrada Tradução Oficial da CNBB. 2. ed. Brasília: CNBB, 2019.

BOFF, Clodovis. *Mariologia Social: o significado da Virgem para a Sociedade*. São Paulo: Paulus, 2006.

CANTALAMESSA, Raniero. *Maria, um espelho para a Igreja*. Aparecida: Ed. Santuário, 1992.

CANTALAMESSA, Raniero. Texto integral da Primeira pregação de Advento 2019. *Vatican News*. Vaticano, 06 dezembro 2019 [sem paginação].

CNBB. *Com Maria, rumo ao novo milênio*. São Paulo: Paulinas, 1998.

²² As chamadas indicam a sigla da Carta Encíclica (*Laudato Si*) e o parágrafo correspondente (Francisco, 2015).

²³ As chamadas indicam a sigla da Carta Encíclica (*Fratelli Tutti*) e o parágrafo correspondente (Francisco, 2020).



CODINA, Victor. Espírito e Iglesia em Francisco. In: *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 58, p. 120-132, jan./abr. 2018.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Teologia hoje: perspectivas, princípios e critérios*. Brasília: CNBB, 2012.

COMPÊNDIO DO CONCÍLIO VATICANO II. *Constituições, Decretos, Declarações*. Constituição Dogmática *Lumen Gentium*. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

CONCÍLIO VATICANO II. *Christus Dominus*. Decreto do Concílio Vaticano II, Sobre o Múnus Pastoral dos Bispos na Igreja. São Paulo: Paulinas, 1990.

CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Dogmática Dei Verbum*. Petrópolis: Vozes, 1969.

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

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO (CELAM). *Documento de Aparecida: Texto conclusivo da V Conferência do Episcopado Latino-Americano e do Caribe*. São Paulo: Paulus, 2007.

DE FIORES, S. María, Madre y Discípula, formadora de los discípulos y misioneros de Jesucristo, en la teología postconciliar. In: CELAM. *María, Madre de Discípulos. Encuentro continental de pastoral mariana y congreso teológico pastoral-mariano*. Bogotá: CELAM, 2007. p. 22.

FELLER, Vitor Galdino. A Mariologia Conciliar, chave para a tarefa teológica atual. In: *Cultura teológica*, São Paulo, n. 99, p. 77-95, maio/ago. 2021.

FISICHELLA, E. Fé. In: VV.AA. *Dicionário teológico enciclopédico*. São Paulo: Loyola, 2003. p. 292.

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

FRANCISCO, PP. *Mensagem para a XXXIII Jornada Mundial da Juventude*: “Maria, não temas, pois achaste graça diante de Deus (Lc 1, 30)”. Dicastero per la Comunicazione – Libreria Editrice Vaticana. Vaticano, 2018. Disponível em: www.vatican.va/content/francesco/es/messages/youth/documents/papafrancesco_20180211_messaggio-giovani_2018.pdf. Acesso em: 3 de maio 2025.



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

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

FRANCISCO, PP. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium ao episcopado, ao clero, às pessoas consagradas e aos fiéis leigos sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual*. São Paulo: Paulus: Edições Loyola, 2013.

FRANCISCO, PP. *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Christus Vivit, para os jovens e para Todo o povo de Deus*. Brasília: Edições CNBB, 2019.

FRANCISCO, PP. *Spes non Confundit*. Bula de Proclamação do Jubileu Ordinário do Ano 2025. São Paulo: Paulus, 2024.

GALLI, Carlos. *Cristo, Maria, a Igreja e os povos*: A Teologia do Papa Francisco. Brasília: Edições CNBB, 2018.

GONZÁLEZ, Carlos Ignacio. *Maria evangelizada e evangelizadora*. Bogotá: CELAM: Loyola, 1988.

HACKMANN, Geraldo Luiz Borges. *A Amada Igreja de Jesus Cristo*. Manual de eclesiologia como comunhão orgânica. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

IWASHITA, Pedro K. A presença de Maria na nova evangelização. In: *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 46, p. 104-126, jan./abr. 2014.

JOÃO PAULO II, PP. *Carta Encíclica Redemptoris Mater* (Sobre a Bem-aventurada Virgem Maria na vida da Igreja que está a caminho). São Paulo: Loyola, 1987.

JOHNSON, Elizabeth A. *Nossa verdadeira irmã*: Teologia de Maria na comunhão dos santos. São Paulo: Loyola, 2006.

LAURENTIN, René. *Court traité sur la Vierge Marie*. Refondu à la suite du Concile. 5. ed. Paris: Lethielleux, 1967.

LIBÂNIO, J. B. “*Sínodo dos Bispos (1974): Evangelização no Mundo de Hoje*”. Disponível em: <http://faje.edu.br/periodicos2/index.php/Sintese/article/download/2642/2841>. Acesso em: 3 maio 2025.

LORSCHIEDER, Aloísio. *A fé da Virgem Maria*. Col. Cadernos Marianos 2. Aparecida: Ed. Santuário, [s. d.].

MARCOZZI, V. “Discernimento dos espíritos”. In: BORRIELO, L. *et alii* (dir.). *Dicionário de Mística*. São Paulo: Loyola: Paulus, 2003. p. 334.



MÜLLER, A. *Ecclesia – Maria. Die Einheit Marias und der Kirche*. 2. ed. Freiburg in der Schweiz: Universitäts Verlag, 1955.

PÁDUA, Lúcia Pedrosa. Uma Igreja Mariana no Magistério do Papa Francisco. In: ALMEIDA, João Carlos (org.). *Uma leiga chamada Maria*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2019. p. 139-171.

PANAZZOLO, João. *Missão para todos: introdução à missiologia*. São Paulo: Paulus, 2006.

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

PHILIPPE, Marie-Dominique. *Mystère de Marie*. Croissance de la vie chrétienne. Paris: Fayard, 1999.

PIÉ-NINOT, Salvador. *Introdução à Ecclesiologia*. São Paulo: Loyola, 1998.

RODRIGUEZ, Pedro. Um documento sobre a evangelização. In: *Theologica. Revista de Ciências Sagradas*. Braga, v. XI, n. 1/4, série II, fasc. I-II, p. 199-204, jan./out. 1976.

SALAME, Pedro. Exortação Evangelii Nuntiandi. In: *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 6, n. 31, p. 43-47, mar. 1976.

SESSBOÛÉ, Bernard. *Por una Teología Ecuénica*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1999.

SOBRINO, Jon. *Ressurreição da verdadeira Igreja*. Os pobres, lugar teológico da eclesiologia. São Paulo: Loyola, 1982.

ZILLES, Urbano. O conteúdo da evangelização. In: *Teocomunicação*, Porto Alegre, ano 6, p. 229-239, set. 1976.



1700 anos do Concílio de Niceia: legado histórico e relevância teológica

1700 years of the Council of Nicaea: historical legacy and theological relevance

*José Neivaldo de Souza**

UniNassau-Grupo Educacional

Recebido em: 30/05/2025. Aceito em: 08/07/2025.

Resumo: *Pela comemoração dos 1700 anos do Concílio Ecumênico de Niceia, a fé cristã traz à memória os acontecimentos que deram um norte à Igreja enquanto carisma e instituição religiosa. Este artigo aborda alguns destes acontecimentos considerando o contexto sociopolítico e religioso do final do século III e início do IV século como: o período da grande perseguição por parte dos imperadores Diocleciano e Maximiano, registrado pelo historiador Eusébio de Cesareia; as crises internas, provocadas pelos donatistas que não aceitavam o retorno de bispos que renunciaram a fé e o Livro sagrado em favor dos deuses romanos e, por fim, uma abordagem do primeiro Concílio Ecumênico na cidade de Niceia, convocado pelo Imperador Constantino I, cujo objetivo era pôr fim às controvérsias teológicas que giravam em torno da natureza divina de Jesus Cristo. Os bispos conciliares, com a chancela do Imperador e diante de um problema antigo, iniciado pelos adocionistas e elaborado por Ário contestando a filiação e a natureza divina de Jesus, tomaram uma decisão fundamental para o futuro da Igreja no que tange ao dogma capital da Igreja: Em Jesus Cristo, o Filho consubstancial, da mesma natureza de Deus Pai, a Igreja resgata sua unidade e sua confissão de fé.*

Palavras-chave: Igreja; martírio; poder; Jesus Cristo; Concílio de Niceia.

Abstract: *In commemoration of the 1700th anniversary of the Ecumenical Council of Nicaea, the Christian faith recalls the events that gave direction to the Church as a charism and religious institution. This article addresses some of these events considering the sociopolitical and religious context of the late 3rd and early 4th centuries, such as: the period of great persecution by the emperors Diocletian*

* Doutor em teologia pela Universidade Gregoriana de Roma e Mestre em filosofia pela Universidade Angelicum de Roma, 1996. Professor de teologia ligado ao Grupo Ser Educacional.

E-mail: neivaldo.js@gmail.com.





and Maximinian, recorded by the historian Eusebius of Caesarea; the internal crises provoked by the Donatists who did not accept the return of bishops who renounced the faith and the Holy Book in favor of the Roman gods; and, finally, an approach to the first Ecumenical Council in the city of Nicaea, convened by Emperor Constantine I, whose objective was to put an end to the theological controversies that revolved around the divine nature of Jesus Christ. The conciliar bishops, with the Emperor's approval and faced with an old problem, initiated by the adoptionists and elaborated by Arius, contesting the filiation and divine nature of Jesus, made a fundamental decision for the future of the Church regarding the capital dogma of the Church: In Jesus Christ, the consubstantial Son, of the same nature as God the Father, the Church recovers its unity and its confession of faith.

Keywords: Church; martyrdom; power; Jesus Christ; Council of Nicaea.

Introdução

Este ano a Igreja celebra, de maio a agosto, o aniversário de 1700 do Concílio Ecumênico de Niceia. O propósito deste artigo é trazer à memória este evento que marcou a história do cristianismo e os fundamentos de sua teologia. O objetivo principal é trazer à tona o contexto histórico e os fatos políticos e religiosos que antecederam o Concílio e levaram a Igreja a se unir ao Estado romano e se impor como instituição religiosa e imperial. Para tanto, delimitamos os principais acontecimentos que se passaram desde o período das grandes perseguições, sob o imperador Diocleciano, no final do século III, às heresias e cismas no interior das comunidades cristãs e a busca da unidade da Igreja junto ao imperador Constantino, no início do século IV.

Em relação às grandes perseguições, contamos com os registros do historiador Eusébio de Cesaréia que, além de ser acusado e excomungado, no Sínodo de Antioquia, por aderir à teologia de Ário, participou do Concílio de Niceia acompanhando o imperador Constantino em seu voto a favor da consubstancialidade do Filho, o Verbo, com o Pai. Não relatou a decisão mais importante daquele evento, fundamental ao dogma da Santíssima Trindade, mas em sua obra: *História Eclesiástica*, mostra o quanto estava inteirado do discurso cristológico ao dirigir-se ao bispo Paulino de Tiro, admirador de Ário, as seguintes palavras acerca do salvador Jesus Cristo:

Somente ele, com efeito, sendo o Filho absolutamente único e cheio de bondade do Pai bondosíssimo, de acordo com a filantropia do Pai, assumiu de bom grado a nossa natureza, mergulhados que estávamos



na corrupção daqui de baixo. Qual excelente médico que, para a saúde dos doentes “perscruta os males, toca as coisas repugnantes e dos padecimentos alheios recolhe para si o pesar”, ele nos salvou, a nós que não estávamos apenas docentes e atingidos de chagas terríveis ou de feridas purulentas, mas ainda jazíamos entre mortos; atraiu-nos a si dos abismos da morte, porque nenhum dos espíritos celestes tinha tanta força para indene obter a salvação de tantos (Eusébio, 2000, p. 471-472).

Eusébio não revela a sua posição quanto à “consustancialidade”, problema central do Concílio de Niceia, mas deixa a entender que comunga com a hierarquia eclesiástica e com as decisões do imperador Constantino. Eusébio traz importantes contribuições às pesquisas sobre a realidade da Igreja, martírio e poder, nos primeiros séculos do cristianismo.

Em relação ao Concílio, importa abordar os fatos que levaram o imperador Constantino, com anuência dos bispos, a convocar para a antiga cidade de Niceia, na Ásia Menor, uma assembleia cristã com o objetivo de esclarecer as dúvidas cristológicas e unir as igrejas ocidentais e orientais que estavam se dividindo devido aos cismas ligados aos donatistas, adocionistas e arianistas.

Perseguição aos cristãos, crise pastoral e controvérsias teológicas. Eis a realidade com a qual o Concílio de Niceia teve que lidar a fim de fortalecer a unidade da Igreja. Ainda que o “anátema” não seja o caminho para o diálogo e a unidade da Igreja, essa era uma das formas utilizadas pelo poder imperial para conter, de forma mais aliviada, qualquer tipo de insurreição religiosa e educar os insurgentes em favor da unidade.

1 As grandes perseguições

Entre as várias narrativas, há que considerar a perseguição aos fiéis como uma retalhação aos que se opunham aos deuses romanos e recusavam a veneração ao imperador. Ao governador, procônsul ou ao plebiscito, particularmente nas respectivas províncias, cabia a imputação de penas aos traidores por crime de lesa-majestade ou perturbação da ordem pública (De Boni, 2014). A caçada fazia com que muitos cristãos renunciassem à fé ou se entregassem ao martírio. Estas leis foram se intensificando de tal forma que, a partir do imperador Diocleciano, receberam validação em quase todas as colônias romanas do Ocidente ao Oriente.

Quais os motivos para as perseguições religiosas sob Diocleciano? O cristianismo era uma entre várias religiões existentes no Império



Romano, porém, com o passar do tempo, ele foi se expandindo de tal forma a ameaçar a “pax romana” e isso se tornou um problema também político.

Diocleciano assumiu o poder em 284 e permaneceu nele por 21 anos. Criou uma tetrarquia dividida em Oriente, o centro do Império Romano e a extensão do Ocidente, para onde enviou e nomeou como Augustus o seu genro: Maximiano. Sob os Augustus foram nomeados, para o comando dos exércitos, os Césares: Galério e Constâncio. O primeiro, no Oriente, comandava a Ilíria, a Grécia e o Egito e, sob Maximiano, no Ocidente, o pretoriano Constâncio Cloro liderava a Gália, a Bretanha e a Espanha. Para os Augustus a expansão dos cristãos era uma ameaça ao Império, pois os seguidores de Jesus Cristo se negavam a oferecer sacrifícios e oferendas aos deuses romanos e, além disso, a recusa de se prostrarem diante do grande imperador, denominado o Júpiter.

Que grande poder tinham os deuses para que o imperador se sentisse ameaçado a ponto de declarar guerra aos cristãos? Os deuses, segundo Kautsky, não produziam milagres, mas causavam o curso regular e natural dos acontecimentos como, por exemplo: a ventania, o movimento das ondas do mar, o relâmpago, e o pensamento humano: “É sabido que os deuses cegam aqueles que desejam destruir. A produção de tais resultados constitui a principal função dos deuses na primitiva religião natural” (Kautsky, 2020, p. 151).

Em 303, o imperador publicou um Editto contra os cristãos, válido em todo Império, proibindo o culto ao Deus deles. Segundo Eusébio:

[...] o autor deste editto, após tal confissão, logo se viu livre de suas dores, mas por breve tempo morreu. Refere-se ter sido ele o primeiro responsável da desastrosa perseguição e muito antes da entrada em ação dos outros imperadores, ter forçado a mudar de religião os cristãos pertencentes às fileiras do exército, e primeiramente os da corte, a uns removendo-os da dignidade militar, rebaixando indignamente a outros e logo ameaçando de morte a determinado número. Finalmente induziu seus sócios no império à perseguição geral (Eusébio, 2000, p. 433).

Eusébio fala de um Editto, que dá abertura a vários subsequentes, direcionando-o à destruição de Igrejas, queima dos livros sagrados, documentos eclesiais, confisco dos bens e demissão das lideranças dos cargos públicos. Neste contexto, lideranças cristãs e sacerdotais foram presas, torturadas, enviadas ao trabalho forçado e executadas sem



direito à defesa, exceto os que abjurassem sua fé e aceitassem os deuses pagãos. De 303 a 304, vários Editos foram assinados e validados pelos tetrarcas em todo o Império.

Com a renúncia de Diocleciano e Maximiano, em 305, as perseguições foram se acalmando, mais no Ocidente que no Oriente, onde os sucessores agiam com rigor, fazendo muitos os mártires. Constâncio foi, segundo Eusébio (2000, p. 435), um imperador digno do poder que exercera, pois mandou somente destruir algumas igrejas e, sem perseguir os fiéis, os acolhia, privando-os dos danos sociais. Constâncio deixou ao seu filho, Constantino, um império glorioso.

Com a ascensão de Constantino ao trono do Ocidente, as perseguições foram suspensas e os Editos de Diocleciano foram anulados por outro Edito, que tratava da liberdade de culto para os cristãos. A tetrarquia entrou em crise, mas após algumas batalhas o Império foi unificado. No Oriente, em algumas províncias da Ásia, a violência continuava sob o comando do sucessor de Maximiano, o general Galério.

Com a morte de Galério, subiu ao trono o imperador Maximino. A princípio, aliviou as perseguições, porém, em seguida, desrespeitando os Editos de liberdade de culto, mandou proibir as reuniões nos cemitérios, permitiu aos seus chefes, na Antioquia e Fenícia, liberar os insultos, calúnias e expulsão dos adoradores de Deus. Alguns foram jogados às feras e outros decapitados. Além disso, a fim de se contrapor, instituiu seus sacerdotes e culto aos ídolos.

O historiador de Cesareia publicou a cópia do Edito de Maximino, cujo conteúdo engrandece Tiro por ser a morada dos deuses imortais. Eis um trecho:

[...] Nossa cidade, portanto, com toda justeza pode ser denominada sede e morada dos deuses imortais; numerosas provas evidenciam que se deve à presença dos deuses celestes seu estado florescente. [...] Certamente, foi o altíssimo e grande Zeus, protetor de vossa ilustre cidade, que preserva de corrupção ruinosa vossos deuses lares, vossas mulheres e filhos, a família, as casas quem inspirou a vossas almas esse propósito salutífero (Eusébio, 2000, p. 433).

Constantino, juntamente com o seu cunhado, Licínio, derrotou Maximino e dominou a região oriental do Império, tratando de cessar as perseguições e respeitar a liberdade de culto. O imperador sentiu que, pela força da cruz dos cristãos, sairia vitorioso nas batalhas. Em



313 d.C., se reuniu com Licínio em Milão, rejeitando de vez os decretos persecutórios de Diocleciano, emitindo assim um Editto favorável aos cristãos em todo o Império.

A paz foi estabelecida, por pouco tempo. Licínio, ao se estabelecer no poder, se tornou rival de Constantino, voltou a perseguir os cristãos e fazer sacrifícios aos deuses. Constantino, invés, sustentou sua decisão e, em 314, se empenhou numa guerra contra Licínio e, saindo vencedor, mais uma vez dedica sua vitória ao Deus dos cristãos, tornando-se o soberano de todo Império, até sua morte em 337.

2 A Igreja em crise

A Igreja havia resistido, na unidade em torno de um rei: Jesus Cristo. E agora? Ela se vê diante de um Estado imperial que a legaliza. O cristianismo, enquanto instituição religiosa, reconhecida por Constantino, fora tratado no Editto de Milão 313 d.C., iniciativa importante para a tolerância religiosa e liberdade de culto, porém isso não foi o suficiente. Se foi resolvida a cisão externa entre Igreja e Estado, a cisão no interior da igreja ainda se manifesta de forma abrupta, envolvendo as oposições donatistas e, mais tarde, as investidas teológicas dos adocionistas e dos seguidores de Ário que defendiam a ideia de que o Filho e o Espírito Santo não eram Deus. Os donatistas não ficaram satisfeitos com a parceria do Império que, de perseguidor da Igreja, passou a ser o salvador dos cristãos. Remontando à era das grandes perseguições, os donatistas relembram os mártires, aqueles que não adoraram os deuses imperiais e tampouco se dobraram ao imperador, como o único Senhor. Lembram da grande perseguição, da desapropriação do patrimônio das igrejas e do martírio de líderes eclesiásticos, desde Diocleciano a Constantino.

Apesar da benevolência de Constantino, que investiu na unidade do Império e da Igreja, devolvendo os bens confiscados e reconstruindo templos, a questão donatista se impunha: e os mártires, aqueles que honraram o Livro Sagrado e não o entregaram em favor dos interesses imperiais? Quem os devolverá? E os *traditores*, os que entregaram os documentos eclesiais e se converteram ao paganismo e agora querem ser reintegrados na Igreja?

Tais questões levaram Donato, um bispo do norte da África, a uma cisão que se expandiu, provocando a hierarquia da Igreja. Como se não bastasse, a Igreja teria que lidar com outra crise que, de certa forma,



reaparecia com mais evidência: o adocionismo. Uma heresia que sempre retoma a ideia de Cristo como filho “adotado” por Deus. Movimento influenciado pelos judaizantes e que deveria ser rebatido.

As vozes adocionistas já haviam ecoado na Igreja, na segunda metade do século III. Considerados hereges, “não reconheciam o caráter divino de Cristo e o reduziam a simples homem” (Simonetti, 2002, p. 43). A questão fundamental para a Igreja imperial tornou-se cristológica: Jesus Cristo deve ser adorado como Deus? E o Espírito Santo, é Deus? Tais conflitos, no interior da Igreja, provocaram cismas. Primeiros, os donatistas, depois os adocionistas que se aperfeiçoavam sob o pensamento ariano.

Para o imperador, não era interessante uma Igreja dividida e tampouco uma liderança ignorante em relação ao objeto principal de sua fé: a Santíssima Trindade. Assim, podemos concordar com Dreher quanto aos interesses do imperador e da Igreja constituída como imperial:

Suas intenções eram políticas. Ele queria fazer da Igreja o poder espiritual sobre o qual podia repousar o Império. Por seu turno, a Igreja não queria ser uma seita, mas uma instituição que pudesse agir em todo o mundo. Aqui um auxiliou o outro. A essa tentativa de estabelecer um universo cristão designamos de “Era Constantinaiana”. O regime instituído denominamos de “Cristandade” (Dreher, 1993, p. 60).

Em relação ao Donatismo, havia os que tinham renegado a fé por conta das perseguições, e agora voltavam à Igreja e, do outro lado, os donatistas da Numídia, a atual Argélia, que passaram a discutir se os *traidores*, os que entregaram os bens da Igreja para serem destruídos, deveriam ser perdoados e acolhidos na comunidade (Frend, 2002). O bispo Donato, de forma radical, não concordava com a readmissão de sacerdotes e bispos que, durante a grande perseguição, abandonaram a Igreja. Para ele e seus seguidores, a comunidade cristã deveria contar somente com aqueles que, apesar da opressão e tortura, se mantiveram firmes na fé e não aceitaram a ministração dos sacramentos ministrados pelos desertores durante a grande perseguição. Para os donatistas, era preciso desconfiar da relação Igreja e Império, visto que eles se consideravam a verdadeira “Igreja dos mártires”, perseguida tal qual a igreja dos primeiros cristãos.

Os donatistas, se entendendo como “puros”, provocaram um cisma na Igreja. Fundaram e organizaram suas igrejas. Apesar de manterem a



mesma doutrina e liturgia, praticavam o rebatismo dos fiéis que vinham do catolicismo (Brown, 2005). Eusébio relata o início da crise:

Os nossos que haviam participado fiel e corajosamente do combate das perseguições, recuperavam seu modo de ser livre e franco diante de todos. Quanto aos que, de espírito fraco, haviam naufragado na fé, apressavam-se de bom grado a procurar a própria cura; suplicavam os que se mantiveram fortes, pedindo que os socorressem estendendo-lhes as mãos e suplicavam a Deus que deles tivesse piedade (Eusébio, 2000, p. 437).

Diante da crise eclesial e depois de várias assembleias tratando de questões doutrinárias da Igreja, em 314, o imperador Constantino convocou, para a cidade de Arles, no sul da França, um Sínodo especial. Este Sínodo, além de definir o dia universal para a celebração pascal e o combate à “simonia”, tratou de comercializar cargos eclesiásticos e resolver problemas relacionados aos donatistas africanos que, apesar de não acatarem as decisões da Igreja romana, cujos bispos tinham *status* “com o mesmo grau de senadores”, continuavam a dividir a Igreja (Eusébio, 2000, p. 26). Só mais tarde, após a morte de Constantino e sob o comando de Constante I, em 337, Donato e seus seguidores foram exilados para a Gália.

Em relação ao Arianismo, segundo Dreher (1993), Ário foi um presbítero de Alexandria, com ministério em Antioquia, contestava a divindade de Jesus Cristo, trazendo confusão aos fiéis quanto à natureza divina do Filho e sua relação com o Pai. A Igreja ortodoxa não aceitava sua tese de que Jesus, plasmado do nada, não podia ser da mesma essência, *homoousios*, de Deus, pois ele não existia antes de ser criado. Essas ideias se expandiram pelo Oriente e Ário conseguiu alguns apoios de teólogos influentes nas igrejas, entre eles, o historiador Eusébio de Cesareia, que, no Concílio de Niceia, declinou em favor do imperador e da maioria dos bispos.

Para Ário, o credo recitado no batismo devia ser reinterpretado, já que não confessava que o único filho de Deus, nascido do Espírito Santo e da Virgem Maria, era da mesma substância do Pai. Essa controvérsia já tinha sido discutida em Antioquia, na metade do século III, dando início ao adocionismo do bispo Paulo de Samosata, que defendia que Jesus era “filho adotivo” de Deus. Essas ideias eram refutadas pela maioria dos bispos e apesar da excomunhão de Paulo de Samosata, o adocionismo” criou raízes nas comunidades cristãs e um desses frutos foi o arianismo.



As ideias de Ário pararam em Atanásio, um teólogo de Alexandria que, junto aos detratores de Ário, incentivou um Sínodo em Antioquia com o propósito de declarar o arianismo uma heresia. Neste evento, Eusébio de Cesareia e mais dois arianistas foram excomungados. O Sínodo não foi tão promissor e o imperador Constantino, vendo ruir a Igreja da qual se beneficiava, devido à fragilidade episcopal, foi motivado a convocar uma assembleia a fim de definir e fortalecer as principais doutrinas e seus contratempos dentro da Igreja.

Convocou um Sínodo de todo o Império, que deveria se reunir na residência de verão do imperador, em Niceia, no verão de 325. [...] Antes do início do Sínodo, aqueles que haviam sido excomungados em Antioquia foram readmitidos. Todos viajaram por conta do Estado. O maior contingente de bispos provinha do Oriente (Dreher, 1993, p. 64).

Desde a primeira convocação em Arles, Constantino tratou a instituição cristã como um dos pilares fundamentais do Império. Era, para ele, um projeto de governo e, por isso, questões sociais, políticas e teológicas, que ameaçassem o poder romano, deviam ser resolvidas. Uma década depois da reunião em Arles, o imperador se vê determinado a convocar os episcopos a fim de dar um basta à controvérsia ariana. Afinal, Jesus Cristo é ou não da mesma natureza de Deus?

3 Concílio de Niceia: as controvérsias do ecumenismo

A intervenção de Constantino fortalecia a Igreja, enquanto poder eclesial, mas a enfraquecia quanto ao diálogo e aos debates teológicos que podiam ser resolvidos internamente, já que de nada adiantou condenar o donatismo se os donatistas continuavam a dividir a Igreja no norte da África. O Concílio Ecumênico de Niceia não foi tão “ecumênico” assim ao tratar o imperador, uma autoridade incontestável: “Constantino locuta causa finita”. O imperador bancou, por quase três meses, a despesa de 250 bispos e seus séquitos (Dreher, 1993, p. 64) que, praticamente, já tinham um “anátema” para Ário. A cristandade se distanciava do diálogo das primeiras comunidades, tornando-se mais exclusivista no trato de questões caras ao cristianismo: Deus, revelação, Jesus Cristo, morte e ressurreição.

O Concílio se dá em um contexto que, desde o Sínodo de Arles, questões ligadas à “grande perseguição” que, pareciam decididas, na verdade, tornaram-se exponencialmente mal resolvidas, pois o novo Concílio



se propunha também fortalecer a hierarquia da Igreja, decidir sobre a reintegração ou não dos hereges e resolver as antigas disputas teológicas.

Os conciliares, de acordo com Atanásio de Alexandria, cuja argumentação girava em torno de um Cristo plenamente divino, se limitaram a anatematizar o arianismo, a fim de resolver a questão da consubstancialidade do Filho ao Pai. Colocaram no mesmo julgamento os adocionistas, pois consideravam que a tese de que Jesus Cristo é Filho “adotivo” de Deus era uma versão mais antiga do arianismo. A Ário eles responderam acrescentando ao antigo símbolo de fé dos cristãos: 1) O Filho de Deus é unigênito, mesma substância (*homoousios*) do Pai: “Deus de Deus, luz de luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro, gerado, não feito, **consubstancial** ao Pai”; 2) “Mas aos que afirmam: Houve um tempo em que não foi e que antes de ser engendrado não foi e que foi feito do nada, ou os que dizem que é de outra hipóstase ou outra substância ou que o Filho de Deus é cambiável ou mutável, a estes anatematiza a Igreja católica” (Souza, 2015, p. 45).

O Concílio não retomou a tese dos donatistas, visto que, ali havia bispos simpáticos ao projeto daqueles que aderiam à Igreja dos mártires, mas tratou de fortalecer a tese do único batismo, rejeitado por Donato. A questão donatista seria tratada, mais especificamente, no Concílio Constantinopla, em 381. Em outras palavras, as ideias de Donato permaneceram vivas e a Igreja teve que retomar o debate, acrescentando que o cristão deve acreditar também “Em uma única Santa Igreja Católica e Apostólica”; confessar “um só batismo para a remissão dos pecados” e esperar “a ressurreição da carne e a vida do século futuro. Amém” (Souza, 2015, p. 46).

A política do imperador Constantino, garantidora do episcopado monárquico, abriu as portas para o que viria mais tarde: a Cristandade da Idade Média. A união da Igreja ao Estado romano impulsionou a perseguição aos adoradores dos deuses romanos e, mais tarde, por meio do Editto de Tessalônica, promulgado pelo imperador Teodósio I, em 380, o cristianismo se tornou religião oficial de todo o Império. Afastando-se da sua origem, passou a se identificar com Israel: “Tornou-se um império bíblico, monoteísta, não muito diferente de Israel em suas crenças básicas e cujos súditos haviam sofrido perseguições. E seu declínio acelerou-se” (Kautsky, 2020, p. 516).

Conclusão

O Concílio de Niceia abriu as portas para que a teologia se tornasse verdadeiramente cristológica e, mais tarde, pneumatológica, já que os



detalhes acerca do “Espírito Santo consubstancial ao Pai e ao Filho” foram tratados somente no Concílio de Constantinopla em 381 d.C., questão teológica central da Igreja:

A intervenção da Santíssima Trindade é relevante em toda a história da Igreja, seja no Oriente, seja no Ocidente. Para a tradição alexandrina, é na alma que o ser humano recupera a imagem e semelhança, perdida com o pecado. O Espírito Santo é o agente imediato da transformação e do crescimento da imagem, pois ele, imagem do Filho, vai formar, no homem, a perfeita imagem do Pai: Cristo (Souza, 2010, p. 57).

Muitas vezes, colocamos como uma questão teológica o problema do ateísmo, porém este não é o problema fundamental que se discutiu no Concílio de Niceia e nem o que se discute hoje. Talvez o fio condutor que nos faz interpretar o trajeto dos primeiros cristãos e dos conciliares de Niceia venha do teólogo Ronaldo Muñoz: De que Deus somos crentes ou ateus? “Não esqueçamos que também os cristãos dos primeiros séculos foram classificados de ‘ateus’, porque não partilhavam das crenças correntes nem aceitavam a religião do Império” (Muñoz, 1989, p. 28).

Quem é, de fato, o Deus que nos provoca? Que nos faz observadores da realidade na qual vivemos e que nos motiva a enchê-la de significados para que a vida se torne mais leve e tenha mais sentido? Hoje se fala muito em ecumenismo, mas devemos perguntar se estamos dispostos a dialogar com aqueles que questionam a nossa fé ou nos tratam como ateus. Sem pretensão de resposta, pois preferimos uma teologia que questiona, do que um dogmatismo cego e surdo sem alguém para perguntar, devemos refletir sobre o que moveu a Igreja dos primeiros séculos e a motiva hoje. A reflexão que nos provoca vem do teólogo Leonardo Boff:

Se o ser humano emerge como pessoa, então Deus é a Pessoa absoluta, se o ser humano surge como espírito, então Deus apresenta-se como o Espírito infinito, se o ser humano irrompe como mistério, então Deus será o Mistério abissal. Esta personalidade suprema se autocomunica, entretém um diálogo com as pessoas humanas e entra na história dos homens (Boff, 1986, p. 32).

Entendemos que o debate fundamental do Concílio de Niceia girou em torno da revelação de Deus. Que Deus? Foi esta questão que levou os eclesiais a decidirem sobre outras preocupações como: a natureza divina do Filho, questionada pelo arianismo; a unidade da Igreja e



um só batismo, ameaçados pelo donatismo e, por fim uma fórmula de confissão ou credo que favorece a ortodoxia cristã e a unidade da fé, decisões importantes que ainda hoje ressoam quando se tratar de refletir sobre ecumenismo.

Referências

- BOFF, Leonardo. *A Trindade, a Sociedade e a Libertação*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1986.
- BROWN, Peter. *Santo Agostinho*. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- DE BONI, Luiz A. *O Estatuto Jurídico das Perseguições dos Primeiros Cristãos no Império Romano*. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/trans/a/YF9bbyQYs74GKMwJGRxJLxH/?lang=pt>). Acesso em: 19 maio 2025.
- DREHER, Martin N. A Igreja no Império Romano. In: *Coleção História da Igreja*. Vol. 1. 4. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1993.
- EUSEBIO, Bispo de Cesareia. História Eclesiástica. In: *Patrística*, Vol. 15. São Paulo: Paulus, 2000.
- FREND, William. H. C. Donatismo. In: BERARDINO, A. *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 426-431.
- LUFF, Stanley, G. A. A Organização da Igreja. In: NOVA Enciclopédia Católica. Vol. VI. Rio de Janeiro: Editora Renes, 1969.
- MUÑOZ, Ronaldo. *O Deus dos Cristãos*. Petrópolis: Vozes, 1989.
- SOUZA, José Neivaldo. *Cristianismo: a religião do diálogo*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.
- SOUZA, José Neivaldo. *Imagem Humana à Semelhança de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2010.
- SIMONETTI, M. Adocionistas. In: BERARDINO, A. *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 43.

Caderneta espiritual como ferramenta para o caminho de santidade

Spiritual notebook as a tool for the path to holiness

*Cassia Maria Jänisch**

*Marcia Jochims Kniphoff da Cruz***

Recebido em: 25/02/2025. Aceito em: 22/05/2025.

Resumo: *Este trabalho tem por objetivo apresentar a caderneta espiritual de registros pessoais utilizada pelo diácono João Luiz Pozzobon como ferramenta para a organização da vida espiritual daqueles que adotam esse método. A metodologia deste estudo associa a revisão bibliográfica com a análise de documentos resultantes dessas cadernetas espirituais. Diante dos resultados das cadernetas analisadas, conclui-se que a caderneta espiritual incentiva e contribui para promover a liberdade interior dos filhos de Deus, pois os elementos presentes nelas evidenciam a conquista do aprofundamento da vida espiritual. A adoção de uma caderneta espiritual possibilita uma melhor organização pessoal das atividades diárias, sobretudo dos esforços espirituais, do enobrecimento do caráter, por meio da autoeducação, fornecendo elementos para a pessoa avaliar os resultados dos seus esforços.*

Palavras-chave: *caderneta espiritual; diácono João Luiz Pozzobon; organização pessoal.*

* Autor: Pós-Graduação de Especialização em Aconselhamento Pastoral e Direção Espiritual pela Faculdade São Basílio Magno – FASBAM (2024). Bacharel em Teologia pela Faculdade Católica de Fortaleza – FCF (2019). Atualmente, é responsável pela Pastoral do Santuário de Schoenstatt em Santa Maria/RS. Colabora com o processo de beatificação da Venerável Serva de Deus Ir. M. Emilie Engel. Irmã de Maria de Schoenstatt.

E-mail: ir.mariacassiana@gmail.com.

** Coautor: Doutora em Informática na Educação (Universidade Federal do Rio Grande do Sul, UFRGS, Porto Alegre, 2018). Mestre em Educação (Universidade Federal do Rio Grande do Sul, UFRGS, Porto Alegre, 2002). Coordenadora do Projeto de Extensão UNISC Inclusão (Projeto UID, UNISC). Professora do Departamento de Engenharia, Arquitetura e Computação (UNISC) e Professora Formadora do Curso de Licenciatura em Computação e Robótica Educativa (UFRGS/UAB).

E-mail: marciakniphoff@gmail.com.





Abstract: *This paper aims to present the spiritual notebook of personal records used by Deacon João Luiz Pozzobon as a tool for organizing the spiritual life of those who adopt this method. The methodology of this study combines the bibliographic review with the analysis of documents resulting from spiritual notebooks. Given the results of the notebooks analyzed, it is concluded that the spiritual notebook is an incentive and contributes to fostering the inner freedom of God's children, since the elements present in the notebooks evidence the achievement of deepening the spiritual life. The adoption of a spiritual notebook allows for better personal organization of daily activities, especially spiritual endeavors, and the ennoblement of character, through self-education, providing elements for the faithful to evaluate the results of their efforts.*

Keywords: *spiritual notebook; deacon João Luiz Pozzobon; personal organization.*

1 Introdução

São múltiplos os incentivos para a organização da vida espiritual, vistos ao longo da história do cristianismo. Os beneditinos, por exemplo, que têm o lema “Ora et Labora”, isto é., “Oração e Trabalho” (Marculino, 2024), bem como São João da Cruz, conhecido como místico, devido a seus escritos de elevada espiritualidade e por ter reformado a Ordem Carmelita. Também, a ascese inaciana que tem seus fundamentos no livro escrito por Santo Inácio: “Os Exercícios Espirituais”, de Santo Inácio, incentivam o domínio do mundo interior pelo exercício de virtudes e o encontro com Cristo, por meio do Evangelho (Quevedo, 2003). No mesmo sentido, este estudo investiga a pertinência da caderneta espiritual utilizada pelo Diácono João Luiz Pozzobon como instrumento para ordenar a vida quotidiana na dimensão das atividades sociais, pastorais e dos esforços empreendidos na esfera da espiritualidade e da autoeducação, tendo como principal objetivo: ‘apresentar a caderneta espiritual de registros pessoais utilizada pelo diácono João Luiz Pozzobon como ferramenta para ordenar a vida cotidiana na dimensão espiritual de quem adota esse método’. A relevância deste trabalho para a pesquisa científica está centrada na proposta de ordenar a vida cotidiana, através da caderneta espiritual, para uma constância na prática da oração e das virtudes.

A proposta inicial da caderneta espiritual adotada por Pozzobon foi de José Engling, a partir das orientações espirituais do fundador do Movimento Apostólico de Schoenstatt, o Padre José Kentenich (Hannappel, 2010). Dessa forma, a pergunta fundamental que perpassa todos os âmbitos deste trabalho é: a caderneta espiritual utilizada por Pozzobon incentiva uma disciplina voltada à santificação?



A metodologia desta pesquisa associa a revisão bibliográfica à análise de conteúdo realizada a partir de documentos com informações sobre a caderneta espiritual como ferramenta para o caminho de santidade (Costa, 2020). Foram coletados relatos de pessoas que utilizam a caderneta em seu acompanhamento espiritual. Essas análises indicam que a caderneta desenvolvida por João Luiz Pozzobon fomenta um processo de autoeducação, que está na base dos esforços de santificação e possibilita uma avaliação mais realista da jornada espiritual.

O trabalho possui a seguinte estrutura: 2) Base espiritual para o caminho de santidade; 3) Como utilizar a caderneta espiritual; 4) O efeito da caderneta espiritual; 5) Considerações finais e referências.

2 Base espiritual para o caminho de santidade

Esta seção apresenta a origem do Movimento de Schoenstatt, a vida do Diácono João Luiz Pozzobon que auriu da espiritualidade de Schoenstatt em seu caminho de santidade e todos os elementos que compõem a caderneta espiritual, bem como a valiosa contribuição de São Bento, Santo Inácio e São João da Cruz para quem pretende buscar um aprofundamento espiritual em todas as dimensões humanas.

2.1 Movimento de Schoenstatt

O primeiro Santuário de Schoenstatt surgiu em 18 de outubro de 1914, na Alemanha. Naquela data, um grupo de seminaristas se reuniu com seu diretor espiritual, o Pe. José Kentenich, em uma pequena capela dedicada a São Miguel, para convidar Nossa Senhora a estabelecer-se naquele lugar e distribuir dons e graças em abundância, mediante a colaboração humana. Esse ato foi chamado, mais tarde, de aliança de amor. O Santuário tornou-se um lugar de peregrinação e uma escola de santidade, aberta a todos. É importante destacar que não houve uma aparição de Nossa Senhora nem qualquer fenômeno extraordinário em Schoenstatt. O único acontecimento foi a aliança de amor selada pelo Padre José Kentenich com a Mãe de Deus. Ele propôs aos jovens seminaristas um programa com um objetivo claro: “Acelerar o desenvolvimento de nossa autoeducação para transformar nossa Capelinha em lugar de peregrinação” (Kentenich, 1995, p. 51). No Santuário de Schoenstatt, a Mãe de Deus recebeu o título de “Mãe, Rainha e Vencedora Três Vezes Admirável de Schoenstatt”.

O Movimento de Schoenstatt se expandiu por todos os continentes e, hoje, existem centenas de Santuários filiais. No Brasil, existem 26 Santuários de Schoenstatt espalhados em todo território nacional.



2.2 Diácono João Luiz Pozzobon

O diácono João Luiz Pozzobon nasceu em 1904, no Rio Grande do Sul, Brasil. Filho de imigrantes italianos profundamente religiosos. Foi pai de sete filhos e esposo exemplar. Sustentou a família com um pequeno comércio. No ano de 1947, obteve um conhecimento profundo do Movimento de Schoenstatt. Ficou impressionado, sobretudo com a vida dos heróis fundadores¹, que ofereceram à Mãe de Deus. Ele também desejava ser herói, por isso, procurava vencer diariamente os seus defeitos e dominar as imperfeições por meio do propósito particular. Dizia ele: “Portanto, este é um momento de educar o nosso interior.” (Ternes, 2008, p. 136). No ano de 1950, descobriu a sua missão específica para uma nova evangelização na sociedade, quando no dia 10 de setembro, recebeu das mãos da Irmã M. Teresinha Gobbo² uma imagem de Nossa Senhora de Schoenstatt, no formato de santuário, para levá-la às famílias e rezar o terço, quando fosse possível. Com o passar do tempo, percebeu e cumpriu sua missão de peregrinar todos os dias com a imagem da Mãe Peregrina de Schoenstatt visitando famílias, hospitais, escolas, presídios rezando com as pessoas que encontrava. Posteriormente, Pozzobon descreveu sua missão da seguinte maneira: “Disse, então à Mãezinha: ‘Tenho sete filhos e uma esposa; tenho que prestar contas a Deus de meus filhos e de minha esposa. Porém, se for vontade de Deus e Tua, um único homem pode mover o mundo inteiro’” (Uriburu, 2020, p. 30). Para realizar o seu ideal de vida de forma ainda mais abrangente, em 1972, é ordenado diácono permanente.

João Luiz Pozzobon fez parte da história do Santuário de Schoenstatt em Santa Maria, RS, desde os seus inícios, por meio do grupo de homens do Movimento Apostólico de Schoenstatt orientado pelo Pe. Celestino Trevisan, SAC. Inaugurado em 1948, esse Santuário, tornou-se a fonte de graças para a vida de Pozzobon. Nesse contexto, Pozzobon foi um homem que viveu sua entrega total à missão, tendo como exemplo o jovem José Engling³ que se destacou pela vida de aliança de amor com a Mãe de Deus, sendo o pioneiro da caderneta espiritual em Schoenstatt.

¹ Os heróis fundadores são os primeiros integrantes do Movimento de Schoenstatt com os quais o Pe. José Kentenich iniciou a Obra de Schoenstatt. Eles foram exemplos de vida e de entrega à missão.

² Irmã Terezinha Gobbo, pertencente ao Instituto das Irmãs de Maria de Schoenstatt.

³ José Engling foi um dos assim chamados ‘congregados heróis’. Muitos membros da Congregação Mariana de Schoenstatt partiram para o campo de batalha, na I Guerra Mundial, a partir do ano de 1915. Na guerra os congregados se comprovaram no amor a Mãe Três Vezes Admirável, em vista da missão do Santuário de Schoenstatt.



2.3 Origem da caderneta espiritual

A origem da caderneta espiritual está ligada às primeiras férias do jovem seminarista José Engling, que participou da fundação do Santuário de Schoenstatt, na Alemanha. Para ele, as férias no ano de 1915 deveriam ser uma oportunidade para comprovar que seu ideal poderia ser vivido fora dos muros do seminário. Para que seu propósito não passasse de uma mera ideia, resolveu escrever todas as noites sobre as práticas religiosas e sobre o propósito de autodomínio a que se propôs, durante o dia.

O primeiro projeto de horário espiritual controlado por escrito por José Engling traz a seguinte inscrição:

Contribuições para o Capital de Graças da Mãe Três Vezes Admirável

Levantar-me pontualmente

Oração da manhã

Oração dos Congregados

Exame particular

Santa Missa

Comunhão

Leitura Espiritual

Terço

Reta intenção

*Pequeno ato de domínio
de mim mesmo*

Atos de apostolado

Hora de guarda⁴

Ato de contrição perfeita

Oração da noite

Exercícios de dicção⁵

Deitar-me pontualmente⁶

Contribuições para o Capital de Graças da Mãe Três Vezes Admirável

Levantar-me pontualmente

Oração da manhã

Oração dos Congregados

Exame particular

Santa Missa

Comunhão

Leitura Espiritual

Terço

Reta intenção

Pequeno ato de domínio de mim mesmo

Atos de apostolado

Hora de guarda⁴

Ato de contrição perfeita

Oração da noite

Exercícios de dicção⁵

Deitar-me pontualmente⁶

Por meio do horário espiritual por escrito e das anotações, José Engling pôde ter uma imagem de sua vida interior como um espelho. Ele escreveu em seu diário, mesmo durante a Primeira Guerra Mundial, para a qual ele foi convocado como soldado:

⁴ Hora de guarda: momentos de oração silenciosa no Santuário, durante as férias faria isso, transportando-se espiritualmente ao Santuário.

⁵ Os exercícios de dicção eram em vista da dificuldade de pronunciar certas letras do alfabeto.

⁶ A imagem e a tradução do horário espiritual constam em: HANNAPPEL, Paulo M. *José Engling: Nosso Irmão Maior*. Santa Maria: Sociedade Mãe e Rainha, 2010. p. 51.



Durante os últimos dias desta semana estive incomodado e resmungão. Certamente isto se deve ao fato que, constantemente, me pedem favores e abusam de mim, e há companheiros que têm uma conduta insuportável; não posso desempenhar-me bem por causa de uma enfermidade e tenho horas de ócio; ademais, a fome me torna irritável. Mas estas são as boas razões? Não! Posso corrigir os camaradas, sem ser grosseiro. E o resto devo vencer por amor à Mãe. Vou combater meu gênio resmungão por meio do exame particular. Lembrar-me-ei dele, oito vezes por dia (Hannappel, 2010, p. 32).

Com a ajuda da graça, da vinculação ao Santuário e ao fundador do Movimento Apostólico de Schoenstatt, Pe. José Kentenich, ele conseguiu superar os fracassos e limites tornando-se cada vez mais livre para a realização da sua grande missão pessoal: ser tudo para todos e especial propriedade de Maria.

2.3.1 Objetivo da caderneta espiritual

A caderneta espiritual é uma ferramenta de acompanhamento espiritual, que permite ao indivíduo registrar suas práticas e reflexões diárias, acompanhando assim seu próprio progresso e deparando-se com a realidade de seus limites, o que o torna mais humilde e o impulsiona a recomeçar sempre. Esse método permite programar o dia e estabelecer metas para o futuro. Além disso, o uso dessa ferramenta pode levar a uma maior disciplina e comprometimento com as práticas, tanto os naturais como as sobrenaturais (Bueno, [s. d.]). Para as pessoas que buscam acompanhamento espiritual no Santuário, o uso da caderneta é oferecido como um meio prático no caminho da santidade de todos os dias.

2.3.2 Elementos que compõem a caderneta espiritual

A caderneta espiritual é composta por dois elementos, o horário espiritual e o exame particular. Ambos estão a serviço do ideal pessoal, visando a organização de tudo o que ajuda no domínio da vida instintiva, na purificação da memória e da fantasia, na conquista de uma virtude, no aperfeiçoamento que abarca todas as dimensões da vida humana, natural e sobrenatural. “A virtude é uma disposição habitual e firme para praticar o bem. As virtudes humanas são disposições estáveis da inteligência e da vontade, que regulam as nossas paixões e guiam o nosso procedimento segundo a razão e a fé.” (CIgC, n. 1833-1834).



O uso da caderneta é uma forma de assegurar a prática de exercícios espirituais e práticos, além de possibilitar o seu controle por escrito. Os exercícios podem ser escolhidos entre orações, sacrifícios, penitências e frequência aos sacramentos. Tudo isso corresponde à psicologia humana que necessita de um autocontrole para não incorrer em pensamentos que levem a esquecer o ideal pessoal, ou seja, a meta de vida.

2.3.3 O exame particular

O exame particular, como o próprio nome sugere, é uma autoanálise.: “Em geral, sob a denominação de Exame Particular, entendemos o exame de consciência feito no sentido de cultivar determinada virtude ou emendar certo defeito” (Trevisan, 1952, p. 268). Sua função é auxiliar na formação da personalidade. Para isso, é necessário que a pessoa se conheça, conhecendo o seu temperamento, virtudes e defeitos. Com esse conhecimento, a pessoa concentra toda a sua força em um único aspecto a ser potencializado; de uma virtude a ser conquistada ou de um defeito a ser trabalhado. O exame particular ao ser registrado por escrito na caderneta espiritual e controlado diariamente, deve ser assinalado de forma positiva ou negativa, se foi cumprido ou não.

No controle por escrito, é essencial destacar como o exame particular foi realizado durante o dia, conforme o exemplo a seguir: se o propósito tomado foi de ser mais empático, e a constatação a partir das anotações foi: ‘Passei a maior parte do dia sem expressar empatia, porque houve um desentendimento com o colega.’ Percebe-se aqui, que a pessoa tem uma sensibilidade muito acentuada. Após o exame diário na caderneta espiritual é necessário um balanço mensal para, ao final do mês, ter uma visão clara sobre si mesmo e o propósito que deve motivar a autoeducação.

2.3.4 O horário espiritual

O horário espiritual é formulado a partir das práticas religiosas que são necessárias para quem deseja ter uma vida espiritual ordenada. As principais práticas são: oração da manhã; meditação; participação na santa Missa diariamente, quando possível; leitura espiritual; adoração ao Santíssimo Sacramento, se possível; oração do santo terço; oração da noite.

Em sua funcionalidade, o horário espiritual tem um valor triplo: Primeiramente, auxilia a pessoa a discernir o que é apropriado e o que



não é, além de ajudá-la a desenvolver a verdadeira medida de suas capacidades. Em segundo lugar, ele serve de regulador para a inconstância do humor manifestada nos sentimentos e instabilidade dos impulsos, consequências do pecado original. Além disso pode ser um restaurador de forças, pois o horário espiritual contempla exercícios espirituais que proporcionam à pessoa reservar tempo para se conectar com Deus. Por fim, contribui para o desenvolvimento das potencialidades pessoais segundo a sua paixão predominante, buscando o melhor de si.

O horário espiritual, anotado e controlado, ajuda no desenvolvimento humano e cristão, pois ele “é o meio que é empregado para manter a união com Deus e para progredir na santidade, o que consiste em anotar o cumprimento dos atos e práticas religiosas que cada um julga conveniente para atingir esse mesmo fim” (Trevisan, 1952, p. 275).

2.3.5 Acompanhamento espiritual como aporte para quem adota a caderneta espiritual

A direção espiritual para o Pe. José Kentenich é um meio para acompanhar o indivíduo, visando torná-lo cada vez mais autônomo em suas decisões. Trata-se de “uma relação de companhia no sentido de um ‘auxílio’, ou seja, como um caminhar juntos, um acompanhamento. A pessoa não deve tornar-se dependente de um ‘diretor’, mas pelo contrário, ser levada à autonomia e à atividade própria” (Mello, 2018, p. 23).

Ao buscar orientação e adotar uma caderneta espiritual, o indivíduo espera encontrar alguém que o ajude a crescer em todas as dimensões da vida humana: “No acompanhamento espiritual deve-se ser suporte/facilitador para que o acompanhado atinja a liberdade interior e a integração de sua vida emocional/cognitiva e comportamental, a partir experiência singular e frontal do encontro surpreendente com Cristo” (Gonçalves, 2017, p. 53).

Prestar contas ao acompanhador espiritual⁷ sobre o exame particular e o horário espiritual tem como objetivo fazer com que o ser humano não se esqueça de que é inclinado à inconstância de ânimo e à frouxidão espiritual, por causa do pecado original. Por isso, há necessidade de uma segurança externa, que é a prestação mensal de contas ao acompanhador

⁷ Segundo o Papa Francisco, em vez do termo direção espiritual, ele prefere um termo menos diretivo – ‘acompanhamento espiritual’.



espiritual. Deve-se, portanto, ter em mente, que o acompanhamento espiritual não se confunda com a confissão. Esta ocupa-se dos pecados, enquanto aquela abrange um campo mais vasto na área da educação. No entanto, o confessor, pode ser o acompanhador espiritual.

Em última análise, o verdadeiro diretor espiritual é o Espírito Santo. É Ele que inspira (Trevisan, 1952, p. 135). Aquele que assume a função de acompanhador espiritual deve estar ciente de que esse serviço de escuta consiste em auscultar a voz de Deus na alma. Deve respeitar as características da pessoa e guardar-se de sufocá-las com inspirações de esquemas pessoais. O acompanhamento espiritual leva à autêntica autonomia dos filhos de Deus, dando sempre a oportunidade para que a pessoa escolha o seu horário espiritual e exame particular. Segundo De Mori (2019, p. 3-4), é possível pensar essa direção em dois sentidos. o primeiro é através da ação do Espírito Santo: o acompanhante ouve e procura auscultar como o acompanhado se molda à imagem e semelhança de Deus. O segundo sentido é observar se o acompanhado se assemelha a Jesus de Nazaré.

2.4 Tradição Católica na Prática da Organização Espiritual

A partir deste ponto são apresentadas as temáticas dos fundamentos lançados pela tradição da Igreja Católica, que foram inspirações de vários santos, ao longo dos séculos e hoje contribuem para a fecundidade de quem escolhe o exame particular, os exercícios espirituais compreendidos na caderneta e o acompanhador espiritual. O Acompanhamento Espiritual, com a prática de uma organização espiritual, é realizado no seio da Igreja desde os primeiros séculos, a exemplo de São Bento, Santo Inácio de Loyola e São João da Cruz, conforme segue.

São Bento, que nasceu em Núrsia, na Itália, no ano de 480, estabeleceu como regra para os monges a prática do silêncio, da oração, do trabalho, do recolhimento, da obediência e da fraternidade. O lema da Regra de São Bento, “Ora et Labora”, significa “oração e trabalho”. Esse lema ensina que a oração e o trabalho são pilares da vida cristã e devem ser vividos de modo equilibrado. Para manter o equilíbrio, a direção espiritual, tem um papel muito importante. Segundo São Bento, só pode ser diretor espiritual, aquele que conhece os seus pontos fortes e fracos e que busca a perfeição diária (Marculino, 2024).



Santo Inácio de Loyola, nascido em 31 de julho de 1491, contribuiu com a Igreja por meio dos Exercícios Espirituais. Eles são um caminho de oração e de discernimento para a escolha do estado ou forma de vida. Seus conteúdos específicos são apresentados de tal modo que a pessoa se torne livre para amar e servir deixando-se configurar a Cristo Jesus pela força da graça e pela iluminação da palavra de Deus. Os exercícios espirituais são uma atividade essencialmente pessoal que requer solidão (CEI-ITAICI, 2002).

São João da Cruz nasceu em 24 de junho de 1542. Para quem busca um Diretor Espiritual, São João da Cruz afirma que o diretor deve ser não somente sábio e prudente, mas também experiente [...] Ele diz ainda que “o guia espiritual que não tenha experiência da vida espiritual, é incapaz de nela conduzir as almas que Deus chama e nem sequer de as compreender” (Stein, 2004).

Diante dos fundamentos teóricos apresentados, encerra-se a base teórica, com os elementos necessários para usar a caderneta espiritual.

3 Como usar a caderneta espiritual

A metodologia desta pesquisa é caracterizada como revisão bibliográfica e análise de conteúdo (Costa, 2020). Foram consultadas diferentes fontes como base teórica: foi realizada a análise de documentos com informações sobre a caderneta espiritual desenvolvida por José Engling e adotada pelo diácono João Luiz Pozzobon, e foram apresentados dois relatos resultantes de cadernetas espirituais. O primeiro, realizado por um de pai de família, e o segundo, por um jovem congregado chamado Ross⁸.

3.1 A caderneta espiritual do Diácono João Luiz Pozzobon

A caderneta espiritual do diácono João Luiz Pozzobon, praticante da espiritualidade de Schoenstatt, foi utilizada por ele como meio eficaz em sua autoeducação e vinculação ao Santuário em seu trabalho apostólico com a Mãe Peregrina. Seu biógrafo, Pe. Esteban Urriburu, afirma:

João Pozzobon manteve um horário espiritual, e um controle efetivo de suas atividades apostólicas. Certa vez, falei-lhe da dificuldade que costumamos ter, nós latinos, para manter um escrito de nossa vida espiritual. Muitas

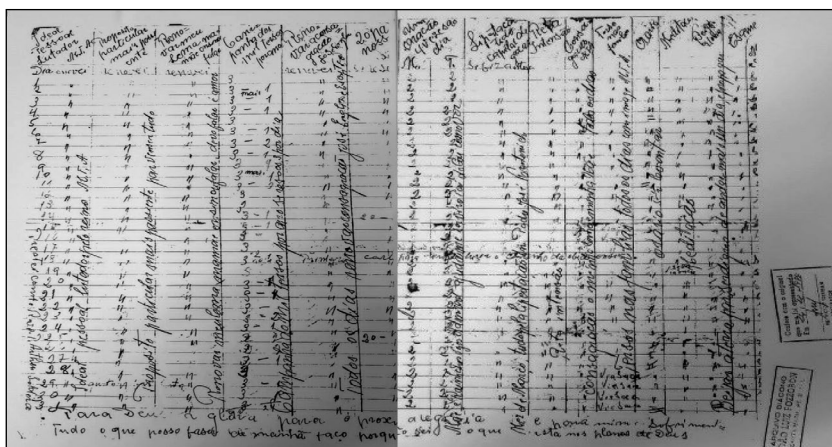
⁸ Roos: Jovem Congregado de Schoenstatt, do tempo da fundação do Santuário Original de Schoenstatt.

peçoas assumem o mundo espiritual de Schoenstatt, porém têm problemas com o sistema de controle. O Sr. João respondeu-me com assombrosa naturalidade: Isso é uma coisa maravilhosa, bonita! Pense o senhor se o comerciante não controla suas coisas... Irá mal! Porque não controlar, então, a alma, ou o espírito? É um pouco difícil no início, porém, mais tarde, a gente se acostuma, e sente falta se não faz (Uriburu, 2020, p. 43-44).

O horário espiritual de Pozzobon era marcado pela oração e solidariedade, primeiramente para com a sua família, a esposa e os filhos, os membros do Movimento Apostólico de Schoenstatt e de sua paróquia. Ele colocava em prática o que aprendeu da vida de aliança de amor com a Mãe Três Vezes Admirável: ‘Nada sem vós (Mãe Três Vezes Admirável), nada sem nós (teus filhos)’. Ele tinha consciência de que não podia fazer nada sem a graça de Deus, pois Deus deseja a colaboração livre e generosa do ser humano. Isso remete à famosa frase de Santo Agostinho: “Deus que te criou sem ti, não te salvará sem ti” (Gomes, 2018, p. 458; n. 140).

A limitação visual não impediu Pozzobon de realizar o controle do horário espiritual e o propósito particular, como uma ferramenta para o seu aperfeiçoamento pessoal. Ele usava como caderneta espiritual folhas de almoço, nas quais podia escrever com letras maiores, conforme a figura a seguir:

Caderneta espiritual de João Luiz Pozzobon, preenchida em folha de almoço⁹:



⁹ Esta folha da caderneta espiritual de João Luiz Pozzobon foi disponibilizada pelo secretariado da Campanha da Mãe Peregrina de Schoenstatt de Atibaia, SP.



Transcrição da caderneta espiritual de João L. Pozzobon da esquerda para a direita:

Ideal Pessoal: Lutador pelo Reino da MTA (Mãe Três Vezes Admirável)

Propósito particular – mais paciente

Renovar meu lema: Mãe, ensina falar, devo falar – é amor

Campanha dos mil terços por ano. Rezar três por dia

Uma oração quatro vezes ao dia. Duas de manhã e duas de tarde

Mês da Aliança¹⁰, tudo pela libertação do Pe. José Kentenich¹¹

Reta intenção

Consagração a MTA

Terço nas famílias

levantar 5 ½, oração

Meditação

Beijar a terra para ser digno de andar mais um dia e propagar

Exame (trata-se do exame de consciência à noite, de como viveu o dia)

Para Deus a glória, para o próximo a alegria e para mim o sofrimento.

Tudo o que posso fazer de manhã, faço porque não sei o que está nos planos de Deus.

Pozzobon mantinha uma ótima organização do seu ritmo de vida em sua caderneta espiritual. Ele se levantava sempre no mesmo horário, às 5h30, arrumava-se e rezava em seu quarto. Às 6h ele partia a pé, rumo ao Santuário de Schoenstatt, para participar, às 6h30, da Santa Missa, no Santuário ou na capela das irmãs, próximo a ele. João Pozzobon morava a um quilômetro do Santuário. Ao chegar no Santuário, entregava o dia anterior à Mãe de Deus para o “Capital de Graças”¹² e pedia à Ela as graças para o dia que estava começando. Ao chegar em casa, após a Santa Missa, ele já tinha o dia programado. Sobre isso, ele diz:

Volto do Santuário e, então, na volta, sempre a gente tem uma coisa preparada para fazer: Quando a missa é na capela das irmãs eu saio de lá, chego no santuário, faço a genuflexão ali fora e venho para casa. Então começo os trabalhos que tenho que fazer. Mas costumo sempre deixar programado na véspera o que tenho a fazer de manhã (Uriburu, 2020, p. 59).

¹⁰ O mês da Aliança é o mês de outubro. Em 18/10/1914, foi selada uma aliança de amor com a Mãe de Deus em Schoenstatt.

¹¹ O Fundador, o Pe. José Kentenich, encontrava-se em Milwaukee, EUA, exilado pela Igreja, a fim de que a sua Obra pudesse ser analisada. Em outubro de 1964, o Movimento de Schoenstatt recebe plena aprovação da Igreja e, no ano seguinte, Pe. Kentenich é reabilitado e recebido em audiência particular pelo Papa Paulo VI.

¹² É uma expressão do vocabulário schoenstattiano que expressa a cooperação humana com a graça divina. Isto é: ofertar tudo por amor para que a Mãe de Deus distribua as graças que Cristo mereceu para a nossa Salvação.



Tinha um ritmo de vida estruturado também quando estava em viagem por causa da missão. Quando ainda não era diácono, sentia muito por não poder celebrar a Palavra nas localidades do interior, onde não havia Santa Missa diária.

João Luiz Pozzobon prestava contas ao seu diretor espiritual, Pe. Celestino Trevisan, de como andava a sua vida interior, por meio de um relatório por escrito, e contava como conseguia superar as dificuldades. Em um relatório ao Pe. Celestino, Pozzobon informou que no espaço de tempo de dois meses e meio ele esqueceu uma vez de fazer a anotação diária em sua caderneta espiritual.

3.2 Testemunho de um jovem pai de família sobre a importância do uso da caderneta espiritual em sua autoeducação:

O horário espiritual e o exame particular me ajudam na autoeducação para um relacionamento mais harmonioso com a minha esposa e os meus dois filhos pequenos. Eles me ajudam para que eu possa desempenhar o meu trabalho profissional com mais qualidade e a ser proativo na sociedade e na minha paróquia. Também me ajudam a cuidar de mim. Por exemplo, consigo reservar tempo para a alimentação, a academia, brincar com os meus filhos e desligar-me das redes sociais. O que me levou a adotar este método de autoeducação foi o exemplo de João Luiz Pozzobon e a sua vida de Aliança de Amor com a Mãe e Rainha. Isso não quer dizer, entretanto, que eu não experimento limites e fracassos. Mas a força da aliança de amor com a Mãe e Rainha me fortalece.¹³

3.2.1 Trecho da carta do congregado Ross¹⁴ com base em sua caderneta espiritual

Extrato de uma carta do período da fundação de Schoenstatt, escrita por Ross com base em sua caderneta espiritual, da qual presta contas de sua vida interior ao padre espiritual, o Pe. José Kentenich:

¹³ Testemunho de um jovem pai de família. Iniciais do nome: MF. Disponibilizado em: 24 de janeiro de 2024.

¹⁴ Roos: Jovem Congregado de Schoenstatt, do tempo da fundação do Santuário Original de Schoenstatt.



[...] levantar às 5 ¼, a seguir sagrada comunhão e duas santas missas. Rezo todos os dias o meu terço e também cumpro o exame particular. Não fiz sempre leitura espiritual. O exame de consciência melhorou em junho: 6, em julho 3 vezes (negativo). Agora deu certo por 15 dias e também vai continuar assim. Maria ajuda (Schlickmann, 2018, p. 367)!

Esses exemplos podem servir de inspiração para iniciar ou continuar a prática da autoeducação, por meio dos exercícios já mencionados e conforme os resultados apresentados a seguir.

4 O efeito da caderneta espiritual

A base teórica deste trabalho e a análise dos dados apresentados possibilitam responder à questão fundamental proposta para este trabalho, que é retomada: ‘a caderneta espiritual usada por Pozzobon é um incentivo para uma disciplina voltada à santificação?’

Ao traçar um paralelo entre o que cada Santo citado na seção 2, São Bento, Santo Inácio de Loyola e São João da Cruz narram sobre a espiritualidade e a direção espiritual, e os propósitos registrados na caderneta espiritual de Pozzobon, do pai de família e do jovem congregado, Roos, fica evidente que a caderneta é um incentivo para a disciplina voltada para a santificação. Ela ajuda a organizar a vida e fazer uma síntese do cumprimento do exame particular e do horário espiritual, por meio de marcações diárias, um balanço mensal e de um relatório ao acompanhador espiritual.

A caderneta espiritual é uma ferramenta que facilita o trabalho da autoeducação. Fica evidente também que, a disciplina voltada para a santificação exige um autoconhecimento. Logo, a autoeducação é um imperativo do tempo. Conhecer-se, progredir e ter domínio da própria vida nas mãos é a grande meta para conquistar a tão almejada liberdade interior e exterior: “O grau de nosso progresso nas ciências tem de ser acompanhado de igual aprofundamento interior e crescimento espiritual. Do contrário, cavar-se-á em nossa alma um imenso vazio, um tremendo abismo que nos tornará imensamente infelizes. Por isso, autoeducação” (Kastner, 2012, p. 27). O processo de autoeducação requer o conhecimento dos lados positivos e os negativos que há na própria pessoa. Uma ferramenta significativa nesse processo é a caderneta espiritual.

Uma análise mais detalhada da caderneta espiritual de Pozzobon demonstra que ele registrava os propósitos possíveis de serem realizados no cotidiano. A revisão diária da sua caderneta espiritual possibilitava



uma aproximação maior de Deus e da Mãe Peregrina. Essa revisão diária é pertinente e imprescindível, pois a morte inesperada e súbita de Pozzobon, nos remete ao valor da revisão diária da própria vida, no caso dele, pela Campanha da Mãe Peregrina de Schoenstatt.

Fica evidente, na leitura dos três dados trazidos na sessão anterior, a presença de elementos similares relatados nas três cadernetas espirituais, principalmente propósitos relacionados ao cumprimento de horários de oração, à dedicação ao trabalho, à família e à superação dos limites com a ajuda da Mãe Três Vezes Admirável. Outro aspecto relevante, especialmente registrado pelo jovem congregado Roos, é a apresentação dos propósitos que não conseguiu realizar, quando teve falhas no exame de consciência. Essa ferramenta também possibilita exercitar a sinceridade, reconhecer os próprios defeitos e buscar ajuda divina para superar as limitações. Da mesma forma, o relato do pai de família aponta limitações, mas com a intenção de buscar o bem continuamente.

O Apóstolo dos gentios adverte que Deus é um Deus da ordem (1Cor 14,33). Isso se aplica a todos os aspectos da vida. Ele dotou o ser humano de razão e o orientou de diversas maneiras. Logo, é necessário estruturar a vida de acordo com a razão e a aspiração do coração. O próprio Senhor Jesus mostra que um rei não pode lançar-se a uma guerra sem examinar previamente os possíveis desfechos (Lc 14,31-33). É preciso, portanto, avaliar a possibilidade de honrar os compromissos assumidos e organizar o tempo. Afinal, há um tempo para cada objetivo debaixo do Céu (Ecl 3,1-8). Tudo deve ser feito decentemente e de maneira ordenada (1Cor 14,40). Embora o esforço para se organizar implique alguma dor, ele gera frutos copiosos (Hb 12,11). Referindo-se aos esforços que fazia para corresponder à graça, São Paulo dizia: “eu corro, mas não sem rumo, dou golpes, mas não no ar”. (1Cor 9,26). A caderneta de Pozzobon existe para que o cristão não corra sem rumo, mas faça a sua ascese e caminhe ritmadamente como os monges que edificaram a civilização ocidental. Ordenamento e disciplina não são fixismo, e estão abertos às inspirações de Deus e às necessidades humanas que podem impor adaptações, mas nem por isso deixam de ser indispensáveis.

João Luiz Pozzobon não era um homem de permanecer apenas nas ideias, mas colocava em prática imediatamente o que aprendia. Desde que compreendeu que a sua missão estava vinculada ao Santuário de Schoenstatt, ele jamais deixou de viver a aliança de amor e de aproveitar a caderneta espiritual como meio de autoeducação e autosantificação em prol da Campanha da Mãe Peregrina de Schoenstatt.



5 Considerações finais

Conclui-se, portanto, que a caderneta espiritual utilizada por João Luiz Pozzobon, casado, pai de família, diácono permanente e comerciante facilita sobremaneira a integração das várias esferas da vida e coordena a vida espiritual com o trabalho, o lazer e as obrigações domésticas e sociais. O processo de autoeducação que está na base dos esforços de santificação é muito facilitado pelo mapeamento das atividades consignadas na caderneta, pois se trata de um tipo de controle que possibilita uma avaliação mais realista do que foi proposto e do que foi efetivamente realizado. Isso possibilita um autoexame mais preciso.

Comprova-se, assim, que o tipo de esquematização escrita de um horário espiritual e um exame particular bem definido, praticado pelo congregado mariano José Engling, que foi membro do movimento de Schoenstatt desde a sua fundação, é uma referência formativa segura, pois faz da análise dos revezes e fracassos da caminhada uma escada para galgar patamares mais elevados na vida espiritual com a ajuda do alto. A experiência de João Luiz Pozzobon, portanto, está ancorada nas referências fundacionais do Movimento de Schoenstatt, expressas paradigmaticamente na espiritualidade da aliança de amor com a Mãe de Deus.

Nela, a colaboração humana é vista como imprescindível para gerar frutos de santidade quando associada ao auxílio da graça divina. Assim, os sacrifícios e ofertas pessoais registrados na caderneta espiritual, expressam uma colaboração humana que desencadeia o derramamento das graças que Cristo nos mereceu por sua morte na cruz, e que a Mãe Três Vezes Admirável aplica generosamente para que seus filhos também produzam frutos de santidade. O Santuário de Schoenstatt é um lugar privilegiado para a distribuição dessas graças.

Devido a importância do tema aqui exposto, é preciso que haja uma continuação e aprofundamentos posteriores como a análise de cadernetas espirituais com um maior número de amostras, categorizadas por faixa etária, para que seja possível investigar os frutos produzidos na vida de crianças, jovens, adultos e idosos. É importante lembrar que, o procedimento com a caderneta, com o propósito particular e o horário espiritual deve estar de acordo com a personalidade de cada pessoa.



Referências

ANDRACA, Pe. Rafael Fernández de. *150 perguntas sobre Schoenstatt*. Editora Patris, Santiago, Chile. Impresso pelo Instituto Secular dos Padres de Schoenstatt no Brasil, São Paulo, SP. 2011. p. 114.

BÍBLIA Sagrada. Português. Tradução de Arlindo Gomes Furtado. Lisboa, Fátima: Difusora Bíblica, 2016.

BUENO, K. *Como montar seu Horário Espiritual?* Movimento Apostólico de Schoenstatt, s/d. Disponível em: <https://schoenstatt.org.br/2025/01/28/faca-um-planejamento-espiritual/>. Acesso em: 1 abr. 2025.

DE MORI, G. Antropologia Teológica e Orientação Espiritual: Dizer o humano à luz de Jesus de Nazaré. (material não publicado utilizado em sala de aula). In: PICINI, D. V. Vista do Mistagogia e acompanhamento espiritual. *VI Encontro de Pesquisa*. Amizade Social Caminhos para desarticular os extremismos. Annales FAJE, Belo Horizonte, MG, v. 9, n. 4, 2024. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/annales/article/view/5933/5392>. Acesso em: 1 abr. 2025.

CEI-ITAICI (CENTRO DE ESPIRITUALIDADE INACIANA). *Força da metodologia nos Exercícios Espirituais* (A). Loyola, 2002. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?hl=pt-BR&lr=&id=doMnMaIJEc0C&oi=fnd&pg=PA7&dq=info:sLpCIGEHN-cJ:scholar.google.com/&ots=i1O2pLdlNg&sig=R1oEOEs-g9MGSIKixwBbqxhon5o#v=onepage&q&f=false>. Acesso em: 26 mar. 2025.

COSTA, Edilson da. *Metodologia do Trabalho Científico*. Curitiba: Faculdade São Basílio Magno/FASBAMPRESS, 2020.

GOMES, R. M. *Estudos Bíblicos*, 2018. A violência surgida no seio da criação e a necessária recriação (Gn 6,5-9,17). Disponível em: revista.abib.org.br. Acesso em: 5 fev. 2024.

GONÇALVES, Frei Carlos, OCD. *Contributos Conceituais e Metodológicos da Psicologia para o Acompanhamento Espiritual*. 2016. Disponível em: <https://repositorio-aberto.up.pt/bitstream/10216/123209/2/360986.pdf>. Acesso em: 28 jan. 2024.

HANNAPPEL, Paulo M. *José Engling: Nosso Irmão Maior*. Santa Maria, RS: Sociedade Mãe e Rainha, 2010.

KASTNER, Ferdinand. *Sob a Proteção de Maria*. Tradução de Maria da Graça Sales Henriques. Santa Maria, RS: Pallotti, 2012.



KENTENICH, José. *Documentos de Schoenstatt*. Impresso como manuscrito, exclusivamente para a Família de Schoenstatt. 2. ed. Santa Maria, RS: Editora Pallotti, 1995.

MANETI, Alessandro. *Compreender e Acompanhar a Pessoa Humana*. São Paulo: Paulinas, 2021.

MARCULINO, Pe. L. L. *São Bento de Núrsia*. São Paulo: Paulus Editora, 2025.

MELLO, Alexandre Awi. *A Arte de Ajudar: Atitudes Fundamentais no Acompanhamento Espiritual*. Lucerna. Portugal, 2018.

QUEVEDO, L. Os Exercícios Espirituais no Brasil. *Perspectiva Teológica*, v. 35, n. 96, 2003.

SANTA SÉ. CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA [s/d]. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/cathechism_po/index_new/prima-pagina-cic_po.html. Acesso em: 15 fev. 2024.

SCHLICKMANN, Dorothea M. *Anos Decisivos: Padre José Kentenich da Ordenação Sacerdotal à Fundação de Schoenstatt*. Tradução Ir. Maria da Graça Sales Henriques. Tomo 2. Santa Maria, RS: Sociedade Mãe e Rainha, 2018.

STEIN, Edith. *A ciência da cruz*. 4. ed. Loyola, 2004. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?hl=pt-BR&lr=&id=6Ct7lo4TdkoC&oi=fnd&pg=PA11&dq=S%C3%A3o+Jo%C3%A3o+da+Cruz>. Acesso em: 26 mar. 2025.

TERNES, Denise Mendes. *O Eu em construção*. 2008. p. 134. Disponível em: <http://repositorio.uportu.pt/handle/11328/15>. Acesso em: 15 set. 2023.

TREVISAN, Pe. Máximo, SAC. *Ascese Orgânica*. Impresso como Manuscrito com as devidas licenças. p. 268-280. Santa Maria, RS: Editora Pallotti, 1952.

TREVISAN, P. Victor. *João Luiz Pozzobon um “Santo” com Têmpera de Missionário Leigo*. Santa Maria, RS: Editora Pallotti, 1992.

TUBERT, Mario V.; URIBURU, P. Esteban. *Joao Luiz Pozzobon Peregrino y Misionero de Maria*. Chile: Productora Gráfica Andros Ltda, 1999.

URIBURU, Padre Esteban J. *Herói hoje, não amanhã. Vida do Pobre Peregrino e Diácono João Luiz Pozzobon*. 4. ed. São Paulo, SP: Instituto Secular dos Padres de Schoenstatt, 2020.

URIBURU, Padre Esteban J. *140.000 Km a caminho com a Virgem*. p. 56-64. 2. ed. São Paulo, SP: Instituto Secular dos Padres de Schoenstatt, 2020.



Guilherme de Ockham, supremacia do poder papal, pobreza evangélica e nominalismo: história de ontem, realidade de hoje?

William of Ockham, supremacy of papal power, evangelical poverty and nominalism: yesterday's history, reality for today?

*Nilmar de Sousa Carvalho**

UFJF

*Rodrigo Portella***

UFJF

Recebido em: 07/01/2025. Aceito: 17/02/2025.

Resumo: O artigo tem por objetivo analisar algumas características do debate sobre a pobreza evangélica e a supremacia do poder papal, a partir do contexto socioeclesial e político do franciscano Guilherme de Ockham, no século XIV. No contexto em que ocorreram tais discussões, que tiveram início no século XIII, a Igreja procurou legitimar o poder pontifical como de natureza divina e, ainda para justificar a supremacia do poder espiritual sobre o poder temporal, procurou deslegitimar a prática da pobreza evangélica defendida pela Ordem fundada por Francisco de Assis. À época, a partir de um novo movimento filosófico, denominado de nominalismo, Ockham, ao defender que Cristo não teve

* Doutorando em Ciência da Religião (UFJF, 2022-2026); Mestre em Ciência da Religião (UFJF, 2020); Licenciado em História pela Universidade Católica de Petrópolis (UCP, 2017); Bacharel em Filosofia pelo Centro Teológico do Maranhão (CETEMA, 1998).
E-mail: nilmarcarv@hotmail.com.

** Doutor em Ciência da Religião (UFJF, 2009). Estágio de Pós-Doutoramento na PUC Rio e Universidade do Minho, Portugal (2016). Bacharel em Teologia (Faculdades EST, São Leopoldo, RS, 1999) e Licenciado em História (Faculdade de Filosofia Santa Dorotéia – FFSD, Nova Friburgo, RJ, 1994). Professor Associado IV no Departamento de Ciência da Religião da UFJF.
E-mail: portellarodrigo1969@gmail.com.





bens, refutou os argumentos utilizados pela Igreja e procurou demonstrar que o papa não era senhor dos dois poderes (temporal e espiritual), mas apenas administrador da comunidade de fiéis. Além do mais, argumentou que os poderes espiritual e temporal são autônomos e devem ser exercidos de maneira independente. O que foi história ontem é realidade hoje? Qual o alcance e as consequências, geradas simbolicamente por este fato histórico, para a sociedade e, particularmente, para a Igreja Católica contemporânea? Tais questões estão no horizonte das reflexões do presente artigo.

Palavras-chave: *pobreza evangélica; plenitude dos poderes; Guilherme de Ockham; nominalismo.*

Abstract: *The article aims to analyze some characteristics of the debate on evangelical poverty and the supremacy of papal power, based on the socio-ecclesial and political context of the Franciscan William of Ockham, in the 14th century. In the context in which such discussions took place, which began in the 13th century, the Church sought to legitimize pontifical power as divine in nature and, even to justify the supremacy of spiritual power over temporal power, sought to delegitimize the practice of evangelical poverty defended by the Order founded by Francis of Assisi. At the time, based on a new philosophical movement called nominalism, Ockham, when defending that Christ had no goods, refuted the arguments used by the Church and sought to demonstrate that the pope was not lord of the two powers (temporal and spiritual), but just administrator of the community of believers. Furthermore, he argued that spiritual and temporal powers are autonomous and must be exercised independently. What was history yesterday is reality today? What is the scope and consequences, symbolically generated by this historical fact, for society and, particularly, for the contemporary Catholic Church? Such questions are on the horizon of the reflections in this article.*

Keywords: *evangelical poverty; plenitude of powers; William of Ockham; nominalism.*

1 Introdução

Na Europa dos séculos XII, XIII e XIV houve um esforço, sobretudo por parte da hierarquia eclesiástica, em demonstrar, teologicamente, que o poder temporal estava subordinado ao poder espiritual. Destaque para o papa Gregório VII (século XII), responsável por promover uma reforma na Igreja e defender o papado político e a concepção teocrática de poder. No século XIII, considerado a primavera da cristandade medieval, Inocêncio III (1198-1216) defendeu o “domínio cristão do mundo”. A Igreja romana alcançou poder e prestígio, por evocar a ideia de autoridade, por sua capacidade política e administrativa e por exercer, de forma absoluta, o poder papal. Descrito como o outono do poder eclesiástico, o século XIV foi marcado pela tentativa do papa João XXII em manter



a supremacia papal, e pelo surgimento das Monarquias Nacionais, bem como pelo debate sobre a separação entre os poderes temporal e espiritual.

Considerado um período de transição, foi o momento da história ocidental que sedimentou as bases teóricas que, no século seguinte, contribuíram para a discussão acerca da separação entre fé e razão. Portanto, o início de uma mudança que implicou na passagem de uma visão teocêntrica de mundo, corrente durante o medievo, para uma concepção antropocêntrica. Tal cosmovisão, que teve Ockham como um dos expoentes, foi ancorada nas ideias do nominalismo. Em oposição às verdades universais, Guilherme de Ockham defendeu que as construções epistemológicas universais não são reais, de modo que só existem entidades individuais e particulares.

O nominalismo defendido por Ockham o tornou precursor de ideias que revolucionaram o pensamento científico, filosófico, teológico e político. E, amparado por esse novo modo de pensar, defendeu o estilo de vida simples descrita na regra franciscana contra o papa João XXII. Na tentativa de manter a visão que equiparava poder e riqueza, o papa procurou demonstrar que o direito de propriedade era natural, isto é, que fora estabelecido por Deus e exercido por Adão antes da Queda. Portanto, a doutrina da pobreza era considerada herética, mas, contrários à sentença pontificia, os frades redigiram uma declaração dirigida a todos os fiéis cristãos em que reafirmava a regra escrita por Francisco de Assis como verdadeira, de acordo e em conformidade com a doutrina da Igreja.

Ockham apontou ainda que Cristo nunca quis ter para si o poder, embora reconhecesse o Império Romano como legítimo. A partir de tal assertiva, o poder concedido ao papa teria o caráter de ministério, e jamais poderia ser de dominação coercitiva e temporal. Ao instituir o ministério petrino, Cristo quis que o sucessor de Pedro fosse um administrador – e administrador no âmbito espiritual –, e não um dominador. Em suma, a autoridade do papa teria um caráter apenas pastoral e moral, e deveria estar circunscrita à comunidade dos fiéis.

Feita a síntese introdutória, é necessário dizer, relativamente à metodologia que guia a pesquisa, que por um lado, é ela preferencialmente bibliográfica, a convocar a História, Filosofia e Teologia para a discussão sobre o tema. Por outro lado, nas discussões conclusivas, lança-se mão também de olhar analítico sincrônico ao tempo presente da Igreja Católica, a buscar hermenêutica que ligue e elucide a relação entre a herança filosófica nominalista e as formas de atuação do Papa Francisco. A opção



foi a de selecionar autores clássicos e consagrados sobre o tema – ainda que em bibliografia mais antiga –, posto que, nas três áreas epistêmicas acima citadas como convocadas para a análise no texto – e que dialogam entre si sobre o tema em tela –, o saber sobre a questão, tanto do ponto de vista histórico, como do ponto de vista filosófico-teológico, está, grosso modo, já bem assentado. Portanto a intenção do presente artigo não é, a priori, apresentar novos enfoques sobre o tema, mas, de forma propedêutica, visamos realizar abordagem sinótica/introdutória¹, oferecer, em parte conclusiva, interpretação do tema em relação às formas de ser da Igreja sob o pontificado de Francisco.

2 A discussão acerca dos dois poderes entre os séculos XII e XIV

Na Europa, entre os séculos XII e XIV, uma discussão sobre a preeminência do poder religioso sobre poder político foi objeto de estudo de filósofos e teólogos. A dialética se constituiu em torno da tentativa de legitimar o poder pontifical como de natureza divina. Houve um esforço, sobretudo por parte da hierarquia eclesiástica, em demonstrar teologicamente que o poder temporal estava subordinado ao poder espiritual (Reale; Anteseri, 1990, p. 611). Como uma espécie de hierocracia, o papa, *vicarius filii Dei*, revestiria de poderes extraordinários e através dele se constituiria todo o poder temporal. Como justificativa filosófica, os pensadores cristãos aplicaram à realidade política o princípio da metafísica neoplatônica da unidade e subordinação do imperfeito ao perfeito. A procedência do poder que, tem a sua origem em Uno/Deus, por emanções sucessivas se manifestava primeiramente ao papa e, por meio dele, se estendia para as demais autoridades profanas (De Boni, 2006, p. 114).

À época a cristandade medieval, ancorada na relação entre sociedade e Igreja, formou uma grande comunidade, cujo fundamento era a fé cristã. Igreja e Império foram descritas como duas faces de uma mesma realidade espiritual e temporal revestidas de sentido em sua realização divina, o reino de Deus. Como característica dominante dessa cristan-

¹ Em cursos de Filosofia, Teologia e História muitos estudantes não têm base clássica e geral/genérica de conhecimento sobre tais temas básicos que, para tais áreas de estudo, o artigo faz aqui circular. Revistas acadêmicas também têm a função pedagógica de oferecer, a acadêmicos, olhares sinóticos sobre temas basilares em cada área do saber, e que o sintetizem e atualizem ao final, como é feito na parte conclusiva do presente artigo.



dade, o papado adquiriu na Igreja e na sociedade um lugar de destaque à custa de repetidas lutas contra os imperadores germânicos (Comby, 1993, p. 135). A historiografia religiosa descreveu as últimas décadas do século XII e o início do século XIII como um momento em que a cultura europeia atingiu a sua maturidade, com a perfeição de forma e de qualidade da felicidade humana, coincidência dos elementos que determinaram, por assim dizer, os aspectos e as personalidades de uma sociedade profundamente religiosa. O período conhecido como idade de ouro do cristianismo, deveu-se ao projeto socioeclesial de Inocêncio III, descrito como “mais dinâmico que fascinante objeto de admiração que de amor” (Knowles; Oblenski, 1973, p. 316).

Eleito papa aos 37 anos, Inocêncio III, por meio da ideia de *Plenitudo potestatis*, via a função de papa não apenas como mero líder espiritual, mas como responsável pelos dois poderes, espiritual e temporal. O papa “está acima de todos os povos e reis para arrancar e destruir, edificar e plantar com a plenitude de poder que é mais divina que humana” (Knowles; Oblenski, 1973, p. 316). Em perspectiva:

Um papa excepcional inaugura o século: sinal da força interior e exterior que a Igreja adquire. A aposta do conflito das investiduras – a eleição dos bispos sem influência nenhuma do imperador – é plenamente ganha; a ameaça que pesava sobre a liberdade do papa, em razão dos laços da Sicília com o Império alemão, termina com a morte do último dos Hohenstaufen. O perigo da heresia também é afastado; a inquisição torna difíceis novos protestos ou contestações. Ao mesmo tempo, duas novas Ordens – franciscanos e dominicanos – oferecem-se a todos aqueles que consideram a mundanização e a falta de formação religiosa os males da época (Fröhlich, 1987, p. 99).

Entretanto, os constantes conflitos envolvendo os imperadores e o papa provocaram um substancial enfraquecimento de ambos os poderes. Na contramão, surgiram as monarquias nacionais como estados centralizados na França, Espanha, Portugal, Inglaterra, nações que, aos poucos, foram ampliando os seus poderes reais. Agora em declínio de domínio e influência temporal, a Igreja não conseguia mais imprimir a sua “plenitude” de poder junto ao novo campo de forças em ascensão, uma ruptura entre a Cúria e as nascentes forças políticas se tornaram inadiáveis.

Em um contexto mais geral, com implicação de caráter socioeconômico e anticlerical, três revoltas populares que ocorreram na França,



na Toscana e na Inglaterra demonstraram que entre os fiéis estava se formando também uma posição a favor da separação dos poderes. Elas defendiam que “a salvação é um fato interior e espiritual e que não tinha necessidade de uma estrutura de bens e poder” (Reale; Anteseri, 1990, p. 613). Tais fatos foram desencadeando, no interior da Igreja, os primeiros dissídios, assim como as novas formas de vida religiosa denominadas de mendicantes, que tiveram o apoio da Cúria romana e de alguns príncipes, como Branca de Castela (1187-1251) e Luís IX de França (1214-1270) (Le Goff, 1996, p. 230). Dentre os que se destacaram, os movimentos fundados por Francisco de Assis (1181/2-1226) e Domingo de Gusmão (1170-1221) foram os mais influentes na sociedade e Igreja de então.

Na transição entre os dois séculos, Bonifácio VIII (1294-1303), na esperança de manter o controle dos dois poderes, publicou a bula *Unam Sanctam* (1302), que corroborou as ideias de poder defendidas pelos seus antecessores, defendeu a unidade da instituição e declarou que fora da Igreja não havia salvação nem remissão dos pecados. No entanto, essa visão totalitária começou a colapsar na medida em que o contexto religioso, social e cultural dava sinal de não estar mais disposto a compartilhar de tal cosmovisão. Os príncipes e nobres das novas monarquias começaram a não aceitar a intervenção do papa em assuntos temporais em seus territórios, e também procuraram afirmar sua autoridade nas questões eclesiásticas em seus domínios. Para ilustrar essa inflexão entre os poderes, o conflito entre Bonifácio VIII e Filipe, o Belo (1285-1314), que resultou em um cisma na Igreja, conhecido como cativo de Avignon, constituiu um sinal crepuscular da concepção política do poder vigente na Igreja. Ao se opor ao papa, Filipe acusou-o de todos os vícios: “considero que o indivíduo Bonifácio não é um papa. Ele não entrou pela porta, devendo-se considerá-lo como um ladrão e um saqueador” (Comby, 1993, p. 171).

Portanto, se o século XIII foi considerado a primavera da cristandade medieval, o século XIV foi o seu outono. A separação entre os poderes parecia sem volta. Alguns imperadores não aceitavam mais o domínio político do papa, assim como alguns grupos de clérigos não acatavam mais as suas determinações. No entanto, se por um lado esse período foi descrito como de decadência (para o poder totalitário da Igreja), por outro lado iniciou-se uma nova época que se caracterizou pelo antropocentrismo. Desse modo, essa nova concepção deslocou as discussões do transcendente para o próprio ser humano, que passou a ser o protagonista de sua própria história (Comby, 1993, p. 169).



Em decorrência das transformações que ocorreram no século XIV, os conceitos acerca dos dois poderes foram redefinidos como duas sociedades autônomas, e um novo termo passou a fazer parte desse contexto, o de *espírito leigo*. Leigo no sentido de independência entre os poderes. Além do mais, a ideia de Igreja como “o grupo dos crentes”, inserida no interior da sociedade, foi ganhando corpo (Comby, 1993, p. 171).

3 Guilherme de Ockham: o nominalismo e a defesa da pobreza evangélica

Guilherme de Ockham surgiu no cenário medieval como o precursor de ideias que revolucionaram vários segmentos do pensamento científico, filosófico, teológico e político. Chamado de *príncipe dos nominalistas*, foi responsável pelo nascimento do espírito laico, voltado para o cuidado com dignidade e individualidade humana. Tal *espírito novo* foi acolhido e desenvolvido mais plenamente no período seguinte ao medievo, o Renascimento (Reale; Anteseri, 1990, p. 614). No princípio do ano de 1320, dedicou-se ao debate filosófico. Em oposição aos conceitos universais, estabeleceu-se como nominalista e inaugurou uma nova contribuição teórica à linguagem científica, que ficou conhecida como navalha de Ockham (Magalhães, 2022, p. 119).

Em linhas gerais, o nominalismo surgiu em oposição às verdades universais (realismo, particularmente o tomista). Segundo Ockham, o universal não é real, pois nenhuma coisa externa à alma, nem por si mesma, nem por outra coisa real ou simplesmente racional que se lhe acrescente, nem por qualquer forma que se considere ou entenda, é universal. Desse modo, a realidade do universal é contraditória, devendo ser excluída por ser apenas nome sem fundamento na realidade (Reale; Anteseri, 1990, p. 619), vazio de qualquer estatuto ontológico. Desse modo, durante o século XIV, na disputa entre nominalistas e realistas, o sistema de Ockham conquistou cada vez mais simpatia por não reconhecer senão a capacidade da mente em atingir a realidade. A navalha de Ockham abriu caminho para um tipo de consideração econômica da razão, que excluía do mundo e da ciência os entes e conceitos supérfluos, sobretudo, os metafísicos (Ferreira, 2016, p. 281).

De origem inglesa, nasceu em 1285, na cidade de Ockham, pequena aldeia do Condado de Surrey, a vinte milhas de Londres. Ainda jovem sentiu-se chamado à vida religiosa e procurou a Ordem dos Frades



Menores. Estudou filosofia e teologia na universidade de Oxford. Ao se tornar mestre em teologia (1318) – *baccalaureus sententiarum*, leu e comentou os quatro livros das sentenças de Pedro Lombardo, como era o costume na academia desse período (Boehner; Gilson, 1970, p. 534). No entanto, divergiu de algumas proposições. Essa postura de contestação abreviou a sua permanência na Universidade. O chanceler João de Lutterell, amigo do papa João XXII (1316-1334), colocou sob suspeita algumas das suas teses e o acusou de heresia, em 1324, junto à corte papal em Avignon (Magalhães, 2022, p. 120).

Como consequência, Ockham não obteve o título de *magister regens*, mas recebeu apenas o grau de *inceptor* – grau correspondente ao doutor que não possui cátedra universitária, também denominado *baccalaureus formatus*. Entretanto, essa informação não é conclusiva, pois em pelo menos duas fontes, dentre elas, no comentário *Appellatio* do seu confrade franciscano Miguel de Cesena, com data de 13 de abril de 1328, foi identificado como *magister* (Magalhães, 2022, p. 120).

Acusado de heresia, Ockham foi transferido para um convento da Ordem em Avignon, onde esperou pelo seu julgamento. Com a finalidade de apurar os fatos, o papa João XXII formou uma comissão chefiada por Lutterell. A investigação concluiu que do frade, no comentário ao IV Livro das Sentenças, de Pedro Lombardo (Magalhães, 2022, p. 120), das quarenta e oito teses suspeitas, sete eram heréticas, trinta e sete falsas e quatro temerárias (Reale; Antiseri, 1990, p. 614). Entretanto, nesse período, dois acontecimentos agitaram a cristandade: a discussão concernente à pobreza de Cristo e a disputa pelo poder envolvendo o pontífice e Luís da Baviera, imperador eleito do Sacro Império Romano Germânico (Ariarte, 1979, p. 97).

Por defenderem a ideia seminal da Ordem dos Frades Menores, de que Cristo não teve bens por direito, Ockham e o superior dos Frades Menores, Miguel de Cesena, foram declarados hereges pelo papa João XXII. O superior da Ordem enfrentou o papa, chamando-o de louco temerário. Em resposta ao papa, Luís de Baviera tomou a Ordem sob a sua proteção, e os frades que estavam em Avignon, respondendo processo, fugiram para junto do imperador na cidade de Pisa. Na sequência, Luís de Baviera elegeu um antipapa, o franciscano Pedro de Corbara, com o nome de Nicolau V (Ariarte, 1979, p. 98).

Todavia, contra as interpretações feitas por João XXII, no prólogo da sua obra *O brevíloquium: sobre o principado tirânico* (1988), Ockham,



em tom de lamento, afirmou: “sofro e lamento devido às iniquidades e injúrias que são assacadas contra vós todos e, em prejuízo de todo mundo, da parte daquele que se orgulha de sentar sobre a cátedra de Pedro e, por outros que, o precederam malignamente no principado tirânico”. E, ainda sobre João XXII: “o papa errava contra a razão e até interpretava erroneamente os textos sagrados e patrísticos, impondo à Igreja uma doutrina herética”.

4 A pobreza evangélica e o movimento reformista dos espirituais

A pobreza radical de Cristo foi defendida por um grupo de frades preocupados com a fidelidade à Regra de vida escrita pelo fundador dos franciscanos, Francisco de Assis, aprovada oralmente pelo papa Inocêncio III (1198-1216) e confirmada posteriormente por Honório III (1216-1227). O texto inicia afirmando que:

A regra e a vida destes irmãos é esta: viver em obediência, em castidade e sem propriedade; e seguir a doutrina e as pegadas do Nosso Senhor Jesus Cristo, que diz: Se queres ser perfeitos, vai, vende tudo o que tens, dá-o aos pobres e terás um tesouro nos céus, e vem e segue-me (Regra não-bulada, 1991, p. 140).

No entanto, esse grupo não aceitou que João XXII, por meio da bula *Quum inter nonnullos* (1321), tivesse revogado a bula do seu antecessor Nicolau III (1279), *Exiit qui seminat*, que corroborava a Regra franciscana acerca do *usus pauper* dos bens (Ariarte, 1979, p. 83). Vale destacar que, ao defender o uso pobre das coisas, Ockham parece recorrer à base filosófica do nominalismo que afirmou serem, as palavras, símbolos sem conotação com a realidade em si, de maneira que, ao aplicar tal teoria à questão dos bens, deixaria evidente que os frades seriam somente usufrutuários dos bens, por não existir a ideia de posse absoluta da propriedade.

Promulgada em 14 de agosto de 1279, a bula *Exiit qui seminat* declarava a absoluta pobreza de Cristo, dos apóstolos e a coerência evangélica da escolha da pobreza radical dos franciscanos, os quais estavam autorizados a recolher donativos em dinheiro para a alimentação dos doentes, para a vestimenta, para a construção de mosteiros e a compra de livros. Essa bula também criava o cargo de procurador papal para a administração dos bens dos franciscanos (Zanella, 2013, p. 200). No



documento, o papa reafirmou também que a pobreza apresentada como regra de vida foi ensinada e vivida pelo próprio Cristo e seus apóstolos; que essa maneira de viver a pobreza seria sempre viável na Igreja de Cristo e que a Regra obrigava à abdicação do *jus domini*, e a manutenção do *usus facti* (Exiit Qui Seminatus, 1279).

Desse modo, a pobreza anunciada na Regra Bulada e confirmada por Nicolau III, apresentava um modelo de vida que fazia a opção voluntária do uso de bens materiais, ao invés de posse de bens materiais. Vale destacar que esse estilo de vida já havia sido adotado por inúmeros grupos sociais, que escolhiam viver e trabalhar comunitariamente, durante a reforma gregoriana, na segunda metade do século XI (Zanella, 2013, p. 201). Esse tipo de atividade tornou-se parte do *ethos* daqueles que, voluntariamente, predisponham-se a apenas usar os bens, ao invés de possuí-los por direito, em imitação à vida de Cristo e dos apóstolos. Ao publicar a bula *Exiit qui seminatus*, portanto, o papa, juntamente com o ministro geral da Ordem, Boaventura de Bagnoregio (1257), definiram conjuntamente a Regra da pobreza ao usar uma terminologia jurídica, a saber, que “os irmãos não tenham propriedade sobre coisa alguma, nem sobre casa, nem lugar, nem outra coisa qualquer” (Regra Bulada, 1991, p. 135).

Contudo, essa reação desse grupo de frades, chamados de espirituais, tinha como objetivo preservar a fidelidade aos princípios originários da Ordem e afastar a influência dos confrades que começaram a ganhar privilégios materiais (Ariarte, 1979, p. 86). Ao comentar sobre as vestimentas, o frade Álvaro Pais (1270-1349) destacou que:

O apostólico Francisco adotou uma corda grossa, áspera, e curta até aos joelhos. Mas hoje os seus irmãos trazem um cordão comprido até ao chão, de linho, branco, delicado, fino, e urdido com muitos nozinhos, gloriando-se vamente dele, tal como doutras peças do hábito delicadas, compridas e ricas, porque aquilo que o pai deles proveu para desprezo do mundo e santa utilidade aplicaram-no eles à vaidade (Epi II, 1998 apud Souza, 2010, p. 129).

Frei Álvaro Pais ressaltou, ainda, que os frades menores agiam como “inquisidores”, pois governavam “os dinheiros da inquirição” e exerciam o ofício de notários, situação em que aproveitavam para receber dinheiro de extorsões. Em determinadas províncias, possuíam casas; “coisas nas bancas dos mercadores”, e que “nisto são piores que os outros mercadores, porque aumentam com esses seus bens malditos



outros bens ilícitos”, e que havia poucos conventos àquela época que não tivessem “rendas e proventos anuais, em vinho, grão, azeite [...]”, além de receberem dinheiro de forma direta, como acontecia com os clérigos seculares (Epi II, 1998 *apud* Souza, 2010, p. 129).

Todavia, as divergências ideológicas quanto à observância restrita ou não de viver a Regra causaram a primeira ruptura na Ordem Franciscana. Esse fato se agravou devido ao apoio do papa João XXII àqueles que desejavam uma vida religiosa mais branda, sem as limitações causadas pela vivência da extrema pobreza. E, mesmo após os frades reformistas reunidos no capítulo geral, em maio de 1322, garantirem a observância da Bula de Nicolau III, em dezembro do corrente ano (Zanella, 2013, p. 202).

Contra o princípio da observância irrestrita da pobreza, João XXII publicou três Bulas, *Ad conditorem canonum* (1322), *Quum inter nonnullos* (1323) e *Quia quorundam mentes* (1324). Por meio desses documentos, o papa não só negou a pobreza evangélica como colocou em dúvida os fundamentos teológicos e jurídicos da Ordem Franciscana (Magalhães, 2022, p. 121). O Pontífice argumentou que o direito de propriedade era natural aos seres humanos, estabelecido por Deus e exercido por Adão antes da queda. Sendo assim, a doutrina da pobreza era considerada herética (Souza, 2010, p. 132). Ao publicar a Bula *Quum inter nonnullos*, afirmou que:

A opinião a qual assevera que Cristo e seus discípulos não tinham nada, e, devido a isto, sobre aquilo que tinham, não possuíam nenhum direito, é errônea e herética. Esta [opinião] extravagante é realmente pertinente, e tem profundas implicações que foram obtidas, particularmente, das fontes da sagrada escritura. Se alguém cuidadosamente examinar tal [opinião] extravagante e a que se segue, diria, em minha opinião, que foi atribuída esta adequada designação [herética] (Quum Inter Nonnullos, 1323).

Em olhar retrospectivo, Silveira (2024, p. 89) sintetiza:

essa velha heresia tem um nome: pauperismo. [...] Tal doutrina possui um vies notadamente gnóstico – ou seja, de aversão à material, como se esta fosse a distinção ontológica do mal [...] tudo para destruir a autoridade dos papas e, por conseguinte, a força do Papado. [...] Eram, na verdade, fratricidas espirituais que procuravam transformar um conselho evangélico em preceito, fazer dele um dogma fundamental.

E, por contraste, realça o mesmo autor que:



convém, ao contrário, que a Igreja seja institucionalmente rica e politicamente poderosa, para que não lhe falem meios materiais para o exercício de seu múnus salvífico, e para que ela não seja constrangida em sua atuação pelos poderosos do mundo (Silveira, 2024, p. 91).

Contrários à sentença pontifícia, os frades reunidos na cidade de Perugia, Itália (1323), redigiram uma declaração dirigida a todos os fiéis cristãos afirmando que a Regra escrita por Francisco de Assis, assim como a Bula *Exiit qui seminat* contendo a proposição de que Cristo e seus apóstolos nunca tiveram nada de bens materiais, não era falsa, muito menos herética, como defendeu o papa João XXII, de modo que a Regra e a Bula estariam de acordo e em conformidade com a sã doutrina da Igreja de Roma (Ariarte, 1979, p. 96). Ao defender a Regra de vida dos frades, frei Álvaro Pais, junto aos seus confrades e membros do clero, afirmou que:

A doutrina de Francisco não foi herética, pois, não errou a santa madre Igreja em Francisco nem por ele foi enganada, e nós seguindo-o também não erramos. Francisco entrou pela porta da Igreja. Primeiramente, prometeu, como vem no 1º cap. da sua regra, singular obediência ao papa Honório por si e pela sua Ordem, mandou por obediência que os frades pedissem sempre ao senhor papa um cardeal que protegesse e orientasse a sua religião e fraternidade, a fim de que, sempre submissos e sujeitos aos pés da mesma santa Igreja e estáveis na fé católica, observassem a pobreza, a humildade (Epi II, 1998 apud Souza, 2010, p. 134).

Segundo o historiador Jacques Le Goff (2001), o maior problema manifestado desde o encontro de Francisco de Assis com o papa Inocêncio III consistia no consentimento e na vivência, pelos frades, de uma Regra tão acessível e, ao mesmo tempo austera, que colocava em questão o modelo de vida opulento da Cúria. Desse modo, a defesa do rigor na observância do ideal de vida pobre, por parte dos espirituais reformistas, encorajou muitos teólogos, alinhado com o projeto socioeclesial e político de João XXII, a defender a legitimidade do patrimônio eclesiástico e as ações intransigentes contra os franciscanos defensores da pobreza evangélica. Esses defensores de uma pobreza mais branda, com o apoio do papa, baseados em versículos dos Evangelhos que indicavam que Cristo teria tido algum tipo de provento, mesmo que fosse para o sustento dos pobres, reivindicaram o direito de não viver em extrema pobreza.

Desse modo, o papa, ao publicar a *Quum inter nonullos*, retirou dos frades não apenas a regalia material, mas o direito de não querer



possuir bens, consequentemente a possibilidade de observância radical da regra. Diante dos fatos, os espirituais desafiaram o Pontífice a remover também dos franciscanos as cátedras de mestres, pois a aquisição do conhecimento universitário poderia expô-los à soberba. Por outro lado, ao cercar o direito ao privilégio de serem pobres voluntariamente, deveria também proibi-los de assumir qualquer atividade na estrutura da hierarquia eclesiástica (Souza, 2010, p. 135).

Todavia, Ockham defendeu que o direito de propriedade sobre os bens temporais apresenta um obstáculo para a prática da caridade e da vivência fraterna, como o próprio Francisco de Assis escreveu na Regra: “nem aceite ou faça aceitar dinheiro ou moedas” e, ainda, “e se recordem que do mundo inteiro nada mais precisamos do que, como diz o apóstolo Paulo, o necessário para nos alimentar e para nos cobrir e queremos estar contentes com isso” (Regra Não-Bulada, 1991, p. 146, 148). Além do mais, havia a ideia de que a riqueza da Igreja se convertesse em assistência social para os pobres e indigentes. Baseado no exemplo de Cristo, ao invés de pedir ajuda aos ricos, que a própria Igreja subsidiasse suas obras beneficentes com o auxílio daqueles que porventura quisessem espontaneamente contribuir (Ockham, 1988, p. 132).

Por fim, Ockham (1988) é de contundência ímpar ao afirmar que Pedro, ao ter uma vida simples, como demonstraram os Evangelhos, não se apresentou revestido de pedras preciosas ou de seda; nem coberto de ouro, nem conduzindo um cavalo branco, nem acompanhado de guarda, nem acompanhado de ministro azafamado. Sem essas honrarias soube muito bem cumprir o seu mandato salutar: “se me amas apascenta as minhas ovelhas” (Jo 21,15-22). Portanto se tivesse usado de todas essas honrarias não seria sucessor de Cristo, mas do imperador Romano, Constantino.

5 Guilherme de Ockham e a teoria dos dois poderes

O segundo episódio, que marcou o início do outono da cristandade medieval, envolveu o papa e o imperador do Sacro Império Romano Germânico. Em tal conflito, Ockham foi apontado como o principal intérprete da decadência da visão que ressaltava os poderes universais personificados pelos dois personagens teocráticos: o Imperador e o Pontífice romano. O filósofo de Oxford, ao se tornar expoente do nominalismo, defendeu intransigentemente o indivíduo como única realidade concreta, o conhecimento baseado na experiência direta e imediata, a separação entre a vivência religiosa e o saber racional, fé e razão, e a



defesa da autonomia do poder civil em relação ao poder espiritual (Reale; Anteseri, 1990, p. 629). Pois, a maior dignidade do poder espiritual, em comparação com o temporal, não significa que ele seja a origem deste ou que este lhe esteja submetido diretamente. Há uma independência de domínios entre os dois poderes, e o papa sequer possui a plenitude do poder dentro da Igreja (De Boni, 2006, p. 116).

Do ponto de vista epistemológico, esse reposicionamento representou o início de uma ruptura entre fé e razão, na contramão de Agostinho de Hipona, por exemplo, que afirmou: *credo ut intellegam, intellego ut credam*. Acreditar e compreender, portanto, se apresentarão como apenas conceitos auxiliares particulares em cada área do conhecimento. Vale ressaltar que tais inflexões tiveram como consequência a desconstrução dos fundamentos da cultura medieval e a construção de novos pressupostos culturais que se configuraram, nos séculos seguintes, no humanismo-renascentista.

Contudo, antes de Ockham se envolver diretamente no conflito acerca dos dois poderes, em 1324 a Cúria Romana teve que lidar com as críticas proferidas pelo filósofo e frade franciscano, o italiano Marsílio de Pádua (1275-1342), expressas na sua obra *Defensor pacis*. Nas suas objeções reduziu a filosofia aos limites da razão, sem admitir que argumentos teológicos pudessem ser alegados no discurso filosófico. Em parte, na esteira do pensamento aristotélico, defendeu a sociedade humana como fechada em si mesma e para si mesma suficiente, e capaz, por suas próprias forças, de chegar à felicidade. No entanto, foi um pouco além, ao propor transformar a política, de ciência da probabilidade e do possível, em uma ciência apodítica, ou seja, da plausibilidade, da demonstração (De Boni, 2006, p. 114).

Contudo, a existência da sociedade se dá por decisões de seus próprios membros, os quais constituem o poder legislativo supremo. Ela é a realização plena do homem ao garantir que a moral individual se complete na política e não está subordinada à ética, como defendeu Tomás de Aquino. Desse modo, Marsílio de Pádua propôs redefinir o espaço do poder espiritual dentro da sociedade política. Os membros da Igreja passariam a fazer parte como uma das classes sociais e a religião, uma das partes subserviente do Estado. O papa, despojado de autoridade política, era igualado, em nível religioso, aos demais bispos, todos sujeitos ao imperador, a quem competia convocar e presidir os Concílios. Essa concepção abriu o caminho para o absolutismo dos séculos seguintes (De Boni, 2006, p. 115).



Entretanto, Ockham em desacordo com o seu confrade, no que diz respeito à origem e a natureza do poder, destacou que há um direito divino, salvaguardado pelas Escrituras, e uma segunda forma de direito, concedida aos seres humanos. Após a queda adâmica, a humanidade recebeu de Deus o consentimento de escolher seus próprios dirigentes e, uma vez escolhidos, assumiram, diante de Deus e do povo que os escolheu, a incumbência de instaurar a harmonia entre as pessoas, a partir da defesa de seus direitos individuais e particulares (Souza, 1996, p. 481).

Desse modo, como o papa é apenas partícipe de *um modo* de governar, é necessário que saiba qual o alcance do poder que exerce, para que não venha a cometer erros por não conhecer as formas justas de inferir os seus juízos. O poder do papa, portanto, não deveria ser ampliado a ponto de estender-se a todas as esferas sociais e humanas, mas seu poder deveria ser exercido somente no que concerne a comunidade dos cristãos, sem pôr em perigo nem a fé, nem o bem comum, primando sempre pelo direito à liberdade dos outros, a eles concedido por Deus e pela natureza (Duarte, 1991, p. 93).

Se porventura o Pontífice, eleito canonicamente, não cumprisse com as suas prerrogativas como pastor, as pessoas deveriam recusar-se a obedecer-lhe, de uma vez que o fim último do cargo que exerce é zelar pelo bem espiritual (Souza, 1996, p. 482). Quanto à isenção do papa diante das leis civis, de forma alguma estaria isento de culpabilidade se o mesmo praticasse ações que não estivessem de acordo com as prescrições evangélicas e civis. Caso incorresse em atos ilícitos, deveria ser considerado réu (Ockham, 1988, p. 38).

Ao tratar da legalidade e legitimidade concernente à plenitude dos poderes defendidos pelos hierarcas, Ockham, e o seu coirmão Marcílio de Pádua, fizeram uma série de objeções quanto à maneira pelo qual Inocêncio III interpretou os dizeres de Cristo: “Eu te darei as chaves do reino dos céus; tudo o que ligares sobre a terra será ligado no céu, e tudo o que desligares sobre a terra será desligado nos céus” (Mt 16,14). Ora, baseado nas Escrituras, o papa se autodenominou vigário geral dos dois poderes, responsável pelas leis civis e canônicas (Ariarte, 1979, p. 86). Ao contrário do que afirmava a Igreja de então, os frades defenderam que os detentores da autoridade na Igreja não possuem a plenitude da verdade e, por conseguinte, do poder, e ainda são passíveis de erros e de julgamento (Duarte, 1991, p. 95).



O papa, portanto, interpretaria de maneira herética os dizeres de Cristo, pois ele nunca quis ter, muito menos insistiu em ter, para si o poder. Contudo, Jesus teria reconhecido o poder do Império Romano como legítimo, e que o imperador César tinha jurisdição para governar. Esse fato ficou evidente quando ordenou que os seus discípulos pagassem os tributos cobrados: “Dai a César o que é de César” (Mt 22,21). Desse modo, Cristo não teria demonstrado a intenção em diminuir ou até mesmo perturbar os direitos jurisdicionais de César. Ockham, parafraseando Santo Ambrósio, afirmou que:

É, pois, um ensinamento grande e espiritual que instrui os cristãos o dever de ser submissos às autoridades superiores, para que ninguém julgue que devem ser dissolvidas as ordenações dos reis tiranos. Se o filho de Deus pagou imposto, que pessoas tão importante és tu, para julgares que não deve ser pago? Ele pagou imposto, embora nada possuísse; e tu que procuras o lucro mundano, porque não reconhece as exigências do mundo? (Ockham, 1988, p. 75).

Destarte, o poder concedido por Cristo a Pedro (e, por suposto, a seus sucessores) tem o caráter de ministério, e jamais poderá ser poder de dominação coercitiva. Ao instituir o que a Igreja Católica considera como o ministério petrino ou papal, Cristo quis que o sucessor de Pedro fosse um administrador, não um dominador/déspota. Sendo assim, a autoridade eclesiástica não deve se intrometer nos assuntos seculares, uma vez que o poder eclesiástico é exercido sobre pessoas livres. Instituído por causa da utilidade e do proveito dos seus súditos, não deve visar a honra ou a glória ou a utilidade ou o proveito temporal do governante. Deve ser restrito às atividades indispensáveis ao governo dos fiéis: a leitura das Escrituras, a pregação, a organização do culto. Entretanto, por necessidade ou utilidade, poderá se envolver com os negócios temporais, quando faltarem todos os outros a quem competia cuidar disso (Nunes, 2017, p. 75).

Parafraseando Agostinho de Hipona, Ockham ressaltou que o Pontífice não deve procurar a honra ou poder desta vida, pois como afirmou o livro de Eclesiastes, tudo é vaidade. Além do mais, *epíscopo* significa supervisor, ou seja, provém de obra, não de honra (Ockham, 1988, p. 51). Cristo, ao assumir a condição humana, não teve para si a plenitude dos poderes, antes aceitou toda forma de sofrimento e salientou que o seu reino não era deste mundo. O poder e a autoridade que se exerce dentro da instituição eclesiástica, portanto, só pode ser compreendido



como um serviço ao bem comum, e o papa é apenas aquele que exerce um múnus espiritual a partir da condição de primeiro entre iguais (Duarte, 1991, p. 96).

Ockham ainda recorreu ao pensamento de São Bernardo de Claraval (1091-1153), primeiro monge do mosteiro de Cister². Como um dos expoentes do pensamento cristão ocidental, não aceitava que os clérigos agissem como senhores feudais (Knowles; Oblenski, 1973, p. 212). Ao se dirigir aos clérigos, o monge cisterciense aconselhava-os afirmando que nos foi imposto um ministério, não nos foi dado um domínio. Somos aprendizes que necessitam do bastão e não do cetro para cumprir o ofício de profeta. Ao se referir aos papólatras ressaltou ainda que acreditavam mais no papa do que no evangelho. “São aduladores ambiciosos e fanáticos” (Ockham, 1988, p. 51).

Com o propósito de responder se era lícito ou não contestar, do ponto de vista jurídico, a concepção de poder defendida pelo papa, os hierocratas-canonistas utilizaram o código de Justiniano³ (527-565), *Livro I: Sobre a Igreja*, que diz: “ninguém é permitido contestar sobre o juízo do príncipe, para que não incorra em crime e, no caso do Pontífice, em sacrilégio”. Ockham, ao se posicionar contrário ao que afirmava o Código, e parafraseando Agostinho, ressaltou que:

Nenhum lugar se erra com maior perigo que quando se trata da unidade da trindade do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Apesar disto é lícito tratar e contestar; compor livros e divulgá-lo a respeito da unidade de

² A fundação do mosteiro de Cister (1100) se deu em um contexto de um movimento de retorno às autênticas fontes do cristianismo, que caracterizava a reforma da Igreja inaugurada pelo Papa Gregório VII; a fundação da Abadia de Cister, o primeiro mosteiro cisterciense, foi financiada pelo duque de Borgonha, Eudes I. Robert, Alberico e Estêvão se dispuseram a preservar a observância restrita da regra beneditina, num momento conturbado da Igreja. Os monges cistercienses contribuíram com técnicas avançadas de agricultura e no exercício dos vários trabalhos manuais. Semearam os benefícios da caridade sobre a população que vivia à sombra dos seus mosteiros com a construção de hospitais, asilos e obras de caridade (Disponível em: https://www.asbrap.org.br/artigos/rev28_6_a_ordem_de_cister_e_mosteiro_de_claraval.pdf. Acesso em: 23 abr. 2024).

³ O Código de Justiniano, composto de sete livros, foi uma compilação sistemática da legislação do Império Romano do Ocidente durante o governo de Justiniano, século IV. Essa compilação foi um dos documentos que integraram o *Corpus Juris Civilis* e, o mais relevante ao nível da aplicação prática do direito, visto que o seu conteúdo definiu os critérios das decisões judiciais. Além de ter representado o principal elo entre o mundo clássico romano, quase destruído pelas invasões bárbaras e, o mundo medieval e moderno (Disponível em: <https://academia-lab.com/2019/02/28/o-codigo-de-justiniano/>. Acesso em: 23 abr. 2024).



Deus e da trindade das pessoas, nem são sujeitos à repressão. Por isso, é muito mais lícito tratar com reta intenção a respeito do poder do papa, sobre o qual se erra com menos perigo (Ockham, 1988, p. 27).

Ao defender a verdade e não quem exerce o poder, Ockham des-
toou do modelo comumente aceito no contexto de alta Idade Média. No
exercício do poder os senhores feudais, assim como a hierarquia eclesial,
eram municiados, como foi apontado anteriormente, pela concepção
da origem divina de poder, que garantia a sua legitimidade e evitava
eventuais discordâncias. Vale destacar que, ao criticar a infalibilidade do
governante, Ockham, no século XIV, “previu” o que ocorreu no século
XIX quando a Igreja promulgou o dogma da infalibilidade papal.

6 Conclusão

Ao fim do presente opúsculo, a pergunta que fica é: em que essa
história nos diz respeito? E à Igreja? A tal pergunta é possível responder
simplesmente com uma palavra: tudo!

O Renascimento, o Iluminismo, os Estados modernos, a ciência
moderna, em suma, a modernidade, enfim, o desenvolvimento social
e político após a Idade Média e até à sociedade contemporânea, tem
sua semente e gestação no nominalismo cujo representante medieval
mais emblemático foi Ockham (junto com seu confrade Duns Scotus).
Na verdade o nominalismo de Ockham foi, de certo modo, a agonia do
regime político e eclesial sustentado pelo realismo escolástico, bem
como a derrocada do platonismo e do aristotelismo, dos universais e
da metafísica em favor de uma nova filosofia que iria se desenvolver
posteriormente, autônoma em relação às doutrinas da Igreja, e que
talvez tenha tido o seu zênite em Kant quanto à separação entre razão
e fé. A partir daí, e tudo levado aos extremos, surgirão, como netos,
bisnetos e tataranetos da concepção nominalista, o voluntarismo, o
existencialismo e, finalmente, a pós-modernidade. E tudo isso incide
sobre o conceito de verdade, ou melhor, sobre a ideia de objetividade
ou subjetividade relativa à verdade.

No âmbito propriamente eclesial e filosófico-teológico, o Concílio
Vaticano II teria acolhido e feito “oficial”, em definitivo, a perspectiva
nominalista-franciscana enquanto pensamento ou sentimento, ou atmos-
fera teológica da Igreja. Assim:



O Nominalismo, no Concílio, parece ter saído vencedor; a enterrar o realismo tomista. De quebra, sepultou também Platão e, principalmente, Aristóteles em suas versões batizadas. Para ser simples e claro: se não existem universais; se não existem arquétipos na “mente divina” sobre a res; se o que existe é sempre único e, ao fim e ao cabo, inalcançável no que concerne a uma suposta essência e natureza, então, parafraseando Dostoiévski, se não existem universais, tudo é possível. O Concílio Vaticano II – e, particularmente, sua posteridade –, é o Concílio do humanismo existencial e da consciência kantiana. Não é a verdade que desaparece; é seu conceito que muda (Portella, 2023, p. 120).

E continua:

O pluralismo, filho distante e dileto do Nominalismo, introduziria a polissemia da(s) verdade(s) e a subjetividade, em contraposição à unicidade da verdade, ou à sua não contradição. Ora bem, caso existam verdades objetivas, então tais verdades serão necessariamente unas, não contraditórias [...]. A não objetividade, ou a não adequação do intelecto à realidade, à coisa, é o princípio da pluralidade e do subjetivismo. Da mesma forma, se não existem universais a priori, o que existe são particulares adidos às experiências subjetivas. De outra forma: se não existe verdade objetiva, não existe erro objetivo (Portella, 2023, p. 120).

Nas palavras do próprio Ockham, “tudo o que é, é singular”, e o “ser universal não compete senão aos signos” (Ockham, 1985, p. 58-59), e, portanto, o mundo “é um mero amontoado plural de coisas justapostas e irrelacionáveis, isolada cada qual em seu singular e autóctone” (Scherer, 2018, p. 160). Tal filosofia dá azo, como já demonstrado anteriormente, ao subjetivismo e pluralismo de ideias, e à fragmentação do que seja a verdade, isto é, existem muitas verdades, e o que pode ser verdade para um não será, necessariamente, verdade para outro, pois o critério da verdade passa a ser o indivíduo, as particularidades de cada pessoa, culturas, sociedades. Implode-se o conceito de unidade, de adequação da razão à coisa, dos universais, e a razão, no que concerne à verdade, opera a partir de critérios plurais e subjetivos. Se tal perspectiva não reinou absoluta no empirismo cientificista e positivista (embora Einstein e a física moderna possam ser exceções), passou a ser um absoluto (o que já seria, em si, contraditório, ou paradoxal) nas ciências humanas, sociais, na filosofia e, ao que parece, agora também na teologia. Assim:

O nominalismo não é um sistema, nem sequer uma escola, senão antes um sentimento, um espírito difuso, um pouco indefinido, mas que repercute



em amplas ramificações que se estendem às manifestações mais diversas, à política, à teologia, à filosofia e à mística [...]. Seu signo é essencialmente negativo e demolidor. Carece de soluções positivas. É antes um conjunto de problemas, uma atitude crítica e cética ante às contribuições da escolástica anterior (Scherer, 2018, p. 161).

Daí que muito da verve dominante hoje, nas ciências humanas e sociais, denominada de “desconstrução”, e também a ideia, desde Wittgenstein até Foucault e seus sucessores, prevalece, pois

a modernidade e o espírito de suspeita que ela traz, aprimorando, por exemplo, as ferramentas da semiótica e das investigações semânticas, mostra-nos que textos e discursos não são límpidos e inocentes. A (suposta) objetividade de um texto ou discurso passa a ser apreciada de forma crítica, ad nauseam. Jacques Derrida dá um passo além e ensina aos seus filhos a desconstrução do texto, a desconfiança como método, e coroa assim o espírito chamado “legião, por que são muitos” (Mc 5, 9b) (Portella, 2023, p. 129).

Redunda em que todo(s) esse(s) espírito(s)? “A ciência moderna, herdeira do nominalismo, só percebe fatos singulares, não mais a harmonia dos conjuntos” (Villey, 2009, p. 588). Desaparece a ordem, o todo orgânico, os sentidos (inequívocos?) e os valores deles consequentes. Tudo é símbolo e tudo é líquido, mesmo vaporoso, a ponto que

Ockham nos dirá que matar, roubar, fornicar... Poderiam ser ações tão boas como seu oposto. Bastaria que Deus o quisesse. Deus não quer algo porque seja bom, justo e verdadeiro; mas é justo, bom e verdadeiro... Porque Deus o quis enquanto o quis. O ser e todos os seus modos dependem do querer humano ou divino. Quando a fé se extingue como fonte de formas de vida coletiva, tudo dependerá do querer humano (Termerón y Solis, 1983, p. 199).

Se nada é objetivo e se tudo o que há não passa de nomes, e é, portanto, relativo, a subjetividade dependerá do voluntarismo de cada um, seja de Deus, do indivíduo ou do Estado, de seus querereres. Não há uma ordem preestabelecida, uma lei e um direito natural, uma harmonia orgânica de universais. Tudo é construção social.

Se toda esta atmosfera gestada pelo nominalismo redundou na modernidade e nas crises ensejadas por ela, a Igreja, desde então, foi aos poucos se afastando do realismo e da metafísica, e cedendo à nova atmosfera filosófica que, como dito nas páginas anteriores, foi autonomizando,



mesmo atomizando as várias realidades do mundo. A separação entre os poderes espiritual e temporal, ou melhor, a afirmação de que o poder espiritual não pode reger o poder temporal, é apenas o início da novela. A questão da separação entre poder espiritual e temporal foi, por assim dizer, o primeiro movimento e símbolo de tal independência de esferas da realidade, enfim, o batismo da nova ordem universal (ocidental, ao menos).

E, se o Concílio Vaticano II, e as teologias e eclesiologias precursoras ou advindas dele, “canonizaram” o nominalismo de Duns Scotus e Ockham, o pontificado de Francisco é o símbolo maior de tal canonização. Francisco abdicou, de certa forma, a um “direito divino” de governar de forma absoluta a Igreja, e devolveu ao povo leigo e fiel certo protagonismo na governança da Igreja, sendo o Sínodo da sinodalidade – e o próprio conceito de sinodalidade, como um novo tipo de conciliarismo revisitado – a proposta de uma Igreja que se autogoverna organicamente, quase, diria, democraticamente (guardadas as devidas proporções⁴), isto é, onde a consulta às bases revela que a verdade da Igreja e de seu cristianismo estariam, em grande parte, vinculadas a critérios pautados nas experiências dos indivíduos e das comunidades, e ao *zeitgeist*. Aqui, como se percebe, a identidade da Igreja – e de seu cristianismo – passa a depender da identidade dos fiéis e das comunidades dos fiéis; passa, em grande parte, ter sua referência num modo de voluntarismo devedor do nominalismo que destrona uma unidade a partir de cima, metafísica e anterior à experiência, e faz com que a definição da identidade seja subsidiária da experiência subjetiva da recepção, pelo povo, do evangelho e das doutrinas cristãs.

Também o pontificado de Francisco, ou a atmosfera eclesial que ele inspira, enfatiza e fortalece de forma ímpar o diálogo, seja o diálogo inter-religioso, seja o ecumenismo, seja o diálogo com a sociedade em geral. Lembramos que conceitos e práticas como as do diálogo inter-religioso e do ecumenismo – consagrados a partir do Concílio Vaticano II – só têm substância e só puderam surgir à luz e à ordem do dia porque

⁴ “A Igreja não é um organismo político, clama-se, e, logo, não é uma democracia. Se a Igreja fosse uma democracia, de vez em quando faria um referendo, o que seria ceder a um ‘conceito empírico e estatístico’ de verdade. Cada um teria a sua verdade, o direito à sua voz (e voz alta), as quais valeriam tanto como as do Magistério, da Revelação e da Tradição juntos – o que não sossega a noção muito católica de autoridade” (Costa, 2007, p. 300, em que acrescenta a observação do frade dominicano português Frei Bento Domingues, que adverte: se a Igreja não é uma democracia, por outro lado não deve ser uma ditadura).



o conceito de verdade una, objetiva e não contraditória foi relativizada a partir dos conceitos de direitos individuais, direito de consciência, de liberdade de pensamento e autodeterminação, democracia, ou, em duas palavras, direitos humanos, herdeiros do nominalismo, que consagra o pluralismo e a legitimidade das experiências nucleares (e suas subjetividades). A verdade do outro é legítima, tal como a minha e a daquele e deste. Deus se revela de modos diversos, nas experiências e culturas diversas, e de modos diversos e distintos. O respeito, o diálogo, a não imposição, a tolerância passam a ser o sagrado moderno.

Também a rejeição aos símbolos de poder, enfatizada no pontificado de Francisco, mostra um posicionamento que abre mão daquilo que se entendia e nomeava como “reinado papal”. Não é mais simplesmente o conflito entre papado e Império, entre poder espiritual e poder temporal. Não há mais conflito porque, simplesmente, não há mais a reivindicação, por parte da Igreja (ou do papa Francisco), de um poder maior ou superior ao poder temporal, político. A Igreja se fez diálogo, e, embora ainda produza documentos que têm uma palavra a dizer sobre o mundo não eclesial, aceitou plenamente a autonomia das esferas política/laica e eclesial/religiosa. E, com o Sínodo da sinodalidade, de certa forma abre mão, em alguma medida, do poder definidor da “hierarquia divina”, ou seja, de certa forma, abre mão também do poder espiritual de definir, *a partir de cima*, sua verdade e identidade. Não é à toa que o papa se chama Francisco! O franciscanismo, e sua principal herança filosófica, cravou sua maior vitória, desde então, na Igreja contemporânea. Ao menos por enquanto!

Referências

ABBAGNANO, Nicola. *História da filosofia*. v. 4. Lisboa: Presença, 1985.

BOEHNER, Philoteus, GILSON, Etienne. *História da filosofia cristã*. Petrópolis: Vozes, 1970.

COMBY, Jean. *Para ler a História da Igreja: das origens ao século XV*. Petrópolis: Vozes, 1970.

COSTA, Joaquim. Sentido da vida, desespero e transcendência. In: *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*. Ano VI, n. 12, Lisboa, 2007, p. 287-308.



DE BONI, Luis Alberto. O não-poder do papa em Guilherme de Ockham. *Veritas*, Porto Alegre, v. 51, n. 3 set. 2006, p. 113-128.

DUARTE, Teresinha. Guilherme de Ockham e o seu projeto eclesial. *Fragmento de Cultura*, Goiânia, v.8, n. 22, jun./jul., 1991.

FERREIRA, Diego Augusto Gonçalves. Guilherme de Ockham: Paradoxo medieval e paradigma moderno. *Pensar – Revista Eletrônica da FAJE*, v. 7, n. 2, 2016, p. 275-291.

FRÖHLICH, Rolan. *Curso básico de História da Igreja*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1987.

IRIARTE, Lázaro. *História franciscana*. Petrópolis: Vozes, 1979.

JOÃO XXII. *Bula Quum Inter Nonnullos* (1321). Disponível em: https://www.montfort.org.br/bra/documentos/decretos/quum_inter_nonnulus/. Acesso em: 17 abr. 2024.

JUNIOR, Pedro Leite. O nominalismo de Guilherme de Ockham: ontologia e semântica. *Thaumazein*, Santa Maria, ano IV, número 8, 2011, p. 29-45.

KNOWLES, David; OBLENSKI, Dimitri. *Nova História da Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1988.

MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. Guilherme de Ockham (1285-1347) e o problema da liberdade: direito, poder e comunidade cristã em fins da Idade Média. *Intelligere, Revista de História Intelectual*, n. 14, dez., 2022, p. 119-138.

NICOLAU III. *Bula Exiit qui seminat* (1279). Disponível em: <https://franciscan-archive.org/bullarium/exiit-e.html>. Acesso em: 16 abr. 2024.

NUNES, Paulo Henrique Farias. Guilherme de Ockham e o Jusnaturalismo. *Quaestio Iuris*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 01, 2017, p. 63-81.

OCKHAM, Guilherme de. *Breviloquium*: sobre o principado tirânico. Petrópolis: Vozes, 1988.

OCKHAM, Guilherme de. *Principios de Teología*. Madrid: Sarpe, 1985.

PORTELLA, Rodrigo. Um Concílio que conciliou? Feitos e desfeitos do pós Concílio. In: REIS, Mara Bontempo; ZAQUIEU-HIGINO, Paulo Victor; PORTELLA, Rodrigo. *Concílio Vaticano II: O catolicismo de João XXIII a Francisco*. Cardoso Moreira: Resistência Acadêmica, 2023. p. 107-139.



REALE, Giovanni; NTESERI, Dario. *História da filosofia*. v. 1. São Paulo: Paulus, 1990.

REGRA não-bulada. In: SILVEIRA, Idelfonso; REIS, Orlando dos (org.). *São Francisco de Assis: Escritos e Biografias de S. Francisco de Assis crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

REGRA bulada. In: SILVEIRA, Idelfonso; REIS, Orlando dos (org.). *São Francisco de Assis: Escritos e Biografias de S. Francisco de Assis crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

SCHERER, Daniel. *A raiz antitomista da modernidade filosófica*. Formosa: Edições Santo Tomás, 2018.

SILVEIRA, Sidney. *Cosmogonia da Desordem: Exegese do declínio espiritual do Ocidente*. Campinas: Vide Editorial, 2024.

SOUZA, Armênia M. A Concepção de pobreza franciscana segundo Álvaro Pais (1270-1349). *OP SIS*, Catalão, v. 10, n. 2, jul./dez. 2010, p. 120-140.

TERMENÓN Y SOLIS, Guillermo. Origen medieval de la cultura moderna. In: SOUZA, José Antônio Camargo Rodrigues (org.). *Pensamento medieval*. São Paulo: Loyola, 1983.

VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

ZANELLA, Diego Carlos. O debate sobre a pobreza no pensamento político franciscano do século XIII. *Thaumazein*, Santa Maria, ano V, número 11, 2013, p. 195-210.



João 21, um resgate da comunhão nas origens do Cristianismo

John 21, a rescue of communion in the origins
of Christianity

*Waldecir Gonzaga**

PUC-Rio

*Jean Poul Hansen***

PUC-Rio

Recebido em: 26/07/2025. Aceito em: 21/08/2025.

Resumo: *Quando o cristianismo deixa de ser apenas um grupo dentro do judaísmo e passa a formar a “Grande Igreja” – a Católica –, a partir de comunidades cristãs de diversas procedências e dispersas em todo o Império Romano, a convergência na comunhão ao redor da figura do apóstolo Pedro se torna um elemento de grande relevância. Este elemento não existe, porém, na Comunidade Joanina. Quando ela perde parte de seus membros para a heresia gnóstica, por falta de um garante de unidade interna, e reconhece sua dificuldade de comunhão na “Grande Igreja” por causa da proeminência de Pedro, a escola joanina decide acrescentar um capítulo ao seu Evangelho a fim de reconduzir seus membros à plena comunhão. É neste ambiente tardio que se dá a redação de Jo 21, em continuidade com o restante já consolidado do*

* Doutor e Mestre em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália). Possui um Pós-Doutorado pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil) e está realizando um segundo Pós-Doutorado junto ao PPGTeo PUC-RS (Porto Alegre, Brasil). Atualmente é diretor e professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. É criador e líder do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq (<http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/369991>).

E-mail: waldecir@hotmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>.

** Doutorando em Sistemática Pastoral pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro; Mestre em Teologia Dogmática pela Universidad Pontificia de Salamanca, na Espanha; Secretário Executivo de Campanhas da CNBB, Brasília, DF, 70.200-014, Brasil.

E-mail: hpj76@hotmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0484082437055103>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5927-416X>.





Quarto Evangelho. Em Jo 21, Pedro, colocado em segundo plano em relação ao discípulo amado em todo o restante do Quarto Evangelho, é agora apresentado como discípulo amado e amante, de forma a provocar os leitores do Evangelho de João à necessária comunhão interna da Comunidade com Pedro e a “Grande Igreja”. Neste estudo, percorre-se a história das origens da “Grande Igreja” e da Comunidade Joanina, ressaltando suas etapas. Considera-se a relação entre Pedro e o discípulo amado, através dos seus sinais de proeminência no Quarto Evangelho (Jo 1-20), nos Evangelhos Sinóticos e em Jo 21. E apresentam-se os argumentos que corroboram a tese de que Jo 21 é um acréscimo posterior em relação dialética com o corpo do Quarto Evangelho.

Palavras-chave: quarto evangelho; evangelho de João; João 21; comunhão; Grande Igreja; Pedro.

Abstract: *When Christianity ceased to be just a group within Judaism and began to form the “Great Church” – the Catholic Church –, from Christian communities of diverse origins and scattered throughout the Roman Empire, the convergence in communion around the figure of the apostle Peter became an element of great relevance. This element did not exist, however, in the Johannine Community. When it lost some of its members to the Gnostic heresy, due to the lack of a guarantor of internal unity, and recognized its difficulty in communion in the “Great Church” because of the prominence of Peter, the Johannine school decided to add a chapter to its Gospel in order to lead its members back to full communion. It was in this late environment that John 21 was written, in continuity with the rest of the already consolidated Fourth Gospel. In John 21, Peter, who had been placed in second place in relation to the beloved disciple throughout the rest of the Fourth Gospel, is now presented as a beloved and loving disciple, in order to provoke the readers of the Gospel of John into the necessary internal communion of the Community with Peter and the “Great Church”. This study explores the history of the origins of the “Great Church” and the Johannine Community, highlighting its stages. It considers the relationship between Peter and the beloved disciple, through its prominent features in the Fourth Gospel (John 1-20), in the Synoptic Gospels and in John 21. And the arguments that corroborate the thesis that John 21 is a later addition in dialectical relationship with the body of the Fourth Gospel are presented.*

Keywords: *fourth gospel; gospel of John; John 21; communion; Great Church; Peter.*

Resumen: *Quando el cristianismo dejó de ser sólo un grupo dentro del judaísmo y comenzó a formarse la “Gran Iglesia” – la Iglesia Católica –, a partir de comunidades cristianas de diversos orígenes y dispersas por todo el Imperio Romano, la convergencia en comunión en torno a la figura del apóstol Pedro se convirtió en un elemento de gran relevancia. Este elemento no existe, sin embargo, en la Comunidad Joanina. Cuando perdió parte de sus miembros a causa de la herejía gnóstica, por falta de un garante de unidad interna, y reconoció su dificultad en la comunión en la “Gran Iglesia” a causa de la prominencia de Pedro, la escuela joánica decidió añadir un capítulo a su Evangelio para reconducir a sus miembros a la plena comunión. Es en este ambiente tardío que se escribió Juan 21, en continuidad con el resto del ya consolidado Cuarto Evangelio. En*



Juan 21, Pedro, que había sido colocado en un segundo plano respecto al discípulo amado durante el resto del Cuarto Evangelio, es ahora presentado como un discípulo amado y amante, para provocar a los lectores del Evangelio de Juan a la necesaria comunión interna de la Comunidad con Pedro y la “Gran Iglesia”. Este estudio explora la historia de los orígenes de la “Gran Iglesia” y la Comunidad Juanina, destacando sus etapas. La relación entre Pedro y el discípulo amado es considerada a través de sus signos de prominencia en el Cuarto Evangelio (Juan 1-20), en los Evangelios Sinópticos y en Juan 21. Y se presentan los argumentos que corroboran la tesis de que Juan 21 es un añadido posterior en relación dialéctica con el cuerpo del Cuarto Evangelio.

Palabras claves: cuarto evangelio; evangelio de Juan; Juan 21; comunión; Gran Iglesia; Pedro.

Introdução

No processo de formação da “Grande Igreja”, nos primeiros séculos cristãos, foi decisiva a comunhão ao redor da figura de Pedro. Isso é claramente demonstrado nos Evangelhos Sinóticos, nos quais Pedro encabeça a lista dos apóstolos e responde em seu nome às questões postas pelo Mestre, entre outras expressões.

As comunidades joaninas (Köstenberger, 2009), formadas ao redor do discípulo amado, apresentaram, no princípio, certa dificuldade em admitir essa proeminência petrina. Logo a seguir, porém, quando experimentam divisões internas e a necessidade de um garante de unidade, parte significativa dessa comunidade – qualitativamente falando – passa a fazer parte da “Grande Igreja” assumindo o primado petrino e conjugando-o com a figura singular do discípulo amado pelo Senhor.

É interessante perceber como todo esse caminho ficou registrado nas páginas do cânon bíblico do Novo Testamento (Gonzaga, 2025), no conjunto da obra joanina e, em especial, em Jo 21. A intenção deste estudo é revisitar e analisar momentos significativos do percurso histórico da comunidade joanina, a fim de perceber como a comunhão ao redor de Pedro foi decisiva para a sua integração na “Grande Igreja” e como isso ficou retratado na composição de Jo 21.

Para tanto, versa-se a respeito da formação da “Grande Igreja”, chamada a Católica; do percurso da formação das comunidades joaninas antes da redação do Quarto Evangelho, durante a sua redação, no tempo da redação das Cartas de João e, finalmente, no tempo da dissolução da comunidade e da relação de Pedro e do discípulo amado, através dos sinais de proeminência de João no Quarto Evangelho (Jo 1-20), um dos



textos do *corpus* joanino (Gonzaga, 2019, p. 409; 2020, p. 681-704; 2024, p. 01-19; 2025, p. 93-118), e de Pedro nos Evangelhos Sinóticos e em Jo 21. Por fim, serão analisadas as hipóteses sobre a redação de Jo 21 e o novo olhar que ele lança sobre o conjunto do Quarto Evangelho.

1 A formação da “Grande Igreja”

Em fins do século I d.C., a partir da queda de Jerusalém, e durante todo o século II d.C., produziu-se dentro do cristianismo das origens um movimento que conjugou o rompimento com o judaísmo e a necessidade de maior coesão interna em torno da própria identidade. O cristianismo deixa de ser apenas um grupo dentro do judaísmo, em sentido sociológico, e passa a formar a “Grande Igreja” ou Igreja Católica, no sentido original grego da palavra, a partir de comunidades cristãs de diversas procedências e dispersas em todo o Império Romano.

É um período de grandes desafios: estão se desenvolvendo os diversos ministérios na comunidade, também os rituais e sacramentos que fecundam a vida pessoal e comunitária, os conteúdos da fé (cânon das Escrituras e Cremos) e o seu enraizamento na pessoa e pregação de Jesus Cristo, bem como a fidelidade na continuação de sua obra, por meio da Tradição, da sucessão apostólica e do primado de Pedro (Rebaque, 2010, p. 427).

No campo ministerial, prevaleceu a organização tripartida de Inácio de Antioquia: bispo como cabeça da comunidade, diácono como servidor do bispo e da comunidade e presbitério ou colégio de anciãos, onde se preserva a colegialidade. É neste período também que algumas Igrejas Locais de fundação apostólica começam a criar uma zona de influência supra ou intercomunitária. Pouco tempo depois, essas redes específicas de comunidades se tornarão patriarcados de Jerusalém, Antioquia e Alexandria e em seguida, Roma e Constantinopla. Também a Igreja de Cartago é um exemplo de Igreja Local com ampla influência no norte da África, muito embora nunca tenha se tornado um patriarcado no modelo dos supramencionados (Casalegno, 2019).

Nos campos litúrgico e catequético, os ritos do Batismo em torno à água e à fórmula trinitária desenvolvem-se paralelamente às primeiras fórmulas de fé, germens dos futuros credos. Também os ritos da Eucaristia vão se solidificando em cada Igreja Local em fórmulas codificadas, depois de um desenvolvimento bastante livre das orações por parte de



quem presidia. Surge e se estrutura nesse período o catecumenato, como caminho de desenvolvimento da pertença a Cristo e sua comunidade.

Contudo, é no campo teológico-pastoral que se vão produzir as maiores novidades. Quando começaram a desaparecer aqueles personagens que conviveram com Jesus, tornaram-se prioritários e fundamentais os demais vínculos que asseguravam a continuidade com as origens (Tradição). De tal forma, foi sendo criada uma série de recursos para manter essa memória histórica, algo difícil, dada a inexistência de uma instância central reconhecida por todos e a dispersão das comunidades em variados contextos socioculturais, com desenvolvimentos eclesiais diversos. Assim, o cânon das Escrituras e a sucessão apostólica se tornaram instrumentos básicos para assegurar a Tradição enquanto se cristalizavam as fórmulas de fé (Credos: Romano, Apostólico e Niceno Constantinopolitano).

Outro elemento fundamental para o estabelecimento da comunhão com a “Grande Igreja” – sobremaneira interessante a esta pesquisa – foi o reconhecimento do papel fundamental de Pedro e seus sucessores na Igreja de Roma como referenciais de unidade para toda a Igreja.

De acordo com Rebaque (2010, p. 453), este movimento/processo, ou dinâmica chamada catolicismo, acabou por consolidar-se na maior parte das comunidades cristãs, não sem resistência. Os grupos que não se integraram nesta corrente plural, inclusiva e formada como fruto de consensos mais que de exclusões, acabaram por permanecer à margem do processo, tornando-se pouco expressivos, alguns foram desaparecendo; porém, a “Grande Igreja” foi crescendo e se espalhando pelo mundo, sendo unida ao redor da figura e do ministério petrino.

2 História da comunidade joanina

2.1 Fase I: a comunidade pré-evangélica

Originariamente, a comunidade joanina fora composta por judeus helenistas¹ que aplicavam a Jesus títulos do Antigo Testamento que, em seus lábios, não expressavam por si mesmos a divindade de Jesus, salvaguardando assim o monoteísmo absoluto do judaísmo. A isto Brown (2005, p. 27) chama de baixa cristologia. As tradições básicas do

¹ Isto é, judeus de língua grega e não hebraica; vindos da diáspora e em sua maioria com uma postura contrária ao culto e ao Templo.



Evangelho do João parecem situar este grupo em Jerusalém ou em seu entorno. São indícios dessa origem o vasto conhecimento da topografia jerosolimitana que o Evangelho apresenta (Ubieta, 2010, p. 309). Há também evidências de que alguns membros da comunidade joanina tenham sido antes discípulos de João Batista (Brown, 2005, p. 30-32). Um terceiro grupo fazia parte da comunidade joanina e este se caracterizava por sua alta cristologia, ou seja, por compreender Jesus dentro da esfera da divindade (Brown, 2005, p. 35-37).

Muitas coisas aconteceram em Jerusalém no século I d.C. e o cenário complexo desse tempo causou a saída da comunidade joanina de Jerusalém, provavelmente em direção norte, instalando-se, ainda que provisoriamente, na Samaria:

- ✓ **36-37 d.C.:** linchamento de alguns cristãos (At 6), inclusive Estevão (At 7);
- ✓ **40-41 d.C.:** crise de Calígula com a destruição do altar imperial em Jamnia;
- ✓ **66-70 d.C.:** Guerra Judaica;
- ✓ **e outras.**

Em todo caso, a saída do grupo joanino aconteceu num momento em que já se havia formado o relato oral da Paixão, cuja composição se situa em Jerusalém num tempo não muito distante dos acontecimentos, pois forma parte do patrimônio joanino desde as origens (Ubieta, 2010, p. 310).

A permanência, ainda que breve, da comunidade joanina na Samaria aparece refletida, segundo alguns autores, em Jo 4, que seria um relato etiológico dos inícios desta comunidade. Nele, uma mulher samaritana teria desempenhado importante papel e muitos samaritanos teriam se convertido ao cristianismo, passando a fazer parte da comunidade joanina. Isso estaria de acordo com At 8,1.40 e 11,19, em que se afirma que os cristãos helenistas, tendo que sair de Jerusalém, desempenharam importante papel na evangelização da Samaria, lugar que Jesus proibira aos seus discípulos (Mt 10,5) e de gente que lhe demonstrara grande hostilidade nas tradições sinóticas (Lc 9,52-55). Brown (2005, p. 39) não acredita nesta permanência da comunidade joanina no território da Samaria, mas defende a conversão de um significativo grupo de samaritanos que passa a fazer parte da comunidade joanina, enriquecendo-a com sua teologia própria.



Segundo Brown: “Inevitavelmente, a combinação de uma cristologia diferente, a oposição ao culto do Templo e os elementos samaritanos [...] teriam feito os cristãos joaninos particularmente odiosos aos judeus mais tradicionais” (2005, p. 39), o que gerou a expulsão, o linchamento e até mesmo o assassinato de cristãos da comunidade joanina (Jo 16,2). Para os judeus, aqueles que proclamavam um segundo Deus – cantando em seu hino comunitário “o verbo era Deus” (Jo 1,1) (Gonzaga; Telles, 2023, p. 292-317) e confessando sua fé saudando a Jesus como “meu Senhor e meu Deus” (Jo 20,28) (Gonzaga; Lima, 2022, p. 130-163; 2024), violando assim o princípio básico da identidade judaica – deviam ser, como consequência deste elemento de descontinuidade com o judaísmo, expulsos das sinagogas e inclusive exterminados por sua blasfêmia (Brown, 2005, p. 47).

Esta separação do judaísmo ocasionou nos judeu-cristãos da comunidade joanina uma nova identidade apartada do judaísmo e, portanto, mais aberta. É nesse contexto que a comunidade joanina admite um grupo de gentios, fato atestado em algumas partes do Evangelho nas quais o evangelista precisa explicar termos, locais e outras realidades absolutamente conhecidas dos judeus (Brown, 2005, p. 53-54).

Assim, conclui-se que o quadro da comunidade joanina pré-evangélica, era formado por:

- ✓ um grupo de **judeu-cristãos**, incluindo discípulos de João Batista;
- ✓ um grupo de **cristãos-helenistas**, ou seja, judeus vindos da diáspora com uma concepção anti-Templo e seus convertidos da Samaria e
- ✓ um grupo de **gentios** convertidos ao cristianismo joanino.

É importante salientar que em nenhum estágio dessa história da comunidade joanina pré-evangélica se constata alguma luta ou divisão interna. Pelo contrário, suas batalhas foram contra os de fora (Brown, 2005, p. 55). É necessário, então, situar geograficamente a comunidade.

Como dito anteriormente, a Samaria parece ter sido uma passagem temporária da comunidade joanina, embora não se descarte a possibilidade de que ali tenha permanecido um grupo de cristãos joaninos. Contudo, o Evangelho parece aludir em Jo 4,43-45 a um prosseguimento no caminho da comunidade em direção ao norte, mais concretamente à Galileia. Na Galileia existiam algumas grandes cidades onde, provavelmente, falava-se grego e onde os judeu-cristãos helenistas sentir-se-iam



em casa, visto estarem acostumados ao mundo urbano. Várias cidades poderiam ter acolhidos os grupos joaninos. Na baixa Galileia, próximo a Nazaré e Caná, entre as cidades citadas no Evangelho, está Séforis; e ao norte, na fronteira com a Síria, está Cesareia de Filipe. A vantagem de situar na Galileia este estágio da comunidade joanina é que explicaria o contato com determinadas tradições claramente presentes no Evangelho (Ubieta, 2010, p. 313-315). De acordo com Ubieta:

Uma vez assentados em alguma dessas cidades e reiniciada sua vida cotidiana, estes grupos, que haviam levado consigo sua fé em Jesus e suas tradições, seguiram fazendo memória das mesmas e utilizando-as na liturgia, mas agora desde uma nova situação vital, enriquecida por alguns elementos da teologia e das tradições samaritanas que lhes havia deixado a passagem pela Samaria. Sem dúvida, seu novo lugar de residência lhes deu a possibilidade de conhecer outros grupos galileus que também confessavam a Jesus como Messias e suas tradições próprias e locais. Como já dissemos, poderia ter sido nesta ocasião e lugar que adquiriram as tradições dos ditos e milagres, a reflexão sapiencial ou as tradições da família de Jesus que se deixam ver na obra joanina e que muito bem se explicariam se, em sua nova residência, por exemplo, em Séforis, tenham conhecido grupos de fiéis que conservavam outras tradições e, inclusive poderiam ter conhecido parentes do Senhor (2010, p. 315).

2.2 Fase II: o tempo da redação do Evangelho

Os anos 70 d.C. foram decisivos para o processo redacional dos Evangelhos (Boring, 2015; Brown, 2020, vol. 2; Bruce, 201). Já haviam passado 40 anos desde os fatos ocorridos com Jesus de Nazaré. A memória comunicativa já apresentava sinais de crise e as testemunhas oculares já começavam a desaparecer. Isso exigiu necessariamente repensar a transmissão da mensagem e sua concretização escrita, acompanhada da releitura de toda a tradição oral acumulada até o momento, que ganhara força e espaço, sem fazer desaparecer a oralidade, mas convivendo com ela. Não se pode esquecer também das Guerras Judaicas e da destruição do Templo de Jerusalém, que gerou enorme crise identitária nos judeus e obrigou todos a uma releitura histórico-simbólica em busca da própria identidade. Isso foi desenvolvido a partir dos grupos aos quais estavam afiliados: os fariseus recuperaram a centralidade da Lei como identidade própria, e os cristãos, tomaram a pessoa de Jesus de Nazaré, de múltiplas



formas, como múltiplas eram as comunidades de seguidores (Beasley-Murray, 1991).

Brown (2005, p. 59) defende que João, imediatamente depois de Marcos, e conhecendo sua obra, teria empreendido antes de Mateus e Lucas seu labor redacional, em torno aos anos 80 d.C., mas que a obra de fato teria sido concluída nos anos 90 d.C.; Vouga (p. 97-111) sugere que esta redação tenha ocorrido na Ásia Menor, ao redor de 95-100 d.C. Estamos falando da primeira redação do Evangelho de João, discutida, porém plausível, como resposta à necessidade de dar um marco mais fixo, ordenado e unitário às tradições orais que compunham a memória da comunidade. Colocar por escrito o resultado do esforço anamnético do grupo dava autoridade à sua confissão de fé em Jesus e à interpretação que a partir daí faziam das esperanças de Israel (das Escrituras), bem como, possibilitava a argumentação e confrontação com outras posições dentro da sinagoga, onde viviam nesta época uma situação muito tensa². Jesus era posto como o centro do judaísmo, desde onde se poderia configurar uma nova forma de ser judeu e de viver tal religiosidade (Ubieta, 2010, p. 316-318).

Opostos a outros grupos não-crentes ou mesmo crentes, os cristãos da comunidade joanina consideraram-se uma comunhão (*koinonia*), uma vez que há nela um profundo sentido de família. Ademais, a denominação “irmão” é comum, visto que todos são filhos de Deus. A máxima “amai-vos uns aos outros” (Jo 13,34;15,12) é o principal mandamento e este amor aporta alegria e paz a todos os que compartilham a mesma visão de Jesus.

Alguns especialistas consideram que esse autêntico amor interno e a oposição externa teriam feito da comunidade joanina um grupo fechado em si mesmo até o ponto de criar uma linguagem própria, esotérica, ininteligível aos estranhos. Brown, por exemplo, afirma que

o Evangelho não é um manifesto de um grupo fechado que expressa uma superioridade sobre os de fora; seu objetivo é provocar a mesma comunidade joanina a entender a Jesus com maior profundidade. Jesus é de Deus e, por isso, está acima de qualquer compreensão” (Brown, 2005, p. 61).

Brown afirma que: “o objetivo prioritário do Evangelho é a relação dos fiéis com Deus, através de Jesus e em Jesus” (Brown, 2005, p. 62).

² Veja acima o item 2.1. 1ª Fase: a comunidade pré-evangélica.



A comunidade joanina do período da primeira redação do Evangelho é, enfim, uma comunidade unida, que experimenta muitos conflitos com grupos externos. Por exemplo, continua rechaçada pelos judeus nas sinagogas, há conflitos com os seguidores de João Batista que defendem que ele é o messias, com os cristãos que permanecem ligados à Sinagoga e mesmo com outras comunidades de judeu-cristãos de origem apostólica. Todos esses conflitos encontram-se refletidos na redação evangélica. A tragédia real virá mais tarde quando se estabelecer a divisão no seio mesmo da comunidade joanina.

2.3 Fase III: divisão interna e redação das cartas

As cartas atribuídas a João no cânon bíblico do Novo Testamento, redigidas em torno do ano 100 d.C. (Brown, 2005, p. 94; Gonzaga, 2020, p. 681-704), são testemunhas desta difícil e complicada fase da comunidade joanina. A leitura e a interpretação do Evangelho, e quem sabe também alguma influência gnóstica externa, mas possibilitada pela leitura e interpretação do Evangelho, semearam a cizânia da discórdia e da divisão no seio da comunidade. Ela, que no primitivo Evangelho combatia inimigos externos, nas cartas passa a combater inimigos que agora estão dentro da própria comunidade, ora interpretando o Evangelho de modo contrário à sua intenção original, ora trabalhando pela divisão mesma da comunidade.

As cartas, no entanto, apresentam realidades eclesiais distintas que nos ajudam a compreender a configuração das comunidades joaninas: elas não estavam num só lugar, mas em diferentes povoações e cidades, onde podia haver várias igrejas domésticas de cristãos joaninos que coexistiam com outras, de cristãos não-joaninos. 1João deixa entrever que num grande centro urbano, provavelmente Éfeso, havia muitas comunidades ou igrejas domésticas joaninas. Enquanto que as cartas 2-3João apontam para comunidades mais provincianas, situadas a certa distância deste grande centro. Brown diz que:

a luta entre o autor e os seccionistas tinha ocorrido no centro importante já que 1 Jo tratou de apoiar os que naquele lugar foram leais ao autor. Evidentemente, os seccionistas trataram de conquistar mesmo assim as comunidades provincianas; e por isso, o autor enviou a 2 Jo a uma dessa comunidades, colocando-os em guarda contra os missionários que ensinavam falsas ideias. [...] Noutra povoação Diotrefes havia decidido que ele não queria emissários nem do autor nem dos oponentes e assim,



3 Jo foi enviada a outra igreja doméstica na mesma cidade para conseguir hospedagem para os emissários do autor (Brown, 2005, p. 96).

Se se olha com atenção para 1Jo 4,1-2³, é possível ter uma ideia de vários aspectos doutrinários deste conflito entre o autor (presbítero) e os seccionistas. Estes apelam ao Espírito para fundamentar e dar autoridade à sua posição que sublinhava o Jesus celeste e preexistente às custas do Jesus terrestre, histórico, isto é, acentuavam tanto a divindade de Jesus que negavam sua humanidade. Essa afirmação tinha consequências práticas na vida cristã e no convívio fraterno, enfim, na ética comunitária (Ubieta, 2010, p. 336).

Muitos autores supõem que neste período tenham sido feitas algumas adições ao Evangelho primitivo, a fim de corrigir os erros de leitura e interpretação que haviam conduzido à divisão. Estes acréscimos teriam sido feitos pelo presbítero, ou seja, pela escola joanina (Brown, 2005, p. 96-99)⁴, fiel ao espírito e à intenção do discípulo amado. Eles iriam na linha da ética (Jo 14,14-15; 15,7.16; 16,23b-24.26-27), do amor e da unidade intracomunitárias (Jo 13,34-35; 15,9-17; 17,11.20-26), da importância da morte de Jesus (Jo 6,51c-58.66-71; 19,34), da escatologia futura (Jo 6,39.40c-44c) e, inclusive, da inserção no Evangelho da própria figura do discípulo amado (Jo 13,24; 18,15-16; 19,26-27; 21,7). Outros autores preferem pensar que isso já pertencia ao Evangelho primitivo (Fabris, 2003; Hendriksen, 2014; Lémonon, 2020; Michaels, 2010). Segundo Ubieta,

No entanto, o que parece fora de discussão é que o capítulo 21 foi acrescentado posteriormente à elaboração do Evangelho que termina em 20,1-28. Nele destaca a figura do discípulo amado, mas também a

³ 1Jo 4,1-2: “Amados, não deem crédito a todos os que se dizem inspirados; antes, examinem os espíritos, para saber se vêm de Deus, pois no mundo já apareceram muitos falsos profetas. Para saber se alguém é inspirado por Deus, sigam esta norma: fala da parte de Deus todo aquele que reconhece que Jesus Cristo se encarnou”.

⁴ Escola Joanina é o termo pelo qual se designa, no desenvolvimento inicial do cristianismo, a geração de mestres que seguiram as testemunhas oculares, pessoas que podiam ensinar com autoridade porque haviam visto e ouvido a outro que, por sua vez, haviam visto e ouvido a Jesus. Segundo Brown é à escola joanina que se deve a utilização do “nós” nas cartas joaninas. A ela pertenceriam os que se sentiam mais próximos do discípulo amado e que procuravam transmitir sua tradição através de uma interpretação escrita. A ela pertenceriam o redator do evangelho, o autor das cartas e seus porta-vozes e o “presbítero” seria sua personificação com caráter de autoridade, não porque ele fora testemunha ocular, mas pela grande proximidade da escola joanina com o discípulo amado.



de Pedro, que acaba sendo aceito como líder do movimento e com ele a linha que representa. Bastantes autores pensam que isto tem a ver com a ruptura que se deu na comunidade e a aproximação da parte pela qual falava o presbítero à grande corrente eclesial cuja figura representativa era Pedro. Aceitou-se sua autoridade, mas depois de ressaltar a aceitação do sinal tipicamente joanino, o amor entendido ao estilo de João. A identidade que o grupo reivindica neste momento recolhe a memória identitária de outros grupos, mas integrando-a com a sua, a que não renuncia (2010, p. 338).

2.4 Fase IV: A dissolução da comunidade joanina

A comunidade do discípulo amado, portadora do primitivo Evangelho segundo João, dividiu-se fortemente em dois grupos, a partir precisamente de duas formas de interpretar o próprio Evangelho, uma forma que chamamos “ortodoxa”, desenvolvida por um grupo fiel ao autor do Quarto Evangelho e que se encaminha para a comunhão com a Igreja apostólica ou “Grande Igreja”, capitaneado pela escola joânica, e outra “heterodoxa”, levada a cabo por um grupo seccionista, muito expressivo numericamente, que caminha em direção à gnose.

Sabe-se também que foi essa divisão interna das comunidades, que formavam a comunidade joanina a motivação para a redação das cartas de João, de maneira especial a 1João, que ataca frontalmente o desafio dos seccionistas e, também, dos acréscimos posteriores ao primitivo Evangelho, dentre os quais os capítulos de Jo 15-17, nos quais o tema da unidade aparece claramente na boca de Jesus, num momento crucial.

É importante acrescentar que esses esforços não foram capazes de alcançar plenamente seus objetivos de manter a unidade da comunidade joanina e, após a redação e recepção das cartas, a cisão comunitária tornou-se mesmo ruptura, fazendo com que a comunidade joanina se dissolvesse nas duas direções acima apontadas: “ortodoxia” e “heterodoxia”. Ambos os grupos permaneceram convictos da autoridade do Quarto Evangelho (Jo 1-20), utilizando-o conforme sua intencionalidade, o qual teria recebido o posterior acréscimo (Jo 21).

Os seccionistas “heterodoxos” dissolveram-se em meio à gnose, a quem o Evangelho de João serviu largamente (Brown, 2005, p. 139-140). Essa presença do Quarto Evangelho nas argumentações gnósticas causou grande desconfiança e dificultou sua aceitação na “Grande Igreja”, e, portanto, também foi um empecilho para sua acolhida no cânon bíblico do Novo



Testamento. Testemunha esse fato a clara ausência de citações do Evangelho de João em textos patrísticos do séc. II d.C. (Brown, 2005, p. 144-147).

Contudo, o que mais nos interessa aqui é o caminho feito pelos cristãos da comunidade joanina que preferiram a interpretação “ortodoxa”, fiel ao autor, e, apesar de constituírem um pequenino grupo, caminharam para a comunhão com a “Grande Igreja” apostólica, igualmente levando consigo o Evangelho de sua comunidade (Brown, 2005, p. 147-154).

Se são poucas as citações do Evangelho de João na patrística do século II d.C., suas ideias não o são. Por exemplo, muitos textos de Inácio de Antioquia (cerca de 110 d.C.) e outros Padres da Igreja atestam a aceitação da alta cristologia joanina, expressa prioritariamente na tese da preexistência do Verbo e da visão sacramental da Eucaristia por parte da Igreja apostólica. No entanto, a comunidade joanina precisou acolher em seu seio, e também em seu Evangelho, teses que lhe eram estranhas, porém caras à “Grande Igreja”, especialmente no que diz respeito à eclesiologia e, mais especificamente, à estrutura eclesial.

Na comunidade joanina, a grande autoridade é a do Paráclito. Contudo, ao ver que a maioria de seus membros se encaminhava para o erro seccionista, aqueles que permaneceram fiéis perceberam a necessidade de aprender e acolher das igrejas paulinas os “presbíteros-bispos” como mestres autorizados e baluartes contra os que ensinavam uma “doutrina que não concorda com as sãs palavras de nosso Senhor Jesus Cristo e com a doutrina conforme a piedade” (1Tm 6,3), reconhecendo, como a “Grande Igreja”, a validade do seu *munus docendi*, como ofício hierárquico exercido em nome do Paráclito, que é aquele que tudo ensina.

Outro elemento que a comunidade joanina agregou em seu processo de integração à “Grande Igreja” apostólica foi o reconhecimento do primado de Pedro, totalmente estranho ao primitivo Evangelho de João que, mesmo não sendo anti-petrino, “deixa bem claro que Simão Pedro (paradigma dos cristãos apostólicos) não entendia a Jesus com a mesma profundidade com a que lhe entendeu o discípulo amado (paradigma dos cristãos joaninos)” (Brown, 2005, p. 153, tradução nossa).

É muito provável que o autor das cartas e alguns de seus seguidores tenham considerado essas adaptações como inadmissíveis à tradição joanina, visto que as cartas – e dentre elas especialmente a 3João – testemunham uma oposição frontal a qualquer primado, seja ele do “presbítero-bispo” ou de Pedro, entre os irmãos amados pelo Senhor;



e isto tenha ocasionado o desaparecimento deste ramo da comunidade joanina. Jo 21 surge, então, como

uma voz mais moderada que persuade os cristãos joaninos de que a autoridade pastoral praticada nas Igrejas apostólicas e na Igreja católica foi instituída por Jesus e que poderia ser aceita sem prejuízo da categoria que atribuiu Jesus ao(s) discípulo(s) a quem mais amava (Brown, 2005, p. 154, tradução nossa).

Neste sentido, seguindo Jo 21, recomenda-se a figura de Pedro ao leitor joanino, contudo, sem trair a memória e o patrimônio do discípulo amado. Com certeza, joga nova luz sobre o modo como os seguidores da doutrina joânica chegaram a formar parte da Igreja católica e apostólica.

3 O capítulo 21 do Evangelho de João

Que o Evangelho de João que temos hoje no cânon bíblico não tenha sido obra de um só, mas de vários autores, é ponto pacífico na exegese moderna (Konings, 2005, p. 366-373). Isso é comprovado pela ordem da narração (p. ex.: a Jo 14,31 segue-se Jo 18,1, logo Jo 15-17 são acréscimo posterior) e pelo princípio da coerência teológica (p. ex., todo o restante do Evangelho não possui uma visão sacramental, presente apenas em Jo 19,34-35.37, que é, portanto, um acréscimo posterior ao Evangelho primitivo) (Zumstein, 1990, p. 207-208).

Contudo, o exemplo paradigmático dessa evolução redacional do Evangelho de João é a problemática em torno da redação de Jo 21, nitidamente um epílogo acrescentado posteriormente ao já concluído Quarto Evangelho (Jo 1-20) (Zumstein, 1990, p. 208). Nesta linha, Zumstein⁵ (1990, p. 213) trabalha com duas hipóteses:

- ✓ o Evangelho traz marcas incontestáveis de uma redação final distinta do trabalho do evangelista. Consequentemente, o texto se apresenta como um texto dinâmico que possui ele mesmo seu movimento interpretativo;
- ✓ o ambiente no qual se desenvolve esse esforço interpretativo, que se cristaliza no desenvolvimento redacional do texto, é a escola joanina, um ambiente estruturado e teologicamente

⁵ Jean Zumstein é professor na Faculdade de Teologia protestante de Zurich, especialista em exegese e hermenêutica bíblica, e mais especialmente em literatura joanina, sobre a qual publicou numerosos estudos.



coerente, cuja atividade consiste na transmissão, explicitação e atualização da tradição do discípulo amado, num espírito de fidelidade ao seu fundador.

Essas duas hipóteses interagem e indicam que a redação final do Evangelho é fruto de uma relação dialética entre o trabalho da escola joanina e o trabalho do evangelista, ou seja, é um prolongamento da tradição, um desenvolvimento interpretativo que não visa modificar o texto recebido, mas consignar o trabalho teológico desenvolvido pela escola em função das questões surgidas em âmbito eclesial (Zumstein, 1990, p. 214).

No entanto, é possível reafirmar que a primeira redação do Evangelho de João era o retrato de uma comunidade unida ao redor do testemunho do discípulo amado (Fausti, 2024), mas que, aos poucos, especialmente com o contato e as influências da gnose, experimentou forte divisão interna e grandes obstáculos para estabelecer sua comunhão e pertença à “Grande Igreja” (Brown, 2005, p. 103)⁶.

Jo 21 não é um mero apêndice que não interage nem afeta o todo do Evangelho primitivo (Jo 1-20), mas ele o reconfigura como um todo. Isso significa que Jo 21 é um desenvolvimento teológico e literário gerado pelo próprio Evangelho. É uma etapa coerente da trajetória joanina (Haenchen, 1984; Casalegno, 2009; Schnackenburg, 1981). Portanto, há que se reconhecer que há algo de específico em Jo 21 e como esse elemento específico posterior ilumina todo o Evangelho primitivo gerando uma nova totalização, visto que o sistema que forma Jo 1-21 é qualitativamente diferente do sistema formado por Jo 1-20 (Zumstein, 1990, p. 215). Zumstein (2017) desenvolve esse raciocínio em três etapas: 1) o capítulo 21 é um acréscimo posterior; 2) que reconhece a legitimidade dos capítulos 1-20; 3) e leva a reformular o modo de ver todo o Evangelho.

3.1 Um acréscimo posterior

Uma vez que na exegese jamais se conheceu uma versão canônica do Evangelho de João sem Jo 21, o que nos permite pensar que ele seja

⁶ Brown defende que a divisão interna da comunidade joanina, como já vimos, não se dá por influências externas como a gnose, mas por modos de interpretação do evangelho primitivo que, sendo neutral, dava margem para tanto. Na página 94, Brown afirma: “é precisamente a mensagem contida no evangelho o que conduziu à divisão da comunidade, porque havia dois grupos que o interpretavam de distinta maneira”.



um acréscimo posterior? Zumstein apresenta 5 argumentos (Zumstein, 1990, p. 215-219):

1) A conclusão teológico-literária de Jo 20,30-31⁷, confirmada por sua utilização em 2Jo 12⁸ e 3Jo 13⁹ para concluir essas cartas, demonstra que essa era a forma habitual de conclusão na escola joanina, o que nos leva a considerar que o Evangelho primitivo (Jo 1-20) é uma obra concluída.

2) Da mesma forma, a expressão “Porque viste, creste. Felizes os que não viram e creram” (Jo 20,29) que encerra a aparição da Jesus a Tomé, relatada em Jo 20,24-29, conclui o ciclo das aparições do Ressuscitado confirmando a regra de fé que permanecerá no período pós-pascal: “crer sem ver”. Isto demonstra que uma nova aparição como a de Jo 21 foi posteriormente acrescentada.

3) Também com a aparição de Jesus aos Onze de Jo 20,19-23, Jo 21 coloca-se em grande contradição: a aparição aos Onze se encerra com o envio missionário e o dom do Espírito, como habilitação para o exercício do perdão (da redenção) escatológico.

No entanto, embora enviados, iluminados e fortalecidos, os discípulos, de acordo com capítulo 21, adotam uma conduta pelo menos estranha: eles voltaram para a Galileia para retomar o trabalho da pesca, como se não conhecessem a boa notícia da Ressurreição (Zumstein, 1990, p. 216-217, tradução nossa).

A essa contradição fundamental somam-se ainda outras duas que são aparentes: a) Jo 21,1-14 (e também Jo 20,11-18) pertence a um gênero de legendas de reconhecimento, o que presume que esta seja a primeira vez que Jesus aparece aos discípulos depois da morte, não obstante Jo 21 qualifique explicitamente esta como “a terceira vez que Jesus se manifestou aos discípulos depois de ressuscitados dos mortos” (Jo 21,14); b) o encontro de Jesus com Pedro (Jo 21,15-19) se encaixa mal à aparição de Jesus aos Onze (Jo 20,19-23). Uma vez que nesta já se restabelece a comunhão entre Jesus e os Onze, é desnecessário que esta comunhão se restabeleça pessoalmente com

⁷ “Jesus fez ainda, diante de seus discípulos, muitos outros sinais, que não se acham escritos neste livro. Esses, porém, foram escritos para crerdes que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus, e para que, crendo, tenhais vida em seu nome”

⁸ “Embora tenha muitas coisas a vos escrever, não quis fazê-lo com papel e tinta...”

⁹ “Teria muitas coisas a te escrever, mas não quero fazê-lo com tinta e pena...”



Pedro. Igualmente, que o ministério confiado aos Onze tenha que ser pessoalmente confiado a Pedro – a não ser que se queira destacar o papel de Pedro entre os Onze.

4) Em Jo 21,24, há um “nós” que não é, provavelmente, um plural majestático, mas a expressão literária de que Jo 21 é obra de um grupo, à diferença do restante do Evangelho, a quem o mesmo versículo atribui a um autor singular, chamando-o “discípulo”, de quem os versículos imediatamente precedentes falaram acerca de sua morte. Este “nós” só encontra eco no restante do Evangelho em Jo 1,14. Trata-se, pois, de uma dupla redação: uma singular, a do discípulo amado, que é mestre e autoridade para a escola joanina, que é a plural.

5) Jo 21 tem particularidades alheias ao restante do Quarto Evangelho, por exemplo:

a) Todo o Evangelho (Jo 1-20) tem uma preocupação cristológica, busca estabelecer a identidade de Jesus; Jo 21 é fundamentalmente eclesiológico, trata de definir o papel de Pedro e do discípulo amado na comunidade pós-pascal.

b) Essa troca de problemática muda também a forma do discurso e seus procedimentos típicos, que são o símbolo, a ironia e os mal-entendidos, bem como as declarações cristológicas. Em Jo 21, está ausente a típica ironia do restante do Quarto Evangelho. Os mal-entendidos não são mais sobre a missão de Jesus e sua morte, mas sobre o destino do discípulo amado. As declarações cristológicas não são mais palavras de autorrevelação, mas expressões sobre Pedro e o discípulo amado. Apenas o simbolismo se mantém. O objetivo do argumento não é mais, como em todo o Quarto Evangelho, ganhar o leitor para a concepção de fé joanina, mas definir o espaço e o papel das autoridades eclesiais, legitimando-as.

c) Em Jo 21, ocorrem temas teológicos a respeito dos quais se suspeita, já em outros lugares, que sejam acréscimos ao Evangelho primitivo, tais como a eucaristia e a parusia.

d) Os “filhos de Zebedeu” são citados pela primeira vez no Quarto Evangelho, em Jo 21. Só neste capítulo é que o leitor saberá que Natanael é de Caná da Galileia e que os discípulos são pescadores, informações típicas dos Evangelhos Sinóticos.

Tudo isso reforça a tese de que Jo 21 é um acréscimo posterior de um grupo da escola joanina ao Evangelho já constituído.



3.2 Reconhecimento da legitimidade do Evangelho primitivo

Embora muitos autores vejam em Jo 21 uma tentativa de correção do Evangelho joanino, para livrá-lo de alguns perigos correntes na teologia do evangelista, preferimos a hipótese de que Jo 21 reconhece a autoridade do Evangelho primitivo e trabalha para afirmar sua legitimidade (Zumstein, 1990, p. 219). Três atitudes dos autores de Jo 21 sustentam essa tese:

1) Os autores respeitam a conclusão do Quarto Evangelho em Jo 20,30-31, deixando claro que o seu trabalho é um epílogo e não algo que poderia ser considerado parte do próprio Evangelho se se omitisse a conclusão, enxertando-o no *corpus* do Evangelho. Isto demonstra um reconhecimento por parte da escola joanina e seu meio eclesial de que o Evangelho é um trabalho concluído e que tem sua autoridade, de modo que não pode ser adulterado.

2) Os autores expressam sua pertença à escola joanina e afirmam sua harmonia com o trabalho do evangelista seguindo os mesmos processos de escrita: o clássico encadeamento de sinal e diálogo (Jo 5; 6; 9; 11) é a estrutura básica de Jo 21 (Jo 21,1-14, sinal/aparição; e Jo 21,15-23, diálogo). É ainda típico do evangelista que ao passar do sinal ao diálogo desapareça o lugar e as personagens secundárias, o que ocorre nitidamente em Jo 21. O costume do evangelista de numerar os sinais (Jo 2,11; 4,54; 21,14) também ocorre na redação de Jo 21. Por fim, a conclusão de Jo 21,25 é claramente dependente da conclusão de Jo 20,30-31.

3) Os autores encadeiam seu epílogo ao corpo do Quarto Evangelho referindo-se a ele e à sua ordem: Jo 21,1 começa afirmando que “depois disso...”, clara referência ao Evangelho primitivo; Jo 21,14, ao numerar a aparição de Jesus como a “terceira” está em perfeita continuidade com as duas aparições relatadas em Jo 20; os dois discípulos que encabeçam a lista de Jo 21,2 – Pedro e Tomé – são os protagonistas da aparição de Jo 20,24-29; Natanael, que se segue, é o mesmo a quem se prometeu “verás coisas maiores do que essas” em Jo 1,50; a refeição de Jo 21 faz eco à refeição de Jo 6; o nome que o Ressuscitado usa para referir-se a Pedro, “Simão, filho de João”, em Jo 21, remete à cena do chamado em Jo 1,42. “O grupo que trabalha no capítulo 21 não estão numa relação de distanciamen-



to do Evangelho; ao contrário, está em uma posição de respeito e cumplicidade” (Zumstein, 1990, p. 221, tradução nossa); Boismard; Lamouille, 1987, Tome III).

3.3 Um novo olhar sobre todo o Evangelho de João

É consenso entre os críticos que o assunto prioritário, mas não exclusivo, de Jo 21 é o esclarecimento da responsabilidade pós-pascal de Pedro e do discípulo amado e que, com isso, Jo 21 ressignifica todo o Evangelho joanino.

Essa ressignificação acontece na mudança da problemática fundamental a que já aludimos acima: o Quarto Evangelho (Jo 1-20) empenha-se em aprofundar a fé do leitor, em conduzi-lo ao pleno conhecimento da verdadeira identidade de Cristo a ponto de dar sua plena adesão à alta cristologia expressa no texto. O prólogo (Jo 1,1-18) e a conclusão (Jo 20,30-31) são evidentes expressões desse projeto argumentativo. Já o epílogo (Jo 21) é de natureza eclesiológica, o que aparece nitidamente na pesca milagrosa que segue à aparição do ressuscitado. Também a inversão de funções das personagens expressa essa mudança de problemática: ao longo do Evangelho (Jo 1-20) os personagens existem em função de Cristo, da revelação de quem ele é; no epílogo, é Cristo que age em função de revelar o significado e o papel eclesial de Pedro e do discípulo amado. Outra evidência é a mudança do foco, que em todo o Quarto Evangelho está na morte de Jesus e, no epílogo, está na morte de Pedro e do discípulo amado.

Jo 21 explicita as mediações pelas quais o Ressuscitado continua presente na comunidade dos seus discípulos após a Páscoa: a refeição eucarística, a tarefa pastoral de Pedro e o testemunho do discípulo amado. Em Jo 21, a relação entre Pedro e o discípulo amado é reequilibrada. E é nesse reequilibrar da relação entre Pedro e o discípulo amado que chegamos ao cerne da nossa questão, pois esse reequilíbrio revela o esforço da comunidade joanina em incorporar elementos da eclesiologia da “Grande Igreja” (coloquei aspas em todas, menos a da palavras-chave), sem deixar de aportar para ela a sua contribuição própria, estabelecendo assim a comunhão das comunidades joaninas na Igreja Católica.



4 Pedro e o discípulo amado: uma relação de comunhão em Jo 21

4.1 Sinais da palidez de Pedro ao longo do Evangelho de João

Excetuando Jo 21, no restante do Quarto Evangelho (Jo 1–20), a figura de Pedro é tratada com significativa palidez, fato que destoia do modo com os Evangelhos Sinóticos apresentam a mesma personagem (Vignolo, 1994; Boismard; Lamouille, 1987, Tome III). A importância que os Sinóticos dão a Pedro, à sua vocação, à sua confissão e à sua missão é sem comparação com o modesto papel que eles dão a João. Consideremos alguns exemplos no quadro abaixo:

1,35-42:	Pedro não é o primeiro a seguir Jesus,	Mc 1,16-18; Mt 4,18-22; Lc 5,1-11
	nem a reconhecê-lo como Cristo.	Mc 8,27-30; Mt 16,13-20; Lc 9,18-21
6,6-69:	A profissão de fé de Pedro não tem a relevância dos Sinóticos	
13,6-11:	A atitude de Pedro durante o lava-pés revela sua impetuosidade e sua total incompreensão da missão de Jesus	Os Sinóticos não narram o lava-pés, mas a incompreensão aparece quando Pedro decepa a orelha do soldado: Mc 14,17; Mt 26,51-54; Lc 22,49-51
13,36-38:	Anúncio da traição: “não podes seguir-me agora, mas me seguirás mais tarde” (v. 36)	Mc 14,29-31; Mt 26,33-35; Lc 22,31-34 São concordes
18,17-18. 25-27:	As negações de Pedro revelam sua terrível infidelidade na hora decisiva	Os Sinóticos relativizam, de certa forma, as negações com o “abandono dos discípulos» e arrependimento imediato de Pedro: Mc 14,72; Mt 26,75; Lc 22,62
20,3-10	Pedro chega depois, entra primeiro, mas é o “outro discípulo” quem primeiro compreende e crê	Lc 24,12.24. Os Sinóticos desconhecem essa problemática.



4.2 Sinais da proeminência do discípulo amado no Evangelho de João

A citação do discípulo amado é extremamente significativa em 3 passagens do Evangelho de João:

- ✓ **Na última ceia** (Jo 13,23-25): ele está “reclinado sobre o peito de Jesus”, posição que revela certa intimidade, mas que significa ainda mais se se olha Jo 1,18. Significa que o discípulo amado ocupa em relação a Jesus a posição que Jesus ocupa em relação ao Pai, de modo que, assim como Jesus é o revelador e intérprete do Pai diante dos homens, igualmente o discípulo amado é testemunha e hermeneuta de Jesus diante dos seus, para a comunidade crente.
- ✓ **Na cruz** (Jo 19,26-27): o discípulo amado é o único discípulo-homem que está presente na cruz, enquanto as discípulas-mulheres não o abandonaram (Jo 19,25). Embora o convite dirigido por Jesus ao discípulo amado para que assuma o lugar de filho não seja de fácil interpretação, claro está que o discípulo amado aparece aqui como testemunha de Cristo (Jo 19,35) e fundador da Igreja (Jo 19,34b). Para Mateos e Barreto (1998, p. 782-785), quando Jesus pede ao discípulo amado (figura da nova comunidade) receba sua Mãe (figura da antiga comunidade, o resto de Israel fiel à promessa, Jo 2,1-5), ele está unindo o antigo Israel à comunidade da nova aliança.
- ✓ **Na corrida ao túmulo** (Jo 20,2-10): a vitória do discípulo amado sobre Pedro na corrida ao sepulcro denota mais uma vez a sua agilidade e presteza para alcançar a Revelação do Filho e chegar à fé. Não obstante, esperá-lo para entrar no sepulcro ateste a autoridade já reconhecida de Pedro na comunidade primitiva.

A intenção geral do evangelista é clara: a intimidade, a fidelidade e a agilidade (para chegar à fé) do discípulo amado durante o processo da paixão, morte e ressurreição de Jesus, dão-lhe a plena compreensão do Filho e habilitam-no como “a” testemunha. Assim, ele aparece como fundador de uma tradição que se impõe por sua fidelidade e por sua perfeição interpretativa do mistério pascal. Figura fundadora e emblemática da escola joanina, o discípulo amado garante a autenticidade do seu testemunho, do seu Evangelho.



Jo 21, por sua vez, não se aparta dessa perspectiva. Em Jo 21,7 outra vez é ele quem por primeiro reconhece o Ressuscitado e em Jo 21,20 é reconhecida por Pedro a sua intimidade com o Cristo histórico. Assim sendo, segundo a argumentação de Zumenstein, é possível afirmar que “na ordem da fidelidade, da intimidade e da compreensão de Jesus, o discípulo amado prevalece indiscutivelmente sobre Pedro nos cap. 13 a 20” (1990, p. 224, tradução nossa).

4.3 Sinais da proeminência de Pedro em Jo 21

Se, por um lado, a figura de Pedro é tratada com certa palidez no restante do Quarto Evangelho (Jo 1-20), por outro lado, em Jo 21, Pedro ganha proeminência em relação ao discípulo amado e a todos os outros discípulos, como nos Sinóticos (Vignolo, 1994). Isso é possível conferir no decorrer de Jo 21:

Jo 21,2 – Pedro encabeça a lista dos discípulos;

Jo, 21,3 – Pedro tem a iniciativa de pescar e é seguido pelos outros discípulos;

Jo 21,7 – Pedro veste-se: reconhece a sua culpa (Gn 3,8-10) e lança-se ao encontro do Senhor;

Jo 21,11 – Pedro arrasta sozinho a rede cheia de 153 grandes peixes e a rede não se rompe;

Jo 21,15-17 – Diálogo de reabilitação de Pedro: – Tu me amas? – Amo. – Apascenta o meu rebanho (Jo 10). O que fora perdido numa simbólica tríplice negação, é agora readquirido numa simbólica tríplice pergunta-resposta, ambas seguidas de uma missão: apascentar;

Jo 21,18-19 – Anúncio do martírio de Pedro (Jo 10,11: “O bom pastor dá a vida por suas ovelhas”) (Gonzaga; Silva Filho, 2023, p. 491-522); “Segue-me”: agora já podeis seguir-me (Jo 13,26);

Jo 21,20-23 – Pedro torna-se intermediário entre Jesus e o discípulo amado, aquele que até agora fora o seu intermediário com Jesus. Ou seja, foi plenamente reabilitado.

Ao longo de todo o Evangelho, especialmente Jo 13-20, o discípulo amado é íntimo de Jesus; e Pedro, ao contrário, só chega a Jesus por seu intermédio. Durante a última ceia, o discípulo amado está ao lado de Jesus, “reclinado sobre seu peito” (Jo 13,23-25), e intermedia a



pergunta endereçada por Pedro sobre quem seria o traidor. No processo, eles permanecem próximos ao mestre e o acompanham ao tribunal do Sumo Sacerdote, mas é pela intercessão do discípulo amado que Pedro pode entrar no palácio (Jo 18,15-18), aquele que tragicamente será o espaço das suas negações. “Perto da cruz” (Jo 19,26-27), a ausência de Pedro opõe-se à presença do discípulo amado. No caminho da manhã de Páscoa, se Pedro entra primeiro no túmulo, apenas o discípulo amado compreende o acontecido (Jo 20,3-10). Por sua vez, Jo 21 modifica esta imagem: se o discípulo amado é o primeiro a reconhecer o Ressuscitado, é Pedro que se lança na água para ir ao encontro do Senhor (Jo 21,7).

Conclusão

A comunhão (*koinonia*) se faz por iniciativas concretas e permuta de dons. Depois da tentativa de comunhão interna com as cartas joaninas, a comunidade se dividiu nitidamente entre heterodoxos, que aderiram à gnose e levaram consigo o Quarto Evangelho e “ortodoxos”, uma pequena parte da comunidade que, permanecendo fiel às intenções do evangelista, buscou estabelecer a comunhão com a “Grande Igreja”, trazendo também para o seu seio o Quarto Evangelho. Esta divisão se pode atribuir em grande parte à ausência de hierarquia magisterial nas comunidades do discípulo amado, nas quais o mestre era o Paráclito.

No esforço de comunhão da comunidade joanina com a “Grande Igreja” se situa a redação, por parte da escola joanina, de Jo 21, um claro acréscimo, com função de epílogo, que reconhece a autoridade do Quarto Evangelho (Jo 1-20) e lança sobre ele um novo olhar.

O processo comunal das comunidades joaninas com a “Grande Igreja” passa por uma permuta de valores entre ambas: a comunidade joanina, até então alheia ao exercício hierárquico e magisterial do ministério apostólico, assume essa prática muito comum nas comunidades paulinas; e, de modo especial, acolhe em seu seio o primado de Pedro, característica própria da comunhão católica da “Grande Igreja”, sem, com isso, renunciar à importância do testemunho do discípulo amado. Pelo contrário, aporta à “Grande Igreja” esse testemunho autêntico, marcante por sua fidelidade e por sua perfeição interpretativa do mistério pascal, condensado especialmente no Evangelho joanino.

Infelizmente o objetivo da unidade interna dos diversos grupos na comunidade do discípulo amado não foi alcançado e a comunidade



também se esfacelou. No entanto, aquele pequeno grupo fiel ao espírito joanino e encabeçado pela escola joanina conseguiu estabelecer plena comunhão com a “Grande Igreja”, de forma a alcançar também a presença do seu Evangelho no Cânon Bíblico dos escritos geradores de comunhão entre os seguidores de Jesus.

Felizmente, a Igreja acolheu a pequena parte interessada da comunidade joanina e o seu Evangelho, de modo que hoje, dois mil anos depois, temos a alegria e a felicidade de poder lê-lo e aprender sua mensagem, debruçando-nos sobre sua história, de modo a guiar-nos por seus ensinamentos contextualizados naquele tempo, mas válidos hoje e sempre. Nesta mesma linha, conclui-se com Brown, que afirma:

a decisão hermenêutica da Igreja de situar o Evangelho de João no mesmo cânon de Marcos, Mateus e Lucas, Evangelhos estes que implicitamente defendem aspectos opostos a muitas posturas joaninas, significa que a “Grande Igreja”, a “Igreja Católica” da linguagem inaciana, consciente ou inconscientemente, escolheu viver em tensão. Não escolheu um Jesus que fora Deus ou homem, mas ambas as coisas; não escolheu um Jesus que fora ou concebido virginalmente como Filho de Deus ou preexistente como Filho de Deus, mas ambas as coisas; não escolheu um Espírito que se outorga a um ministério com autoridade docente ou o Paráclito-mestre que se dá a cada cristão, mas ambas as coisas; não a um Pedro ou a um discípulo amado, mas a ambos. A tensão não se aceita facilmente na vida ordinária e nós geralmente tratamos de resolvê-la e solucioná-la. Assim também ocorre na história da Igreja. Porém, devido à decisão da Igreja com respeito ao cânon, as tentativas de resolver simplesmente estas tensões teológicas em uma posição estática, por uma parte ou por outra, são infiéis ao conjunto do Novo Testamento (2005, p. 155).

Referências bibliográficas

BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed. rev. e ampl. 2. impr. São Paulo: Paulus, 2003.

BÍBLIA Sagrada. Tradução Oficial da CNBB, 3. ed. Brasília: CNBB, 2019.

BARRETO, J.; MATEOS, J. *O Evangelho de São João* (Grande Comentário Bíblico). São Paulo: Paulus, 1998.



BEASLEY-MURRAY, G. R. *John*. World Biblical Commentary. Vol. 36. Revised Edition. Michigan (USA): Zondervan, 1999.

BOISMARD, M.-É.; LAMOUILLE, A. *L'évangile de Jean*. Synopse des Quatre Évangiles en Français, Tome III, Paris [France]: Les Éditions du Cerf, 1987.

BORING, M. E. *Introdução ao Novo Testamento: história, literatura, teologia*. Vol. 2. Carta Católicas, Sinóticos e Escritos Joanino. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2015.

BROWN, R. E. *Comentário ao Evangelho segundo João*. Vol. 2 (13-21). Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2020.

BROWN, R. E. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2004.

Brown, R. E. *La comunidad del discípulo amado* (BAC 43). Salamanca: BAC, 2005.

BRUCE, F. F. *João*. Introdução e Comentário. Série Cultura Bíblica. São Paulo: Vida Nova, 2011.

CARSON, D. A. *The Gospel according to John*. Pillar New Testament Commentary. Grand Rapids [Michigan-USA]: WM. B. Eerdmans Publishing Company e Leicester [England]: Apollos, 1991.

CASALEGNO, A. *Evangelho na interpretação dos Padres da Igreja e dos Teólogos Medievais*. Florilégio de Clemente Romano a Tomás de Aquino. Coleção Bíblica Loyola, Vol. 76. São Paulo: Loyola, 2019.

CASALEGNO, A. *Para que contemplem a minha glória (Jo 17,24)*: Introdução à teologia do Evangelho de João. Coleção Bíblica Loyola, Vol. 57. São Paulo: Loyola, 2009.

FAUSTI, S. *Uma comunidade lê o Evangelho de João* (Leitura pastoral da Bíblia). Brasília: CNBB, 2024.

GONZAGA, W. A acolhida e o lugar do Corpus Joanino no Cânon do Novo Testamento. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 52, n. 3, set./dez. 2020, p. 681-704. Doi: <https://doi.org/10.20911/21768757v52n3p681/2020>.

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



GONZAGA, W.; LIMA, A. P. A profissão de fé de Tomé (Jo 20,28) e sua base veterotestamentária (Sl 35,23). *Cadernos de Sion*, 3(2), 2022, p. 130-163.

GONZAGA, W.; TELLES, A. C. A relação entre o prólogo de Jo 1,1-18 e o prólogo de 1Jo 1,1-4. *Pesquisas em Teologia*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 12, p. 292-317, jul./dez. 2023. Doi: <http://doi.org/10.46859/PUCRio.Acad.PqTeo.2595-9409.2023v6n12p292>.

GONZAGA, W.; SILVA FILHO, J. R., Jesus, o Bom Pastor, aquele que dá a vida. Jo 10,1-18 e sua base veterotestamentária (Sl 23 e Ez 34). *Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 38, n. 2, maio/ago. 2023, p. 491-522. Doi: <https://doi.org/10.46525/ret.v38i2>.

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

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

HAENCHEN, E. *John 2. A Commentary on the Gospel of John Chapters 7-21*. Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible. Philadelphia (USA): Fortress Press, 1984.

KONINGS, J. *Evangelho Segundo João*. Amor e fidelidade. São Paulo: Loyola, 2005.

KÖSTENBERGER, Andreas J. *A Theology of John's Gospel and Letters*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2009.

LEÓN-DUFOUR, X. *Lectura del Evangelio de Juan IV* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 96). Salamanca, 1998.

LIMA, A. P.; GONZAGA, W. *A profissão de fé de Tomé à luz do Antigo Testamento*. ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου (Jo 20,28; Sl 35,23). Rio de Janeiro: Letra Capital, 2024.

REBAQUE, F. R. El nacimiento de la Gran Iglesia. In: Aguirre, R. (ed.). *Así empezó el cristianismo* (Ágora 28). Estella: Verbo Divino, 2010. p. 427-480.

SCHNACKENBURG, R. *Il Vangelho di Giovanni*. Commentario Teologico del Nuovo Testamento. Parte terza. Brescia [Itália]: Paideia, 1981.



UBIETA, C. B. Las comunidades joánicas: un largo recorrigio en dos generaciones. In: Aguirre, R. (ed.). *Así empezó el cristianismo* (Ágora 28). Estella: Verbo Divino, 2010. p. 293-340.

VIGNOLO, Roberto. *Personaggi del quarto Vangelo*. Figure della fede in San Giovanni. Milano: Glossa, 1994.

VOUGA, F. *La cadre historique et l'intention théologique de Jean*. Paris: Beauchesne, 1977.

VOUGA, F. *Los primeros pasos del cristianismo*. Escritos, protagonistas, debates. Estella, 2001.

ZUMSTEIN, J. *Il Vangelo secondo Giovanni*. Vol. 2. Torino [Itália]: Claudiana, 2017.

ZUMSTEIN, J. *L'Évangile selon Saint Jean* (13-21). Genève, 2007.

ZUMSTEIN, J. *La communauté johannique e son histoire*. Genève, 1990.

O diálogo no ensinamento da encíclica Laudato Si'

Dialogue in the teaching of the encyclical Laudato Si'

*Heber Ramos Bertuci**

Recebido em: 20/02/2025. Aceito em: 17/03/2025.

Resumo: No ano em que se comemoram os dez anos de publicação da encíclica Laudato Si', do Papa Francisco, este artigo apresenta a importância do diálogo no ensinamento desse importante texto. No primeiro ponto, é destacado que Francisco é o Papa das palavras e gestos simbólicos: ele se preocupa com as implicações sociais da fé, mormente com o vínculo entre a vida de fé e os pobres. Francisco se destaca por pregar uma "Igreja em saída", uma comunidade de discípulos missionários que frutifica e age em abertura, diálogo e acolhimento. O segundo ponto destaca que a Laudato Si' é uma encíclica especial, porque aborda uma preocupação que atingirá as gerações futuras: o descuido para com nossa "casa comum". Só é possível pensar em um futuro melhor, mudando a mentalidade do presente. O Papa Francisco escreve sobre ecologia, assimilando-a com o cuidado de nossa casa comum, demonstrando que a teologia cristã pode abordar sobre diversos temas. No terceiro ponto, é demonstrado que o conteúdo da Laudato Si' traz um significativo apelo ao diálogo humilde entre o Papa Francisco e os católicos, os outros grupos cristãos, as outras religiões, e ainda com os que não simpatizam com as religiões. O Papa valoriza a opinião dos outros, entendendo que a solução para os dilemas entre os seres humanos e o mundo criado começa com a escuta entre as pessoas.

Palavras-chave: Papa Francisco; Laudato Si'; diálogo.

Abstract: In the year that celebrates ten years since the publication of the Pope Francis' encyclical letter Laudato Si', this article presents the importance of the dialogue in the teaching of this important text. The first point highlights that Pope Francis is the Pope of the words and symbolic gestures: he is concerned with the social implications of faith, mainly with the link between the life of faith and the poor. Francis stood out for preaching an "outgoing Church", a community of

* Doutor em Teologia Sistemática-Pastoral (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2022). Mestre em Ciências da Religião (Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2016).

E-mail: bertuciheber25@gmail.com.





missionary disciples that bears fruit and act in openness, dialogue and acceptance. The second point highlights that Laudato Si' is a special encyclical, because addresses the worry that will affect the future generations: the carelessness of our "common house". It is only possible think about a better future, changing the nowadays mentality. The Pope Francis write about ecology, assimilating it with the care of our common house, demonstrating that Cristian theology can talk about a variety of topics. In the third point, it is demonstrated that the content of Laudato Si' brings a significant call to humble dialogue among the Pope Francis and the Catholics, the Other Cristian groups, the other religions, and even those who do not sympathize with the religions. The Pope values the opinion of others, understanding that the solution to the dilemmas between the human and the created world starts with listening to each other.

Keywords: Pope Francis; Laudato Si'; dialogue.

Introdução

O ser humano tem sede e procura água onde pensa que a pode encontrar: “Ao longo da sua caminhada sem horizonte nem saída, cava um poço cada vez que ergue a sua tenda. A maravilha está em que a história da sua salvação começa sempre por este gesto” (Corbon, 2017, p. 13). Neste mundo, cada pessoa é peregrina e estrangeira, percorrendo a vida para alcançar uma “terra prometida”. A fé cristã ensina que Jesus, o Filho de Deus, espera por eles para dialogar. Onde ele está? O texto bíblico usa a expressão “sentou-se junto à fonte” (João 4,6). “É à beira do poço que Ele nos espera e o diálogo conduz sempre, através dos nossos recuos e agressividades, à inevitável questão do templo, do lugar do encontro de Deus e do homem, da água e da sede” (Corbon, 2017, p. 14). Neste artigo, pretende-se enfatizar um dos termos principais que dá vida à mensagem da encíclica *Laudato Si'*, do querido Papa Francisco: “diálogo”. Sendo representante de Cristo na terra, o Papa toma o exemplo do Salvador e conclama todas as pessoas ao diálogo sábio e fraterno.

No primeiro ponto desse artigo, é destacado que Francisco é o Papa das palavras e gestos simbólicos: ele é preocupado com as implicações sociais da fé, especialmente com o vínculo entre a vida de fé e os pobres. Francisco traz uma espiritualidade que não fecha os cristãos em um grupo próprio, nem ignora as necessidades e os clamores dos que sofrem por serem abandonados por diversas situações injustas. O Papa também se destacou por pregar uma “Igreja em saída” – uma comunidade de discípulos missionários que frutifica e age em abertura, diálogo e acolhimento.



O segundo ponto destaca que a *Laudato Si'* é uma encíclica especial. Uma “encíclica” é uma “carta circular”, na qual um papa analisa determinado contexto positiva e negativamente, trazendo elogios ao que está correto e soluções para o que considera equivocado. A *Laudato Si'* é uma encíclica especial, porque aborda uma preocupação que alcançará as gerações futuras: o descuido do planeta, a “casa comum” da humanidade. Tal ênfase de Francisco e seu escopo demonstram a profundidade e a riqueza do pensamento católico.

No terceiro ponto, demonstra-se que o conteúdo da *Laudato Si'* traz um significativo apelo ao diálogo humilde entre o Papa Francisco, os católicos, outros grupos cristãos, outras religiões e aqueles que não simpatizam com as religiões. O convite de Francisco para o diálogo é fruto do entendimento dele de que o poder que Cristo conferiu a Pedro e aos seus sucessores é um mandato para servir, ou seja, um serviço da obediência à fé. A função do papa é se unir sempre a si mesmo e à Igreja à obediência e à vontade do Deus único que deseja a paz entre os seres humanos (Lucas 2,14). Na *Laudato Si'*, Francisco valoriza a opinião dos outros, demonstrando que a solução para os dilemas entre os seres humanos e o mundo criado começa com a escuta entre as pessoas. Há um legado da *Laudato Si'* que não pode ser perdido: a conscientização de que é preciso, urgentemente, cuidar de nossa casa comum. Neste artigo, é abordado o método que fundamenta esse legado: o diálogo.

1 Francisco: o Papa das palavras e gestos simbólicos

1.1 A relevância pessoal e social de pesquisar

Pesquisar é um esforço que o ser humano obteve através do desenvolvimento de sua capacidade cognitiva. “Pesquisar é simplesmente reunir informações necessárias para encontrar resposta para uma pergunta e assim chegar à solução de um problema” (Booth; Colomb; Williams, 2005, p. 7, grifo do autor). É comum que as pessoas busquem soluções para os seus dilemas: se estas soluções forem procuradas de maneira ordenada e visando conclusões embasadas, houve pesquisa. “E a pesquisa é tão importante no campo teórico, como no âmbito prático: ao referir-me a este, desejo aludir à procura da verdade a respeito do bem que se deve realizar” (João Paulo II, FR, 25). A pesquisa é uma das principais formas de passar conhecimento seguro: são as pesquisas



feitas por outras pessoas que determinam a maior parte do que cada indivíduo acredita. Quando alguém procura algo em um dicionário ou enciclopédia, por exemplo, está investigando por meio de pesquisas de outras pessoas. Porém, cada pessoa só pode confiar no que encontra de informação nas pesquisas de outros se aqueles que as realizaram as conduziram meticulosamente, apresentando um relatório preciso. “De fato, sem pesquisas confiáveis *publicadas*, seríamos prisioneiros apenas do que vemos e ouvimos, confinados às opiniões do momento” (Booth; Colomb; Williams, 2005, p. 9, grifo do autor).

Uma pesquisa pode ser encorajada por dois motivos. Primeiramente, por satisfação pessoal: “A pesquisa é um trabalho árduo, mas, assim como todo trabalho desafiador bem feito, tanto o processo quanto os resultados trazem enorme satisfação pessoal” (Booth; Colomb; Williams, 2005, p. 6). Em segundo lugar, por satisfação social. Neste caso, as pesquisas e seus resultados são atos sociais que exigem uma reflexão perene sobre a relação do trabalho do pesquisador com os seus leitores, e sobre a responsabilidade daquele, não apenas perante o tema e ele mesmo, mas também perante os leitores, “... especialmente se acredita que o que tem a dizer é algo bastante importante para levar os leitores a mudar de vida, modificando o modo de pensar” (Booth; Colomb; Williams, 2005, p. 6). Este artigo traz, no coração de seu autor, estes dois motivos. Primeiramente, há bastante satisfação pessoal, porque a *Laudato Si'* é um documento muito importante na temática do cuidado que o ser humano deve ter em relação ao mundo que o cerca; e, em segundo lugar, o autor está convicto de que deve apresentar relevância social em seu trabalho, ao demonstrar aos seus leitores que a encíclica *Laudato Si'* é útil para a conscientização do cuidado que devem ter por sua casa comum, trazendo respostas claras e concretas aos desafios.

1.2 Quem é o Papa Francisco?

Quem é o Papa Francisco? Em 13 de março de 2013, o conclave elegeu Jorge Mario Bergoglio, Arcebispo Metropolitano de Buenos Aires (Argentina), como novo Bispo de Roma. “‘Vindo do fim do mundo’, como ele mesmo anuncia em sua primeira aparição pública, Bergoglio, agora Francisco, impõe-se em um estilo profundamente marcado por palavras e gestos simbólicos” (Bernardes, 2024, v. 33, p. 177): celebrou a Eucaristia, na Quinta-feira Santa, em um centro de detenção de menores em Roma; lavou os pés de jovens detentos (o que incluiu uma jovem



muçulmana) e realizou sua primeira viagem apostólica à Ilha de Lampedusa – Mar Mediterrâneo –, para expressar solidariedade para com os migrantes e os refugiados. Com estes e outros gestos, Francisco direcionou seu pontificado para um rumo diverso. “Quem lê os documentos do Papa Francisco sabe muito bem que ele está constantemente preocupado com as implicações sociais da fé – com especial atenção ao vínculo entre a vida de fé e os pobres...” (Assunção, 2019, p. 145). Por isso, Francisco chama a atenção da Igreja para uma adequada espiritualidade que não fecha os cristãos em um grupo próprio, ignorando as necessidades e os clamores dos que sofrem por uma cultura que defende o que é descartável. Essa cultura do descarte é criticada pelo Papa na *Laudato Si'*. Por exemplo, ele escreveu: “Estes problemas estão intimamente ligados à cultura do descarte, que afeta tanto os seres humanos excluídos como as coisas que se convertem rapidamente em lixo” (LSi', 22); “... a cultura do descarte que acaba por danificar o planeta inteiro...” (LSi', 22); e: “tendo em conta que o ser humano também é uma criatura deste mundo, que tem direito a viver e ser feliz e, além disso, possui uma dignidade especial, não podemos deixar de considerar os efeitos da degradação ambiental, do modelo atual de desenvolvimento e da cultura do descarte sobre a vida das pessoas” (LSi', 43). A criação de Deus possui sua dignidade. Por isso, não deve ser descartada.

1.3 O plano de governo do Papa Francisco

Sendo Papa, Francisco precisou apresentar um plano de governo: esse foi explicado em um importante documento escrito por ele, fruto da XIII Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos bispos, sobre a nova evangelização para a transmissão da fé cristã, realizada no ano de 2012: “A Exortação Apostólica *Evangelli Gaudium* sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual (24 de novembro de 2013) é considerada o ‘programa’ do pontificado de Francisco” (Assunção, 2019, p. 146). Nela, o Papa pede que seja redescoberto na Igreja a alegria de poder anunciar a boa nova de Jesus Cristo, ou seja, o amor misericordioso e gratuito de Jesus – aquele que foi morto e ressuscitado. “O Papa pede a redescoberta do sentido de pertença comunitária, crítica todo isolamento e individualismo, todo fechamento em si mesmo e nas próprias necessidades” (Assunção, 2019, p. 147). O programa de pontificado de Francisco apresentado na *Evangelli Gaudium* foi: “uma Igreja em saída”. Ele escreveu: “A Igreja ‘em saída’ é a comunidade de discípulos missionários que ‘primeireiam’, que se envolvem, que acompanham, que



frutificam e festejam. *Primeireiam* – desculpai o neologismo –, tomam a iniciativa!” (EG, 24). Uma Igreja em “permanente estado de missão” “... não indica uma Igreja autocentrada, mas uma Igreja, cujas atitudes fundamentais são a abertura e o diálogo. Não se trata de uma missão que impõe, mas que propõe a Boa-notícia do Reinado de Deus; trata-se da acolhida e do diálogo sem reservas” (Bernardes, 2024, v. 33, p. 179). Com esse “plano de governo”, Francisco indica que “... a teologia não é uma teoria da fé com proposições conceituais e respectiva argumentação que está fechada em si mesma, mas que sai de si, colocando em missão, com espírito eclesial, a serviço do Reino de Deus” (Favretto; Gonçalves, 2024, v. 33, p. 132). Sob a liderança do Papa Francisco, a Igreja Católica experimenta mudanças institucionais e doutrinárias que procuram torná-la:

missionária e descentrada, configurada pela colegialidade episcopal e pela sinodalidade de todos os seus membros; respeitosa das diversas culturas; seriamente voltada para os pobres e marginalizados da sociedade atual; e, sobretudo, uma Igreja na qual ser cristão signifique ser missionário sem mais (Miranda, 2019, p. 67).

2 A encíclica *Laudato Si'*: Questões Introdutórias

2.1 Definição de “encíclica”

A *Laudato Si'* é uma encíclica. O que isso significa? Nos dias de hoje, “com o termo magistério entra em cena também um novo gênero literário no campo da doutrina, a saber, a *encíclica*, agora instrumento permanente dos ensinamentos de Roma” (Sesboüe, 2006, v. 4, p. 183, grifo do autor). Na raiz da palavra portuguesa encíclica, encontra-se a palavra grega *kuklios*, que significa “círculo”. O termo latino *encyclia* indica algo que tem o feitiço de círculo, e “encíclica” quer dizer, literalmente, “carta circular.” Portanto, de modo geral, “encíclica” é um vocábulo eclesiástico que corresponde a “carta circular” (Champlin, 2002, v. 5, p. 366; Saraiva, 2006, p. 421; McBrien, 2013, p. 486). Também pode ser dito que “encíclica” é uma “... carta pastoral formal [...] escrita pelo papa, ou com sua autorização, a respeito de questões morais, doutrinárias ou disciplinares e dirigidas à Igreja universal (e agora a toda a comunidade humana)” (McBrien, 2013, p. 486). Foi João XXIII quem escreveu uma encíclica para transmitir uma proposta de paz, dirigindo a sua mensagem *Pacem in terris* a todo o mundo católico, mas acrescentando que seria também a todas as pessoas de boa vontade. Francisco,



ao perceber a premência da situação diante de nossa casa comum, na *Laudato Si'*, também se dirige a cada pessoa que habita no planeta: “Na minha exortação *Evangelii gaudium*, escrevi aos membros da Igreja, a fim de os mobilizar para um processo de reforma missionária ainda pendente. Nesta encíclica, pretendo especialmente entrar em diálogo com todos acerca da nossa casa comum” (3).

Um antecessor das encíclicas foi o Papa Bento XIV, que chamava por este nome muitas de suas cartas, ainda que não fossem endereçadas ao episcopado todo. Outro pontífice importante na história das encíclicas modernas foi Gregório XVI: em 1832, ao escrever a *Mirari vos*, ele lançou a longa série das encíclicas modernas. No passado, era com encíclica que um patriarca ou metropolitano se comunicava com os bispos sufragâneos. “O patriarca do Ocidente dirigia-se a eles como a confrades. Enquanto expressão acurada e específica do pensamento papal, as encíclicas passaram a adquirir caráter oficial no magistério do bispo de Roma, em relação aos seus irmãos no episcopado” (Sesboüe, 2006, v. 4, p. 184). Sendo uma carta circular, a encíclica pressupõe que o papa analisou determinado contexto positiva e negativamente, e trouxe elogios e soluções embasados em orações e reflexões. Na *Laudato Si'*, Francisco declara qual a sua preocupação: cuidar, por meio do diálogo e de respostas concretas e prementes, de nossa casa comum.

2.2 A peculiaridade da *Laudato Si'*

Sendo documento, toda encíclica papal é muito importante. A *Laudato Si'*, de modo especial, possui um valor muito estimado por uma razão específica. Para entender esta razão, é essencial saber que, de acordo com Clodovis Boff, a prática teológica possui um momento especulativo (ou seja, teórico) que consta de três passos: (1º) “A *análise* teológica – primeiro passo da chamada ‘teologia especulativa’ – busca explicar, ou melhor, explicitar a lógica da fé, suas raízes ou suas razões próprias. Trata-se de mostrar o porquê e o como dos mistérios que se creem” (2014, p. 50, grifo do autor). (2º) A sistematização teológica, o passo mais importante da teorização da fé: “Trata-se aí de *articular* os dados da fé num todo orgânico a partir do ‘nexo entre os mistérios’ e em torno de uma ‘ideia arquitetônica’. Contudo, toda síntese teológica será uma síntese aberta, por causa do Mistério ‘sempre maior’” (2014, p. 50, grifo do autor). (3º) “Por fim, a *criação* – terceiro passo da especulação ou da teorização teológica – consiste em lançar novas hipóteses teológicas



para avançar na compreensão da fé” (2014, p. 50, grifo do autor). Esses três passos constituem o momento “construtivo” da realização teológica. Francisco cumpre, de modo eficiente, na *Laudato Si'*, esses passos. Porém, o que se destaca no documento é o terceiro passo, porque o Papa traz sua novidade teológica, acrescentando a este saber algo que o qualifica e o enobrece. Francisco caminha no universal critério: “Ninguém deve escrever se não tem algo novo a comunicar” (Salomon, 2004, p. 34). A questão particular no conteúdo da *Laudato Si'* é que ela, “... de forma mais abrangente, aborda uma preocupação que se estenderá às gerações futuras, se não houver uma intervenção consciente do ser humano sobre a natureza” (Souza, 2016, v. 48, p. 147).

Francisco toca em um tema de preocupação mundial – a relação entre Igreja, humanidade e ecologia. O termo “ecologia” é grego, sendo formado pela junção das palavras *oikos*, que quer dizer “casa”, e *logos*, que significa “estudo”. Literalmente, portanto, “ecologia” é o “estudo da casa”, ou seja, o estudo da natureza, a casa onde vivem os seres vivos, o que inclui o ser humano. Ecologia “significa, portanto, o estudo do local onde vivemos, ou seja, a ciência que estuda os seres vivos no meio em que vivem e suas inter-relações, de forma holística” (Marcon; Togneri, 2024, v. 39, p. 681). O conceito de “ecologia” não pode ser associado apenas a temas que envolvam a derrubada de florestas, a extinção de animais, ou mesmo a poluição do ar. A pesquisa ecológica, conforme bem delineia o Papa Francisco quando aborda o assunto, diz respeito também às diversas consequências do modelo econômico que conduziu o planeta Terra ao atual estado de degradação social e desequilíbrio ambiental. Papa Francisco acerta grandemente quando ensina que os temas ecológicos precisam ser vistos de “forma integral”, o que envolve “... o cuidado com as riquezas culturais da humanidade, o respeito às tradições das comunidades originais [...]; a melhoria da qualidade de vida de cada pessoa; o cultivo da paz interior e da paz social; os pequenos gestos cotidianos...” (Marcon; Togneri, 2024, v. 39, p. 681-682). Isso demonstra que o Papa se preocupa com temas do Catecismo e da doutrina da fé, mas há outros que lhe interessam muito: tudo o que trata da temática moral, seja a bioética, as questões ecológicas que conduzem à ética social, e os diversos temas sociológicos e filosóficos.

“Na encíclica *Laudato Si'* há um forte apelo à conversão ecológica...” (Rodrigues Júnior; Ronsi, 2024, v. 22, p. 14). Através de uma leitura atenta da encíclica, é possível compreender a conversão ecológica do Papa Francisco e o processo de conversão ecológica proposta por ele



para todos os cristãos. No belo texto, Francisco “... propõe uma conversão que integre espiritualidade, conhecimento, experiência, movimento social e político, numa nova aproximação integral e sistêmica ao que, da parte da vida e da criação divina, é integral e sistêmico...” (Susin. *In*: Murad, 2016, p. 51). Talvez, essa fosse uma ênfase que se pudesse dizer que a teologia não tem nada a comentar. Falar sobre os cuidados que a humanidade deve ter com o mundo de Deus não seria tarefa somente para biólogos, filósofos ou sociólogos? A resposta é negativa. A teologia católica oferece uma gama extraordinária de material que aborda inúmeros temas. Assim, “... a diversidade da teologia cristã não pode ser posta de lado como uma mera carga histórica. Sua amplitude é uma consequência necessária da pretensão de validade universal da fé cristã” (Müller, 2018, p. 19). Papa Francisco reconhece a verdade de que Deus se revelou na criação, na redenção e na reconciliação como a origem e o fim de todas as coisas. Portanto, ele sabe que a teologia não pode excluir, por princípio, nada como possível objeto de sua reflexão. Na *Laudato Si'*, Francisco deixa claro que seu objetivo é trazer respostas para a complexa relação entre humanidade e o mundo criado por Deus. Ele demonstra que a teologia cristã católica tem algo a dizer sobre este assunto. Francisco pretende fazer uma resenha que considera fundamental sobre as questões que causam inquietação aos seres humanos nos dias de hoje –, aquelas que não se podem esconder debaixo do tapete. O Papa escreveu: “O objetivo não é recolher informações ou satisfazer a nossa curiosidade, mas tomar dolorosa consciência, ousar transformar em sofrimento pessoal aquilo que acontece ao mundo e, assim, reconhecer a contribuição que cada um lhe pode dar” (LSi', 19).

2.3 A “casa comum” que precisa ser cuidada

Para Francisco, o mundo é a nossa “casa comum” e pode ser comparado a um irmão, com quem partilhamos a existência, ou a uma boa mãe, que nos acolhe em seus braços (LSi', 1). Esse irmão não cessa de clamar contra o mal provocado pelos seres humanos, por causa tanto do uso irresponsável, como pelo abuso dos bens que Deus nele colocou. Assim, “crescemos pensando que éramos seus proprietários e dominadores, autorizados a saqueá-la. A violência, que está no coração humano ferido pelo pecado, vislumbra-se nos sintomas de doença que notamos no solo, na água, no ar e nos seres vivos” (LSi', 2). Por isso, o Papa quer que nossa casa comum seja protegida, através da união de toda a família humana: “O urgente desafio de proteger a nossa casa



comum inclui a preocupação de unir toda a família humana na busca de um desenvolvimento sustentável e integral, pois sabemos que as coisas podem mudar” (LSi’, 13). Acima do empenho humano (sempre válido se feito de boa vontade e cooperação mútua), o Papa coloca o auxílio divino: “O Criador não nos abandona, nunca recua no seu projeto de amor, nem Se arrepende de nos ter criado. A humanidade possui ainda a capacidade de colaborar na construção da nossa casa comum” (LSi’, 13). Procurando estabelecer uma norma geral de ação contra o problema do descuido da nossa “casa comum”, Francisco escreveu: “Cada comunidade pode tomar da bondade da terra aquilo de que necessita para a sua sobrevivência, mas tem também o dever de a proteger e garantir a continuidade da sua fertilidade para as gerações futuras” (LSi’, 67). Três termos norteiam o pensamento do Papa – “tomar”, “proteger” e “garantir”: o ser humano pode tomar da bondade da terra, tendo o dever de a proteger e garantir nela a continuidade das gerações futuras. Essa preocupação papal é o coração de seu ensino. Dentre as dificuldades percebidas pelo Papa estão: a poluição e as mudanças climáticas (LSi’, 20-26); a questão da água (LSi’, 27-31); a perda da biodiversidade (LSi’, 32-42); a deterioração da qualidade da vida humana e a degradação social (LSi’, 43-47); a desigualdade planetária (LSi’, 48-52) e a fraqueza das reações (LSi’, 53-59).

É no contexto da análise dessas dificuldades que o Papa Francisco resume o problema atual da relação entre ser humano e casa comum: “Nunca maltratamos e ferimos a nossa casa comum como nos últimos dois séculos” (LSi’, 53); e apresenta a sua solução: “... somos chamados a tornar-nos os instrumentos de Deus Pai para que o nosso planeta seja o que Ele sonhou ao criá-lo e corresponda ao seu projeto de paz, beleza e plenitude” (LSi’ 53). É muito belo aprender com o Papa que o planeta foi um sonho de Deus, e que o projeto divino para ele é a concretização da paz, da beleza e da plenitude. A maneira pejorativa pela qual muitas pessoas tratam a sua casa comum, faz com que se possa duvidar da bondade do ser humano e indagar se o Criador não perdeu o controle sobre isso, de tal modo que a criatura dele fosse se tornando perigosa e deixasse de ser digna de ser amada. Contudo, a vocação cristã nos faz ter esperança e não desacreditar que o ser humano pode ser usado por Deus para mudar a si próprio, os outros e o mundo. O Papa Francisco pediu para os jovens, na homilia na Basílica do Santuário Nacional de Nossa Senhora Aparecida: “Nunca percamos a esperança! Nunca deixemos que ela se apague nos nossos corações! O ‘dragão’, o mal, faz-se presente na



nossa história, mas ele não é o mais forte. Deus é o mais forte, e Deus é a nossa esperança” (2013, p. 15). Pode-se observar pessoas boas e envolvidas em tornar o mundo melhor. A *Laudato Si'* deixa claro que Francisco tem esperança de que a situação do mundo pode melhorar se houver a disposição do coração humano em mudar a atitude diante da casa comum. Certamente, para o Papa, as pessoas boas dão a certeza de que o Criador existe, de que ele cuida de cada ser humano e de que um pouco de sua bondade pode ser vista em seres limitados e pecadores. O Espírito Santo de Deus pode atuar em cada pessoa: “O Espírito diviniza o homem, não só para que o homem humanize o mundo, variante banal do tema da morte, mas sobretudo para que a criação e o homem cheguem à liberdade da glória de Deus” (Corbon, 2017, p. 173).

3 A *Laudato Si'* e a Busca do diálogo

3.1 Termo grego *diálogos*

Um apelo clarividente da *Laudato Si'* é ao diálogo. Διάλογος é termo grego composto pela preposição διά, que quer dizer “através”, e λόγος, que significa “palavra” ou “assunto sob discussão”. *Diálogos* tem, portanto, o sentido literal de “através da palavra”, isto é, através de uma conversa entre duas ou mais pessoas (Gingrich; Danker, 2003, p. 52, 127; Champlin, 2002, v. 2, p. 140). Tal conversa deve girar em torno da verdade de um fato e deve ser conduzida de modo a respeitar todos os que dialogam e o assunto discutido. “O diálogo parte da simetria (igualdade de direitos dos participantes), da capacidade crítica e autocrítica, da disposição para corrigir a opinião própria e da paixão pela verdade. É, em seu núcleo, a realização suprema de humanidade e amor” (Beinert, 2015, p. 150). De fato, “o diálogo se torna impossível quando a acepção da verdade própria é absolutizada ou quando as diferenças entre as diversas acepções da verdade são ignoradas” (Beinert, 2015, p. 150). O diálogo não faz com que alguém abandone um argumento bem fundamentado. Ao contrário, o diálogo indica que é sempre possível fazer correções ao longo do tempo, já que, através de uma boa conversa, pode ser percebido que alguns pontos em discussão não foram bem-vistos. O diálogo não é um convite para que se negue uma convicção que se chegou com os meios que estão à disposição. Na verdade, o diálogo honesto ensina que é perfeitamente possível aprender e corrigir, se for necessário, a posição anterior.



3.2 O pedido humilde do Papa

Diante dos graves problemas atuais apontados pelo Papa como causas de nossa casa comum estar nas dificuldades nas quais se encontra, o pontífice aconselha o diálogo à procura de soluções. Essa proposta papal fez com que a *Laudato Si'* provocasse muita expectativa. “É o que mais nos surpreende é a tamanha receptividade que o discurso do papa vem recebendo no âmbito da cultura e da sociedade em geral” (Tavares, 2016(a), p. 60). Francisco escreveu: “Lanço um convite urgente para renovar o diálogo sobre a maneira como estamos construindo o futuro do planeta. Precisamos de um debate que nos una a todos, porque o desafio ambiental, que vivemos, e as suas raízes humanas dizem respeito e têm impacto sobre todos nós” (LSi’, 14). O Papa convida a “renovar o diálogo” sobre o modo de construir o futuro do planeta. Esse apelo se reveste de singular credibilidade, porque vem unido a sinais e gestos que revelam uma abertura sem precedentes à cultura do encontro e do diálogo. O convite ao diálogo feito pelo Papa demonstra a humildade dele: ele não impõe que deva haver um diálogo, mas convida ao diálogo. Isso demonstra que Francisco reconhece que o poder que Cristo conferiu a Pedro e aos seus sucessores é um mandato para servir, ou seja, trata-se de um compromisso ao serviço da obediência à fé. Francisco não entende que o Papa seja um soberano irrestrito, cujo querer é sempre lei. Nesse sentido, Francisco sabe que não deve proclamar as próprias ideias, mas unir-se sempre a si mesmo e à Igreja à obediência à vontade do Deus único que deseja a paz entre os seres humanos (Lucas 2,14).

3.3 Modelos que se preocupam com a casa comum

Nicolau Maquiavel fez a seguinte constatação do ser humano: cada pessoa é motivada por modelos que imita. Ele escreveu: “Que não cause espanto o fato de que, ao falar de novas conquistas, tanto com respeito ao príncipe como com relação ao Estado, tenha lançado mão de tantos exemplos: na verdade, os homens seguem quase sempre caminhos já percorridos por outrem, agindo por imitação” (*Princ.*, VI, 1). E aconselhou: “A fim de exercitar o espírito, o príncipe deve estudar a história e as ações dos grandes homens; ver como se conduziram na guerra, examinar as razões das suas vitórias e derrotas, para imitar as primeiras e evitar as últimas” (*Princ.*, XIV, 5). A imitação é uma regra valorizada também na Escritura Sagrada. O autor da *Terceira Epístola de João* escreveu que se deve imitar o bem e não o mal (verso 11). O Papa



Francisco, na *Laudato Si'*, afirmou que não está sozinho na busca para que o planeta terra seja bem cuidado. Ele cita pessoas que foram exemplos nesta luta. O principal foi Francisco de Assis. O Papa escreveu: “Não quero prosseguir esta encíclica sem invocar um modelo belo e motivador. Tomei o seu nome por guia e inspiração, no momento da minha eleição para Bispo de Roma” (LSi', 10). E: “Acho que Francisco é o exemplo por excelência do cuidado pelo que é frágil e por uma ecologia integral, vivida com alegria e autenticidade. É o santo padroeiro de todos os que estudam e trabalham no campo da ecologia, amado também por muitos que não são cristãos” (LSi', 10). Francisco de Assis expressou atenção particular pela criação de Deus e pelos mais pobres e abandonados. Ele amava e era amado por sua alegria, dedicação generosa e o seu coração universal. Era um peregrino que vivia com simplicidade e harmonia com Deus, com os outros, com a natureza e consigo mesmo. “Nele se nota até que ponto são inseparáveis a preocupação pela natureza, a justiça para com os pobres, o empenhamento na sociedade e a paz interior” (LSi', 10).

Francisco também se une a seus imediatos predecessores (Paulo VI, João Paulo II e Bento XVI) no gesto de pedirem que o mundo seja cuidado de forma responsável (LSi', 3-6). O Papa também fez questão de se unir ao Patriarca Ecumênico, Bartolomeu, no apelo ao cuidado da casa comum (LSi', 7-9). Há, no texto, inúmeras referências explícitas a documentos dos episcopados continentais e nacionais, e a outros autores do âmbito da cultura em geral. De acordo com Sinivaldo Tavares, essas referências “... também confirmam a vontade sincera do papa Francisco em testemunhar o diálogo como possível via para o enfrentamento das questões que são postas nesse princípio de século. [...] Elas são profundamente reveladoras da consciência inaugurada e proposta pelo Papa Francisco” (2016, p. 63). Trata-se de um recurso usado pelo Papa com propósito de manifestar seu desejo de construir novas relações caracterizadas pelo encontro e pelo diálogo. Desse modo, Francisco nos oferece um belo testemunho de abertura a toda tentativa de diálogo e de aliança entre os variados saberes e práticas que compõem nossa civilização contemporânea.

3.4 Dialogar é trabalhar junto com os outros

Francisco demonstra que é bom trabalhar junto com os outros para o desenvolvimento de um tema comum. Ele demonstra que, mesmo sendo o Papa, jamais ousaria impor à Igreja Católica e a toda a humanidade



suas próprias ideias, sejam teológicas, filosóficas ou sociológicas. Ele não usa seu cargo para demonstrar poder, mas para ser exemplo de amor. Francisco se esforça por se manter dentro dos limites justos, colocando-se como moderador em uma grande comunidade de trabalho. Francisco nos ensina que a Igreja deve ser sinodal e trabalhar em grandes círculos. O Papa reconhece que é importante manter uma correspondência mundial com teólogos (sejam católicos ou não), com filósofos, sociólogos, biólogos, cientistas, jornalistas e com o povo comum. Francisco é o Papa que protege a fé do simples, daqueles que não escrevem artigos e livros, daqueles que não possuem canal no Youtube ou opiniões postadas no Instagram com milhares de likes. Nesse sentido, Francisco se apresenta com uma “tarefa democrática”, porque pretende dar voz a quem não tem voz. *A Laudato Si'* ensina, no seu todo, que a Igreja não é formada apenas por pessoas de um determinado lugar ou de uma determinada diocese ou país; ao contrário, é formada por pessoas de todo o mundo. Por isso, Francisco defende a fé da totalidade contra as tendências particulares.

3.5 A escuta: o primeiro ato teológico

Qual é o primeiro ato teológico? É a escuta: Jared Wicks explicou: “A teologia é antes de tudo escuta atenta dos testemunhos por meio dos quais nos certificamos da palavra de Deus, recebida na fé da Igreja” (1999, p. 36). A função do cristão é escutar os testemunhos que apontam para o conteúdo vivo da fé. Na *Laudato Si'*, Francisco frequentemente apontou para Deus como o que fundamenta a busca de solução para o mundo. Ele escreveu que embora a encíclica se abra a um diálogo com todos para, em conjunto, buscar caminhos de libertação, ela pretende mostrar como as convicções da fé oferecem aos cristãos e a outros crentes boas motivações para cuidar da natureza e dos irmãos e irmãs mais frágeis (LSi', 64). Ao citar um exemplo dos tempos bíblicos, Francisco recorda que os momentos de dificuldade são próprios para confiar e esperar em Deus: “... noutro momento de prova e perseguição, quando o Império Romano procurou impor um domínio absoluto, os fiéis voltaram a encontrar consolação e esperança aumentando a sua confiança em Deus onnipotente...” (LSi', 14). Depois, escreveu: “Não podemos defender uma espiritualidade que esqueça Deus todo-poderoso e criador. Neste caso, acabaríamos por adorar outros poderes do mundo, ou colocar-nos-íamos no lugar do Senhor chegando à pretensão de espezinhar sem limites a realidade criada por Ele” (LSi', 75).



O ato teológico da “escuta” não deve se lançar somente no passado, pois o cristão não pode viver como se fosse um arquivista de museu. Ao contrário: tal escuta conduz à busca de uma explicação contemporânea que transmita os fundamentos da fé e examine novamente as problemáticas da religiosidade vivida e do bem-estar humano no mundo. Esse exame das problemáticas da religiosidade vivida e do bem-estar humano no mundo não pode ser feito se a Igreja somente condenar o que considera errado. É preciso ir além: trata-se de uma disposição para ouvir e entender o pensamento alheio, disposto a ver os pontos em concórdia e dialogar sobre os pontos de discórdia. A Igreja teve algumas atitudes no passado, em determinadas áreas específicas, que foram repensadas, especialmente no século passado. Por exemplo, no segundo milênio, a Igreja viu a Cristandade dissolver-se por causa das primeiras conquistas das ciências: estas conseguiram se emancipar da tutela eclesiástica. Tal fato foi posteriormente agravado pela Reforma Protestante do século XVI. De que maneira a Igreja lidou com isso? A resposta dela veio carregada de reação defensiva que resultou em um aumento de poder do Magistério Eclesiástico: este procurou controlar fortemente a reflexão teológica, impedindo um diálogo necessário com a cultura da modernidade. “Esse clima de hostilidade poderia levar a Igreja a se tornar um gueto na sociedade moderna, impedindo a irradiação de sua mensagem” (Miranda, 2019, p. 66). O Papa João XXIII entendeu o absurdo dessa situação e resolveu convocar o Concílio Vaticano II, que entrou em diálogo com a cultura moderna, recuperando as riquezas da teologia patristica, renovando a noção de revelação e reafirmando a Igreja como povo de Deus. Além disso, o Concílio também promoveu o laicato, entrou em diálogo com outras comunidades cristãs e com outras religiões. “Naturalmente a história seguiu seu curso e já aparecem novos desafios, provindos de novas problemáticas, como a globalização e a preservação do meio ambiente, ou mesmo a recuperação de conquistas do Vaticano II não devidamente efetivadas” (Miranda, 2019, p. 66). Aqui, entra o papel fundamental do Papa Francisco: buscar respostas para esses novos desafios. De forma humilde, o Papa não procurou fazer isso sozinho, mas buscou o diálogo com várias pessoas e instituições.

Conclusão

Este artigo recordou algumas contribuições da encíclica *Laudato Si'*, um texto de grande relevância não apenas para a Igreja, mas também para a sociedade como um todo. A novidade da *Laudato Si'* mostra um Papa



atualizado com as circunstâncias atuais e preocupado em solucioná-las, para o bem de toda a humanidade e também do mundo e do próprio universo. O artigo destacou a ênfase contínua ao diálogo que o Papa Francisco adotou em seu pontificado marcado pela escuta e acolhimento. Para dialogar, é necessário que as pessoas apresentem pontos de vista. Francisco, representante de uma tradição bimilenar, apresenta as posições da Igreja Católica de modo claro e dialogal. A Igreja se preocupa com as ameaças à casa comum não apenas porque está inserida nela, mas porque reconhece que o mundo é criação de Deus e não foi dado ao ser humano para degradá-lo ou descartá-lo de algum modo. Há um sentido espiritual nas resoluções humanas e Francisco parte desse pressuposto para redigir a *Laudato Si'*.

É muito interessante observar que Francisco traz um método para conseguir seus objetivos na encíclica: ele chama ao diálogo, não de forma imposta, mas convidativa. A *Laudato Si'* clama ao diálogo humilde que ensina que o mundo pode ser melhor quando se entende que a grandeza de Deus se manifesta exclusivamente na ausência de poder. Francisco ensina que a verdadeira força que pode atuar e resolver os problemas de indiferença, descarte, marginalização, fome etc., se encontra nas pessoas que amam. Trata-se de uma força, portanto, que não pode ser medida com as categorias de poder. Quem é o maior? Em síntese, para Francisco, o maior no mundo não é aquele que mais pode destruir belicamente os outros. É lamentável que para muitas pessoas, esta não seja a verdadeira realidade, pois pensam que o potencial de destruição é a demonstração de um poder que corrompe e destrói. Francisco ensina o contrário: a esperança dele é que cada pessoa, através da leitura atenta da *Laudato Si'*, se conscientize que a menor força de amor sempre é maior do que o maior poder de destruição que possa haver. Esse legado humilde da *Laudato Si'* foi praticado nesses dez anos: muitos católicos e não católicos se conscientizaram de seu papel de proteger e abençoar, de algum modo, a casa comum. O que se deseja é que esse legado permaneça e se multiplique.

Referências

ASSUNÇÃO, Rudy A. *A espiritualidade dos leigos: à luz do magistério eclesial desde o Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2019. (Coleção: Temas da Atualidade).

BEINERT, Wolfgang. Diálogo. In: BEINERT, Wolfgang; STUBENRAUCH, Bertram. *Novo léxico da teologia dogmática católica*. Petrópolis: Vozes, 2015. p. 150-151.



BERNARDES, Matheus da Silva. De João Paulo II a Francisco, um panorama eclesiológico a partir da Igreja no Brasil. *Revista de cultura teológica*. v. 33, n. 109, p. 163-185, set./dez. 2024.

BOFF, Clodovis. *A teoria do método teológico* (Versão didática). 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

BOOTH, Wayne; COLOMB, Gregory; WILLIAMS, Joseph. *A arte da pesquisa*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

CORBON, Jean. *A fonte da liturgia*. 4. ed. Prior Velho: Paulinas, 2017.

Diálogo. In: CHAMPLIN, Russel. N. *Enciclopédia de Bíblia teologia e filosofia*. 6. ed. São Paulo: Hagnos, 2002. p. 140-141. (Vol. 2 [D-G]).

Encíclicas papais. In: CHAMPLIN, Russel. N. *Enciclopédia de Bíblia teologia e filosofia*. 6. ed. São Paulo: Hagnos, 2002. p. 366-367. (Vol. 5 [P-R]).

Encyclia. In: SARAIVA, F. R. dos Santos. *Novíssimo dicionário latino-português*. 12. ed. Rio de Janeiro/Belo Horizonte: Livraria Garnier, 2006. p. 421.

FAVRETTO, Alexandre B., GONÇALVES, Paulo Sérgio L. Por uma “teologia em saída”. A contribuição dos estudos eclesiásticos para uma mudança epistêmica na teologia. *Revista de cultura teológica*. v. 33, n. 109, p. 131-162, set./dez. 2024.

FERRAZ, Chrystiano G. A possível influência da Teologia Latino-Americana na composição da *Laudato Si'*. *Pesquisas em Teologia*. Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 38-54, jan./jun. 2018.

FRANCISCO. *Evangelii Gaudium*: sobre o anúncio do evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2013. (Exortação Apostólica de 24 de novembro de 2013).

FRANCISCO. Homilia do Santo Padre no Santuário de Nossa Senhora Aparecida (24/07/2013). In: Idem. *Pronunciamentos do Papa Francisco no Brasil*. São Paulo: Paulus: Ipiranga, 2013. p. 14-16.

FRANCISCO. *Laudato Si'*. São Paulo: Paulus: Loyola, 2015. (Encíclica de 2015).

FRANCISCO. *Pronunciamentos do Papa Francisco no Brasil*. São Paulo: Paulus: Ipiranga, 2013.

JOÃO PAULO II. *Fides et ratio*. 9. ed. São Paulo: Paulinas, 2006. [Encíclica de 1998]).



- MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. São Paulo: Martin Claret, 2009.
- MARCON, Maria Teresinha; TOGNERI, Silvia Regina. As Campanhas da Fraternidade e a catequese do Papa Francisco por uma ecologia integral. *Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 39, n. 3, p. 677-699, set./dez. 2024.
- MCBRIEN, Richard P. *Os papas: de São Pedro a João Paulo II*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2013.
- MIRANDA, Mario de F. *A Igreja em transformação: razões atuais e perspectivas futuras*. São Paulo: Paulinas, 2019. (Coleção Recepção).
- MÜLLER, Gerhard L. *Dogmática católica: teoria e prática da teologia*. Petrópolis: Vozes, 2018.
- RODRIGUES JÚNIOR, Nilton; RONSI, Francilaide de Q. De Aparecida à Laudato Si': Os pronunciamentos do Papa Francisco sobre ecologia antes da encíclica Laudato Si'. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 22, n. 69, p. 1-21, set./dez. 2024.
- SALOMON, Dêlcio V. *Como fazer uma monografia*. 11. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004. (Coleção Ferramentas).
- SESBOÛE, Bernard (org.). *História dos dogmas*. São Paulo: Loyola, 2006. (Vol. 4: A palavra da salvação, séculos XVIII-XX).
- SOUZA, José N. *A Laudato Si' na perspectiva do método: "Ver, julgar e agir"*. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 48, n. 1, p. 145-161, jan./abr. 2016.
- SUSIN, Luiz. Conversão ecológica: "conversão da conversão". In: MURAD, Afonso. TAVARES, Sinivaldo. *Cuidar da casa comum: chaves de leitura teológicas e pastorais da Laudato Si'*. São Paulo: Paulinas, 2016.
- TAVARES, Sinivaldo S. Evangelho da criação e ecologia integral: uma primeira recepção da Laudato Si'. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 48, n. 1, p. 59-80, jan./abr. 2016(a).
- WICKS, Jared. *Introdução ao método teológico*. São Paulo: Loyola, 1999.
- δαύ. In: GINGRICH, F. Wilbur; DANKER, Frederick W. *Léxico do N.T. grego/português*. São Paulo: Vida Nova, 2003. p. 52.
- λόγος. In: GINGRICH, F. Wilbur; DANKER, Frederick W. *Léxico do N.T. grego/português*. São Paulo: Vida Nova, 2003. p. 127.



O papel das Comunidades Eclesiais e sua relação com o quarto compromisso do Pacto Educativo Global

The role of the Ecclesial Communities
and their Relationship to the Fourth Commitment
of the Global Compact on Education

*Edelcio Ottaviani**

PUCSP

*Michel Musulin Soeltl***

PUCSP

Resumo: *Este ensaio aprofunda o quarto compromisso do Pacto Educativo Global (PEG), que ressalta o papel fundamental da família no processo de uma educação ecológica integral, tendo como referencial teórico a noção de família apresentada por Jesus (Mt 12,48-50), os Documentos Conciliares Gravissimum Educationis e Gaudium et Spes e do Magistério da Igreja. Em diálogo com outras áreas do saber, problematiza o quarto compromisso mediante as diversas configurações familiares da sociedade atual, para além dos modelos de família tradicional, reconhecidos pela Constituição de 1988 e pelo Código Civil de 2002. Analisa os diferentes papéis a serem desenvolvidos pela educação informal (presente em outros modelos de família) e a não-formal (desenvolvida por instituições não-governamentais), no enfrentamento da desigualdade social, no aprofundamento das questões de gênero e nos desafios apresentados pela*

* Pós-doutorado em Filosofia pela PUCSP (2010). Doutor em Filosofia pela Universidade Católica de Louvain (Bélgica, 1996), mestre em Teologia pela PUC-SP (2013), coordenador do PPG em Teologia e líder do Grupo de Pesquisa José Comblin, ambos da PUC-SP. Vigário Paroquial na Igreja São Pedro Apóstolo do Jd. Independência, Região Belém, Arquidiocese de São Paulo.

E-mail: eottaviani@pucsp.br.

** Mestre em Engenharia Automotiva pela Universidade de São Paulo (2006) e Mestrando em Teologia na PUC-SP (2024), Pós-graduado em Administração de Empresas pela PUC-SP (2002), Bacharel em Engenharia de Produção pelo Instituto Mauá de Tecnologia (2000) e Teologia pela Universidade Claretiano (2022). Atua pastoralmente como leigo na ONGs Missionários de Loyola.

E-mail: michel.soeltl@outlook.com.





readequação das funções parentais, ressaltando o papel fundamental que as Comunidades Eclesiais podem exercer nesse processo (função compensatória).

Palavras-chave: *educação ecológica-integral; analfabetismo funcional; família extensa; gênero.*

Abstract: *This essay deepens the 4th Commitment of the Global Compact on Education (GCE), which highlights the fundamental role of the family in the process of an integral ecologic education, having as a theoretical reference the notion of family presented by Jesus (Mt 12, 48-50), the Conciliar Documents Gravissimum Educationis and Gaudium et Spes and the Magisterium of the Church. In dialogue with other areas of knowledge, it deals with the 4th commitment through the various family configurations of contemporary society, beyond the traditional family models, acknowledged by the 1988 Constitution and the 2002 Civil Code. It analyses the different roles to be developed by informal education (present in other family models) and the non-formal education one (developed by non-governmental institutions), in facing social inequality, in the deepening of gender issues and in the challenges presented by the readjustment of parental functions, emphasizing the fundamental role that the Ecclesial Communities can exert in this process (a compensatory function).*

Keywords: *integral ecological education; functional illiteracy; extended family; gender.*

Introdução

Durante a pandemia da Coronavírus Covid-19, e o decorrente isolamento social, uma comovente imagem correu o mundo, em 27 de março de 2020. Sozinho, na Praça São Pedro, o Papa Francisco convidava os católicos do mundo inteiro a rezar pelas vítimas do flagelo, diante do Crucifixo da Igreja de São Marcelo al Corso¹. Ao final da oração, concedeu-lhes a indulgência plenária e proferiu a benção *Urbi et Orbi* sobre a cidade de Roma e o Mundo inteiro. Na homilia, inspirada no Evangelho segundo Marcos (4,36-41), o Papa lembrou a semelhança existente entre a aflição dos discípulos em meio à tempestade e a aflição do mundo inteiro durante a crise pandêmica. Convidou os que partilhavam aquele momento de oração a comparar o modo com que Jesus se importara com os discípulos e o modo com que se importa conosco. Da mesma forma que os alertara para não terem medo frente à tempestade,

¹ Após um terremoto, no século IV, esse crucifixo permaneceu intacto em meio aos escombros de uma Igreja em Roma. Transportado para outro lugar ele se tornou objeto de culto. Na Idade Média, durante a peste negra, ele seguiu à frente das procissões que invocavam a liberação de Roma do flagelo. Isso ocorreu, reforçando a aura de milagre em torno à imagem, que invoca a interseção de Jesus para nos libertar de todo mal.



Ele nos alerta para as falsas seguranças sobre as quais nos apoiamos, ajudando-nos “a separar o que é necessário daquilo que não o é” (Papa Francisco, 2020). Por Seu modo de ser e pela força da Sua palavra, re-memorados pela força do Espírito em cada celebração eucarística, Ele nos ajuda a abrir os ouvidos ao grito dos pobres e a ver os efeitos cada vez mais nocivos da mudança climática. Ao dirigir nossos sentidos para esses sinais, Jesus nos faz perceber que, em nossa fome de lucro, seguimos apressados e destemidos, acreditando-nos saudáveis num mundo cada vez mais enfermo. A globalização de uma desigualdade social cada vez maior e a incidência crescente de desastres naturais cada vez mais intensos o provam.

É preciso, dizia o Papa, compreender que a força operante do Espírito, reajusta a rota da vida e se plasma em entregas corajosas e generosas. É a força do Espírito que age por meio de pessoas comuns que não aparecem em jornais e revistas. São médicos, enfermeiras, trabalhadores de supermercado, pessoal da limpeza, cuidadores, transportadores, forças policiais, voluntários, padres [e pastores], religiosas; pessoas “comuns” e anônimas que compreenderam que ninguém se salva sozinho. Em sua reflexão dirigida a todos os povos, o Papa recordava a oração sacerdotal de Jesus: “Que todos sejam um” (Jo 17,21).

Este artigo procura aprofundar o quarto compromisso do Pacto Educativo Global, que coloca em evidência o papel fundamental das famílias na educação ecológica e integral das novas gerações. Tal educação tem por objetivo a superação de uma cultura do consumo e do descarte, que coloca em perigo o equilíbrio ambiental e aprofunda a crise climática e seus corolários: as secas, as inundações, a fome e as epidemias.

O primeiro tópico trata do estado da questão, procurando ressaltar o nível da educação básica no Brasil atual e levanta a questão do papel da família para melhorar essa situação. O segundo tópico problematiza a própria noção de família ao trazer a opinião do Magistério dos Bispos e do Papa sobre o papel educativo do núcleo familiar, desde o concílio até os tempos atuais. O terceiro tópico acompanha as transformações dessa noção no ordenamento jurídico brasileiro e as diferentes configurações familiares apreendidas por ele, a partir da *Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios* (PNAD). Por fim, baseado no princípio de subsidiariedade, o quarto e último tópico aponta para a função compensatória (Cendales; Mariño, 2006, p. 12) dos membros das Comunidades



Eclesiais no processo educativo ecológico e integral das novas gerações, quando pais ou parentes não cumprem seus papéis no núcleo familiar.

Nas considerações finais, um pensamento é voltado para a educação não-formal, que abre espaços para a atividade política, no resgate do “comum”. Ao lado da educação formal, desenvolvida por meio das escolas e universidades, e da informal, cujos protagonistas são a família e as outras formas de experiência comunitária (as comunidades artística, esportiva e cultural), a educação não-formal é fundamental para o desenvolvimento de uma consciência cidadã, que se manifesta nas lutas por políticas públicas.

1 Estado da questão

Por ocasião do lançamento do Pacto Educativo Global (PEG), em 12 de setembro de 2019, o Papa Francisco convidou indivíduos e instituições a colaborar no cuidado de nossa casa comum, centrando o foco na educação “que abre a mente e o coração a uma compreensão mais ampla e profunda da realidade” (Papa Francisco, 2019). Posto que toda mudança necessita de um caminho pedagógico, o Papa propôs uma aliança educativa que eduque as novas gerações à solidariedade universal, em um novo humanismo (*Ibidem*). Por ocasião da abertura do PEG, em 15 de outubro de 2020², ele sublinhava que em todo o mundo, por causa da pandemia, 10 milhões de crianças corriam o risco de ser “obrigadas a abandonar a escola, agravando uma disparidade alarmante, marcada por 250 milhões de crianças, em idade escolar, excluídas de toda e qualquer atividade formativa” (2020b). Suas palavras não deixavam dúvidas: estaríamos nós de tal forma contaminados pela globalização da indiferença a ponto de nada fazer para mudar essa triste realidade?

Em se tratando de Brasil, a situação não é das melhores. Conforme a *Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios* (PNAD 2023), 400 mil crianças (de 6 a 14 anos) não estão frequentando a escola e 9,8 milhões de jovens (de 15 a 29 anos) não concluíram a educação básica e estão fora dela também. Apesar de o *Índice de Desenvolvimento da Escola Básica* (IDEB 2023) mostrar uma leve melhora nos primeiros anos do

² A abertura do PEG estava marcada para 14 de maio de 2020, mas a pandemia e o consequente isolamento social fizeram com que ela fosse postergada para outubro do mesmo ano.



ensino fundamental em relação a 2021³, o que se vê é uma estagnação no aproveitamento escolar, de nossas crianças e adolescentes. Calculado a partir de dois componentes: taxa de aprovação das escolas e as médias de desempenho dos alunos em uma avaliação de português e matemática, o IDEB 2023 aponta para uma nota 6,0⁴, dois décimos acima do IDEB 2021 (5,8) e um décimo acima do IDEB 2019 (5,9). Porém, se forem contabilizadas somente as escolas públicas, onde se situam os alunos mais pobres, os resultados são piores: IDEB 2023 (5,7), 2021 (5,5), 2019 (5,7). Por outro lado, nas escolas particulares, verifica-se um aumento de aproximadamente 1,5 em relação aos índices anteriores: IDEB 2023 (7,2), 2021 (7,1), 2019 (7,1) Esses indicadores mostram uma desigualdade gritante entre os alunos mais ricos em relação aos mais pobres. Segundo Paulo Saldaña e Isabella Palhares (2024), tal diferença na escala equivale a quatro anos de aprendizado.

No tocante ao aproveitamento do Ensino Médio nas diversas Regiões da Federação, chamam a atenção os índices dos Estados de São Paulo e Rio de Janeiro. Ambos tiveram uma queda em relação ao IDEB anterior. São Paulo, o Estado mais rico do país, passou de 4,4 para 4,2 e Rio de Janeiro de 3,9 para 3,3 (ambos ocupando a 6ª e a 13ª colocação respectivamente). O Estado de Goiás apresenta o melhor índice (4,8), passando para a primeira colocação. Por outro lado, o Estado do Pará teve uma elevação do índice de 3,0 para 4,3 em dois anos, saltando da 26ª, a penúltima, para a 6ª colocação. De acordo com o Secretário da Educação do Estado, Rossieli Soares, tal salto se deve a um maior investimento na educação em todos os níveis: desde entregar material, fazer reforço escolar, ministrar aula aos sábados, aula de contraturno e nas férias de janeiro. Segundo ele, o estudante que não tinha participado das aulas foi chamado de volta para a escola. A palavra de ordem era: ‘não deixar ninguém para trás e focar na aprendizagem, naquilo que interessa; ter aula, ter o professor na sala de aula, ter tudo aquilo que a escola realmente precisa e agradecer’. Para o Secretário da Educação, esse é o resultado de um esforço comum que é preciso comemorar, fazendo-o avançar (Governo do Pará, 2024). Pode-se dizer que o Estado do Pará iniciou um processo de transformação que, no entanto, precisa dar um passo a mais, no intuito de encontrar “outras formas de entender a economia, a política, o crescimento e o progresso”, como propõe o Papa Francisco (2019).

³ Ano em que os professores foram instados a não reprovarem seus alunos por causa do fechamento das escolas.

⁴ Média entre escolas públicas e privadas, numa escala de 0 a 10.



Em nosso sistema educacional, alunos e alunas mais pobres – com problemas familiares gritantes e desestimulados no ambiente escolar – parecem estar tão sozinhos em seu processo educativo quanto o Papa Francisco na Praça São Pedro, durante o isolamento social. Muito embora estejam conectados a uma gama de pessoas em redes sociais, por meio dos celulares ou aparatos eletrônicos comprados ou emprestados por seus pais, a companhia que buscam é ilusória. Rodeados de pessoas fora da escola, que pouco podem ou sabem fazer para ajudá-los em seu processo educativo⁵, sentem-se também sozinhos dentro dela⁶. Os estudantes pobres da escola pública se veem sentados nas salas de aula sem bem compreender o que os professores escrevem na lousa ou passam no datashow. Rodeados de pessoas, na verdade, estão imersos numa completa solidão. A progressão continuada, porém, não lhes dá o apoio didático e psicopedagógico prometidos, a fim de recuperar os conteúdos não apreendidos⁷. No Estado de São Paulo, por exemplo, ela os faz passar adiante e os condena a lidar com a frustração de ver seus colegas avançarem no conhecimento das matemáticas e da língua portuguesa. O problema é que, sem o aprendizado progressivo dessas disciplinas, eles não terão as condições necessárias para aprenderem o conteúdo das outras disciplinas. No afã de aumentar e melhorar em seus Estados os dados estatísticos do Índice de Desenvolvimento Humano (IDH), os governantes os empurram cada vez mais para a triste condição de analfabetos funcionais⁸. Por consequência, eles serão condenados

⁵ Muitos desses alunos são cercados por familiares e amigos com grau baixo de instrução.

⁶ É sabido, à boca pequena, que os professores da rede pública são mal pagos, estão sobrecarregados e são instados pelas instâncias superiores a passarem de ano seus alunos, tendo ou não aprendido as habilidades ou competências referentes à sua faixa etária.

⁷ Em teoria, a progressão continuada procura não punir o aluno, evitando que ele repita todo o conteúdo apreendido por causa de um conteúdo não assimilado. Ao passá-lo de ano, o Estado deveria providenciar um professor auxiliar que o ajudasse a superar essa lacuna e fazê-lo recuperar o que não foi aprendido. Porém, o Estado não fornece esse professor auxiliar e os alunos com déficit de aprendizagem seguem adiante, somando lacunas em cima de lacunas, como uma bola de neve. Esse mecanismo os levará, no entanto, à triste condição de analfabeto funcional (vide nota 8).

⁸ Segundo o INAF (Índice de Alfabetismo Funcional), o analfabeto funcional é aquele que se encontra na condição de *analfabeto* e *alfabetizado rudimentar*. A primeira corresponde às pessoas que não conseguem realizar tarefas simples que envolvem a leitura de palavras e frases ainda que uma parcela consiga ler números familiares (de telefone, preços etc.). A segunda diz respeito às pessoas que localizam uma ou mais informações explícitas, expressas de forma literal, em textos muito simples; compara, lê e escreve números familiares, identificando maior e menor valor; resolve



ao subemprego, repetindo a triste sina de seus pais, não poucas vezes alocados em trabalhos bem pouco remunerados.

É, portanto, no intuito de realizar uma verdadeira aliança em prol da educação integral e ecológica, sobretudo dos mais pobres, que o Papa lançou o PEG (2020b), por meio do qual devem ser assumidos, individual e conjuntamente, sete compromissos: 1º) Colocar no centro a pessoa humana; 2º) Ouvir a voz das crianças, adolescentes e jovens; 3º) Favorecer a plena participação de meninas e jovens na instrução; 4º) Ver na família o primeiro e indispensável sujeito educador; 5º) Educar e educarmo-nos para o acolhimento; 6º) Encontrar outras formas de pensar a economia, a política, o crescimento e o progresso; 7º) guardar e cultivar nossa casa comum. Nosso objetivo, portanto, é aprofundar justamente o quarto compromisso, problematizando-o a partir das seguintes questões: *que tipo de família é chamado a fazer parte do Pacto Educativo Global? Estão nossas comunidades eclesiais preparadas a auxiliar as variadas configurações familiares nessa missão?*

2 A noção de família segundo o Magistério da Igreja

A Constituição conciliar *Gaudium et Spes* (GS), que trata da ação da Igreja no mundo contemporâneo, afirma ser a família um dos laços necessários para o desenvolvimento do ser humano, ao lado da sociedade política. Ela ressalta que “os homens são muitas vezes afastados do bem ou impelidos ao mal pelas condições em que vivem e estão mergulhados desde a infância” (n. 25). Cientes de que homens e mulheres devem ter acesso a tudo o que é necessário para levar uma vida verdadeiramente humana, o Documento cita – entre o direito à alimentação, ao vestuário e à habitação – o direito de constituir família e o direito à educação. No primeiro capítulo da segunda parte, ao tratar dos problemas mais urgentes que atingem a humanidade, a GS reflete sobre os fenômenos que têm afetado o núcleo familiar e a dignidade do estado matrimonial, tais como a poligamia, o divórcio e o chamado amor livre, e reafirma a ordenação do matrimônio para a procriação e educação da prole. Reconhece somente a união matrimonial como sendo a de um homem com uma mulher e toda

problemas simples do cotidiano envolvendo operações matemáticas elementares ou estabelecendo relações entre grandezas e unidades de medida; reconhece sinais de pontuação (vírgula, exclamação, interrogação etc.) pelo nome e pela função. Tratei mais profundamente disso em um artigo intitulado: “Da Comunidade Eclesial ao Pacto Educativo Global (2021)”.



a reflexão sobre o papel da família cristã na educação civil e religiosa das futuras gerações parte desse modelo, ou seja, da “família cristã, nascida de matrimônio que é a imagem e participação da aliança de amor entre Cristo e a Igreja” (GS, n. 48). Por sua vez, o Decreto Conciliar *Gravissimum Educationis*, sobre a educação cristã, parte do mesmo pressuposto, considerando como comunidade familiar o núcleo formado por pai, mãe e filhos. Afirma também que os pais, transmissores da vida aos filhos, são seus primeiros e principais educadores (n. 3). Abre, no entanto, um espaço a outros no papel educativo dos filhos, quando “falharem as iniciativas paternas” (n. 3)⁹.

A *Exortação Apostólica Pós-sinodal Familiaris Consortio*¹⁰ tem por objetivo oferecer algumas luzes frente às grandes transformações da sociedade e da cultura atuais. Ela parte do pressuposto que o vínculo conjugal é o lugar único de doação total de um cônjuge para o outro e o espaço para uma fecundidade responsável (FC, n. 11). Portanto, a família cristã nasce do sacramento matrimonial e é o berço em que a própria Igreja se insere nas gerações humanas (n. 15). Não obstante, coloca em evidência quatro deveres gerais que devem constituir-la: 1º) Formação de uma comunidade de pessoas; 2º) Serviço à vida; 3º) Participação no desenvolvimento da sociedade; 4º) Participação na vida e na missão da Igreja.

Quanto ao primeiro dever, ele não diz respeito somente aos pais, mas incluem-se nele os parentes, e é pautado na prática do amor. Aponta para a função educativa da mulher no núcleo familiar, sem deixar de valorizar um papel mais ativo por parte dela na vida pública, em funções tradicionalmente atribuídas ao homem (n. 23)¹¹. Destaca ainda para a ausência ou a presença opressiva do pai que causa distúrbios psicológicos

⁹ É possível aqui aplicar o ‘princípio de subsidiariedade’ de forma compensatória, quando a comunidade ou outra família cumpre o papel que deveria ser dos próprios pais. Segundo o Compêndio de Doutrina Social da Igreja, “o princípio de subsidiariedade protege as pessoas dos abusos das instituições sociais superiores e solicita estas últimas a ajudarem os indivíduos e os corpos intermédios a desempenhar suas próprias funções. [...] Com o princípio de subsidiariedade estão em *contraste* formas de centralização, de burocratização, de assistencialismo, de presença injustificada e excessiva do Estado e do aparato público” (Pontifício Conselho de Justiça e Paz, 2005, p. 112).

¹⁰ Publicada em 1981 e dirigida particularmente aos jovens, que desejam se unir em matrimônio e fundar uma família.

¹¹ Obviamente, esse acúmulo de funções suscita uma redistribuição das funções e uma reformulação dos papéis na estrutura familiar heteroparental (casal formado por um homem e uma mulher, reconhecido pela Igreja Católica como única forma de vínculo



nos filhos (n. 25). Dá especial atenção à presença dos anciãos na vida familiar, não como peso, mas como “preciosa testemunha do passado e de inspirador de sabedoria para os jovens e para o futuro” (n. 27). Em relação ao segundo dever, chama a atenção do *direito-dever* dos pais de educar seus filhos para os valores essenciais da vida humana (n. 37), mas também das famílias cristãs irem ao encontro dos filhos de outras famílias, “sustentando-os e amando-os não como estranhos, mas como membros da única família dos filhos de Deus” (n. 41). Alude à disponibilidade em favor da adoção ou do acolhimento de órfãos ou abandonados, fazendo-os gozar de “uma experiência da carinhosa e próspera paternidade de Deus” (n. 41). Em relação ao terceiro dever, a família cristã, quando se deixa levar pelo espírito que animou Jesus, se torna a “primeira e insubstituível escola de sociabilidade” (n. 43). As famílias cristãs “podem e devem, portanto, dedicar-se a várias obras de serviço social, especialmente em prol dos pobres, e de qualquer modo de todas aquelas pessoas e situações que a organização previdencial e assistencial das autoridades públicas não consegue atingir” (n. 44), procurando ser uma referência também aos “sem família” (n. 47). Finalmente, no tocante ao quarto dever, “a família, como a Igreja, deve ser um lugar onde se transmite o Evangelho e donde o Evangelho irradia. Portanto, no interior de uma família consciente desta missão, todos os componentes evangelizam e são evangelizados”. (n. 52). No tópico quarto da quarta parte, o Documento aponta para o caso dos sem-família. Que a Igreja seja para eles a grande família, concretizada “na família diocesana e paroquial, nas comunidades eclesiais de base ou nos movimentos apostólicos” (n. 85).

O *Código de Direito Canônico* de 1983, por sua vez, parte do pressuposto que o vínculo do matrimônio, entre um homem e uma mulher, funda a família (denominada nuclear). O *Catecismo da Igreja Católica* afirma que “um homem e uma mulher”, unidos em matrimônio formam com seus filhos uma família” (n. 2202). Expressão da Igreja doméstica, a família cristã, enquanto comunidade de fé, de esperança e de caridade, se reveste de singular importância no interior Igreja (n. 2024). O Catecismo trata da natureza da família, de seu papel na sociedade e dos deveres dos membros da família. Pautado nos mesmos pressupostos da *Familiaris Consortio*, termina por relacionar a família ao serviço do Reino de Deus. Tornar-se discípulo de Jesus é, portanto, fazer a vontade do Pai que está

matrimonial). Mas, as questões do acúmulo de funções e da dupla jornada por parte da mulher não são problematizadas, mas somente apontadas na Exortação Apostólica.



no céu. Como Ele diz: ‘todo aquele que se faz seu discípulo ou discipula é irmão, irmã ou mãe’ (Mt 12,49), membros da grande família dos filhos e filhas de Deus.

A *Exortação Apostólica Amoris Laetitia* (2016), publicada trinta e cinco anos após a *Familiaris Consortio*, aponta para as grandes transformações sociais e culturais que caracterizam as primeiras décadas do século XXI e elenca uma série de desafios que atingem as famílias atuais, em particular a família cristã. A cultura individualista e o ritmo alucinante da vida atual fazem da família um lugar de passagem (n. 34) e os valores familiares, passados de pais para filhos, passíveis de serem completamente relativizados. Frente a esses desafios, os padres sinodais procuraram oferecer pistas ao Papa Francisco para a redação de um documento que apresentasse às novas gerações cristãs, reticentes quanto ao vínculo conjugal, “razões e motivos” para se optar pelo matrimônio e a família. E, desse modo, estarem mais bem preparadas para responder à graça que Deus lhes oferece (n. 35). Lançando mão de uma linguagem alternativa àquela dos Documentos anteriores (n. 36), os bispos reconheceram que esses documentos se pautam numa idealização excessiva do modelo familiar e apresentam um modelo abstrato de vínculo matrimonial, distante da situação concreta e das possibilidades efetivas das famílias tais como são. Reconheceram também que, ao darem maior ênfase ao dever de procriação próprio do matrimônio (n. 36), os Documentos anteriores abrem pouco espaço à consciência dos fiéis (n. 37). Na perspectiva de auxílio na formação de consciências, mais do que as substituir (n. 37), *Amoris Laetitia* visa a oferecer, à luz do Evangelho e da Tradição da Igreja, apoio e aconselhamento sobre questões relacionadas à vida familiar, recordando que fazem parte dessa mesma tradição as adaptações e as melhores respostas aos desafios do mundo contemporâneo.

Em meio às análises, os padres sinodais constataram que existem outros modos de organização familiar, para além da família nuclear tradicional. O Documento aponta para o fenômeno de filhos nascidos fora do matrimônio, constituindo assim, *famílias monoparentais*, ou no caso de mãe e filho serem assumidos pelos avós, *famílias alargadas*, ou ainda, no caso de segunda união, com pai que tem outros filhos de uma primeira união, *famílias reconstituídas* (n. 45). Desses novos modelos de família, não se deve destacar somente as deficiências, mas também suas potencialidades para viver os valores evangélicos, pois em muitas delas, ou em instituições que fazem as vezes delas (n. 48), há espaço



para acolher parentes que migram (n. 46), pessoas com deficiência (n. 47) ou idosos que não podem mais permanecer sozinhos (n. 48). Muito embora os valores evangélicos possam ser vividos fora dos modelos tradicionais, muitos são os entraves do ritmo de vida atual que dificultam a função educativa da família. Além do que, nada garante que a estrutura tradicional de família (pai, mãe e filhos) dê testemunho desses valores. É visível o fato de que muitas famílias, pautadas no modelo nuclear tradicional, são destruídas por causa da violência, do alcoolismo, das drogas e pela comunicação deficiente (n. 51). Não obstante, o Documento volta a afirmar o valor intrínseco do modelo conjugal tradicional, aberto ao bem dos cônjuges e à procriação (n. 52), ao salvaguardar seu *status* de matrimônio e ao procurar distingui-lo das uniões de pessoas do mesmo sexo que, nos moldes jurídicos atuais, também instauram uma comunidade familiar. E no tocante ao papel educativo da família, o Documento ressalta o papel primordial que tem os pais na educação dos filhos e o papel complementar que a escola pode desempenhar no cumprimento desse dever, segundo o princípio de subsidiariedade já exposto (n. 84).

Em síntese, os Documentos aqui analisados trazem a família nuclear tradicional, formada por pai, mãe e filhos como o modelo “ideal” de família, muito embora reconheçam, como já dito, que por si só a forma não garante o papel educativo e socializante que cabe à comunidade familiar. Diante das transformações sociais, a formação de outras configurações familiares ganha sua consistência quando nestas últimas são vividos os valores do Reino de Deus, anunciados e testemunhados por Jesus. Segundo o precedente aberto pelo nazareno (Mt 12,50) e o princípio de subsidiariedade, as instituições diocesanas e paroquiais, as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e os Movimentos apostólicos, no seu serviço às famílias mais pobres ou destruídas, podem e devem servir, de estrutura familiar para crianças e adolescentes privados de referências parentais (maternas e paternas). E que esse serviço seja realizado com toda a flexibilidade que marca as funções ou os papéis masculinos e femininos nas estruturas familiares atuais.

3 A noção de família a partir da *Constituição Federal de 1988* e o *Código Civil de 2002*

No que diz respeito ao conceito de família, inerente à *Constituição Cidadã de 1988*, o artigo 226, § 3, reconhece como tal a união estável entre o homem e a mulher, devendo a lei facilitar sua conversão em



casamento. A Carta Magna amplia a noção de família, presente no Código Civil de 1916, segundo o qual só se reconhecia um conjunto de pessoas como família aquele fundado após o casamento. No novo conceito de família, estabelecido pela Constituição de 1988, nota-se a intuição do legislador de “institucionalizar a relação calcada no vínculo psicológico afetivo, capaz de gerar *projeto de vida em comum*, embora sem contrato de casamento” (Mousnier, 2002, p. 245). Tal noção, alicerçada no inciso III do art. 1º, que apresenta a dignidade humana como um dos fundamentos da Carta Magna, amplia a proteção estatal e a estende para além da noção tradicional de família, fundada legalmente por um contrato de casamento entre um homem e a mulher (matrimônio civil e matrimônio religioso com efeito civil, § 1 e § 2).

A Constituição de 1988 passa, então, a reconhecer não somente a união estável – entendida como “vocalção de permanência, por um tempo considerável (duradoura), pública e contínua, não eivada de ilegitimidade, entre homem e mulher” (Mousnier, 2002, p. 246) –, mas também “a comunidade formada por qualquer dos pais e seus descendentes” (§ 4). Nesse sentido, ela dá azo ao menos a três configurações familiares possíveis: a *tradicional nuclear*, a *recomposta* ou *reconstituída* (quando um casal com filhos se divorcia e um dos cônjuges se une estavelmente a outra pessoa, com ou sem filhos) e a *monoparental* (pai ou mãe com seus descendentes).

O *Código Civil* de 2002 (CC/02), cuja redação primeira estava em trâmite ao mesmo tempo que a Constituição Federal e, por isso, teve que ser completamente reelaborada para se adequar aos novos parâmetros constitucionais (Noronha; Parron, [s. d.], p. 6), estabelece, no art. 1.565 que homem e mulher, pelo casamento, assumem mutuamente a condição de consortes, companheiros e responsáveis pelos encargos da família, possuindo direitos e obrigações recíprocas. Ambos devem concorrer, na proporção de seus bens e rendimentos do trabalho, para o sustento da família e a educação da prole, independente do regime patrimonial, escolhendo em conjunto o domicílio em que irão habitar. Por causa da igualdade, qualquer dos nubentes pode acrescentar ao seu o sobrenome do outro; e no que concerne à guarda dos filhos, nenhum dos genitores possui primazia (art. 1.583 e 1.584, CC). Não obstante a alusão ao modelo tradicional familiar, o CC/02 dá margem a várias inovações jurídicas que salvaguardam a igualdade conferida aos homens e mulheres, tornando igualitária a proteção das duas partes e se estendendo também aos filhos, fossem provenientes ou não.



Em suma, pode-se concluir que a família, no antigo Código de 1916, era fundada sob o aspecto matrimonializado, patriarcal, hierarquizado, heteroparental, biológico, como função de produção e reprodução e caráter institucional; esse quadro reverteu-se com a Lex Fundamental de 1988, refletindo também no Código Civil de 2002, tornando-se pluralizada, democrática, igualitária substancialmente, hétero ou homoparental, biológica ou socioafetiva, com unidade socioafetiva e caráter instrumental (Noronha, Parron, [s. d.], p. 7).

Tal compreensão parte do pensamento expresso pelo inciso III, do art.1º da *Constituição Federal*, do qual decorreram as demais normas que dizem respeito ao direito de família, legitimando outras formas de entidades familiares, mesmo aquelas não expressas no texto constitucional. Tendo como base o inciso IV do art. 3º da mesma carta¹², partiu-se para o reconhecimento legal de uniões de pessoas do mesmo sexo, em virtude do silêncio proveniente da lei. “Desta maneira, como já explicitado, a concepção tradicional e monopolizada de que a família estaria relacionada apenas a enlacs sanguíneos por meio do matrimônio foi sendo afastada” (Noronha; Perron, [s. d.], p. 19). O afeto (*affectio*), no lugar do sangue, passa a ser então o dispositivo que dá legitimidade às novas configurações familiares (Lôbo, 2004, p. 138) No tocante ao reconhecimento jurídico, gerando uma jurisprudência, diz Paulo Lôbo ([s. d.], p. 17-18):

Os tribunais brasileiros demonstram maior receptividade para atribuição de efeitos às uniões homossexuais, ainda que sob a indevida qualificação de “sociedade de fato”. O Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul julgou o caso decorrente da relação homossexual de dois homens, que viveram juntos durante trinta anos. Um deles, que adotou uma menina, deixou patrimônio que foi disputado entre a filha e o outro companheiro. O Tribunal reconheceu, com razão, a existência da entidade familiar, e segundo o modelo do direito de família, decidindo pela meação entre a filha e o companheiro sobrevivente. A justiça federal do Rio Grande do Sul tem decidido no sentido de determinar ao INSS a concessão aos parceiros homossexuais dos mesmos benefícios previdenciários devidos aos cônjuges e companheiros de união estável.

Sendo assim, um rol diversificado de configurações familiares começa a se perfilar e a tornar mais complexo o quarto compromisso

¹² Tal inciso estabelece requisitos que proíbem distinções entre pessoas, posto que gozam de igual dignidade.



do Pacto Educativo Global. Ao requerê-lo, os indivíduos e instituições estejam preparados para receber nessa aliança os responsáveis pela chamada família moderna e não somente os membros da chamada família tradicional. Aos membros da aliança em prol de uma educação ecológica e integral, estabelecida pelo PEG, faz-se necessário ter a compreensão de que ao falarmos em família, é preciso que nesse conceito estejam associados os modos variados de constituição familiar. A *Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios* (PNAD) promovida pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), tem revelado um perfil das relações familiares distante dos modelos legais. O resultado da pesquisa aponta para as seguintes unidades de vivência, segundo as descrições de Lôbo ([s. d.], p. 2), e às quais acrescentamos, entre parêntesis, o modelo familiar correspondente:

- Par andrógino, sob regime de casamento, com filhos biológicos (família tradicional);
- Par andrógino, sob regime de casamento, com filhos biológicos e adotivos, ou somente com filhos adotivos, em que sobrelevam os laços de afetividade (família reconstituída ou recomposta);
- Par andrógino, sem casamento, com filhos biológicos (união estável);
- Par andrógino, sem casamento, com filhos biológicos e adotivos ou apenas adotivos (união estável);
- Pai ou mãe e filhos biológicos (família monoparental);
- Pai ou mãe e filhos biológicos e adotivos ou apenas adotivos (família monoparental);
- União de parentes e pessoas que convivem em interdependência afetiva, sem pai ou mãe que a chefie, como no caso de grupo de irmãos, após falecimento ou abandono dos pais (família anaparental);
- Pessoas sem laços de parentesco que passam a conviver em caráter permanente, com laços de afetividade e de ajuda mútua, sem finalidade sexual ou econômica (famílias interculturais ou inter-raciais);
- Uniões homossexuais, de caráter afetivo e sexual (família homoafetiva);
- Uniões homossexuais, de caráter afetivo e sexual com filhos biológicos ou adotivos (família homoafetiva/homoparental);



- Uniões concubinárias, quando houver impedimento para se casar de um ou de ambos os companheiros, com ou sem filhos (união estável);
- Comunidade afetiva formada com “filhos de criação”, segundo generosa e solidária tradição brasileira, sem laços de filiação natural ou adotiva regular (família extensa ou alargada).

Assim, são consideradas famílias as comunidades de pessoas que permanecem unidas por laços de afetividade, estabilidade e ostensibilidade, sendo este último termo atribuído à característica de uma comunidade de pessoas que se entende como tal, ou seja, se mostra ou se afirma socialmente como família. Outro elemento importante que deve ser levado em consideração são as funções parentais inerentes à vida familiar. No que diz respeito às famílias nuclear, estável, monoparental e homoafetiva, as funções devem ser desempenhadas e não mais assumidas pelos cônjuges ao modo da família patriarcal tradicional. Como dizem Silva e Anastácio (2010, p. 199), as turbulências econômicas e sociais, ocorridas desde a segunda metade do século XX até nossos dias, estão fazendo desaparecer o modelo idealizado dos anos 1950: família branca, de classe média, intacta, chefiada por um pai provedor e cuidada por uma mãe dona de casa. “Em seu lugar, tem surgido a ‘família pós-moderna’, envolvendo estruturas e culturas familiares múltiplas: mães trabalhadoras, famílias de dois salários, de pais solteiros ou divorciados, de homossexuais e famílias recasadas” (Silva; Anastácio, 2010, p. 199). O papel da mulher e as funções desempenhadas por ela no interior da família sofreram profundas alterações. A figura da mulher altruísta – que nunca deve dizer não; que é inferior ao homem; assexuada e destinada à maternidade – deu lugar à figura da mulher decorrente das mudanças provocadas pela segunda guerra mundial. Durante esse período, as mulheres exerceram papéis e ocuparam postos de trabalhos antes somente atribuídos aos homens. Tal experiência levaram-nas a se perceber sujeito de desejos e de capacidades múltiplas, a exemplo dos homens. Por conseguinte, a igualdade de condições permitiu que se instaurasse certa flexibilidade nos papéis e as pesquisas passaram a indicar que famílias funcionam melhor “quando mostram menos estereótipos relacionados ao gênero” (Silva; Anastácio, 2010, p. 199).

Para finalizar este tópico, vale a pena citar as reflexões de Elizabeth Roudinesco a respeito daquilo que os partidários de um único modelo de família (patriarcal e heteroparental) denominam “desordem nas famílias” (2002). Segundo ela, chama a atenção o fato de que mais e mais casais homoafetivos querem fundar uma família com filhos biológicos ou adotivos.



Muito embora tal inclinação possa parecer um contrassenso – diante de todas as lutas que esse segmento da sociedade teve que fazer para vencer os preconceitos e discriminações, alimentados sobretudo na própria família (heteroparental) –, há nela uma razão. Roudinesco analisa tal fenômeno e vê nele o indicador de que, apesar de seus limites, a família continua a ser um porto seguro e uma base sólida de sustentação. As relações afetivas nelas presentes são um bálsamo para enfrentar as feridas da vida, em um mundo cada vez mais instável e fluído. Além do mais, para os casais homoafetivos, trata-se de dar visibilidade a sua capacidade de amar e ter uma vida sadia em meio a outros tipos de família. Preferem a denominação homoafetiva a homoparental, justamente por não quererem privilegiar a sexualidade do pai. Sem negar a diferença sexual, os casais homoafetivos não querem ficar presos a identidades de gênero, como se um(a) tivesse necessariamente de assumir o papel de pai provedor e o(a) outro(a) o papel de mãe cuidadora. Prover e cuidar são funções que podem ser assumidas por qualquer um dos cônjuges, sejam eles homo ou heteroafetivos. Nos Estados Unidos, as pesquisas feitas com pais homossexuais mostraram, para reconforto desses casais, que “eram pais tão comuns quanto os outros, isto é, semelhantes àqueles das famílias horizontais do final do século, incessantemente recompostas” (Roudinesco, 2002, p. 191).

Mas, o que fazer quando as famílias não conseguem atender à sua função educativa, por questões econômicas, estruturais ou de vulnerabilidade social? Penso ser esse o espaço a ser ocupado pelas Comunidades Eclesiais no processo educativo das famílias. Sem substituí-las, os membros dessas comunidades podem desempenhar papéis ou funções que, num dado momento, as mais diversas configurações familiares estão impossibilitadas de desempenhar: é a chamada *função compensatória* (Cendales; Mariño, 2006, p. 12), já citada anteriormente neste artigo. Seu aspecto e suas dimensões é o que será visto no próximo tópico.

4 Comunidades Eclesiais de Base como família: contribuições para o quarto compromisso do PEG, segundo o princípio de subsidiariedade

D. Luciano Mendes de Almeida¹³ costumava dizer, dentro e fora do país, que as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), tão atuantes

¹³ Nascido no Rio de Janeiro em 05 de outubro de 1930 e falecido em São Paulo no dia 27 de agosto de 2026, foi nomeado bispo auxiliar da Arquidiocese de São Paulo para



na vida social e política do país nas décadas de setenta e oitenta, eram verdadeiras famílias para centenas de milhares de crianças e adolescentes espalhados pelo Brasil (Ottaviani, 2010). Dizia que a mística e a prática que animavam o trabalho da Pastoral da Criança reverberavam as palavras da *Familiaris Consortio* (n. 85). D. Luciano motivava os Conselhos Pastorais Paroquiais e Comunitários a assumirem o cuidado com a camada mais pobre da população, vítima das injustiças sociais e do descaso das autoridades locais. Insistentes foram suas idas e vindas aos gabinetes de autoridades municipais, para reivindicar parcerias entre a municipalidade e as CEBs. Segundo ele, essa parceria era necessária para que a assistência psicopedagógica, iniciada precariamente nos salões e dependências paroquiais, pudesse ser mais qualificada. Seu esforço visava a melhores condições de alimentação e educação para crianças e adolescentes na faixa etária de 6 a 15 anos. Os convênios foram estabelecidos com as Secretarias de Assistência Social, levando posteriormente à elaboração e promulgação do Estatuto da Criança e do Adolescente. Para tanto, as CEBs contaram com a colaboração das Organizações Não-governamentais (ONGs) que visavam à restauração de vínculos familiares e um cuidado maior para com esse segmento, enquanto os laços não eram otimizados ou restabelecidos.

Fazendo uso do princípio de subsidiariedade, sem mesmo sabê-lo, agentes de Pastoral da Criança foram adquirindo maior consciência dos valores cristãos de seus trabalhos e maior capacitação para desenvolvê-los, por meio de encontros e cursos ministrados pela Pastoral de Conjunto. Alicerçados pelo estudo da Palavra de Deus, davam consistência às palavras de Jesus: “aquele que fizer a vontade de meu Pai que está nos Céus, esse é meu irmão, irmã e mãe” (Mt 12,50). Membros das CEBs, enquanto família extensa, passaram a tomar consciência de sua dimensão libertadora e a instaurar processos de participação na construção de políticas públicas. Passaram a exigir também, dos poderes municipal e estadual, a abertura de creches para atender mães trabalhadoras; a construção de postos de saúde e hospitais; instalação de rede de saneamento e esgoto; ampliação e melhoria das escolas. Carinho e cuidado se somavam à tomada de consciência dos direitos da população mais pobre e ao exercício dos princípios da cidadania. Por estarem alocados

a Região Belém, em 1976, e arcebispo de Mariana em 1988, permanecendo como tal até sua morte. De 1979 a 1987 foi secretário-geral da CNBB e presidente da mesma Instituição de 1987 a 1995.



nas regiões mais periféricas, os membros das CEBs sentiam mais de perto essas necessidades.

Ao insistir em estabelecer uma aliança educativa, capaz de vencer a globalização da indiferença, o Papa Francisco recoloca o papel primordial das Comunidades Eclesiais para fazer valer o quarto compromisso do PEG. Envolver as famílias, independentemente do modo como são constituídas, é dar início a um processo educativo poliédrico (2020b). Este processo valoriza cada experiência, por menor e mais precária que seja, em seu esforço de despertar nas novas gerações a busca por alternativas à cultura do consumo e do descarte, no cuidado com nossa Casa Comum¹⁴. O PEG nada mais é do que o início desse processo, ao provocar a partilha de experiências, o desenvolvimento de aptidões, a ampliação de redes de apoio. A pressão das Comunidades Eclesiais sobre os Conselhos Tutelares pode ser um dos componentes desse processo educativo poliédrico, quando elas forcem os Conselhos Tutelares a irem além da tarefa de catalogar as famílias que têm seus filhos fora da escola. As Comunidades Eclesiais ampliam sua força política quando exigem dos Conselhos Tutelares uma intervenção nas Escolas cujos alunos apresentam alto grau de analfabetismo funcional. E enquanto a Escola pública é interpelada pelos Conselhos Tutelares, que se criem nas Comunidades Eclesiais espaços para projetos de Alfabetização e Letramento. Tais projetos podem ser a porta de entrada para uma participação mais ativa e voluntária de fiéis que frequentam passivamente as celebrações dominicais. Para a formação e a capacitação desses voluntários, pode-se muito bem contar com a colaboração de Faculdades e Universidades, que necessitam de campo de ação para suas atividades extensionistas, como pede a resolução n. 7, de 18 de dezembro de 2018, do Ministério da Educação. É preciso que os Conselhos Pastorais de nossas Comunidades Eclesiais e Paroquiais atentem para as forças vivas existentes para além de seus muros e que se situam no território paroquial. Por serem mais blindadas em relação ao clericalismo e à estrutura burocrática das igrejas paroquiais, as CEBs, tão combatidas na década de 1990, podem redescobrir, contemplar e valorizar sua razão de ser ao se engajarem no PEG.

¹⁴ Contemporaneamente ao PEG, o Papa Francisco lançou o projeto "Economia de Francisco", em referência ao Santo da cidade de Assis, cujo desprendimento em relação à riqueza era acompanhado por um sentimento de fraternidade com todos os seres da Criação. Tal fraternidade é expressa em seu "Cântico das Criaturas". Por meio desse projeto, o Papa convida as novas gerações a alternativas econômicas e políticas ao modelo econômico neoliberal, que está na base da cultura do consumo e do descarte.



Por fim, cabe não só às CEBs, mas também às outras formas de Comunidades Eclesiais, acolher a todos. Como diz o Papa Francisco na mensagem de abertura do PEG (2019): “somos solicitados a procurar uma cultura integral, participativa e poliédrica. Precisamos de ter coragem de gerar processos que assumam, conscientemente, a fragmentação existente e os contrastes que efetivamente carregamos conosco”. Um pouco mais adiante ele acrescenta, retomando o parágrafo 77 da *Encíclica Fratelli Tutti*: “Hoje temos à nossa frente a grande ocasião de expressar o nosso ser irmãos, de ser outros bons samaritanos que tomam sobre si a dor dos fracassos, em vez de fomentar ódios e ressentimentos”. Ao colocar em prática o quarto compromisso do PEG, devemos estar preparados à participação de membros de famílias homoafetivas, que se engajam não como destinatários, mas como missionários a serviço desse projeto. Nada mais natural do que retribuir a acolhida e o amor experimentados, por meio da promoção daqueles que, em tempos de Inteligência Artificial, tendem à exclusão por causa de sua dupla condição de analfabeto funcional e digital.

Conclusão

Neste artigo, quisemos levantar as grandes questões que estão implicadas no quarto compromisso do PEG e mostrar o grande potencial das Comunidades Eclesiais, em especial as de Base (CEBs). Não as idealizamos, pois elas são formadas por seres humanos que trazem em si seus dons, mas também suas debilidades, as quais devem ser trabalhadas e superadas na vivência eclesial. Alimentadas pelas palavras e pelos gestos de Jesus, rememorados em cada celebração eucarística, as Comunidades Eclesiais se mostram veículos fundamentais de educação informal e não-formal, em defesa da dignidade humana e no cuidado com a Casa Comum¹⁵. É o que nos mostram Cendales e Mariño (2006, p. 16):

Os projetos de educação não-formal têm um grande potencial formativo. Possibilitam mudanças nos sistemas de conhecimento e valores das pessoas, criando espaços de encontro que permitem ir além dos próprios limites, com o reconhecimento e a valorização dos aprendizados gerados na experiência, e contribuem para tornar mais complexa e

¹⁵ A educação informal ocorre quando os membros das Comunidades Eclesiais exercem, segundo o princípio de subsidiariedade, um papel que deveria ser desempenhado pelos pais (função compensatória). A educação não-formal se efetiva quando esses mesmos membros se esforçam para que crianças e adolescentes adquiram uma consciência crítica e cidadã.



interpretação da realidade e para enquadrar a vida e a experiência em contextos mais amplos.

Muito embora a pandemia tenha ofuscado o brilho do PEG, o processo desencadeado por ele pode revitalizar o protagonismo das Comunidades Eclesiais em educar, ecológica e integralmente, as próximas gerações. E com elas, contribuir para tornar nossa sociedade mais justa e nosso planeta mais bonito e saudável.

Referências

ACÇÃO EDUCATIVA; INSTITUTO PAULO MONTENEGRO. *Índice de Alfabetismo Funcional – Brasil 2018*: Estudo especial sobre alfabetismo e mundo do trabalho. Disponível em: https://acaoeducativa.org.br/wp-content/uploads/2016/09/INAFEstudosEspeciais_2016_Letramento_e_Mundo_do_Trabalho.pdf. Acesso em: 17 ago. 2024.

BÍBLIA de Jerusalém. Nova edição revista. São Paulo: Paulus, 2002.

CATECISMO da Igreja Católica. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/cathechism_po/index_new/p3s2cap2_2196-2557_po.html. Acesso em: 18 ago. 2024.

CENDALES, Lola; MARIÑO, Germán. *Educação não-formal e educação popular*: para uma pedagogia do diálogo cultural. Tradução de Thiago Gambi. São Paulo: Loyola, 2006.

CÓDIGO Civil Brasileiro (2002). Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/110406compilada.htm?ref=blog.suitebras.com. Acesso em: 1 ago. 2024.

CONSTITUIÇÃO da República Federativa do Brasil (1988). Disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostra_rintegra?codteor=199506&filename=LegislacaoCitada%20PL%203005/2004#:~:text=226.,civil%2C%20nos%20termos%20da%20lei. Acesso em: 1 ago. 2024.

DOCUMENTOS do Concílio Ecumênico Vaticano II. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2002.

GOHN, Maria da Glória. *Educação não-Formal e o Educador Social (livro eletrônico)*: atuação no desenvolvimento de projetos sociais. São Paulo: Cortez, 2013.



GONÇALVEZ, Dalva A.; SANTOS, Antonio Marcos P. dos. *As novas formas de Família no Ordenamento Jurídico Brasileiro*. Jusbrasil, 2017. Disponível em: <https://www.jusbrasil.com.br/artigos/as-novas-formas-de-familia-no-ordenamento-juridico-brasileiro/494724070>. Acesso em: 1 ago. 2024.

GOVERNO DO PARÁ (Secretaria da Educação). *Pará tem o maior resultado da História do Brasil no IDEB*. Disponível em: <https://www.seduc.pa.gov.br/noticia/13359-para-tem-o-maior-resultado-da-historia-no-brasil-do-ideb>. Acesso em: 17 ago. 2024.

ÍNDICE de Desenvolvimento da Escola Básica (IDEB 2023). Disponível em: <https://www.gov.br/inep/pt-br/areas-de-atuacao/pesquisas-estatisticas-e-indicadores/IDEB/resultados>. Acesso em: 17 ago. 2024.

LÔBO, Paulo. A repersonalização das relações de família. *Revista Brasileira de Direito de Família*, Porto Alegre, IBDFAM/Síntese, n. 24, p. 136-156, jun./jul. 2004.

LÔBO, Paulo. Entidade Familiares Constitucionalizadas: para além do Numerus Clausus. *Anais do Instituto Brasileiro do Direito de Família*. Disponível em: https://ibdfam.org.br/_img/congressos/anais/193.pdf. Acesso em: 19 ago. 2024.

MOUSNIER, Conceição A. A Nova Família à Luz da Constituição Federal, da Legislação e do Novo Código Civil. *Revista da EMERJ*, v. 5, n. 20, 2002.

NORONHA, Maressa M.S; PARRON, Stênio. A Evolução do Conceito de Família. *Revista Eletrônica da UNIESP*. Disponível em: https://uniesp.edu.br/sites/_biblioteca/revistas/20170602115104.pdf. Acesso em: 19 ago. 2024.

OTTAVIANI, Edelcio. Comunidades Eclesiais, uma família maior: homenagem a D. Luciano Mendes de Almeida. *Cultura Teológica*, v. 18, n. 69, jan./mar. 2010. Disponível em: [https://www.file:///Users/edelcioottaviani/Downloads/15427-Texto%20do%20artigo-37539-1-10-20130613%20\(4\).pdf](https://www.file:///Users/edelcioottaviani/Downloads/15427-Texto%20do%20artigo-37539-1-10-20130613%20(4).pdf). Acesso em: 19 ago. 2024.

OTTAVIANI, Edelcio. Da Comunidade Eclesial ao Pacto Educativo Global: coordenadas pastorais no combate ao analfabetismo funcional. *Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 36, n. 3, set./dez. 2021, p. 579-605.



PACTO EDUCATIVO GLOBAL. *Vademécum* – Português. Disponível em: <https://www.educationglobalcompact.org/resources/Risorse/vademecum-portugues>. Acesso em: 28 jun. 2024.

PAPA FRANCISCO. *Mensagem de Vídeo por ocasião da Abertura do Pacto Educativo Global*. 15.10.2020b. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/pont-messages/2020/documents/papa-francesco_20201015_videomessaggio-global-compact.html. Acesso em: 17 ago. 2024.

PAPA FRANCISCO. *Momento Extraordinário de Oração em tempo de pandemia*. Homilia. 27.03.2020a. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2020/documents/papa-francesco_20200327_omelia-epidemia.html. Acesso em: 17 ago. 2024.

PAPA FRANCISCO. *Video mensagem por ocasião do lançamento do Pacto Educativo* (12.09.2019). Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/pont-messages/2019/documents/papa-francesco_20190912_videomessaggio-patto-educativo.html. Acesso em: 17 ago. 2024.

PAPA JOÃO PAULO II. *Exortação Apostólica Pós-sinodal Familiaris Consortio*. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.pdf. Acesso em: 18 ago. 2024.

PONTIFÍCIO CONSELHO DE JUSTIÇA E PAZ. *Compêndio de Doutrina Social da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2005.

SALDAÑA, Paulo; PALHARES, Palhares. Ao fim do Fundamental, aprendizado de pobres e ricos tem abismo de 4 anos. *Folha de São Paulo*, Caderno Cotidiano, p. B1, 16 ago. 2024.

SILVA, Célia Nunes; ANASTÁCIO, Seilvia M.G. O Descompasso entre a Função parental e a dupla carreira dos pais. In: MOREIRA, Lúcia; CARVALHO, Ana Maria A. (org.). 2. ed. *Família e Educação: Olhares da Psicologia*. São Paulo: Paulinas, 2010. p. 197-231.



O princípio da governança comunitária em 2Cor 9,6-10 e a ordem biopolítica: Uma análise teológica e filosófica

The principle of community governance in 2Cor 9,6-10 and the biopolitical order: A theological and philosophical analysis

El principio de gobierno comunitario en 2Cor 9,6-10 y el orden biopolítico: Un análisis teológico y filosófico

*Waldecir Gonzaga**

PUC-Rio

*Jamil Alves de Souza***

PUC-Rio

Recebido em: 26/06/2025. Aceito em: 14/07/2025.

Resumo: *Este estudo oferece uma análise interdisciplinar entre teologia e filosofia, explorando o conceito de governança comunitária presente na passagem bíblica de 2Cor 9,6-10. O texto contrasta a lógica biopolítica, que se baseia no controle e gestão da vida humana, com a visão paulina de uma economia*

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

** Mestrando em Teologia Sistemático-Pastoral, PUC-Rio (Rio de Janeiro) e Edições CNBB (Brasília).
E-mail: prof.ja1000@gmail.com. Currículo Lattes: <https://lattes.cnpq.br/4412271607045285> e ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0007-8836-3760>.





baseada na graça, generosidade e reciprocidade. A governança comunitária, conforme proposta por Paulo, enfatiza a solidariedade, a justiça distributiva e o cuidado com os mais vulneráveis, desafiando as estruturas de poder centralizadas e excludentes da biopolítica. Partindo do conceito de biopolítica, formulado por Michel Foucault e aprofundado por Giorgio Agamben, o estudo contrapõe a lógica da gestão da vida e do controle social à economia da graça presente no Novo Testamento. A análise de 2Cor 9,6-10 enfatiza a metáfora agrícola da sementeira e colheita, demonstrando que a generosidade cristã não apenas promove a justiça distributiva, mas também fortalece laços comunitários e desafia a fragmentação social. A pesquisa também dialoga com o modelo de liderança servidora, de Robert Greenleaf, ressaltando que a governança comunitária exige líderes comprometidos com o bem comum e a solidariedade. Além disso, o estudo também estabelece paralelos entre a prática da partilha nas comunidades cristãs primitivas (At 2,42-47) e as implicações contemporâneas desse princípio na construção de comunidades mais inclusivas e justas. Conclui-se que a governança comunitária paulina não apenas oferece uma alternativa às dinâmicas biopolíticas excludentes, mas também propõe uma reorganização ética e estrutural da sociedade baseada na reciprocidade, na partilha e na confiança na provisão divina.

Palavras-chave: Paulo Apóstolo; 2Coríntios; liderança servidora; governança comunitária; biopolítica.

Abstract: *This study offers an interdisciplinary analysis between theology and philosophy, exploring the concept of community governance as articulated in 2Cor 9,6-10. It contrasts the biopolitical logic, based on the control and management of human life, with Paul's vision of an economy grounded on grace, generosity, and reciprocity. Paul's model of community governance emphasizes solidarity, distributive justice, and care for the most vulnerable, challenging the centralized and exclusionary power structures characteristic of biopolitics. Drawing on Michael Foucault's concept of biopolitics, further developed by Giorgio Agamben, the study contrasts the mechanisms of life management and social control with the economy of grace found in the New Testament. The analysis of 2Cor 9,6-10 highlights the agricultural metaphor of sowing and reaping, demonstrating that Christian generosity not only fosters distributive justice but also strengthens communal bonds and resists social fragmentation. The research also engages with Robert Greenleaf's model of servant leadership, highlighting that community governance requires leaders committed to the common good and solidarity. Furthermore, the article draws parallels between the practice of sharing in early Christian communities (Acts 2,42-47) and the contemporary implications of this principle in building more inclusive and equitable communities. The study concludes that Paul's vision on community governance offers not only an alternative to exclusionary biopolitical systems but also proposes an ethical and structural framework for reorganizing society around reciprocity, shared responsibility, and trust in divine provision.*

Keywords: Apostle Paul; 2Corinthians; servant leadership; community governance; biopolitics.



Resumen: Este estudio ofrece un análisis interdisciplinario entre teología y filosofía, centrado en el concepto de gobernanza comunitaria a partir del pasaje bíblico de 2Cor 9,6-10. En él se contrasta la lógica biopolítica, basada en el control y la gestión de la vida humana, con la visión paulina de una economía sustentada en la gracia, la generosidad y la reciprocidad. Según la propuesta del apóstol Pablo, la gobernanza comunitaria resalta la solidaridad, la justicia distributiva y el cuidado de los más vulnerables, cuestionando las estructuras de poder centralizadas y excluyentes propias de la biopolítica. Tomando como base el concepto de biopolítica formulado por Michel Foucault y ampliado por Giorgio Agamben, el estudio contrapone esta lógica de control social con la economía de la gracia presente en el Nuevo Testamento. El análisis de 2Cor 9,6-10 enfatiza la metáfora agrícola de la siembra y la cosecha, mostrando cómo la generosidad cristiana no solo promueve la justicia distributiva, sino que también fortalece los lazos comunitarios y confronta la fragmentación social. Asimismo, el artículo dialoga con el modelo de liderazgo servicial propuesto por Robert Greenleaf, subrayando que la gobernanza comunitaria requiere líderes comprometidos con el bien común y la solidaridad. Finalmente, se establecen paralelismos entre la práctica del compartir en las primeras comunidades cristianas (Hch 2,42-47) y las implicaciones actuales de este principio en la construcción de sociedades más inclusivas y justas. Se concluye que la propuesta paulina de gobernanza comunitaria no solo ofrece una alternativa a las dinámicas biopolíticas excluyentes, sino que también plantea una reorganización ética y estructural de la sociedad basada en la reciprocidad, el compartir y la confianza en la providencia divina.

Palabras claves: Apóstol Pablo; 2Corintios; liderazgo servicial; gobernanza comunitaria; biopolítica.

Introdução

A relação entre teologia e filosofia tem sido, ao longo da história, um campo fértil para reflexões profundas sobre a natureza humana, a sociedade e a transcendência. Nesse contexto, o texto de 2Cor 9,6-10, uma das cartas protopaulinas (Gonzaga, 2017, p. 19-41; 2019, p. 406-407; 2025, p. 41-60), emerge como um *locus* privilegiado para explorar o princípio da governança comunitária, oferecendo *insights* que dialogam de maneira crítica com as questões levantadas pela ordem biopolítica moderna e com a prática da governança comunitária. Este estudo propõe uma análise interdisciplinar, integrando perspectivas teológicas e filosóficas, para investigar como o princípio da governança comunitária presente nessa passagem bíblica pode iluminar e desafiar as estruturas biopolíticas contemporâneas, ao mesmo tempo em que se articula com a ética da liderança servidora.

A biopolítica, conceito cunhado por Michel Foucault (1988, p. 88-97) e posteriormente desenvolvido por pensadores como Giorgio



Agamben (2007, p. 14-20), refere-se ao poder exercido sobre a vida humana (*bios*), caracterizado pela gestão dos corpos, medicalização da existência e controle social. Em contraste, o texto de 2Cor 9,6-10 apresenta uma visão de governança comunitária fundamentada na generosidade, na reciprocidade e na confiança na provisão divina. Essa passagem, situada no contexto da coleta para os santos de Jerusalém, revela uma economia baseada na graça e na partilha, que contrasta com o individualismo e a fragmentação social promovidos pela ordem biopolítica. Por seu lado, Roberto Greenleaf, em sua obra *Servant Leadership: A Journey into the Nature of Legitimate Power and Greatness*, lamentou a perda de comunidade na sociedade moderna, chamando-a de “*the lost knowledge of these times*” (1977, p. 28). Ele questiona a capacidade da instituição de fornecer serviços humanos e argumentando que apenas a comunidade, definida como grupos de indivíduos que são solidariamente responsáveis uns pelos outros, tanto individualmente como comunidade, pode desempenhar esta função. Somente estabelecendo este sentido de comunidade entre os seguidores uma organização poderá ter sucesso nos seus objetivos. Além disso, a teoria postula que este sentido de comunidade só pode surgir das ações de líderes servidores (Greenleaf, 1977, p. 30). Essa abordagem desafia as estruturas hierárquicas e centralizadoras da biopolítica, propondo um modelo de governança descentralizado e centrado no cuidado com os mais vulneráveis (FT 172).

A relevância deste estudo reside na possibilidade de estabelecer um diálogo crítico entre a tradição teológica cristã, as teorias filosóficas contemporâneas e a prática da governança comunitária. Como expressa Moltmann (2002, p. 45), a teologia não pode se limitar a uma reflexão sobre a transcendência; ela deve também engajar-se com as questões concretas da vida humana e da sociedade. Nesse sentido, a análise de 2Cor 9,6-10 não apenas contribui para uma compreensão mais profunda do texto bíblico, mas também oferece ferramentas conceituais para repensar as estruturas de poder e organização social em um mundo marcado pela desigualdade e exclusão. A governança comunitária, nesse contexto, surge como uma prática transformadora, que opera na contramão da lógica biopolítica ao promover a solidariedade, a justiça distributiva e o cuidado com os mais frágeis.

O objetivo deste estudo, portanto, é triplo: primeiro, realizar uma análise exegética e teológica de 2Cor 9,6-10, destacando o princípio da governança comunitária presente no texto; segundo, explorar como esse princípio pode dialogar com as críticas à ordem biopolítica, propondo



alternativas éticas e sociais fundamentadas na tradição cristã; e, terceiro, integrar essa prática como um modelo concreto que desafia as estruturas de poder vigentes. A metodologia adotada combina a exegese bíblica, a teologia sistemática e a filosofia política, buscando uma abordagem interdisciplinar que enriqueça a compreensão do tema.

O estudo parte da hipótese de que o princípio da governança comunitária em 2Cor 9,6-10 oferece uma visão alternativa à lógica biopolítica, enfatizando a solidariedade, a justiça distributiva e o cuidado com os mais vulneráveis. Essa perspectiva não apenas desafia as estruturas de poder vigentes, mas também aponta para a possibilidade de uma sociedade mais justa e humana. Essa ética do serviço ressoa profundamente com a economia da graça e da partilha presente em 2Cor 9,6-10, que convida à construção de comunidades baseadas na generosidade e na confiança mútua.

1 Texto grego, tradução e comentário de 2Cor 9,6-10

A Segunda Carta aos Coríntios, escrita pelo apóstolo Paulo, é um texto rico em conteúdo teológico e pastoral, refletindo as complexas relações entre o apóstolo e a comunidade cristã de Corinto. Dentro desse contexto, 1Cor 9 aborda a questão da coleta para os santos de Jerusalém, uma iniciativa que visava apoiar os cristãos pobres daquela cidade e fortalecer os laços de unidade entre as igrejas gentílicas e judaicas (Betz, 1985, p. 87-128). A passagem de 2Cor 9,6-10, em particular, destaca-se por sua ênfase na generosidade e na provisão divina, oferecendo uma visão profunda da economia da graça que sustenta a vida comunitária, onde quer que os irmãos se encontrem, mesmo que em cidades, países ou continentes diferentes e distantes.

Texto grego de 2Cor 9,6-10 (NA28)	Tradução portuguesa
⁶ Τοῦτο δὲ ὁ σπείρων φειδομένως φειδομένως καὶ θερίσει καὶ ὁ σπείρων ἐπ' εὐλογίαις ἐπ' εὐλογίαις καὶ θερίσει	⁶ Isto, porém, digo: “ <i>Quem semeia escassamente também colherá escassamente, e quem semeia com fartura também colherá com fartura</i> ”.
⁷ ἕκαστος καθὼς προήρηται τῇ καρδίᾳ μὴ ἐκ λύπης ἢ ἐξ ἀνάγκης ἵλαρὸν γὰρ δότιν ἀγαπᾷ ὁ Θεός	⁷ Que cada um dê conforme se propôs em seu coração, não com tristeza ou por constrangimento, pois “ <i>Deus ama a quem dá com alegria</i> ”.
⁸ δυνατεῖ δὲ ὁ Θεὸς πᾶσαν χάριν περισσεῦσαι εἰς ὑμᾶς ἵνα ἐν παντὶ πάντοτε πᾶσαν αὐτάρκειαν ἔχοντες περισσεύητε εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθόν	⁸ Deus pode, porém, fazer abundar toda graça para vós, para que em tudo, tenhais todo o necessário, e tendo, abundeis em toda boa obra,



⁹ καθὼς γέγραπται Ἐσκόρπισεν ἔδωκεν τοῖς πένησιν ἡ δικαιοσύνη αὐτοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα	⁹ como está escrito: “ <i>Distribuiu, deu aos pobres; a sua justiça permanece para sempre</i> ”.
¹⁰ Ὁ δὲ ἐπιχορηγῶν σπόρον τῷ σπείροντι καὶ ἄρτον εἰς βρῶσιν χορηγήσει καὶ πληθυνεῖ τὸν σπόρον ὑμῶν καὶ αὐξήσει τὰ γενήματα τῆς δικαιοσύνης ὑμῶν	¹⁰ Aquele, porém, que fornece semente ao semeador e fornecerá pão para alimento, multiplicará a vossa semente e aumentará os frutos da vossa justiça.

Fonte: texto grego da NA28; tradução e tabela dos autores.

1.1 Contexto histórico e literário

A cidade de Corinto, no primeiro século, era um importante centro comercial e cultural do Império Romano, conhecida por sua diversidade étnica e religiosa, bem como por suas desigualdades sociais (Murphy-O’connor, 2002, p. 45). A comunidade cristã ali estabelecida refletia essa pluralidade, enfrentando desafios como divisões internas, imoralidade e conflitos de liderança (1Cor 1,10-13) (Esler, 2022, p. 3-11). Nesse cenário, Paulo escreve a Segunda Carta aos Coríntios para tratar de questões pastorais, defender sua autoridade apostólica e exortar os coríntios à generosidade na coleta para Jerusalém. O comentário da Bíblia Sagrada, Tradução da CNBB, assim se refere à perícope aqui proposta para estudo:

Mutirão em favor dos pobres. Nos caps. 8-9 estão reunidos dois bilhetes, um à igreja de Corinto e outro a um círculo mais amplo, para que se empenhem em contribuir para a coleta pelos pobres da igreja-mãe de Jerusalém, vítima da carestia, conforme Paulo prometera aos apóstolos (Gl 2,10; cf. At 11,27-30) (CNBB. Bíblia Sagrada, 2022, p. 1580).

A coleta para os santos de Jerusalém (Georgi, 1992, p. 109-165) era um projeto central na missão de Paulo, simbolizando a unidade entre judeus e gentios no corpo de Cristo (Rm 15,25-27). Em 2Cor 8-9, o apóstolo dedica dois capítulos inteiros para incentivar os coríntios a contribuírem com essa iniciativa, utilizando argumentos teológicos e práticos (Safrai; Tomson, 2014, p. 139-220). Segundo Betz (1985, p. 67), a coleta não era apenas um ato de caridade, mas uma expressão concreta do *koinonia* (comunhão) que une todas as igrejas em Cristo.



1.2 Análise lexicográfica e textual

Para uma compreensão mais aprofundada, apresenta-se uma análise lexicográfica (Bauer; Danker; Arndt; Gingrich, 2021) e textual (Betz, 1985, p. 129-140) de 2Cor 9,6-10, examinando cada versículo em seu original grego. Esse estudo permite captar nuances mais sutis do texto, favorecendo não apenas uma interpretação mais precisa, mas também sua vivência e aplicação no contexto pastoral.

1.2.1 Análise lexicográfica

a) v. 6: “Τοῦτο δέ ὁ σπείρων φειδομένως φειδομένως καὶ θερίσει καὶ ὁ σπείρων ἐπ’ εὐλογίαις ἐπ’ εὐλογίαις καὶ θερίσει/ *Isto, porém, digo: Quem semeia escassamente também colherá escassamente, e quem semeia com fartura também colherá com fartura*”.

- Verbo “semear” (σπείρω, *speirō*): No grego, o verbo σπείρω (*speirō*) significa literalmente “semear” ou “espalhar sementes”. No contexto bíblico, ele é frequentemente usado em metáforas que relacionam ações humanas a resultados futuros, tanto materiais quanto espirituais. Aqui, “semear” simboliza o ato de dar generosamente, enquanto “ceifar” (θερίζω, *therizō*) representa a colheita, ou seja, as bênçãos recebidas.
- Correspondência com o Antigo Testamento: A metáfora de semear e ceifar tem raízes no Antigo Testamento, como em Pr 11,24-25, que fala sobre a generosidade e suas recompensas.
- Princípio de reciprocidade: O texto estabelece um princípio espiritual: a medida da generosidade determina a medida da bênção recebida. Isso não se limita a bênçãos materiais, mas inclui crescimento espiritual e alegria.

b) v. 7: “ἕκαστος καθὼς προήρηται τῇ καρδίᾳ μὴ ἐκ λύπης ἢ ἐξ ἀνάγκης ἰλαρὸν γὰρ δότην ἀγαπᾷ ὁ Θεός/ *Que cada um dê conforme se propôs em seu coração, não com tristeza ou por constrangimento, pois Deus ama a quem dá com alegria*”.

- Verbo “contribuir” (προαίρεσις, *proairesis*): Embora o verbo principal aqui seja implícito, a ideia de “contribuir” está ligada ao conceito de decisão deliberada (προαίρεσις, *proairesis*), que significa “escolha” ou “propósito”. A contribuição deve ser voluntária e refletir uma decisão interior.



- **Motivação do coração:** Paulo enfatiza que a generosidade deve ser motivada por um coração alegre, não por obrigação ou tristeza. A expressão “com alegria” (ἡλαρῶς, *hilarōs*) ressalta a importância da disposição interior.
- **Amor de Deus:** A frase “Deus ama a quem dá com alegria” conecta a generosidade ao ser de Deus, que valoriza a intenção sincera mais do que o ato em si.

c) **v. 8:** “δυνατεῖ δὲ ὁ Θεὸς πᾶσαν χάριν περισσεῦσαι εἰς ὑμᾶς ἵνα ἐν παντὶ πάντοτε πᾶσαν αὐτάρκειαν ἔχοντες περισσεύητε εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθόν/*Deus pode, porém, fazer abundar toda graça para vós, para que em tudo, tenhais todo o necessário, e tendo, abundeis em toda boa obra*”

- **Verbo “superabundar”** (περισεύω, *perisseúō*): O verbo περισεύω (*perisseúō*) significa “superabundar” ou “transbordar”, no sentido de “fazer abundar” enormemente. Aqui, ele descreve a ação de Deus em prover graça abundantemente, capacitando os que creem a serem generosos.
- **Provisão Divina:** Deus é apresentado como a fonte de toda provisão, tanto material quanto espiritual. A “graça” (χάρις, *cháris*) inclui não apenas recursos financeiros, mas também força espiritual e alegria.
- **Suficiência e abundância:** A ideia de “suficiência” (αὐτάρκεια, *autárkeia*) sugere que Deus provê o necessário, enquanto “abundância” indica que Ele pode ir além, permitindo que os fiéis sejam generosos em “toda boa obra”.

d) **v. 9:** “καθὼς γέγραπται Ἐσκόρπισεν ἔδωκεν τοῖς πένησιν ἡ δικαιοσύνη αὐτοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα/*como está escrito: ‘Distribuiu, deu aos pobres; a sua justiça permanece para sempre’*”.

- **Verbo “distribuir”** (σκορπίζω, *skorpízō*): O verbo σκορπίζω (*skorpízō*) significa “espalhar” ou “distribuir”. No contexto, ele descreve a ação generosa de dar aos pobres.
- **Citação do Antigo Testamento:** Paulo cita Sl 112,9, que fala sobre o homem justo que dá aos pobres. Isso liga a generosidade à justiça divina.
- **Justiça eterna:** A “justiça” (δικαιοσύνη, *dikaíosynē*) que permanece para sempre pode ser entendida como a recompensa eterna pela generosidade.



e) v. 10: “Ο δὲ ἐπιχορηγῶν σπόρον τῷ σπεύροντι καὶ ἄρτον εἰς βρῶσιν χορηγήσει καὶ πληθυνεῖ τὸν σπόρον ὑμῶν καὶ αὐξήσει τὰ γενήματα τῆς δικαιοσύνης ὑμῶν/*Aquele, porém, que fornece semente ao semeador e fornecerá pão para alimento, multiplicará a vossa semente e aumentará os frutos da vossa justiça.*”

- Verbo “multiplicar” (πληθύνω, *plēthynō*): O verbo πληθύνω (*plēthynō*) significa “aumentar” ou “multiplicar”. Aqui, ele descreve a ação de Deus em multiplicar os recursos daqueles que são generosos.
- Deus como provedor: Deus é a fonte da semente (recursos) e do pão (sustento). Ele não apenas provê, mas também multiplica.
- Frutificação da justiça: A “sementeira” (σπορά, *sporá*) e os “frutos da justiça” (καρπὸς δικαιοσύνης, *karpōs dikaiosýnēs*) sugerem que a generosidade resulta em crescimento espiritual e material.

1.2.2 Análise textual

a) Estrutura e fluxo: O texto segue uma estrutura lógica, começando com um princípio geral (v. 6), seguido por uma exortação à motivação correta (v. 7), uma promessa de provisão divina (v. 8), uma citação bíblica para fundamentar o argumento (v. 9), e finalmente uma conclusão que reforça a ideia de que Deus é o provedor e multiplicador (v. 10).

b) Linguagem figurada: O uso de metáforas agrícolas (semear, ceifar, sementeira) é eficaz para comunicar verdades espirituais de forma acessível e memorável.

c) Repetição e ênfase: A repetição de palavras como “abundar”, “suficiência” e “justiça” serve para enfatizar os temas principais do texto: a generosidade, a provisão divina e a recompensa eterna.

d) Intertextualidade: A citação do Sl 112,9 no v. 9 mostra como Paulo usa o Antigo Testamento para fundamentar seu ensino, conectando a prática da generosidade à justiça divina (Brown, 1997, p. 507).

Vê-se que 2Cor 9,6-10 é um texto que combina exortação prática com profunda teologia. Ele ensina que a generosidade é um ato de fé, baseado na confiança de que Deus provê e multiplica os recursos daqueles que dão com alegria. A análise lexicográfica e textual, incluindo a explicação dos verbos principais no grego original, revela um rico tecido



de ideias interligadas, que continuam a inspirar e desafiar os leitores a viverem vidas de generosidade e confiança em Deus (Esler, 2022, p. 239-265).

1.3 Análise exegética de 2Cor 9,6-10

Estruturalmente, o texto de 2Cor 9,6-10 pode ser dividido em três partes principais: (1) a metáfora da sementeira e da colheita (v. 6); (2) a exortação à generosidade alegre (v. 7); e (3) a promessa da provisão divina (vv. 8-10).

a) A metáfora da sementeira e da colheita (v. 6) (Everts, 2008, p. 110). Paulo inicia com um princípio agrícola bem conhecido: “Quem semeia pouco, pouco colherá; quem semeia com fartura, com fartura colherá” (2Cor 9,6). Essa metáfora evoca imagens do mundo rural, familiar aos ouvintes da época, para transmitir uma verdade espiritual. Como observam Brown (1997, p. 507) e Mcknight (2023, p. 864), a sementeira e a colheita são usadas frequentemente nas Escrituras para ilustrar a relação entre ações humanas e suas consequências, tanto no plano material quanto no espiritual. Nesse sentido, a generosidade não é apenas um ato de caridade, mas um investimento no Reino de Deus, que produz frutos abundantes. Essa ideia ecoa outras passagens bíblicas, como Gl 6,7-9 e Lc 6,38, que também enfatizam a reciprocidade divina.

b) A Exortação à generosidade alegre (v. 7). No v. 7, Paulo exorta: “Que cada um dê conforme se propôs em seu coração, não com tristeza ou por constrangimento, pois *‘Deus ama a quem dá com alegria’*”. Aqui, o apóstolo ressalta a importância da motivação interior no ato de doar. A generosidade não deve ser motivada por coerção ou culpa, mas por um coração grato e disposto. Essa exortação reflete uma compreensão profunda da natureza humana e da espiritualidade cristã. Destarte, pode se afirmar que Paulo entende que a verdadeira generosidade brota da graça de Deus operando no coração do crente, transformando o egoísmo em altruísmo.

1.3.1 A Promessa da provisão divina (vv. 8-10)

Nos vv. 8-10, Paulo oferece uma promessa de provisão divina: “Deus pode, porém, fazer abundar toda graça para vós, para que em tudo, tenhais todo o necessário, e tendo, abundeis em toda boa obra” (v. 8). Essa promessa é fundamentada na confiança no Deus provedor, que



supre as necessidades de seus filhos e os capacita para a generosidade. A referência ao Sl 112,9 no v. 9 (“Distribuiu, deu aos pobres, a sua justiça permanece para sempre”) reforça a conexão entre a generosidade humana e a justiça divina.

1.4 Teologia subjacente

Em 2Cor 9,6-10, o princípio da governança comunitária está enraizado na teologia da graça e da providência divina. Paulo apresenta uma visão de economia alternativa, na qual a generosidade não é um esforço humano autossuficiente, mas uma resposta à graça de Deus, que provê abundantemente para todas as necessidades (Matera, 2003, p. 206-211).

Essa teologia desafia as lógicas de acumulação e exploração predominantes no mundo antigo e, por extensão, no mundo moderno e reflete o compromisso de Paulo com a unidade e o suporte entre as comunidades cristãs (Georgi, 1992, p. 160).

Paulo não se limita a um discurso de caridade, mas apresenta uma dimensão de justiça distributiva, enfatizando a corresponsabilidade dos membros da comunidade na partilha dos recursos. Este elemento de cooperação é essencial para a governança comunitária, na qual o líder se coloca como parte integrante do corpo social, buscando o bem comum.

2 O Princípio da governança comunitária em 2Cor 9,6-10 e a liderança servidora

O princípio da governança comunitária em 2Cor 9,6-10 está profundamente relacionado à ideia de uma gestão orientada pelo bem comum, em que os recursos são compartilhados não apenas para atender às necessidades materiais, mas também para promover a justiça social. No contexto teológico, Paulo propõe uma economia alternativa fundamentada na graça divina e na reciprocidade. Esse conceito vai além da simples caridade, pois envolve a construção de relações solidárias baseadas na corresponsabilidade e na justiça distributiva.

A liderança servidora, conforme proposta por Greenleaf (1977, p. 28), complementa essa visão ao enfatizar a figura do líder como aquele que serve aos outros antes de buscar seus próprios interesses.¹ Essa

¹ A própria noção de um servo como líder, ou “liderança-servidor”, como veio a ser conhecida, é propositadamente oximorônica e cativante por natureza. O criador da teoria, Robert K. Greenleaf, buscou intencionalmente um descritor que desse às



liderança é especialmente relevante no contexto da governança comunitária, no qual o líder tem o papel de mediador da justiça e facilitador do bem-estar coletivo. A integração desses conceitos fornece um modelo de gestão que não apenas responde às necessidades sociais, mas também promove a transformação das estruturas de poder excludentes.

2.1 Definição de governança comunitária

A governança comunitária, como apresentada por Paulo, é uma forma de organização social baseada na partilha e na inclusão, fundamentado na confiança de que Deus provê abundantemente para todas as necessidades. Paulo utiliza a metáfora da sementeira e da colheita para ilustrar esse princípio: “Quem semeia pouco, pouco colherá; quem semeia com fartura, com fartura colherá” (2Cor 9,6).

A imagem agrícola da sementeira e da colheita evoca a ideia de que as ações humanas têm consequências, tanto no plano material quanto no espiritual. Em consonância, na *Frantelli tutti* (FT 66; Gonzaga, 2022, p. 227-249), o Papa Francisco enfatiza que generosidade não é apenas um ato isolado, mas um investimento no Reino de Deus, que produz frutos abundantes para toda a comunidade. Pelo contrário, a generosidade não se restringe a gestão administrativa, mas incorpora valores espirituais e morais que promovem a solidariedade e o cuidado com os mais vulneráveis. Nesse contexto, a coleta para os santos mencionada em 2Cor 9,6-10 é um exemplo concreto de como a governança comunitária pode ser aplicada para gerar justiça distributiva e fortalecer os laços comunitários.

O modelo de governança comunitária se aproxima dos valores fundamentais da liderança servidora, onde o líder busca atender às

peçoas uma pausa para pensar e desafiasse quaisquer suposições de longa data que pudessem ser mantidas sobre o relacionamento entre líderes e seguidores em uma organização. Ao combinar dois termos aparentemente contraditórios, Greenleaf nos pede para reconsiderar a própria natureza da liderança. Embora ciente das conotações históricas negativas associadas à palavra “servo”, ele sentiu que era uma escolha necessária para virar as concepções estabelecidas sobre a pirâmide organizacional de cabeça para baixo e impulsionar a percepção para uma nova visão de liderança. Essa preocupação com o impacto linguístico é ainda mais evidenciada pelo título de Greenleaf de seu ensaio seminal como “O servo como líder”, e não o inverso, “O líder como servo”. Confira algumas das obras de Greenleaf: Greenleaf, R. K., *Servant Leadership: A Journey into the Nature of Legitimate Power and Greatness* (1977); Greenleaf, R. K., *The servant as leader*. Indianapolis (1991); Greenleaf, R. K. *On becoming a servant-leader* (1996).



necessidades dos outros antes de suas próprias, promovendo a coesão social e a justiça. Segundo o Papa Francisco:

A solidariedade se expressa concretamente no serviço, que pode assumir formas muito diferentes de se fazer o bem aos outros. O serviço é, em grande parte, cuidar da fragilidade. Servir significa cuidar dos membros frágeis das nossas famílias, da nossa sociedade, do nosso povo (FT 115).

A governança comunitária, portanto, não se restringe a uma mera distribuição de recursos, mas envolve uma transformação na maneira como os indivíduos se relacionam entre si e com Deus. Como afirma Betz, “a generosidade cristã é uma resposta à graça de Deus, que transforma o egoísmo em altruísmo e fortalece os laços de solidariedade na comunidade” (1985, p. 72).

2.2 Características da governança comunitária e sua conexão com a liderança servidora

As características da governança comunitária delineadas em 2Cor 9,6-10 estabelecem um modelo no qual a reciprocidade, a confiança na provisão divina e a justiça distributiva são os pilares fundamentais, intimamente relacionadas aos princípios da liderança servidora. O apóstolo Paulo, ao destacar a generosidade como virtude central, conecta esse princípio a uma dimensão teológica profunda, sugerindo que a economia baseada na graça divina é capaz de transformar as relações sociais (Scott, 2008, p. 1183-1184).

2.2.1 Reciprocidade e solidariedade

A reciprocidade é um elemento central da governança comunitária. Em 2Cor 9,6-10, Paulo enfatiza que a generosidade implica não apenas o ato de dar, mas deve ser uma expressão espontânea de gratidão e solidariedade, baseada na compreensão de que todos os membros da comunidade são corresponsáveis pelo bem-estar comum destacando que essa prática não apenas supre as necessidades dos mais pobres, mas também fortalece os laços de unidade entre as igrejas (Mohrlang, 2008, p. 68-69). A solidariedade, nesse contexto, não é uma obrigação imposta, mas uma expressão espontânea do amor cristão, que reconhece a interdependência entre todos os membros do corpo de Cristo.



O “servo líder”, conforme Greenleaf (1991, p. 30), promove a reciprocidade ao criar ambientes de cooperação mútua, onde cada indivíduo é incentivado a contribuir de acordo com suas capacidades e a receber conforme suas necessidades, em vez de domínio, qual seja, a liderança serve não para acumular poder, mas para capacitar os outros a prosperar. Essa prática está em sintonia com a ideia de Paulo de que “Deus ama a quem dá com alegria” (2Cor 9,7), sublinhando a importância de doar com desprendimento e alegria.

2.2.2 Confiança na provisão divina e dependência mútua

Paulo estabelece uma teologia da provisão divina, destacando que a abundância vem de Deus e deve ser compartilhada (2Cor 9,8) pois não se baseia na autossuficiência humana, mas na fé de que Deus é o provedor de todas as coisas. Essa confiança elimina o medo da escassez e cria uma cultura de interdependência, na qual os indivíduos confiam que suas necessidades serão supridas conforme contribuem para o bem coletivo.

Essa visão desafia as estruturas de poder que promovem a acumulação em detrimento dos pobres, propondo uma alternativa baseada no cuidado e na partilha (Francisco, 2016, p. 2). E essa confiança também está presente na liderança servidora, onde a dependência mútua é vista como um recurso, e não como uma limitação. O líder servidor incentiva a colaboração e reconhece que o sucesso de uma comunidade depende da contribuição coletiva (Francisco, 2024, p. 3).

2.2.3 Promoção da justiça distributiva

A justiça distributiva é um elemento essencial na governança comunitária, onde a liderança servidora desempenha um papel vital ao garantir que os recursos sejam redistribuídos de forma equitativa. Para Paulo, a colheita é proporcional à sementeira, mas a redistribuição dos frutos deve levar em conta as necessidades de cada um (2Cor 9,10).

Dessa forma, entendendo que a justiça não é apenas uma questão de retribuição, mas um ato de corresponsabilidade comunitária (Mott, 2008, p. 512), aufere-se que a coleta cristã reflete uma prática transformadora que desafia a lógica da acumulação individualista. A justiça distributiva, nesse sentido, não se limita a uma redistribuição equitativa de recursos,



mas envolve a criação de estruturas comunitárias que garantam a dignidade e o bem-estar de todos (Pontifício Conselho Justiça e Paz, 2011).

A liderança servidora desempenha um papel vital ao assegurar que a distribuição dos recursos leve em conta as desigualdades e promova a inclusão social. Esse compromisso com a justiça distributiva é um dos pilares da liderança servidora, onde o líder se preocupa em reduzir desigualdades (Francisco, 2016, p. 5-6).

Essa integração entre reciprocidade, confiança na graça divina e justiça distributiva oferece um caminho concreto para uma governança comunitária centrada na transformação social e na superação das desigualdades sistêmicas. Além disso, sugere soluções práticas para enfrentar os desafios contemporâneos, promovendo o bem comum e a dignidade humana.

2.3 Comparação com outros textos bíblicos

O princípio da governança comunitária apresentado em 2Cor 9,6-10 encontra eco em outros textos bíblicos que abordam a vida comunitária dos primeiros cristãos e a necessidade da solidariedade como fundamento da vida em comum. Esse princípio se concretiza na vivência da Igreja primitiva, conforme descrito em At 2,42-47 e 4,32-35. O autor da obra lucana apresenta a primeira comunidade cristã como um modelo de partilha e solidariedade: “Todos os que abraçaram a fé, viviam juntos e possuíam tudo em comum; vendiam suas propriedades e seus bens e repartiam o dinheiro entre todos, conforme a necessidade de cada um” (At 2,44-45). Essa prática reflete uma visão radical de justiça distributiva, na qual os bens não são acumulados de forma egoísta, mas compartilhados de acordo com as necessidades dos mais vulneráveis.

Em At 4,32, Lucas reforça essa ideia, mostrando que essa forma de vivência comunitária não era uma prática isolada, mas um princípio central da identidade cristã primitiva: “A multidão dos fiéis era um só coração e uma só alma. Ninguém considerava suas coisas que possuía, mas tudo entre eles era posto em comum”. Esse modelo de unidade e generosidade evidencia que a fé cristã não é apenas uma experiência individual, mas uma vivência concreta de fraternidade.

Em Dt 15,7-8, a Lei Mosaica estabelece que a partilha deve ser uma atitude constante:



Se, porém, houver no meio de ti um pobre, um de teus irmãos, em alguma de tuas cidades, na terra que o Senhor, teu Deus, te dá, não endureças teu coração, nem feches tua mão a teu irmão pobre. Ao contrário, abre-lhe generosamente a tua mão e empresta-lhe o que lhe falta em sua necessidade.

Esse ordenamento revela que a justiça social e a partilha não são apenas atos de caridade esporádica, mas deveres fundamentais para manter a harmonia e a dignidade da comunidade.

A literatura sapiencial também ensina que a generosidade gera abundância, conforme Pr 11,24-25: “Alguns repartem o que é seu e tornam-se mais ricos; outros retêm mais do que é devido, e estão sempre na miséria. Quem promove o bem se enriquecerá, quem dá de beber, mata a própria sede”. Essa passagem se alinha com a lógica da sementeira e colheita ensinada por Paulo em 2Cor 9,6-10, em que a abundância não vem do acúmulo egoísta, mas da partilha generosa.

O evangelista Mateus, ao falar sobre critério para entrar no Reino de Deus (Mt 25,31-46), deixa claro que o mesmo se baseia na prática da solidariedade concreta: “pois eu estava com fome, e me destes de comer; estava com sede, e me destes de beber; eu era estrangeiro, e me recebestes em casa; estava nu, e me vestistes.” Aqui, a solidariedade não é vista como um ato opcional, mas como um critério essencial para a salvação.

Em Tg 2,15-17, o apóstolo enfatiza que a fé sem obras é morta e que a solidariedade deve ser visível na partilha dos bens:

Imaginai que um irmão ou uma irmã não têm o que vestir e que lhes falta a comida de cada dia; se algum de vós disser a eles: ‘Ide em paz, aquecei-vos’ e ‘Comei à vontade’, sem lhes dar o necessário para o corpo, que adianta isso?

Essa exortação reforça que a governança comunitária cristã deve garantir que “ninguém seja deixado para trás”, pois a verdadeira fé se manifesta em atos concretos de justiça (Gonzaga; Gama, 2023, p. 185-219).

Dessa forma, a perícopes de 2Cor 9,6-10 se insere em uma tradição bíblica ampla, que desde os tempos antigos até a vida da Igreja primitiva, aponta para um modelo de comunidade voltada para o cuidado mútuo e a vivência autêntica da fé cristã.



2.4 Implicações éticas e sociais para as comunidades cristãs contemporâneas

O princípio da governança comunitária tem implicações profundas para as comunidades cristãs contemporâneas, especialmente em um contexto marcado pela desigualdade social e pela exclusão. Em primeiro lugar, ele desafia as estruturas econômicas dominantes, que frequentemente privilegiam o acúmulo de riquezas em detrimento do bem-estar coletivo. Como afirma Gustavo Gutiérrez, “a generosidade cristã é um ato de resistência contra a idolatria do dinheiro e a cultura do descarte” (1985, p. 89).

Além disso, a governança comunitária convida as comunidades cristãs a repensarem suas práticas de cuidado com os mais vulneráveis e mais pobres (Gonzaga; Santos, 2023, p. 161-184). Em um mundo onde milhões de pessoas vivem em situação de pobreza e exclusão, a generosidade e a solidariedade não podem ser vistas como opcionais, mas como expressões concretas do amor cristão (Everts, 2008, p. 110), do “amor ao próximo” (Gonzaga, 2016, p. 15-39; 2018, p. 207-228; Gonzaga; Bustamante, 2023, p. 159-197; Gonzaga; Flores dos Santos, 2023, p. 271-300; Gonzaga; Souza, 2023, p. 301-320.), sem distinção alguma, na linha do humanismo solidário.

Por fim, a governança comunitária nos convida a confiar na provisão divina, mesmo em meio às incertezas e desafios do mundo contemporâneo. Essa confiança não significa passividade, mas um compromisso ativo com a construção de uma sociedade mais justa e solidária, onde todos possam viver com dignidade e plenitude.

3 A ordem biopolítica: Desafios e oportunidades para a liderança servidora

A biopolítica, conceito central para Foucault (1988, p. 134) e Agamben (2007, p. 15-16), refere-se ao controle sobre a vida humana por meio da gestão dos corpos, populações e recursos. Foucault (1988, p. 118-120) descreve como as práticas biopolíticas emergem a partir do final do século XVIII, quando o Estado passa a exercer um poder produtivo, regulando a vida através de normas sociais, sanitárias e educacionais. Agamben (2007, p. 15-18), por sua vez, expande essa análise ao destacar como o conceito de *vida nua* evidencia a exclusão de determinados grupos, como refugiados e pobres, das esferas de proteção jurídica.



Destarte, a biopolítica não apenas regula, mas também promove desigualdades ao colocar os indivíduos em posições desiguais de acesso à saúde, à educação e ao trabalho, levando à exclusão social de grupos vulneráveis. Nesse cenário, a liderança servidora desponta como uma alternativa que não se limita a resistir aos processos biopolíticos, mas também propõe soluções práticas por meio da solidariedade e da justiça distributiva.

3.1 A homogeneização das práticas sociais e o papel da diversidade na liderança servidora

Enquanto a biopolítica tende a homogeneizar e controlar as práticas sociais, impondo padrões de comportamento e excluindo aqueles que não se adequam, a liderança servidora valoriza a diversidade e a autonomia das comunidades. Segundo Foucault (1988, p. 135), a biopolítica busca estabelecer normatividades, muitas vezes anulando diferenças culturais e individuais. Em contraste, o líder servidor reconhece o potencial criativo da diversidade e promove espaços de escuta e inclusão (Greenleaf, 1996, p. 33).

Líderes servidores não veem as pessoas como objetos de gestão, mas como seres humanos dotados de dignidade intrínseca, como expresso pelo Papa Francisco, na Carta Encíclica *Fratelli Tutti*:

Existem líderes populares, capazes de interpretar o sentir de um povo, sua dinâmica cultural e as grandes tendências de uma sociedade. O serviço que prestam, congregando e guiando, pode ser a base para um projeto duradouro de transformação e crescimento, que implica também a capacidade de ceder o lugar a outros na busca do bem comum (FT 159).

3.2 A fragmentação social e o papel da solidariedade

A fragmentação social é uma das consequências diretas da lógica biopolítica, especialmente em sociedades marcadas pela desigualdade. O foco na responsabilidade individual pelo sucesso ou fracasso encobre fatores estruturais que perpetuam a exclusão de grupos vulneráveis. Como aponta Agamben (2007, p. 12), a vida reduzida ao seu aspecto biológico é privada de dignidade e direitos.

A liderança servidora, ao priorizar a solidariedade, combate esse processo de fragmentação ao promover práticas comunitárias de apoio



mútuo e partilha de recursos. Por exemplo, nas iniciativas de economia solidária, os indivíduos são incentivados a trabalhar coletivamente, garantindo que os frutos do trabalho sejam redistribuídos para todos os membros da comunidade (Francisco, 2015, p. 16). A atuação do líder servidor aqui é crucial, pois ele funciona como um facilitador, ajudando a criar um ambiente de cooperação.

3.3 A justiça distributiva como ferramenta prática

Ao promover a justiça distributiva, a liderança servidora não apenas questiona a concentração de recursos, mas propõe soluções efetivas para redistribuí-los. Em 2Cor 9,6-10, Paulo apresenta uma teologia da partilha baseada na abundância divina, onde a colheita é proporcional à sementeira, mas todos devem ter suas necessidades atendidas. Essa ideia ecoa nas práticas de justiça social inspiradas pela liderança servidora.

Portanto, enquanto a biopolítica administra corpos e populações para manter a ordem e a produtividade, a liderança servidora propõe uma administração do cuidado e da justiça, criando espaços em que todos possam se desenvolver plenamente e viver com dignidade (Francisco, 2015, p. 15).

A biopolítica, como exposto acima, refere-se ao controle sobre a vida humana. Em contraste, a governança comunitária e a liderança servidora desafiam esse modelo ao promoverem uma organização baseada no cuidado e na solidariedade (Francisco, 2015, p. 17).

Enquanto a biopolítica tende a homogeneizar e controlar as práticas sociais (Foucault, 1988, p. 143), a liderança servidora valoriza a diversidade e a autonomia das comunidades, propondo um modelo mais humanizado. Líderes servidores não veem as pessoas como objetos de gestão, mas como seres humanos dotados de dignidade intrínseca, como parceiros e colaboradores do projeto a ser pensado, desenvolvido e praticado.

4 Diálogo teológico-filosófico: Governança comunitária, liderança servidora e biopolítica

4.1 A economia baseada na graça e no serviço ao outro

A liderança servidora ecoa a economia da graça descrita por Paulo em 2Cor 9,6-10, na qual a partilha não é motivada pelo cálculo utilitarista,



mas pelo desejo de servir. O líder servidor age com base no compromisso com a dignidade humana e na responsabilidade comunitária. Esse paradigma contrasta com a lógica biopolítica, descrita por Foucault (1988, p. 156), na qual os corpos são disciplinados e gerenciados em função da produção e do consumo.

Enquanto Foucault (1988, p. 127) argumenta que a modernidade marcou o ponto em que a vida biológica passou a ser um elemento central das estratégias políticas, Agamben (2007, p. 133) expande essa discussão ao demonstrar como a soberania moderna reduz certas vidas à “vida nua” (*homo sacer* = “homem sagrado” ou “homem a ser jugado pelos deuses”), uma existência que pode ser excluída ou sacrificada sem consequências políticas. Em oposição a essa instrumentalização da vida, a economia da graça, como apresentada por Paulo, propõe um modelo em que a existência humana é um dom compartilhado e não um recurso explorado.

4.2 Crítica ao individualismo e à promoção da comunhão

O individualismo, central na ordem biopolítica, é contestado pela governança comunitária, que propõe uma ética relacional baseada na interdependência e na construção de comunidades solidárias. Em termos biopolíticos, onde a responsabilidade individual pelo bem-estar é frequentemente enfatizada ao ponto de negligenciar os fatores estruturais, a liderança servidora oferece uma abordagem corretiva. Ela destaca que o cuidado coletivo e a cooperação não são apenas desejáveis, mas necessários para combater a fragmentação social e a exclusão promovidas por essa lógica individualista.

Ao priorizar a solidariedade, a governança comunitária promove uma resposta sistêmica à desigualdade, redefinindo o papel do líder como mediador da justiça e do bem comum (Francisco, 2016, p. 14). Como Paulo sugere, a abundância é para ser compartilhada, e não acumulada (2Cor 9,8).

4.3 Implementação de estruturas servidoras

A implementação de estruturas servidoras requer uma revisão crítica dos mecanismos biopolíticos que perpetuam a exclusão. Como Foucault (1988, p. 127) argumenta, o biopoder é exercido por meio de dispositivos disciplinares que normalizam a exclusão e a desigualdade, por outro lado, a liderança servidora, proposta por Greenleaf (1977, p.



8), subverte essa lógica ao priorizar o serviço ao outro, promovendo uma governança comunitária que enfatiza a cooperação em vez do domínio de um sobre o outro.

A passagem de 2Cor 9,6-10 reforça essa perspectiva ao destacar que a generosidade não é apenas um ato individual, mas um princípio organizador de uma sociedade mais justa e inclusiva. A liderança servidora, portanto, não se limita a ações pontuais de caridade, mas busca uma transformação estrutural que assegure a dignidade e a inclusão de todos os indivíduos (Francisco, 2015, p. 7-10).

Ao integrar a teologia paulina com a crítica biopolítica de Foucault e Agamben, a governança comunitária emerge como um modelo de resistência e esperança, desafiando a lógica da exclusão e propondo uma nova organização social baseada na graça e na generosidade. Segundo o Papa Francisco:

É necessário pensar a participação social, política e econômica segundo modalidades tais “que incluam os movimentos populares e animem as estruturas de governo locais, nacionais e internacionais com aquela torrente de energia moral que nasce da integração dos excluídos na construção do destino comum” e, por sua vez, incentivar para que “estes movimentos, estas experiências de solidariedade que crescem de baixo, do subsolo do planeta, confluam, sejam mais coordenados, se encontrem” (FT 169).

Conclusão

A governança comunitária, conforme apresentada em 2Cor 9,6-10, oferece uma visão teológica e prática da justiça distributiva, estabelecendo uma alternativa viável aos mecanismos excludentes das lógicas biopolíticas contemporâneas. Ao propor uma economia fundamentada na graça divina, Paulo convida à construção de comunidades solidárias nas quais a partilha de recursos é uma expressão de reciprocidade e dependência mútua. Esse princípio não apenas busca suprir as necessidades materiais, mas também promover o crescimento espiritual e social por meio do fortalecimento dos laços comunitários.

O documento final do Sínodo dos Bispos, de 2024, reafirma a importância de uma economia centrada no cuidado, na dignidade humana e na inclusão dos mais pobres (XVI Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos, n. 95-102). O Papa Francisco, na Encíclica *Evangelii*



Gaudium, denuncia a cultura do descarte e a economia da exclusão, chamando a atenção para a desigualdade social e a indiferença que ela gera. Ele afirma que “esta economia mata” e defende uma economia mais inclusiva, baseada na solidariedade e no bem comum (EG 53). Isso está em profunda consonância com a governança comunitária, que transcende o caráter meramente assistencialista e visa transformar estruturas sociais em instrumentos de justiça.

A integração da liderança servidora nessa perspectiva teológica reforça o papel do líder como facilitador do bem comum, promovendo uma justiça que vai além da distribuição de recursos e se manifesta na inclusão ativa dos mais vulneráveis. A liderança servidora, ao enfatizar a solidariedade e a responsabilidade compartilhada, sugere uma prática concreta de resistência à fragmentação social gerada pelo individualismo exacerbado. Esses valores também estão presentes na Doutrina Social da Igreja (Pontifício Conselho Justiça e Paz, 2011), especialmente em documentos como a *Gaudium et Spes* (Concílio Vaticano II, 2018) e a *Evangelii Gaudium* (Francisco, 2018), que destacam a necessidade de uma economia que sirva ao ser humano e ao bem comum.

Ao longo deste estudo, observou-se como a conexão entre exegese bíblica, filosofia política e liderança servidora pode fornecer subsídios para a transformação de realidades sociais marcadas por desigualdades estruturais. O modelo de governança comunitária proposto por Paulo, quando aliado à liderança servidora, não se limita à justiça formal, mas visa construir uma justiça social que reconhece a dignidade intrínseca de cada indivíduo, visto que o princípio da partilha, ancorado na graça divina, continua sendo uma resposta profética às injustiças contemporâneas, promovendo a inclusão, o pertencimento e o desenvolvimento humano integral (PP 14).

A integração da liderança servidora nessa perspectiva teológica reforça o papel do líder como facilitador do bem comum, promovendo uma justiça que vai além da distribuição de recursos e se manifesta na inclusão ativa dos mais vulneráveis. A liderança servidora, ao enfatizar a solidariedade e a responsabilidade compartilhada, sugere uma prática concreta de resistência à fragmentação social gerada pelo individualismo exacerbado (FT 76).

Portanto, espera-se que este estudo não apenas contribua para o debate acadêmico, mas também inspire a adoção de práticas comunitárias solidárias em contextos pastorais e sociais, de promoção da vida



humana e da partilha no cuidado da casa comum, de forma comunitária. O princípio da partilha, ancorado na graça divina, continua sendo uma resposta profética às injustiças contemporâneas, promovendo a inclusão, o pertencimento e o desenvolvimento humano integral.

Por fim, a partir de uma visão teológica de partilha e dependência da graça divina, pode-se identificar alternativas à lógica individualista da ordem biopolítica. O diálogo entre exegese bíblica, filosofia política e práticas concretas de liderança servidora revela que a solidariedade e a reciprocidade não são apenas ideais, mas pilares viáveis para transformações sociais concretas. Assim, este estudo aponta para a edificação de comunidades centradas no bem comum, capazes de resistir à exclusão e promover a dignidade humana.

Referências Bibliográficas

AGAMBEN, G. *Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

BAUER, W.; DANKER, F. W.; ARNDT, W. F.; GINGRICH, F. W. *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, passim. University of Chicago Press, 2021.

BETZ, H. D. *2 Corinthians 8 and 9: A Commentary on Two Administrative Letters of the Apostle Paul*. Edited by George W. MacRae, Augsburg Fortress, 1985.

BROWN, R. E. *An Introduction to the New Testament*. New York: Doubleday, 1997.

CONCÍLIO Vaticano II. Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*. In: Documentos. Brasília: CNBB, 2018, p. 199-329.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Bíblia Sagrada*. Tradução Oficial da CNBB. Brasília: CNBB, 2022.

GEORGI, D. *Remembering the Poor: The History of Paul's Collection for Jerusalem*. Nashville: Abingdon, 1992.

ESLER, P. F., *2 Corinthians: A Social Identity Commentary*. London: Bloomsbury Publishing Plc, 2022.

EVERTS, J. M., Apoio financeiro. In: HAWTHORNE, R.; MARTIN, R.; REID, D. (org.). *Dicionário de Paulo e suas cartas*. São Paulo: Paulus: Vida Nova: Loyola, 2008. p. 106-112.



FOUCAULT, M. *História da Sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FRANCISCO, PP. *Discursos do Papa Francisco aos Movimentos Populares 3*. Brasília: CNBB, 2024.

FRANCISCO, PP. *Discurso do Papa Francisco aos Participantes do III Encontro Mundial dos Movimentos Populares*. Brasília: CNBB, 2016.

FRANCISCO, PP. *Discurso do Papa Francisco no II Encontro mundial dos movimentos populares*. Brasília: CNBB, 2015.

FRANCISCO, PP. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual*. Brasília: CNBB, 2018.

FRANCISCO, PP. *Fratelli Tutti*: Carta Encíclica sobre a Fraternidade e a Amizade Social. Brasília: CNBB, 2024.

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

GONZAGA, W. O Corpus Paulinum no Cânon do Novo Testamento. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 55, jan./abr. 2017, p. 19-41. Doi: <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.29100>.

GONZAGA, W. Os pobres, o amor ao próximo e a prática do bem em Gálatas 2,10; 5,14 e 6,9. In: COSTA, C. L. F.; COSTA, L. A. F. P.; SILVA, V. (org.). *Justiça e Santidade entre o Ideal Humano e o Divino*. Goiânia: Espaço Acadêmico, 2018. p. 207-228.

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

GONZAGA, W. A construção da fraternidade e da amizade social à luz da Teologia Bíblica da *Fratelli Tutti*. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 54, n. 1, 2022, p. 227-249. Doi: <https://doi.org/10.20911/21768757v54n1p227/2022>.

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



GONZAGA, W.; GAMA, V. P. Tiago 2,14-26: nos passos de Cristo: União de Fé e Obras concretas em prol dos mais necessitados. In: GONZAGA, W. et alii. *Palavra de Deus na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica*. Rio de Janeiro: EdPUC-Rio: Letra Capital, 2023. p. 185-219.

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

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

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

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

GUTIÉRREZ, G. *Teologia da Libertação*. Petrópolis: Editora Vozes, 1985.

GREENLEAF, R. K. *On becoming a servant-leader*. San Francisco: Jossey-Bass Publishers, 1996.

GREENLEAF, R. K. *Servant Leadership: A Journey into the Nature of Legitimate Power and Greatness*. Mahwah, NJ: Paulist Press, 1977.

GREENLEAF, R. K. *The servant as leader*. Indianapolis: The Robert K. Greenleaf Center, 1991.

MATERA, F. J. *II Corinthians: A Commentary*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2003.

MCKNIGHT, S. *Dictionary of Paul and His Letters: A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*. Illinois: InterVarsity Press, 2023.



MOHRLANG, R., Amor. In: HAWTHORNE, R.; MARTIN, R.; REID, D. (org.). *Dicionário de Paulo e suas cartas*. São Paulo: Paulus: Vida Nova: Loyola, 2008. p. 66-70.

MOLTMANN, J. *Teologia da Esperança*. São Paulo: Paulus, 2002.

MOTT, S. C. Ética. In: HAWTHORNE, R.; MARTIN, R.; REID, D. (org.). *Dicionário de Paulo e suas cartas*. São Paulo: Paulus: Vida Nova: Loyola, 2008. p. 510-517.

MURPHY-O'CONNOR, J. *St. Paul's Corinth: Texts and Archaeology*. Wilmington: Michael Glazier, 2002.

PAULO VI. *Carta encíclica Populorum Progressio*. Disponível em: https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html. Acesso em: 17 mar. 2025.

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

SAFRAI, Z., TOMSON, P. J. Paul's 'Collection for the Saints' (2 Cor 8-9) and Financial Support of Leaders in Early Christianity and Judaism. In: BIERINGER, R.; NATHAN, E.; POLLEFEYT, D.; TOMSON, P. J. (edited). *Second Corinthians in the Perspective of Late Second Temple Judaism*. Leiden: Koninklijke Brill nv, 2014. p.139-220.

SCOTT, J. M. Restauração de Israel. In: HAWTHORNE, R.; MARTIN, R.; REID, D. (org.). *Dicionário de Paulo e suas cartas*. São Paulo: Paulus: Vida Nova: Loyola, 2008. p. 1077-1090.

XVI ASSEMBLEIA Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos. Por uma Igreja Sinodal: Comunhão, Participação, Missão. Documento final. Brasília: CNBB, 2024.



Reflexões teológicas sobre a esperança cristã

Theological reflections on christian hope

*Renato Alves de Oliveira**

PUC-MG

Recebido em: 14/04/2025. Aceito em: 11/06/2025.

Resumo: O artigo trata do tema da esperança cristã, apresentando inicialmente seus aspectos bíblicos e depois suas reflexões teológicas. O objetivo do artigo é demonstrar que a esperança cristã tem uma dimensão humana, comunitária, eclesial, cósmica e histórica. A esperança cristã é uma co-esperança porque o cristão para si, com os outros, com o mundo e com a história. O percurso metodológico demonstra como Escritura aborda o tema da esperança. Deus é o horizonte e o fundamento da esperança. No Novo Testamento, a esperança conquista uma configuração cristológica: o Deus da esperança se faz presente e se encarna em Cristo, a meta da esperança cristã. No plano teológico-sistemático, a esperança cristã é tratada na sua dimensão antropológica, comunitária, cristológica e escatológica. A esperança cristã tem um caráter pessoal, comunitária, cósmico e histórico. Cristo é fundamento da esperança cristã. Pela mediação de Cristo, a esperança cristã espera o futuro absoluto e pleno para o cristão, a Igreja e a criação. Em Cristo, o mundo presente se tornará um novo mundo. O artigo se conclui demonstrando a articulação entre as esperanças humanas, comunitárias, cósmicas e a esperança cristã.

Palavras-chave: esperança cristã; ser humano; sociedade; mundo e Deus.

Abstract: The article deals with the theme of Christian hope, first its biblical aspects and then its theological reflections. It demonstrates that Christian hope possesses a human, communal, ecclesial, cosmic, and historical dimension. Christian hope is a co-hope not only for oneself, but also for the others, the world and history. The methodological framework shows how hope is treated in the Scripture. God is the horizon and foundation of hope. In the New Testament, hope takes on a Christological configuration: the God of hope becomes present and incarnate in Christ, the source of Christian hope. At a theological

* Doutor em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. Professor do Programa de Pós-graduação em Teologia Prática da PUC Minas
E-mail: praobh@yahoo.com.br.





and systematic level, Christian hope is approached in its anthropological, communitarian, Christological and eschatological dimensions. Christ is the foundation of Christian hope. Through the mediation of Christ, Christian hope longs for an absolute future of plenty for the Christians, the Church and creation. In Christ, the present world becomes a new world. The article concludes by showing the connection between human, communal and cosmic and Christian hope.

Keywords: *christian hope; the human being; society; the world; God.*

Introdução

O ser humano é a única criatura capaz de esperar. Ele não “tem”, mas “é” esperança. O ser humano espera de si, dos outros e do Outro. A esperança é o combustível que alimenta a vida humana. O ser humano caminha entre as esperanças que passam, porém com o olhar voltada para a Esperança que não passa. As esperanças autenticamente humanas também são cristãs. As esperanças humanas são alimentadas pela esperança cristã. Toda realização e toda conquista humana, social, cósmica e histórica consistem numa antecipação no presente da futura esperança cristã. As esperanças humanas estão orientadas para a esperança cristã e a esperança cristã já antecipada em todas as conquistas das esperanças humanas. A fé cristã espera uma vida plena e realizada para todo cristão. A esperança cristã promete um futuro absoluto e consumidor para toda a criação. A perfeição da criação não está no início, mas no fim. A criação tem um destino escatológico. A criação atual deseja se tornar nova criação na qual toda criatura viverá na plena comunhão com Deus e com os outros. A criação espera um futuro consumidor para todas as criaturas. O ser humano, a Igreja, o mundo e a história desejam participar da vida plena prometida pela esperança cristã.

O futuro esperado pela esperança cristã já deve ser construído no presente histórico. A esperança cristã não pode ser uma esperança futurista desconectada da esperança humana e nem do presente histórico. O presente deve ser valorizado como um aspecto constitutivo da esperança cristã. O que se deseja e se espera, para além prometido pela esperança cristã, já deve vivido no aquém da história. O desejo da cidade celeste não pode negligenciar a construção da cidade terrestre. A esperança cristã não pode isentar o ser humano de construir a realidade presente. O esperado para além, já deve ser vivido e construído no aquém. Uma esperança cristã que tem um rosto puramente futurista e espiritualista e que ignora o presente pode ser alucinógena.

O presente artigo apresenta os fundamentos bíblicos da esperança cristã, demonstrado sua dimensão teológica e cristológica. Depois, se



debruça sobre os aspectos teológico-sistemáticos da esperança cristã, mostrando sua dimensão antropológica, comunitária, cristológica e escatológica. Por fim, aponta que Deus é o horizonte da esperança cristã. Deus é o “lugar” e o “para onde” da esperança cristã.

1 Aspectos bíblicos

No âmbito bíblico, a reflexão sobre a esperança está ligada a uma noção de tempo linear e progressivo. Somente dentro de um contexto evolutivo, é possível esperar alguma coisa ou alguém. Dentro de uma noção cíclica, do tempo e da história, não é possível esperar, porque o que impera é o mesmo e o repetido. A esperança está relacionada com o ato ou o movimento e com o objeto esperado. No campo do ato ou movimento, a esperança está ligada com uma tensão do ser em relação a uma realidade futura. A esperança se conecta a uma realidade desejada que poderá acontecer futuramente. A esperança também pressupõe um ato de confiança no outro (Deus, ser humano). No campo do objeto, Deus é a realidade desejada pelo ser humano. O sujeito da esperança é o ser humano e o objeto é Deus. O horizonte último da esperança humana é Deus.

No Antigo Testamento, a esperança, na língua hebraica, significa “tensão para”, “esperar”, confiança e expectativa. Há uma conexão entre esperança e confiança. Para quem crê, esperar é um ato de confiança. A esperança acontece num contexto de promessa e de consolação. A tradição israelita compreende a esperança como uma espera plena de confiança no Senhor. A confiança e a esperança em Deus são a meta final do caminho. A esperança se expressa através de metáforas: a árvore, símbolo da vida (Gn 2,9; Pr 3,18), se torna uma imagem da esperança; a maternidade é símbolo de esperança; assim maldizer o dia do próprio nascimento com fizeram Jó (3,3-19) e o profeta Jeremias (20,14-18) se torna expressão de desespero. No campo finito, a esperança se dá numa compreensão do temporal, marcada por uma orientação linear e ordenada. Gn 1 apresenta a criação em sete dias de forma progressiva e apresenta o tempo como orientado e marcado pela benção divina. A história dos patriarcas e a história do povo de Israel, liberto da escravidão do Egito para entrar numa terra prometida, estão assinaladas por uma compreensão do tempo linear e orientada do tempo. As semanas, as estações e anos jubilares são inseridos no tempo linear que está orientado para uma direção e um sentido.

Os principais objetos da esperança bíblica são a terra e a descendência. A fecundidade e prosperidade são frutos da benção divina. Nos



dias de sofrimento, a esperança tem como objeto a cura (1Rs 20,1-11), o perdão (Sl 51; Sb 12,19), a paz (Jr 8,15) e a salvação. A salvação é compreendida como libertação dos inimigos (Sl 7,2), juízo e ressurreição do povo (Ez 37,1-14), persistência de um resto do povo (Is 10,20-21), retorno do exílio, reino de justiça e paz, frutos do conhecimento de Javé (Is 11,1-9). Na realidade, Deus é a “esperança de Israel” (Jr 14,8). A esperança é limitada pela história e pela vida humana de modo semelhante à espera de um rei-messias, Filho de Davi (Sl 132,17). A esperança tem caráter messiânico. “A esperança de Israel é uma esperança messiânica desde muito cedo e o Messias é um ungido, ou seja, um rei consagrado por Deus” (Bojorge, 1971, p. 71). Espera-se um ungido que será enviado por Deus para salvar e reconstruir a identidade do povo israelita. A fé messiânica e escatológica num futuro prometido por Deus tornou-se o coração da esperança israelita.

A esperança é teologal. A esperança tem uma orientação divina. A confiança em Deus é uma atitude concreta no plano pessoal e comunitário. Aquele que espera e confia em Deus vislumbra um futuro promissor. A esperança é gerada pelas promessas feitas por Deus. O ser humano se dirige a Deus, núcleo de sua esperança, invocando-o: “Ó esperança de Israel” (Jr 14,8). A esperança é relacional. O ser humano espera em Deus, ou seja, espera escutar sua palavra (Sl 27,7) ou vê-lo face a face (Sl 42,3; Jó 19,26-27). A fundamentação última da esperança veterotestamentária é Deus, com sua vontade gratuita e sua potência divina, que aniquila todo mal e toda injustiça presente na terra. Deus é a esperança que destrói o mal. O horizonte da esperança israelita é Deus. Há um porvir e uma esperança porque Deus existe. Deus é o nosso futuro. Trata-se de um Deus que criou o mundo, fez aliança com o povo eleito, ofereceu uma terra e enviou mensageiros (profetas, reis). A esperança bíblica tem nome: o Deus libertador e criador. O israelita crente espera em Deus e coloca nele a sua confiança. Espera em Deus e também nos bens que ele pode dar. “Israel aprende na escola de Javé a esperar o inesperado, em ver superada sua expectativa, ultrapassando sua esperança. Javé é sempre capaz de mais e melhor” (Bojorge, 1971, p. 72). Deus está sempre se superando. A esperança israelita tem uma dimensão comunitária: todo Israel espera em Deus. Essa dimensão comunitária encontra-se presente na intercessão de Abraão (Gn 18,17-33), de Moisés (Ex 32,11-14), dos profetas (Am 7,2-6; Jr 42,2-4) e de Jó (42,10).

A esperança é movida por uma razão. Esperar não é saber antecipadamente e nem prever. A esperança não tem prognóstico do porvir, mas



tem uma confiança de que o esperado se realizará. A criação é a primeira razão que motiva a esperança. O Deus que cria também elege e chama Israel. A história de Israel é marcada pela esperança no Deus libertador. O israelita aprendeu a ler a presença de Deus na história. Ele elabora uma memória desta história da salvação: promessas feitas aos patriarcas, alianças seladas com intermediários (Abraão, Noé e Moisés), saída da escravidão do Egito e libertação da Babilônia. Uma razão que funda a esperança é a palavra de Deus. Abraão, Moisés, Salomão e os profetas são revestidos por uma vocação que vem de Deus. O povo ou o rei podem se basear nas promessas feitas aos patriarcas (Ex 6,8; Dn 3,35-36) ou a Davi (1Rs 8,24-26; Sl 132,11-18). A esperança encontra fundamento também no presente. O Deus que agiu no passado continua atuando no presente. O profeta é alguém que anuncia um evento futuro em conexão com o presente. O germe do futuro está no presente. Todas as razões da esperança têm sua fonte em Deus: “Dele vem a minha esperança” (Sl 62,6). O caráter dinâmico do objeto da esperança veterotestamentária, que está continuamente se transcendendo e fazendo acreditável para além das fronteiras do inacreditável, transpondo o passado e projetando-o para o futuro, é um antecedente da esperança cristã (Meis, 2010, p. 1327-1330).

No Novo Testamento, a esperança bíblica continua com um horizonte teologal, tornando-se sinônimo de uma entrega total e confiante do ser humano nas mãos de Deus, sendo vista como um elemento estrutural da vida cristã. A esperança teologal ganha um conteúdo cristológico. Os evangelhos são o anúncio do bem que era esperado na economia do Antigo Testamento. O que era esperado como futuro tornou-se uma realidade presente e viva em Jesus Cristo. O Messias era o bem que o povo esperava e que os profetas tinham anunciado. Jesus Cristo não é visto somente como o sujeito que espera, mas também como o conteúdo da esperança cristã. A oração de Jesus demonstra uma esperança em ato. Jesus é chamado a esperar “contra toda esperança” (Rm 4,18). Jesus experimenta a crucifixão e a morte na esperança de ser ressuscitado pelo Pai na força do Espírito Santo. Jesus espera em Deus. A morte não tem a última palavra sobre sua vida porque o Pai o ressuscita. A “esperança na ressurreição dos mortos não significa consolo barato e também não pode ser entorpecente que faz com que os homens esqueçam a sua miséria atual. É uma esperança que está em pleno processo de cumprimento” (Brakemeier, 1971, p. 88). A esperança na ressurreição não revela a crença num evento futurista por parte de Jesus, mas a confiança em Deus que é capaz de vencer a morte. A crença na potência de Deus faz Jesus



Cristo esperar sua glorificação para além da morte. A esperança de Jesus é uma esperança para os outros: para a humanidade, para o Pai e para a comunhão de amor entre ele, o Pai e a humanidade.

O tempo linear e orientado do Antigo Testamento ganha concretude no Novo Testamento na vida de Jesus, na sua encarnação, paixão, morte e ressurreição. Em Jesus, se realizam as promessas e as esperanças do povo, conforme a proclamação de vários personagens: Simeão que esperava a consolação de Israel (Lc 2,25); Ana falava do menino a todos que esperavam a redenção de Jerusalém (Lc 2,38); José de Arimateia que esperava o reino de Deus (Lc 23,51). Jesus o proclama depois da leitura do texto de Isaías, anunciando a boa nova aos pobres, aos prisioneiros, aos cegos e aos oprimidos: Hoje se cumpriu esta passagem da Escritura que vocês escutaram (Lc 4,21). Com os seus atos, Jesus coloca em ação esta palavra. Jesus é o próprio Messias, aquele que deve vir e não é necessário esperar um outro (Lc 7,19-20).

Os evangelhos mostram que muitas pessoas recorriam a Jesus na esperança de obter a cura para si (Mt 8,1-4; Lc 18,35-43) ou para os outros (Mt 9,1-7; Lc 7,1-10). A esperança de uma vitória sobre a morte, vislumbrada no Antigo Testamento, se realiza em Jesus. A ressurreição é o triunfo da esperança sobre o desespero da morte. Jesus é o fundamento da ressurreição dos mortos. É possível esperar a ressurreição dos mortos, porque Cristo ressuscitou como primícias dos que dormem (1Cor 15,20). Os cristãos esperam a vinda gloriosa de Jesus Cristo e a realização do juízo. A parusia de Jesus Cristo foi esperada como próxima (1Ts 4,15-17) e depois foi vista como um evento cuja realização não se sabe (Mt 24,39). Porém, trata-se de uma vinda que deve ser esperada como iminente.

O Cristo ressuscitado e glorioso que há de voltar é o objeto da esperança do cristão e por sua vez o Cristo vivo na fé é o fundamento do que será alcançado plenamente um dia. Na esperança cristã, o fundamento e o objeto da esperança se identificam: a fé é a substância dos objetos esperados e o fundamento dos invisíveis (Bojorge, 1971, p. 75).

A esperança tem um conteúdo soteriológico. A salvação personalizada e presentificada em Cristo é o coração da esperança cristã. Em Jesus Cristo, a esperança da salvação está acontecendo. A esperança na salvação supõe uma transformação total do ser humano, dilacerado pelo pecado, pelo sofrimento e pela morte. “Salvação significa que o homem pecador é transformado novamente em criatura e filho de Deus. Salvação significa restauração da soberania de Deus Pai e criador” (Brakemeier,



1971, p. 87). Deus é o sujeito que salva e o objeto esperado na salvação. A esperança consiste em ser salvo por Deus e estabelecer uma comunhão com ele. A esperança salvífica passa pela mediação de Jesus Cristo. A salvação tem uma dimensão cristológica. A salvação é expressão da comunhão com Cristo. Ser salvo é ser-com-Cristo. Por isso, Jesus Cristo é a “nossa esperança” (1Tm 1,1). A esperança no Novo Testamento tem um aspecto relacional, referindo-se a Deus ou a Cristo. A esperança é vivida na confiança da fé. Há uma articulação entre a fé, a esperança e a caridade (1Ts 1,3). A fé sem esperança é vazia e sem consistência. Não pode haver esperança sem a fé em Cristo. A esperança neotestamentária, assim como a veterotestamentária, tem uma dimensão comunitária. Ela é orientada para o povo de Israel, para os cristãos e para a criação (Rm 8,18-25). A salvação ainda não se cumpriu na sua dimensão escatológica, pois ela açambarca toda a realidade. A esperança da salvação escatológica tem uma dimensão antropológica, comunitária e cósmica. A salvação já é uma realidade operante pela mediação do advento de Cristo, mas ainda não consumada na sua dimensão escatológica.

No Novo Testamento, Jesus Cristo é a razão da esperança. A esperança cristã é esperar com e em Cristo. A razão da esperança cristológica tem um conteúdo trinitário: “a esperança não decepciona porque o amor de Deus foi derramado em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado” (Rm 5,5). A esperança como uma espera confiante e segura da salvação prometida por Deus é um dom do Pai. Ela é a graça de Deus oferecida em Jesus Cristo e tem um caráter cristológico e trinitário. A esperança em Cristo tem uma dimensão trinitária. Esperar com uma pessoa divina da trindade é esperar com toda a trindade. Quem espera em Cristo, espera no Deus trino. Jesus Cristo é a firme esperança da salvação: “A esperança, com efeito, é para nós qual âncora da alma, segura e firme, penetrando para além do véu, onde Jesus entrou por nós como precursor” (Hb 6,19) (Meis, 2010, p. 1330-1332).

2 Reflexões teológicas

2.1 Dimensão antropológica

O ser humano é uma realidade inconclusa que está orientada para o futuro. Ontologicamente, o ser humano não “é” e nem se constitui de forma plena, mas trata-se de uma grandeza que busca cumprimento e plenitude. O ser humano é uma magnitude chamada a ser. Ele é chamado



a transcender sua natureza dada. Ele está vocacionado a se realizar de forma plena como pessoa. É um ser capaz de porvir. Não é uma realidade hermética, mas aberta ao futuro e ao advento. É uma realidade adventícia que ainda não “é” totalmente, mas se tornará. O ser humano é um ser voltado para o horizonte, para o infinito e para o ser-mais. O ser humano

experimenta dentro de si um insaciável dinamismo para um crescimento ilimitado para além de todas as concretizações transitórias, para o novo, o abscôndito e eterno. Sente ser alguém que deve ser esperado. Esse dinamismo abscôndito no fundo do coração humano chamamos esperança ou princípio-esperança (Zilles, 1972, p. 31).

O verdadeiro ser humano ainda não nasceu e nem aconteceu de forma realizadora. O ser humano é capaz de esperar. A esperança o atira para o futuro, para o que ainda não existe. A esperança dinamiza a vida do ser humano e a mantém em tensão aberta para o futuro. A predisposição para a esperança está presente na própria estrutura humana. A esperança não é uma realidade marginal, mas está radicada na profundidade da vida humana. O ser humano “não só tem esperança, mas é um ser de esperança” (Kasper, 1980, p. 15). A esperança não está relacionada propriamente com o “ter” do ser humano, mas com o seu “ser”. A esperança seria ilusória caso ela fosse considerada somente no âmbito do “ter”. Porém, para ser autêntica, a esperança deve ser considerada no plano do “ser”. A esperança está profundamente arraigada no plano ontológico do ser humano. A “esperança de ser e de ser mais precisa afirmar-se incessantemente contra a angústia de perder-se e de não ser” (Macdowell, 1971, p. 47). Viver sem esperança é correr o risco de precipitar no desespero. Uma vida sem esperança não vale a pena ser vivida. Cessar de esperar é cessar de viver. Um eclipse na esperança causaria um colapso na vida do ser humano.

O ser humano é perpassado por uma inquietude radical que não o deixa repousar sobre aquilo que ele já é, mas o faz desejar sempre mais. O ser humano tem um desejo de plenitude ontológica. Ele vai se desenvolvendo rumo a um crescente desejo de realização. É marcado por um dinamismo orientado para o futuro. Enquanto ele vive, ele aspira, espera e se projeta. “O homem não é um ser acabado, completo, mas um ser que existe como projeto, um ser de futuro. O homem se realiza em sua abertura para o futuro” (Politi, 1995, p. 33). Seu desejo de ser sempre mais demonstra a tendência fundamental para o futuro. O ser humano conduz sua existência como uma realidade marcada pela esperança. É



um projeto chamado à realização. Assume seu passado, sua memória e concebe seu presente como uma janela aberta para o futuro. As possibilidades do futuro estão latentes no presente. O ser humano tem os pés fixos no presente, porém com o olhar voltado para o futuro.

O futuro é a realidade esperada, é onde pode estar a plenitude do presente. O momento presente é pro-vocativo porque o homem depara com a possibilidade de realizar e a incapacidade de concluir a tentativa, então o amanhã aparece como aquele que pode ser construído a partir do hoje. Assim, o homem no hoje se responsabiliza pelo amanhã, pelo futuro (Fleig; Bins, 1974, p. 94).

O futuro diz respeito àquilo que é não conhecido previamente. Trata-se daquilo que não pode ser dominado e nem manipulado. Não é possível fazer um prognóstico sobre o futuro. “Se o futuro tem um sentido para o homem não é pelo que este futuro possa significar de incalculável e indisponível, mas pelo que pode oferecer de novo” (Moltmann, 1971, p. 424). O futuro consiste no desconhecido e no novo que, porém, está continuidade em com o presente. O futuro não trata daquilo que é certo e nem preciso, mas possível. Porém, trata-se de um possível que é capaz de preencher os anseios humanos.

O ser humano é um ser grávido de esperança porque sempre está na sentinela esperando o que vai chegar. Nenhuma decisão tomada no âmbito terreno é capaz de plenificar o ser humano. Nenhuma conquista terrena é capaz de dar um acabamento e uma finalização na vida do ser humano. Na medida em que ser humano conquista um bem finito já o supera desejando outro. O desejo humano é sempre superado por outro. Suas esperanças finitas e terrenas são sempre superadas. Nenhum bem ou conquista puramente mundana plenifica o ser humano. “A ação do homem sobre o mundo leva pois em sua dialética interna a impossibilidade de uma plenitude intramundana do homem; sua aspiração fundamental a ser-mais-si-mesmo não pode ser definitivamente realizada dentro do horizonte do mundo” (Alfaro, 1972, p. 19). A esperança do ser humano tem caráter transcendente. Trata-se de um caráter da esperança que não pode ser preenchida simplesmente com as conquistas e os bens terrenos. As decisões e as escolhas preenchem provisoriamente o ser humano. O aspecto transcendente da esperança do ser humano ultrapassa as atuais realizações mundanas. “A esperança humana vai sempre além todas as suas esperanças; seu futuro transcende inevitavelmente todas as realizações concretas” (Alfaro, 1970, p. 1121).



O aspecto transcendente da esperança humana não admite esperar por um futuro definitivo para o ser humano, o mundo e a história que seja puramente imanente. A esperança humana não espera por um futuro simplesmente temporal e horizontal. O ser humano caminha orientado para o horizonte e espera algo sempre maior do que realizações simplesmente temporais. Por isso, nenhum objetivo puramente mundano, quando alcançado, o satisfaz. O ser humano deseja sempre mais. Ele é projeção, movimento e advento. Os recursos finitos não satisfazem o seu desejo de infinitude. A esperança humana não pode ser satisfeita de forma plena com as realizações e os recursos puramente terrenos. A “esperança nunca termina porque seu verdadeiro objeto nunca será possuído” (Libanio, 1989, p. 180). A saciedade da esperança, em seu caráter definitivo, não pode ser preenchida com realizações puramente temporais. Existe uma defasagem entre realidade alcançada e a realidade desejada. Há no ser humano um impulso para um progresso indefinido que só pode ser preenchido por uma Realidade Última. A promessa de um futuro puramente intramundano e intra-histórico representaria uma frustração com o desejo de plenitude presente no ser humano. “O futuro para o qual o homem tende não pode ser nenhum futuro intramundano, não pode ser algo que construa com suas mãos, mas um futuro-plenitude, imprevisível, improjetável” (Politi, 1995, p. 36). Um futuro puramente imanente não satisfaz o sentido último do ser humano. A negação de um futuro transcendente e a consequente afirmação de um futuro puramente imanente terminaria numa decepção da esperança.

O ser humano é um ser mundano que transcende o mundo; um ser temporal que transcende o tempo; um ser histórico que transcende a história; um ser mortal que transcende a morte. Encontra-se latente no ser humano a aspiração a ser mais-si-mesmo. Isso o possibilita perceber que todo resultado de sua ação concreta no mundo não o realiza de modo pleno. Por isso, o ser humano experimenta uma autossuperação permanente. O futuro definitivo e transcendente não pode ser objeto de uma conquista do ser humano. O mundo, a história e o ser humano progridem rumo a um futuro transcendente. A esperança humana espera por um futuro absoluto que contemplará também a história, o mundo e a humanidade. O ser humano espera para si mesmo, mas em comunhão com a história, o mundo e a humanidade. O aspecto transcendente da esperança confia que o futuro absoluto será uma realidade nova, mas estará em sintonia e continuidade com o presente. As esperanças provisórias do presente são uma preparação e estão em comunhão com a esperança futura.



O homem, na sucessão dos dias, tem muitas esperanças – menores ou maiores – distintas nos diversos períodos da sua vida. Às vezes pode parecer que uma destas esperanças o satisfaça totalmente sem ter necessidade de outras. Na juventude pode ser a esperança do grande e fagueiro amor; a esperança de uma certa posição na profissão, deste ou daquele sucesso determinante para o resto da vida. Mas quando estas esperanças se realizam, resultam com clareza que na realidade isso não era totalidade. Torna-se evidente que o homem necessita de uma esperança que vá mais além. Vê-se que só algo infinito lhe pode bastar; algo que será sempre mais do que aquilo que ele alguma vez possa alcançar (Bento XVI, 2007, p. 56-57).

A esperança é uma dimensão transcendental da existência humana. Ela encontra-se inscrita na estrutura fundamental do ser humano como espírito finito.

O ser humano não pode alcançar um futuro definitivo, por si mesmo dentro da história, porque ele possui uma aspiração de um porvir que está sempre mais além de todas as realizações intramundanas. “O ser não faz o seu porvir: recebe-o além de todas as previsões” (Comblin, 2010, p. 22). O porvir definitivo não será conquistado pelo ser humano, mas lhe será entregue como dádiva divina. O ser humano não pode ficar circunscrito e fechado a possibilidade de um futuro imanente, mas deve se abrir a possibilidade de um futuro definitivo e absoluto que só pode ser recebido como dom. A plenitude definitiva para o ser humano, o mundo e a história só pode ser alcançada como graça. O sentido último da vida humana, do mundo e da história só pode ser preenchido por Deus. “A esperança não é algo alheio ao ser humano como tal; é justamente a máxima possibilidade do homem: a possibilidade de realizar-se em sua plenitude, abrindo-se ao Outro” (Politi, 1995, p. 29). A esperança, em seu fundamento transcendente, está orientada para Deus. O nome de Deus é Esperança. A esperança humana espera por uma realidade fundamental que a plenifique. A esperança humana tem um desejo de plenitude e realização. “Em sua ilimitada aspiração a ser mais-si-mesmo e a realizar indefinidamente a história, o homem vive a si mesmo como levado por uma esperança, cujo cumprimento supera seu próprio poder” (Alfaro, 1972, p. 31). Somente Deus pode satisfazer o desejo ilimitado do ser humano de ser plenamente si mesmo.

2.2 Dimensão comunitária

A esperança não tem um aspecto puramente individual e existencial, mas também comunitário. O ser humano não espera somente para si,



mas com o outro e para o outro. A esperança é sempre uma co-esperança. A esperança de um futuro definitivo é uma realidade esperada por todos os seres humanos. Devo esperar para mim, devo esperar para o outro e outro para mim: devemos esperar para nós. Eu espero junto com a humanidade e a sociedade. Há uma comunhão e uma unidade na esperança. O ser humano, a humanidade e a sociedade desejam transformar o mundo em vista de um porvir transcendente que abarcará a todos. O discurso da esperança não permite que ninguém espere um futuro absoluto somente para si, de forma egoísta, mas também para os outros. A “autêntica esperança é sempre um esperar para nós, pois o que espero para mim é em bem do outro” (Macdowell, 1971, p. 52). A esperança verdadeira rompe com os limites de uma esperança puramente individual. A esperança está orientada para um horizonte amplo que contempla a humanidade e a sociedade. A esperança não diz respeito somente ao destino individual do ser humano, mas também da humanidade e da sociedade. O futuro da humanidade comporta a participação de todos e cada um. É toda a realidade que marcha em vista da esperança de um futuro definitivo. A esperança é universal e intersubjetiva. Geralmente, ela se refere mais a alguém do que à alguma coisa. “Há esperança não só para mim, mas também para aquele em quem espero. Podemos dizer: eu espero em ti, por nós e para nós. A esperança surge e se realiza na intersubjetividade que só é possível na disponibilidade ao outro” (Fleig; Bins, 1974, p. 95).

A esperança não é uma oferta somente no campo antropológico e sociológico, mas também cósmico e histórico. Como o ser humano não leva uma vida de fechamento em si mesmo e nem de fuga do mundo e nem da história, mas de ser-com os outros e de ser inserido na realidade, logo, a esperança tem uma dimensão universal, cósmica e histórica. Como o ser humano é um ser social, cósmico e histórico, logo, deve esperar junto com o mundo e a história e ambos não progredem de forma aleatória para o caos, mas rumo a um futuro absoluto. A esperança humana é solidária com o mundo e a história. O ser humano, a sociedade, o mundo e a história caminham de mãos dadas rumo a um futuro realizador. Uma esperança que promettesse um futuro absoluto somente para o ser humano e deixasse de fora o mundo e a história seria injusta e individualista. Também, a esperança cristã não espera somente para o ser humano, mas para o mundo e a história. O mundo e a história foram assumidos na dinâmica salvífica de Cristo. O mundo e a história estão progredindo na direção de um desígnio escatológico. Assim, a história está orientada rumo a um destino meta-histórico e o mundo está



orientado para um destino definitivo no qual se tornará um novo mundo e uma nova criação. “A esperança cristã, para ser fiel ao seu fundamento cristológico, não só não é alheia à realidade histórica e cósmica, mas integra esta realidade na tensão escatológica rumo aos novos céus e à nova terra” (Cozzoli, 1991, p. 266).

A esperança cristã tem uma dimensão eclesial. A teologia medieval e pós-tridentina ignorou a dimensão comunitária e eclesial da esperança cristã. A preocupação estava voltada para o destino individual do ser humano e mais propriamente da sua alma. O período medieval e o posterior assistiram um declínio das realidades comunitárias da escatologia cristã. Havia uma preocupação em torno da salvação do ser humano, porém desconectada de sua relação com a Igreja, a sociedade, o mundo e a história. A visão individualista da esperança cristã medieval está em desarmonia com a dimensão comunitária e eclesial da esperança do Novo Testamento. A Igreja se apresenta como comunidade dos que creem em Cristo e esperam sua manifestação definitiva no final dos tempos (1Cor 8,6; 12,3; 16,22). “A Igreja é uma comunidade de esperança” de modo que “compreende a si mesma como sacramento de esperança para o mundo” (Kasper, 1980, p. 42). A Igreja primitiva tinha um acento fortemente escatológico. Era oxigenada pela esperança da parusia de Cristo. A Igreja é a comunidade que peregrina rumo à plenitude escatológica no seu encontro definitivo com Cristo glorificado (Hb 9,28; 1Ts 4,17). A esperança cristã é coletiva e dirigida a todos os cristãos. A Igreja não espera somente para alguns, para uma comunidade de cristãos moralmente perfeitos, mas espera para todos. “A esperança cristã é comunitária porque é eclesial. O cristão não espera com sua esperança: uma esperança privada. Mas com a esperança da Igreja. Ela é por si mesma uma esperança de todos” (Cozzoli, 1991, p. 265). Por isso, o cristão não pode se fechar numa profissão individualista da esperança, mas deve ser consciente de que espera para todos.

O texto mais importante do Novo Testamento sobre a dimensão comunitária da esperança cristã se encontra em Ef 4,4-6: “Há um só corpo e um só Espírito, assim como é uma só a esperança da vocação a que fostes chamados; há um só Senhor, uma só fé, um só batismo; há um só Deus e Pai de todos, que é sobre todos, por meio de todos e em todos”. A Igreja é um corpo ao qual são incorporados os batizados. Os cristãos caminham orientados por uma só esperança que consiste na vocação comum e solidária de todos. A esperança comum dos cristãos é o encontro definitivo com Cristo. O fundamento da esperança cristã está em Cristo. A esperança, que une os cristãos entre si e que constitui



uma unidade com a Igreja, é Cristo. O encontro definitivo com Cristo será expressão de uma comunhão trinitária, porque quem encontra com o Filho também encontra com o Pai e o Espírito Santo. A trindade é pátria para a qual a Igreja está orientada. A unidade da Igreja é constituída pela comunhão de todos na mesma fé e na mesma esperança: comunhão de vida com Deus por Cristo no Espírito. A Igreja é ícone da trindade e está orientada para a pátria trinitária.

A esperança cristã “não é meramente pessoal, mas essencialmente comunitária; une entre si os cristãos em sua relação comum com Cristo. É uma esperança de todos e de cada um para todos porque nela todos e cada um entram em comunhão de vida com Cristo pelo mesmo Espírito” (Alfaro, 1972, p. 118). A esperança cristã consiste numa forma de esperar para si, com todos e para todos. Por isso, para a fé, por exemplo, a salvação e a ressurreição são acontecimentos comunitários. A salvação e a ressurreição acontecerão quando toda a Igreja escatológica estiver toda reunida. A Igreja é a comunidade unificada em Cristo e sustentada pelo Espírito Santo na unidade da fé, da esperança e do amor. A Constituição Lumen Gentium do Vaticano II afirma que “Cristo estabelece e continuamente sustenta sobre a terra, como uma estrutura visível, sua santa Igreja, comunidade de fé, esperança e amor por meio da qual difunde em todos a verdade e a graça” (Denzinger, 2007, n. 4118, p. 926). A Igreja é comunidade dos que esperam um futuro escatológico. A esperança não tem uma característica puramente individual, mas também eclesial. O cristão espera com a Igreja. O cristão espera a salvação em Cristo pela mediação da Igreja. O cristão, além de esperar a própria salvação, também espera a salvação de todos os seres humanos.

A nossa esperança é sempre essencialmente também esperança para os outros; só assim é verdadeiramente esperança também para mim. Como cristãos não basta perguntarmos: como é possível salvar-me a mim mesmo? Devemos antes perguntar-nos: o que posso fazer a fim de que os outros sejam salvos e nasça também para eles a estrela da esperança? Então terei feito também o máximo pela minha salvação pessoal (Bento XVI, 2007, p. 92-93).

Com o termo “salvação”, não se espera uma salvação somente da alma do indivíduo, nem só da humanidade, mas se está falando de uma salvação do ser humano todo, da comunidade humana e da realidade toda. A Igreja é a comunidade dos que caminham unidos na esperança e no amor rumo à promessa de salvação feita por Deus em Cristo.



A Igreja primitiva era vivamente perpassada pela esperança escatológica. A esperança de encontrar com Cristo glorioso na parusia animou e dinamizou a Igreja das origens. A esperança era a seiva que alimentava a Igreja primitiva. O processo de esfriamento de sua esperança escatológica começou quando a Igreja foi acolhida no Império Romano, no século IV, tornando-se uma Igreja estatal. “A tensão escatológica foi atenuada pelo fenômeno da constantinização. A Igreja, prestigiada oficialmente, por fim livre das condições de comunidade estigmatizada e perseguida, cede ao pensamento de que é chegado o fim dos tempos” (Moraes, 1971, p. 93). A Igreja passou de comunidade perseguida à religião instituída do Império Romano. O fato de o cristianismo ter sido decretada religião oficial desse Império o fez alcançar uma zona de conforto, ocasionando um resfriamento na sua esperança escatológica. A dinamização que animava a Igreja das origens cedeu lugar ao imobilismo e ao conforto. O obscurecimento da esperança escatológica fez com que a Igreja buscasse segurança na ordem social e política estabelecida. Uma Igreja estabelecida na sociedade não vai se interessar pela esperança na parusia de Cristo. Assim, a Igreja permaneceu, durante muito tempo da sua história, voltada mais para si mesma como instituição eclesial do que para a esperança que anunciava. A Igreja estatal promoveu uma desescatologização da esperança cristã.

2.3 Dimensão cristológica

A esperança cristã está fundamentada em Cristo. Ele é a fonte, a força e a meta da esperança cristã. O Deus da esperança se fez esperança sensível e acessível à humanidade através de Cristo. A esperança cristã está em sintonia com a dimensão antropológica e comunitária da esperança. A vida cristã é uma convocação à esperança. A fé cristã é um convite à esperança pela mediação de Cristo. O “próprio da esperança cristã não é algo, mas Alguém; Cristo é, na verdade, nossa esperança; e isso num duplo sentido: ele é o fundamento e a meta do esperar cristão” (Ruiz de la Peña, 1989, p. 176). O horizonte da esperança cristã é Cristo. O futuro de Deus tem caráter cristológico. Em Cristo, Deus se faz esperança para o ser humano. A encarnação do Verbo deu início ao tempo da esperança. A esperança cristã tem como fundamento o ato supremo de graça que Deus revelou e cumpriu em Cristo. O tempo da esperança, inaugurado com a encarnação, se tornou pleno com a ressurreição de Cristo. A encarnação, morte e ressurreição de Cristo consiste no fundamento da esperança cristã. Através da encarnação do Verbo, a esperança do destino humano está decretada: participar do ser de Deus, ou seja, a divinização. O futuro



escatológico consiste na esperança da participação da humanidade, do mundo e da história no ser de Deus. Em Cristo, o futuro escatológico está determinado: a consumação na comunhão com Deus. Cristo não é apenas sujeito de esperança, mas também o conteúdo da esperança cristã. “Que Cristo não seja somente o mediador da salvação, mas a própria salvação, é o conteúdo e o objeto da esperança” (Vitali, 2001, p. 320). Cristo é a nossa esperança, sendo sujeito de esperança em nós e objeto de esperança para nós. A esperança atravessa toda a vida de Jesus e se manifesta no seu modo de afrontar os poderes do mal (o pecado, a morte, o sofrimento) e não ceder às suas investidas (tentações), confiando no Deus que tem poder sobre o maligno. Por isso, “Cristo, para a esperança, não é só consolo em meio à dor, mas também o protesto da promessa de Deus contra o sofrimento” (Moltmann, 2005, p. 36).

A esperança de Jesus Cristo se manifesta no reino de Deus. O conteúdo da pregação de Jesus é o reino de Deus. Em Jesus Cristo, o reino de Deus já se encontra presente e atuante. O reino de Deus já está em ação em Cristo, mas ainda não está consumado escatologicamente. Jesus Cristo acreditava no advento do reino de Deus, que consistia na ação de Deus na história. A esperança de Jesus se manifesta e se concretiza no reino de Deus. As curas e os milagres realizados por Jesus Cristo são sinais que o reino de Deus chegou e está acontecendo. “A esperança cristã está fundada no anúncio do reino de Deus por Jesus. O reino de Deus já está presente e a própria vida de Jesus mostra essa presença” (Comblin, 2010, p. 17). Se o reino de Deus é o conteúdo da esperança de Jesus Cristo e como ele é o reino personalizado, logo, ele mesmo é a tradução da esperança cristã. Assim como Jesus Cristo e o reino de Deus são sinônimos, logo, nas ações de Jesus a esperança do reino de Deus já está em ação.

Cristo é o *eschaton* (o último e o definitivo) em si mesmo e para si mesmo. Sua existência escatológica na história estava destinada a transcender a história. A história é assumida e transcendida em Cristo. A presença de Cristo na história inaugurou o tempo escatológico. Cristo é o evento escatológico que dá início ao tempo da esperança, colocando o ser humano, o mundo e a história na direção do definitivo. O futuro da esperança cristã não é um horizonte vazio e nem consiste num esperar distante e indefinido, mas se espera uma plenitude definitiva para o ser humano, o mundo e a história. Cristo é o “*eschaton* para nós e para a história. Sua presença na história representa o começo da plenitude da história. Nele, por ele e com ele, a humanidade é chamada a participar de



sua vida gloriosa no mais além da nossa temporalidade intramundana” (Alfaro, 1972, p. 38). O conteúdo da plenitude definitiva não será uma realidade estática e puramente contemplativa, mas ativa e interativa. O encontro com Cristo na consumação escatológica será um momento de graça e de comunhão. Cristo é o objeto escatológico esperado pela fé cristã. Em Cristo, a esperança escatológica já está presente e atuante na história. Cristo é a Palavra definitiva de Deus que chama à definitividade o ser humano, o mundo e a história. As portas da esperança se abrem para a humanidade com o advento de Cristo na história. O ser humano já vive sob o horizonte do escatológico. “O passado cristológico revela-se para o homem e para o mundo, como um futuro definitivo e, portanto, escatológico. A páscoa é e será para sempre, uma fonte de fecundidade para a esperança cristã” (Piazza, 2004, p. 81). O futuro escatológico prometido por Deus já se faz presente na história pela mediação de Cristo, mas ainda não está consumado de forma definitiva. Assim, a esperança não é somente uma esperança futura, mas já está em ação na história. O cristão já se encontra sob o regime dos tempos derradeiros.

A ressurreição de Cristo é, para o cristão, cumprimento e promessa, acontecimento definitivo de reconciliação da humanidade pecadora e garantia da salvação. Se o Pai não ressuscitasse o Filho na força do Espírito Santo, a esperança cristã seria frustrada e naufragaria. A ressurreição de Cristo é a confirmação de que a esperança cristã é autêntica. A ressurreição como vitória pascal da vida sobre a morte é a resposta de Deus à esperança de Cristo. A ressurreição é a resposta de Deus diante da morte de Cristo, sendo a realização da esperança como dom salvífico do Pai à esperança do Filho. “A ressurreição de Cristo não é resultado do devir da história, mas dom absoluto e imprevisível do poder criador de Deus. Crer na realidade deste acontecimento é um ato de confiança absoluta no poder de Deus; é crer esperando contra toda esperança” (Alfaro, 1972, p. 172).

A fé cristã compreende a ressurreição como a inauguração do futuro absolutamente novo e imprevisível porque é o futuro de Deus, que consiste em um futuro que o ser humano não pode construir, mas somente esperar. A esperança escatológica não consiste em uma esperança que o ser humano manipula ou fabrica, mas que ele espera. A fé na ressurreição de Cristo e a esperança na sua manifestação gloriosa é expressão da confiança no Deus que ressuscita os mortos. O Cristo ressuscitado se manifestará de forma gloriosa na sua parusia, no final dos tempos, consumando o ser humano, o mundo e a história.



O Deus, que ressuscitou o Filho do reino dos mortos, também ressuscitará os que pertencem a ele. Através da ressurreição de Cristo, a esperança cristã já é começo e antecipação da plenitude de vida que o crente receberá na ressurreição, no final dos tempos. O futuro escatológico já está agindo no presente histórico. “A esperança na ressurreição de Cristo introduz o futuro de Deus no presente e converte assim o presente em história” (Moltmann, 1971, p. 427). O Deus que salvou o seu Filho da morte inaugurou o tempo de salvação para toda humanidade. A esperança cristã é uma esperança salvífica. A esperança cristã faz uma oferta de salvação para o ser humano, o mundo e a história. A salvação não é uma oferta seletiva e nem aristocrática, mas democrática, incluyente e universal. A esperança cristã espera a salvação futura por meio da definitiva revelação de Cristo glorificado; ela confia na promessa de Deus realizada em Cristo; ela não vacila diante das perseguições, mas se mantém firme na promessa divina. A esperança cristã não espera uma autossalvação, através das obras, mas uma hetero salvação por meio de Cristo. A salvação não é uma oferta, em razão dos méritos do ser humano, mas um ato da graça de Deus que se dá pelos méritos de Cristo. A esperança cristã espera uma conversão e uma transformação espiritual do ser humano ao Deus da graça e do perdão.

A esperança cristã se apoia na promessa de Deus cumprida e revelada em Cristo. A promessa salvífica de Deus realizada em Cristo tem caráter antecipador da salvação futura esperada para o ser humano e o mundo. A salvação cristã não é uma oferta entre outras ofertas salvíficas, mas se trata da única oferta que pode plenificar e preencher humana e espiritualmente o ser humano. A “esperança cristã não se apresenta apenas como uma alternativa em meio a muitas outras formas possíveis de esperança”, mas pode ser “definida como uma experiência particularmente significativa em que as expectativas humanas e a promessa de Deus encontram-se e confrontam-se” (Piazza, 2004, p. 19). As promessas de Deus não estão em desarmonia com as esperanças humanas. A esperança cristã é uma certeza atemática da graça de Deus atuante do ser humano, ou seja, não se trata de uma certeza intelectual, objetivada e nem expressa racionalmente, mas experimentada e vivida no aqui e agora da existência humana, através da graça de Deus oferecida em Cristo. Trata-se de uma certeza vivencial que se expressa na experiência da graça e do perdão de Deus. O ser humano não conquista a justificação por sua fé, mas a recebe como graça na fé. Também, o ser humano não conquistará a salvação por sua esperança, mas a receberá como dom e



graça. O cristão não vive simplesmente pautado na sua esperança, mas na esperança da graça. Ele experimenta o dom de Deus como realidade já em ação, pela mediação da fé, e espera a salvação que ainda não se realizou de forma escatológica. “A esperança teologal é o já da vida nova em Cristo na direção da plena e integral conformação a ele” (Cuzzoli, 1991, p. 260). A incorporação a Cristo, nutrida pela esperança teologal, é um dom vivificante do Espírito Santo.

2.4 Dimensão escatológica

Na escatologia clássica, a esperança era concebida como uma realidade futurista. A esperança consistia na espera da efetivação das realidades últimas da fé cristã (céu, inferno, purgatório, juízo final etc). Tratava-se de uma visão da esperança que consistia numa evasão do mundo. “Na escatologia tradicional, o caminho da esperança é o caminho da rejeição e da fuga, a rejeição do mundo e a fuga para um reino e um céu separados” (Morais, 1971, p. 101). Neste sentido, a esperança era uma fuga da vida real, uma incapacidade de aceitar a realidade e a projeção de um mundo de fantasia, pois se tratava de um futuro projetado e conhecido antecipadamente em um primado do além sobre o aquém. O presente não era visto em continuidade e sintonia com o futuro escatológico. A esperança cristã “separava de sua vida diária a esperança do futuro e transferia o futuro para o além ou para a eternidade” de modo que “a esperança aos poucos abandonou a Igreja” (Moltmann, 2005, p. 30). A esperança foi varrida do presente histórico e transladada para o além.

A escatologia estava pautada numa esperança nas realidades últimas e numa negligência das realidades penúltimas. O conteúdo da esperança no futuro escatológico consistia numa realidade estática e geográfica. Tratava-se de um futuro preconcebido e cosmológico. A esperança escatológica gozava de uma primazia do futuro sobre o presente, do individual sobre o comunitário e do espiritual sobre o mundano. Consistia numa visão da esperança cristã que não estava orientada para um encontro dinâmico, comunitário e com Alguém, mas alguma coisa. Houve um esvaziamento da dimensão bíblica e cristológica da esperança escatológica. Assim, o ser humano estava descolado da realidade presente e com o olhar direcionado para a vida futura. Havia um desinteresse com a realidade histórica, mundana e uma valorização do além e do futuro escatológico.



A teologia do século XX recuperou a esperança como uma dimensão estruturante da fé cristã. No âmago da história e do presente, Deus depositou sementes de esperança escatológica. O cristianismo é a religião de um futuro absoluto, que já está latente aqui e agora no presente. A “redescoberta da centralidade da esperança dentro da mensagem cristã subtraiu a teologia do torpor de uma posição desequilibrada, pois exagerava na visão de um futuro distante do mundo e de suas vicissitudes cotidianas” (Piazza, 2004, p. 21).

A redescoberta teológica da esperança cristã possibilitou uma compreensão do futuro escatológico, não como uma realidade longínqua, mas próxima e atuante na história. Há uma passagem de um futuro totalmente transcendente, espiritual e distante, que não valorizava a história e os progressos humanos, para um futuro escatológico que considera o futuro histórico, as utopias e as expectativas humanas. Há uma recomposição da relação entre a esperança última e as esperanças históricas. Além de acreditar nas esperanças humanas, é preciso crer na Esperança Última. A história não sufoca a esperança, porque é na história que a esperança acontece e se desenvolve. A esperança dá vida à história e a leva ao seu acabamento. “Só a esperança cristã está habilitada a transformar criativamente a realidade, pois só ela espera pela realidade na sua totalidade” (Higuet, 1995, p. 40).

A esperança cristã, quando vivida e compreendida corretamente, não consiste numa evasão para o mais além, mas conserva sua fidelidade ao mundo e à história. A esperança cristã não consiste simplesmente em aguardar o cumprimento dos eventos derradeiros que ocorrem depois da morte, mas se trata de situações existenciais, que desde o momento presente, anunciam a novidade do relacionamento definitivo do ser humano com Deus em Cristo. É preciso passar de uma compreensão da escatologia enquanto disciplina que diz respeito “às realidades futuras para identificar o escatológico com o definitivo que já está presente e que a vida individual e coletiva deve descobrir, reconhecer e manifestar” (Gonçalves, 1988, p. 22).

A esperança transcendente não espera que a vida pós-mortal seja a peregrinação de uma alma solitária por diversas camadas escatológicas, mas que seja um estado de profunda comunhão com Deus. O sujeito destinado a participar da esperança escatológica não é uma alma descorporalizada e nem desmundanizada, mas o ser humano com sua dimensão corpórea, mundana, histórica, social e cósmica.



As teologias das práxis do século XX (teologia política, da esperança e da libertação) enfatizaram a dimensão escatológica do presente. A esperança cristã não pode ser uma esperança que valoriza o futuro absoluto e ignora o presente histórico. Enquanto a esperança não penetrar e modificar o presente, ela será inútil e ineficaz. “Se o futuro é um elemento intrínseco na autocompreensão do homem, não poderá haver verdadeira escatologia do futuro sem uma certa escatologia do presente” (Zilles, 1972, p. 33). A esperança cristã compreende que o presente tem uma dimensão escatológica. O esperado para o futuro escatológico já está sendo gestado e construído no presente histórico. O presente está grávido de futuridade. O presente está orientado para o futuro definitivo. O último já está operando no penúltimo. O futuro é uma “dimensão constitutiva do presente. O presente é a morada do futuro; o futuro é o sentido do presente. Quando se perde a esperança, o futuro, a vida se torna absurda” (Kasper, 1980, p. 15). Uma vida sem esperança é uma vida sem sentido. A crença numa esperança, num futuro absoluto não pode despojar a esperança do presente. A esperança cristã não pode ser nem futurista e nem presentista, mas deve abrigar a dialética da relação entre o presente e o futuro.

A escatologia cristã não é exclusivamente transcendente, mas indivisivelmente imanente e transcendente. Porém, “muitas vezes o cristianismo incorreu no erro de pretender prestigiar a transcendência desprestigiando a imanência, sem perceber que esta é o único veículo disponível para chegar àquela” (Ruiz de la Peña, 1989, p. 174). Uma esperança puramente transcendente pode precipitar num espiritualismo e uma esperança puramente imanente pode cair num encarnacionismo. Assim, é preciso conservar a dialética dos aspectos imanente e transcendente da esperança cristã.

O ser humano não espera somente um encontro realizador no mais além, mas também, no mais alguém no qual Deus já está agindo. O futuro de Deus é força de esperança para o presente. Isso significa que a esperança escatológica está em sintonia com as autênticas esperanças humanas. O futuro absoluto oferecido por Deus com dom para o ser humano, o mundo e a história não excluem as esperanças terrenas, mas as supera. “A esperança cristã longe de opor-se às esperanças do homem no mundo ou de destruí-las, as integra e orienta no sentido de seu movimento para o novo e o último” (Alfaro, 1972, p. 185). O desejo de plenitude, de felicidade e de realização presente na esperança humana já é uma antecipação da esperança escatológica. A esperança absoluta será



uma consumação das verdadeiras esperanças pessoais, comunitárias e mundanas. As esperanças humanas são provisórias e circunscritas pelo espaço e pelo tempo, mas detentoras de uma antecipação das esperanças definitivas. A esperança escatológica “não pode se distanciar das esperanças orientadas para metas inferiores e alcançáveis, para as mudanças visíveis na vida humana, a ponto de tudo reservar a um outro reino que é seu futuro supraterrâneo e puramente espiritual” (Moltmann, 2005, p. 50).

As esperanças imanentes não preenchem plenamente os anseios do ser humano, do mundo e nem da história, mas elas sinalizam para o que está sendo desejado para o futuro absoluto. A comunhão estabelecida com Deus na vida terrena, no plano pessoal, comunitário e mundano, é uma antevisão da comunhão que acontecerá na vida definitiva. Assim, o esperado para a vida definitiva não será uma realidade totalmente nova e inédita, mas gozará de uma certa continuidade com o presente histórico. Os progressos humanos, sociais e políticos na vida terrena são uma antecipação do conteúdo da vida esperada no futuro definitivo. A esperança transcendente espera que o futuro seja, de certo modo, a realização das utopias pessoais e coletivas. Há uma relação de proximidade entre utopia terrena e esperança futura. “A utopia é a face secular da esperança e a esperança é a face teológica da utopia. Com efeito, no espaço secular da história, a utopia move as pessoas a agir na linha da transformação. Em regiões de corte cristão, a esperança exerce a mesma função” (Libanio, 1989, p. 181).

A esperança cristã não será simplesmente um encontro com uma pluralidade de eventos últimos (céu, inferno, purgatório etc), mas uma experiência de plenificação na comunhão com o Pai pela mediação do Filho e na aliança com o Espírito Santo. A “esperança cristã tem uma fisionomia escatológica” de modo que “ela sai das indefinições próprias das realidades finais e mostra-se por meio do valor de um acontecimento último: Jesus Cristo morto e ressuscitado” (Piazza, 2004, p. 96).

À luz da esperança cristã, há uma relação profunda entre cristologia e escatologia: a escatologia é uma cristologia consumada. A esperança cristã espera que o futuro absoluto seja um encontro dinâmico e celebrativo com Alguém e não com alguma coisa. Deus é o horizonte da vida definitiva. A relação com o Deus que me amou na vida terrena será intensificada e aprofundada na vida escatológica. Por isso, a esperança cristã não espera que o conteúdo do futuro absoluto seja um encontro com uma realidade anônima e impessoal, mas com um Deus pessoal e



amoroso que me chamará pelo nome. A esperança cristã não espera um encontro puramente contemplativo e passivo, mas celebrativo, ativo e dinâmico.

Assim, a esperança cristã não compreende o futuro escatológico como uma espécie de aposentadoria ou descanso, mas uma realidade vibrante e dialógica. Isto porque ela não é uma esperança puramente passiva que aguarda sossegadamente a realização do futuro absoluto. Não se trata de uma esperança que tem uma visão simplesmente contemplativa do ser humano como se a esperança escatológica fosse um objeto acessível somente à observação humana e à participação passiva do mundo e da história. O sujeito a quem se destina a participação na vida definitiva não é um ser humano estático, imóvel e nem a um mundo puramente físico. Mas a esperança transcendente tem um conteúdo ativo e envolvente. O futuro escatológico será um encontro entre duas identidades e liberdades que se conhecem e se amam. O ser humano não será recebido como um sujeito disforme e anônimo, mas Deus o chamará pelo nome. A dimensão operativa e ativa da esperança cristã já começa a se efetivar na vida presente. A esperança cristã deve ser operante na direção do esperado. Trata-se de um esperar operativo e laborativo. “Nessa perspectiva de espera ativa, a esperança cristã, agindo à maneira de um fermento que foi acrescentado às esperanças humanas, grita com força ainda maior: ‘Maranató, vem, Senhor’” (Piazza, 2004, p. 149). O desejado para além já está sendo experimentado no aquém. Porém, o futuro escatológico não será simplesmente um prolongamento do futuro histórico, mas estará em continuidade com ele. A espera ativa e operativa compreende que o futuro esperado para a vida definitiva já sendo desenhado no mundo e na história. Porém, o futuro escatológico não é realidade previamente conhecida, mas possui um caráter de mistério inabarcável e de realidade inesperada. “A esperança nunca pode ser o prolongamento calculável de uma tendência objetiva” (Kasper, 1980, p. 27). A esperança transcendente não pode ser objetivada e nem decifrada antecipadamente. O futuro escatológico terá um aspecto novo, mas não ignorará as conquistas e os progressos históricos. O futuro escatológico não é uma extensão do presente, mas tem uma dimensão de advento.

2.5 Deus como horizonte da esperança cristã

Quando a Escritura trata de futuro, não o compreende como uma realidade que pode ser conhecida por um prognóstico e nem por meio de



vaticínio de um vidente, mas compreende o futuro que Deus proporciona ao seu povo, que na realidade é ele mesmo. O futuro é Deus para nós e conosco. O futuro bíblico não se refere a uma extrapolação do presente, mas consiste numa antecipação da presença e da chegada de Deus. Trata-se do próprio Deus que chega a nós. O futuro já é o próprio Deus agindo e interagindo com o seu povo. O Deus da Escritura é o Deus da esperança. Deus é o horizonte do nosso futuro. O ser humano e o mundo esperam em Deus. Deus é o futuro do ser humano e do mundo. “Deus pode ser o futuro absoluto do mundo, do homem e da história só porque também é sua origem absoluta, porque é o criador do céu e da terra” (Kasper, 1980, p. 23). Deus está no princípio e no fim da esperança cristã.

O conteúdo da promessa de salvação para o ser humano, o mundo e a história é Deus mesmo como futuro absoluto. O Deus que se inseriu no meio do barro humano e no interior da história, através da encarnação do Verbo eterno, abriu as portas do futuro para o ser humano e o mundo. A revelação de Deus na libertação do povo escravizado no Egito, na criação e nos vários momentos da história de Israel mostra que ele é o Deus da esperança. A revelação de Deus em Jesus Cristo possibilitou à esperança humana ganhar concretude e realização. Deus não é somente o que há de vir, mas aquele que veio e que virá. O Deus que atua no presente histórico é também o esperado no futuro absoluto. “Deus é o Futuro absoluto porque virá como Deus, como o totalmente Outro; é o Futuro infável, que supera todo pensamento e palavra do homem” (Alfaro, 1972, p. 188). O ser humano está orientado para o Futuro absoluto, que é Deus, ainda que ele não tenha consciência. Trata-se de uma orientação atemática e irreflexa. O ser humano se move entre as esperanças finitas, porém com o olhar voltado para a Esperança Infinita.

Deus é o absolutamente novo e último. A experiência do encontro absoluto com Deus, na vida escatológica, não será uma ocasião para tomar posse de sua intimidade de modo que ocorreria uma revelação plena de quem é Deus. O futuro absoluto, que tem Deus como conteúdo, não será um encontro em que Ele se dará a conhecer de modo total. Deus é um mistério permanente e inesgotável. Deus sempre permanecerá para o ser humano como um mistério inabarcável. A visão de Deus no futuro absoluto não será um encontro passivo, contemplativo e nem de desnudamento do mistério de Deus. O ser humano não possuirá Deus, mas será possuído por Ele. No futuro absoluto, o mistério do ser humano se encontrará com o mistério de Deus. A esperança cristã espera que o encontro com Deus seja uma experiência de comunhão e de convivência com o seu mistério



incompreensível. A plenitude final esperada para o futuro absoluto não será uma plenitude imóvel e engessada, mas celebrativa e vivencial. A esperança cristã espera que o futuro absoluto seja uma ocasião de acolhida e de encontro com a plenitude do mistério inesgotável de Deus. O ser humano “jamais poderá apoderar-se cognoscitivamente de Deus” porque Ele “é e permanecerá para nós o incompreensível, o inabarcável, o sempre novo” (Bins, 1971, p. 109).

Quem não conhece Deus, mesmo podendo ter muitas esperanças, no fundo está sem esperança, sem a grande esperança que sustenta toda a vida. A verdadeira e grande esperança do homem, que resiste apesar de todas as decepções, só pode ser Deus (Bento XVI, 2007, p. 51).

Deus é a esperança que irriga a vida. Sem o Deus da esperança, a vida ficaria privada de uma bússola. Deus é a esperança que move a vida. Porém, o Deus da esperança não é uma divindade qualquer sem rosto e sem identidade, mas trata-se do Deus que tem uma fisionomia humana, assumida em Jesus Cristo, que ama o ser humano e a criação. A esperança cristã tem uma fisionomia divina. “Deus é o futuro da humanidade. Futuro que vai além de todas as capacidades e expectativas meramente humanas. Será uma realidade totalmente nova [...] Deus é o futuro da humanidade e também o futuro de cada indivíduo” (Bins, 1971, p. 106). Deus é futuro pleno e trans-histórico do ser humano, do mundo e da história. Toda a criação está orientada para o futuro de Deus, que é o próprio Deus.

Meditações conclusivas

A esperança é o “motor” que move a vida humana. Ela oxigena e alimenta o ser humano. Uma vida sem esperança é uma vida sem sentido e sem um horizonte. A esperança dinamiza e lubrifica a vida humana. Trata-se do vetor e da bússola que orienta a vida humana. A esperança potencializa e abre a vida para um horizonte novo. O ser humano sempre está à espera de algo ou de alguém. A esperança impede que a vida humana fique enclausurada em si mesma. A vida humana não é uma realidade hermética, mas aberta ao horizonte e ao definitivo. Uma vida sem esperança não merece ser vivida. As esperanças humanas preenchem provisoriamente o ser humano, uma vez sendo realizadas, surgem novas esperanças. No fundo, em toda esperança humana, está uma esperança pelo Absoluto.



A esperança antropológica está em sintonia com a esperança cristã. As esperanças humanas estão orientadas e, de certa forma, antecipam a esperança cristã. Toda esperança autenticamente humana, no fundo, é uma esperança cristã, porque consiste numa esperança definitiva e absoluta.

A esperança cristã tem um fundamento cristológico e escatológico. O crente espera em Cristo e na vida nova que ele oferece. Cristo é o que Deus espera do ser humano e o que o ser humano espera de Deus. A vida plena em Cristo é a aspiração que movimenta a esperança cristã. Ser-com Cristo de forma definitiva é o horizonte que move a esperança cristã. O crente procura uma esperança definitiva. A esperança cristã é a realização do desejo de uma esperança que plenifica e realiza o crente. Trata-se de um desejo de plenitude e de consumação escatológica. A esperança cristã tem uma dimensão presente e futura. O esperado para a vida definitiva já está sendo gestado na vida presente que tem uma orientação escatológica e está grávido de futuridade.

A esperança cristã não tem uma dimensão puramente antropológica, mas também comunitária, cósmica e histórica. O futuro esperado pela fé cristã tem um conteúdo humano, histórico e cósmico. O cristão espera para si, com os outros, com o mundo e com a história. O ser humano é um nó de relações e todas as suas dimensões participarão do futuro absoluto. A Igreja, o mundo e a história também desejam consumação escatológica. Uma esperança autenticamente cristã tem um caráter criacional, ou seja, contempla e se dirige à toda realidade criada.

Referências

ALFARO, Juan. *Esperanza cristiana y liberación del hombre*. Barcelona: Herder, 1972.

ALFARO, Juan. As esperanças intramundanas e a esperança cristã. In: *Concilium*, v. 59, n. 9, p. 1120-1128, 1970.

BINS, Claudio L. Deus, a esperança da humanidade. In: *Perspectiva Teológica*, v. 3, n. 4, p. 103-115, 1971.

BOJORGE, Horacio. Fundamento veterotestamentario de la esperanza cristiana. In: *Perspectiva Teológica*, v. 3, n. 4, p. 67-80, 1971.

BRAKEMEIER, G. Ressurreição dos mortos e esperança em S. Paulo. In: *Perspectiva Teológica*, v. 3, n. 4, p. 81-90, 1971.



- COMBLIN, José. *Viver na esperança*. São Paulus, 2010.
- COZZOLI, Mauro. *Etica teologale: fede, carità, speranza*. Cinisello Balsamo: Paoline, 1991.
- DENZINGER, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas: Loyola, 2007.
- FLEIG, M; BINS, C. L. Reflexões sobre a esperança cristã. In: *Teocomunicação*, v. 4, n. 20, p. 93-101, 1974.
- GONÇALVES, Nuno da Silva. Moltmann: esperança escatológica e empenho no mundo. In: *Broteria*, v. 126, n. 1, p. 21-27, 1988.
- HIGUET, Etienne A. “Teologia da esperança”: primeiro balanço crítico. In: *Estudos de Religião*, v. 10, n. 11, p. 27-52, 1995.
- KASPER, Walter. *El futuro desde la fe*. Salamanca: Sigueme, 1980.
- LIBANIO, João Batista. Utopia e esperança cristã. In: *Perspectiva Teológica*, v. 21, n. 54, p. 179-197, 1989.
- MACDOWELL, João Augusto. Fundamento teológico da esperança no pensamento existencialista contemporâneo. In: *Perspectiva Teológica*, v. 3, n. 4, p. 41-54, 1971.
- MIES, Françoise. Speranza. In: PENNA, Romano; PEREGO, Giacomo; RAVASI, Gianfranco (org.). *Temi teologici della bibbia*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2010. p. 1327-1333.
- MOLTMANN, Jürgen. *Esperanza y planificación del futuro*. Salamanca: Sigueme, 1971.
- MOLTMANN, Jürgen. *Teologia da esperança*. São Paulo: Loyola: Teológica, 2005.
- MORAIS, Moisés Cavalheiro de. Redescoberta da perspectiva escatológica na teologia contemporânea. In: *Perspectiva Teológica*, v. 3, n. 4, p. 91-102, 1971.
- PAPA BENTO XVI. *Spe Salvi*. Cidade do Vaticano: Editora Vaticana, 2007.
- PIAZZA, Orazio Francesco. *A esperança: lógica do impossível*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- POLITI, Sebastián. *História e esperança*. São Paulo: Paulinas, 1995.



RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. Lo propio e irrenunciable de la esperanza cristiana. *In: Selecciones de Teología*, v. 28, n. 111, p. 172-176, 1989.

VITALI, Dario. *Esistenza cristiana: fede, speranza e carità*. Brescia: Queriniana, 2001.

ZILLES, Urbano. Esperança cristã, sinônimo de ilusão? *In: Teocomunicação*, v. 2, n. 12, p. 29-42, 1972.



Reino de Deus como o centro da pregação de Jesus

Kingdom of God as the center of Jesus' preaching

*Tiago de Fraga Gomes**

PUCRS

*Leonardo Agostini***

PUCRS

Recebido em: 15/12/2024. Aceito em: 18/02/2025.

Resumo: *A presente pesquisa, de caráter teórico-bibliográfico, busca ressaltar a relevância que o tema do Reino de Deus tem na pregação de Jesus. Para isso, parte-se da perspectiva mais ampla que este tema descortina no contexto da fé judaico-cristã. Os temas do Reino de Deus, da Aliança e da Eleição estão interligados, e marcam profundamente a tradição teológica e espiritual de Israel. YHWH escolheu Israel como seu povo e sua soberania manifesta-se na realização das promessas que compõem um pacto de fidelidade. Israel experimenta a soberania de Deus nas intervenções divinas na história em favor de seu povo eleito. Em Israel, a ideia de Reino de Deus nasce em âmbito religioso, mas repercute nas expectativas sociais e políticas. Jesus nasce e cresce nesse ambiente sociopolítico e religioso marcado da expectativa do Reino de Deus. O escopo da presente pesquisa consiste em analisar, após uma abordagem panorâmica intertestamentária sobre o tema do Reino de Deus, o lugar que o conceito de Reino de Deus tem na pregação de Jesus, seus distintos significados e os motivos pelos quais este é o centro do anúncio do Evangelho. Como aspecto transversal a toda a pesquisa, busca-se enfatizar a importância do tema*

* Doutor em Teologia (Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, PUCRS, Porto Alegre, 2020). Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUCRS. Secretário-Geral da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião (ANPTECRE). Perito da Comissão para a Doutrina da Fé da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB).

E-mail: tiago.gomes@pucrs.br.

** Doutor em Teologia (Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, PUCRS, Porto Alegre, 2025). Decano da Escola de Humanidades da PUCRS.

E-mail: leonardo.agostini@pucrs.br.





do Reino de Deus para o fazer teológico, para a ação pastoral da Igreja e para as relações humanas no seio da sociedade hodierna.

Palavras-chave: Reino de Deus; Jesus de Nazaré; evangelhos; pregação.

Abstract: *This theoretical-bibliographical research seeks to highlight the relevance of the theme of the Kingdom of God in Jesus' preaching. To this end, it begins with the broader perspective that this theme reveals in the context of the Judeo-Christian faith. The themes of the Kingdom of God, the Covenant, and Election are interconnected and profoundly mark the theological and spiritual tradition of Israel. YHWH chose Israel as his people and his sovereignty is manifested in the fulfillment of the promises that make up a pact of fidelity. Israel experiences God's sovereignty in divine interventions in history in favor of his chosen people. In Israel, the idea of the Kingdom of God arises in the religious sphere, but has repercussions on social and political expectations. Jesus is born and grows up in this sociopolitical and religious environment imbued with the expectation of the Kingdom of God. The scope of this research consists of analyzing, after an intertestamental panoramic approach on the theme of the Kingdom of God, the place that the concept of the Kingdom of God has in Jesus' preaching, its different meanings, and the reasons why it is the center of the proclamation of the Gospel. As a transversal aspect to all research, we seek to emphasize the importance of the theme of the Kingdom of God for theological work, for the pastoral action of the Church and for human relations within today's society.*

Keywords: Kingdom of God; Jesus of Nazareth; gospels; preaching.

Introdução

A presente pesquisa, de caráter teórico-bibliográfico, busca ressaltar a relevância que o tema do Reino de Deus – βασιλεια του θεού – tem na pregação de Jesus. Para isso, parte-se da perspectiva mais ampla que este tema descortina no contexto da fé judaico-cristã. Os temas do Reino de Deus – מלכות האל / βασιλεια του θεού –, da Aliança – ברית – e da Eleição – בחירות –, estão interligados, e marcam profundamente a tradição teológica e espiritual de Israel. Schnackenburg afirma que o Reino de Deus é princípio/origem – πρότον/αρχή – e finalidade – εσχάτον/τέλος – da história de Israel (1971, p. 10). Já Tillesse ressalta que o tema do Reino de Deus é um ideário tardio do tema mais abrangente da Aliança. YHWH – יהוה – escolheu Israel como seu povo (Ex 19,5-6) e sua soberania manifesta-se na realização das promessas que compõem um pacto de fidelidade (1984, p. 42). Para Galot, o Reino de Deus refere-se ao poder de Deus, que, enquanto Rei supremo, assegura a felicidade e a realização da nação (1979, p. 17). Israel experimenta a soberania de Deus, segundo Schnackenburg, nas intervenções divinas na história em favor de seu povo eleito (1971, p. 11). Sendo assim, em Israel, a ideia de



Reino de Deus nasce em âmbito religioso, mas repercute nas expectativas sociais e políticas.

Jesus nasce e cresce nesse ambiente sociopolítico e religioso, marcado pela expectativa do Reino de Deus. O escopo da presente pesquisa consiste em analisar o lugar que o conceito de Reino de Deus tem na pregação de Jesus, seus distintos significados e os motivos pelos quais este é o centro do anúncio do Evangelho. Para atender a este objetivo, elabora-se uma abordagem panorâmica intertestamentária sobre o tema do Reino de Deus, para, em seguida, centrar-se no Novo Testamento, e mais especificamente nos Evangelhos, com o intuito de explicitar a significação desse conceito, suas características centrais e de que forma toma um lugar central na proclamação pública de Jesus. Em um primeiro momento, aborda-se o tema do Reino de Deus em uma perspectiva intertestamentária. Em seguida, trata-se da relevância deste tema para a pregação pública de Jesus de Nazaré. Como aspecto transversal a toda a pesquisa, busca-se enfatizar a importância do tema do Reino de Deus para o fazer teológico e para as relações humanas no seio da sociedade.

1 βασιλείου του θεού como perspectiva intertestamentária

Em Jz 8,22-23 rejeita-se a ideia de um rei terreno para Israel. Pixley afirma que se YHWH reina sobre Israel, exigir lealdade a governantes humanos seria um sinal de rebeldia (1986, p. 30). No decurso da história de Israel, essa visão se abranda quando o próprio YHWH institui a dinastia davídica (2Sm 7,12-16). Contudo, Galot afirma que a frustração experimentada pelo fracasso da monarquia em Israel, deslocou a expectativa do Reino de Deus para um horizonte mais escatológico, conforme vê-se na profecia apocalíptica de Daniel, onde o Reino de Deus sucede à queda de todos os reinos humanos (Dn 7,13-14) (1979, p. 17). Segundo Schnackenburg, até mesmo os infortúnios históricos sofridos pelo povo de Israel, como o aniquilamento dos reinos de Israel e de Judá, o exílio da Babilônia e a difícil restauração no tempo do domínio persa, fomentaram a ideia de um Reino escatológico (1971, p. 28). No judaísmo tardio, aparecem basicamente duas perspectivas quanto à ideia do Reino de Deus, cuja expectativa é que Deus enviará um Rei Messias, um filho de Davi, para restabelecer o reino de Israel: a de um Messias que restaure Israel, o povo de Deus, libertando-o de seus inimigos e tornando Jerusalém um lugar santo de culto; e a que entende a restauração em um sentido cósmico



escatológico, reforçando a ideia de que YHWH é soberano não apenas de Israel, mas de todo o mundo (1971, p. 62). Na perspectiva cósmica, há um despertar para a sensibilidade de que a salvação não está reservada a um povo, mas destina-se a todos que são bons e justos.

No judaísmo do tempo dos Evangelhos, se fala do Reino de Deus, segundo Dodd, em basicamente dois sentidos: o reino de Israel, que tem Deus como rei, e seu senhorio real é medido na obediência à vontade de Deus expressa na Torá; e o Reino de Deus como esperança futura, uma realidade a se revelar, ultrapassando os limites de Israel, pois o senhorio de Deus destina-se ao mundo inteiro (1974, p. 38-39). Jeremias também identifica duas grandes expectativas a respeito do Reino de Deus no tempo de Jesus, relacionadas a dois eons, sendo um deles presente e outro futuro, como uma realidade já presente e como algo a se realizar em um novo tempo (2008, p. 163). Em Jesus, o Reino de Deus é uma realidade teológica, que carrega uma força escatológica impactante que incide sobre a história. Segundo Moingt, Jesus apresenta o Reino de Deus, sobretudo, em linguagem parabólica, como aberto à acolhida de todos, sem prever uma restauração das glórias passadas ou de um privilégio reservado ao povo de Israel (2008, p. 55).

Na literatura veterotestamentária tardia, a dimensão salvífica do Reino de Deus se alarga, chegando até Jesus e seus contemporâneos. Na compreensão de Grilli, toda a atividade de Jesus se expande desse ponto central e estruturante (2012, p. 92). No entanto, é perceptível um corte interpretativo nesse processo. A forma de entender e interpretar a mensagem e o significado do Reino de Deus ganha originalidade própria na pregação de Jesus. Nitrola ressalta que Jesus retoma a ideia do Reino de Deus, comum no judaísmo, e a torna o coração do seu Evangelho (2001, v. 1, p. 386). Nos Evangelhos sinóticos, o Reino de Deus/Reino dos Céus – *βασιλεία του θεού/βασιλεία των Ουρανών* – não é simplesmente a restauração daquilo que prezava a tradição de Israel: sua glória, sua Lei, seu Templo, mas trata-se da acolhida da ação salvífica de Deus e do apelo à conversão (Mc 1,14-15; Mt 4,12-17; Lc 4,43).

Segundo Pannenberg, no curso de sua vida mortal, Jesus foi uma autêntica presença manifestadora de Deus (1974, p. 155). O Reino de Deus anunciado por Jesus, mostra um Deus preocupado com o ser humano em sua integralidade. Na oferta do Reino de Deus, o ser humano tem salvaguardado seu valor, sendo sempre mais humanizado em essência e em suas potencialidades na direção de um humanismo autêntico. O Reino



de Deus, segundo Amato, na medida em que estimula atitudes de respeito e compreensão recíproca na ordem da colaboração e da afirmação da justiça e da paz, é uma contribuição cristológica para as relações humanas na atualidade (2010, p. 23). O sentido do Reino de Deus, para Pannenberg, como expressão da soberania absoluta de Deus, é o anúncio da salvação oferecida à humanidade na história (1975, p. 12-13). Pannenberg enfatiza que na pregação de Jesus, o Reino de Deus caracteriza-se pelo fato de que o futuro não está distante, mas próximo, sendo capaz de significar o presente, pois ambos, presente e futuro, estão interligados (1971, p. 54). O querigma cristão primitivo tem sua origem na ação histórica de Jesus de Nazaré e em seu mistério pascal – como agir divino na ressurreição de Jesus dentre os mortos (2009, v. 2, p. 398). Contudo, Castillo afirma que é preciso frisar que Jesus não se ocupou de nenhuma religião, em um sentido propriamente institucional, mas do Reino de Deus (2009, p. 93-118). A missão de Jesus não se limitou a reformar o judaísmo, mas em dar-lhe uma orientação nova; e não só à religião judaica, mas à toda religião. Em Jesus, o Reino de Deus não se dirige a uma religião especificamente, mas a religião torna-se relativa ao Reino de Deus, assumindo, assim, um caráter provisório, como um instrumento para o cumprimento da vontade de Deus (2009, p. 104). No horizonte do Reino de Deus, a religião deixa de ser autorreferencial e autocentrada, e só cumpre a sua missão enquanto aponta para o definitivo de Deus.

Em Jesus, o *eschaton*, toma como ponto de partida os eventos da realidade histórica e torna a *anamnese* uma força operativa no presente – sempre provisório e incompleto –, em vista de uma nova realidade possível. A escatologia nutre a utopia; sustenta o sonho de um mundo melhor, mais pleno. Nesse sentido, Kasper afirma que o advento do Reino de Deus solicita e intensifica o agir humano, como um agir colaborativo e transformador (2011, p. 230). Stegemann vai além, designando o Reino de Deus como uma heterotopia enquanto realiza e concretiza as transformações – aperfeiçoamentos ou mudanças – pessoais e sociais, emergentes dos ideários utópicos (2012, p. 414). Sendo assim, para Miranda, o Reino de Deus, como realidade atuante na história, torna a salvação mais presente na medida em que é compartilhada com toda a humanidade (1997, p. 263). É preciso frisar que o resgate do tema do Reino de Deus, ligado à cristologia ascendente – que parte do Jesus histórico, com suas opções e atitudes existenciais – pretende fomentar, em sinergia com a cristologia descendente do Logos, uma cristologia integral.



Cristo é o Logos, a Palavra de Deus comunicada em palavra humana, e a Escritura é Evangelho enquanto remete a Cristo, segundo Von Sinner (2019, p. 2). Apesar disso, Jesus não pregou a si mesmo, mas, como afirma Hammes, falou de um Deus relacional que se revela e intervém na história, e centrou toda a sua atividade no Reino de Deus (1995, p. 116-117), tema central e síntese de toda a sua pregação (Mt 6,33; Lc 12,31), e realidade última de sua existência e de seu ministério. Segundo Sobrino, Jesus não conceitualizou o Reino de Deus (2000, p. 355), mas falou de sua dinâmica por meio de parábolas (Mt 13,3-52; Mc 4,1-34; Lc 8,4-18), com um teor escatológico e apocalíptico, como já e ainda não. Na comunidade cristã pós-pascal, o senhorio de Deus torna-se uma realidade no senhorio do Cristo exaltado. Orígenes afirma que Jesus Cristo é o Reino de Deus em pessoa (1966, I,I,28). Para Schnackenburg, embora o senhorio de Deus permaneça uma realidade futura, a se cumprir, começa a realizar-se desde já no senhorio de Cristo (1971, p. 270).

Jesus de Nazaré assume e anuncia a dinâmica do Reino de Deus como meta final para toda a humanidade. Segundo Sobrino, o Reino de Deus consiste em uma utopia não triunfalista de Deus para uma humanidade reconciliada (2000, p. 246), onde haja justiça e paz, pela via do serviço (Mt 20,27; Mc 10,44) e da doação de si (Jo 12,24-25) para gerar vida em abundância (Jo 10,10). Pagola acredita que Jesus não pretendeu apenas aperfeiçoar a religião judaica, mas implantar o tão esperado Reino de Deus e, com ele, a justiça e a paz (2013, p. 115). Ratzinger nutre como certeza que a urgência inalienável da missão cristã e das religiões se liga, sobretudo, ao testemunho do Reino de Deus (2007, p. 63), que, para Boff, é a realização da esperança de superação de todas as alienações e de destruição de todo o mal, através da manifestação plena do senhorio de Deus (1983, p. 65). Castillo ressalta que a grande novidade do anúncio jesuânico consiste justamente no fato de que Deus se aproxima do ser humano e o ser humano se aproxima de Deus pelo caminho da humanização (2009, p. 79). Hammes confirma essa posição afirmando que a mensagem do Reino de Deus é uma mensagem de humanização (1995, p. 144). No fundo, o Reino de Deus expressa o desejo de Deus em promover a libertação plena e a felicidade do ser humano.

¹ Sobre isso, ver: SCHNACKENBURG, 1988, p. 947-964; BATALIOTO, 2015, p. 16; HAMMES, 1995, p. 118; JEREMIAS, 2008, p. 159-193; FABRIS, 1988, p. 89-179; THEISSEN, 1989; THEISSEN; MERZ, 2002; MATEOS, 1994; MATEOS; CAMACHO, 1992.



É preciso frisar que a incondicionalidade de Deus põe em questão pretensão universalista do cristianismo enquanto via contingente, o mesmo vale para a Igreja católica em relação ao Reino de Deus. Schnackenburg afirma que o Reino de Deus supera os limites da Igreja (1971, p. 305); Pannenberg diz que a Igreja permanece fiel à mensagem de Jesus se colocar o Reino de Deus como o interesse central de sua atividade (1971, p. 78), sendo sinal de antecipação do senhorio vindouro de Deus e de sua salvação para a humanidade (2009, v. 3, p. 64); Hackmann sustenta que a Igreja não se identifica com o Reino de Deus, mas é toda relativa a ele (2003, p. 168-169); Vigil ressalta que o Reino de Deus antecede e sucede a Igreja (2006, p. 166); Lombardi afirma que a Igreja é um meio em relação ao Reino de Deus (1978, p. 65); para Adriano Lima, o Reino de Deus é o horizonte onde a Igreja e as religiões contemplam a necessidade de se colocar a serviço da libertação humana (2014, p. 285-286). Por isso, Geffré afirma que a missão da Igreja não é a extensão quantitativa de seus membros, mas, em diálogo com todas as pessoas de boa vontade, precisa promover o Reino de Deus que se inaugura na criação e continua a advir na história, além das fronteiras eclesiais (2013, p. 332).

Por este viés, Rahner defende que enquanto não se realiza plenamente a expectativa escatológica, a Igreja dá testemunho do Reino de Deus, como seu sacramento histórico no mundo (1974, p. 195-196). Theisen entende a Igreja como um sacramento do Reino, ou seja, como um sinal visível da graça invisível que atua para além de si mesma, enquanto expressa uma inteligibilidade privilegiada da riqueza multiforme do mistério de Deus (1976, p. 134). Sesboüé ressalta que a Igreja é um sacramento fundado, relacionada com o Reino de Deus, não de forma imediata, mas por meio de Cristo (1994, v. 2, p. 323). Küng afirma que a Igreja está submetida e limitada ao advento do Reino de Deus (1969, p. 127). Essas afirmações levam a centrar toda a atenção na pessoa de Jesus Cristo que, segundo Batalioto, é o Logos encarnado que torna o Reino de Deus presente e eficaz no mundo (2015, p. 55). Para que a Igreja seja fiel à sua missão de anunciar e testemunhar o Reino de Deus, precisa descentrar-se de si mesma, ciente de não possuir o monopólio da graça salvífica, a fim de estar totalmente centrada em Cristo e no seu Reino. É necessário salientar que o único plano divino da salvação abarca todo o universo, e a missão da Igreja se insere dentro desse plano universal.

Jeremias sustenta que a incorporação dos pagãos – não-judeus – no Reino de Deus é um evento constitutivo da história da salvação (1956, p. 63). Compreender a dinâmica da religião à luz do Reino de Deus, leva



a uma abertura e ampliação de perspectiva. Legrand lembra que Jesus se admira com a fé de um pagão (Mt 8,10) e afirma que muitas pessoas, de contextos histórico-culturais diferentes, serão admitidas no Reino de Deus (Mt 8,11-12) (1989, p. 71-96). Dupuis reforça essa perspectiva afirmando que os crentes de outras religiões, quando ouvem o apelo de Deus e o põem em prática em sua própria religião, já se tornam membros efetivos do Reino de Deus, mesmo sem o saber (1993, p. 116). Song defende que essa é uma dinâmica escatológica em curso na história (1993, p. 24-38). É por isso que todos, cada um ao seu modo, podem contribuir para a manifestação do Reino de Deus.

Para Geffré, Deus escreve uma história da salvação cuja plenitude tende para o Reino de Deus, mesmo que as pessoas não tenham consciência disso. É na história do mundo que o Reino de Deus se torna presente, onde quer que se acolha a comunicação da sua graça. Geffré defende que após o Concílio Vaticano II, com a afirmação do valor salutar das religiões não cristãs, é possível afirmar, sem mais esquivas, que os membros das outras religiões que respondem positivamente ao apelo de Deus, em virtude das luzes de sua consciência, integram o Reino de Deus já presente como realidade histórica. Certamente, essa afirmação, fruto de uma longa caminhada do pensamento teológico e magisterial, ainda precisa ser aprofundada e desenvolvida. Geffré acredita que cristãos e não cristãos, na medida em que colaboram na construção do Reino de Deus, contribuem para a promoção do único desígnio de Deus para a humanidade, sendo possível fazer parte do Reino de Deus sem necessariamente fazer parte da Igreja. Os valores do Reino de Deus se fazem presentes na vida das pessoas na medida em que estas se abrem à ação do Espírito Santo, praticando os valores evangélicos, mesmo que fora da realidade eclesial. Nesse sentido, Geffré acredita que toda vez que as pessoas de boa vontade trabalham para o estabelecimento da paz, da justiça, da liberdade e da fraternidade, contribuem misteriosamente para o advento do Reino de Deus na história (2013, p. 78-80).

2 βασιλείο του θεού como centro da pregação pública de Jesus

A expressão Reino de Deus/Reino dos Céus – βασιλείο του θεού/ βασιλείο των Ουρανών – presente nos Evangelhos sinóticos, designa o domínio de Deus. Os evangelistas se referem continuamente a essa expressão como conteúdo central da pregação de Jesus: Marcos, treze



vezes; Mateus, vinte e sete vezes; Lucas, doze vezes. Também João faz duas vezes ressonância a essa questão. Com o conceito de *Βασιλεία* os Evangelhos sinóticos resumem a essência da pregação pública de Jesus de Nazaré (Mc 1,15; Mt 4,23; 9,35; Lc 4,43; 8,1; 9,2.60). Esse elevado número de referências é um dos elementos que leva a confirmar ser este o tema prioritário da missão de Jesus (Jeremias, 2008, p. 77-160). Cada evangelista enriquece a compreensão da mensagem do Reino de Deus a partir de seus elementos programáticos, contribuindo para uma interpretação mais ampla sobre o tema.

Em Mateus, a ênfase é ética. Isso porque a entrada no Reino de Deus, que permanece uma realidade escatológica, e não deve ser confundida com a Igreja, está ligada ao respeito a certas exigências éticas, como ultrapassar a justiça dos escribas e dos fariseus (Mt 5,20), fazer a vontade do Pai (Mt 7,21), converte-se e tornar-se como criança (Mt 18,3), não matar (Mt 5,21), entre outras atitudes fundamentais que exigem uma mudança de atitudes. No tangente a como o Reino de Deus é abordado por Mateus, Eicher sustenta que este

mantém de maneira carregada de tensões a justaposição do “já era” e “ainda não” para a comunidade dos que creem em Cristo. Embora Jesus outorgue plena autoridade escatológica aos seus discípulos – Pedro possui as “chaves do Reino dos Céus” segundo Mt 16,19 –, não podem, contudo, ter a pretensão de realizar já aqui e agora a separação de joio e trigo (Mt 13,24-30.36-43). Mateus, que como nenhum dos evangelistas proclama o cumprimento das esperanças de Israel em Jesus Cristo, frisa ao mesmo tempo a abertura da mensagem de Jesus a todos os homens (Mt 28,18-20), pelo que ela adquire perfil de abrangência de todo o mundo e, portanto, não mais deve ser considerada individualmente apenas: Jesus julgará como Rei dos povos (Mt 25,31s) de acordo com o critério da justiça social (Mt 15,34ss) (1993, p. 768).

Em Lucas, no Evangelho e em Atos dos Apóstolos, a ênfase predomina na apresentação do Reino de Deus como objeto de pregação ou de ensinamento: “Entrando, então na sinagoga, durante três meses, falava com firmeza, discutindo e persuadindo a respeito do Reino de Deus” (At 19,8), sendo a tendência dar ao vocábulo um sentido amplo e vago: o fato cristão ou a religião cristã. Lucas marca, assim, a continuidade entre o tempo de Jesus (Lc) e o tempo da Igreja (At). Sobre a concepção de Reino de Deus no evangelista Lucas, Eicher afirma que este



fez história sobretudo com o dito do entòs hymôn (Lc 17,21). Uma interpretação interiorista espiritualizante (“em vossos corações”) não lhe faz justiça, pois como teria Jesus podido dizer aos fariseus, que nele não criam, que o Reino estava “dentro de vós”? Pelo contrário, Lc 17,21 deve ter significado de imediato o próprio Jesus “no meio de vós” (cf. Lc 11,20) e em seguida apontado para a irrupção do Reino já a acontecer, para os olhos que veem, no meio do mundo (1993, p. 768).

Em João, só há duas afirmações referentes ao Reino de Deus: “Em verdade, em verdade te digo: se alguém não nascer do alto, não pode ver o Reino de Deus” (Jo 3,3); e “Em verdade, em verdade te digo: se alguém não nascer de água e Espírito, não pode entrar no Reino de Deus” (Jo 3,5). Não obstante, os valores semânticos do tema se encontram amplamente no vocabulário da “vida eterna”, com o qual João estabelece conexões nítidas como faz a tradição sinótica (Jo 3,36; Mc 9,43-47; Mc 10,17-31). A respeito de João, especificamente no livro do Apocalipse, Eicher sustenta que João

voltou com insistência o olhar para a consumação definitiva do Reino de Deus e no presente ressalta sobretudo o aspecto da luta final, que abrange o cosmos inteiro, entre o Reino do Cordeiro (= Cristo) e do Anticristo, a personificação de todos os poderes antidivinos no mundo. Como fase prévia, que se realiza neste mundo, do Reino, introduz-se em Ap 20,1-6 o reino de mil anos de Cristo juntamente com os homens ressuscitados. Visto que esse millenarismus não pressupõe a morte de todos os homens antes da vinda de Cristo, Ap 20,1-6 pode ser lido como espera para breve de um reino de mil anos, no qual estejam inseridos também os que vivem no presente – sobretudo Ap 5,10 parece apoiar semelhante interpretação. Apesar do abuso, que se fez do milenarismo até o nosso século, também essa presença “quiliástica” do NT é irrenunciável, pois ela conserva viva a ansiedade por relações mais justas na história – mantendo-se toda a ressalva de que a consumação só vem através do agir de Deus (1993, p. 769).

O tema do Reino de Deus constitui o núcleo da pregação do Jesus histórico. É um tema que implícita ou explicitamente está presente na maioria das parábolas² de Jesus, embora este não se posicione claramente

² O jeito típico de Jesus se comunicar, segundo os Evangelhos sinóticos, era através de parábolas. “Parábola é um gênero literário de origem semita. Trata-se de uma metáfora desenvolvida em forma de narrativa. Ela contém uma única mensagem, e seu sentido está no conjunto, sem a necessidade de identificar cada um dos elementos” (Evangelhos [...], 2011, p. 83, nota b).



sobre o mesmo, definindo-o. Na pregação de Jesus, o Reino de Deus apresenta alguns traços dominantes, a saber: o Reinado como atividade, a salvação, a bipolaridade “presente-futuro”, e a relação entre Cristo e o Reinado (Lacoste, 2004, p. 1501-1503). No que diz respeito ao Reinado como atividade, deve-se ter presente que o Reinado de Deus não é um conceito espacial ou estático, mas um conceito dinâmico. Significa a soberania real de Deus em ação, “primeiramente como oposta à soberania real humana, mas também a seguir como oposta a toda soberania no céu e na terra” (Jeremias, 2008, p. 162). Sua principal marca é a de que Deus está realizando o ideal da justiça real, sempre ansiado, mas nunca cumprido na terra. Enquanto salvação, em oposição e tensão ao tema do juízo, o Reino é a categoria salvífica por excelência, utilizada por Jesus. Deus toma o poder para socorrer e cumular os pobres. É o que se verifica em Mateus: “bem-aventurados os pobres em espírito, porque deles é o Reino dos Céus” (Mt 5,3)³; e em Marcos: “é mais fácil um camelo passar pelo buraco da agulha do que um rico entrar no Reino de Deus” (Mc 10,25). O mesmo se dá para com as crianças e os que se assemelham a elas: “vendo isso, porém, Jesus se indignou e lhes disse: ‘deixai as crianças virem a mim, não as impeçais, pois o Reino de Deus é deste tipo de pessoas. Em verdade eu vos digo: quem não acolher o Reino de Deus como criança, absolutamente não entrará nele’” (Mc 10,14-15). Essa salvação também é concedida ao pequeno rebanho dos discípulos: “não temas, pequeno rebanho, porque o vosso Pai achou bom dar-vos o Reino” (Lc 12,32).

Sob o aspecto temporal, a mensagem de Jesus sobre o Reino de Deus se caracteriza pela bipolaridade entre “presente-futuro”. Que o Reino de Deus já está sendo concretizado no presente⁴, isso se verifica em: “Mas, se eu expulso demônios pelo dedo de Deus, então já chegou até vós o Reino de Deus” (Lc 11,20); também em: “Interrogado então pelos fariseus sobre quando viria o Reino de Deus, Jesus lhes respondeu: ‘O Reino de Deus não vem com ostentação, nem se dirá:

³ Cabe destacar que, conforme Jeremias, nos Evangelhos, as expressões “Reino de Deus” e “Reino dos Céus” fazem referência à mesma realidade (2008, p. 161).

⁴ Jeremias apresenta uma observação pertinente em relação à essa dimensão e suas implicações na interpretação de Bultmann: “O Evangelho de João sublinha com ênfase especial o ‘já agora’ da proclamação de Jesus. ‘Vem a hora e é agora’ em que os espiritualmente mortos serão suscitados para a vida (Jo 5,25) e na qual Deus será adorado em espírito e em verdade (Jo 4,23). É tão dominante a escatologia já presente no quarto evangelho que Bultmann chega a dizer que nele não há nenhum lugar para a escatologia futura” (Jeremias, 2008, p. 168-175).



‘Ei-lo aqui!’ ou ‘Ei-lo ali!’ De fato, eis que o Reino de Deus está no meio de vós” (Lc 17,20-21); ainda, em: “Mas, desde os dias de João Batista até agora, o Reino dos Céus sofre violência e os violentos o usurpam” (Mt 11,12). Pertence ao futuro, enquanto realidade escatológica e cumprimento das promessas divinas. Essa dimensão futura é afirmada em: “venha o teu Reino” (Lc 11,2), na oração do Pai-Nosso; e em: “é melhor para ti entrares no Reino de Deus com um olho só do que, tendo dois olhos, seres jogado na geena” (Mc 9,47); e também nas bem-aventuranças: “Bem-aventurados vós, ó pobres, porque vosso é o Reino de Deus” (Lc 6,20).

Com base na continuidade fundamental do agir divino, nota-se que o futuro já irrompeu no presente e o afeta com sua qualidade escatológica. Nesse sentido, cabe destacar uma parábola que explicita esse paradoxo da bipolaridade temporal “presente-futuro” do Reino de Deus que se expressa na dinâmica da semente, conforme o Evangelho de Marcos (4,26-30), onde Jesus afirma: “assim é o Reino de Deus: como um homem que joga a semente na terra. Quer ele durma, quer desperte, noite e dia, a semente germina e cresce”. E continua: “Como, ele não sabe. Por si mesma, a terra frutifica: primeiro a planta, em seguida a espiga, e em seguida a espiga cheia de grãos. E, quando o fruto está pronto, imediatamente passa-se a foice, porque chegou a colheita”. No que tange a essa parábola, salienta-se que ela apresenta o Reino de Deus como um mistério: “nos tempos de Jesus, o agricultor não sabia como e porque a semente, em vez de desaparecer no solo, germinava e crescia. Igualmente, o Reino de Deus é uma realidade que cresce apesar das circunstâncias adversas” (Evangelhos [...], 2011, p. 84, nota c). No que diz respeito ao Reino em sua dimensão presente, pode-se ver na palavra e na ação salutar de Jesus o impacto da vinda de Deus. Isso se deve à proximidade de Jesus com Aquele a quem chama de “Pai”.

Tanto exegetas, quanto cristólogos, comumente concordam que o centro da mensagem de Jesus consiste em anunciar e ensinar sobre o Reino de Deus. O Reino é o compêndio da mensagem evangélica. Isso significa que, para Jesus, o essencial de sua mensagem não diz respeito à sua própria pessoa, mas ao Reino de Deus. Em outras palavras, importa para Jesus que as pessoas compreendam “como pode cada um relacionar-se com Deus” (Tamayo, 2009, p. 467). Jesus não é um filósofo que teoriza sobre o ser ou a natureza de Deus; mas, sim, um profeta que se interessa, sobretudo, pelas mediações por meio das quais os seres humanos podem



encontrar o verdadeiro Deus. Frequentes vezes travam-se embates entre religiosos para salvaguardar determinado conceito de Deus. Esse é um dos perigos de centralizar o interesse da teologia sobre uma ideia de Deus, e não sobre o Reino de Deus. É por esse motivo que, para muitas pessoas “Deus não é nem boa notícia nem fonte de felicidade e esperança, enquanto que o Reino de Deus é sempre ‘boa notícia’. Identifica-se com o Evangelho” (Tamayo, 2009, p. 467). Nesse sentido, pode-se afirmar que o Reino de Deus é uma situação a ser criada nas relações entre os seres humanos. Trata-se de uma mudança que se dá entre os seres humanos, sob a ótica divina.

Conclusão

No centro da pregação de Jesus está o tema do Reino de Deus. Ainda mais, pode-se afirmar que o próprio Jesus de Nazaré é a personificação do Reinado de Deus. A respeito disso, Moiola afirma que “o Reino de Deus, que se concretiza em Jesus, aguarda a decisão do homem: de todos os homens; de cada indivíduo humano” (1994, p. 78). O Reino de Deus anunciado e testemunhado pela pessoa de Jesus requer um posicionamento. Diante da pessoa de Jesus Cristo e do anúncio do Reino de Deus, se faz necessário tomar uma decisão existencial fundamental. “Isso é comprometedor, pois requer uma adesão pessoal, cuja consequência implica em uma mudança de mentalidade e atitudes, que deve se refletir nas relações com o próximo como uma resposta decidida ao advento do Reinado de Deus” (Gomes, 2018, p. 178-179). Não há como ficar indiferente diante do Reino de Deus.

Além disso, é preciso ter em conta que “Cristo anunciou, em um contexto extremamente crítico, o Reinado de Deus como a manifestação da paz” (Gomes, 2018, p. 181). O Reino de Deus ocorre em meio às contradições da história, em seus altos e baixos, com seus inúmeros desafios. Há consequências sérias em assumir a mensagem do Reino de Deus e tudo o que ela comporta, como ocorreu com Jesus. “Toda a vida e a pregação de Jesus têm como foco o Reinado de Deus. A conflitividade na vida de Jesus se dá em torno do Reinado de Deus, seja no anúncio, nos sinais ou no seu estilo de vida” (Gomes, 2018, p. 189). Nesse sentido, o Reino de Deus expressa toda a mensagem e todo o posicionamento de Jesus diante das injustiças deste mundo, convocando todas as pessoas de boa vontade a colaborarem em prol de uma sociedade mais justa e fraterna.



Referências

- AMATO, Angelo. Il dialogo ecumenico e interreligioso: il cammino del magistero dal concilio Vaticano a oggi. *Revista di Teologia dell'evangelizzazione*, Bologna, n. 28, p.13-32, 2010.
- BATALIOTO, Marcelo. *A cristologia do Reino de Deus: contribuições para o diálogo inter-religioso*. Tese (Doutorado em Teologia) – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.
- BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo libertador: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo*. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 1983.
- CASTILLO, José Maria. *La humanización de Dios: ensayo de cristología*. Madrid: Trotta, 2009.
- DODD, Charles Harold. *Las parábolas del Reino*. Trad. Alfonso de la Fuente. Madrid: Cristiandad, 1974.
- DUPUIS, Jacques. L'Église, le Règne de Dieu et les autres. *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, Paris, n. 46, p. 95-119, abr./jun. 1993.
- EICHER, Peter. *Dicionário de conceitos fundamentais em Teologia*. Trad. João Rezende Costal. São Paulo: Paulus, 1993.
- EVANGELHOS e Atos dos Apóstolos. Novíssima tradução dos originais. Trad., intr. e notas Cássio Murilo Dias da Silva; Irineu J. Rabuske. São Paulo: Loyola, 2011.
- FABRIS, Rinaldo. *Jesus de Nazaré: história e interpretação*. Trad. Maurício Ruffier. São Paulo: Loyola, 1988.
- GALOT, Jean. Pregou Jesus Reino de Deus “político”? Que projeto de sociedade fraterna teve em mira? *Cultura e fé*, Porto Alegre, n. 4, p. 15-45, 1979.
- GEFFRÉ, Claude. *De Babel à Pentecostes: ensaios de teologia inter-religiosa*. Trad. Margarida Maria Cichelli Oliva. São Paulo: Paulus, 2013.
- GOMES, Tiago de Fraga. Jesus Cristo como revelação da justiça e da paz. *Reflexus*, Vitória, v. 12, n. 19, p. 177-197, 2018.
- GRILLI, Massimo. Gesù e l'annuncio del Regno. *Parola, Spirito e Vita*, Bologna, n. 65, p. 91-103, 2012.



HACKMANN, Geraldo Luiz Borges. *A amada Igreja de Jesus Cristo: manual de eclesiologia como comunhão orgânica*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

HAMMES, Érico João. *Filii in Filio: a divindade de Jesus como Evangelho da filiação no seguimento*. Um estudo em J. Sobrino. Tese (Doutorado em Teologia) – Faculdade de Teologia, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1995.

JEREMIAS, Joachim. *Jésus et le païens*. Trad. Jean Garrère. Neuchâtel; Paris: Delachaux et Niestlé, 1956.

JEREMIAS, Joachim. *Teologia do Novo Testamento*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Hagnos, 2008.

KASPER, Walter. *Il Dio di Gesù Cristo*. 9. ed. Trad. Dino Pezzetta; Gianni Francesconi. Brescia: Queriniana, 2011.

KÜNG, Hans. *La Chiesa*. 4. ed. Trad. Eliseo Ruffini. Brescia: Queriniana, 1969.

LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário crítico de Teologia*. Trad. Paulo Meneses [et. al.]. São Paulo: Paulinas: Loyola, 2004.

LEGRAND, Lucien. *Il Dio che viene: la missione nelle Bibbia*. Roma: Borla, 1989.

LIMA, Adriano Sousa. Reino de Deus e missão no contexto do pluralismo religioso. *Reflexus*, Vitória, v. 8, n. 12, p. 271-287, jul./dez. 2014.

LOMBARDI, Riccardo. *Igreja e Reino de Deus*. São Paulo: Loyola, 1978.

MATEOS, Juan. *A utopia de Jesus*. Trad. I. F. L. Ferreira. São Paulo: Paulus, 1994.

MATEOS, Juan; CAMACHO, Fernando. *Jesus e a sociedade de seu tempo*. 2. ed. Trad. I. F. L. Ferreira. São Paulo: Paulus, 1992.

MIRANDA, Mário de França. Jesus Cristo, obstáculo para o diálogo inter-religioso? *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, n. 4, p. 243-264, 1997.

MOINGT, Joseph. *O homem que vinha de Deus*. Trad. Nadyr de Salles Machado. São Paulo: Loyola, 2008.

MOIOLI, Giovanni. *L'“escatologico” cristiano: proposta sistematica*. Milano: Glossa, 1994.



NITROLA, Antonio. *Trattato di escatologia*. v. 1. Milano: San Paolo, 2001.

ORIGÈNE. *Commentaire sur saint Jean*. 7. ed. Tome I, Livres I-V. Trad. Cécile Blanc. Paris: Cerf, 1966.

PAGOLA, José Antônio. *Jesus: aproximação histórica*. 6. ed. Trad. Gentil Avelino Tilton. Petrópolis: Vozes, 2013.

PANNENBERG, Wolfhart. *Cristianesimo e società*. Trad. D. Pezzetta. Brescia: Queriniana, 1975.

PANNENBERG, Wolfhart. *Fundamentos de cristologia*. Trad. Joan Leita. Salamanca: Sígueme, 1974.

PANNENBERG, Wolfhart. *La teologia e il Regno di Dio*. Trad. Gioglio Guala. Roma/Brescia: Herder/Morcelliana, 1971.

PANNENBERG, Wolfhart. *Teologia sistemática*. v. 2. Trad. Ilson Kayser. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2009.

PANNENBERG, Wolfhart. *Teologia sistemática*. v. 3. Trad. Werner Fuchs. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2009.

PIXLEY, George V. *O Reino de Deus*. Trad. I. F. L. Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1986.

RAHNER, Karl. Chiesa e mondo. In: RAHNER, Karl. *Sacramentum mundi*. Brescia: Morcelliana, 1974, v. 3, p. 191-218.

RATZINGER, Joseph. *Jesus de Nazaré*. Trad. José Jacinto Ferreira de Farias. São Paulo: Planeta, 2007.

SCHNACKENBURG, Rudolf. “Reino de Deus”. In: BAUER, Johannes B. (dir.). *Dicionário de teologia bíblica*. v. 2. Trad. Helmuth Alfredo Simon. São Paulo: Loyola, 1988. p. 947-964.

SCHNACKENBURG, Rudolf. *Signoria e Regno di Dio: uno studio di teologia biblica*. Trad. Antonella Mastrandrea; Marcello Sassoli; Bruno Liverani. Bologna: Il Mulino, 1971.

SESBOÜÉ, Bernard. *Gesù Cristo, l'unico mediatore: saggio sulla redenzione e la salvezza*. v. 2. Trad. C. Danna. Milano: San Paolo, 1994.

SOBRINO, Jon. *A fé em Jesus Cristo: ensaio a partir das vítimas*. Trad. Epfrain F. Alves. São Paulo: Vozes, 2000.



SONG, Choan-Seng. *Jesus and the Reign of God*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

STEGEMANN, Wolfgang. *Jesus e seu tempo*. Trad. Uwe Wegner. São Leopoldo: Sinodal: Est, 2012.

TAMAYO, Juan José (org.). *Novo dicionário de Teologia*. Trad. Celso Márcio Teixeira; Antonio Efro Feltrin; Mário Gonçalves. São Paulo: Paulus, 2009.

TILLESSE, Caetano M. de. Reino de Deus: aspectos histórico e social. *Revista Bíblica Brasileira*, Fortaleza, n. 2, p. 42-55, 1984.

THEISEN, Jerome P. *The ultimate church and the promise of salvation*. Collegeville Minnesota: St. John's University Press, 1976.

THEISSEN, Gerd. *Sociologia do movimento de Jesus*. Trad. Werner Fuchs; Annemarie Höhn. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 1989.

THEISSEN, Gerd; MERZ, Annette. *O Jesus histórico: um manual*. Trad. Milton Camargo Mota; Paulo Nogueira. São Paulo: Loyola, 2002.

VIGIL, José Maria. *Teologia do pluralismo religioso: para uma releitura pluralista do cristianismo*. Trad. Maria Paula Rodrigues. São Paulo: Paulus, 2006.

VON SINNER, Rudolf. *Solus Christus* diante do ecumenismo e do diálogo inter-religioso. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 49, n. 1, p. 1-14, jan./jun. 2019.



Solidão, unidade e nudez original: as três experiências originais do ser humano à luz das catequeses da Teologia do Corpo de João Paulo II

Solitude, unity, and original nakedness: the three original experiences of the human being in light of John Paul II's Theology of the Body audiences

*Gustavo Escoboza da Costa**

PUCPR

Recebido em: 02/04/2025. Aceito em: 05/08/2025.

Resumo: O presente artigo teve como objetivo principal compreender as três experiências originais da pessoa humana conforme apresentadas por João Paulo II no primeiro ciclo de suas Catequeses sobre a Teologia do Corpo: solidão original, unidade original e nudez original. Para tanto, utilizamos a abordagem de pesquisa qualitativa, por meio da metodologia de análise bibliográfica e documental. Essas experiências, analisadas a partir da “pré-história teológica” da humanidade narrada no livro do Gênesis, revelam verdades fundamentais sobre a identidade e vocação humana. A solidão original é a experiência fundamental em que o ser humano toma consciência de sua singularidade, transcendência e corporeidade, preparando-se para a comunhão na unidade original; tal experiência possui dois significados: o primeiro deriva da própria humanidade do homem, e o segundo, da relação entre homem e mulher, sendo, portanto, uma solidão da humanidade, e não apenas a ausência do masculino sem o feminino ou do feminino sem o masculino. A experiência da unidade original revela que a masculinidade e a feminilidade, enquanto formas complementares de ser humano, manifestam a communio personarum, de modo que a pessoa só se realiza plenamente na relação, refletindo, assim, a comunhão divina. A

* Doutorando em Teologia (Pontifícia Universidade Católica do Paraná). Mestre em Teologia (Pontifícia Universidade Católica do Paraná, 2025). Bacharel em Teologia (Pontifícia Universidade Católica do Paraná, 2022) e em Filosofia (Centro Universitário Ingá, 2024).

E-mail: gustavoescoboza@hotmail.com.





experiência da nudez original revela a consciência plena do significado esponsal do corpo, no qual homem e mulher, em doação sincera e recíproca, refletem a imagem de Deus na comunio personarum. Tais experiências não pertencem apenas ao passado, mas estão enraizadas em cada homem e mulher de todos os tempos. Elas continuam a iluminar a compreensão do ser humano sobre si mesmo, sobre suas relações interpessoais e sobre seu chamado à comunhão com Deus e com os outros.

Palavras-chave: Teologia do Corpo; João Paulo II; experiências originais.

Abstract: *The main objective of this article was to understand the three original experiences of the human person as presented by John Paul II in the first cycle of his Catecheses on the Theology of the Body: original solitude, original unity, and original nakedness. To this end, we adopted a qualitative research approach, using bibliographic and documentary analysis methodology. These experiences, analyzed from the perspective of the “theological prehistory” of humanity narrated in the book of Genesis, reveal fundamental truths about human identity and vocation. Original solitude is the fundamental experience in which the human being becomes aware of their uniqueness, transcendence, and corporeality, preparing for communion in original unity. This experience has two meanings: the first derives from the very humanity of man, and the second from the relationship between man and woman, thus constituting a solitude of humanity, not merely the absence of the masculine without the feminine or the feminine without the masculine. The experience of original unity reveals that masculinity and femininity, as complementary ways of being human, manifest the communio personarum, in such a way that the person is only fully realized in the relationship, thus reflecting divine communion. The experience of original nakedness reveals the full awareness of the nuptial meaning of the body, in which man and woman, in sincere and reciprocal self-giving, reflect the image of God in the communio personarum. These experiences do not belong only to the past but are rooted in every man and woman of all times. They continue to illuminate human understanding of oneself, interpersonal relationships, and the calling to communion with God and others.*

Keywords: *Theology of the Body; John Paul II; original experiences.*

Introdução

Dentre as grandes contribuições de João Paulo II para a Igreja, destacam-se as famosas Catequeses sobre a Teologia do Corpo. Estas compreendem um conjunto de 133 ensinamentos, dos quais 129 foram proferidos no início de seu pontificado, entre os anos de 1979 e 1984. Essa Teologia oferece uma profunda reflexão sobre a identidade e a vocação da pessoa humana à luz do desígnio original de Deus.

Como conteúdo inicial das reflexões do papa polonês, encontram-se as três experiências originárias do ser humano – solidão original,



unidade original e nudez original –, que são fundamentais para compreender não apenas a antropologia cristã, mas também a maneira como o homem e a mulher são chamados a viverem suas relações interpessoais e sua comunhão com Deus.

No presente artigo, utilizamos a abordagem de pesquisa qualitativa, através da metodologia de análise bibliográfica e documental, tendo como principal referencial as 23 primeiras Catequeses de todo o conjunto, compiladas no livro *Teologia do Corpo: o amor humano no plano divino*.

Também foram consultadas outras obras de estudos acerca da Teologia do Corpo de João Paulo II, em vista do conhecimento de uma maior compreensão de seu conteúdo, dado que sua profundidade teológica e filosófica é bastante densa. São elas: *Teologia do Corpo para iniciantes* e a edição americana da obra *Theology of the Body Explained* (Teologia do Corpo Explicada), ambas do teólogo norte-americano Christopher West, e também a obra *Corpo e Transcendência: A antropologia filosófica na Teologia do Corpo de São João Paulo II*, do teólogo italiano Jaroslaw Merecki.

O artigo se encontra estruturado e organizado da seguinte forma: na primeira seção, apresentamos uma breve introdução às Catequeses da Teologia do Corpo; na segunda seção, discorremos acerca do diálogo de Jesus com os fariseus e o seu apelo à retornar ao “princípio”; e, finalmente, na terceira seção, destacamos e explicamos as três experiências investigadas por João Paulo II em suas catequeses: solidão original, unidade original e nudez original.

Por meio da análise do relato da criação no livro do Gênesis, João Paulo II revela que essas experiências são universais e atemporais, pois dizem respeito à estrutura fundamental do ser humano em qualquer época. A solidão original exprime o despertar da autoconsciência e da liberdade do homem diante do mundo criado. A unidade original manifesta o chamado à comunhão, expresso na relação entre homem e mulher. A nudez original, por fim, remete à pureza do olhar e à ausência de vergonha na experiência da doação sincera de si.

1 Breve introdução às catequeses

De acordo com o biógrafo de João Paulo II, George Weigel, nada que o papa fizesse no primeiro ano de seu pontificado traria maior impacto para a Igreja e para o mundo no século XXI do que a série de catequeses



por ele proferidas nas Audiências Gerais em Roma, a partir de 05 de setembro de 1979 (Weigel, 1999, p. 332, tradução do autor). Ademais:

Essas 130 catequese, em seu conjunto total, constituem uma espécie de bomba-relógio teológica prestes a explodir; com dramáticas consequências, em algum momento do terceiro milênio da Igreja. Quando isso acontecer, talvez no século XXI, a Teologia do Corpo pode muito bem ser vista como um momento crítico não apenas na teologia Católica, mas na história do pensamento moderno. Por 350 anos, a filosofia ocidental insistiu em começar com o sujeito humano, o sujeito pensante. Karol Wojtyła, filósofo, levou a sério esse “retorno ao sujeito”; João Paulo II também assim o fez como teólogo. Ao insistir que o sujeito humano é sempre um sujeito corporificado cuja corporeidade é crítica para sua autocompreensão e relação com o mundo, João Paulo II assumiu a “virada antropológica” da modernidade com a maior seriedade. Demonstrando que a dignidade da pessoa humana pode ser “lida” por essa corporeidade, ele ajudou a enriquecer a compreensão moderna acerca da liberdade, do amor sexual e da relação entre eles (Weigel, 1999, p. 343, tradução do autor).

Durante o período em que ainda era professor em Cracóvia, Karol Wojtyła havia escrito a obra filosófica *Amor e Responsabilidade*, publicada em 1960. Essa obra, além de tratar de diversos assuntos que permeiam a moral sexual, traz o fundamento filosófico do pensamento do papa polonês acerca da dignidade do corpo e da pessoa humana. Tais assuntos são por ele retomados nas catequese da Teologia do Corpo, contudo, com maior profundidade teológica.

No final dessa mesma década, houve o surgimento da pílula anti-concepcional. Frente a essa realidade, a Igreja precisava dar a sua resposta e assim o fez, através do Papa Paulo VI, por meio de sua controversa Encíclica *Humanae Vitae*, sobre a regulação da natalidade, publicada em julho de 1968. Nela, o papa alerta acerca das consequências dos métodos de regulação artificial da natalidade e reafirma a doutrina da Igreja contrária a tais práticas. João Paulo II, enquanto cardeal Wojtyła, integrou a comissão organizada pelo Papa Paulo VI para a elaboração de tal Encíclica.

A publicação da Encíclica *Humanae Vitae* foi motivo de discussões e rupturas a nível global, inclusive dentro da própria Igreja, pois tamanha foi a reação negativa com que ela foi recebida. Seu biógrafo conta que quando Wojtyła foi eleito ao papado, sabia que o último esforço da Igreja para lidar com a revolução sexual e sua relação com a vida moral por



meio da Encíclica *Humanae Vitae* foi um fracasso catequético e pastoral e que, diante de tanta rejeição, era o momento de colocar a discussão em uma nova perspectiva (Weigel, 1999, p. 334-335, tradução do autor).

Paulo VI, em sua Encíclica sobre a regulação da natalidade, afirmou:

O problema da natalidade, como de resto qualquer outro problema que diga respeito à vida humana, deve ser considerado numa perspectiva que transcenda as vistas parciais – sejam elas de ordem biológica, psicológica, demográfica ou sociológica – à luz da visão integral do homem e da sua vocação, não só natural e terrena, mas também sobrenatural e eterna (HV 5, grifo do autor).

Essa “visão integral do homem e da sua vocação” serviu de inspiração para que a Teologia do Corpo fosse escrita pelo cardeal Karol Wojtyła, que compreendeu que para que o ensinamento da Igreja sobre a regulação da natalidade fosse compreendido, seria de fato necessária uma “visão integral do homem e da sua vocação”.

Conforme Christopher West observa (2007, p. 82), isso é exatamente o que as catequeses da Teologia do Corpo, em seu conjunto, oferecem: uma “antropologia adequada”, sobre a qual é possível construir uma adequada compreensão da Encíclica *Humanae Vitae* e das demais questões éticas que dizem respeito à pessoa humana e a sua dignidade ontológica. Como o próprio Papa Polônês afirmou na última catequese de seus ensinamentos sobre a Teologia do Corpo, todas as suas reflexões parecem constituir “um amplo comentário à doutrina contida precisamente na Encíclica *Humanae Vitae*”¹ (TdC 133,2).

Após o falecimento de Paulo VI em 1978, Karol Wojtyła, que já era Cardeal e Arcebispo de Cracóvia, foi até Roma para o conclave que elegeria o próximo Papa, João Paulo I. Consigo, trouxe um livro que estava sendo escrito por ele há quatro anos, cujo título era *Homem e Mulher Ele os Criou*. Após o conclave que elegeu João Paulo I, Karol Wojtyła retornou à Cracóvia. Contudo, após 33 dias da eleição de João Paulo I, este veio a falecer e um novo conclave foi feito, elegendo então Karol Wojtyła, que passou a ser chamado João Paulo II. Sua obra, prevista para ser publicada como um livro, foi então adaptada para que

¹ Ao fazer referência às Catequeses de Teologia do Corpo, será resumida por TdC com o número e o parágrafo correspondente à compilação na obra Teologia do Corpo: o amor humano no plano divino, da editora Ecclesiae.



nos anos posteriores pudesse ser apresentada através das Audiências Gerais de quarta-feira, tornando-se o projeto formativo inaugural de seu pontificado. Christopher West (2007, p. 10, tradução do autor) aponta que tal adaptação fez com que os escritos passassem a ser um trabalho oficial de seu magistério, ao invés de um trabalho de um teólogo polonês.

Na conclusão das catequese sobre a Teologia do Corpo, João Paulo II assim explicou:

O conjunto das catequese que iniciei há quatro anos e que hoje concluo pode ser compreendido sob o título “O amor humano no plano divino” ou, com mais precisão: “A redenção do corpo e a sacramentalidade do matrimônio”. Elas dividem-se em duas partes. A primeira parte é dedicada à análise das palavras de Cristo, que se mostram adequadas para abrir o tema presente. [...] Temos, antes de tudo, o texto em que Cristo se refere “ao princípio” no colóquio com os fariseus sobre a unidade e indissolubilidade do matrimônio. Prosseguindo, temos as palavras pronunciadas por Cristo no Sermão da Montanha sobre a “concupiscência” como “adultério cometido no coração”. Por fim, temos as palavras transmitidas por todos os sinóticos, em que Cristo faz referência à ressurreição dos corpos no “outro mundo”. A segunda parte da catequese foi dedicada à análise do sacramento com base na Carta aos Efésios, que se refere ao “princípio” bíblico do matrimônio expresso nas palavras do Livro do Gênesis (2,24): “o homem deixará seu pai e sua mãe, e se unirá à sua mulher; e os dois serão uma só carne”. As catequese da primeira e da segunda parte servem-se repetidamente do termo “teologia do corpo”. Este, em certo sentido, é um termo “de trabalho”. A introdução do termo e do conceito de “teologia do corpo” era necessária para fundar o tema: “A redenção do corpo e a sacramentalidade do matrimônio” numa base mais ampla. É preciso, de fato, já observar que o termo “teologia do corpo” ultrapassa amplamente o conteúdo das reflexões feitas. Estas reflexões não compreendem os múltiplos problemas que, em referência ao seu objeto, pertencem à teologia do corpo (como, por exemplo, o problema do sofrimento e da morte, tão relevante na mensagem bíblica). É preciso dizê-lo claramente. Todavia, é preciso também reconhecer de modo explícito que as reflexões sobre o tema: “A redenção do corpo e a sacramentalidade do matrimônio” podem ser desenvolvidas corretamente, partindo do momento em que a luz da Revelação toca a realidade do corpo humano (ou seja, na base da “teologia do corpo”) (TdC 133,1).

Todo o conjunto de Catequese é estruturado e organizado em três partes. Estas partes, por sua vez, são subdivididas em seis ciclos, seguindo



a cronologia em que foram pronunciadas, sendo quatro ciclos para a primeira parte, um ciclo para a segunda e um ciclo para a última. Para o presente artigo, focaremos no primeiro ciclo das catequese, as quais o papa realiza uma análise das palavras de Cristo ao “princípio”, a partir do seu diálogo com os fariseus, conforme narrado nos Evangelhos de Marcos (10,2-12) e Mateus (19,3-9).

2 O apelo de Cristo ao “princípio”

As reflexões de João Paulo II se fundamentam no que ele mesmo chama de antropologia adequada. Em sua teologia, essa antropologia busca compreender e interpretar a pessoa humana naquilo que é essencialmente humano (TdC 13,2). “A antropologia adequada, segundo a definição do Pontífice, busca colher aquilo que no homem é especificamente humano, aquilo que o distingue de todos os outros seres sobre a terra” (Merecki, 2014, p. 7). Isto posto, nessa antropologia, a pessoa humana é vista na sua integridade, evitando-se, portanto, qualquer tipo de reducionismo.

Para suas reflexões deste primeiro ciclo de Catequese, as quais tratam do apelo de Cristo ao “princípio”, João Paulo II parte do diálogo de Jesus com os fariseus, que é narrado pelos evangelhos de Marcos (10,2-12) e Mateus (19,3-9). Ao ser questionado sobre a indissolubilidade do matrimônio, Jesus, para responder aos fariseus, remonta ao livro do Gênesis, ou seja, ao “princípio”, resgatando o plano original de Deus para o homem e a mulher, e também para o matrimônio. De fato, “aquela expressão significativa ‘desde o princípio’, repetida duas vezes por Cristo, leva claramente os interlocutores a refletirem sobre o modo como no mistério da criação foi moldado o homem, precisamente como ‘homem e mulher’” (TdC 1,4).

Através dessa perícopa, o papa aponta que Cristo não aceita que a questão da indissolubilidade do matrimônio seja discutida no nível da práxis histórica do ser humano marcado pelo pecado original², mas a transporta para o nível da situação anterior ao pecado original, ou seja, à sua situação proto-histórica³. Nesse sentido, Jesus faz o convite para que

² Ao longo das catequese, João Paulo II se utiliza do termo “homem histórico” para se referir ao estado da humanidade após o pecado original e que já foi redimida por Cristo. Portanto, ao tratarmos da humanidade histórica, estaremos nos referindo ao homem e a mulher nessa condição.

³ A situação proto-histórica corresponde ao que na teologia é chamado de estado de natureza íntegra, onde o primeiro homem e a primeira mulher se encontram em



seus interlocutores ultrapassem o limiar do pecado original e encontrem a verdade sobre o matrimônio no contexto vivido pelo homem em plena harmonia com o seu criador (Merecki, 2014, p. 5).

A partir disso, João Paulo II desenvolve uma hermenêutica da “pré-história teológica” do homem, ou seja, do seu princípio teológico. De acordo com Merecki (2014, p. 9), embora o Papa tome como ponto de partida o texto bíblico do Gênesis, sua análise não possui o caráter da exegese bíblica no sentido técnico do termo. Antes, o método por ele utilizado pode ser definido como a “hermenêutica fenomenológica do princípio”, onde o texto bíblico fornece a possibilidade do questionamento da experiência humana originária, conforme é encontrado nas duas narrativas da criação existentes no livro do Gênesis. Merecki ainda observa:

Dessa dimensão, que São João Paulo II chama de “proto-histórica”, nos separa o pecado original, que constitui exatamente o limiar entre a proto-história e a história do homem. [...] do pecado original dependem: as modificações da mesma estrutura ôntica do homem, a mudança do equilíbrio entre aquilo que nele é material e aquilo que é espiritual, [...]. Por outro lado, São João Paulo II está convicto de que entre estes dois estados: proto-histórico e histórico, existe também certa continuidade que nos permite aproximar-se ao estado proto-histórico, à experiência que era própria do homem antes do pecado original (Merecki, 2014, p. 9).

Por meio da “hermenêutica fenomenológica do princípio”, o pontífice faz sua análise do “princípio” do homem e da mulher através da aproximação entre os dois relatos da criação, que são construídos sobre a base da experiência, sendo o primeiro (Gn 1,1-2,4a) caracterizado por um conteúdo objetivo e metafísico, e o segundo (Gn 2,4b-25) caracterizado por um conteúdo subjetivo e teológico. A aproximação desses dois relatos proporciona uma percepção ontológica e personalista, de onde o papa polonês extrai três experiências elementares da primeira humanidade criada, salientando a consciência de como o homem e a mulher se percebem dentro da criação, através da corporeidade.

As reflexões sobre as três experiências elementares da humanidade do “princípio” se concentram sobretudo na segunda narrativa da criação (Gn 2,4b-25), que em certo sentido constitui a “mais antiga descrição e registo da autocompreensão do homem e, juntamente com o capítulo

harmonia com o Criador e com a criação. Para se referir a esse estado da humanidade, João Paulo II se utiliza dos termos “homem do princípio” ou “homem originário”.



3, é o primeiro testemunho da consciência humana” (TdC 3,1). Esta narrativa carrega consigo uma rica carga fenomenológica, sendo o método fenomenológico essencial para a compreensão da experiência da humanidade antes da queda. Ademais, a experiência da humanidade é analisada pelo Papa “a partir de dentro”, ou seja, a partir da perspectiva da sua subjetividade (Merecki, 2014, p. 10). De acordo com João Paulo II, ao se interpretar a revelação a respeito do ser humano e a respeito do corpo, se deve fazer referência à experiência, porque o ser humano corpóreo é percebido sobretudo na experiência (TdC 4,4).

Para São João Paulo II é a experiência do corpo que nos põe em contato com o estado proto-histórico e com o vivido pelo primeiro homem (homem e mulher). Não obstante o pecado original e as suas consequências, a experiência do corpo conserva a sua continuidade entre o estado proto-histórico e o estado histórico. O homem sempre, experimentando a si mesmo, vive como “encarnado” e todas as suas experiências de alguma maneira estão ligadas à corporeidade. [...] Ao revelar o conteúdo da experiência do corpo antes do pecado original e das suas consequências para toda a visão do homem, São João Paulo II utiliza o método que poderia ser chamado “o método de contraste”. Mesmo se não dispomos do acesso direto à experiência proto-histórica, porque toda a nossa experiência é marcada pelo pecado original, podemos intuir o sentido desta experiência a partir daquilo que nos foi dado quase per viam negationis (Merecki, 2014, p. 11-12, grifo do autor).

Isto posto, as três experiências originais do estado de inocência original, ou seja, antes do pecado original, analisadas pelo Papa Polonês, que se encontram na segunda narrativa da criação (Gn 2,4b-25), são: solidão original, unidade original e nudez original. Todas elas se apresentam ligadas à corporeidade.

3 As três experiências originais do ser humano

3.1 Solidão original

A primeira experiência originária destacada pelo sumo pontífice é a chamada “solidão original”. Esta, que antecede o encontro do homem com a mulher, corresponde a uma solidão ontológica do homem, que após ter colocado nome em todos os animais (Gn 2,20), adquire consciência da própria superioridade, isto é, de não poder colocar-se em igualdade com nenhuma outra espécie de seres vivos sobre a terra (TdC 5,4). Ainda que



o significado mais óbvio dessa solidão corresponda ao fato de o homem estar sozinho sem a mulher, o papa polonês extrai um significado mais profundo (West, 2018, p. 50).

Tal experiência originária de solidão possui dois significados: o primeiro deriva da própria criação do homem, isto é, da sua humanidade; o segundo deriva da relação homem-mulher (TdC 5,2). Portanto, essa solidão é uma solidão da humanidade, não somente uma solidão que se refere ao masculino sem o feminino ou ao feminino sem o masculino.

Ademais, na experiência da solidão original, estão incluídas também a autoconsciência e a autodeterminação (TdC 6,1). A primeira, é a consciência de ser pessoa. A segunda, vem da tarefa de estar diante da árvore do conhecimento do bem e do mal e de poder escolher entre comer ou não comer do fruto, ou seja, é o seu livre-arbítrio. Tudo isso é possível através da corporeidade. João Paulo II assim afirma:

O homem, assim formado, pertence ao mundo visível, é corpo entre os corpos. [...] O corpo, mediante o qual o homem participa no mundo criado visível, torna-o ao mesmo tempo consciente de “estar sozinho”. De outro modo não teria sido capaz de chegar àquela convicção, a que, efetivamente, como lemos, chegou se o seu corpo o não tivesse ajudado a compreendê-lo, tornando o fato evidente. A consciência da solidão poderia ter enfraquecido, precisamente por causa do seu próprio corpo. [...] A análise do texto javista permite-nos também relacionar a solidão original do homem com a consciência do corpo, mediante o qual o homem se distingue de todos os “animalia” e “se separa” deles, e também mediante o qual ele é pessoa. Pode-se afirmar com certeza que aquele homem assim formado tem simultaneamente o conhecimento e a consciência do sentido do próprio corpo. E isto baseado na experiência da solidão original (TdC 6,3).

A primeira narrativa da criação apresenta, após a criação da humanidade, a ordem de que esta “encha e domine a terra” (cf. Gn 1,28). Segundo o papa, o homem pode realizar tal tarefa pois só ele possui a capacidade para tal, visto que é uma atividade especificamente humana (TdC 6,4). Por conseguinte, João Paulo II salienta não apenas a consciência do corpo, mas também seu próprio significado. A consciência se identifica com o descobrimento da complexidade da própria estrutura que consiste na relação entre a alma e o corpo. Ademais, há também a consciência de superioridade diante do restante da criação, que se dá por uma atuação ou comportamento especificamente humano. Tal consciência



traz junto de si uma especial percepção do significado do corpo, que vem do fato de que cabe ao homem o cultivo e o domínio da terra. Isso só lhe é possível pela intuição humana do significado do seu corpo (TdC 7,1). Com isso, João Paulo II sublinha:

O homem é um sujeito não só pela sua autoconsciência e autodeterminação, mas também com base no próprio corpo. A estrutura deste corpo é tal que lhe permite ser o autor duma atividade verdadeiramente humana. Nesta atividade, o corpo exprime a pessoa. Ele é, portanto, em toda a sua materialidade (“formou o homem do pó da terra”), quase penetrável e transparente, de maneira que evidencia quem é o homem (e quem ele deveria ser) graças à estrutura da sua consciência e da sua autodeterminação. Nisso se apoia a percepção fundamental do significado do corpo em si, que não se pode deixar de descobrir ao analisar a solidão original do homem (TdC 7,2).

Em suma, o ser humano, na experiência da chamada “solidão original”, alcança sua pessoal consciência no processo em que se distingue de todos os seres vivos. Simultaneamente, nesta experiência de solidão, abre-se para um ser semelhante a ele, que o texto bíblico define como “auxiliar que lhe é semelhante” (Gn 2,18-20) (TdC 9,2).

Portanto, a solidão original descrita na segunda narrativa da criação introduz, no seu primeiro significado, o descobrimento da característica transcendência própria da pessoa, e, num segundo significado, o descobrimento de uma adequada relação “à” pessoa (TdC 9,2). Pode-se observar, nessa perícopa, um problema antropológico fundamental, em que o próprio Deus diz que “não é bom que o ser humano esteja só, vou fazer-lhe um auxiliar que lhe corresponda” (cf. Gn 2,18). Com isso, partindo da narrativa bíblica, percebe-se que a solidão é caminho que leva à unidade.

3.2 Unidade original

A segunda experiência refletida nas Audiências Gerais por João Paulo II foi a “unidade original”. Esta, diferente da anterior, “baseia-se na masculinidade e na feminilidade, quase como sobre duas diferentes ‘encarnações’, isto é, sobre dois modos de ‘ser corpo’ do mesmo ser humano, criado à imagem de Deus” (TdC 8,1). Como ponto de partida, tem-se o seguinte texto bíblico: “por isso o homem deixa o seu pai e sua mãe para se unir à sua mulher; e já não são mais que uma só carne” (Gn 2,24).



Aqui, há a profunda reflexão de que homem e mulher compartilham de uma mesma humanidade: “Esta sim é osso dos meus ossos e carne da minha carne” (Gn 2,23). Portanto, pode-se enxergar a grande expressão de comunhão que há na relação homem-mulher. Isso é permitido pela própria corporeidade, onde o corpo da mulher comunica algo ao homem e o corpo do homem comunica algo à mulher. Eles se reconhecem como um complemento ao outro. Ademais, com essa exclamação do primeiro homem diante da primeira mulher, João Paulo II afirma que o corpo revela a pessoa (TdC 9,4).

Tal unidade, possui duas dimensões através do corpo: dimensão ética e dimensão sacramental, estritamente teológica (TdC 9,5). Ademais, essa unidade, que se realiza através do corpo indica, desde o princípio, não só o corpo, mas também a *communio personarum*⁴ (TdC 9,5). Portanto, pode-se dizer que desde o princípio, homem e mulher são chamados a superar sua solidão e adentrarem no âmbito da relacionalidade, onde a diferença sexual não pode ser uma ameaça, mas antes um convite à complementaridade.

Isto posto, o Sumo Pontífice busca extrair, da segunda narrativa da criação, aquilo que a primeira narrativa evidencia de forma clara e objetiva: o ser humano foi criado à imagem e semelhança de Deus (Gn 1,26). Dado que a segunda narrativa não traz de forma direta esse fato, ele procura deduzir, partindo da mesma narrativa, a forma indireta em que esta trata da “imagem de Deus”. Para tal, parte da criação do homem que primeiramente é submetido à experiência da solidão original, para então dar a vida à *communio personarum*, formada pela mulher e pelo homem. Com isso, a segunda narrativa se adapta ao conteúdo da primeira.

Destarte, para extrair o conceito de “imagem de Deus”, parte-se da ideia de que o homem é “imagem e semelhança” do Criador não apenas mediante a própria humanidade, mas ainda mediante a comunhão das pessoas, que a mulher e o homem formam desde o princípio (TdC 9,3). Assim, João Paulo II afirma:

⁴ Comunhão de Pessoas. Expressão retomada do Concílio Vaticano II por João Paulo II para se referir à experiência de relação que homem e mulher são chamados. Em seu pensamento, ao diferenciar comunhão de comunidade, afirma que “*communio* diz mais e com maior precisão, porque indica exatamente aquela ‘auxiliar’ que deriva, em certo sentido, do próprio fato de existir como pessoa ‘do lado’ de outra pessoa” (TdC 9,2). Nesse sentido, a relação entre o homem e a mulher é uma relação de comunhão, não de comunidade, onde a comunhão é parte ontológica do ser humano.



A função da imagem está em espelhar aquele que é o modelo, reproduzir o seu protótipo. O homem torna-se imagem de Deus não tanto no momento da solidão quanto no momento da comunhão. Ele, de fato, é “desde o princípio” não só imagem em que se espelha a solidão de uma Pessoa que governa o mundo, mas também, e essencialmente, imagem de uma imperscrutável comunhão divina de Pessoas. Deste modo, a segunda narrativa poderia ser também uma preparação para se compreender o conceito trinitário da “imagem de Deus”, embora esta apareça apenas na primeira narrativa. [...] No mistério da criação – com base na original e constitutiva “solidão” do seu ser – o homem foi dotado de profunda unidade entre aquilo que nele, humana e corporeamente, é masculino, e o que nele, não menos humana e corporeamente, é feminino. [...] Encontramo-nos, portanto, como que na medula da realidade antropológica que tem por nome “corpo”. [...] Como é fácil observar, esta realidade não é apenas antropológica, mas também essencialmente teológica. A teologia do corpo, que desde o princípio está ligada à criação do homem à imagem de Deus, torna-se, de certo modo, também teologia do sexo, ou antes teologia da masculinidade e da feminilidade, que aqui, no Livro do Gênesis, encontra o seu ponto de partida (TdC 9,3-5).

3.3 Nudez original

Finalmente, a terceira experiência é a chamada “nudez original”, que João Paulo II elenca como “um dos elementos-chave da revelação original, tão determinante como os outros” (TdC 11,2) e que, “no primeiro esboço bíblico da antropologia, não é coisa acidental. Pelo contrário, forma precisamente a chave para a sua plena e completa compreensão” (TdC 11,2). Esta, partindo da experiência de que “homem e mulher estavam nus, mas não sentiam vergonha” (Gn 2,25), demonstra que o homem e a mulher, em sua condição originária, ou seja, antes do pecado original, se encontram conscientes da própria capacidade de autodoação que tinham em relação ao outro. O Papa Polônês afirma:

A frase, segundo a qual os primeiros seres humanos, homem e mulher, “estavam nus”, mas “não sentiam vergonha”, descreve indubitavelmente o estado de consciência de ambos, e, mais ainda, a sua recíproca experiência do corpo, isto é, a experiência por parte do homem da feminilidade que se revela na nudez do corpo e, reciprocamente, a análoga experiência da masculinidade por parte da mulher. Afirmando que “não sentiam vergonha”, o autor procura descrever esta experiência recíproca do corpo com a máxima precisão que lhe é possível (TdC 11,3).



Por conseguinte, se utilizando do “método de contraste”, João Paulo II contrasta a situação originária em que “homem e mulher estavam nus, mas não sentiam vergonha” (Gn 2,25) com a situação após a queda em que “reconheceram que estavam nus” (Gn 3,7). Evidenciando que a experiência da vergonha é uma experiência de fronteira, afirma que esta se dá em um nível mais profundo do que o puro e simples uso do sentido da vista, e que tal mudança corresponde de forma direta à experiência do significado do próprio corpo diante das criaturas e do Criador (TdC 11,5).

Ademais, ele estabelece que “se trata de uma verdadeira *não-existência* da vergonha, e não de uma carência ou subdesenvolvimento dela”, e que as palavras narradas em Gn 2,25 (não sentiam vergonha), não manifestam carência, ao contrário, indicam “especial plenitude de consciência e de experiência, sobretudo a plenitude de compreensão do significado do corpo, ligada ao fato de ‘estarem nus’” (TdC 12,2).

Com isso, para a descoberta do significado da nudez original, é necessário não apenas considerar a participação da humanidade na percepção exterior do mundo, mas também é preciso descer ao íntimo do ser humano, chegando à dimensão da sua interioridade humana, para a correta compreensão da comunicação interpessoal que permitia com que o homem e a mulher estivessem nus, mas não sentissem vergonha (TdC 12,4). Portanto, a partir da segunda narrativa da criação, pode-se observar:

O corpo, através da própria visibilidade, apresenta o homem e, manifestando-o, o faz de intermediário, isto é, faz com que o homem e a mulher, desde o princípio, “se comuniquem” entre si segundo aquela communio personarum desejada pelo Criador precisamente para eles. Somente esta dimensão, ao que parece, nos permite compreender de modo apropriado a significação da nudez original (TdC 12,5).

Em seguida, ainda no contexto das reflexões sobre a experiência da nudez original, João Paulo II passa a refletir sobre a “hermenêutica do dom”, cuja dimensão “vem verdade essencial e da profundidade de significado da solidão-unidade-nudez original” (TdC 13,2). A dimensão do dom pode ser encontrada também no mistério íntimo da criação, que significa não apenas chamar o homem do nada à existência, mas também “doação em que o dom surge precisamente do nada” (TdC 13,3), e, por isso, “toda a criatura traz em si o sinal do dom original e fundamental” (TdC 13,4).

Ademais, o conceito de doação não pode se referir ao nada. Antes, é necessário quem dá e quem recebe o dom, bem como a relação entre



ambos. Essa relação surge, conforme narra o livro do Gênesis, no momento em que o Criador cria o homem à Sua imagem. De fato, criação é um dom pois nela o homem aparece como imagem de Deus, sendo capaz de responder ao seu Criador. Assim, a criação constitui um dom fundamental e original, onde o ser humano aparece como aquele que recebeu em dom o mundo, e o mundo recebeu em dom o ser humano (TdC 13,4).

Nesse íntimo vínculo entre o mistério da criação e o princípio do homem e da mulher narrado no livro do Gênesis, o Papa reflete que quando o primeiro homem, à vista da primeira mulher, exclama que ela “é osso dos meus ossos e carne da minha carne” (Gn 2,23), está afirmando a identidade humana de ambos. Ao realizar tal exclamação, pode-se compreender que de fato “o corpo exprime a pessoa”, ou ainda, “o corpo revela a alma viva” (TdC 14,4). Aqui, enxergamos que o homem, ao superar a solidão, agora aparece na dimensão do recíproco dom, que tem como expressão o próprio corpo humano. Conforme João Paulo II:

O corpo, que exprime a feminilidade “para” a masculinidade e, vice-versa, a masculinidade “para” a feminilidade, manifesta a reciprocidade e a comunhão das pessoas. Exprime-a por meio do dom como característica fundamental da existência pessoal. Este é o corpo: testemunha da criação como um dom fundamental, portanto testemunha do Amor como origem de onde surgiu este mesmo dom. A masculinidade-feminilidade – isto é, o sexo – é o sinal original de uma doação criadora e de uma tomada de consciência por parte do homem, varão e mulher, de um dom vivido, por assim dizer, de modo originário. Tal é o significado com que o corpo entra na teologia do corpo (TdC 14,4).

Esse significado do corpo é chamado por João Paulo II, de “significado esponsal”, que em suas próprias palavras significa “a capacidade de exprimir o amor: precisamente aquele amor em que o homem-pessoa se torna dom e – mediante este dom – pratica o sentido mesmo do seu ser e existir” (TdC 15,1). O Papa afirma:

O corpo humano, orientado interiormente pelo “dom sincero” da pessoa, revela não só a sua masculinidade e feminilidade no plano físico, mas revela também tal valor e tal beleza que ultrapassam a dimensão simplesmente física da “sexualidade”. Deste modo, completa-se em certo sentido a consciência do significado esponsal do corpo, ligado à masculinidade-feminilidade do homem. Por um lado, este significado indica uma especial capacidade de exprimir o amor, no qual o homem se torna dom; e, por outro, corresponde-lhe a capacidade e a profunda



disponibilidade para a “afirmação da pessoa”, isto é, literalmente, a capacidade de viver o fato de o outro – a mulher para o homem e o homem para a mulher – ser, por meio do corpo, alguém desejado pelo Criador “em si mesmo”, isto é, único e irrepetível: alguém escolhido pelo eterno Amor. A “afirmação da pessoa” não é senão acolhimento do dom, que, mediante a reciprocidade, cria a comunhão das pessoas; esta se constrói a partir de dentro, compreendendo também toda a “exterioridade” do homem, isto é, tudo aquilo que forma a nudez pura e simples do corpo na sua masculinidade e feminilidade. Então – como lemos em Gênesis 2,25 – o homem e a mulher não sentem vergonha. A expressão bíblica “não sentiam” indica diretamente a “experiência como dimensão subjetiva (TdC 15,4).

Tal experiência vivenciada pelo primeiro homem e pela primeira mulher é narrada de forma breve, visto que o capítulo seguinte do relato genesíaco trará como conteúdo a queda da humanidade pelo pecado e suas consequências. Contudo, João Paulo II afirma que tal trecho traz consigo um surpreendente conteúdo teológico e antropológico, pois ao decorrer de toda a história da humanidade, o ser humano não deixará de conferir significado esponsal ao próprio corpo.

Ainda que tal significado tenha sofrido as deformações devido ao pecado, sempre se manterá no nível mais profundo da pessoa humana, devendo sempre ser sempre revelado em toda a sua simplicidade e pureza, e sendo manifestado em toda a sua verdade, como sinal da imagem de Deus (TdC 15,5). Conforme João Paulo II:

Falando das originais experiências humanas, pensamos não tanto no seu afastamento no tempo, quanto e mais ainda no seu significado fundamental. O importante não é, por conseguinte, que estas experiências pertençam à pré-história do homem (à sua pré-história teológica), mas que elas se encontrem na raiz de toda a experiência humana. É isto verdade, se bem que a estas experiências essenciais, na evolução da ordinária existência humana, não se preste muita atenção. Elas, de fato, encontram-se tão ligadas às coisas ordinárias da vida, que em geral não damos conta de serem extraordinárias (TdC 11,1).

Assim, à luz do ciclo inicial das Catequeses da Teologia do Corpo de João Paulo II, as experiências refletidas até aqui, solidão-unidade-nudez, que compõem o estado de inocência original da humanidade em sua pré-história teológica, por mais distantes que pareçam estar, se encontram enraizadas em cada homem e em cada mulher de todos tempos.



Conclusão

O objetivo geral deste artigo foi apresentar como João Paulo II compreende as três experiências originais da pessoa humana em sua Teologia do Corpo. Para tanto, investigamos o primeiro ciclo de catequeses proferidas pelo papa polonês, composto de 23 catequeses, em que ele trata da dimensão originária da pessoa humana a partir do apelo de Cristo ao “princípio”.

As reflexões de João Paulo II sobre as três experiências originais da pessoa humana se fundamentam naquilo que ele chama de antropologia adequada, uma abordagem que busca compreender o ser humano em sua totalidade, evitando reducionismos. Ao analisar a narrativa bíblica da criação, o Papa polonês emprega uma “hermenêutica fenomenológica do princípio”, pela qual investiga a experiência originária da humanidade antes do pecado original.

A experiência da solidão original, conforme descrita por João Paulo II, revela-se como um momento essencial no desenvolvimento da autoconsciência e da autodeterminação do ser humano. Por meio da distinção entre si e os outros seres vivos, a pessoa humana descobre sua singularidade e sua superioridade dentro da criação, tomando consciência de sua corporeidade como expressão da pessoa. Essa solidão, contudo, não é apenas ausência de outro semelhante, mas também uma percepção fundamental da transcendência humana e do significado do corpo. Assim, ao mesmo tempo em que descobre sua identidade pessoal, se abre para a relação com outro ser que lhe corresponde, preparando o caminho para a unidade original.

Por conseguinte, a experiência da unidade original revela que a masculinidade e a feminilidade são duas formas complementares de ser humano, expressas no corpo. Essa comunhão entre homem e mulher não é apenas biológica, mas ontológica e teológica, pois manifesta a *communio personarum*, revelando que a pessoa só se realiza plenamente na relação. A corporeidade, ao expressar a pessoa, permite que homem e mulher se reconheçam mutuamente, superando a solidão original e entrando na dinâmica da comunhão. Assim, João Paulo II identifica na relação homem-mulher uma imagem da própria comunhão divina, afirmando que o ser humano reflete Deus não apenas em sua individualidade, mas sobretudo na unidade interpessoal.



Finalmente, a experiência da nudez original revela a plena consciência do homem e da mulher sobre o significado do próprio corpo antes do pecado, manifestando uma relação de doação sincera e recíproca, sem vergonha ou objetificação. Essa experiência, profundamente ligada à *communio personarum*, demonstra que o corpo humano é chamado a expressar o amor como dom, em um significado esponsal que reflete a imagem de Deus na humanidade. Apesar das distorções causadas pelo pecado, o significado esponsal do corpo permanece inscrito na pessoa humana, devendo ser redescoberto e vivido em sua pureza e verdade.

João Paulo II destaca que a tríade de experiências originais – solidão, unidade e nudez – não são apenas eventos distantes na pré-história teológica da humanidade, mas realidades profundamente enraizadas na experiência de cada ser humano. Apesar de frequentemente passarem despercebidas no cotidiano, elas fundamentam a identidade e a vocação do homem e da mulher, revelando o significado mais profundo do corpo e das relações interpessoais. Assim, essas experiências essenciais continuam a iluminar a compreensão do ser humano sobre si mesmo, sobre o outro e sobre sua relação com Deus.

Referências

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2006.

MERECKI, Jaroslaw. *Corpo e Transcendência: a antropologia filosófica na Teologia do Corpo de São João Paulo II*. Brasília: Edições CNBB, 2014.

SÃO JOÃO PAULO II. *Teologia do Corpo: o amor humano no plano divino*. 2. ed. Campinas: Ecclesiae, 2019.

WEIGEL, George. *Witness to Hope: The Biography of Pope John Paul II*. New York: Harper Collins, 1999.

WEST, Christopher. *Teologia do Corpo para iniciantes: redescobrimo o significado da vida, amor, sexo e gênero*. São Paulo: Cultor de Livros, 2018.

WEST, Christopher. *Theology of the Body Explained: a commentary on John Paul II's Man and woman He created them*. 2nd ed. Boston: Paulines, 2007.



Tocar ou não as chagas do Crucificado/Ressuscitado: uma leitura pragmalinguística de Jo 20,24-29

To touch or not to touch the wounds of the
Crucified/Resurrected: a pragmalinguistic reading
of John 20,24-29

*Adriano Lazarini Souza dos Santos**

PUC-SP

*Benedito Antônio Bueno de Almeida***

PUC-SP

*Gilvan Leite de Araújo****

PUC-SP

Resumo: O artigo aprofunda a compreensão da passagem bíblica de João 20,24-29, que narra o encontro entre Jesus ressuscitado e Tomé, através da

* Doutorando em Teologia Bíblica pela Faculdade Nossa Senhora da Assunção (PUC-SP); Mestre em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Presbítero da Arquidiocese de Cascavel (PR) Brasil. Membro do Grupo de Pesquisa, no CNPq, Leitura Pragmática Linguística das Sagradas Escrituras – LEPRALISE.

E-mail: adrianoadrn@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4326055609837840>. Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0001-5764-2109>.

** Doutorando em Teologia Bíblica pela Faculdade Nossa Senhora da Assunção (PUC-SP); Mestre em Teologia Bíblica pela Faculdade Nossa Senhora da Assunção (PUC-SP); Religioso paulino (SP) Brasil. Membro do Grupo de Pesquisa, no CNPq, Leitura Pragmática Linguística das Sagradas Escrituras – LEPRALISE.

E-mail: benedito.antonio@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2712883251853760>. Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-4173-6976>.

*** Pós Doutorado em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma (2017); Mestrado (2002) e Doutorado (2007) em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade S.Tommaso D'Aquino – Roma. Chefe de Departamento da Faculdade de Teologia da PUC-SP. Líder do Grupo de Pesquisa em Literatura Joanina – LIJO. Diretor do Instituto Superior em Filosofia Sede da Sabedoria da Diocese de Osasco – IFISS. Vice-Reitor do Seminário Maior de Teologia da Diocese de Osasco.

E-mail: glaraujo@pucsp.br. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0731752456772224>. Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0001-5387-2281>.





abordagem pramalinguística. A abordagem pramalinguística, que emergiu no contexto da virada linguística do século XX, reintroduziu no debate acadêmico a importância de integrar os aspectos sincrônicos e diacrônicos do texto. Isso permitiu que se respeitasse a autonomia da obra literária enquanto texto, enquanto, simultaneamente, valorizava-se a dimensão comunicativa ao envolver o leitor no jogo linguístico e comunicativo que o texto propõe. A necessidade de expandir os métodos de interpretação bíblica começou a ser reconhecida a partir da década de 1960, quando se percebeu que as análises focadas na intencio autoris haviam se tornado limitadas. Dado o caráter intrinsecamente comunicativo da Bíblia, surgiu a demanda por novos métodos e abordagens que favorecessem a exploração contínua de sua riqueza de significados perenes. Ao analisar a linguagem em seu contexto de uso, a presente pesquisa valida como a interação entre os personagens e a estrutura textual moldam a compreensão da fé e da dúvida. A pragmática demonstra que a linguagem não é apenas um meio de comunicação, mas também uma ferramenta para construir significados e influenciar as ações das pessoas. As palavras de Jesus, expressas em comandos e declarações, possuem um poder transformador, levando Tomé e outros personagens a agir de determinada forma. A história de Tomé, inicialmente incrédulo, serve como um modelo para compreender a jornada da fé. Ele impõe a condição de tocar nas chagas do Crucificado/Ressuscitado para acreditar. A análise pragmática demonstra que a fé não é apenas uma crença intelectual, mas uma experiência vivida que se manifesta através da linguagem, das ações e das relações interpessoais. A comunidade cristã, por sua vez, com base no testemunho apostólico, desempenha um papel crucial na formação da fé e na transmissão da mensagem de Jesus. Ele não Se revela ao “mundo”, segundo a linguagem joanina, mas dentro da comunidade daqueles que vivem a nova realidade do amor, ensinada e realizada pelo próprio Senhor.

Palavras-chave: pramalinguística; tocar; fé.

Abstract: *The article delves into the understanding of the biblical passage John 20:24-29, which narrates the encounter between the resurrected Jesus and Thomas, through the pramalinguistic approach. Emerging from the linguistic turn of the 20th century, this approach reintroduced into academic debate the importance of integrating the synchronic and diachronic aspects of the text. This integration allows for respecting the autonomy of the literary work as a text while simultaneously emphasizing the communicative dimension by engaging the reader in the linguistic and communicative interplay proposed by the text. The need to expand biblical interpretation methods began to be recognized in the 1960s when it was realized that analyses focused on the intencio autoris had become limited. Given the Bible's intrinsically communicative nature, there emerged a demand for new methods and approaches that would foster the continuous exploration of its enduring richness of meaning. By analyzing language within its context of use, this research validates how the interaction between characters and the textual structure shape the understanding of faith and doubt. Pragmatics demonstrates that language is not merely a means of communication but also a tool for constructing meanings and influencing people's actions. The words of Jesus, expressed in commands and declarations, hold transformative power, leading Thomas and other characters to act in specific ways. Thomas's story, as*



one who initially doubts, serves as a model for understanding the journey of faith. He sets the condition of touching the wounds of the Crucified/Risen in order to believe. Pragmatic analysis shows that faith is not merely an intellectual belief but a lived experience manifested through language, actions, and interpersonal relationships. The Christian community, in turn, based on apostolic testimony, plays a crucial role in shaping faith and transmitting Jesus's message. According to Johannine language, Jesus does not reveal Himself to the "world" but within the community of those who live the new reality of love, taught and realized by the Lord Himself.

Keywords: *pragmalinguistics; touch; faith.*

Introdução

“O importante é não deixar de questionar. A curiosidade tem sua própria razão de existir” (Einstein *in* Setzer, 2024, p. 1). Este aforismo de Albert Einstein pode muito bem ser aplicado no terreno religioso, onde há o anseio por um substrato fixo, estável, quiçá eterno onde ancorar a existência. Mesmo neste âmbito da fé, perguntar não constitui uma ofensa ou uma heresia proferida contra o edifício da Revelação divina. Como afirmara S. Gregório Magno, “a Escritura cresce com quem a lê”¹. O processo de leitura, se bem orientado, leva à formulação de perguntas ao texto bíblico com o intento de aprofundar na compreensão do mesmo, num processo de encontro e interação com o leitor atual.

Este artigo é fruto do questionamento haurido do texto de Jo 20,24-29, popularmente conhecido como o encontro de Jesus Ressuscitado com o apóstolo Tomé. Tendo recebido o anúncio por parte dos outros discípulos de que o Senhor estava vivo, Tomé impôs condições: “Se eu não vir em suas mãos o lugar dos cravos e se não puser meu dedo no lugar dos cravos e minha mão no seu lado, não creerei” (Jo 20,25). Passados oito dias, Jesus aparece aos discípulos e Tomé está presente. O Senhor desafia Tomé a realizar as condições que ele mesmo colocara, contudo, o texto silencia, deixa o leitor num vácuo quanto à possibilidade de Tomé ter ou não tocado as chagas do Ressuscitado.

As representações artísticas, inspiradas no texto evangélico, igualmente fornecem respostas díspares sobre este questionamento. Duccio, em obra de 1308, intitulada “*A incredulidade de São Tomé*” e Guercino, em tela de 1621, com denominação homônima, retratam Tomé tocando ainda que superficialmente a chaga do lado de Cristo. Caravaggio, por

¹ “*Divina eloquia cum legente crescunt*”: S. Gregório Magno, *In Ezequiel*, I, VII, 8: PL 76, 843.



sua vez, traz um extremo realismo pictórico, ao representar o apóstolo introduzindo metade do dedo dentro da chaga do costado de Jesus na pintura em tela “*A dúvida de Tomé*”, de 1599. Numa obra mais recente, de 2015, Carl Heinrich Bloch, em “*The doubting Thomas*”, retrata o personagem Tomé de joelhos diante do Senhor Ressuscitado, não ousando sequer olhar para ele. Quem foi assertivo no que representou? Tomé tocou ou não as chagas do Ressuscitado conforme ele próprio impusera como condição para crer? Quais indícios são mais condizentes, tendo em vista também a teologia do evangelho segundo João a respeito da tríade ver-tocar-crer? É o que tentar-se-á elaborar nas páginas seguintes, tendo como referencial metodológico a abordagem pramalinguística, que conduz a análise exegética a partir do potencial de sentido oferecido pelo texto ao leitor atual, que coopera ao entrar no pacto da estratégia literária do autor implícito. Além disso, o texto evangélico é contemplado pela pramalinguística como prenhe de performatividade, ou seja, capaz não apenas de comunicar informações, mas também de conduzir ou sugerir pautas de ação através da palavra para realidades tais como espiritualidade, ética e moral.

1 Contexto, cotexto e estrutura narrativa da perícope

A fé e a descrença são preocupações centrais no evangelho segundo João, e um aspecto importante dessa questão é a conexão entre a fé e a visão dos sinais. No primeiro sinal realizado por Jesus em Caná da Galileia, o evangelista conclui: “Esse foi o princípio dos sinais, Jesus o fez em Caná da Galileia e manifestou sua glória, e os seus discípulos creram nele” (Jo 2,11).

De modo geral, o evangelho segundo João utiliza a palavra “sinal” para se referir aos milagres de Jesus, enquanto nos sinóticos os mesmos são caracterizados como *dýnamis*, com o significado de “atos poderosos”. Além disso, enfatiza-se a conexão entre as narrativas dos sinais realizados por Jesus e os discursos que as acompanham.

O sentido dos atos extraordinários de Jesus, conforme São João, é duplo. Por um lado, como gesto prodigioso de Jesus, convida o homem a uma penetração do mistério de Jesus que se aproxima dos homens. [...] Mas existe um outro sentido, o mais específico do evangelho de João: em Jesus já se realiza a plenitude da salvação” (Tuñí; Alegre, 2007, p. 36-37).



Nesse sentido, o sinal conduz ao crer, um processo cujo resultado é a fé. O ato de crer permite, em última análise, uma identificação com a própria pessoa de Jesus, algo que a relativa objetificação do ver dificilmente suscita. Trata-se de entrar no tempo e no espaço do Ressuscitado, até que este viva no crente. E vice-versa, o crente pode viver totalmente, no sentido mais forte do termo, “em nome de Jesus” (20,31) (Simoens, 2000, p. 818).

Jo 20,24-29 está situado em um ponto crucial e culminante do evangelho, no contexto das aparições de Jesus ressuscitado. Esta passagem ocorre após a ressurreição de Jesus, durante suas aparições aos discípulos, e desempenha papel significativo na narrativa, particularmente em relação à fé e à crença.

O texto, de acordo com a proposta de Fabris e Maggioni (2006, p. 258-259), faz parte do assim denominado “livro da glorificação”, conforme a estrutura abaixo na tessitura da obra joanina: 1) O prólogo (1,1-18) – que serve de abertura ao evangelho; 2) O livro dos sinais (1,19-12,50) – onde os sinais realizados por Jesus revelam sua identidade; 3) O livro da glorificação (13,1-20,31) – que enfoca a paixão, morte, ressurreição e glorificação de Jesus; 4) Epílogo (21,1-25). João 20,24-29 faz parte deste “Livro da Glória”, mais especificamente na narrativa da ressurreição.

Os primeiros sinais realizados por Jesus no início do quarto Evangelho mostram que, no caminho do discipulado, o crer se manifesta na obediência. Todo discípulo que crê (πιστεύων) já passou da morte para a vida (5,24), mas ainda resta uma condição para a imortalidade: se alguém guardar a sua palavra (ἐάν τις τὸν ἐμὸν λόγον τηρήσῃ), essa pessoa nunca morrerá (8,51). Crer de maneira contínua assume a forma de guardar a palavra (Rainbow, 2014, p. 314). O oposto joanino de crer é desobedecer (ἀπειθέω), que conduz à morte (3,36).

A cristologia tem importância central na estrutura do evangelho segundo João. Após o prefácio cristocêntrico (1,1-2,11), o autor distingue o chamado livro dos sinais de Jesus (2,1-12,50), onde a narração das bodas de Caná é uma seção de transição, e o denominado “livro da hora de Jesus” (11,1-20,29), onde 11,1-12,50 forma uma seção de transição. Segue-se a conclusão cristocêntrica em Jo 20,30-31 e um epílogo em 21,1-25.

João utiliza referências de espaço e tempo no texto, além de sinais de estruturação em sua obra. Na estratégia narrativa, ele incorpora elementos topográficos e cronológicos, destacando as peregrinações de



Jesus a Jerusalém, que estão ligadas às principais festas judaicas. Dessa maneira, o ciclo anual das festas litúrgicas judaicas de peregrinação é integrado na estrutura básica do macro-relato (Beutler, 2016, p. 14). Entre os capítulos 2,13 e 11,55, Jesus se dirige a Jerusalém em quatro ocasiões: na primeira Festa da Páscoa (2,13), em uma festa não especificada (5,1), na Festa das Tendas (7,2) e na última Festa da Páscoa (11,55; 12,1; 13,1).

A aparição de Jesus a Tomé é a última história em uma série de três aparições após a ressurreição. Assim como na aparição a Maria Madalena, o encontro com Tomé é pessoal. Ambos os personagens passam da incerteza para a fé, ambos desejam tocar o corpo ressuscitado, ambos fazem exclamações vocativas de reconhecimento, e ambas as declarações de reconhecimento vêm após Jesus demonstrar conhecimento dos personagens. A declaração de testemunho que encerra a perícopes de Maria, “Eu vi o Senhor” (20,18), encontra eco na declaração que abre a cena de Tomé, “Nós vimos o Senhor” (20,24).

O relato segue uma ordem cronológica clara. Primeiro, no amanhecer do primeiro dia da semana², Jesus aparece a Maria Madalena. Na tarde do mesmo dia, Ele se revela novamente aos discípulos, que estão reunidos a portas fechadas. Oito dias depois, a cena se repete, agora com a presença de Tomé. Essa estrutura cronológica organiza a passagem em três cenas sequenciais para os leitores (Tilborg, 2005, p. 408).

O cotexto imediato³ são as três micronarrativas precedentes: a perícopes introdutória (20,1-10), iniciando a cronologia do primeiro dia da semana com o relato do sepulcro vazio, construindo o cenário da narrativa da ressurreição de Jesus. Na sequência, a voz do narrador insere os personagens: Maria Madalena, Simão Pedro e o outro discípulo.

A primeira cena, descrita em 20,11-18, apresenta Madalena na mesma situação inicial (20,1-2.11-13) e descreve seu encontro com Jesus;

² “O fato de João mencionar o primeiro dia da semana momento no início de ambas as cenas deste capítulo, e que situa a aparição a Tomé exatamente uma semana depois (v. 26), sugere que a sua apresentação pode ter sido influenciada pelo costume cristão de celebrar a Eucaristia no primeiro dia da semana (At 20,7; 1Cor 16,2)” (Brown, 2005, p. 1282).

³ “Trata-se de uma categoria de âmbito sintático, propriamente uma seleção dentro de uma obra literária; uma unidade textual delimitada por vistosas interrupções de comunicação. Tal seleção não apenas fornece a proporção adequada, mas também a compreendida textualmente para a compreensão do segmento examinado. Mesmo que em âmbito narrativo o cotexto seja sempre tendencialmente amplo, ele é variável segundo o nível de análise empreendido: um trecho, uma seção, uma parte etc” (Guidi, 2020, p. 75).



o primeiro dia alude à realidade da nova criação a partir da ressurreição de Jesus.

A segunda cena (20,19-23), interligada com a primeira, descreve o encontro de Jesus com os discípulos. Também está situada no primeiro dia, mas à tarde, de acordo com o simbolismo pascal predominante. Apresenta, ao lado do tema da nova criação (20,22), a infusão do Espírito como o dom do Ressuscitado aos seus discípulos.

O encontro de Tomé com o Senhor compõe a terceira cena (20,24-29). Partindo da incredulidade de um discípulo, que reflete a incredulidade inicial da comunidade (20,1-10), descreve a presença de Jesus entre os seus, Tomé posteriormente professa a fé e abre o horizonte futuro à bem-aventurança pronunciada por Jesus: “μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες” (Bem-aventurados os que não viram e creram – Jo 20,29). Esta parte e toda a atividade anterior de Jesus terminam com uma afirmação do evangelista (20,30-31), que encerra os episódios de sua vida, morte e ressurreição e anuncia o propósito da obra.

A unidade do relato se estabelece pelo fato de as três cenas narradas conterem muitas referências recíprocas. A cena central atua como uma dobradiça narrativa, conectando tanto a primeira quanto a terceira cena. Narrativamente, o que ocorre na cena central é descrito como acontecendo no mesmo dia da primeira cena e, em termos de conteúdo, continua o mesmo tema: a presença do Ressuscitado na comunidade dos discípulos. Por isso, a primeira e a segunda cena são consideradas relatos paralelos. O mesmo se aplica à relação entre a segunda e a terceira cena. Elas compartilham um vínculo temporal e espacial semelhante, com todos os discípulos novamente reunidos a portas fechadas. Assim, a segunda e a terceira cena oferecem uma dupla perspectiva. João utiliza essa técnica de forma complexa para vincular suas histórias entre si (Tilborg, 2005, p. 409).

O relato do encontro do Senhor com Tomé, figura de fé pascal (Vignolo, 1994, p. 53), é a cena conclusiva de Jo 20. A voz do narrador menciona que Tomé não estava presente quando o Senhor se colocou no meio de seus discípulos. A ausência temporária de Tomé ressalta a importância de sua aparição e de seu papel na narrativa⁴.

⁴ “Diz respeito à estratégia da reticência, bem conhecida na narrativa evangélica, segundo a qual o narrador se reserva o direito de apresentar certos personagens apenas no momento estrategicamente decisivo, visando a construção do enredo, do próprio personagem e, conseqüentemente, também do seu leitor” (Vignolo, 1994, p. 54).



O tempo desempenha igualmente papel crucial na ordenação da narrativa. João menciona que passaram oito dias sem eventos notáveis, o que chama atenção, considerando que é a primeira semana após a Páscoa. Os limites da perícope são facilmente identificáveis pelo foco em Tomé, destacado entre os Doze. A referência no versículo 24a, que menciona a vinda de Jesus, claramente remete ao episódio anterior (vv. 19-23) como um evento passado distinto, marcando assim o início de uma nova perícope. Embora a mudança temporal de cena só ocorra no v. 26, a unidade dos vv. 24-29 é fortemente sugerida pelo paralelismo entre o v. 25b e o v. 27, enfatizado pelo léxico que mantém o foco em Tomé.

A narrativa é construída com os elementos essenciais deste gênero literário, o teológico-narrativo. O enredo claramente se refere à experiência da ressurreição. E assim segue o padrão geral de tais histórias, incluindo a incerteza inicial ou incredulidade da testemunha, a revelação de Jesus ressuscitado, seguida pelo reconhecimento e confissão. Um aspecto particular ocorre no v. 29, com a declaração de Jesus que conclui o episódio de Tomé, a qual carrega as marcas da tradição sinótica (Beutler, 2016, p. 14). E a voz do narrador cede lugar para que os interlocutores possam ouvir a bem-aventurança proclamada pelo Senhor.

2 Aspectos formais e literários da comunicação

Quadro 1 – Jo 20,24-29 – Distribuição da Comunicação

Pano de fundo	Primeiro plano	Discurso Di- reto	Vers.	Tradução
Θωμάς δὲ εἰς ἐκ τῶν δώδεκα, ὁ λεγόμενος Δίδυμος,			24a	Tomé, porém, um dos Doze, chamado Dídimo,
οὐκ ἦν μετ’ αὐτῶν			24b	não estava com eles
ὅτε ἦλθεν Ἰησοῦς.			24c	quando Jesus veio.
	ἔλεγον οὖν αὐτῷ οἱ ἄλλοι μαθηταί·		25a	Os outros discípulos, então, diziam-lhe:
		ἐωράκαμεν τὸν κύριον.	25b	“Vimos o Senhor!”
	ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς·		25c	Ele, porém, disse-lhes:



		ἐὰν μὴ ἴδω ἐν ταῖς χερσὶν αὐτοῦ τὸν τύπον τῶν ἥλων	25d	“Se eu não vir nas mãos dele a marca dos cravos
		καὶ βάλω τὸν δάκτυλόν μου εἰς τὸν τύπον τῶν ἥλων	25e	e puser o meu dedo na marca dos cravos
		καὶ βάλω μου τὴν χεῖρα εἰς τὴν πλευρὰν αὐτοῦ,	25f	e puser a minha mão no seu lado
		οὐ μὴ πιστεύσω.	25g	de modo nenhum acred- itarei”.
Καὶ μεθ’ ἡμέρας ὀκτὼ πάλιν ἦσαν ἔσω οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ καὶ Θωμᾶς μετ’ αὐτῶν.			26a	E oito dias depois, estavam os discípulos novamente reunidos no recinto e Tomé estava com eles.
	ἔρχεται ὁ Ἰησοῦς		26b	Veio Jesus,
	τῶν θυρῶν κεκλεισμένων		26c	estando trancadas as portas,
	καὶ ἔστη εἰς τὸ μέσον		26d	pôs-se no meio deles
	καὶ εἶπεν·		26e	e disse:
		εἰρήνη ὑμῖν.	26f	“Paz a vós!”
	εἶτα λέγει τῷ Θωμᾶ·		27a	Disse, então, a Tomé:
		φέρει τὸν δάκτυλόν σου ᾧδε	27b	“Põe o teu dedo aqui
		καὶ ἴδε τὰς χεῖράς μου	27c	e vê as minhas mãos
		καὶ φέρε τὴν χεῖρά σου	27d	move a tua mão
		καὶ βάλε εἰς τὴν πλευράν μου,	27e	e põe-na no meu lado
		καὶ μὴ γίνου ἄπιστος ἀλλὰ πιστός.	27f	e não sejas incrédulo, mas crente.”
	ἀπεκρίθη Θωμᾶς		28a	Tendo respondido Tomé



	καὶ εἶπεν αὐτῷ·		28b	disse-lhe:
		ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου.	28c	“Meu Senhor e meu Deus!”
	λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς·		29a	Disse-lhe Jesus:
		ὅτι ἐώρακάς με	29b	“Porque viste-me,
		πεπίστευκας;	29c	creste.
		μακάριοι οἱ μὴ ιδόντες	29d	Bem-aventurados os que não viram
		καὶ πιστεύσαντες.	29e	e creram!”

Fonte: Os autores do presente artigo, com auxílio do software Bibleworks, versão 10. Versão da Bíblia Grega utilizada NA28. Tradução em português proposta pelos autores.

O pano de fundo da narrativa (*background*) se faz presente nas sequências 24 a/b/c e 26a. “De acordo com Guidi (2020, p. 80), aqui se encontram todos os elementos que não pertencem ao primeiro plano da ação, como o antecedente e todos os pressupostos necessários para a compreensão do fato proeminente que move o relato”. Nele predominam duas formas verbais no indicativo imperfeito, característicos deste tipo de construção sintática. “O imperfeito é a forma de fundo do grego. De fato, segundo a teoria comum, este indica continuidade, hábito, repetição, que são aspectos típicos da descrição ou do comentário” (Nicacci, 1992, p. 87).

Embora a narrativa inicie com a expressão verbal λεγόμενος (20,24a) referente a Tomé, enquanto particípio presente passivo em função de aposto ou predicativo de sujeito oracional, o ritmo descritivo do pano de fundo é determinado pelo verbo ἦν, indicativo imperfeito ativo de εἰμί, o qual revela a ausência de Tomé com o grupo que recebeu a aparição de Jesus Ressuscitado. Por sua vez, na sequência 26a, o verbo no indicativo imperfeito ativo ἦσαν faz o relato fluir para a perspectiva de um segundo encontro, quando agora Tomé é sinalizado como integrante do grupo de discípulos reunidos no mesmo local, oito dias depois da primeira aparição.

O primeiro plano, enquanto focalização narrativa, traz a fábula como sequência das ações principais de um relato, as quais não podem ser omitidas. Aparecem geralmente mediante o indicativo aoristo ou o



presente histórico⁵. O aoristo, considerado o ato verbal em essência, expresso pelo tema verbal puro, em português é representado pelo presente simples, sem acréscimo das noções de duração, hábito ou continuidade do ato verbal. Ele traz à luz verdades gerais, sendo por isso também chamado aoristo gnômico (Murachco, 2001, p. 234-235). Na perícopes em estudo, o uso do aoristo no primeiro plano assinala ações pontuais dos personagens envolvidos: εἶπεν (disse – 25c [Tomé], 26e [Jesus], 28b [Tomé]), ἔσται (pôs – 26d [Jesus]) e ἀπεκρίθη (respondeu – 28a [Tomé]). Igualmente, o presente histórico é empregado três vezes (ἔρχεται – veio – 26b [Jesus]); λέγει – disse – 27a [Jesus], 29a [Jesus]) com função similar.

O discurso direto, que são as vozes dos personagens da narrativa, está presente nas sequências 25 b (perfeito do indicativo), 25 d-g (aoristo do subjuntivo), 27 b-f (imperativo presente e aoristo), 29 b-c (perfeito do indicativo) e 29 d-e (aoristo do particípio). As principais seções que contribuem para a estruturação do relato serão comentadas a seguir. Em 25 d-g, numa fala de Tomé, empregando o aoristo do subjuntivo, o discurso está fundamentalmente articulado em chave condicional com a exigência de uma ação a ser consumada em sua totalidade. “Estes usos têm um elemento comum pelo fato de tenderem a pôr em relevo a atitude mental do agente de uma ação, ou da atitude de um agente diante de uma realidade, mesmo quando essa realidade não está sob o controle do agente (e.g., em determinados tipos de condição” (Swetnam, 2002, p. 39). Em 27 b-f, Jesus responde às exigências de Tomé e suas falas alternam verbos no imperativo presente e aoristo. O imperativo, como é bem sabido, “exprime a mensagem direta, o gancho do diálogo, o chamamento e também, subsidiariamente, a ordem” (Murachco, 2001, p. 269).

Já no final da perícopes, em 29 b-c, utiliza-se o perfeito do indicativo, trazendo a ideia de uma ação plenamente realizada por Tomé (viste, creste). Na seção 29 d-e, conclui-se a narrativa com a fala de Jesus empregando por duas vezes verbos no particípio aoristo. Este tempo verbal “não exprime uma ideia de tempo absoluto, mas um tempo

⁵ “Numa narração que representa os fatos de forma viva, como se o narrador estivesse presente, o presente pode substituir o indicativo aoristo, enquanto a qualidade da ação, apesar da forma presente, permanece majoritariamente pontual. Este presente histórico é frequente, como nos autores clássicos, também nos escritores do Novo Testamento, especialmente em Marcos; Lucas, em vez disso, quase sempre o evita, provavelmente porque lhe parece vulgar. É principalmente a ação principal, enquanto as circunstâncias mais marginais, ou em geral o que é acessório, são expressas com as formas temporais do passado e mesmo os eventos conclusivos ainda estão no aoristo” (Blass; Debrunner, 1997, p. 403).



relativo, isto é, a anterioridade em relação ao verbo principal, qualquer que seja o tempo deste” (Murachco, 2001, p. 276). A seção 29 d-e depende dos verbos controladores já previamente lançados na seção 29 b-c. “O particípio aoristo geralmente denota o tempo antecedente ao do verbo controlador” (Wallace, 2000, p. 267). Assim, a sentença conclusiva avalia positivamente os contemporâneos que não viram, mas creram.

3 A coerência comunicativa

Tomé, dentro do evangelho de João, é apresentado como figura da fé cristológica, personificando dramaticamente a transição da dúvida para a fé, do ver para o crer (Moltmann, 2014, p. 341). “Wilckens (2002, p. 394), considera-o representante dos discípulos do tempo pós-pascal, aos quais a ressurreição é proclamada por aqueles que a testemunharam diretamente”. O perfil de Tomé, contudo, não é facilmente enquadrável num estereótipo estático. “A posição de Tomé é, portanto, objetivamente complexa e não rigidamente unívoca” (Vignolo, 1994, p. 73). Vignolo vê este personagem ser construído por João sob uma forma de evolução parabólica. “Todo o seu perfil de discípulo se constrói numa parábola que primeiro vai diminuindo e depois aumentando, numa surpreendente ascensão final (20,28-29)” (Vignolo, 1994, p. 55).

Em 11,16 Tomé manifesta plena solidariedade a morrer com Jesus diante das ameaças dos judeus, atitude que talvez lhe valha o aposto “Gêmeo” (Δίδυμος). “Julga, porém, que a morte é o fim de tudo, não sabe que Jesus é a passagem para o Pai (13,1)” (Mateos; Barreto, 2005, p. 269). Outros autores, como por exemplo “Simoens (2000, p. 815), preferem ver nesta expressão o símbolo de um discípulo em situação precária no que tange à fé”. “Vignolo (1994, p. 56), contudo, caracteriza Tomé nesta perícopes como tendo uma forte solidariedade cristológica e autonomia discipular”, solidariedade esta de cunho trágico e sem o devido conhecimento. Em 14,5 ao dizer: “Senhor, não sabemos aonde vais. Como podemos conhecer o caminho?”, Tomé admite que nada sabe sobre a meta do caminho de Jesus. Consequentemente, seu perfil manifesta regressão em razão desta problemática⁶.

⁶ “Tanto em 11.16 como em 14.5, Tomé mostra uma atitude cética, mas não há nenhuma evidência que sustente a inferência de Bernard (II, 681) segundo a qual o pessimismo manteve Tomé afastado da reunião de discípulos na noite de Páscoa. Na tradição apócrifa, Tomé beneficiou-se de revelações maravilhosas. No Evangelho de Tomé, capítulo 13, Tomé professa a Jesus: ‘A minha boca não pode dizer com quem tu te



Um novo retrocesso transluz em 20,24, quando o narrador informa que Tomé, um dos Doze, nem mesmo estava reunido com o grupo apostólico por ocasião da primeira aparição de Jesus. Por que ele não estava lá? O texto cede lugar à eloquente lacuna do silêncio para suscitar a reflexão. “Talvez Maggi (2013, p. 181), faça uma avaliação excessivamente heroica ao afirmar que Tomé não estava em casa refugiado, pois tinha em si a coragem de morrer pelo Mestre”. “Já Vignolo (1994, p. 60), intui nesta ausência um resfriamento em relação a Jesus e seu projeto. A ausência de Tomé no primeiro encontro pós-pascal dá a perceber, em todo caso, seu distanciamento em relação à causa de Jesus, que o havia encantado”.

Desta factível situação, o caminho em trajetória parabólica de Tomé começará a dar indícios de subida em 20,25, quando diante do anúncio do querigma, imporá condições para crer. Oito dias depois, será confrontado pelo Ressuscitado, exortado a crer e manifestará seu ápice de fé cristológica com a expressão: “Meu Senhor e meu Deus!” (v. 28). Tomé faz a complexa transição de ouvinte incrédulo do querigma para a condição de crente na Palavra. Talvez João queira inserir aqui uma chave de leitura em perspectiva abraâmica da fé. “A verdadeira fé nasce dando crédito, antes de mais nada, à palavra de Jesus como ela é, capaz de produzir sinais salvíficos e de integrar, ou melhor, subordinar, a visão dos sinais à escuta vivificante deles (5,25; 6,63,68; 8,51; 11,40)” (Vignolo, 1994, p. 70).

No que tange à perícopes em análise neste artigo, a coerência das partes deste texto é estabelecida pela semântica dos verbos **ὁράω** (ver) e **πιστεύω** (crer), de uso peculiar joanino. O primeiro campo semântico aparece sob as formas do segundo aoristo εἶδov, cobrindo todos os sentidos da visão, desde o ordinário ver até à percepção do Ressuscitado (20,20.25.29). Também, enquanto visão ou experiência pessoal e imediata, utiliza-se o perfeito ἐώρακάς (20,18.25.29). Os verbos de visão igualmente são empregados em sentido metafórico para se referir a uma experiência não visual. A visão de Jesus morto-exaltado que é passível de ser observada na sua condição de ressuscitado é expressa sob esta propriedade (Mateos; Barreto, 2005, p. 291).

Quanto ao segundo, **πιστεύω** indica o ato de “acreditar que algo é verdadeiro e, por conseguinte, confiável ou digno de confiança” (Louw; Nida, 2013, p. 332). Trata-se de “crer a ponto de ter confiança e segurança

assemelhas’. Em resposta, Jesus elogia Tomé por beber da sua fonte cintilante e diz três palavras inefáveis a Tomé” (Brown, 2005, p. 1290).



total em alguém que se suponha possuir as qualidades atribuídas” (*Idem*, p. 337). Em âmbito especificamente cristão, refere-se a “acreditar na boa notícia a respeito de Jesus Cristo e tornar-se um seguidor” (*Idem*, p. 339). Embora João não utilize o substantivo **πίστις** (fê) em seu evangelho, em 20,27 enfatiza a contraposição entre a condição de crente e incrédulo pelo uso dos adjetivos **πιστός** e **ἄπιστος**. De modo geral, pode-se dizer que “o crer joanino tem muito de conhecimento, de penetração no mistério de Jesus” (Tuñí; Alegre, 1999, p. 111).

Segundo Mateos e Barreto (2000, p. 822), a perícope está articulada em três momentos, a saber: 20,24-25 (incredulidade de Tomé); 20,26 (presença de Jesus novamente entre os seus); 20,27-29 (Tomé crê). Tilborg (2005, p. 409) expande o olhar para todo o capítulo 20 e propõe uma estrutura cronológica ordenada em sub-cenas para os leitores: 1) Os acontecimentos no túmulo, pela manhã (20,1-8); 2) Ao entardecer do mesmo dia (20,19-23); 3) Oito dias depois, junto com Tomé (20,24-29) e 4) Sobre a intenção do livro (20,30-31). Brown (2010, p. 155), por sua vez, propõe a articulação do mesmo capítulo em duas grandes cenas, centradas no tema da fê: “1ª cena – o sepulcro (20,1-18) – (a) Pedro e o discípulo amado, que crê; Maria está ausente; (b) Maria, aflita, é conduzida à fê; 2ª cena – o cenáculo (20,19-31) – (a) os discípulos creem; Tomé está ausente; (b) Tomé, incrédulo, é conduzido à fê”.

O versículo 24 serve ao texto a modo de comentário retrospectivo do narrador acerca da primeira aparição de Jesus ao grupo de discípulos e sinaliza a ausência de Tomé, que gerará o elemento de tensão para o episódio seguinte. Por que Tomé não estava lá? “O texto silencia sobre como essa ausência deve ser interpretada” (Vignolo, 1994, p. 59). Tomé não era um discípulo qualquer, mas “um dos Doze” (v. 24a), fato que torna a abstenção ainda mais destacada. “Moloney (2007, p. 468), conjectura ao afirmar que ele não foi informado nem da mensagem de Maria Madalena (vv. 17-18), nem da aparição de Jesus com o mandato confiado aos discípulos (vv. 19-23). Para Tomé, este é o primeiro momento do seu caminho rumo à fê”. Já Vignolo (1994, p. 60), intui nesta ausência uma decepção ou resfriamento em relação à causa de Jesus.

A cena relatada no v. 25 retrata o encontro de Tomé com a comunidade discipular e o anúncio querigmático dirigido a este: “Vimos o Senhor!” “O verbo grego (ἔλεγον), no imperfeito indica a insistência em comunicar a boa nova” (Alday, 2010, p. 502). Igualmente, o verbo ver aqui empregado (ὤρακαμεν) encontra-se no perfeito do indicativo,



sinalizando uma ação plenamente realizada, mas com a ressonância dos seus efeitos, uma visão plena e real de Jesus (Millos, 2016, p. 1784). Tomé, por sua vez, recusa-se a acreditar neste anúncio e impõe condições para eventualmente fazê-lo. Brown (2005, p. 1299) vê na história de Tomé a dramatização joanina do tema a respeito da dúvida e, ao mesmo tempo, um artifício empregado para destacar a natureza tangível do corpo ressurreto de Jesus. Moloney (2007, p. 468), por sua vez, caracteriza seu paradigma da fé como uma resposta condicionada. Ele está disposto a mudar de opinião sobre a sua descrença apenas com a condição de que Jesus ressuscitado se adapte aos seus critérios”. Eis as condições: ver em suas mãos as marcas dos cravos e tocá-los, pôr a mão em seu lado.

O versículo 26, de modo amplo, faz a urdidura lógica entre os acontecimentos anteriores, Jesus e Tomé. João repete intencionalmente a moldura do primeiro encontro (vv. 19-23), situando-o oito dias após, ou seja, no domingo seguinte, sub-reptícia alusão ao domingo como “o dia escatológico no qual, mediante o dom do Espírito, Jesus torna possível a sua presença duradoura entre os seus discípulos” (Brown, 2005, p. 1281). Dia das assembleias litúrgicas do cristianismo. Jesus põe-se no centro da comunidade ali reunida, saúda-os com a paz e agora vai dirigir-se a Tomé.

Jesus possui uma capacidade de percepção extraordinária e, no v. 27, demonstra-o a Tomé, permitindo-lhe satisfazer suas condições previamente impostas. “Condescendendo com o seu pedido, convida-o a ver as suas mãos e a colocar a mão no lado aberto pela lança” (Alday, 2010, p. 503). Chega-se, então, à questão central deste artigo: Tomé tocou ou não o corpo do Ressuscitado? Seguindo a lógica dos principais temas do evangelho joanino, os autores pesquisados são quase unânimes na afirmação de que Tomé não realizou as condições que impusera. Brown (2005; 2010) justifica pelo fato do personagem representar os cristãos pós-pascais. Tilborg (2005) e Alday (2010) sinalizam nesta não realização a concordância com a confissão de fé joanina. Fabris e Maggioni (2006) e Moltmann (2014) veem nisso a transição das cristofanias ao testemunho. Zumstein (2017), por seu turno, conjectura ser a palavra do Ressuscitado quem faz a fé de Tomé renascer e não o toque em seu corpo glorioso.

Na contramão destas considerações, Schliesser (2017, p.85-89), propôs cinco pistas no evangelho de João que permitem admitir a hipótese



de que Tomé tenha tocado as chagas do Ressuscitado. Em primeiro lugar, os imperativos de Jesus em João sinalizam o conceito teológico segundo o qual quando a ordem de Jesus é obedecida, então os personagens envolvidos chegam a uma maior compreensão. Em segundo lugar, num comparativo entre Maria Madalena e Tomé, percebe-se que ambos querem tocar em Jesus, uma *ex diclitione*, o outro *ex incredulitate*. Maria se torna a primeira testemunha da ressurreição enquanto Tomé, seu primeiro intérprete. Em terceiro lugar, no quesito da constatação do binômio morte-vida, ao perceber que Jesus já estava morto, um dos soldados perfura o lado de Jesus com uma lança para verificar sua morte. Por outro lado, Tomé estende a mão ao lado de Jesus para verificar sua ressurreição e vida. Em quarto lugar, assinala como que uma intensificação da proximidade corporal nas narrativas pascais joaninas. Deste modo, Pedro e o Discípulo Amado somente veem os envoltórios de linho no túmulo vazio, Maria não percebe instantaneamente Jesus e é impedida de segurá-lo, enquanto Tomé não somente vê, mas é instado a tocar as feridas do Ressuscitado. A quinta e derradeira pista elencada por Schliesser invoca a caracterização de João como um teólogo da Palavra, no sentido que ele próprio coloca em seu evangelho: “E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós” (Jo 1,14). Com isso, advoga que para a teologia joanina, o ver pode se unir aos demais sentidos para o crescimento na fé.

Digno de destaque, na seção 27f, é o emprego a modo exortativo dos adjetivos ἄπιστος (incrédulo) e πιστός (crente). Estas expressões são utilizadas somente aqui nos escritos joaninos, uma vez que o autor prefere o verbo crer (πιστεύω), com 98 ocorrências em João” (Tuñí; Alegre, 1999, p. 109). Da incredulidade para a fé é o itinerário proposto ao leitor, representado iconicamente nesta dramática história de Tomé. “Naturalmente, quem duvida adia a resposta final, caminha para a fé, mas não sem fadiga” (Puig, 2020, p. 654).

E Tomé, enquanto figura da fé cristológica joanina, prorrompe na belíssima exclamação: “Meu Senhor e meu Deus!” (28c). É, “segundo Brown (2005, p. 1293), ao mesmo tempo, um vocativo e uma profissão de fé”. Fabris e Maggioni (2006, p. 488), intuem a Liturgia como sendo a fonte desta aclamação de fé. Jesus Ressuscitado identificado com aquele que fora crucificado recebe a aclamação como Senhor e Deus, palavras semelhantes àquelas utilizadas pelo Sl 35,23 para se referir a Deus: “Desperta! Levanta-te pelo meu direito, por minha causa, meu Senhor e meu Deus!”. “A confissão de fé é a culminação da cristologia do Evangelho, visto que reconhece o Jesus crucificado/exaltado como



‘Senhor e Deus’” (Perkins *in* Brown; Fitzmyer; Murphy, 2015, p. 813). Schnelle (2017, p. 907), vê implícita neste texto joanino a crítica ao imperador romano Domício, uma vez que o mesmo se considerava sob os atributos anteriormente citados.

A interação entre Jesus e Tomé se encerra com um macarismo saído da boca do Ressuscitado: “Bem aventurados os que não viram e creram!” (v. 29d/e). “De acordo com Malzoni (2018, p. 309), são proclamados felizes aqueles que não viram e creram (Jo 20,29), ou seja, o Discípulo Amado (Jo 20,8) e todos aqueles que crerão pela palavra dos discípulos. Tomé torna-se assim um exemplo, às avessas, de gerações e gerações de cristãos que crerão à espera da visão do Senhor”. “Segundo explana Simoens (2000, p. 817), esta bem-aventurança não critica nem relativiza a visão de Tomé, mas expressa o que começou a acontecer nas primeiras gerações diretas e se limitou ao passado, mas que tem um significado no querigma da comunidade cristã”. “Wilckens (2002, p. 396), assinala que os verbos ver e crer são empregados no aoristo nesta última sequência, o que indicaria o começar a ser cristão”. De que modo se chega à fé? Mediante o testemunho apostólico. O caminho da fé para os cristãos vindouros deve passar pela purificação que despoja o desejo de ver para o crer baseado na auscultação. É o tempo da Igreja. Deve-se testemunhar. E o relacionamento do cristão com Jesus agora não se limita a uma aparição específica, mas “na anamnese continuamente renovada da história do Jesus terreno sob a orientação do Paráclito” (Zumstein, 2017, p. 952). Neste sentido, reitera Maggi:

Anuncia que a situação dos crentes de qualquer tempo não só não será inferior à dos discípulos aos quais ele apareceu, mas superior, porque todos os que forem capazes de acreditar sem necessidade de ver são proclamados ‘bem-aventurados’, diferentemente dos que acreditaram porque viram (Maggi, 2013, p. 181).

O *locus* para o reconhecimento do Crucificado/Ressuscitado é a palavra vivenciada dentro da comunidade apostólica. Jesus não se revela ao ‘mundo’⁷, segundo a linguagem joanina, mas dentro da comunidade daqueles que vivem na nova realidade do amor ensinado e realizado pelo próprio Senhor (Mateos; Barreto, 2000, p. 827).

⁷ “A humanidade enquanto estruturada em ordem sociorreligiosa inimiga de Deus” (Mateos; Barreto, 2005, p. 201).



4 Focalização pragmática

A presente investigação exegetico-teológica adota uma perspectiva pramalinguística, visando desvelar as inter-relações entre forma e conteúdo, bem como os mecanismos de coesão textual e coerência comunicativa presentes no texto em análise. O objetivo central é conduzir os interlocutores a uma leitura pragmática, que privilegia a interação comunicativa e a construção conjunta de significados. Nessa perspectiva, o leitor é convidado a participar ativamente do processo interpretativo. O texto é entendido como um evento comunicativo: o envio e a recepção de mensagens não é simplesmente algo que um faz ao outro, mas um processo que se faz com o outro (Moreno Sanz, 2021, p. 36).

A pragmática da micronarrativa de 20,24-29 dispõe as ações centrais no diálogo de Jesus com Tomé. O dito de Jesus em 20,29 apresenta o ponto central do encontro: “Porque me viste, creste” (Ὅτι ἑώρακάς με, πεπίστευκας). João não diz que Tomé tocou em Jesus⁸. O texto deixa claro é que Tomé não foi convencido pelo que ouviu, mas pela presença de Jesus e pela sua palavra eficaz. A aparição e a declaração de Cristo superaram a intenção original de Tomé e o transformaram imediatamente em um apóstolo professando a fé em Jesus como seu Senhor e Deus⁹. Portanto, a presença e as palavras do Ressuscitado desencadeiam todas as ações do relato.

O estilo narrativo de João oferece uma importante chave interpretativa do texto. Quando Jesus se dirige a Tomé em 20,27, o verbo φέρω (pôr) está na forma imperativa φέρε. Analisando as ordens de Jesus no Evangelho segundo João, tanto para seus discípulos quanto para os mais distantes, revela que, sem exceção, eles seguem o comando imediatamente (1,39; 6,10; 7,8.10; 11,39.41; 21,6). Trata-se de um “aspecto perlocutório da palavra de Jesus, que pretende produzir fé no discípulo incrédulo” (Vignolo, 1994, p.76). Isto é, a experiência e o diálogo com Jesus resultam em sua plena confissão de fé, transformando-o de cético a crente. Este é o efeito desejado por João.

⁸ “Não se diz que Tomé tocou Jesus. Se ele tivesse agido assim, significaria provavelmente que ele permaneceu na descrença. Ao contrário, sua disposição de crer sem tocar é fé genuína, com o irônico resultado de que aquele que representava a descrença profere agora a mais alta confissão cristológica nos evangelhos: ‘Meu Senhor e meu Deus!’” (Brown, 2004, p. 490).

⁹ Meu Senhor e meu Deus! – “A expressão, conforme empregada por João é, ao mesmo tempo, um vocativo e uma profissão de fé” (Brown, 2005, p. 1293).



Se Tomé não tocou o Senhor, isso constitui uma exceção no Quarto Evangelho. No evangelho de João, a caracterização de Jesus revela que seus convites para agir frequentemente têm a força de comandos. Seguindo a teoria dos atos de fala, Jesus realiza todos os atos diretivos da narrativa. A prontidão com que seus comandos são cumpridos ilustra não apenas uma técnica narrativa de João, mas também um conceito teológico: os personagens que seguem a vontade de Jesus acabam por compreender a singularidade de sua identidade e missão.

Não é por acaso que nas cenas do capítulo 20, Maria Madalena e Tomé são apresentados como paradigmas de discípulos (as) de Jesus. Maria Madalena tende a mantê-lo para si, e Tomé deseja tocá-lo. Tanto Maria quanto Tomé seguem as diretivas de Jesus, ambos experimentam uma transformação radical. A tristeza de Maria e a dúvida de Tomé são superadas porque os dois veem o Senhor (20,18.29).

A incredulidade e o tocar de Tomé têm um papel muito importante na experiência da ressurreição de Jesus Cristo no Evangelho segundo João. Ele “representa a tendência do homem a fechar-se ao mistério; não é fácil ver os sinais da presença de Deus no mundo” (Martini, 1990, p. 113). Tomé fala e age em nome dos leitores implícitos que ainda não conseguiram se situar na luz da Páscoa e, portanto, ainda lutam para entender existencialmente o significado da cruz. Portanto, João dá espaço à dúvida de Tomé, aceita seu pedido de tocar as feridas do Senhor, ilustra a empatia de Jesus, faz com que Tomé compreenda o significado da morte de Jesus e coloca em sua boca uma das mais elevadas confissões de fé.

A declaração de Tomé, “Meu Senhor e meu Deus!” (20,28), é um dos ápices do texto. “Martini (1990, p. 113-114), vê aqui a bem-aventurança da fé para aqueles que, como Tomé, conseguem abrir os olhos aos sinais da presença de Deus na nossa vida como é”. Esta confissão é pragmática, porque vai além do simples reconhecimento. É uma declaração performativa que altera a relação de Tomé com Jesus, elevando-o do estado de dúvida para a fé plena. Neste sentido, Vignolo (1994, p. 55-56), reforça que esta confissão final de Tomé, a mais elevada do Evangelho, representa o ápice de sua transformação, quando a linguagem passa de uma expressão de dúvida a uma proclamação de fé.

Na intenção do evangelista, Tomé simboliza o ápice do período dos sinais. A tensão entre a era da presença de Jesus e o tempo dos crentes subsequentes atinge seu ponto máximo. A Tomé, o incrédulo



questionador, é concedido mais do que aos outros discípulos e aos leitores implícitos. Estes últimos, por sua vez, dependem do relato das testemunhas da Páscoa (17,20), do registro escrito no livro (20,30) e da confirmação do Espírito Santo (14,17.25-26).

O último dito de Jesus a Tomé consiste em um ato declarativo, quando profere a bem-aventurança: “Bem-aventurados¹⁰ os que não viram e creram”. Desse modo, a perícopes retrata a transição da primeira geração dos discípulos, os quais puderam ver e tocar em Jesus, para a segunda geração que aderiu à fé pelo testemunho e pelo anúncio da Palavra. Mesmo sem terem visto Jesus, também proclamam que Ele está vivo e presente na comunidade dos discípulos (Beutler, 2016, p. 583).

Esta análise revela como o texto joanino não apenas narra um evento histórico, mas também serve como uma ferramenta teológica, ensinando sobre a natureza e a necessidade da fé. A interação entre Jesus e Tomé é estrategicamente colocada para ensinar aos leitores sobre a fé que transcende a visão física, tema recorrente no evangelho de João.

A leitura pramalinguística de Jo 20,24-29 revelou como a linguagem, aliada à ação, molda a compreensão da fé e da dúvida. A interação entre Jesus e Tomé é carregada de elementos pragmáticos, onde a linguagem serve tanto para expressar a dúvida quanto para transformá-la em fé. Essa transformação se dá não apenas pela ação direta de Jesus, mas também pela maneira como ele utiliza a linguagem para alcançar Tomé, e, por extensão, a todos os que leem essa passagem.

Para João, a verdadeira fé na ressurreição não se baseia em sinais milagrosos ou aparições. A visão mais importante é a de quem reconheceu Cristo como a revelação do Pai. Essa percepção essencial vem através da pregação da palavra, que está sob a autoridade do Espírito Santo. Ou seja, o vínculo entre o crente e Cristo, e consequentemente com Deus, não depende de eventos isolados, mas sim de uma lembrança contínua da vida de Jesus, guiada pelo Paráclito. A fé na ressurreição, que é a base da Igreja, expressa-se principalmente na palavra inspirada pelo Espírito Santo, não em aparições. Portanto, a comunidade de crentes não deve se desanimar; a ausência de experiências visuais é, na verdade, uma van-

¹⁰ Bem-aventurados... “anuncia que a situação dos crentes de qualquer tempo não só não será inferior à dos discípulos aos quais ele apareceu, mas superior, porque todos os que forem capazes de acreditar sem necessidade de ver são proclamados ‘bem-aventurados’, diferentemente dos que acreditaram porque viram” (Maggi, 2013, p. 181).



tagem que lhes permite manter uma relação apropriada com seu Senhor (Zumstein, 2017, p. 952).

Ainda, agora, é Tomé quem assume o protagonismo. Ele busca certezas para acreditar. Essa é a realidade daqueles que se uniram à fé não porque viram Jesus pessoalmente ou conviveram com as primeiras testemunhas, mas porque, de alguma forma, foram cativados por Jesus. É uma situação que reflete a nossa própria experiência. Não é coincidência que tantas pessoas se identificam com Tomé. Sua declaração de fé é a mais intensa e afirmativa deste Evangelho. No entanto, tudo isso se tornou possível apenas após Tomé retornar ao convívio do seu grupo. É na vida comunitária que se estabelece o contato mais significativo com o Senhor e se é formado em uma fé sólida; é na comunidade ativa, que celebra e partilha, que o Espírito Santo se manifesta com mais intensidade, favorecendo o crescimento pessoal e a missão. É dentro da comunidade que encontramos as razões mais profundas para acreditar (CNBB, 2023, p. 103).

Conclusão

Tocar ou não as chagas do Crucificado/Ressuscitado? Esta foi a problemática abordada neste artigo, que, mediante uma leitura pragma-linguística de Jo 20,24-29, guiou a elaboração deste estudo aos leitores de hoje. Nesse sentido, com base na análise do contexto, cotexto e estrutura, nos aspectos formais e literários da comunicação e na coerência comunicativa de Jo 20,24-29, apoiada por importantes expoentes da literatura joanina, é possível concluir:

- A pragmática da micronarrativa de Jo 20,24-29 organiza as ações centrais no diálogo entre Jesus e Tomé. A afirmação de Jesus em Jo 20,29 marca o ponto central do encontro: “Porque me viste, acreditaste” (Ὅτι ἑώρακάς με, πεπίστευκας). João não menciona que Tomé tenha tocado Jesus. O que o texto claramente destaca é que Tomé não foi convencido pelo que ouviu, mas pela presença de Jesus e pela eficácia de Sua palavra. A aparição e a declaração de Cristo superaram a intenção inicial de Tomé, transformando-o imediatamente em um apóstolo que professou sua fé em Jesus como seu Senhor e Deus.
- O lugar (*locus*) do reconhecimento do Crucificado/Ressuscitado é a palavra vivenciada dentro da comunidade apostólica. Jesus



não Se revela ao “mundo”, segundo a linguagem joanina, mas dentro da comunidade daqueles que vivem a nova realidade do amor, ensinada e realizada pelo próprio Senhor, por meio do testemunho apostólico.

Portanto, se Tomé tocou ou não Jesus é questão de menor relevância. O que realmente importa é que sua incredulidade foi transformada em uma fé profunda, reconhecendo a divindade de Cristo. A lição central para os leitores contemporâneos desta perícopa é que, assim como Tomé, são chamados a crer no Ressuscitado, mesmo sem vê-lo fisicamente, pois a fé se sustenta não em provas materiais, mas na experiência do encontro com Cristo vivo nas mediações cotidianas.

Referências

ALDAY, Salvador C. *El evangelio según san Juan*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2010.

BEUTLER, Johannes. *Comentario al evangelio de Juan*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2016. Epub.

BIBLEWORKS, LLC. *Bible Works for Windows*. Versão 10.0.8.755. Norfolk: BibleWorks, LLC, 2017. 1 CD-ROM.

BLASS, Friedrich; DEBRUNNER, Albert. *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento*. 2. ed. Brescia: Paideia Editrice, 1997. (Introduzione allo studio della Bibbia – Supplementi 2).

BROWN, Raymond. *El evangelio y las cartas de Juan*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 2010.

BROWN, Raymond. *Giovanni: commento al Vangelo spirituale*. 6.ed. Assis (ITA): Cittadella Editrice, 2005.

BROWN, Raymond. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2004. (Coleção Bíblia e história. Série Maior).

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Uma Igreja que acredita, acolhe e envia: evangelho segundo João*. 2. ed. Brasília (DF): Edições CNBB, 2023.

FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno. *Os Evangelhos (II)*. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2006. (Bíblica Loyola, 2).



GUIDI, Maurizio. A questão contextual: a influência do contexto sobre o texto. In: GRILLI, Massimo; GUIDI, Maurizio; OBARA, Elzbieta. *Comunicação e pragmática na exegese bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2020. p. 57-91. (Cultura bíblica).

LOUW, Johannes; NIDA, Eugene. *Léxico Grego-Português do Novo Testamento*: baseado em domínios semânticos. Barueri: SBB, 2013.

MAGGI, Alberto. *A loucura de Deus*: o Cristo de João. São Paulo: Paulus, 2013. (Coleção biblioteca de estudos bíblicos).

MALZONI, Cláudio Vianney. *Evangelho segundo João*. 1. ed. São Paulo: Paulinas, 2018. (Comentário Bíblico Paulinas).

MARTINI, Carlo Maria. *O evangelho segundo João*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1990.

MATEOS, Juan; BARRETO, Juan. *Il Vangelo di Giovanni*: analisi linguistica e commento esegetico. 4. ed. Assis (ITA): Cittadella Editrice, 2000.

MATEOS, Juan; BARRETO, Juan. *Vocabulário teológico do evangelho de São João*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2005.

MILLOS, Samuel P. *Comentário Exegetico al texto griego del Nuevo Testamento*: Juan. Barcelona: Editorial Clie, 2016.

MOLONEY, Francis J. *Il Vangelo di Giovanni*. Torino: Editrice Elledici, 2007. (Sacra Pagina 4).

MOLTMANN, Jürgen. *O caminho de Jesus Cristo*: cristologia em dimensões messiânicas. Santo André (SP): Academia Cristã, 2014.

MORENO SANZ, Isaac. *Jesús y Moisés en diálogo*: significado y función de la figura de Moisés en la obra lucana. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2021.

MURACHCO, Henrique. *Língua Grega*: visão semântica, orgânica e funcional – Volume I: Teoria. São Paulo: Discurso Editorial; Petrópolis: Vozes, 2001.

NICCACCI, Alviero. Dall'aoristo all'imperfetto, o dal primo piano allo sfondo: un paragone tra sintassi greca e sintassi ebraica. *Liber annuus*, v. 42, p. 85-108, 1992. Disponível em: https://www.academia.edu/6846686/1992_DALLAORISTO_ALLIMPERFETTO_O_



DAL_PRIMO_PIANO_ALLO_SFONDO_Un_paragone_tra_sintassi_grega_e_sintassi_ebraica. Acesso em: 17 ago. 2024.

PERKINS, Pheme. Evangelho segundo João. In: BROWN, Raymond.; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E. (org.). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e Artigos Sistemáticos*. São Paulo: Academia Cristã: Paulus, 2015. p.731-816.

PUIG, Armand. *Jesus: uma biografia*. São Paulo: Paulus, 2020.

RAINBOW, Paul A. *Johannine theology: the gospel, the Epistles and the Apocalypse*. Downers Grove: Inter Varsity Press, 2014.

SCHLIESSER, Benjamin. To touch or not to touch? Doubting and touching in John 20:24-29. *Early Christianity*, n. 8, p. 69-93, 2017.

SCHNELLE, Udo. *Teologia do Novo Testamento*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2017.

SETZER, Valdemar. *Albert Einstein quotes*. 23 abr. 2024. Disponível em: <https://www.ime.usp.br/~vwsetzer/jokes/Einstein-quotes.pdf>. Acesso em: 4 nov. 2024.

SIMOENS, Yves. *Secondo Giovanni: una traduzione e un'interpretazione*. Bologna: EDB, 2000.

SWETNAM, James. *Gramática do grego do Novo Testamento: parte I – Morfologia*. São Paulo: Paulus, 2002.

TILBORG, Sjef van. *Comentario al Evangelio de Juan*. Navarra (ES): Editorial Verbo Divino, 2005. (Evangelio y Cultura, 3).

TUÑÍ, Josep-Oriol; ALEGRE, Xavier. *Escritos joaninos e cartas católicas*. São Paulo: Editora Ave-Maria, 1999. (Introdução ao estudo da Bíblia, 8).

VIGNOLO, Roberto. *Personaggi del Quarto Vangelo: figure della fede in San Giovanni*. Milão: Glossa, 1994.

WALLACE, Daniel. *The basic of the New Testament Syntax: an intermediate Greek grammar*. Michigan: Zondervan, 2000.

WILCKENS, Ulrich. *Il vangelo secondo Giovanni*. Brescia: Paideia Editrice, 2002.

ZUMSTEIN, Jean. *Il Vangelo secondo Giovanni: volume II (13,1-21,25)*. Torino: Claudiana, 2017. (Strumenti 73).



Um cântico de peregrinação e esperança na ação divina: uma análise do Salmo 126

A song of pilgrimage and hope in divine action: an
Analysis of Psalm 126

*José Ancelmo Santos Dantas**

PUC-SP

Recebido em: 04/12/2024. Aceito em: 02/01/2024.

Resumo: Este estudo oferece uma análise envolvente do Salmo 126, um dos “Cânticos de Peregrinação” presentes na Bíblia Hebraica. Apesar de sua brevidade, o poema é profundamente significativo, entrelaçando o passado e o presente do povo de Israel em uma narrativa que destaca a ação divina. Ele evoca, no passado, a alegria e o assombro da restauração pós-exílica, marcada por sonhos realizados, risos e júbilo. Já no presente, revela uma súplica sincera por renovação e prosperidade, simbolizada pelas torrentes do Negueb, em meio aos desafios da vida. A pesquisa explora os aspectos linguísticos, como a originalidade de certos termos hebraicos, e os teológicos, examinando a conexão entre a fé monoteísta e a reinterpretação da história. O Salmo 126 destaca-se como uma obra única que combina lirismo e espiritualidade, transmitindo uma mensagem universal de esperança e perseverança. Com isso, o estudo busca aprofundar a compreensão deste poema enquanto testemunho de fé e expressão literária que resiste ao tempo.

Palavras-chave: Salmo 126; cânticos de peregrinação; esperança; restauração pós-exílica; literatura bíblica.

Abstract: This study offers an engaging analysis of Psalm 126, one of the “Pilgrimage Songs” found in the Hebrew Bible. Despite its brevity, the poem is deeply meaningful, weaving the past and present of the people of Israel into a narrative that highlights divine action. It evokes, in the past, the joy and wonder of post-exilic restoration, marked by realized dreams, laughter and jubilation. In the present, it reveals a sincere plea for renewal and prosperity, symbolized by the

* Doutorando e Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Atualmente é Diretor Administrativo e do Curso de Teologia do Instituto São Boaventura e professor titular, membro do Grupo de Pesquisa TIAT – Tradução e Interpretação de Textos do Antigo Testamento, sob a orientação do Professor Dr. Matthias Grenzer. E-mail: ancelfmo_dantas@outlook.com.





torrents of the Negev, amidst life's challenges. The research explores linguistic aspects, such as the originality of certain Hebrew terms, and theological aspects, examining the connection between monotheistic faith and the reinterpretation of history. Psalm 126 stands out as a unique work that combines lyricism and spirituality, conveying a universal message of hope and perseverance. With this, the study seeks to deepen the understanding of this poem as a testimony of faith and literary expression that resists time.

Keywords: *Psalm 126; pilgrimage songs; hope; post-exilic restoration; biblical literature.*

Introdução

A “Torá (תּוֹרָה),” primeira parte da Bíblia Hebraica – composta por cinco livros – equivale ao “Pentateuco (Πεντάτευχο)” da Bíblia cristã. O conteúdo literário aí descrito visa à proposta feita, por parte do Senhor, Deus de Israel, frente ao seu povo. As muitas narrações-legislações e os poucos hinos tornaram-se no decorrer dos séculos, a normativa do Senhor junto ao seu povo. Porquanto, se a Torá é a proposta cunhada a modo de Lei, que chão literário, dentro da Bíblia Hebraica, é a resposta dada, por parte do povo, ao seu Senhor? Os cento e cinquenta Salmos! Trata-se de inúmeros poemas líricos, cantados, muito provavelmente, desde a época “canaanita” até a época “macabaica” (Ravasi, 2011, p. 47). Uma vez, fomentados por meio da tradição oral, foram testamentados e ganharam atributo de Palavra do Senhor. Sl 126, juntamente com os Salmos – 120, 121, 122, 123, 124, 125, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133 e 134 – pertencem à família dos hinos e/ou dos “Cânticos das Subidas (הַמַּעֲלוֹת שִׁיר)”.

Brevidade e simplicidade delimitam o poema contido em Sl 126. Entretanto, o interlocutor atento, vislumbra junto a ele, um oceano de inspiração, haja vista que, muitas são suas imagens. Ora, o orante “sonha (חלם)” (v. 1c) com a reversão do quadro em que vive, isto é, o “exílio (שִׁיבָה)” (v. 1b). E, por isso, enche a “boca (פֶּה)” (v. 2a) de “riso (שְׂחֹק)” (v. 2a) e a “língua (לָשׁוֹן)” (v. 2b) de “júbilo (רִנָּה)” (v. 2b). Ora, apoiando-se na categoria da memória, lembra da modesta vegetação de sua terra natal e canta: “como os leitões no Negueb (כְּאַפִּיקִים בְּנֶגֶב)” (v. 4b). Tais imagens pintadas com as cores da vida de um povo, só podem alcançar o objetivo a que se propõem, graças a presença do “SENHOR (יְהוָה)” (vv. 1b.2d.3a.4a). Este último, é o protagonista principal do Antigo Israel. Outrora, graças a sua presença, o povo prumou de uma “terra opressora e mortífera” (Ex 20,2) rumo a uma “terra que corre leite e mel” (Dt 26,9).



Frente ao SI 126 o interlocutor tem a impressão de ler o segundo Isaías: “abrirei torrentes nas trilhas e mananciais em meio aos vales, tornarei deserto em pântano e terra árida em nascentes de água. Ao deserto darei cedro, acácia, murta e oliveira; colocarei na estepe cipreste, freixo e pinheiro juntos, para que vejam e reconheçam, considerem e percebam juntos que a mão do SENHOR fez isso, e o Santo de Israel o criou” (Is 41,18-20). Vejam: chuva passageira não seria capaz de levar água para o árido deserto meridional do Negueb. Paralelo a isso, vale pensar: estando o povo de Israel nas agruras do exílio e tendo que “cantar um cântico do Senhor”¹ em uma terra distante, que força humana poderia devolver-lhe sua liberdade? Pensar em um projeto de tamanha proporção, sem fé, seria algo impossível. Outrora, este mesmo povo havia sido escravo no Egito e para tanto a saída fora a execução do “projeto de libertação” (Grenzer, 2004, p. 176) liderado pelo Senhor, cuja condução dos trabalhos ficara aos cuidados de Moisés. Agora, ao que parece, o povo peregrino e cheio de esperança, volta sua confiança coletiva para o Senhor e junto a ele canta: “Ó SENHOR² volta-te, novamente, para os exilados (אֶת־שְׁבוּתֵנוּ (שׁוּבָה יְהוָה))” (v. 4a). A poesia lírica à serviço da fé, no seio da história, presenteou a Israel e a toda a humanidade este belo, singelo e dadivoso cântico de peregrinação. Escutemo-lo!

Apresentação do Poema

Com suas aproximadas 50 palavras, SI 126 é considerado poema lírico e possuidor de uma “súplica coletiva” e/ou “nacional” (Ballarini, 1985, p. 70). Apesar de sua “roupa” “modesta”, pode ser incluído, sem hesitação alguma como parte integrante de uma coleção de “obra prima” pertencente à “literatura universal” (Seybold, 2007, p. 305). A fim de facilitar a leitura, segue uma tabela. Sendo que no lado esquerdo dela, há o texto apresentado na língua original em que foi escrito. No meio,

¹ DANTAS, José Ancelmo Santos; SILVA, Gabriel da Paixão. Lembranças de casa: um estudo literário e bíblico do Salmo 137. *Revista Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral*, v. 16, n. 3, p. 492-502, ano 2024. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/pistispraxis/article/view/31550>. Acesso em: 23 dez. 2024.

² O uso de “SENHOR” em caixa alta indica o Tetragrama Sagrado (YHWH), conforme a tradição de evitar sua pronúncia direta, enquanto “Senhor” com inicial maiúscula é utilizado para referências gerais a Deus, seguindo critérios técnico-litúrgicos e as diretrizes de tradução bíblica da tradição católica, como a *Liturgiam Authenticam*, disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20010507_comunicato-stampa_po.html.



a organização dos versos. Ficando o lado direito, com a tradução em língua portuguesa.

Quadro 1 – Organização do Salmo e sua tradução

Hebraico ³	Versículos	Português
הַמַּעֲלוֹת שִׁיר	(v. 1a)	Cântico das subidas.
צִיּוֹן אֶת־שִׁיבַת יְהוָה בְּשׁוּב	(v. 1b)	Quando o SENHOR se voltou, novamente, para Sião,
בְּחֻלְמִים: הָיִינוּ	(v. 1c)	estivemos como a sonhar.
פִּינוּ שְׂחֹק יִמְלֵא אֶזְ	(v. 2a)	Então, se encheu de riso nossa boca,
רֵנָה וּלְשׁוֹנֵנוּ	(v. 2b)	e nossa língua, de júbilo.
בְּגוֹיִם יֹאמְרוּ אֶזְ	(v. 2c)	Então, diziam entre as nações:
עַם־אֲלֵה: לַעֲשׂוֹת הַגָּדִיל יְהוָה	(v. 2d)	O SENHOR se mostrou grande pelo que fez com eles.
עֲמָנוּ לַעֲשׂוֹת הַגָּדִיל יְהוָה	(v. 3a)	O SENHOR ⁴ se mostrou grande pelo que fez conosco:
שִׂמְחָה: הָיִינוּ	(v. 3b)	e como nos alegramos.
אֶת־שְׁבוּתֵנוּ שׁוּבָה יְהוָה	(v. 4a)	SENHOR, volta-te, novamente, para nós,
בְּנֶגֶב: כְּאַפִּיקִים	(v. 4b)	como as torrentes do Negueb!
בְּדִמְעָה הִזְרְעִים	(v. 5a)	Os que semeiam com lágrimas
יִקְצְרוּ: בִּרְנָה	(v. 5b)	com alegria recolhem.
וּבְכֹלָה גִּלְגָּל הָלוּד	(v. 6a)	Indo, iam chorando
מִשֹּׁךְ־הַנֶּרֶע נִשָּׂא	(v. 6b)	carregando o saco da semente:
בִּרְנָה בְּאֵי־בֹא	(v. 6c)	Vindo, vinham com júbilo
אֶל־מִתְיוֹ: נִשָּׂא	(v. 6d)	carregando seus feixes.

Fonte: produzido pelo autor, 2024.

Ao ler e/ou ao ouvir o Sl 126 o interlocutor percebe uma harmonia rítmica, na medida em que – com exceção do título do cântico (v. 1a) – os acentos apontam para a seguinte estrutura: (2+4+2+2+2+4),

³ Para garantir a concordância e facilitar a leitura, algumas palavras foram realocadas no texto hebraico. Por exemplo, nos (vv. 2d, 3a e 4a), entende-se que o “SENHOR (יְהוָה)”, como sujeito da frase e/ou da oração, deve ocupar a posição inicial. Assim, esses vocábulos, que no texto hebraico aparecem no meio da frase, foram sistematicamente deslocados para o início.

⁴ A fim de possibilitar uma tradução mais fluida para o português, a palavra “SENHOR (יְהוָה)” sofreu uma pequena alteração de posição – em relação à língua original do Salmo, isto é, o hebraico – em comparação com a expressão verbal “se mostrou grande (הַגָּדִיל)”.



podendo ser dividida em duas estrofes (vv. 1b-3b) e (4a-6d). Trata-se de uma moldura construída, literariamente, por duas fotografias, que são as estrofes e que estão ancoradas, tematicamente, por duas palavras: passado (v. 1b-3b) e presente (v. 4a-6d). A dobradiça capaz de sustentar essa obra é o “SENHOR (יהוה)” que com suas quatro presenças (vv. 1b.2d.3a.4a) acompanha o poema em Sl 126 e está presente nas duas estrofes desse hino. Além do mais, a presença do “SENHOR (יהוה)” possibilitou ao orante um olhar para o futuro, na medida em que, o poeta vê na “restauração judaica pós-exílica” um sinal claro do “renascimento messiânico” (Ravasi, 2011, p. 575).

Graças ao nome divino do Senhor, descrito nos (vv. 1b.2d.3a.4a), o passado (vv. 1b-3b) se conecta ao presente (vv. 4a-6d), fazendo “as nações” (v. 2c) compreenderem o mesmo que “Sião” (v. 1b) compreendiera: “o SENHOR se mostrou grande pelo fez” (vv. 2d-3a), tanto “com eles (עַם-אֱלֹהִים)” (v. 2d), quanto pelo que fez “conosco (עִמָּנוּ)” (v. 3a). Isso significa que: todos povos devem se submeter à grandeza do Senhor. Ademais, seja visto junto ao Sl 126 outras possíveis riquezas literárias e que estão à disposição dos seus leitores. É fato: duas estrofes, classificadas como fotografias, abrem-se, cada qual, a um esquema temático – sendo o primeiro: “quando o SENHOR se voltou, novamente, para Sião” (v. 1b); e, o segundo: “SENHOR, volta-te, novamente, para nós” (v. 4a) – concedendo ao texto poético uma verdadeira “metamorfose” (Weiser, 2002, p. 594).

Estivemos como a sonhar (v. 1c)

Quem reza ou canta em Sl 126, faz memória acerca do acontecimento do exílio na Babilônia, e ao lembrar deste fato, poetiza: “quando o SENHOR se voltou, novamente, para Sião, estivemos como a sonhar” (v. 1b-c). Gramaticalmente este pequeno verso se abre com uma “cláusula temporal” – o Senhor se voltou para Sião (וַיֵּצֵא יְהוָה אֶת-שִׁיבַת יְהוּדָה) –. Em seguida, toca a preposição – “como (כְּ)” – causando uma “figura de comparação”⁵ – estivemos como a sonhar (כְּחִלְמִים הָיִינוּ) –. Imagina-se, com isso, que os exilados, uma vez, tendo sido olhados pelo Senhor, Deus de Israel, tenham recuperado a capacidade de sonhar. Tornaram-se, então,

⁵ Ideia semelhante apresenta ROSS, Allen P. *A commentary on The Psalms* – vol. 3 (90-150). Published by Kregel Academic, an imprint of Kregel Publications, 2450 Oak Industrial Dr. NE, Grand Rapids, MI 49505.2016. p. 661.



sonhadores⁶ e, na medida em que, regressaram para casa, puseram-se a reconstruir a pequenina aldeia de Jerusalém (Esd 1,2-4). O desânimo, o choro e o desalento que os impediam de “cantar” um “cântico” do “Senhor”, estando “longe de casa”⁷, conforme Sl 137, transformou-se no Sl 126 em motivo de: “sonho (חלם)” (v. 1c), “riso (שִׁחֹק)” (v. 2a) e “júbilo (רָנָה)” (v. 2b).

A expressão verbal “como a sonhar (כְּחֹלֵמִים)” no sentido de tornar-se robusto e/ou entesar, provém da raiz verbal (חלם) no grau *Qal*, participio, masculino, plural e possui uma única presença junto aos cento e cinquenta Salmos (Strong, H2492). Entretanto, como este vocábulo se apresenta junto a Bíblia Hebraica? Na *Tanakh*⁸ o verbo em questão aparece por vinte e nove vezes. Inicialmente, narra-se acerca de Jacó que ao partir, apressadamente – pois roubara a benção da primogenitura que pertencia, por direito ao seu irmão Esaú (Gn 27,18s) – de Bersabeia para Harã, foi o primeiro a “sonhar (חלם)” (Gn 28,12), mesmo estando no deserto e tendo por travesseiro uma pedra (Gn 28,11). Sequencialmente, este dom sobreveio ao mais moço da casa de Jacó, isto é, José⁹, a quem Israel mais amava (Gn 37,3). Ao largo do seu caminho, a arte por ele recebida, o capacitou para sonhar e interpretar sonhos, mas, de um lado, o colocou na prisão (Gn 39,20), e, de outro, fê-lo sentar-se no posto da administração, junto a casa do faraó, no Egito (Gn 41,39-40).

⁶ Friso aqui um contentamento pessoal: embora não fale a língua húngara, com o auxílio da plataforma Google pude perceber um estudo publicado sobre o Sl 126 visando uma perspectiva voltada para o sonho. Cf.: BODOR, Attila. „Olyanok voltunk, mint az álmodók”: Az álom szimbolikája a 126. (Éramos como sonhadores”: O simbolismo do sonho no Salmo 126 [trad. pelo autor]) Zsoltárban. *Mathias Corvinus Collegium*, vendégoktató. Disponível em: <https://sup.stthtr.com/home/catalog/view/4/9/29>. Acesso em: 2 dez. 2024.

⁷ Cf.: DANTAS, José Ancelmo Santos; SILVA, Gabriel da Paixão. Lembranças de casa: um estudo literário e bíblico do Salmo 137. *Revista Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral*, v. 16, n. 3, p. 492-502, ano 2024. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/pistispraxis/article/view/31550>. Acesso em: 23 dez. 2024.

⁸ Nome técnico para a Bíblia Hebraica. Cujo significado é: Torá (Pentateuco), Neviim (Profetas) e Ketuvim (Escritos). Cf.: HOUTMAN, C. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2007. CLOUZOT, Henri. *Gramática do Hebraico Bíblico*. São Paulo: Editora Loyola, 2009.

⁹ Uma boa acomodação bíblica faz o interlocutor lembrar de José, até então, comprometido com Maria. Este último, em uma noite, por meio do sonho recebeu a visita de um mensageiro de Deus, o anjo (Mt 1,20). Fazendo-o mudar de planos. Semelhante fato se deu com o apóstolo Paulo. Durante a noite teve uma visão, um homem em pé o chamou para ir anunciar o Evangelho na Macedônia. Mais tarde, Paulo compreendeu ser um desígnio divino (At 16,9-10). PAULINAS EDITORA (org.). *A Bíblia – capa cristal*. Capa comum. 11. ed. São Paulo: Paulinas, 2023.



José, “sonhou um sonho (חֵלֹם וַיַּחְלֹם)” (Gn 37,5.6.9^(2x).10^(2x); 42,9) e na prisão, tendo sob seus cuidados o copeiro (Gn 40,9) e o padeiro (Gn 40,16), que também “sonharam um sonho (חֵלֹם וַיַּחְלֹמוּ)” (Gn 40,5^(3x).8; 41,11^(3x).12), estes puderam receber de José a interpretação do que lhes sucederia (Gn 40,20-23). Com o passar do tempo, o faraó “sonhou (חֵלֹם)” (Gn 41,1.5.7.8.15^(3x).17.22) e José foi convocado para exercer, mais uma vez, a função de interpretar (Gn 41,25) o sonho que o faraó tivera. O mesmo ocorrerá entre Nabucodonosor, rei da Babilônia, ao pedir a interpretação do “sonho (חֵלֹם)” ao profeta Daniel (Dn 2,1.3).

Mais ainda, a Bíblia Hebraica, de um lado, compreende o sonho e/ou o sonhador de modo negativo. Isto se dá, quando se há entre os profetas¹⁰ e adivinhos, competições. Desta feita, os oráculos, bem como suas interpretações, tornam-se bizarros. Por exemplo: para a literatura do Deuteronômio e do profeta Jeremias o “sonhador (חֵלֹם)” pode ser relacionado a um falso profeta ou adivinho com pretensões de fomentar junto ao povo a idolatria (Dt 13,2.4.6; Jr 23,25^(2x).27.28^(2x).32; 29,8). Causando revolta e confusão no meio da comunidade. Haja vista, que há somente um único Deus e Senhor, este, diz respeito, aquele que fez o povo sair da casa da escravidão (Dt 13,6). Mas, de outro lado, foi graças a um “sonho (חֵלֹם)” escutado que Gedeão encheu-se de coragem e se convenceu de que deveria atacar seu inimigo, recebendo, após o conflito, a marca da vitória (Jz 7,13^(2x)). Interessante lembrar que Jó no auge de sua crise recebeu de Deus a oportunidade de contemplar toda a criação (Jó 38,1s). Neste caminho visionário não foram esquecidos os filhos das corças e das gazelas que se tornam “robustos (חֵלֹם)” e crescem pelo campo, saem e nunca mais voltam (Jó 39,4).

Mesmo diante de um cenário fúnebre, por causa da perda irreparável que se abateu sobre a cidade de Davi e seus filhos (Is 29,1s) o povo deve sonhar. Muito em breve, o Senhor dos Exércitos a visitará, exercendo aí o mesmo poder que outrora exerceu no Egito¹¹. Ele virá por meio do trovão,

¹⁰ O profeta não é aquele que fala por si. Fala somente o que Deus quer que seja dito. Portanto, ele não é um homem de palavras. Há um estudo publicado, cf.: GRENZER, Matthias; DANTAS, José Ancelmo Santos. Moisés como incircunciso de lábios (Ex 6,12.20). *Revista Eletrônica Teologia e Ciências da Religião*. Disponível em: <https://facasc.emnuvens.com.br/ret/article/view/1591/1283>. Acesso em: 2 dez. 2024.

¹¹ Curiosamente a Revista Theologica Lusitana apresenta um estudo antigo, no qual, aproxima o Salmo 126 a uma espécie de “Terceiro Êxodo” Cf.: CASTRO, Joaquim Mendes de. O Salmo 126 e o terceiro êxodo. *Didaskalia*, v. 1, n. 2, p. 355-361, 1971. Disponível em: <https://repositorio.ucp.pt/handle/10400.14/10357>. Acesso em: 2 dez. 2024. DOI: <https://doi.org/10.34632/didaskalia.1971.595>.



tremor e grande som, por meio da ventania, tempestade e de uma chama de fogo devorador (Is 29,6). Mas, para isto faz-se necessário da parte da multidão cultivar o “sonho (חלם)” (Is 29,8). Sonhar e acreditar que Deus, o Senhor de Israel, intervirá contra todos os povos que saem em combate contra a cidade de Jerusalém. Sonhar no sentido de fazer lembrar e perpetuar a promessa outrora feita: “derramarei meu espírito sobre toda a carne. Vossos filhos e vossas filhas profetizarão; vossos anciãos terão “sonhos (חלם)”, vossos jovens terão visões” (Jl 3,1). Observem que não se trata de qualquer sonho, mas de um sonho unido a profecia. Dito de outro modo: trata-se de um “sonho” que se “abre”, ao “quebrar o passado”, “abrindo um horizonte de luz” e colocando-nos, novamente, na “história da salvação”. Entretanto, para isso se realizar, faz-se necessário ter “olhos” que saibam “ver” (Ravasi, 2011, p. 581).

Enfim, o poeta ao cantar: “quando o SENHOR se voltou, novamente, para Sião, estivemos como a sonhar” (v. 1b-c), imagina que o sonho cultivado junto a Deus favoreça o “riso” (v. 2a), o “júbilo” (v. 2b) e ao reconhecimento feito pelas “nações” (v. 2c) de que ele, o Senhor “fez” (v. 2d), “faz” (v. 4a) e continuará a fazer maravilhas pelo seu povo. Isso, torna-se, portanto, motivo de contentamento e de alegria.

E como nos alegramos (v. 3b)

A certeza da presença do Senhor, “que se mostrou grande” (v. 2d-3a), tanto pelo que “fez com eles” (v. 2d) quanto pelo “que fez conosco” (v. 3a), manifesta-se como um estado de alegria coletiva: “e como nos alegramos (שִׂמְחָהּ יְיָנוּ)” (v. 3b). Gramaticalmente, a palavra “alegria” é um substantivo que deriva do estado de estar alegre, no sentido de contentamento.

Este é o caso presente em (v. 3b). Ou seja, o coletivo de Israel encontra-se “alegre (שִׂמְחָהּ)” – adjetivo masculino plural – uma vez que o Senhor mostrou o seu grande poder. Esta expressão possui apenas três usos dentre os cento e cinquenta Salmos: (Sl 35,26; 113,9 e 126,3) (Strong, H8055). Todavia, são vinte e um usos em toda a Bíblia Hebraica.

A alegria, ora se faz presente por ocasião da “Festa das Tendias”: tendo o Senhor concedido a sua benção todos “estarão alegres (שִׂמְחָהּ)” (Dt 16,15; 1Rs 8,66); ora se dá após a celebração da “Dedicação do Altar” (2Cr 7,10). Noutras vezes, a alegria toma corpo por ocasião de uma eleição real, na medida em que, “o povo toca flautas, alegrando-se (שִׂמְחָהּ) com grande alegria” (1Rs 1,40.45; 2Rs 11,14; 23,13). Porém, imagina-se



que, este predicamento valioso recaia também sobre a numerosidade do povo que vivia no reino do Norte e no reino do Sul, à medida que, “eles comiam, bebiam e alegravam-se (1) (חִנְּצוּ)” (Rs 4,20).

Além disso, a alegria, de um lado, pode ser encontrada em quem insiste no mal, mas, travestida de ironia, como é o caso de “Hamã que saiu alegre (חִנְּצוּ) e animado,” por ver, momentaneamente, prosseguiu seu plano malvado de matar um judeu de nome “Mardoqueu” (Es 5,9.14). Trata-se “dos que se alegram (חִנְּצוּ) em fazer o mal e se regozijam na perversidade do mal” (Pr 2,14). Estes, “se alegram (חִנְּצוּ) com a desgraça alheia e não ficarão impunes” (Pr 17,5). São os conquistadores de “Carnaim” que se “alegraram (חִנְּצוּ)” ao tomar “Lo-Dabar” (Am 6,13), isto é, possuidores de um poder fictício, já que, “Lo-Dabar” significa literalmente “nada”. De outro lado – não obstante a crise existencial pelo qual passam – também podem experimentar a alegria: os “prisioneiros”, “pequenos”, “grandes”, “servos”, “senhores” e “amargurados” e a sentem na medida em que, depois de muito esperar a “morte” e perceber que ela tarda a chegar, “exultam em excesso (חִנְּצוּ)” felizes porque encontraram a sepultura” (Jó 3,22).

Em todo caso, há um espaço no ser humano onde a alegria pode ser positivamente cultivada. A Bíblia Hebraica acredita que este espaço seja o coração. Na condição de norte definidor de cada ser pessoal que raciocina – a medida em que pensa – o “coração alegre (לֵב חִנְּצוּ)” (Pr 15,13; 17,22; Ecl 2,10; Is 24,7) é sinônimo de “beleza”, “remédio” e “recompensa” – respectivamente – não obstante os “gemidos” que, ao largo do caminho ele deverá sussurrar. Quer dizer, quando em Sl 126 o poeta canta: “e como nos alegamos (שָׂמְחִים הָיִינוּ)” (v. 3b) essa “alegria” constitui um paralelo charmoso com o “riso (קִיחֹק)” em (v. 2a) apontando para “gritos de alegria” como ocorre numa “vitória de guerra” ou “gritos de lamentação”. Uma espécie de “clamor retumbante” (Ross, 2015, p. 667). É, portanto, a alegria, fruto de “júbilo abundante”, de quem está prestes a “ceifar” (Is 9,2). O cultivo dessa alegria evidencia que o pretérito, outrora marcado pela escravidão, cessou sua influência como mantra comunitário. Por isso, o poeta prossegue sua prece e cântico, no presente, do seguinte modo: “SENHOR, volta-te, novamente, para nós, como as torrentes do Negueb” (v. 4a-b)¹².

¹² Ao longo dos tempos os cento e cinquenta Salmos foram estudados sob duas grandes perspectivas hermenêuticas: a histórica e a antropológica. Entretanto, descortina-se, paulatinamente, frente ao leitor uma nova opção. Trata-se de uma hermenêutica que vise a ecologia integral. Esta última, em nada, apequena a grandeza desses poemas líricos. Ora, levando-se em conta que o Negueb é uma região de clima



Como as torrentes do Negueb (v. 4b)

A prece lírica avança e com ela os sentimentos do seu poeta. Ao dizer ao Senhor, “volta-te, novamente, para nós, como as torrentes do Negueb” (v. 4a-b), de um lado, delimita-se o tom do hino, na medida em que informa ao interlocutor que, o tempo dos fatos mudou. Com o (v. 4a) é o presente que ganha campo literário. Pois, é em Israel que se encontra a atenção do Senhor: “para nós” (v. 4a). De outro lado, chama-se para a temática da prece, o mundo da sementeira, por meio dos verbos: “semear (זָרַע)” (v. 5a), “recolher (קָצַר)” (v. 5b), “chorar (בָּכָה)” (v. 6a) e “carregar (נָשָׂא)” (v. 6a-d) o “saco da semente (מִשְׂכֵּי הַזֶּרַע)” (v. 6b). Tudo isso, graças ao “SENHOR (יְהוָה)” (v. 4a) – provedor – tanto das nações (v. 2c), quanto das formações geomorfológicas (v. 4b).

Em princípio, o leitor, gramaticalmente, depara-se com a partícula prepositiva (ֶּ) cujo significado aponta para a “qualidade de” e/ou na “condição de”. Em seguida, tem-se a palavra “torrentes”¹³ (נָחָלִים) descrita como

predominantemente seco, localizado no deserto, tais estudos olham para a natureza. Por acreditar que essa última, também é criação divina e lembra o Senhor, Deus de Israel. Assim sendo, apresento ao interlocutor o (TIAT – Tradução e Interpretação do Antigo Testamento), um grupo de estudos no âmbito da Pós-Graduação que atua na área da Teologia, liderado pelo Prof. Dr. Matthias Grenzer, na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC). Eis alguns dos nossos estudos publicados visando a temática da ecoteologia: GRENZER, Matthias; AMARAL DE LIMA, Cleodon; BARBOSA CARDOSO, Robert. “Dele vem minha esperança: um estudo do Salmo 62”. *Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 39, p. 195-212, 2024. GRENZER, Matthias; DANTAS, José Ancelmo Santos; BARROS, Paulo Freitas. “A bondade de Deus no templo e na natureza: uma leitura verde do Salmo 65”. *Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 38, p. 171-196, 2023. GRENZER, Matthias. “Literalidade: desafios ao traduzir os livros Êxodo, Salmos e Cântico dos Cânticos”. *Ciberteologia (São Paulo)*, v. XIX, p. 34-43, 2023. GRENZER, Matthias; BARROS, Paulo Freitas; DANTAS, José Ancelmo Santos. “Pássaros nos Salmos”. *Rev. Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 82, p. 115-129, 2022. GRENZER, Matthias; AGOSTINHO, Leonardo Henrique Silva. “Árvores nos Salmos: elementos para uma educação espiritual e ambiental”. *Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 36, p. 439-456, 2021. GRENZER, Matthias. “Erva, bovino selvagem, tamareira e cedro: ecoespiritualidade no Salmo 92”. *Atualidade Teológica*, v. XXIV, p. 66-86, 2020. GRENZER, Matthias. “Peste e epidemia: configuração poética e reflexão teológica no Salmo 91”. *Estudos Teológicos (Online)*, v. 60, p. 433-445, 2020. GRENZER, Matthias; RAMOS, M. S. “Água nos Salmos: elementos para uma ecoespiritualidade”. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 80, p. 750-763, 2020. GRENZER, Matthias. “Pastoreio e hospitalidade do Senhor: exegese do Salmo 23”. *Atualidade Teológica (PUCRJ)*, v. 41, p. 301-321, 2012. GRENZER, Matthias. “Caminhos de justos e perversos: exegese do Salmo 1”. *Atualidade Teológica (PUCRJ)*, v. 38, p. 335-348, 2011. GRENZER, Matthias. “Ação inversora do destino dos pobres: um estudo do Salmo 113”. *Atualidade Teológica (PUCRJ)*, v. 36, p. 441-452, 2010.

¹³ Segue a indicação de um estudo nosso já publicado sobre o Salmo 42. “Torrentes” no sentido de “leitos de água” e/ou “as profundezas das águas” ganham os horizontes



substantivo masculino plural, que com suas três ocorrências embelezam significativamente o livro dos cento e cinquenta Salmos: (Sl 18,16; 42,2 e 126,4) (Strong, H662). E por último, a palavra “Negueb¹⁴ (נֶגֶב)” que na condição de substantivo próprio, possui apenas um uso junto aos cento e cinquenta Salmos. Ei-lo: Sl 126,4b (Strong, H5045). Mais ainda: o interlocutor atento, ao declamar o verso: “SENHOR, “volta-te, novamente, para nós, como as torrentes do Negueb”; tende a se perguntar: como é possível um riacho no deserto? É possível graças a presença dos “uádís”, estes na maioria das vezes, são “leitos secos”, “rochosos”, “desprovidos de vida”. Mas que “imprevisivelmente” podem receber uma grande “tempestade de chuva” e os “leitos”, até então “vazios”, passam a “transbordar água”(Ibrahim, 2020).

Em toda a Bíblia Hebraica “Negueb¹⁵ (נֶגֶב)” é usada por cento e nove vezes (Strong, H5045). Em princípio, descreve-se Abrão como o primeiro a chegar nas terras do “Negueb (נֶגֶב)” (Gn 12,9). Mais tarde, ao sair do Egito, juntamente com sua mulher e Ló, Abrão volta ao “Negueb (נֶגֶב)” (Gn 13,1; 20,1). E, daí (Gn 13,3) sairá com destino a Betel, a fim de armar sua tenda e seu altar. Trata-se, em todo caso de uma terra sobre a qual Abrão não apenas andou, mas, contemplou, ao vê-la “localizada ao Sul (נֶגֶב)” (Gn 13,14). O mesmo não se pode dizer sobre Moisés. Este último, no Monte Nebo, pôde ver todas as regiões, entre elas, a do “Negueb (נֶגֶב)”, mas em nenhuma delas pôde entrar (Dt 34,1-3). Em “Negueb (נֶגֶב)” morou Isaac (Gn 24,62). Jacó, uma vez em Betel, em sonho recebeu do Senhor a promessa de que “a descendência dele seria como a poeira da terra”, expandindo-se para o “norte” e para o “Sul (נֶגֶב)” (Gn 28,14).

reflexivos deste estudo. (Cf.: DANTAS, José Ancelmo S. Criação, migração e injustiça: um ensaio ecoteológico e literário de (Sl 42-43). *Revista Estudos Bíblicos*. Disponível em: <https://revista.abib.org.br/EB/authorDashboard/submission/973>. Acesso em: 2 dez. 2024.

¹⁴ De acordo com o dicionário internacional de Teologia do Antigo Testamento, p. 913 (verbo de número 1288a) o antigo Negueb, também chamado por Sul, era uma região de limites indefinidos e com aproximadamente 11.700 quilômetros quadrados. Seu limite ao norte estendia-se ao sul da estrada de Gaza-Berseba diretamente ao leste de Berseba até o mar Morto. Seu limite ao sul misturava-se com os altiplanos da península do Sinai. O Negueb era (e ainda é) constituído de um terreno bastante irregular, em que quase nunca chove (de 25 a 200 milímetros de precipitação anual). Com verões quentes e invernos frios.Cf.: L. J. C – COPPES, Leonard J., Th. D., Pastor, Harrisville, Pensilvânia, Estados Unidos. Negueb. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER, Gleason Leonard; WALTKE, Bruce K. (ed.). *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Tradução de Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 913.

¹⁵ O termo “Negueb” (נֶגֶב) ocorre 109 vezes na Bíblia Hebraica (Strong, H5045). STRONG, James. *Léxico Hebraico, Aramaico e Grego*. Sociedade Bíblica do Brasil, 2002.



Aliás, por diversas vezes, a Bíblia Hebraica fará referência ao “Negueb (נֶגֶב)” como a “terra do Sul”, no sentido de “a região do Sul” e/ou a “terra ao Sul de Canaã”. Trata-se, portanto, de uma “terra” cuja delimitação é bem precisa, isto é, “ao sul” (Nm 33,40; 34,3^(2x).4^(2x); 35,5; Js 15,2.3.4.7.8.21; 17,9.10; 18,5.13^(2x).14^(2x).15.16.19^(2x); 19,34; Jz 21,19; 1Sm 20,41; 27,10^(3x); 30,1.14^(2x); 2Sm 24,7; 1Cr 9,24; 26,15.17; Jr 13,19; 17,26; 32,44; 33,13; Ez 21,3.9; 40,2; 46,9^(2x); 47,19^(2x); 48,28; Dn 8,4.9; 11,29; Zc 7,7; 14,4.10).

Mais ainda, no livro do Êxodo, diversas referências ao nome do “Negueb (נֶגֶב)” encontram-se relacionadas a tenda, juntamente, com sua arquitetura e objetos sagrados: “vinte tábuas do tabernáculo para o lado sul (נֶגֶב)” (Ex 26,18; 36,23); “cortinas de linho no átrio do lado meridional que dá para o sul (נֶגֶב)” (Ex 27,9; 38,9) e o “candelabro diante da mesa para o sul (נֶגֶב)” (Ex 40,24). Bem como, objetos litúrgicos usados no templo, como era o caso do “mar de fundição” (2Cr 4,4; 4,10), que se apoiava sobre “doze bois”, sendo que “três dentre eles, estavam voltados para o sul (1) (נֶגֶב)” (Rs 7,25.39). Inclusive, a “água” que vinha por debaixo e acessava o “lado direito do templo”, saía exatamente do “lado sul (נֶגֶב)” (Ez 47,1). E os sacerdotes, ocupavam dentro do santuário, somente ao “sul (נֶגֶב)” uma área equivalente a “vinte e cinco mil côvados de largura” (Ez 48,10). Ficando para o uso “civil dos habitantes da cidade”, também “ao sul (נֶגֶב)” uma área equivalente a “dois mil, duzentos e cinquenta metros” (Ez 48,16). Enfim, quando foram medidos os arredores da cidade, totalizaram “ao sul (נֶגֶב)” cerca de “cento e vinte e cinco metros” (Ez 48,17).

Fato é que: “Negueb (נֶגֶב)” embora tenha sido “terra de reis” (Nm 21,1; Js 11,2; 12,8; Dn 11,5.6.9.11^(2x).14.25^(2x).40) e “dos amalecitas” (Nm 13,29; Jz 1,9), foi centro das atenções de “Moisés”, na medida em que por lá passaram “espiões” que subiram pelo “deserto” do Sul, a fim de ver “Canaã” (Nm 13,17.22; Dt 1,7). Terra “conquistada por Josué” (Js 10,10; 11,16), mas atacada por “filisteus” (2Cr 28,18), até que a sorte dessa região recaiu sobre os “filhos das tribos do sul (נֶגֶב)” (Js 15,1; Jz 1,16). Falar sobre Negueb é descrevê-la como uma cidade de muitos “portões” (Ez 48,33), de muitas “forças” (Dn 11,15) e possuidora, momentaneamente, do “monte de Esaú” (Ab 1,19). De um lado, tem-se uma “terra desértica” e “seca” (Js 15,19; Jz 1,15). De outro, tem-se um lugar de “tempestades” (Is 21,1). Região detentora de “pico rochoso” (1Sm 14,5). Por estar, geograficamente, próxima ao Egito, fora chamada com o nome: “besta do sul” (Is 30,6). Mas, seja dito também que: para



essa “terra”, bem como, para suas “florestas” virou o rosto do “filho do homem” (Ez 21,2) (Ez 21,2.3), tornando-a ao longo dos séculos palco de grandes acontecimentos¹⁶.

Conclusão

O Sl 126 pertencente à família dos “Cânticos de Peregrinação” é um poema lírico claramente definido e organizado. Estruturalmente tem-se o (v. 1b-c) que forma uma moldura perfeita com o (v. 4a-b). Sendo o primeiro verso (v. 1b-c) descrito numa perspectiva de tempo pretérito, e, o segundo verso (v. 4a-b) descrito no tempo presente. Todavia, o v. 4a-b também se trata de uma oração, no sentido de uma prece feita ao Senhor. Por isso, o enunciado abre a imagem para o futuro. Mais ainda, enquanto o tempo era regido na qualidade do passado (v. 1b-c) vislumbrava-se a obra do Senhor, cantada de tal modo, que a poesia chegou a “sonhar” (v. 1c) e a se “alegrar” (v. 3b). Com o (v. 4a-b) há mudança de tempo e, então, percebe-se nas linhas do poema lírico, a preocupação com a sobrevivência dos irmãos, mais nitidamente caracterizada, através do mundo da sementeira (v. 5a-6d). Enfim, tal estrutura pôde se sustentar, graças ao seu autor, isto é, o Senhor, Deus de Israel (vv. 1b.2d.3a.4a) na medida em que Ele fez, faz e continuará a fazer pelo seu povo.

Há um sentimento familiar ao poeta que forjou este hino lírico – pertencente à família dos cânticos de peregrinação – com o “peregrino”¹⁷ possuidor de uma fé monoteísta, junto ao Senhor, Deus de Israel. Trata-se da capacidade de reler a história com os óculos do divino amor. Meditando sobre o passado, rezando, a fim de abraçar o presente e permitir que

¹⁶ Entre outros acontecimentos históricos, destaca-se, especialmente, a questão do comércio ao longo da Rota da Seda, que era realizada com o auxílio de camelos. Esta rota tornou-se possível devido à geografia do Negueb, região que desempenhou um papel crucial nas interações comerciais e culturais da época. Para uma compreensão mais detalhada sobre o contexto geográfico e histórico dessa rota, pode-se consultar o estudo PEETZ, Melanie. *O Israel Bíblico: História, Arqueologia, Geografia*. São Paulo: Paulinas, 2022, que aborda a história, a arqueologia e a geografia de Israel, com uma análise minuciosa das condições que permitiram o desenvolvimento de tais rotas comerciais.

¹⁷ O estudo do Salmo 126 faz parte de um projeto hermenêutico que analisa os hinos de peregrinação, relacionando-os com santuários brasileiros. O Salmo 126 e a Basílica Nossa Senhora do Rosário de Fátima simbolizam a união entre a fé bíblica e a fé popular, refletindo a espiritualidade de peregrinação e confiança em Deus. A Basílica, localizada em Cotia e Embu das Artes, São Paulo, é um importante centro de devoção mariana, atraindo peregrinos para momentos de oração e celebração. Disponível em: <https://www.arautoscotia.org/>.



o Senhor conduza os passos que serão dados no futuro. Ao que parece, o pretérito do poeta foi de muitas lágrimas. O mesmo pode se suceder ao passado do peregrino. Importa “sonhar (חלם)” (v. 1b), “rir (צחק)” (v. 2a), e “jubilar (רָנַן)” (v. 2b) acreditando que “Aquele” que outrora “se voltou para Sião” (v. 1b), “hoje” haverá de “se voltar para nós” (v. 4a).

Referências

BALLARINI, Teodorico; REALI, Venzazio. *A poética hebraica e os salmos*. Petrópolis: Vozes, 1985. 141 p. ISBN 85-326-0357-1.

BODOR, Attila. „Olyanok voltunk, mint az álmodók”: Az álmok szimbolikája a 126. (“Éramos como sonhadores”: O simbolismo do sonho no Salmo 126) [trad. pelo autor] Zsoltárban. *Mathias Corvinus Collegium*, vendégoktató. Disponível em: <https://sup.stthtr.com/home/catalog/view/4/9/29>. Acesso em: 2 dez. 2024.

CASTRO, Joaquim Mendes de. O Salmo 126 e o terceiro êxodo. *Didaskalia*, v. 1, n. 2, 1971. Disponível em: <https://repositorio.ucp.pt/handle/10400.14/10357>. Acesso em: 2 dez. 2024. DOI: <https://doi.org/10.34632/didaskalia.1971.595>.

CLOUZOT, Henri. *Gramática do Hebraico Bíblico*. São Paulo: Editora Loyola, 2009.

DANTAS, José Ancelmo S. Criação, migração e injustiça: um ensaio ecoteológico e literário de (Sl 42-43). *Revista Estudos Bíblicos*. Disponível em: <https://revista.abib.org.br/EB/authorDashboard/submission/973>. Acesso em: 2 dez. 2024.

DANTAS, José Ancelmo Santos; SILVA, Gabriel da Paixão. Lembranças de casa: um estudo literário e bíblico do Salmo 137. *Revista Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral*, v. 16, n. 3, p. 492-502, 2024.

GRENZER, Matthias. Ação inversora do destino dos pobres: um estudo do Salmo 113. *Atualidade Teológica* (PUCRJ), v. 36, p. 441-452, 2010.

GRENZER, Matthias. Caminhos de justos e perversos: exegese do Salmo 1. *Atualidade Teológica* (PUCRJ), v. 38, p. 335-348, 2011.

GRENZER, Matthias. Erva, bovino selvagem, tamareira e cedro: ecoespiritualidade no Salmo 92. *Atualidade Teológica*, v. XXIV, p. 66-86, 2020.



GRENZER, Matthias. Literalidade: desafios ao traduzir os livros Êxodo, Salmos e Cântico dos Cânticos. *Ciberteologia* (São Paulo), v. XIX, p. 34-43, 2023.

GRENZER, Matthias. Pastoreio e hospitalidade do Senhor: exegese do Salmo 23. *Atualidade Teológica* (PUCRJ), v. 41, p. 301-321, 2012.

GRENZER, Matthias. Peste e epidemia: configuração poética e reflexão teológica no Salmo 91. *Estudos Teológicos (Online)*, v. 60, p. 433-445, 2020.

GRENZER, Matthias. *O projeto do êxodo*. 1. ed. São Paulo: Paulinas, 2004. 176 p. ISBN 9788535613261.

GRENZER, Matthias; AGOSTINHO, Leonardo Henrique Silva. Árvores nos Salmos: elementos para uma educação espiritual e ambiental. *Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 36, p. 439-456, 2021.

GRENZER, Matthias; AMARAL DE LIMA, Cleodon; BARBOSA CARDOSO, Robert. Dele vem minha esperança: um estudo do Salmo 62. *Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 39, p. 195-212, 2024.

GRENZER, Matthias; BARROS, Paulo Freitas; DANTAS, José Ancelmo Santos. Pássaros nos Salmos. *Rev. Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 82, p. 115-129, 2022.

GRENZER, Matthias; DANTAS, José Ancelmo Santos. Moisés como incircunciso de lábios (Ex 6,12.20). *Revista Eletrônica Teologia e Ciências da Religião*. Disponível em: <https://facasc.emnuvens.com.br/ret/article/view/1591/1283>. Acesso em: 2 dez. 2024.

GRENZER, Matthias; DANTAS, José Ancelmo Santos; BARROS, Paulo Freitas. A bondade de Deus no templo e na natureza: uma leitura verde do Salmo 65. *Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 38, p. 171-196, 2023.

GRENZER, Matthias; RAMOS, M. S. Água nos Salmos: elementos para uma ecoespiritualidade”. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 80, p. 750-763, 2020.

HARRIS, R. Laird; ARCHER, Gleason Leonard; WALTKE, Bruce K. (ed.). *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Tradução de Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 1998.

HOUTMAN, C. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2007.



IBRAHIM, Celene M.; KREIMER, Nancy. Psalm 126: a Jewish–Muslim dialogue. *PsalmSeason*, 2020. Disponível em: https://www.academia.edu/43963831/_Psalm_126_A_Jewish_Muslim_Dialogue_PsalmSeason_. Acesso em: 2 dez. 2024.

PAULINAS EDITORA (org.). *A Bíblia – capa cristal*. Capa comum. 11. ed. São Paulo: Paulinas, 2023.

PEETZ, Melanie. *O Israel Bíblico: História, Arqueologia, Geografia*. São Paulo: Paulinas, 2022.

RAVASI, Gianfranco. *Il libro dei salmi: commento e attualizzazione* – vol. 1: salmi 1-50. Bolonha: Dehoniana Libri, 2011.

ROSS, Allen P. *A commentary on The Psalms* – vol. 3 (90-150). Published by Kregel Academic, an imprint of Kregel Publications, 2450 Oak Industrial Dr. NE, Grand Rapids, MI 49505. 2016.

SEYBOLD, Klaus. *Poetica dei Salmi: studi poetologici sull’Antico Testamento*. Vol. I. Supplementi alla Introduzione allo studio della Bibbia, 35. São Leopoldo: Claudiana, 2007. ISBN 9788839407375.

STRONG, James. *Léxico Hebraico, Aramaico e Grego*. Sociedade Bíblica do Brasil, 2002.

WEISER, Artur. *Os Salmos*. São Paulo: Editora Paulus, 2002.

Diretrizes para autores a partir de 2024

Em conformidade com a ABNT 10520 atualizada em 19/07/2023 (para citações em documentos) e a ABNT 6023 corrigida em 24/09/2020 (para referências).

FORMATAÇÃO DOS ARTIGOS

Línguas: são aceitos trabalhos redigidos em português, espanhol, italiano e francês, sempre na modalidade culta dessas línguas.

Folha e margens: folha em tamanho A4 (21cm x 29,7cm) com margem superior e esquerda de 3cm e inferior e direita de 2cm.

Número de páginas: entre 10 e 20 laudas (entre 25.000 e 35.000 caracteres com espaço para todo o corpo), com numeração progressiva no canto superior direito. A primeira lauda deve ser contada, mas não numerada.

Fonte e entrelinhas (geral): Times New Roman, tamanho 12, com espaçamento entre linhas de 1,5.

Título do artigo: fonte tamanho 14, negrito e centralizado. Título em fonte de caixa alta e subtítulo em letras minúsculas, em português e inglês.

Dados do autor: abaixo do título, colocar o nome do/a autor/a (ou autores/as), seguido da sigla do instituto acadêmico a que pertence. A seguir, em nova linha, pôr os dados acadêmicos do autor: a) títulos (a começar do mais importante), com respectiva área, instituição, cidade e ano; b) cargos acadêmicos atuais; c) cargos eclesiais atuais, se for o caso; d) e-mail.

Resumo e palavras-chave: abaixo do nome do articulista e separado dele por uma linha em branco, o título **RESUMO** seja escrito em fonte de caixa alta, negrito e centralizado, tamanho 12. Abaixo disso e separado por uma linha em branco, o texto do resumo justificado, com espaçamento entrelinhas de 1,0 e contendo de 200 a 500 palavras. A seguir, separado do texto anterior por uma linha em branco, três **Palavras-chave** com letras iniciais minúsculas, separadas entre si por ponto e vírgula. Na sequência, em mesma formatação, a versão em inglês, isto é, o **ABSTRACT** e as **Keywords**.





Seções do texto: além do resumo, explicitado acima, o artigo deverá conter uma seção introdutória, sob o título **INTRODUÇÃO**; o Desenvolvimento, com títulos específicos ligados ao tema discutido; as considerações finais, sob o título **CONCLUSÃO**; e o elenco das referências bibliográficas citadas no texto, sob o título **REFERÊNCIAS**.

Seções e subseções do Desenvolvimento: caso seja necessário criar subseções que deverão adotar a seguinte disposição progressiva:

Ex. :

1 PRIMEIRO NÍVEL

1.1 SEGUNDO NÍVEL

1.1.1 Terceiro nível

1.1.1.1 Quarto nível

Corpo do texto (Introdução, Desenvolvimento e Conclusão): justificado, parágrafos com recuo da primeira linha de 1,5cm em relação à margem esquerda da página e ainda:

– Havendo citação de títulos de livro no corpo de texto, esses devem vir destacados por *itálico*.

Ex.: Segundo a tradução da *Bíblia de Jerusalém*...

Citações Diretas: utilizamos o **sistema autor, data, página**, no próprio texto, com a indicação pelo sobrenome do autor (em letra inicial maiúscula), ano, volume da revista se for o caso, página/s. Exemplos:

a) curtas (até 3 linhas): sempre entre aspas duplas com referência no próprio texto, como exemplo:

“Apesar das aparências, a desconstrução do logocentrismo não é uma psicanálise da filosofia [...]” (Derrida, 1967, p. 293).

“Tu, porém, quando deres esmola, [...] e teu Pai, que vê no segredo, te recompensará” (Bíblia [...], 2011, Mt 6, 3-6, p. 1713).

Segundo Hendriksen (2014, p. 450), “observe a ordem: primeiro a ressurreição; depois, a vida, porque a ressurreição abre a porta para a vida imortal.”

“A promoção e proteção da saúde são essenciais para o bem-estar do homem e para o desenvolvimento econômico e social sustentável” (Organização Mundial da Saúde, 2010, p. xi).



De acordo com Maciel *et al.* (2019, p. 163), “os resultados dos testes mostraram uma maior prevalência de insatisfação com imagem corporal e uma proporção menor de risco para desenvolvimento de transtornos alimentares”.

“Houve sol, e grande sol, naquele domingo de 1888, em que o Senado votou a lei, que a regente sancionou” (Assis, 1994, v. 3, p. 583).

- b) longas (mais de 3 linhas):** fonte tamanho 10, justificada, com espaçamento entrelinhas de 1,0, recuo de 4cm em relação à margem esquerda da página, sem aspas, com referência no próprio texto.

Paradoxos são desconcertantes. Confrontados com um argumento aparentemente impecável que conduz a uma conclusão aparentemente ultrajante, ficamos confusos e perplexos. Por um lado, a conclusão parece falsa; por outro, parece ter de ser verdadeira. [...] Essa é a fonte do nosso fascínio; é por isso que há um problema (Olin, 2003, p. 21, tradução nossa).

A ortografia surge exatamente de um ‘congelamento’ da grafia das palavras, fazendo com que ela perca sua característica básica de ser uma escrita pelos segmentos fonéticos, passando a ser escrita de ‘uma palavra de forma fixa’, independente de como o escritor fala ou o leitor diz o que lê (Cagliari, 1985, p. 104 *apud* Suassuna, 1995, p. 55).

Somente Lucas preocupa-se em montar um cenário em que Jesus ensina o povo todo reunido e depois dirige uma palavra de ordem clara aos discípulos. O contexto literário reforça esta ideia, Jesus já havia proclamado a Palavra de Deus na sinagoga de Nazaré, a qual lhe conferia caráter messiânico. Esta Palavra gerava sinais pelas curas que ocorriam na Galileia (Perondi; Catenassi; Silva, 2013, p. 695).

Citações Indiretas: A indicação deve ser conforme o sistema autor-data. A indicação do número da página ou localização é opcional.

- a)** as chamadas de diversos documentos da mesma autoria, publicados em anos diferentes e mencionados simultaneamente, devem ter as suas datas em ordem cronológica, separadas por vírgula.

A **lógica do consumo** entrou no lugar da lógica da moral, assim, as pessoas passaram a ser fortemente analisadas



não pelo que elas são, mas pelo que elas compram. A ideia de compra também adentrou nas relações sociais, e as pessoas passaram a comprar afeto e atenção (Bauman, 1999, 2003, 2007).

- b)** as chamadas de diversos documentos de vários autores, mencionadas simultaneamente dentro dos parênteses, devem ser separadas por ponto e vírgula. Recomenda-se a indicação em ordem alfabética.

Diversos autores, salientam a importância do acontecimento desencadeador no início de um processo de aprendizagem (Cross, 1984; Knox, 1986; Mezirow, 1991).

Observações: No rodapé vão somente notas explicativas, em fonte tamanho 10, justificada, com espaçamento entrelinhas de 1,0 e com numeração consecutiva.

Referências:

a) Para livros:

SOBRENOME, Nome. **Título**. Edição. Local de publicação: Editora, Data de publicação da obra.

Ex: MIRANDA, Mario de França. **Igreja Sinodal**. São Paulo: Paulinas, 2018.

BAUMAN, Zigmunt. **Globalização: as consequências humanas**. Tradução Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

b) Para capítulo de livros:

SOBRENOME, Primeiro Nome do autor do capítulo. **Título do capítulo**. *In*: SOBRENOME, Primeiro nome do autor. **Título da obra**. Local de publicação: Editora, ano de publicação, página inicial e final do capítulo.

Ex.: FELLER, Vitor G. Ao leitor de língua portuguesa. *In*: ZIZIOULAS, Ioannis. **Eucaristia e Reino de Deus**. São Paulo: Mundo e Missão; Florianópolis: ITESC, 2003. p. 7-10.

c) Para artigos de periódicos:

SOBRENOME, Primeiro nome do autor do artigo. **Título do artigo**. *In*: **Título da Revista**, Local de publicação, volume do exemplar, número do exemplar, página inicial e final do artigo, mês, ano de publicação.



Ex.: TABORDA, Francisco. A Conferência de Medellín como recepção do Vaticano II. In: **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 51, n. 1, p. 115-132, jan./abr. 2019.

d) Para artigos e/ou matéria de jornal:

– **Com autor:** SOBRENOME, Nome. Título da matéria. **Nome do jornal**, cidade de publicação, numeração do ano e/ou volume, número (se houver), dia, mês e ano da publicação, seção (se houver) e a paginação correspondente.

Ex.: OTTA, Lu Aiko. Parcela do tesouro nos empréstimos do BNDES cresce 566% em oito anos. **O Estado de São Paulo**, São Paulo, ano 131, n. 42.656, 1 ago. 2010. Economia & Negócios, p. B1.

– **Sem autor:** TÍTULO da matéria. **Nome do jornal**, cidade de publicação, numeração do ano e/ou volume, número (se houver), dia, mês e ano da publicação, seção (se houver) e a paginação correspondente.

Ex.: COMPAIXÃO E SOLIDARIEDADE. **O Celeiro**, Lages, edição 1679, 6 jun. 2021, Editorial.

e) Para livros, artigos e/ou matéria em meio eletrônico:

– **Com autor:** SOBRENOME, Nome. Título da matéria. **Nome do jornal**, cidade de publicação, numeração do ano e/ou volume, número (se houver), dia, mês e ano da publicação, seção (se houver) e a paginação correspondente. Disponível em: URL. Acesso em: dia, mês e ano.

Ex.: VERÍSSIMO, L. F. Um gosto pela ironia. **Zero Hora**, Porto Alegre, ano 47, n.16.414, p.2, 12 ago. 2010. Disponível em: <http://www.clicrbs.com.br/zerohora/jsp/default.jsp?uf=1&action=flip>. Acesso em: 12 ago. 2010.

Ex.: GODINHO, Laís. **Vida organizada**: como definir prioridades e transformar seus sonhos em objetivos. São Paulo: Gente, 2014. *E-book*.

Ex.: KOOGAN, André; HOUAISS, Antônio (ed.). **Enciclopédia e dicionário digital 98**. São Paulo: Delta: Estadão, 1998. 5 CD-ROM.

– **Sem autor:** TÍTULO da matéria. **Nome do site**, ano. Disponível em: URL. Acesso em: dia, mês e ano.

Ex.: PROFESSORES terão exame para ingressar na carreira. **Diário do Vale**, Volta Redonda, v. 18, n. 5.877, 27 maio 2010. Caderno Educação, p. 41. Disponível em: <http://www.bancadigital.com.br/>



diariodovale/reader2/Default.aspx?PID=1&eID=495&IP=39&IT=page
. Acesso em: 29 set. 2010.

Para outras fontes:

As fontes sem autoria, a indicação deve ser feita pelo título, conforme:

INGLÊS: guia de conversação. São Paulo: Lonely Planet: Globo Livros, 2012.

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

CONCÍLIO VATICANO II. Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos e declarações. Petrópolis: Vozes, 1968.

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

BRASIL. Ministério da Administração Federal e da Reforma do Estado. **Plano diretor da reforma do aparelho do Estado**. Brasília, DF: Ministério da Administração Federal e da Reforma do Estado, 1995.



FORMATAÇÃO DAS RESENHAS

Prazo: a obra resenhada deve ter, no máximo, cinco anos desde seu lançamento.

Línguas: são aceitos trabalhos redigidos em português, espanhol, italiano e francês, sempre na modalidade culta dessas línguas. A obra resenhada também deve ter sido publicada numa dessas línguas, caso contrário, o resenhista providencie a tradução das citações.

Folha e margens: folha em tamanho A4 (21cm x 29,7cm) com margem superior e esquerda de 3 cm e inferior e direita de 2 cm.

Número de páginas: entre 5 e 7 laudas com numeração progressiva no canto superior direito. A primeira lauda deve ser contada, mas não numerada.

Fonte e entrelinhas (geral): Times New Roman, tamanho 12, com espaçamento entre linhas de 1,5.

Título: Será a referência da obra resenhada escrita na primeira linha, (tamanho 12, alinhado à esquerda) seguindo o padrão:

SOBRENOME, Nome. **Título:** subtítulo. Edição. Local de publicação: Editora, Data de publicação da obra, número de páginas.

Ex.: MIRANDA, Mario de França. **Igreja Sinodal.** São Paulo: Paulinas, 2018. 124 p.

Corpo do texto (Desenvolvimento): em seção única – ou seja, sem divisão em seções e subseções – o texto virá justificado, parágrafos com recuo da primeira linha de 1,5cm em relação à margem esquerda da página e ainda:

– Havendo citação de títulos de livro no corpo de texto, esses devem vir destacados por itálico.

Ex.: De forma semelhante ao proposto por Urbano Zilles em *Antropologia teológica*, ...

Havendo citação direta e ou indireta no corpo da resenha seguir as orientações constantes das Diretrizes para Autores desta Revista, utilizando o sistema autor-data.

Notas explicativas no rodapé em fonte tamanho 10, justificada, com espaçamento entrelinhas de 1,0.



Rua Deputado Antônio Edu Vieira, 1524
CEP 88040-970 Florianópolis - SC
Caixa Postal, 5041
(48) 3234-0400
facasc.edu.br

