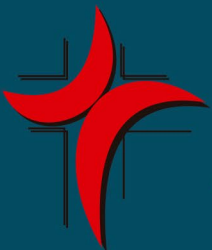


ISSN 2525-846X

Encontros Teológicos

V.40 | N.3 | Setembro-Dezembro | 2025

FRATERNIDADE E MORADIA



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 3, Setembro-Dezembro, 2025, p. 885-1276.

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
- Lílian 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.....	891
DOSSIÊ	
A Igreja na cidade: fraternidade, moradia e justiça social à luz do Evangelho <i>Antonio de Lisboa Lustosa Lopes e Nicolas Aluchna Alves</i>	893
Dever à moradia: uma análise do tema da Campanha da Fraternidade 2026 sob o viés teológico-jurídico <i>Artur Vinícius Zimmermann Fontes e Kelvin Borges Konz</i>	907
“Fraternidade e Moradia” em chave mariológica: uma contribuição à CF 2026 <i>Anderson Moura Amorim</i>	927
O Deus que habita com o seu povo: fundamentação bíblica do lema “Ele veio morar entre nós” (Jo 1,14) da Campanha da Fraternidade 2026 <i>Osmar Debatin</i>	947
O direito à moradia: reflexões sobre educação à luz da Campanha da Fra- ternidade 2026 <i>Robson Ribeiro de Oliveira Castro</i>	965
ARTIGOS DIVERSOS	
A protologia de Ireneu de Lião como contraponto à protologia gnóstica <i>Maycon Renan da Silva Santos Boni</i>	987
Parentalidade responsável: cuidado e dignidade de filhos e filhas <i>Valdecir Badzinski, Fabiane Olivia Ardenghi e Mário Antonio Sanches</i>	1007
Imagens cristológicas na poesia de Murilo Mendes <i>Daniel Santos Souza</i>	1027
O amor como distintivo da relação entre os salesianos e os jovens <i>Luis Felipe Gomes Barros, Pedro Pereira Borges, Cesar Augusto Veras e Alex Silva Messias</i>	1055
Oração como caminho de união com Deus <i>Tiago de Fraga Gomes e Jackson William Fischoder dos Santos</i>	1081
Religiosidade na pós-modernidade: uma análise integrada das perspectivas psicanalítica e filosófica <i>Hugo Brandão, Flávio Veiga, Luna Brandão e Gyovanna Zumba</i>	1113
Concílio Vaticano II e José Comblin: elementos para uma hermenêutica conciliar <i>Anderson Frezzato</i>	1139
Escutar, discernir e caminhar: uma releitura sinodal do método ver-julgar-agir <i>Anderson Batista Monteiro</i>	1155

Aportes para a identidade missional da Igreja contemporânea a partir da teologia de Atos dos Apóstolos <i>Vítor Hugo Schell e Joelson Erbert Martins</i>	1171
Pedro e Roma no Cristianismo Primitivo até o Século III <i>Antonio Luiz Catelan Ferreira, Thiago Mariz Esteves de Souza e Claudio Jacinto da Silva</i>	1193
A trilogia das virtudes: Amor, Fé e Esperança como representação simbólica no magistério de João Paulo II, Bento XVI e Francisco <i>Rodolpho Raphael de Oliveira Santos</i>	1213
Resenhas	1239
Resumo dos TCCs – FACASC – 2025	1249
Diretrizes.....	1269



Neste tempo do Advento, quando nos preparamos para acolher o Verbo que se fez carne e “veio morar entre nós” (Jo 1,14), a Revista Encontros Teológicos abre suas páginas com o dossiê de artigos sobre a Campanha da Fraternidade de 2026. O tema “Fraternidade e Moradia”, com seu lema bíblico tão evocativo, não é mero slogan, mas um grito profético que ecoa pelas ruas e periferias de nossas cidades. Como teólogos e fiéis, somos convidados a refletir: onde habita Cristo hoje? Na escultura impactante de Cristo sem-teto, de Timothy Schmalz, vemos Jesus estendendo a mão desde os bancos de praça, recordando-nos que a moradia digna não é luxo, mas direito – e, acima de tudo, expressão concreta da caridade evangélica.

Nos artigos selecionados, você poderá encontrar o trabalho de Anderson Moura Amorim, que analisa o tema a partir da Mariologia; e o de Robson Ribeiro de Oliveira Castro, que o faz a partir da educação. Antonio de Lisboa Lustosa Lopes e Nicolas Aluchna Alves, por sua vez, trabalham a questão sob a perspectiva da justiça social e o compromisso da Igreja no mundo urbano. Abordando a fundamentação bíblica da Campanha, Osmar Debatin estuda o lema “Ele veio morar entre nós” (Jo 1,14). Por fim, também eu, juntamente com Artur Vinícius Zimmermann Fontes, trago uma análise teológico-jurídica acerca do “dever” à moradia. Temos, ainda, é claro, uma variedade de artigos teológicos sobre diversas áreas de interesse fundamental a todos.

Que este número inspire você, leitor, a ir além da leitura. Participe da Campanha: dialogue em sua comunidade, advogue por políticas justas, construa pontes de solidariedade. Pois, como nos lembra o lema “Ele veio morar entre nós”, o Natal nos convoca a preparar Seu lar na pessoa de cada ser humano, onde Ele se faz presente. Com esperança renovada, avancemos!

Prof. Dr. Pe. Kelvin Borges Konz
Editor-Chefe





A Igreja na cidade: fraternidade, moradia e justiça social à luz do Evangelho

The Church in the city: fraternity, housing and social justice in the light of the Gospel

*Antonio de Lisboa Lustosa Lopes**

PUC-SP

*Nícolas Aluchna Alves***

FCDCSP

Recebido em: 30/09/2025. Aceito em: 15/12/2025.

Resumo: *Este artigo analisa a relação entre fraternidade, moradia e a missão evangelizadora da Igreja Católica no contexto contemporâneo, a partir da leitura pastoral de Jo 1, 14. A reflexão percorre um caminho histórico-teológico, evidenciando a natureza missionária da Igreja desde suas origens apostólicas até os desafios urbanos da atualidade. A partir da comparação entre Babel, Shavuo e Pentecostes, mostra-se como o Espírito Santo congrega a humanidade em comunhão, superando divisões. O estudo enfatiza a necessidade de uma pastoral urbana capaz de enfrentar a secularização, a indiferença religiosa e as desigualdades sociais, sobretudo a crise habitacional. Inspirado pela Evangelii Gaudium e pela Campanha da Fraternidade, defende-se a formação de pequenas comunidades como alternativa ao clericalismo e à fragmentação. Conclui-se que a fraternidade comunitária, centrada em Cristo, transforma a oração em ação solidária, garantindo a moradia digna como expressão concreta de justiça social e testemunho do Reino de Deus.*

* Doutor em Ciências da Religião (Universidade Metodista de São Paulo, 2010). Mestre em Teologia Prática (Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, São Paulo 2005). Docente de Teologia Prática na graduação e na pós-graduação na PUC-SP; Pároco na Paróquia São João Clímaco na Arquidiocese de São Paulo.

E-mail: alopes@pucsp.br.

** Mestrando em Direito Canônico pela Faculdade de Direito Canônico São Paulo Apóstolo. Graduado em Teologia (Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, São Paulo, 2022) e em Filosofia pela UNISANTOS (2017). Diácono transitório na Diocese de Santos.

E-mail: nicolasaluchna@icloud.com.





Palavras-chave: *Fraternidade; moradia; missão evangelizadora; pastoral urbana.*

Abstract: *This article analyzes the relationship between fraternity, housing, and the evangelizing mission of the Catholic Church in the contemporary context, based on apostolate reading of John 1:14. The reflection follows a historical-theological path, highlighting the missionary nature of the Church from its apostolic origins to the urban challenges of today. By comparing Babel, Shavuot, and Pentecost, it demonstrates how the Holy Spirit gathers humanity into communion, overcoming divisions. The study emphasizes the need for an urban pastoral approach capable of addressing secularization, religious indifference, and social inequalities, especially the housing crisis. Inspired by Evangelii Gaudium and the “Fraternity Campaign,” it defends the formation of small communities as an alternative to clericalism and fragmentation. It concludes that community fraternity, centered on Christ, transforms prayer into concrete solidarity, ensuring dignified housing as a tangible expression of social justice and a testimony of the Kingdom of God.*

Keywords: *Fraternity; housing; evangelizing mission; urban pastoral.*

Introdução

O presente artigo propõe uma reflexão aprofundada sobre a intersecção entre fraternidade, moradia e missão evangelizadora da Igreja Católica no mundo contemporâneo. Partindo de uma leitura do versículo joanino 1, 14 “Ele veio morar entre nós”, busca-se compreender como a imanência divina, revelada no mistério da encarnação, repercute na vida eclesial e se traduz em compromisso concreto com a dignidade humana. Tal perspectiva conduz à análise das implicações teológicas, sociais e pastorais da presença de Deus na história, especialmente diante dos desafios impostos pela contemporaneidade.

Para alcançar esse objetivo, o trabalho traça um percurso histórico-teológico da missão da Igreja, desde suas origens apostólicas até os dilemas atuais. A natureza missionária da Igreja é destacada como dimensão constitutiva, marcada pela vocação de discernir, mediar e manifestar o Reino de Deus. Nesse horizonte, revisitam-se episódios e personagens que, ao longo dos séculos, foram decisivos para a expansão do cristianismo e para a atualização do anúncio evangélico. Além disso, a consideração das narrativas bíblicas da Torre de Babel, da festa de *Shavuot* e de Pentecostes ilumina a tensão entre dispersão e unidade, mostrando como o Espírito Santo congrega a humanidade em uma nova comunhão.

Um ponto central de investigação é a presença da Igreja no espaço urbano, onde a experiência de fé se vê constantemente desafiada pela



secularização, pela indiferença religiosa e pelas contradições sociais típicas das grandes metrópoles. Nesse contexto, as Revoluções Industriais são interpretadas como símbolos de uma nova “Babel”, marcada pela primazia do capital e da tecnologia em detrimento da dimensão espiritual da existência. Diante disso, a Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, do Papa Francisco, oferece as bases para a constituição de uma “malha pastoral” capaz de responder aos paradigmas urbanos e de recolocar no centro a questão hermenêutica: “Onde está teu irmão”? (Gn 4,9)

A partir dessa chave de leitura, o artigo enfatiza a urgência de enfrentar as desigualdades sociais, a pobreza e a crise habitacional como lugares teológicos onde se revela a presença de Deus. Nessa linha, a experiência das pequenas comunidades é apontada como alternativa pastoral eficaz para superar o clericalismo, a fragmentação e a opacidade institucional. A Campanha da Fraternidade da Igreja no Brasil, com seu histórico de compromisso com os mais vulneráveis, aparece como exemplo paradigmático de profecia e denúncia diante das injustiças, especialmente no tocante ao direito à moradia digna.

Entendemos, assim, que a fraternidade comunitária, enraizada na centralidade de Cristo, constitui não apenas um ideal, mas o fundamento indispensável para transformar a oração em ação solidária. Somente a partir desse horizonte a Igreja pode contribuir efetivamente para que a moradia seja reconhecida e garantida como expressão concreta da justiça social, sinal de esperança e testemunho da presença viva de Deus na história.

1 A essência missionária da Igreja: de suas origens aos desafios atuais

A Igreja por natureza tem índole missionária (Mc 3,13 e AG 3). Deus irrompe na história e no mundo, sempre com uma proposta comunitária. O Reino de Deus, eminentemente transcendental, acontece onde estão as pessoas, pois é uma marca intersubjetiva. A Igreja não faz o Reino de Deus, ela o percebe, media e evidencia o seu acontecimento, colaborando com a sua práxis.

Bento XV na *Maximum Illud* (1919) faz uma breve, profunda e bonita anamnese sobre a missão: quando Jesus estava para regressar ao Pai, deixa a missão aos discípulos, com a morte dos apóstolos as missões precisavam continuar, mesmo com a fúria das perseguições dos três primeiros séculos, a Igreja nunca deixou de realizar essa missão, a voz



do Evangelho não cessou, quando posteriormente foi concedida a paz, a Igreja floresceu,

Gregório, o Iluminador, trouxe a Armênia à fé cristã; Vitorino, a Estíria; Frumêncio, a Etiópia; Patrício converteu os irlandeses ao cristianismo; Agostinho converteu os ingleses; Colomba e Palladio, os escoceses; Clemente Willibrord (primeiro Bispo de Utrecht) evangelizou a Holanda; Bonifácio e Anscário, a Alemanha; Cirilo e Metódio, os eslavos. Alargando o horizonte, Guilherme de Rubruck levou o Evangelho à Mongólia, o Beato Gregório X enviou missionários para a China e os franciscanos estabeleceram lá um cristianismo jovem, que em seguida foi arrastado pela tempestade da perseguição (1919, não paginado).

Seguindo este caminho, Bento XV assevera que com o descobrimento das Américas, Bartolomeu de Las Casas continuou o trabalho dos Apóstolos, o mesmo ocorreu com São Francisco Xavier na Índia e no Japão, morrendo às portas do Império chinês. Observamos que os povos, mesmo nas ilhas mais longínquas, receberam a fé, isto inclui a Austrália, e as ilhas da Oceania. Em suma, nesta direção de pensamento, a missão é anunciar o Reino de Deus, percebendo-o, evidenciando-o, mediando-o, pois sabemos que a criação é comunicação de Deus, sendo tudo criado pelo Pai com a marca do Filho pelo Amor do Espírito, transbordando a realidade neste e deste amor trinitário.

Na Bíblia Sagrada temos três passagens que estão interligadas: a primeira da Torre de Babel em Gênesis 11,1-9, a segunda em *Shavuot* a festa das colheitas em Êxodo 23,16-20, e a última de Pentecostes em Atos 2,1-4. Aprendemos que a segunda festa é uma festa rural, de entrega das primícias ao Senhor, onde os peregrinos marcham para Jerusalém, entrando na cidade e no Templo e fazendo a entrega dos dons. Da mesma forma que Deus oferece a Torá, o dom de ser Povo escolhido é devolvido ao Senhor. Na Torre de Babel, vendo a ganância do ser humano, são confundidos e dispersados e, após a vinda do Espírito Santo, todos são novamente congregados. Agora, por meio dos Apóstolos, congregam em si, um Povo Escolhido, Sacerdócio Régio, Nação Santa (1Pd 2,9).

No ambiente rural é comum perceber os tempos que Deus nos dá que, por vezes passam despercebidos. Porém, num ambiente urbano, Deus passa despercebido com o frenesi do dia a dia. Apesar de as igrejas serem luzeiros nestes ambientes, percebemos que, cada vez mais, a so-



cidade como um todo se afasta dos cultos de ação de graças ao Senhor, e só se lembra d'Ele quando acontece uma enchente ou outra fatalidade desta dimensão.

Na Primeira Revolução Industrial, com novos métodos de produção, passando da manufatura para a produção mecânica, novos processos de fabricação e o uso de ferramentas hidráulicas favoreceram a energia a vapor. A Torre de Babel volta a acontecer, mas não para construir algo que chegue até o Senhor, mas para elevar o “senhor-dinheiro” por meio de inovações tecnológicas. Na Segunda Revolução Industrial, a padronização, produção em massa e rápida da descoberta científica, apontam uma expansão da sociedade como antes nunca vista, em que a consolidação do processo tecnológico, aproveita avanços onde se abandona a entrega dos dons oferecidos ao Senhor e se desconsideram as escrituras sagradas e suas orientações.

No caminhar da Terceira Revolução Industrial onde se deixa de lado o que é próprio da humanidade com avanços informáticos, robóticos e biotecnológicos, os cristãos, abandonaremos o Pentecostes? Quando os Apóstolos receberam os dons anunciaram a todos, superando a Babel antiga, anunciaram o Querigma, o amor salvífico que não impõe nada, somente faz um apelo à liberdade: “Jesus Cristo ama-te, deu a sua vida para te salvar, e agora vive contigo todos os dias para te iluminar, fortalecer e libertar” (EG, 164). Ou seja, apostou na humanidade apesar de todas as contradições nela existente, por causa do Evangelho do Ressuscitado. Isto significa que nenhum avanço que implique em progresso pode ser relevante se prescindir da humanidade.

A nossa fé estruturada num conteúdo cristocêntrico, baseada numa vocação que se transmite de pessoa a pessoa nos leva a crer que viver um cristianismo em que a piedade popular pode cada vez mais se fazer presente na vida urbana cotidiana:

A piedade popular contém e expressa um intenso sentido da transcendência, uma capacidade espontânea de se apoiar em Deus e uma verdadeira experiência de amor teologal. É também uma expressão de sabedoria sobrenatural, porque a sabedoria do amor não depende diretamente da ilustração da mente, mas da ação interna da graça (CELAM, 2007; DAp 263).

A superação da Babel contemporânea será a determinação em recuperar a experiência originária do cristianismo, que é o amor gratuito



e desinteressado constituidor de comunhão entre as pessoas, ancorado na Trindade, eterna comunhão e apelo fontal para a vocação humana fundamental.

2 Ser fiel na missão evangelizadora: desafio de uma malha pastoral

O Papa Francisco na *Evangelii Gaudium* (2013) introduz vários conceitos gerados ao longo de toda a caminhada eclesial. Alicerçado em inúmeros teólogos, em especial na Teologia do Povo¹, fala de integração e adaptação. Quanto mais se conhece acerca do *Depositum Fidei*, mais elementos novos vão sendo agregados a uma práxis eclesial, mais se implica em um avançar eclesial.

A humanidade vai sendo interpelada pelo ambiente, engolida pela cultura, porém o Evangelho se mantém simples, pois o que impulsiona a evangelização, a missão, é o próprio Espírito Santo, que faz a Igreja correr, sair de si, manifestar-se. Deus interpela o povo a sair de uma terra (Cf. Ex 13,17-22), para responder seus apelos. Cada nova etapa é um provocar, agir inovador, a cada nova efusão do Espírito, que vai se revelando através da quebra das correntes, mostrando que Sua obra da reconciliação não terminou.

No tempo em que vivemos, ser uma Igreja em meio à cidade nos faz perceber como é difícil descobrir a presença de Cristo, pois estamos na dor e no amor (Cf. Galli, 2021, p. 51 e 52). O desenvolvimento desenfreado, o consumismo pelo consumismo, torna os novos paradigmas cada vez mais aquém do Evangelho. A urbanização sendo um movimento perpétuo – centrípeto e centrífugo –, nunca estático, torna a cidade um lugar que não tem um movimento determinado em horários preestabelecidos. A cidade não dorme. No princípio ela foi criada para construção do bem-comum, para o bem das pessoas, mas hoje ela cresceu em meio ao caos, foi se adaptando a realidades e novas realidades que não favorecem a vivência de fé comunitária.

¹ A Teologia do Povo perpassa pelo conceito Povo de Deus, vai de encontro com a realidade Latino-Americana, colocando o Povo como *lócus* teológico, com seus medos e esperanças, com sua pobreza e suas riquezas e mais ainda com sua forma de vivência eclesial. Não é, portanto, uma teologia da libertação como apresentada por Gutierrez, que busca a ação libertadora de um povo, mas a busca da valorização cultural, piedade popular e religiosidade a partir do que diz Lucio Gera, Juan Carlos Scannone e José Comblin. (Cf. Winters, 2018).



O Documento de Aparecida, nos diz que Deus vive na cidade (Cf. CELAM, 2007; DAp 514), mas como encontrar Deus em meio ao egoísmo, à fome, à falta de moradia digna, à falta de saneamento, em meio à violência, ao tráfico? Se a pergunta de antes era “Onde está Deus?” (Slm 42,3-10), agora, objetivando, devemos perguntar “Onde está seu irmão?” (Gn 4,9)

“Ele veio morar entre nós” (Jo 1,14). Deus mora na cidade, Deus vive na cidade, Deus habita na cidade (Sl 46,4-5); é esta a cidade onde se conhece Deus, onde se faz experiência de Deus, por isso estamos diante de um desafio de fé, porque devemos perguntar ao Senhor constantemente: “Mestre, onde moras?” (Jo 1,38). Esse encontro com o divino, essa experiência com Deus, nos faz pensar e buscar uma teologia da cidade (Cf. CELAM, 2007; DAp, 14). Teologia esta que não pode ser resumida apenas em teoria, mas em *práxis* verdadeiramente eficaz, assim como a cidade permanece em movimento, a teologia se movimenta, os temas mudam, a igreja floresce, é natural que aconteça.

O homem e a mulher que habitam nas metrópoles possuem um *ethos*, o qual os faz participantes do mundo. A humanidade se expressa, constrói comunhão, não é apenas um hóspede onde vive, trabalha, gesta, negocia, percebe-se um ser político; compra, consome, tem desigualdades e, por vezes, nem percebe. Por isso, como cristãos, precisamos estar conscientes de que estamos num mundo cada vez mais plural, e esta realidade não é simplesmente demográfica; essa urbanização é uma realidade sociocultural.

Hodiernamente, a Pastoral Urbana é um dos *modus operandi* da Igreja no mundo contemporâneo. Como Evangelizadores temos a marca do Reino de Deus em nós, procurando atender à sede e à fome de Deus que o povo tem na realidade em que se vive. Seja nas favelas, hiperlotadas pelo deus-tráfico, seja nas palafitas, onde o deus-miséria se faz abundante, seja ainda nos comércios, onde o deus-dinheiro leva a consumir desenfreadamente. Lidar com estes deuses no lugar de Deus é um desafio inerente à vocação batismal. Ser cristão de fato exige muito esforço e força de vontade, uma aliada à outra. Se só tivermos esforço sem força, caímos no indiferentismo; se só tivermos força de vontade, cairemos num ativismo.

Devemos sair de um estado de conservação das Igrejas para formar comunidades de comunidades que “estão alicerçadas na Palavra de Deus, em plena comunhão com a igreja local” (CELAM, 2007; DAp, n.309);



só assim as paróquias podem frutificar na cidade, só assim podemos ir ao encontro das periferias, primeiramente as existenciais, e depois as periferias urbanas, para verdadeiramente formar comunidades eclesiais missionárias (CNBB, 2019; Doc. 109, n. 33-40) para combater o sofrimento, a pobreza, a violência e o medo do mundo desigual.

O *ethos* urbano se apoia na territorialidade, na midiaticização, no individualismo e na competição. Quem quer ser um evangelizador [missionário], deve-se obrigar a conhecer profundamente a cidade onde está, mas sem se corromper, para evangelizar em três níveis: pessoal, comunitário e socioambiental. Precisamos, como cristãos que somos, atender às complexas categorias sociais, vivendo novas experiências e transformando as nossas vidas em redes de comunidade, e isto não é fácil. Entender a Eucaristia como serviço, doação e comunhão é um dos primeiros passos; não basta o simples conhecimento pelo conhecimento, é preciso ter conversão, para se ter foco, e é preciso ter propósito.

3 Pequenas comunidades como alternativa ao modelo fixista

O excesso de informações que temos hoje exige de cada um de nós um processo mais seletivo, por uma sobrevivência na qual nem sempre podemos acompanhar o ritmo. Não basta uma opção preferencial pelos pobres, é preciso ter claro que, sem a articulação comunicacional, sem o diálogo sociopolítico, a teologia permanece estática, e não dinâmica, permanece a mesma performance de anos. Se a Igreja que está no Brasil permanecer desunida, perguntando qual é o rito melhor (ordinário ou extraordinário), qual teologia é a melhor, hipervalorizando o clero, ou hipervalorizando os leigos e esquecendo seu verdadeiro propósito, que é o acontecimento do Reino de Deus e a transformação da humanidade em filha de Deus, ficará cada vez mais dividida, cada vez mais mesquinha; ao invés de verdadeiramente ser uma Igreja, se tornará uma organização não governamental (ONG).

Se a Igreja que está no Brasil não lutar contra o clericalismo e não começar a ser verdadeiramente transparente, mostrando-se e não lutando para esconder seus erros, ela poderá cair na irrelevância histórica. Se a Igreja que está no Brasil, continuar a não demonstrar uma verdadeira mudança da práxis pastoral, nunca chegaremos ao âmago de uma polí-



tica corrupta para convertê-la, e sim nos tornaremos corruptos, pois os acordos políticos que alguns membros da Igreja fazem a fragilizam. Se a Igreja que está no Brasil não demonstrar estar do lado dos pobres, se distanciará do Senhor.

Se a Igreja que está no Brasil continuar não incentivando seus leigos a participarem dos processos políticos, ajudando a transformar a vida urbana, nada significará a realização de Campanhas da Fraternidade e menos ainda uma que fale sobre Fraternidade e Moradia. Sim, a Campanha da Fraternidade fala de política porque atinge diretamente a quem mais precisa, e se tem um lado que a Igreja precisa sempre estar, é dos sofrendores. É preciso afrontar a realidade, perdemos espaços, estamos perdendo o dom da profecia, nos tornamos um povo com o coração de pedra (Ez 36,26), que não ouve o Senhor.

É preciso cada vez mais escancarar as paróquias ao mundo digital, tornar comunidades eclesiais também no âmbito digital, sermos mais transparentes com as pessoas, mas sem perder as nossas características. Muitos criticam os influenciadores digitais, mas há também o que aprender com eles. No entanto, é preciso que todos sejamos fidedignos à mensagem do Reino.

Para que a Igreja possa se fazer presente, os presbíteros devem deixar de lado algumas “burocracias clericais”; evangelizar somente as elites para assegurar seu sustento é se vender. Acreditar que apenas a competição interna para assumir as paróquias com mais divisas econômicas e pelos mais altos cargos é colocar novamente no Senhor uma coroa de espinhos e escarnecê-lo. Esquecer da própria saúde mental, caindo em vícios – em que na cidade é muito mais fácil ocorrer – é se matar aos poucos. Não preparar homilias fundadas no Evangelho ou, pior ainda, basear-se apenas na sua opção política é um pecado grave contra o Espírito Santo, pois se coloca no lugar d’Ele.

O ser clero hoje é muito mais difícil do que nas sociedades tradicionais, mas não é mais uma opção agir com passividade perante as diferenças, acreditar que o problema do outro não interfere no seu ministério. Isto é ser conivente com a injustiça. Por isso, a solução é só uma no clero: lutar com todas as nossas forças para sermos unidos (apesar da pluralidade), ser mais cristão (apesar do paganismo espiritual) e colocar o Cristo no centro de toda a ação pastoral e evangelizadora.



4 Fraternidade e moradia

A dificuldade de fazer resplandecer a Igreja no mundo em que vivemos é a dificuldade em falar sobre o que é mais simples e, para tanto, precisamos partir de um ponto nevrálgico do último pontificado: o cuidado do meio ambiente tão querido para o Papa Francisco, no qual lembramos seu empenho em colocar o tema da ecologia integral de uma vez por todas no centro da discussão dos grandes líderes. Ao falar de moradia, Papa Francisco nos ensina por meio da *Laudato Si'*: Carta Encíclica Sobre o Cuidado da Casa Comum (2015; n. 152):

A falta de habitação é grave em muitas partes do mundo, tanto nas áreas rurais como nas grandes cidades, nomeadamente porque os orçamentos estatais em geral cobrem apenas uma pequena parte da procura. E não só os pobres, mas uma grande parte da sociedade encontra sérias dificuldades para ter uma casa própria. A propriedade da casa tem muita importância para a dignidade das pessoas e o desenvolvimento das famílias. Trata-se duma questão central da ecologia humana. Se num lugar concreto já se desenvolveram aglomerados caóticos de casas precárias, trata-se primariamente de urbanizar estes bairros, não de erradicar e expulsar os habitantes. Mas, quando os pobres vivem em subúrbios poluídos ou aglomerados perigosos, no caso de ter de se proceder à sua deslocação, para não acrescentar mais sofrimento ao que já padecem, é necessário fornecer-lhes uma adequada e prévia informação, oferecer-lhes alternativas de alojamentos dignos e envolver diretamente os interessados.

De modo destemido e profético, Papa Francisco fala que o orçamento estatal não consegue atender os necessitados e que a propriedade tem uma importância fundamental para a dignidade e desenvolvimento familiar. Assim, vivendo em habitações precárias, em áreas periféricas, ou fazendo parte da população sem teto, segundo o Pontífice, necessitam de que o poder público crie alternativas para oferecer-lhes uma vida digna.

O empobrecimento da população favorece a desestruturação familiar, a diminuição da dignidade da pessoa e favorece o crescimento do crime organizado, a concentração da renda em uma pequena parcela da população. Favorecer a falta de moradia é surrupiar do ser humano a chance de se preocupar com uma ecologia integral. “Se alguém não tem o necessário para viver com dignidade, é porque outro está a se apropriar do que lhe é devido” (FT, 119).



A eclesialidade não é eficiente quando não se tem teto; a sinodalidade não é ineficiente quando não se têm condições básicas de saúde para um pai ou mãe doente. A missionariedade não é o essencial quando se tem que andar 4h por dia em um transporte público, saindo da periferia ao centro, para ter um subemprego, e muito menos a comunidade se torna ponto de referência quando a pobreza faz doer até os ossos no frio à noite.

A Igreja precisa ser luzeiro de esperança. Do Ano Jubilar da Esperança o que ficará em nós a ressoar até o próximo jubileu ordinário? A infodemia que tira o foco dos assuntos importantes auxilia as guerras a crescerem e o debate exacerbado sobre temas inúteis nos faz distrair do principal: a saúde pública é cada vez mais deficiente, a segurança se torna instrumento de opressão, o Estado nunca consegue garantir empregos para a população e muito menos garantir sua aposentadoria, a educação não tem espaço privilegiado na vida dos jovens e adultos e, por fim, a falta de moradia digna nos faz querer viver menos (Cf. Comblin, 1996, p. 22-23).

Formar pequenas comunidades para tornarmos comunidades de comunidades, é o jeito mais oportuno para superarmos as diferenças aparentes e adentrarmos a um novo caminho de missão. Se, de um lado, como já vimos, muitos santos missionários saíram para influenciar povos e culturas, é preciso agora, olhar com carinho para estas culturas e se aprofundar cristocentricamente nelas. Se tirarmos o Cristo do centro do altar das nossas vidas, oferecemos sacrifícios que valem ser ofertados? Se tirarmos o Cristo da Igreja, Deus aceitará nossa oferta?

A fraternidade das comunidades é, portanto, resultado da centralidade do Cristo em nossa vida, seja por vias da piedade popular, seja por via da espiritualidade teologal, que vai de encontro com as diferenças, sejam estas diferenças visíveis ou não. A acessibilidade a uma moradia digna é o mínimo que uma comunidade que partilha o pão, que faz da sua vida uma liturgia permanente, que se enraíza no horizonte e não na superficialidade do hoje, pode fazer concretamente por quem tem os direitos constantemente violados, transformando o orar em um gesto concreto de solidariedade. O testemunho comunitário se faz por meio do fermento da fraternidade que, para crescer, é preciso deixar descansar o tempo certo, pois é preciso deixar que surjam os frutos de um pensar mais consciente.



Conclusão

Concluimos buscando obter uma síntese abrangente da intersecção entre fraternidade, moradia e a missão evangelizadora da Igreja Católica no cenário contemporâneo. A partir de uma abordagem pastoral do versículo joanino, a pesquisa desvela a profunda implicação da imanência divina na práxis eclesial, traçando um percurso histórico-teológico que se estende desde as origens apostólicas até os complexos desafios da modernidade.

Ao longo do estudo, a natureza missionária da Igreja é reiterada, destacando-se sua capacidade de discernir, mediar e manifestar o Reino de Deus. A trajetória evangelizadora é revisitada, com menção a figuras históricas que foram cruciais para a expansão do cristianismo. A análise comparativa das narrativas bíblicas da Torre de Babel, Shavuot e Pentecostes serve como um poderoso arcabouço para ilustrar a dinâmica entre a dispersão humana e a congregação pelo Espírito Santo, oferecendo uma compreensão mais profunda das tensões e reconciliações ao longo da história da salvação.

Um dos pontos nevrálgicos do argumento reside na reflexão sobre a Igreja no ambiente urbano. O contraste entre a percepção da sacralidade no contexto rural e a secularização e indiferença das metrópoles é explorado em detalhe. As Revoluções Industriais são interpretadas não apenas como marcos de progresso tecnológico, mas como catalisadores de uma nova “Babel”, em que a primazia do capital e da inovação tecnológica muitas vezes obscurece a dimensão espiritual da existência, afastando o homem da entrega dos dons e da vivência autêntica da fé.

O documento encontra seu fundamento na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* do Papa Francisco (2015), que inspira a formulação de uma “malha pastoral” adaptada aos paradigmas urbanos. A questão hermenêutica “Onde está seu irmão?” emerge como um imperativo teológico, direcionando a Igreja à busca de Deus em meio às profundas desigualdades sociais, à pobreza e à crise habitacional que afligem as cidades. Esta indagação não é meramente retórica, mas um chamado à ação e à solidariedade.

Por fim, defendemos vigorosamente a relevância das pequenas comunidades como um modelo eclesial alternativo e eficaz. Argumenta-se que essas comunidades são essenciais para superar o clericalismo, a fragmentação e a opacidade institucional que por vezes dificultam a



missão da Igreja. A Campanha da Fraternidade é apresentada como um exemplo paradigmático do compromisso da Igreja com os vulneráveis, servindo como um instrumento para denunciar as injustiças sociais, com um foco particular na questão da moradia. A conclusão central é que a fraternidade comunitária, profundamente enraizada na centralidade de Cristo, não é apenas um ideal, mas o fundamento indispensável para transformar a oração em uma ação solidária concreta, garantindo o acesso à moradia digna como uma expressão tangível e vital da justiça social em um mundo que clama por esperança e dignidade.

Referências

BENTO XV. *Carta Apostólica Maximum illud*: sobre a atividade desenvolvida pelos missionários no mundo, 1919. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xv/pt/apost_letters/documents/hf_ben-xv_apl_19191130_maximum-illud.html. Acesso em: 20 set. 2025.

BÍBLIA. Português. A bíblia de Jerusalém. Nova ed. rev. e ampl. Coordenação Gilberto da Silva Gorgulho, Ivo Storniolo, Ana Flora Anderson; Tradução de Euclides Martins Balacian *et al.* São Paulo: Paulus, 2015.

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

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

CNBB. *Documentos da CNBB 109*: Diretrizes Gerais da ação Evangelizadora da Igreja no Brasil 2019-2023. Brasília: Editora CNBB, 2019.

COMBLIN, José. *Viver na Cidade*: pistas para unir a pastoral urbana. São Paulo: Paulus, 1996.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Decreto *Ad Gentes*: sobre a atividade missionária na Igreja. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_po.html. Acesso em: 18 set. 2025.

FRANCISCO. *Laudato Si*: Carta Encíclica Sobre o Cuidado da Casa Comum. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2015.



FRANCISCO. *Evangelii Gaudium*: Exortação Apostólica Sobre o Anúncio do Evangelho no Mundo Atual. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2013.

FRANCISCO. *Fratelli Tutti*: Carta Encíclica sobre a Fraternidade e a Amizade Social. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2020.

GALLI, Carlos Maria. Deus na Cidade e a Cidade em Deus: Breve ensaio de uma Teologia Teológica da Cidade. In. WOLFF, Elias; PEREZ, Benjamin Bravo; PALAFOX, Antonio Ernesto (org.). *A Teologia e a Pastoral na Cidade*: Desafios e possibilidades atuais. São Paulo: Paulus, 2021.

WINTERS, Michel Sean. *Teologia do Povo*: os pontos fundamentais para entender Francisco. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/188-noticias-2018/576106-teologia-do-povo-ponto-fundamental-para-entender-francisco>. Acesso em: 20 set. 2025.

WOLFF, Elias; PEREZ, Benjamin Bravo; PALAFOX, Antonio Ernesto (org.). *A Teologia e a Pastoral na Cidade*: Desafios e possibilidades atuais. São Paulo: Paulus, 2021.



Dever à moradia: uma análise do tema da Campanha da Fraternidade 2026 sob o viés teológico-jurídico

The right to housing: a theological-juridical analysis of the 2026 Fraternity Campaign theme

*Artur Vinícius Zimmermann Fontes**

UFSC

*Kelvin Borges Konz***

FACASC

Recebido em: 02/10/2025. Aceito em: 24/10/2025.

Resumo: O presente artigo propõe uma reflexão sobre o tema da Campanha da Fraternidade de 2026, intitulada “Fraternidade e Moradia”, sob um enfoque teológico-jurídico. O ponto de partida é o reconhecimento de que o Brasil enfrenta um grave déficit habitacional, tanto em sua dimensão quantitativa, referente à insuficiência de unidades habitacionais, quanto qualitativa, ligada à inadequação de moradias existentes. A análise articula o direito fundamental à moradia, consagrado em tratados internacionais e na Constituição de 1988, com a noção de dever à moradia, compreendida como responsabilidade compartilhada entre Estado e cidadãos. Para tanto, o artigo examina documentos normativos internacionais, como o Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, a Constituição Federal e decisões judiciais, relacionando-os à tradição cristã que reconhece a moradia como expressão da dignidade da pessoa humana. Além disso, discute dados recentes da Fundação João Pinheiro e do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), que revelam

* Mestrando em Direito na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Florianópolis, SC. Brasil. Especialista em Direito Público e em Direito Processual Civil. Ministro Extraordinário da Sagrada Comunhão da Catedral Metropolitana de Florianópolis, SC. Advogado desde 2014.

E-mail: arturvzf@gmail.com.

** Doutor (2023) e Mestre (2018) em Teologia Histórica pela Universidade de Navarra, Espanha. Professor na Faculdade Católica de Santa Catarina (FACASC). Presbítero da Arquidiocese de Florianópolis, SC.

E-mail: kelvinkonz@gmail.com.





avanços no déficit quantitativo, mas retrocessos no aspecto qualitativo. O estudo conclui que a efetividade do direito à moradia exige não apenas políticas públicas consistentes, mas também uma ética comunitária baseada no trabalho, na corresponsabilidade e no compromisso com o bem comum.

Palavras-chave: Moradia; direito; dever; campanha da fraternidade.

Abstract: *This article reflects on the theme of the 2026 Fraternity Campaign, entitled “Fraternity and Housing”, from a theological and legal perspective. The starting point is the recognition that Brazil faces a severe housing deficit, both quantitative, due to the lack of housing units, and qualitative, related to inadequate living conditions. The analysis articulates the fundamental right to housing, enshrined in international treaties and in the 1988 Federal Constitution, with the notion of duty to housing, understood as a shared responsibility between the State and citizens. The study examines international and national legal frameworks, such as the International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights, the Brazilian Constitution, and decisions of the Supreme Federal Court, while also drawing from the Christian tradition that values housing as an expression of human dignity. Furthermore, it discusses recent data from the Foundation João Pinheiro and IPEA, which indicate quantitative improvements but persistent qualitative challenges. The article concludes that the effectiveness of the right to housing depends not only on consistent public policies but also on community ethics based on work, shared responsibility, and commitment to the common good.*

Keywords: Housing; right; duty; fraternity; campaign.

Introdução

A cada ano o tempo da quaresma faz ressoar de modo mais intenso o convite à conversão e a adesão ao Reino de Deus. Renovando-nos pela penitência, caridade e oração, buscamos nos preparar para celebrar a Páscoa de Jesus, e a nossa participação nela, que teve início com o batismo. A conversão, entretanto, não é algo apenas individual, mas também comunitário, pois formamos um povo, a Igreja. Assim, para nos ajudar a trabalhar um aspecto em que precisamos nos converter enquanto pessoa e comunidade, a Igreja no Brasil nos convoca para participar da Campanha da Fraternidade. Apresentando um determinado tema de nossa vida social, a Igreja nos convida a estudá-lo e a refleti-lo à luz da Palavra de Deus, de modo a gerar uma mudança de atitude, com gestos concretos de fraternidade.

Em 2026 o tema da Campanha da Fraternidade será “Fraternidade e moradia”. O direito de uma moradia é parte integrante do direito à vida e ao desenvolvimento integral da pessoa. Tal direito está ligado ao da propriedade privada, que deve assegurar uma “indispensável esfera



de autonomia pessoal e familiar”, e deve ser considerado como “uma extensão da liberdade humana” (Gaudium et Spes, 1965, p. 631). A propriedade privada, entretanto, não pode ser dissociada da destinação universal dos bens, uma vez que “Deus destinou a terra com tudo o que ela contém para uso de todos os homens e povos; de modo que os bens criados devem chegar equitativamente às mãos de todos, segundo a justiça, secundada pela caridade” (Gaudium et Spes, 1965, p. 628).

Todos temos, portanto, direito à própria moradia, ao mesmo tempo em que não podemos ignorar o igual direito que outras pessoas possuem. Pode-se falar assim não apenas de um “direito”, mas também de um “dever” à moradia? Justamente para tratar dessa questão é que apresentamos esse artigo. Buscando ampliar a reflexão sobre o tema proposto pela Campanha da Fraternidade de 2026, queremos, a partir da perspectiva teológico-pastoral, trazer os aspectos jurídicos a esse “direito” de moradia, apontando a existência também de um “dever” à moradia.

1 A Campanha da Fraternidade de 2026: breve contextualização

O tema da moradia perpassa toda a Sagrada Escritura e o Magistério da Igreja, especialmente em sua Doutrina Social, e já havia sido tema da própria Campanha da Fraternidade, em 1993, que teve por tema “Fraternidade e Moradia” e lema “Onde moras?”. Naquela época, o objetivo geral apontava:

Afirmar o direito à terra e à moradia como condição básica para o desenvolvimento de vida plena: do INDIVÍDUO (subjetividade, inviolabilidade), da FAMÍLIA (acolher, gerar, defender e promover a vida), da FRATERNIDADE (solidariedade) e do EXERCÍCIO DA CIDADANIA (condições para viver e morar saudável e dignamente – infraestrutura, equipamentos sociais e meio ambiente – participar e decidir a vida da cidade) (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, 2025b).

Todo indivíduo precisa de um lugar onde morar, mas essa é uma questão que não diz respeito apenas a si mesmo, mas envolve a família, célula básica da sociedade; os demais indivíduos, membros da mesma comunidade humana, chamados a viverem como irmãos; e a sociedade civil, que deve assegurar condições de moradia digna e salubre para seus cidadãos.



Em sua mensagem, por ocasião da Campanha de 1993, o Papa João Paulo II recordava o trecho do Evangelho segundo João (1,37-38), onde os discípulos perguntam a Jesus, “Mestre, onde moras”, e o Senhor lhes responde “Vinde e vede”. As pessoas também hoje fazem essa mesma pergunta, querendo viver junto do Senhor, mas também ter um lugar onde possam viver sua condição de filhos de Deus, criados à sua imagem e semelhança. A Igreja, por sua vez, assume a responsabilidade de responder o “vinde e vede”, buscando assegurar os meios necessários de atender as necessidades básicas, em respeito à dignidade da pessoa humana. O papa motivava, assim, a que os brasileiros buscassem atender a esta inquietação, de modo justo, solidário e caridoso (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, 2025b).

A recorrência do tema nas Campanhas da Fraternidade de 1993 e 2026 demonstra a permanência desse desafio social. Três décadas depois, o problema habitacional ainda se impõe como realidade dramática, exigindo tanto da Igreja quanto do Estado e da sociedade civil respostas efetivas que una fé e compromisso ético. O apelo do Papa João Paulo II ressoa ainda hoje como imperativo de solidariedade: garantir a cada pessoa não apenas um teto físico, mas um espaço que seja expressão de dignidade, acolhimento e vida em comunidade.

No lançamento da identidade visual da Campanha da Fraternidade de 2026, o assessor do Setor de Campanhas da CNBB, padre Jean Poul Hansen, apontou para dois grandes desafios que o Brasil ainda enfrenta sobre esse tema: um enorme déficit habitacional, tanto quantitativo, quanto qualitativo. Com efeito, há uma falta de 6 (seis) milhões de moradias, além de 26 milhões de residências que se encontram inadequadas, por estarem superlotadas, sem saneamento básico ou com estrutura precária. Esse quadro “clama por conversão social e ações concretas que garantam um lar digno a todos” (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, 2025c).

Nesse sentido, a Campanha de 2026 reafirma que o direito à moradia transcende a esfera jurídica e alcança a dimensão espiritual e moral. Ter um lar digno é condição fundamental para o florescimento humano e para a vivência da fraternidade cristã, que se realiza na comunhão concreta entre os filhos de Deus. Assim, a moradia não pode ser vista como privilégio, mas como expressão concreta da justiça social e da caridade, fundamentos de uma sociedade verdadeiramente humana e cristã.



2 Moradia e trabalho: os desafios que se colocam

2.1. O direito à moradia: breve arcabouço normativo

A proteção ao direito à moradia não é apenas matéria do ordenamento jurídico interno, mas encontra respaldo em diversos instrumentos internacionais de direitos humanos.

O Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (PIDESC), ratificado pelo Brasil em 1992 por meio do Decreto nº 591, estabelece em seu artigo 11 que os Estados-partes reconhecem o direito de toda pessoa a um nível de vida adequado, incluindo a moradia, comprometendo-se a adotar medidas apropriadas para sua efetivação:

ARTIGO 11

1. Os Estados Partes do presente Pacto reconhecem o direito de toda pessoa a um nível de vida adequado para si próprio e sua família, inclusive à alimentação, vestimenta e moradia adequadas, assim como a uma melhoria contínua de suas condições de vida. Os Estados Partes tomarão medidas apropriadas para assegurar a consecução desse direito, reconhecendo, nesse sentido, a importância essencial da cooperação internacional fundada no livre consentimento (Brasil, 1992, destaque nosso).

Outros documentos reforçam essa obrigação. A *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, em seu artigo 25, afirma que todo ser humano tem direito a um padrão de vida suficiente para assegurar a si e à sua família saúde, bem-estar, alimentação, vestuário e moradia (ONU, 1948). Da mesma forma, a *Convenção sobre os Direitos da Criança* (1989) e a *Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher* (1979) trazem disposições específicas voltadas à garantia de condições habitacionais dignas a grupos em situação de vulnerabilidade (ONU, 1979; ONU, 1989).

O Comitê de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais da ONU, por meio do Comentário Geral nº 4 (1991), também elaborou interpretação autorizada sobre o conteúdo do direito à moradia adequada. O documento esclarece que moradia não se reduz a um abrigo físico, mas envolve segurança da posse, disponibilidade de serviços, infraestrutura, acessibilidade econômica, habitabilidade, localização e adequação cultural (ONU, 1991).



O direito internacional, nesse íterim, traz aos Estados o dever de assegurar padrões mínimos que possibilitem a vida humana em dignidade. Em consonância com esses parâmetros internacionais, cabe ao Brasil formular políticas públicas que garantam não apenas a construção de unidades habitacionais, mas também a regularização fundiária, a urbanização de áreas precárias e o acesso universal a serviços essenciais. A observância dos compromissos internacionais amplia a responsabilidade estatal e fornece um referencial normativo e ético que fortalece a exigibilidade do direito à moradia, tanto em âmbito interno quanto perante instâncias internacionais de monitoramento de direitos humanos.

Do ponto de vista formal, ao se analisar nossa Carta Cidadã, tem-se que a palavra moradia possui 5 (cinco) ocorrências em textos vigentes, atualmente. Além das duas acima mencionadas (enquanto direito social no artigo 6º da Constituição da República Federativa do Brasil (CRFB), e como um dos parâmetros ao salário digno, no artigo 7º, inciso IV, da CRFB, a Constituição traz o dever da União, dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios, estabelecendo uma competência legislativa comum, de promover programas de construção de moradias e a melhoria das condições habitacionais e de saneamento básico (inciso IX do art. 23 da CRFB) (Brasil, 1988).

Há, por último, duas referências à moradia vinculadas ao instituto da usucapião, pelo qual é adquirida a propriedade de imóvel rural ou urbano (em zona rural); ou de imóvel de até duzentos e cinquenta metros quadrados em área urbana, diante do decurso do tempo: cinco anos, para ambos os casos¹ (Brasil, 1988).

Destes últimos dispositivos, inclusive, extrai-se a importância da moradia: o pressuposto para esse instituto jurídico denominado de usucapião – que pode ser simplificado como a aquisição de uma propriedade pelo decurso do tempo – é justamente caracterizar a finalidade do uso daquela propriedade como moradia (Brasil, 1988). Isso se encontra em

¹ Art. 183. Aquele que possuir como sua área urbana de até duzentos e cinquenta metros quadrados, por cinco anos, ininterruptamente e sem oposição, utilizando-a para sua **moradia** ou de sua família, adquirir-lhe-á o domínio, desde que não seja proprietário de outro imóvel urbano ou rural.

Art. 191. Aquele que, não sendo proprietário de imóvel rural ou urbano, possua como seu, por cinco anos ininterruptos, sem oposição, área de terra, em zona rural, não superior a cinquenta hectares, tornando-a produtiva por seu trabalho ou de sua família, tendo nela sua **moradia**, adquirir-lhe-á a propriedade (Brasil, 1988, destaques nossos).



pleno acordo com a doutrina da Igreja, pela qual a propriedade privada, mesmo que “adquirida ou recebida de modo justo, não anula a doação original da terra ao conjunto da humanidade”, e que a “autoridade política tem o direito e o dever de regulamentar, em função do bem comum, o exercício legítimo de direito de propriedade” (Catecismo da Igreja Católica, 2023, p. 664).

Para além do campo normativo, temos exemplos práticos no Poder Judiciário da aplicação desse direito. Há exemplo notável da prevalência do direito social à moradia sobre outros interesses, inclusive o direito de propriedade, manifestou-se durante a crise sanitária da Covid-19. A decisão do Supremo Tribunal Federal na Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) nº 828, que suspendeu temporariamente despejos e desocupações, revelou a essencialidade da moradia não apenas como um direito individual, mas como uma questão de saúde pública e de proteção coletiva. Em um momento de extrema vulnerabilidade social, a Suprema Corte ponderou que a manutenção das pessoas em seus lares era fundamental para a eficácia das políticas de isolamento social e para a preservação da vida e da dignidade, demonstrando que, em situações excepcionais, a função social da posse e da moradia se sobrepõe à lógica puramente patrimonialista (Brasil, 2022).

É inequívoco, portanto, que a partir de diversos compromissos internacionais, ratificados pelo Brasil em território nacional, a Constituição de 1988 consagrou o direito à moradia como um direito subjetivo, ainda que de natureza social. Isso significa que o cidadão pode, em tese, exigí-lo do Estado. A complexidade reside, portanto, não tanto na existência do direito, mas na sua efetivação. Ao elencar a moradia ao lado da saúde, educação e trabalho, o constituinte originário reconheceu que uma sociedade justa e solidária não pode ser construída sobre a precariedade habitacional de seus membros. A moradia é o espaço físico da dignidade, o refúgio da inviolabilidade pessoal e a base para o planejamento da vida, aspectos que serão aprofundados a seguir.

2.2 O desafio do déficit habitacional: critérios quantitativos e qualitativos

Para analisar melhor a questão do direito à moradia, precisamos nos deter no problema do déficit habitacional. Dados publicados recentemente, em 18/09/2025, pela Fundação João Pinheiro indicam uma boa notícia: o Brasil alcançou em 2023 o menor déficit habitacional da



série histórica (Brasil, 2025). O déficit habitacional relativo — ou seja, a proporção de famílias sem imóvel próprio frente ao total de domicílios — caiu de 10,2% para 7,6% entre 2009, ano em que foi criado o programa *Minha Casa, Minha Vida*, e 2023. Em termos absolutos, havia cerca de 6,21 milhões de domicílios em déficit em 2022, número que recuou para aproximadamente 5,97 milhões em 2023 (Brasil, 2025).

No entanto, ao nos aprofundarmos na análise desses dados, percebe-se que esse avanço quantitativo convive com desafios qualitativos expressivos. Mesmo com a queda no déficit global, mais de 1,3 milhão de lares enfrentam uma “dupla pressão” – moradia inadequada combinada com aluguel que compromete mais de 30% (trinta por cento) da renda. Além disso, o aumento da inadequação habitacional torna claro que muitas moradias existentes não garantem condições mínimas de dignidade, como infraestrutura, saneamento, segurança física e conforto (Brasil, 2025) (G1, 2025).

Esse panorama não é de todo novo. Segundo a Nota Técnica do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), “Estimativas do déficit habitacional brasileiro (2007-2011) por municípios (2010)”, publicada em maio de 2013, o déficit habitacional entre 2007 e 2011 também trazia ligeira melhoria ao indicar que o déficit relativo caía de cerca de 10% do total de domicílios em 2007 para aproximadamente 8,8% em 2011; em números absolutos, o déficit foi de cerca de 5,6 milhões de unidades em 2007 para cerca de 5,4 milhões em 2011 (IPEA, 2013). Percebe-se que esses números estão muito próximos daqueles apresentados acima, referentes ao ano de 2023, não obstante quase uma década de diferença.

A referida nota técnica do IPEA discute os principais desafios relacionados ao déficit habitacional brasileiro e analisa as políticas públicas voltadas para garantir o direito à moradia. O estudo mostra que o déficit quantitativo, ligado à ausência de unidades habitacionais, se soma ao déficit qualitativo, relacionado a moradias inadequadas e precárias. Além disso, enfatiza-se que as soluções não devem restringir-se à construção de novas unidades, mas envolver regularização fundiária, urbanização de assentamentos precários, acesso a infraestrutura e financiamento habitacional. De fato, há necessidade de políticas intersetoriais, pois o tema da moradia se conecta à saúde, educação, mobilidade urbana e meio ambiente (IPEA, 2013) e

[...], para enfrentar o problema é necessário muito mais do que um programa de produção massiva, é essencial estruturar uma política



habitacional e urbana que aborde os diferentes aspectos da questão. A própria expansão do crédito imobiliário, em especial para os segmentos de mercado, gerou um forte processo de valorização das moradias, com a elevação dos aluguéis em níveis extraordinários que tem gerado um crescimento das necessidades habitacionais. Com o mercado aquecido, a disputa pela terra tornou-se ainda mais aguerrida, o que tem gerado maior exclusão socioterritorial. No entanto, como o governo está em curso, inexistente o necessário distanciamento histórico que possa permitir uma avaliação mais definitiva (Bonduki, 1994, p. 722).

Segundo Raquel Rolnik e Jeroen Klink (2011), as políticas habitacionais brasileiras apresentam caráter homogêneo, aplicando-se de maneira uniforme em todo o território nacional, sem considerar as especificidades regionais. Para os autores, a centralidade exclusiva na aquisição da casa própria como solução para o déficit habitacional revelou-se insuficiente, sendo necessário um leque mais amplo de alternativas, ajustadas às condições geográficas e às diferentes faixas de renda.

Essa crítica encontra respaldo nos dados da Fundação João Pinheiro acima mencionados, que demonstram a heterogeneidade da realidade habitacional brasileira. Enquanto a região Norte concentra maior déficit relativo em domicílios improvisados, o problema das habitações precárias atinge principalmente Norte e Nordeste. Já a coabitação forçada se mostra mais frequente no Sudeste. Por outro lado, o custo excessivo com aluguel se apresenta como componente uniforme, afetando todas as regiões de forma semelhante (Rolnik; Klink, 2011).

Assim, as falhas centrais das políticas habitacionais até então implementadas podem ser sintetizadas na ausência de diversificação de estratégias conforme as especificidades regionais, na ênfase excessiva em financiamentos habitacionais, na inexistência de programas direcionados a cada componente do déficit habitacional e na centralização das ações pela União, em detrimento da atuação mais próxima e eficiente dos Municípios (Rolnik; Klink, 2011).

Em dissertação de mestrado intitulada “O direito à moradia para além do título de propriedade e a locação social”, uma das respostas trazidas pela autora, Anamaria Pereira Morais Ventura (2022) é ir além da efetivação do direito à moradia no Brasil por meio do modelo centrado na aquisição da casa própria. Foi demonstrado que esse paradigma, consolidado pelas políticas habitacionais ao longo do século XX e início do XXI, mostrou-se insuficiente para garantir padrões mínimos de dignidade



às famílias de baixa renda, que acabam adquirindo imóveis em áreas periféricas, desprovidas de infraestrutura e com grande comprometimento da renda mensal (Ventura, 2022).

Nesse contexto, a pesquisadora destaca a locação social como alternativa viável e necessária. A análise da legislação nacional e municipal evidenciou que, embora alguns programas de auxílio-aluguel tenham sido implementados em cidades como Fortaleza, Rio de Janeiro e Salvador, eles ainda se configuram como medidas assistenciais temporárias. Já São Paulo apresenta uma experiência mais próxima dos modelos europeus e norte-americanos, com a criação de empreendimentos públicos destinados à locação social contínua, ainda que em escala limitada (Ventura, 2022).

A autora conclui que a locação social, estruturada como política pública permanente e não apenas emergencial, pode democratizar o acesso à moradia digna e conter a expansão do déficit habitacional, especialmente diante do aumento do custo excessivo com aluguel. Para tanto, recomenda-se a criação de parques locatícios públicos, com aluguéis compatíveis à renda das famílias de baixa renda, garantindo acesso justo e estável à moradia (Ventura, 2022).

O problema habitacional, portanto, não se limita à escassez de unidades ou à inadequação estrutural das moradias, mas também dialoga com fatores socioeconômicos mais amplos. Um deles é a relação direta entre trabalho e moradia: a renda obtida por meio do trabalho é, em grande medida, a chave de acesso à habitação digna. Assim, é necessário compreender como esses dois eixos – moradia e trabalho – se entrelaçam e se condicionam mutuamente.

2.3 O desafio do trabalho: moradia e trabalho têm algo em comum?

O trabalho é um dom, que permite a pessoa colaborar na obra da criação (Gn 1,28), e ao mesmo tempo um dever do ser humano. O próprio Jesus Cristo dedicou grande parte de sua vida terrena ao trabalho manual (Mt 13,55; Mc 6,3), e em sua pregação ensinou a apreciar o valor do trabalho. São Paulo também deu exemplo como trabalhador e exortava: “se alguém não quiser trabalhar, que não coma” (2Tess 3,10). Um dos escritos cristãos mais antigos – a *Didaquê* – deixou-nos este testemunho:



Todo aquele que chegar a vós em nome do Senhor, seja recebido; depois, examinando-o, vireis a conhecê-lo [...]. Se quem chega é um viajante, não permanecerá entre vós mais do que dois dias ou, se for necessário, três. Mas, se quiser estabelecer-se entre vós, tendo um ofício, que trabalhe e assim se alimente. E se não tiver ofício, proveja conforme a vossa prudência, de modo que não viva entre vós nenhum cristão ocioso. Se não quiser fazer assim, é um traficante de Cristo; estai alerta contra esses (Didaquê, 12,1-5).

O trabalho implica responsabilidade, e transcende a mera subsistência. Ao prover as condições para que o indivíduo adquira ou mantenha sua moradia, o trabalho cumpre uma função social de dupla via: de um lado, confere ao trabalhador a dignidade de ser o arquiteto de seu próprio bem-estar; de outro, fortalece a ordem social ao diminuir a dependência direta de outro. Conforme instrui o *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*, “o trabalho é necessário para formar e manter uma família, para ter direito à propriedade, para contribuir para o bem comum da família humana” (2005, p. 169-170). A relação, portanto, entre moradia e trabalho é simbiótica: o direito à moradia, para ser plenamente efetivado na vida da maioria dos cidadãos, pressupõe o dever e a oportunidade do trabalho digno.

Vários documentos do Magistério social reiteram o direito ao trabalho, “um direito fundamental” e também “um bem para o homem: um bem útil, digno dele porque apto a exprimir e a crescer a dignidade humana. A Igreja ensina o valor do trabalho não só porque este é sempre pessoal, mas também pelo caráter de necessidade” (*Compêndio da Doutrina Social da Igreja*, 2005, p. 169). Será que, assim como se fala expressamente nesse dever ao trabalho, pode-se falar na existência de um dever à moradia?

Em análise jurídica antiga, de 1966, Marly A. Cardone explora a complexa relação entre trabalho, direito e dever, analisando o tema sob a ótica de diferentes doutrinas econômicas. Inicialmente, o artigo define o trabalho não apenas como um meio de subsistência, mas também como uma ferramenta de realização pessoal e progresso social. Em seguida, diferencia as expressões “direito de trabalhar” (a liberdade de escolher se, como e onde trabalhar), “direito ao trabalho” (a garantia de uma colocação pelo Estado) e “dever de trabalhar” (a obrigação jurídica de ser produtivo para a coletividade). A análise histórica das doutrinas econômicas revela que o liberalismo, ao pregar a não intervenção estatal, resultou em uma liberdade de trabalho meramente teórica, que oprimia o trabalhador. Em



contrapartida, o socialismo estabelece o trabalho como um dever perante o Estado, suprimindo a liberdade de escolha do indivíduo. A doutrina social católica, por sua vez, é apresentada como uma via intermediária, defendendo uma intervenção moderada do Estado para garantir que a liberdade de trabalho não se transforme em exploração, assegurando condições dignas a todos (Cardone, 1966).

Não por acaso, nossa Constituição da República Federativa do Brasil, promulgada em 1988, traz em sequência, primeiro, o direito à moradia enquanto direito social (caput do artigo 6º da CRFB), para em seguida erigir um direito ao salário-mínimo para o trabalhador, que seja “capaz de atender a suas necessidades vitais básicas e às de sua família com moradia, alimentação, educação, saúde, lazer, vestuário, higiene, transporte e previdência social” (inciso IV do artigo 7º da CRFB) (Brasil, 1988).

2.4 O dever à moradia

Ingo Wolfgang Sarlet destaca que “o homem, em virtude tão somente de sua condição humana e independentemente de qualquer outra circunstância, é titular de direitos que devem ser reconhecidos e respeitados por seus semelhantes e pelo Estado” (Sarlet, 2010, p. 45).

Ao tratar da responsabilidade do Estado frente à atividade econômica, o Papa João Paulo II na encíclica *Centesimus annus* ensinava que:

A atividade econômica, particularmente a da economia de mercado, não pode desenrolar-se num vazio institucional, jurídico e político. Pressupõe asseguradas as garantias das liberdades individuais e da propriedade, sem falar numa moeda estável e de serviços públicos eficientes. Mas o dever essencial do Estado é assegurar estas garantias, de modo que, quem trabalha, possa usufruir do fruto do seu trabalho e, portanto, se sinta estimulado a realizá-lo com eficiência e honestidade [...]. O Estado tem o dever de zelar e orientar a aplicação dos direitos humanos no sector económico. Todavia, neste domínio, a primeira responsabilidade não cabe ao Estado, mas sim às instituições e diferentes grupos e associações que compõem a sociedade (1991, p. 852-853).

A efetividade do direito à moradia, portanto, não pode ser encarada como uma responsabilidade exclusiva do Estado, nem como um ônus exclusivo do cidadão. Configura-se, na verdade, um sistema de corresponsabilidade. Ao Estado cabe a obrigação primordial de criar um ambiente



institucional, jurídico e econômico que viabilize o acesso à moradia. Isso inclui desde a promoção de políticas de crédito habitacional e programas de construção popular até a regulação do uso e ocupação do solo urbano para combater a especulação imobiliária. O Estado deve garantir o “piso mínimo existencial”, atuando de forma direta para aqueles que, por sua condição de vulnerabilidade, não conseguem prover a própria moradia.

Relevante para esse tema é uma decisão judicial, ainda em primeiro grau, que em ação civil pública movida pelo Ministério Público do Rio de Janeiro (processo n. 0486063-72.2011.8.19.0001), julgou improcedente pedido relativo ao direito à moradia em área de risco em uma comunidade (denominada “morro do urubu”), entendendo que não cabia a interferência do Poder Judiciário, decisão que foi reformada em segunda instância para determinar que a ação prosseguisse em primeiro grau, sem sua extinção (Brasil, 2012). Constatou-se da decisão de primeiro grau:

O direito e respectivo dever à moradia digna, em observância às políticas fundiárias e de meio-ambiente, bem como à ordem urbanística, são essenciais e se encontram assegurados no ordenamento, incumbindo sua execução ao Estado; no entanto, os meios de como fazê-lo, a melhor forma de executar tais previsões, por exigir realização de despesas e emprego de receitas, é medida que cabe à Administração Pública, no âmbito do sistema orçamentário, não se tratando, aqui, de critérios objetivos a serem aferidos pelo Poder Judiciário (Brasil, 2012, destaque nosso).

O caso em questão é complexo. Mesmo tendo iniciado no ano de 2011, foi possível consultar decisões ainda atuais na referida ação civil pública (por exemplo, uma decisão de maio de 2024 em agravo de instrumento que discutia o ônus dos honorários periciais nesse processo, entre o estado e o município) (Brasil, 2012).

A decisão de primeiro grau, de todo modo, ilustra bem a tensão inerente à efetivação dos direitos sociais. Ao mesmo tempo que reconhece o direito e o “respectivo dever à moradia digna” (termos da própria decisão) como obrigações estatais, o Judiciário resguarda o espaço de discricionariedade do Poder Executivo quanto aos meios de implementação, em respeito ao princípio da separação dos poderes e às limitações orçamentárias. Fica evidente que, embora o direito seja inquestionável, sua materialização depende de políticas públicas complexas, cuja formulação e execução são de competência primária da Administração. Isso



reforça a ideia de que a garantia da moradia não é um ato único, mas um processo contínuo de gestão política e social (Brasil, 2012).

Além desse contexto jurídico, é interessante trazer as observações etnográficas apresentadas no artigo “Trabalho, moradia e cidade: zonas de indiferenciação” de Cibele Saliba Rizek, do ano de 2011. Pode-se perceber que as transformações espaciais, sociais e econômicas da cidade contemporânea produzem formas híbridas de moradia-trabalho, que tensionam os conceitos tradicionais de habitação. Nesses contextos, moradias assumem funções produtivas, espaços de trabalho informal, hospedagem de múltiplas gerações ou famílias, divisão de cômodos, etc., o que reflete a adaptabilidade forçada das classes populares diante do déficit habitacional ou das condições de acesso inadequado à moradia (Rizek, 2011).

Integrando esse panorama com os dados recentes sobre déficit habitacional, há uma conexão clara: ainda que o número de domicílios deficitários tenha diminuído, a pressão sobre a moradia digna impõe que o objeto “moradia” seja pensado não apenas como quantidade de unidades habitacionais, mas como qualidade, função social, localização, adequação espacial e econômica. As zonas de indiferenciação descritas por Rizek evidenciam que muitas moradias já existentes são atravessadas por sobrecarga (uso excessivo do espaço, privação de infraestrutura etc.), o que reforça que a mera redução do déficit absoluto não sinaliza solução plena do direito à moradia digna (Rizek, 2011).

Assim, o artigo de Rizek pode contribuir para a discussão sobre como as políticas públicas devem ir além de construir ou financiar residências, focando também nas condições de habitabilidade, no uso misto dos espaços residenciais, no adensamento, no ônus de aluguel, nos deslocamentos residenciais, enfim, nas relações entre moradia, trabalho e sociabilidade urbana. A efetivação do direito à moradia exige atenção tanto ao déficit quantitativo quanto ao déficit qualitativo, e àquelas zonas da cidade onde os limites entre morar e trabalhar se tornam nebulosos, impondo adaptações que nem sempre preservam a dignidade (Rizek, 2011).

A corresponsabilidade pelo direito à moradia exige, portanto, um pacto social mais amplo. O Estado não pode se omitir de sua obrigação de implementar políticas públicas, mas tampouco o cidadão pode abdicar de sua responsabilidade em contribuir para a manutenção de uma vida comunitária sustentável, que envolva desde o cumprimento de deveres



tributários até a participação em iniciativas locais de urbanização e solidariedade. Nessa cooperação, devem ser conjugadas a solidariedade e a subsidiariedade: “A solidariedade sem subsidiariedade pode, de fato, degenerar facilmente em assistencialismo, ao passo que a subsidiariedade sem a solidariedade se expõe ao risco de aumentar as formas de localismo egoísta” (Compêndio da Doutrina Social da Igreja, 2005, p. 202).

Ao mesmo tempo, o dever à moradia implica refletir sobre o papel do mercado imobiliário e das dinâmicas de exclusão que ele pode reforçar. A especulação fundiária, a financeirização da habitação e a segregação socioespacial não apenas fragilizam o acesso a moradias dignas, mas também aprofundam desigualdades históricas. Nesse sentido, cabe ao Estado regular tais processos, mas também à sociedade civil e às comunidades eclesiais denunciar e combater práticas que desvirtuem a função social da propriedade.

Por fim, a noção de dever à moradia não deve ser compreendida como peso ou ônus, mas como horizonte de solidariedade e corresponsabilidade. Trata-se de reconhecer que a casa é mais que abrigo: é espaço de vida, de convivência e de realização da fraternidade. Assim, a efetividade do direito à moradia só se dará quando cada ator social assumir sua parcela de responsabilidade, fazendo da habitação não apenas um direito, mas também um compromisso comum em prol do bem-estar coletivo.

Conclusão

A Campanha da Fraternidade de 2026, ao retomar o tema da moradia já discutido em 1993, revela a permanência e a atualidade do desafio habitacional no Brasil. Três décadas depois, o problema persiste em novas dimensões, exigindo uma abordagem que implique fé, ética e direito na busca por soluções concretas. O tema é complexo e, evidentemente, um ensaio teológico-jurídico como o presente, em algumas laudas, não é capaz de esgotar todas as temáticas.

O direito à moradia, reconhecido no plano internacional e constitucional, não é apenas um preceito formal. Ele se conecta de modo direto à dignidade humana, à proteção da família e à construção de uma sociedade solidária. Ao mesmo tempo, trata-se de um direito que dialoga com outros, como saúde, trabalho e mobilidade urbana, demandando políticas públicas integradas e intersetoriais.



Os dados recentes (18/09/2025) da Fundação João Pinheiro e as análises históricas do IPEA demonstram avanços relativos na redução do déficit quantitativo, mas também revelam que a precariedade qualitativa permanece como obstáculo central. Moradias sem infraestrutura adequada, localizadas em áreas periféricas ou marcadas pelo custo excessivo do aluguel continuam a violar a dignidade de milhões de brasileiros.

Essa constatação evidencia as limitações de políticas habitacionais centradas exclusivamente na aquisição da casa própria. Experiências como a locação social, ainda incipientes no Brasil, mas consolidadas em países europeus, demonstram caminhos alternativos que devem ser fortalecidos. A diversificação de modelos habitacionais é essencial para atender à heterogeneidade da realidade social brasileira.

O trabalho, por sua vez, aparece como dimensão indissociável da moradia. Sem emprego digno e renda adequada, não há possibilidade de garantir acesso estável a uma habitação. A doutrina social da Igreja enfatiza a importância do trabalho como dom e responsabilidade. Esse vínculo reafirma que políticas de habitação devem estar acompanhadas de medidas de geração de emprego e renda.

Nesse contexto, ganha força a noção de dever à moradia. Não se trata apenas de reivindicar direitos diante do Estado, mas de reconhecer uma corresponsabilidade que envolve cidadãos, comunidades, instituições religiosas e o próprio mercado. O direito à moradia é inseparável do dever de contribuir para que todos tenham acesso a um lar digno.

Conclui-se, assim, que a efetividade do direito à moradia requer uma dupla fidelidade: ao ordenamento jurídico e à ética da fraternidade cristã. Somente por meio de políticas públicas consistentes, do engajamento comunitário e da consciência do dever de solidariedade será possível transformar o direito em realidade e fazer da moradia um espaço de dignidade, justiça e paz social.

Referências

BÍBLIA. Bíblia de Jerusalém. Nova edição revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

BONDUKI, Nabil. *Origens da Habitação Social no Brasil*, v. 127, 1994, p.711-732. p. 722. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/470900/mod_resource/content/1/Origens%20da%20



habita%C3%A7%C3%A3o%20social%20no%20Brasil.pdf. Acesso em: 20 set. 2025.

BRASIL. [Constituição (1988)]. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Presidência da República, 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm. Acesso em: 27 ago. 2025.

BRASIL. Decreto nº 591, de 6 de julho de 1992. Atos internacionais. Pacto Internacional sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 7 jul. 1992.

BRASIL. Ministério das Cidades. *Brasil registra o menor déficit habitacional da história*. Portal Gov.br, 18 set. 2025. Disponível em: <https://www.gov.br/cidades/pt-br/assuntos/noticias-1/noticia-mcid-n-1583#:~:text=O%20estudo%20da%20Funda%C3%A7%C3%A3o%20Jo%C3%A3o,5%2C97%20milh%C3%B5es%20no%20per%C3%ADodo>. Acesso em: 20 set. 2025.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. *Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental n. 28*. Direito Constitucional e Civil. Arguição de descumprimento de preceito Fundamental. Direito à moradia e à saúde de pessoas vulneráveis no contexto da pandemia da Covid-19. [...]. 6. No caso de medidas administrativas que possam resultar em remoções coletivas de pessoas vulneráveis, o Poder Público deverá (i) dar ciência prévia e ouvir os representantes das comunidades afetadas; (ii) conceder prazo razoável para a desocupação pela população envolvida; e (iii) garantir o encaminhamento das pessoas em situação de vulnerabilidade social para abrigos públicos (ou local com condições dignas) ou adotar outra medida eficaz para resguardar o direito à moradia, vedando-se, em qualquer caso, a separação de membros de uma mesma família. 7. Retomada do regime legal para desocupação de imóvel urbano em ações de despejo. A determinação de desocupação de imóvel urbano em ações de despejo reguladas pela Lei do Inquilinato não enfrenta as mesmas complexidades do desfazimento de ocupações coletivas que não possuem base contratual. Por isso, não se mostra necessário aqui um regime de transição. 8. Tutela provisória incidental referendada. Relator: Min. Luís Roberto Barroso, 11 nov. 2022. Disponível em: <https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=764658045>. Acesso em: 27 ago. 2025.



BRASIL. Tribunal de Justiça do Estado do Rio de Janeiro. 1ª Vara da Fazenda Pública. *Ação Civil Pública nº 0486063-72.2011.8.19.0001*. Autor: Ministério Público. Réus: Município do Rio de Janeiro e Estado do Rio de Janeiro. Juiz: Afonso Henrique Ferreira Barbosa. Rio de Janeiro, 21 de julho de 2012.

CARDONE, Marly A. Trabalho: Direito ou Dever? *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo*, v. 61, p. 245-286, 1966.

CATECISMO da Igreja Católica. Edições CNBB: Brasília, 2022.

CONCÍLIO VATICANO II. Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II. Paulus: São Paulo, 1997.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Campanha da Fraternidade*. Disponível em: <https://campanhas.cnbb.org.br/campanha-da-fraternidade/>. Acesso em: 27 ago. 2025a.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Campanha da Fraternidade 1993*. Disponível em: <https://campanhas.cnbb.org.br/campanha/fraternidade1993/>. Acesso em: 27 ago. 2025b.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *CNBB lança cartaz da Campanha da Fraternidade 2026 com foco na moradia digna*. Disponível em: <https://campanhas.cnbb.org.br/cnbb-lanca-cartaz-da-campanha-da-fraternidade-2026-com-foco-na-moradia-digna/>. Acesso em: 27 ago. 2025c.

DIDAQUÊ. *Doutrina dos Doze Apóstolos*. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 1994.

ESPAÑA. [Constitución (1978)]. *Constitución Española*. Madrid: Boletín Oficial del Estado, 1978.

G1. *Déficit habitacional cai ao menor nível da série histórica, mas mais moradias são inadequadas, diz pesquisa*. G1, 18 set. 2025. Disponível em: <https://g1.globo.com/economia/noticia/2025/09/18/deficit-habitacional-cai-ao-menor-nivel-da-serie-historica-mas-mais-morias-sao-inadequadas-diz-pesquisa.ghtml>. Acesso em: 20 set. 2025.

IGREJA CATÓLICA. Pontifício Conselho “Justiça e Paz”. *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2005.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA (IPEA). *Estimativas do déficit habitacional brasileiro (2007-2011) por municípios (2010)*. Brasília, DF: Ipea, maio 2013. Disponível em: <https://portalan->



tigo.ipea.gov.br/agencia/index.php?option=com_content&view=article&id=18171&Itemid=1. Acesso em: 20 set. 2025.

JOÃO PAULO II. *Carta Encíclica Centesimus Annus*, Acta Apostolicae Sedis, 1991.

ONU. Assembleia Geral das Nações Unidas. *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. Paris: ONU, 1948.

ONU. Assembleia Geral das Nações Unidas. *Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher*. Nova York: ONU, 1979.

ONU. Assembleia Geral das Nações Unidas. *Convenção sobre os Direitos da Criança*. Nova York: ONU, 1989.

ONU. *Comitê de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais. Comentário Geral n° 4: O direito a uma moradia adequada* (art. 11, §1, do Pacto). Genebra: ONU, 1991.

ROLNIK, Raquel; KLINK, Jeroen. Crescimento econômico e desenvolvimento urbano: por que nossas cidades continuam tão precárias? *Novos Estudos – CEBRAP*, São Paulo, n. 89, p. 89-109, 2011.

SARLET, Ingo Wolfgang. *Dignidade da Pessoa Humana e Direitos Fundamentais na Constituição Federal de 1988*. 8. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2010. p. 45.

VENTURA, Anamaria Pereira Morais. *O direito à moradia para além do título de propriedade e a locação social*. 2022. 129 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2022.



“Fraternidade e Moradia” em chave mariológica: uma contribuição à CF 2026

Theology of housing in a mariological key: a
contribution to the 2026 Fraternity Campaign

*Anderson Moura Amorim**

PUC-RIO

Recebido em: 08/07/2025. Aceito em: 09/12/2025.

Resumo: O presente artigo examina a temática “Fraternidade e Moradia”, proposta pela Campanha da Fraternidade de 2026, por meio de uma abordagem hermenêutica de matriz mariológica. Em um cenário de mobilidade humana sem precedentes, no qual fluxos migratórios intensificados por guerras, miséria e perseguições de ordem étnica, política e religiosa tensionam políticas públicas, reforçam desigualdades e suscitam reações xenófobas, diante das quais a moradia se configura como expressão concreta da crise humanitária atual. A globalização converte o deslocamento em fenômeno sistêmico, e a dicotomia “nacionais/estrangeiros” fragiliza a solidariedade, agravando o déficit habitacional. Nesse cenário, torna-se urgente, à luz da Doutrina Social da Igreja, uma resposta profética da missão e da práxis eclesial às situações-limite que entrelaçam pobreza, migração e habitação. Em chave mariológica, propõe-se ler a crise habitacional a partir do mistério da maternidade divina de Maria. Como Theotokos, ela torna tangível a Encarnação do Verbo, revelando que o “habitar” de Deus na história confere dignidade absoluta a todo corpo humano e, por consequência, ao espaço doméstico que o acolhe. A casa, extensão do corpo e primeiro lugar de convivência fraterna, recebe, portanto, valor teológico: é sinal sacramental da comunhão que Maria inaugura ao oferecer sua própria morada ao Verbo. Nessa perspectiva, a privação de um lar digno representa não só vulnerabilidade social, mas também ruptura da lógica encarnacional que sustenta a fraternidade cristã. O estudo, de natureza bibliográfica, demonstra como a figura mariana inspira uma teologia da morada estruturada em três eixos: (1) breve análise do tema da CF 2026: “Da casa comum à casa de cada um”; (2) Refletir sobre a maternidade divina de Maria em relação à moradia; (3) proposição de uma espiritualidade mariana para o tema “Fraternidade e Moradia”.

* Mestre em Teologia Sistemática pela UNICAP, Recife/PE, 2022. Doutorando em Teologia Sistemática pela PUC-RIO, Rio de Janeiro/RJ, 2024.

E-mail: christo.moura@hotmail.com.





Conclui-se pela necessidade de uma práxis eclesial solidária que reconheça a casa como extensão do corpo, lugar teológico e sinal de fraternidade cristã diante dos desafios urbanos e migratórios contemporâneos.

Palavras-chave: *Campanha da fraternidade 2026; mariologia; espiritualidade da moradia.*

Abstract: *This article examines the theme “Fraternity and Housing,” proposed by the 2026 Campaign of Fraternity, through a hermeneutical approach rooted in Mariological theology. In a context of unprecedented human mobility, where migratory flows intensified by war, poverty, and persecution based on ethnicity, politics, and religion strain public policies, deepen inequalities, and provoke xenophobic reactions, housing emerges as a concrete expression of the current humanitarian crisis. Globalization has turned displacement into a systemic phenomenon, and the dichotomy between “nationals” and “foreigners” weakens solidarity, worsening the housing deficit. In this scenario, it becomes urgent, in light of the Church’s Social Doctrine, to offer a prophetic response through ecclesial mission and praxis to the critical situations that intertwine poverty, migration, and housing. From a Mariological perspective, this study proposes to interpret the housing crisis through the mystery of Mary’s divine motherhood. As Theotokos, she makes the Incarnation of the Word tangible, revealing that God’s “dwelling” in history bestows absolute dignity on every human body and, consequently, on the domestic space that welcomes it. The home, as an extension of the body and the first space of fraternal coexistence, thus acquires theological significance: it becomes a sacramental sign of the communion that Mary inaugurates by offering her own dwelling to the Word. From this perspective, the lack of a dignified home represents not only social vulnerability but also a rupture of the incarnational logic that underpins Christian fraternity. Based on bibliographic research, the study demonstrates how the Marian figure inspires a theology of dwelling structured around three key dimensions: (1) a brief analysis of the 2026 CF theme: “From the common home to each one’s home”; (2) a reflection on the divine motherhood of Mary in relation to housing; and (3) a proposal for a Marian spirituality concerning the theme of “Fraternity and Housing.” The article concludes by affirming the need for a solidarity-based ecclesial praxis that recognizes the home as an extension of the body, a theological place, and a sign of Christian fraternity in response to contemporary urban and migratory challenges.*

Keywords: *2026 fraternity campaign; mariology; spirituality of dwelling.*

Introdução

A Campanha da Fraternidade (CF) de 2026 propõe o tema “Fraternidade e Moradia”, com o lema “Ele veio morar entre nós” (Jo 1,14), em um contexto marcado por crises globais que ameaçam a dignidade humana e a coesão social (Junior, 2025, s. p.). Movimentos migratórios, intensificados por guerras, pobreza e perseguições, configuram fluxos sem precedentes que tensionam políticas públicas e acentuam desigualdades,



gerando respostas xenófobas e a fragmentação dos laços comunitários (Martos, 2011, p. 14). Em meio a esse cenário, a moradia emerge como uma das principais expressões da crise humanitária contemporânea, exigindo reflexões e respostas comprometidas com a justiça social (Almeida; Camargo; Prosper, 2024, p. 746).

A migração, embora fenômeno histórico e natural, assume hoje um caráter sistêmico diante da globalização, provocando divisões entre “nacionais” e “estrangeiros” que fragilizam a solidariedade e agravam o déficit habitacional (Almeida; Camargo; Prosper, 2024, p. 746). O desafio reside em superar essas barreiras para promover acolhimento e convivência, especialmente nos espaços urbanos onde a maioria dos migrantes se estabelece (Martínez, 2007, p. 62). Frente a essa realidade, a missão e a práxis da Igreja são chamadas a oferecer uma resposta profética e solidária às situações-limite que articulam pobreza, migração e habitação.

Nesse horizonte, propõe-se uma leitura mariológica da temática, reconhecendo na figura de Maria de Nazaré uma chave teológica e simbólica para refletir sobre a moradia como espaço de acolhimento e dignidade (EG 286). Ao lado de José e do Menino, Maria percorreu as estradas do exílio em busca de refúgio no Egito, enfrentando o medo, a insegurança e a ausência de abrigo diante da ameaça de Herodes (Bíblia, 2019, Mt 2,13-15.19-23, p. 1347). Essa experiência de deslocamento forçado, vivida na carne e na fé, permite reconhecer Maria como “Mãe do refugiado” e sinal da presença de Deus nas realidades de vulnerabilidade humana (Francisco, 2013a, s/p). Sua trajetória inspira, no horizonte da espiritualidade cristã, uma imagem profética da morada entendida como cuidado, resistência e hospitalidade, dimensões essenciais para uma práxis eclesial comprometida com a justiça social (EG 288).

Este artigo parte da hipótese de que Maria de Nazaré oferece elementos significativos da fé cristã para uma espiritualidade da habitação comprometida com a justiça social. A partir de uma abordagem hermenêutica de matriz mariológica, o estudo analisa a Campanha da Fraternidade 2026 e propõe uma teologia da morada estruturada em três eixos: (1) análise do tema “Da casa comum à casa de cada um”; (2) compreensão da morada, sob o olhar mariológico, como espaço de acolhimento e cuidado; (3) proposição de uma espiritualidade mariana em diálogo com os desafios contemporâneos da fraternidade e da moradia.



Busca-se contribuir para uma práxis eclesial que reconheça a casa como direito sagrado e espaço de dignidade, proteção e convivência fraterna, diante dos desafios urbanos e migratórios contemporâneos.

1 Campanha da Fraternidade 2026: “da casa comum à casa de cada um”¹

Instituída em 1964, a Campanha da Fraternidade (CF) constitui-se em uma das manifestações mais consolidadas da solidariedade eclesial em defesa da dignidade humana no Brasil (CNBB, 2024, p. 15). Inserida liturgicamente na Quaresma, ela promove uma espiritualidade encarnada, na qual fé e vida comunitária se entrelaçam a serviço da justiça social (Vanzella, 2023, p. 19). Para o ano de 2026, o eixo temático “Fraternidade e Moradia”, iluminado pelo lema joanino “Ele veio morar entre nós” (Bíblia, 2019, Jo 1,14, p. 146), evidencia a crise habitacional em um cenário de fragmentação sociopolítica (Martos, 2011, p. 14), reafirmando a moradia como direito sagrado e *locus* de dignidade, proteção e convivialidade fraterna (LS 78). Nesse horizonte, a missão evangelizadora adquire tonalidade profética ao denunciar estruturas excludentes e anunciar uma sociedade justa, acolhedora e solidária (Godoi, 2023, p. 176-178).

No plano formativo, a Campanha da Fraternidade explicita o imperativo evangélico da justiça e da caridade (CV 1-9), estruturando itinerários educativos que visam a fraternidade concreta e comprometida com a dignidade humana (Vanzella, 2023, p. 12-13). Tal percurso se opõe frontalmente ao individualismo, à “tirania do dinheiro” e à “globalização da indiferença” (CNBB, 2013, p. 103), conclamando os fiéis católicos à superação do comodismo mediante corresponsabilidade social (CNBB, 2022, p. 36-37). Conforme Zavarez (2014, p. 6), em consonância com a *Sacrosanctum Concilium* (SC 110), a Campanha da Fraternidade se alinha à proposta da penitência quaresmal, a qual exige não apenas conversão interior, mas também sua expressão em práticas solidárias capazes de transformar estruturas excludentes, de modo que a fé se converta em testemunho histórico-salvífico rumo a uma sociedade autenticamente fraterna.

¹ Subtítulo inspirado nas palavras do Pe. Jean Poul Hansen promovido pela CNBB sobre o tema da CF 2026 (CNBB, 2025. Disponível em: <https://www.cnbb.org.br/cnbb-promove-seminario-sobre-o-tema-da-cf-2026/#:~:text=De%2011%20a%2013%20de,de%20constru%C3%A7%C3%A3o%20do%20texto%2Dbase>).



Sob o prisma teológico, a Campanha da Fraternidade radica-se na eclesiologia de comunhão trinitária, na qual a Igreja se entende como expressão histórica da unidade entre Pai, Filho e Espírito Santo (Forte, 2005, p. 21). Tal fundamento qualifica a práxis pastoral como sacramento de comunhão divina e humana (LG 1), orientando o dinamismo comunitário que fomenta corresponsabilidade, vínculos solidários e estruturas sociais justas (Forte, 2005, p.36). Nessa perspectiva, a Campanha opera como dispositivo privilegiado para a configuração de relações sociais coerentes com a *pericorese*² trinitária (Forte, 2005, p. 23), consolidando a identidade missionária do Povo de Deus e favorecendo a atualização do mistério pascal de Cristo na história, sob a ação transformadora do Espírito Santo (Codina, 1993, p. 42).

Em continuidade ao horizonte de comunhão trinitária, a hermenêutica dos modelos eclesiais formulada por Dulles (1978, p. 22) oferece uma chave interpretativa para o aprofundamento da compreensão teológica da Campanha da Fraternidade enquanto expressão multiforme da missão da Igreja. A partir das imagens bíblicas da vinha, do templo e do reino (Dulles, 1978, p. 60-64), delineiam-se cinco paradigmas complementares (Dulles, 1978, p. 37-101): Instituição, Comunhão Mística, Sacramento, Arauto e Serva, os quais articulam, de modo integrado, as dimensões estruturais, celebrativas, querigmáticas e diaconais da ação pastoral da Campanha. Vinculados ao imperativo latino-americano de “conversão pastoral”, tais modelos conclamam à superação da “pastoral de conservação” (*Dap* 370), reconfigurando sujeitos e dinâmicas eclesiais em consonância com o espírito do Concílio Vaticano II (1962-1965) (SC 1; GS 1-2). Nessa chave, a Campanha da Fraternidade consolida-se como *lócus* privilegiado de discernimento e transformação eclesial (DGAE, 2003, p. 66-67) catalisando respostas evangélicas diante das injustiças que comprometem o direito à moradia e atentam contra a dignidade da pessoa humana.

A urbanização acelerada e o volume inédito de migrações internas e internacionais têm transformado o déficit habitacional em um dos dramas humanitários mais urgentes do século XXI (Martínez, 2007, p. 62). Segundo Comblin (1993, s. p.), na América Latina, metade da população rural migrou para os centros urbanos nas últimas três décadas, deparando-se com a quase inexistência de políticas públicas eficazes de

² *Pericorese* (do grego *perichóresis*, que significa “mútua interpenetração”) é um termo teológico clássico que descreve a **relação íntima, dinâmica e indissolúvel entre as três Pessoas da Santíssima Trindade** – Pai, Filho e Espírito Santo.



moradia. Para Brown (1992, p. 182), estima-se que entre 70-95% das habitações no chamado Terceiro Mundo sejam construídas de forma informal, sem respaldo jurídico. Esse cenário revela a “indiferentização social” descrita por Bauman (2016, s. p.), na qual a solidariedade cede lugar à desconfiança mútua e a discursos excludentes. A Campanha da Fraternidade 2026, ao propor o tema “Fraternidade e Moradia”, insere-se criticamente nesse contexto de mobilidade forçada e crescente vulnerabilidade urbana.

Enquanto a moradia é reconhecida como direito humano fundamental pelo Papa João XXIII (PT 4), a omissão do poder público e a lógica de mercado condenam milhões a viver “fora da lei”, perpetuando estruturas de injustiça (Comblin, 1993, s. p.). Nesse horizonte, torna-se imprescindível que os próprios cristãos se comprometam com os sacrifícios exigidos por uma nova convivência solidária, como já indicava o apelo de Medellín aos agentes pastorais para estarem entre os marginalizados (Godoy, 2015, p. 211). Nessa perspectiva, Vanzella (2023, p. 12) argumenta que a Campanha da Fraternidade acolhe esse imperativo profético, convocando as comunidades eclesiais a adotar formas de convivência que contestem políticas urbanas excludentes. Tal testemunho, conforme Godoi (2023, p. 175-176), não se limita à denúncia: requer iniciativas concretas de acolhida, regularização fundiária e participação popular nas decisões territoriais. Desse modo, a Igreja se empenha em tornar visível o “lugar para todos” (Jo 14, 2) prometido no Reino (DGAE, 2003, p. 5).

Nesse contexto de interpelação evangélica, a conversão pastoral requerida pela CF 2026 não se reduz a uma estratégia institucional, mas se configura como resposta profética à indiferença global diante da exclusão habitacional. Superar a “pastoral de conservação” (DAp 370) e adotar a corresponsabilidade social implica repensar estruturas eclesiais à luz da comunhão trinitária (Forte, 2005, p. 21-23), de modo que paróquias e comunidades se tornem verdadeiras “escolas de fraternidade” (Vanzella, 2023, p. 14), capazes de acolher migrantes, regularizar ocupações e fomentar políticas de habitação digna. Os modelos eclesiais de Dulles (1978, p. 22) oferecem referenciais para articular o anúncio da esperança, a denúncia profética e o serviço concreto aos sem-teto. Assim, a moradia deixa de ser uma simples questão material e revela-se sacramento da dignidade humana e da fraternidade universal, abrindo espaço para que a teologia, em especial a mariologia, propósito deste estudo, aprofunde sua reflexão sobre a casa como lugar sagrado de cuidado, dignidade e convivência fraterna.



2 Perspectivas mariológicas na CF 2026: da maternidade divina à “hospitalidade encarnacional”

Nesse horizonte teológico e pastoral, a figura de Maria de Nazaré oferece uma chave interpretativa particularmente fecunda para refletir sobre a moradia como espaço de acolhimento, cuidado e dignidade. A maternidade divina, reconhecida desde os primórdios da Igreja como fundamento da Encarnação (Meo, 1995, p. 781-785), revela que o “habitar” de Deus na história confere valor absoluto a todo corpo humano e, por extensão, à casa que o abriga. Ao acolher o Verbo em seu seio (Bíblia, 2019, Jo 1,1-18, p. 1466), Maria inaugura uma lógica de hospitalidade encarnacional (Resende; Ferreira, 2021, p. 224; Pinho, 2014, p. 59), tornando visível a comunhão entre o divino e o humano (Meo, 1995, p. 785). Nessa perspectiva, a casa, compreendida como extensão do corpo, adquire estatura teológica: acolher o outro prolonga o gesto mariano de abertura ao mistério (Ratzinger, 2005, p. 42). Assim, Maria e a moradia convergem como expressões concretas da fraternidade cristã (LG 65), inspirando a práxis eclesial diante dos desafios urbanos e migratórios contemporâneos.

Intimamente associada à vida de Jesus, da concepção à cruz (Pinho, 2017, p. 62), a Mãe do Senhor coopera de modo singular no desígnio salvífico (Meo, 1995, p. 782), sem conflitar com a mediação única de Cristo (1Tm 2,56; LG 60; RM 38). A tradição eclesial reconhece-a como “mãe na ordem da graça” (LG 61): eleita pelo Pai (VD 27) e animada pelo Espírito (LG 54), é invocada como advogada, auxiliadora, socorro e medianeira (LG 62). Tal cooperação, longe de concorrer com o Filho, evidencia a participação peculiar de Maria no plano divino (Meo, 1995, p. 782).

Conforme Pinho (2017, p. 62), no testemunho bíblico, Maria é identificada com a Igreja nascente, especialmente em João (Bíblia, 2019, Jo 19,26-27, p. 1494) e em Lucas (Bíblia, 2019, At 1,14, p. 1501), revelando sua missão espiritual no corpo eclesial, tornando sua maternidade modelo e impulso da maternidade da Igreja, que gera e acompanha os fiéis no caminho do Reino (LG 64; RM 43; 24; EG 285; MC 17; 19). Como afirma *Redemptoris Mater* (RM 44), Maria coopera com essa missão ao longo da história, cuja continuidade é simbolicamente expressa por sua presença no Cenáculo (Bíblia, 2019, At 1,14, p. 1501; LG 52-69). Para o Papa Francisco (EG 286-288), Maria, ícone da Igreja-Mãe, inspira também



uma eclesiologia do cuidado e da hospitalidade, essencial para pensar a moradia como espaço teológico de dignidade, acolhimento e comunhão.

Enquanto dom gratuito, a maternidade de Maria (Meo, 1995, p. 785) manifesta-se desde a Encarnação até sua contínua solicitude pelos irmãos de Jesus (LG 53). Sustentada pela graça e consciente de sua pequenez, a Virgem responde livremente à vocação recebida (Bíblia, 2019, Lc 1,28.48, p. 1420-1421). De acordo com Pinho (2017, p. 63), sua fé ativa e generosa revela uma espiritualidade marcada pela entrega ao serviço do projeto divino. Tal resposta, segundo Ratzinger (2013, p. 20), ao mesmo tempo pessoal e comunitária, funda-se na lógica da gratuidade e da reciprocidade amorosa. Nesse sentido, sua maternidade prolonga-se em compromisso com a dignidade humana e com o cuidado fraterno, tornando-se figura teológica da hospitalidade de Deus (Meo, 1995, p. 782), chave para uma leitura mariológica da moradia como espaço de vida, justiça e ternura (EG 288).

A maternidade de Maria, ao oferecer o Verbo encarnado ao mundo, revela a missão essencial da Igreja: ser sacramento da salvação no tempo (LG 1; UR 6). Tal como Maria levou Cristo ao encontro de Isabel (Lc 1, 39-80), a Igreja é chamada a comunicar, por sua vida e ação, a presença salvífica de Deus no cotidiano (Francisco, 2013b, s/p). Esta dinâmica fundacional qualifica a identidade eclesial como maternal: não se trata apenas de anunciar doutrina, mas de gerar vida em Cristo (DCE 1). A *Campanha da Fraternidade 2026*, ao propor o eixo temático “Fraternidade e Moradia”, convida a Igreja a tornar-se espaço de acolhimento concreto, sinalizando, como Maria (LS 241), um lugar onde Deus habita e onde os pobres encontram dignidade (EG 49). Assim, o rosto materno da Igreja revela-se na sua capacidade de gerar vida e esperança em meio às realidades feridas da sociedade contemporânea (FT 67; 69; 79).

A sacramentalidade da Igreja (Barreiro, 1994, p. 36), enraizada na Encarnação (Queiruga, 1999, p. 179), exige uma pastoral encarnada na vida concreta das pessoas (LG 8). À semelhança de Maria, cuja existência foi inteiramente dedicada ao serviço do Reino (Meo, 1995, p. 782), a Igreja, de acordo com Pinho (2017, p. 58), é desafiada a viver a “lei da encarnação”, identificando-se com os dramas e esperanças da humanidade (GS 1). No contexto da *Campanha da Fraternidade 2026*, marcada pela crise habitacional, isso significa estar ao lado dos que não têm casa, dos deslocados e dos invisibilizados socialmente (Francisco, 2013b, s. p.). A moradia, assim, configura-se



como um *locus* teológico, extensão do corpo e expressão da dignidade encarnacional. Nessa perspectiva, Routhier (2016, p. 560) enfatiza que o rosto materno da Igreja se revela na capacidade institucional de transformar estruturas excludentes em espaços de convivência solidária e cuidado fraterno.

À guisa de conclusão, é necessário considerar, à luz do exposto, que, conforme observa Pinho (2017, p. 59-60), uma Igreja-Mãe, iluminada pela Encarnação e em continuidade com a missão da Virgem, concretiza-se também na mística do cotidiano, segundo a expressão de Metz (2013, p. 191-211). Viver com “os olhos abertos” (Metz, 2013, p. 19) é reconhecer Deus no clamor dos sem-teto e nas angústias das famílias desabrigadas (EG 225; 288). Sob essa perspectiva, a moradia, longe de ser apenas uma necessidade material, é expressão concreta da esperança evangélica de um “lugar para todos” (Bíblia, 2019, Jo 14,2, p. 1488). Promover solidariedade, encorajar a esperança e tornar visíveis as sementes do Reino (Pinho, 2017, p. 63) constituem tarefas-chave, que devem ser assumidas pela *Campanha da Fraternidade 2026* ao denunciar a exclusão e anunciar fraternidade.

3 A espiritualidade mariana na CF 2026: maria, “tipo e exemplar perfeitíssimo na fé e na caridade”

A Constituição Dogmática *Lumen Gentium* reconhece Maria como “membro eminente e inteiramente singular da Igreja, seu tipo e exemplar perfeitíssimo na fé e na caridade” (LG 53), destacando sua precedência no caminho da santidade (LG 65). Essa singularidade manifesta-se desde a Encarnação do Verbo (Lc 1,38), realizada pelo poder do Espírito Santo, e culmina no Pentecostes (Bíblia, 2019, At 1,14, p. 1501); (Balthasar, 1983, p.14), onde a Mãe do Senhor se configura como testemunha qualificada do mistério pascal e da irrupção eclesial (Pinho, 2017, p. 69). Atenta às interpelações divinas e dócil à ação do Espírito (Francisco, 2013b, n. 1),³ a figura mariana representa uma espiritualidade fecunda (Francisco, 2018, s. p.), capaz de inspirar, em chave teológica e pastoral, a práxis eclesial, conduzindo, como argumenta Paredes (1995, p. 348), à vivência concreta da fé e da caridade.

³ “Maria viveu sempre imersa no mistério do Deus que se fez homem, como sua primeira e perfeita discípula, meditando tudo no seu coração, à luz do Espírito Santo, para compreender e pôr em prática toda a vontade de Deus” (Francisco, 2013b, s. p.).



Segundo o Papa Francisco (EG 140; 284-288), a espiritualidade mariana expressa um estilo evangelizador marcado pela ternura, pela prontidão e pela força transformadora da humildade. Para ele (EG 46-49), Maria assume uma fé que contempla a presença de Deus no cotidiano e, simultaneamente, se solidariza com os que sofrem, tornando-se sinal eloquente de justiça e compaixão (SnC 24). Essa dinâmica mariana configura-se, assim, como chave hermenêutica para uma espiritualidade na Campanha da Fraternidade 2026, orientando a missão da Igreja por dois eixos fundamentais: (1) Maria, protótipo daquele que crê; e (2) Maria, modelo da Igreja de coração e portas abertas.

3.1 Maria, protótipo daquele que crê

Maria, ao acolher com fé o Verbo em seu *fiat* (Bíblia, 2019, Lc 1,38, p. 1421) (Philippe, 1999, p. 103-104), torna-se não apenas Mãe de Deus, mas também casa viva do acolhimento divino (Cantalamessa, 1992, p. 33). Sua fé, manifestada em gestos concretos (Cantalamessa, 1992, p. 33), revela-se como espaço habitável para o outro, inaugurando o modelo da Igreja enquanto comunidade de comunhão e acolhida fraterna (Murad, 2012, p. 97). Nesse sentido, o “sim” de Maria edifica uma morada para Deus e dá origem a uma espiritualidade que transforma a fé em hospitalidade, conferindo à moradia um valor teológico. Sua resposta livre e confiante (Iwashita, 2014, p. 113) demonstra que crer é também abrigar, gerar e proteger a vida humana em sua integridade física e espiritual (Cantalamessa, 1992, p. 33-34).

Para Cantalamessa (1992, p. 38), o ato de fé de Maria, manifestado em seu *fiat* (Bíblia, 2019, Lc 1,38, p. 1421), pode ser compreendido como o “sim” nupcial da esposa ao esposo, pronunciado com plena liberdade. Tal resposta realiza, segundo o autor, as profecias que anunciavam a aliança definitiva entre Deus e seu povo (Os 2,21s), sendo a fé, nessa perspectiva, o anel nupcial, enquanto a fidelidade divina constitui a resposta do Esposo (Cantalamessa, 1992, p. 33). Ao acolher a proposta do anjo, Maria não pensa apenas em si mesma (Lorscheider, s. d., p. 10), mas assume, em sua decisão, o destino de toda a humanidade que aguardava o Salvador (Iwashita, 2014, p. 113). Seu consentimento é livre, sem reservas (Philippe, 1999, p. 98-99), tornando-se o “sim” humano por excelência, elevado pela graça (Cantalamessa, 1992, p. 34). Como observa Rahner, citado por Cantalamessa (1992, p. 34), a palavra de



Maria foi também a palavra da humanidade, e seu “sim” foi o *amém* de toda a criação ao “sim” eterno de Deus.⁴

Iwashita (2014, p. 113) destaca que esse ato de fé, embora decisivo, envolveu sofrimento e risco.⁵ Ser mãe do Messias não significava apenas o cumprimento de uma esperança messiânica, mas a entrada em um caminho de provação. Nessa linha, Cantalamessa (1992, p. 35) observa que a fé autêntica, antes de ser privilégio, implica entrega e renúncia. A tradição teológica ensina que Deus não impõe sua vontade, mas suscita uma resposta livre e amorosa (Iwashita, 2014, p. 116). Iluminada pelo Espírito, Maria acolhe a Palavra como fonte de luz (Philippe, 1999, p. 103-104), permitindo que sua inteligência, seu coração e sua sensibilidade sejam profundamente transformados (Iwashita, 2014, p. 116-117). Nesse engajamento integral, semelhante ao dos antigos profetas, como Jeremias (Jr 1,19), ela assume com realismo as implicações do seu *fiat* (Iwashita, 2014, p. 113-116), pressentindo, desde o início, a dor que Simeão viria a confirmar: “uma espada transpassará tua alma” (Bíblia, 2019, Lc 2,34-35, p. 1423-1424).

A fé de Maria, compreendida como uma adesão amorosa, esperançosa e silenciosa ao mistério de Deus (Iwashita, 2014, p. 117), oferece uma chave espiritual para viver o tema da Campanha da Fraternidade de 2026, *Fraternidade e Moradia*, de modo encarnado e transformador. A partir da ciência da realidade, a Mãe do Senhor não se esquiva dos riscos e implicações de seu *fiat* (Philippe, 1999, p. 98-99), mas assume com liberdade e consciência sua missão (Philippe, 1999, p. 103-104). Essa fé realista e ativa (Iwashita, 2014, p. 116), marcada por confiança e entrega (Philippe, 1999, p. 104), ensina que a espiritualidade não se opõe à concretude da vida, mas se realiza nela (Gutiérrez, 1984, p. 23), especialmente nas situações de vulnerabilidade e exclusão que hoje se manifestam na negação do direito à moradia digna (Gutiérrez, 1984, p. 81).

⁴ Conforme Schürmann (1983, p. 154), com poucas e simples palavras, consumou-se o mais decisivo ato de fé da história da humanidade. O pronunciamento de Maria constitui o ponto culminante de toda atitude religiosa diante de Deus, pois expressa, de forma máxima, a conjugação entre uma disponibilidade passiva e uma prontidão ativa, um profundo esvaziamento interior que, paradoxalmente, se revela como plenitude absoluta.

⁵ Cantalamessa (1992, p. 35) recorda que o que aconteceu com Maria é único: “isto nunca aconteceu antes dela, nem irá acontecer depois”. Ela certamente conhecia o que prescrevia a Lei: caso, no momento das núpcias, fosse constatado que a jovem não era virgem, deveria ser conduzida à porta da casa paterna e ali apedrejada pelos habitantes da cidade (Dt 22,20s).



Pela caridade e pelo dom da inteligência, a fé mariana desabrocha como experiência interior da presença de um Deus que ama, habita e se comunica com a humanidade. Nesse sentido, o *sim* de Maria edifica uma morada para Deus e inaugura uma espiritualidade que transforma a fé em hospitalidade (DCE 31), conferindo à moradia um valor teológico. Tal gesto não é apenas contemplativo, mas também solidário: ao dizer “sim”, Maria não apenas se abre ao mistério da Encarnação, mas assume, em si, o clamor de um povo que aguardava a salvação. Sua resposta livre e confiante (Iwashita, 2014, p. 113) demonstra que crer é também abrigar, gerar e proteger a vida humana em sua integridade física e espiritual (Cantalamessa, 1992, p. 33-34), e é esse horizonte que a Campanha da Fraternidade de 2026 quer evocar ao refletir sobre a moradia como expressão da dignidade humana e espaço de fraternidade.

Além disso, a fé de Maria, vivida na esperança e na pobreza (SnC 24), aponta para uma espiritualidade da confiança radical (Philippe, 1999, p. 103-104), que reconhece a presença de Deus no pequeno, no frágil, no desabrigado (Murad, 2024, p. 147). Ela se apoia na força divina que exalta os humildes e derruba os poderosos (Lc 1,52), conforme proclama no *Magnificat*, e se revela na fragilidade do Menino que carrega nos braços, o mesmo Deus que hoje habita nas vítimas da falta de teto, dos deslocamentos forçados, das políticas excludentes (EG 187). A Campanha da Fraternidade, quando lida à luz dessa fé mariana, convida a Igreja a ser também “serva do Senhor” (Bíblia, 2019, Lc 1,38, p. 1421), comprometida com os “crucificados da história” (Pinho, 2017, p. 67).

Inspirada pela atitude de Maria, cuja fé se expressa no silêncio fecundo e no serviço humilde (Pinho, 2017, p. 67-68), a espiritualidade proposta pela Campanha da Fraternidade convoca homens e mulheres a se comprometerem com ações concretas que não excluem, mas se fazem próximas, levantam e reabilitam os caídos, promovem o protagonismo das pessoas (FT 67, 69, 79), especialmente daquelas que vivem nas periferias sociais e existenciais (Murad, 2024, p. 145). Trata-se de uma espiritualidade encarnada, que une contemplação e compromisso, escuta e transformação, fé e justiça, à imagem daquela que, no silêncio de Nazaré, tornou-se templo e morada de Deus.

3.2 Maria, modelo da Igreja de coração e portas abertas

Maria, como figura materna na história da salvação, revela com singular intensidade os traços do amor misericordioso de Deus, tal como



cantado no *Magnificat* (Bíblia, 2019, Lc 1,46-55, p. 1421-1422) (Pinho, 2017, p. 72). Sua vida concreta e sua presença contínua na história da fé a configuram como testemunha qualificada da misericórdia divina que “alcança a todos, sem excluir ninguém” (MV 24). Unida plenamente a Deus, ela manifesta, pela força do Espírito, a ternura e a compaixão de um amor com índole profundamente maternal. Por isso é reconhecida como “Mãe de Misericórdia” (SC 83; MC 18) e, nessa perspectiva, inspira uma espiritualidade sensível à escuta e comprometida com o serviço (Iwashita, 2014, p. 118-119), tornando-se modelo da Igreja de coração e portas abertas (EG 46-49).

De acordo com o Papa Francisco (AL 310), a maternidade de Maria interpela a Igreja a refletir o rosto misericordioso de Deus em sua ação pastoral e sacramental, sendo sinal efetivo e credível de acolhimento e compaixão (AL 726). Nessa mesma linha, Pinho (2017, p. 73) afirma que contemplar Maria como “Mãe de Misericórdia” exige da comunidade cristã um agir que alimente, encoraje, console e caminhe ao lado dos mais frágeis. Tal exigência remete, ainda, à compreensão de que a misericórdia, conforme recorda o Papa Francisco (AL 311), não pode ser limitada por condições ou barreiras que esvaziem sua autenticidade e contrariem o Evangelho. Por isso, a Igreja, enquanto mãe, é chamada a acolher sem exclusões (AL 308; EG 45), abrindo o coração e os sacramentos a todos (EG 47; AL 310), sobretudo o Batismo e, não menos, a Eucaristia (Kuzma, 2015, p. 15-16). Nesse horizonte teológico e pastoral, Maria revela-se como figura-tipo da Igreja de portas abertas (AL 308; EG 45).

Inspirando-se no coração maternal de Maria, o Papa Francisco (LS 241) afirma que a Igreja é convocada a ser casa acolhedora e sinal de esperança para a humanidade ferida. Nesse sentido, a capacidade de acolher, sem filtros ou atitudes de superioridade moral, constitui um critério decisivo para medir a autenticidade da fé (Pinho, 2017, p. 74-75) e o dinamismo missionário das comunidades (FT 11; 67; 69; 79). Nessa perspectiva, Maria, como modelo da compaixão encarnada, impulsiona a Igreja a testemunhar a ternura de Deus junto aos pobres e aflitos (EG 48). Com efeito, no cântico do *Magnificat* (Lc 1,46-55) encontra-se a certeza de que o Deus da salvação se faz próximo dos humildes, dos esquecidos e dos pequenos (RM 37). Por isso, a Mãe do Senhor não apenas prefigura a Igreja, mas a inspira a viver sua vocação materna com coragem, justiça e misericórdia (FT 276).



Nesse mesmo horizonte teológico e pastoral, a Campanha da Fraternidade de 2026, ao convocar a Igreja a refletir sobre a moradia digna, o acolhimento e a justiça social (CNBB, 2025, s/p), encontra na espiritualidade mariana um paradigma fecundo para a missão eclesial (LG 52-69). Inspirada por Maria, figura da Igreja em atitude de serviço, a comunidade cristã é interpelada a tornar-se espaço de hospitalidade, cuidado e proximidade com os mais vulneráveis (FT 276; 278). Como recorda o Papa Francisco (AL 87), a Igreja é chamada a ser “uma família entre as famílias”, com as portas sempre abertas para testemunhar o amor misericordioso de Deus (FT 276). Assim compreendida, a moradia não se reduz a um abrigo físico, mas é expressão concreta do desejo divino de inclusão, pertença e comunhão. Dessa forma, a dimensão doméstica da fé se converte em sinal do Reino que se faz presente no cotidiano das famílias e das comunidades (Balthasar, 1993, p. 20).

Por conseguinte, tal perspectiva é reforçada pelo apelo a uma Igreja em saída, sensível às periferias existenciais e comprometida com os clamores dos que vivem sem dignidade, sem casa e sem laços de pertença (EG 49). À semelhança de Maria, que se coloca a caminho para servir Isabel (Lc 1,39-56), a comunidade eclesial é chamada a abandonar as seguranças institucionais e a assumir uma práxis pastoral marcada pela compaixão e pela solidariedade efetiva (EG 33). A missão evangelizadora, nesse contexto, exige a construção de espaços que promovam a justiça, restaurem a dignidade humana e expressem a paz (FT 114). A moradia, compreendida como espaço sagrado e direito fundamental, reclama da Igreja uma presença ativa e comprometida com a transformação social (Balthasar, 2005b, p. 54). Nessa dinâmica, a fé se realiza na prática da caridade e na encarnação da ternura divina (Balthasar, 2005a, p. 49), refletindo, na vida do povo, o coração materno de Maria (CEP 14).

Conclusão

A Campanha da Fraternidade 2026, ao propor o tema “Fraternidade e Moradia”, interpela a Igreja a um discernimento pastoral encarnado, capaz de reconhecer na moradia não apenas um direito social, mas um lugar teológico onde se manifesta a dignidade da vida humana. Diante dos desafios contemporâneos, migração forçada, desigualdade urbana e desintegração comunitária (Martos, 2011, p. 14), a espiritualidade cristã é convocada a responder com compaixão ativa e sensibilidade profética (Almeida; Camargo; Prosper, 2024, p. 746). Nesse cenário, a casa deixa



de ser mero abrigo material para tornar-se expressão da comunhão fraterna e sacramento da presença de Deus na história. Viver a fé implica, portanto, assumir a missão de construir lares onde o outro seja acolhido com respeito, ternura e justiça (FT 67; 69; 79).

Em chave mariológica, esse horizonte se aprofunda: ao oferecer sua morada ao Verbo, Maria inaugura uma lógica de hospitalidade que integra corporeidade, fé e acolhimento. Seu “sim” livre e total configura-se como modelo de abertura radical ao mistério de Deus e ao clamor dos mais vulneráveis (FT 276). Nessa perspectiva, a maternidade divina não se restringe ao âmbito dogmático (Murad, 2024, p, 67), mas inspira a práxis eclesial a tornar-se casa viva da misericórdia (FT 278). A figura de Maria, como imagem da Igreja de portas abertas, revela uma espiritualidade sensível à escuta, comprometida com o serviço e solidária com os que vivem sem teto nem pertença. A moradia, assim, torna-se lugar onde a fé se encarna e a fraternidade se torna visível.

Por fim, à luz dessa espiritualidade mariana, a Campanha da Fraternidade 2026 convida a uma conversão comunitária e pastoral que reconhece no cotidiano das casas o espaço privilegiado para a manifestação da graça. Seguindo o exemplo da Mãe do Senhor, a Igreja é chamada a sair de si mesma, ir ao encontro das periferias e transformar a morada em sinal da presença amorosa de Deus. Como Maria, que não hesitou em colocar-se a caminho para visitar Isabel (Bíblia, 2019, Lc 1, 39-56, p. 1421-1422), a comunidade eclesial deve caminhar com os pobres, escutar os excluídos e semear reconciliação onde há dor e ruptura. Dessa forma, a espiritualidade mariana ilumina e orienta a vivência da fraternidade como construção de moradas justas, abertas e humanizadoras.

Referências

ALMEIDA, André Luiz Boccato; CAMARGO, Julian Carlos; 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.

BALTHASAR, Hans Urs von. *My work in retrospect*. San Francisco: Ignatius, 1993.

BALTHASAR, Hans Urs von. *Mysterium Paschale: The Mystery of Easter*. San Francisco: Ignatius, 2005a.



- BALTHASAR, Hans Urs von. *O culto a Maria hoje*. São Paulo, Paulinas, 1983.
- BALTHASAR, Hans Urs von. *Spirito e Istituzione*. Brescia: Morcelliana, 2005b.
- BARREIRO, Alvaro. *Povo santo e pecador*. São Paulo: Loyola, 1994.
- BAUMAN, Zygmund. No more walls in Europe: tear them down. *Social Europe*, 2016. Disponível em: <https://www.socialeurope.eu/no-walls--europe-tear>. Acesso em: 16 jun. 2025.
- BENTO XVI, PP. *Carta Encíclica “Caritas in Veritate”*. São Paulo: Paulinas, 2009.
- BENTO XVI, PP. *Carta Encíclica Deus Caritas est*. São Paulo: Paulinas, 2006.
- BENTO XVI, PP. *Exortação Apostólica pós-Sinodal Verbum Domini*. São Paulo: Paulinas, 2010.
- BÍBLIA. Bíblia Sagrada Tradução Oficial da CNBB. 2. ed. Brasília: CNBB, 2019.
- BOFF, Leonardo; BETTO, Frei. *Mística e Espiritualidade*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- BROWN, Lester Russel. *L'état de la Planète*. Paris: Economica, 1992.
- CANTALAMESSA, Raniero. *Maria, um espelho para a Igreja*. Aparecida: Ed. Santuário, 1992.
- CNBB. *Campanha da Fraternidade 2014*. Texto Base CF 2014. Brasília: Ed. CNBB, 2013.
- CNBB. *Campanha da Fraternidade 2023*: Texto-Base: Fraternidade e Fome. Brasília: Ed. CNBB, 2022.
- CNBB. *Campanha da Fraternidade 2025*: Texto-base. Brasília, DF: CNBB, 2024.
- CNBB. *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil 2003-2006*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- CODINA, Víctor. *Para compreender a eclesiologia a partir da América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1993.
- COMBLIN, José. A moradia e os cristãos. In: *Vida Pastoral*, São Paulo, SP, n. 168, p. 13-18, jan./fev. 1993.



CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Lumen Gentium*: constituição dogmática sobre a Igreja. Petrópolis: Vozes, 1996.

CONCÍLIO VATICANO II. *Gaudium et Spes*. Constituição Pastoral sobre a Igreja no Mundo de Hoje. São Paulo: Paulinas, 1966

CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA (CEP). *Fátima, Sinal de Esperança para o nosso tempo*. Lisboa: Secretariado Geral da CEP, 2016. Disponível em: [//www.conferenciaepiscopal.pt/v1/fatima-sinal-de-esperanca-para-o-nosso-tempo/#:~:text=No%20centenário%20das%20aparições%20da,e%20do%20nosso%20compromisso%20evangelizador](http://www.conferenciaepiscopal.pt/v1/fatima-sinal-de-esperanca-para-o-nosso-tempo/#:~:text=No%20centenário%20das%20aparições%20da,e%20do%20nosso%20compromisso%20evangelizador).

CONSTITUIÇÃO SACROSANCTUM CONCILIUM (SC); sobre a Sagrada Liturgia. In: *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 1997.

DOCUMENTO DE APARECIDA (DAP). Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. Edições CNBB, Paulus, Paulinas, 2007.

DULLES, Avery. *A Igreja e seus modelos*. São Paulo: Paulinas, 1978.

FORTE, Bruno. *A Igreja Ícone da Trindade*. São Paulo: Loyola, 2005.

FRANCISCO, PP. Audiência Geral. *Dicastero per la Comunicazione – Libreria Editrice Vaticana*, Vaticano, 23 agos. 2013a.

FRANCISCO, PP. Audiência Geral. *Dicastero per la Comunicazione – Libreria Editrice Vaticana*, Vaticano, 23 out. 2013b.

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

FRANCISCO, PP. *Carta Encíclica Laudato Sí*. Sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulus: Loyola 2015.

FRANCISCO, PP. *Carta Encíclica Laudato Si'*. São Paulo: Paulinas, 2015.

FRANCISCO, PP. *Exortação Apostólica Amoris Laetitia*. São Paulo: Paulinas, 2016.

FRANCISCO, PP. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*. São Paulo: Paulinas, 2013.

FRANCISCO, PP. *Spes non confundit*: Bula de proclamação do Jubileu Ordinário do ano 2025. Disponível em: [//www.vatican.va/content/](http://www.vatican.va/content/)



francesco/pt/bulls/documents/20240509_spes-nonconfundit_bolla-giubileo2025.html. Acesso em: 11 jun. 2025.

FRANCISCO, PP. *Misericordiae Vultus*: Bula de Proclamação do Jubileu Extraordinário da Misericórdia. Brasília, DF: Edições CNBB, 2015.

GODOI, Marciano Seabra de. O tributo e a reforma tributária à luz da doutrina social da igreja. *Virtuajus*, Belo Horizonte, v. 8, n. 14, p. 174-188, 2023. DOI: 10.5752/P.1678-3425.2023v8n14p174-188. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/virtuajus/article/view/30492>. Acesso em: 8 jul. 2025.

GODOI, Marciano Seabra de. O tributo e a reforma tributária à luz da doutrina social da igreja. *Virtuajus*, Belo Horizonte, v. 8, n. 14, p. 174-188, 2023. DOI: 10.5752/P.1678-3425.2023v8n14p174-188. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/virtuajus/article/view/30492>. Acesso em: 27 jun. 2025.

GODOY, Manoel. Conferências Gerais do Episcopado Latino-Americano. In: PASSOS, J. D; SANCHEZ, W. L. *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus: Paulinas, 2015. p. 209-217.

GUITIÉRREZ, Gustavo. *Beber no próprio poço*. Petrópolis: Vozes, 1984.

IWASHITA, Pedro K. A presença de Maria na nova evangelização. In: *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 46, p. 104-126, jan./abr. 2014. DOI: 10.17771/PUCRio.ATeo.23289.

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.

JOÃO XXIII, PP. *Pacem in Terris*: sobre a paz de todos os povos na base da verdade, justiça, caridade e liberdade. São Paulo: Paulinas, 2000.

JUNIOR, Luiz Lopes. "Do cuidado da Casa Comum para a casa de cada um": CNBB promove seminário sobre o tema da CF 2026. CNBB, Brasília-DF. Disponível em: <https://campanhas.cnbb.org.br/do-cuidado-da-casa-comum-para-a-casa-de-cada-um-cnbb-promove-seminario-sobre-o-tema-da-cf-2026/#:~:text=De%2011%20a%2013%20de,de%20constru%C3%A7%C3%A3o%20do%20texto%2Dbase>. Acesso em: 15 jun. 2025.

KUZMA, Cesar. O sentir da ternura: o sínodo sobre a família e suas implicações teológicas e pastorais. *Perspectiva Teológica*, v. 47, n. 131,



p. 13, 2015. DOI: 10.20911/21768757v47n131p13/2015. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/3037>. Acesso em: 5 jul. 2025.

LORSCHIEDER, Aloísio. *A fé da Virgem Maria*. Col. Cadernos Marianos 2. Aparecida: Ed. Santuário, [s. d.].

MARTÍNEZ, Julio Luis. *Ciudadanía, migraciones y religión*. Madrid: San Pablo, 2007.

MARTOS, Francisco Gómez. Reflexões sobre as novas políticas europeias para os imigrantes. *In: Desafios para a construção de uma agenda comum entre Brasil e Europa*. Rio de Janeiro: Konrad-Adenauer-Stiftung, 2011, p. 13-41. Disponível em: https://www.kas.de/c/document_library/get_file?uuid=2b7cbd1a-d457-e114-ae49-0246f7825bf7&groupId=265553. Acesso em: 16 set. 2024.

MEO, Salvatore. Mãe de Deus. *In: FIORES, Stefano. MEO, Salvatore (org.). Dicionário de Mariologia*. São Paulo: Paulus, 1995. p. 780-790.

METZ, Johann Baptist. *Mística de olhos abertos*. São Paulo: Paulus, 2013.

MURAD, Afonso. Maria e a ecologia. Uma visão a partir da Laudato Sí. *In: SILVA, José Ulysses. A mariologia do Papa Francisco*. Aparecida: Santuário, 2024. p. 134-168.

MURAD, Afonso. *Maria: Toda de Deus e tão humana*. Compêndio de Mariologia. São Paulo, Santuário, 2012.

PAULO VI, PP. *Decreto Unitatis Redintegratio: sobre o ecumenismo*. São Paulo: Paulinas, 2005.

PAULO VI, PP. *Exortação Apostólica Marialis Cultus: sobre o desenvolvimento do culto à bem-aventurada Virgem Maria*. Brasília: CNBB, 2016.

PHILIPPE, M-D. *Mystère de Marie*. Croissance de la vie chrétienne. Paris: Fayard, 1999.

PINHO, José Eduardo Borges de. O culto à Virgem Maria na religiosidade popular: uma perspectiva teológico-sistemática. *In: Didaskalia*. Lisboa, v. XXXV, p. 433-456, 2005. DOI: 10.34632/didaskalia.2005.1701.

QUEIRUGA, Andrés Torres. *Recuperar a salvação: por uma interpretação libertadora da experiência cristã*. São Paulo: Paulus, 1999.



RATZINGER, Joseph. *Introdução ao Cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2005.

ROUTHIER, Gilles. Les accents ecclésiologiques du pontificat du pape François. Une mise en œuvre originale de Lumen gentium. *ATeo*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 54, p. 549-563, set./dez. 2016. DOI: 10.17771/PUCRio.ATEo.27895.

SCHÜRMAN, H. *Il Vangelo di Luca*. Brescia: Paideia, 1983.

VANZELLA, Jose Adalberto. A campanha da fraternidade e a conversão da igreja. In: *Teopraxis*, Passo Fundo, v. 40, n. 134, p. 11-22, jan./jun. 2023.

ZAVAREZ, Maria de Lourdes. Quaresma: seguindo as pegadas do Senhor, caminhemos para a Páscoa! In: *Pastoral*, São Paulo, ano 55, n. 295, p. 3-8, mar./abr. 2014.



O Deus que habita com o seu povo: fundamentação bíblica do lema “Ele veio morar entre nós” (Jo 1,14) da Campanha da Fraternidade 2026

The God who dwells with his people: biblical
foundation of the motto “He came to dwell among
us” (Jn 1:14) for the 2026 Fraternity Campaign

*Osmar Debatin**

FACASC

Recebido em: 03/10/2025. Aceito em: 25/11/2025.

Resumo: *Este artigo analisa a fundamentação bíblica do lema da Campanha da Fraternidade 2026, “Ele veio morar entre nós” (Jo 1, 14), destacando o mistério da Encarnação como eixo central da teologia da morada de Deus. O estudo percorre o itinerário da presença divina no Antigo Testamento – desde o Éden, a tenda do encontro e o templo de Jerusalém até as promessas proféticas –, mostrando como cada etapa prepara a plenitude da revelação em Jesus Cristo, o Verbo encarnado. No Novo Testamento, especialmente no Evangelho de João e nas cartas paulinas, a habitação divina se expressa na pessoa de Cristo, na Igreja e em cada crente como templo do Espírito, antecipando a comunhão escatológica anunciada em Ap 21,3. A reflexão bíblica ilumina ainda a dimensão pastoral e social da Campanha, ao afirmar a moradia humana como direito sagrado, condição de dignidade e expressão da presença de Deus na vida comunitária.*

Palavras-chave: *Morada de Deus; encarnação; Igreja; Campanha da Fraternidade.*

Abstract: *This article examines the biblical foundation of the motto of the 2026 Fraternity Campaign, “He Came to Dwell Among Us” (Jn 1:14), emphasizing the mystery of the Incarnation as the central axis of the theology of God’s dwelling.*

* Doutor em Teologia Bíblica (Pontificia Università S. Tommaso d’Aquino, Angelicum, Roma, 2020). Mestre em Teologia (Faculdades EST, São Leopoldo, RS, 2011). Docente na Faculdade Católica de Santa Catarina, FACASC – Florianópolis, SC.
E-mail: peosmar@gmail.com.





The study traces the biblical itinerary of divine presence in the Old Testament – from Eden, the Tent of Meeting, and the Temple of Jerusalem to the prophetic promises – showing how each stage prepares the fullness of revelation in Jesus Christ, the incarnate Word. In the New Testament, especially in the Gospel of John and in Paul’s letters, God’s dwelling is expressed in Christ himself, in the Church, and in every believer as a temple of the Spirit, anticipating the eschatological communion announced in Rev 21:3. This biblical reflection also highlights the pastoral and social dimension of the Campaign, affirming human housing as a sacred right, a condition of dignity, and an expression of God’s presence in community life

Keywords: *God’s dwelling; Incarnation; Church; Fraternity Campaign.*

Introdução

O lema da Campanha da Fraternidade 2026, “Ele veio morar entre nós” (Jo 1,14), situa a reflexão cristã no coração do mistério da fé: a Encarnação do Verbo, em que o Logos eterno assume a condição humana e arma a sua tenda no meio da história. O lema escolhido pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) não é apenas um mote pastoral, mas sintetiza um longo percurso bíblico acerca da presença de Deus junto ao seu povo. Desde o Antigo Testamento, a Escritura testemunha o desejo divino de habitar no meio da humanidade: no Éden, como espaço originário de comunhão (Gn 2-3); na tenda do encontro, como sinal da proximidade durante o êxodo (Ex 25,8; 40,34-38); no templo de Jerusalém, como expressão estável da aliança (2Sm 7; 1Rs 8,10-13); e nas promessas proféticas, que deslocam a presença divina para o horizonte escatológico e para o coração humano (Ez 37,27; Jr 31,31-34; Is 7,14).

No Novo Testamento, esta trajetória encontra sua plenitude. O Quarto Evangelho afirma que o Verbo “armou sua tenda entre nós” (Jo 1,14), retomando a imagem veterotestamentária do tabernáculo para indicar que, em Cristo, Deus assume definitivamente a história humana como lugar de sua morada. A glória que outrora enchia o santuário (Ex 40,34; 1Rs 8,10-11) manifesta-se agora na vida, na cruz e na ressurreição do Filho (Jo 2,19-21; 12,23-24). A teologia paulina aprofunda essa dimensão ao afirmar que a comunidade dos crentes é templo do Espírito (1Cor 3,16; Ef 2,21-22), de modo que a morada divina se realiza na Igreja e em cada batizado, enquanto sinal antecipador da comunhão plena prometida no Apocalipse: “Eis a tenda de Deus com os homens. Ele habitará com eles” (Ap 21,3).



Nesse sentido, o lema da Campanha da Fraternidade 2026 adquire densidade exegética e teológica, pois a categoria da morada, longe de se restringir a um espaço físico, revela-se como símbolo da relação entre Deus e a humanidade. A casa, o templo e a comunidade tornam-se metáforas de uma mesma realidade: a iniciativa divina de estar próximo, salvar e estabelecer sua presença no meio do povo. Assim, a fundamentação bíblica ilumina também o aspecto social da temática proposta, ao indicar que a moradia, além de necessidade básica, é direito sagrado e expressão concreta da dignidade humana criada para viver em comunhão com Deus e com os irmãos.

Essa compreensão da morada de Deus, fundamentada na unidade entre Antigo e Novo Testamento, exige que se revise o percurso histórico-salvífico da presença divina junto ao seu povo. A revelação bíblica não apresenta um conceito abstrato de “habitação”, mas o articula em etapas progressivas que traduzem a pedagogia de Deus: desde os relatos da criação, passando pela tenda e pelo templo, até a promessa de uma presença definitiva. Portanto, para compreender em profundidade o lema da Campanha da Fraternidade 2026, torna-se necessário examinar inicialmente como o Antigo Testamento estrutura a noção de morada, identificando os símbolos e eventos que preparam o advento da plenitude em Cristo em Jo 1,14.

1 A morada de Deus no Antigo Testamento

Desde o Gênesis, a narrativa bíblica revela o desejo divino de comunhão com a humanidade. O jardim do Éden (Gn 2-3) é o primeiro símbolo da morada de Deus com o ser humano. Após a queda, Deus não abandona seu povo, mas se revela progressivamente e permanece com ele.

Como afirma Westermann (1994), os primeiros capítulos “não pretendem descrever um fato histórico observável, mas expressam, em linguagem figurativa e cultural, a relação originária entre Deus, o ser humano e o mundo” (Westermann (1994, p. 127). Consequentemente, no relato de Gênesis 1, Deus cria o mundo em seis dias e, ao término, descansa no sétimo dia (Gn 2,1-3). Esse descanso não é sinal de cansaço, mas de entronização. O “descanso” é a imagem bíblica de Deus tomando posse do seu santuário.

O universo é apresentado não apenas como algo criado por Deus, mas como o espaço onde Ele habita e do qual governa. O estudioso John



H. Walton, especialista em Antigo Oriente, afirma que o relato de Gn 1 deve ser lido como a dedicação de um templo:

Quando um deus no mundo antigo ‘descansava’ após terminar uma obra, isso significava que ele se estabelecia em seu templo para governar. O relato de Gênesis 1 descreve o cosmos como um templo, cuja inauguração culmina no descanso de Deus no sétimo dia (Walton, 2009, p. 72-73).

Assim, o sábado (descanso) é o sinal litúrgico da morada divina: o mundo não é apenas criado por Deus, mas para ser sua morada.

Êxodo 25,8 afirma: “Fazei para mim um santuário, e habitarei no meio deles”. A expressão hebraica מִקְדָּשׁ (*miqdash*), “santuário”, indica um espaço separado para o encontro com Deus, enquanto o verbo יָשַׁבְתִּי (vešāḱantī), “habitar”, deriva da raiz שָׁכַן (*shkn*), que dá origem à ideia de Shekiná, a presença divina que se manifesta entre o povo.

Fretheim (1991, p. 268) destaca que o santuário não é a “casa de Deus”, mas um sinal sacramental de que Ele caminha com seu povo, implicando uma presença dinâmica. De forma semelhante, Childs (1974, p. 540) interpreta o Tabernáculo como parte constitutiva da aliança, pois torna visível e comunitária a presença do Deus salvador.

Assim, o objetivo não é simplesmente um espaço cultural, mas a materialização da proximidade de Deus, que quer “habitar no meio deles” (בְּתוֹכָם *bētōkāḿ*) – isto é, no coração da comunidade.

Nahum M. Sarna, em seu comentário sobre Êxodo, observa que o Santuário não é um “espaço de confinamento” de Deus, mas um sinal da continuidade da presença divina que acompanhou Israel desde o Sinai. Sarna enfatiza que a estrutura literária de Êxodo 25-31, no qual se insere a citação de Ex 25,8, ecoa a narrativa da criação em Gênesis, sugerindo que o Tabernáculo é uma espécie de “microcosmo do universo ordenado”.

A narrativa da construção do Tabernáculo está cuidadosamente moldada segundo os padrões da narrativa da criação. Assim como Deus ordena e organiza o cosmos para habitar nele, o povo organiza um espaço para que Deus habite entre eles. O Tabernáculo torna visível a presença continuada de Deus no mundo humano (Sarna, 1991, p. 161).

O capítulo 2 Samuel 7 constitui um dos textos teológicos mais centrais do Antigo Testamento sobre a morada divina. Nele, ocorre a



aliança davídica, que estabelece a promessa de que Deus fará “uma casa” para Davi, entendida não como templo, mas como linhagem real duradoura: “O rei disse ao profeta Natã: ‘Vê! Eu moro numa casa de cedro, enquanto a arca de Deus habita numa tenda.’” (2Sm 7,2).

Aqui, Davi expressa o desejo de construir um templo para Deus, em contraste com sua própria moradia de luxo. Brueggemann, 1990, observa que o capítulo apresenta uma subversão do poder humano: Deus recusa a iniciativa de Davi e reverte a lógica do poder real.

Davi pressupõe que a estabilidade que conquistou para si deve ser estendida a Deus na forma de um templo. Contudo, o texto inverte essa pretensão: é Deus quem ‘estabelece’ Davi. O projeto de construir para Deus é recusado, pois Deus permanece um Deus que acompanha o povo, mais do que um Deus confinado a uma estrutura. (Brueggemann, 1990, p. 253).

Este episódio revela uma teologia profundamente inovadora. A iniciativa de Davi, ainda que piedosa, é relativizada diante da soberania de Deus, que não depende de construções humanas para manifestar sua glória (cf. Is 66,1-2). Contudo, a promessa divina não elimina a importância do templo, mas o ressignifica: antes de ser uma morada que o homem oferece a Deus, o templo é, na fé de Israel, o espaço que Deus escolhe para fazer habitar o seu Nome (Brown, 2007, p. 340).

A experiência traumática do exílio babilônico (586 a.C.), com a destruição do templo de Jerusalém, abalou profundamente a compreensão de Israel sobre a presença de Deus. Se antes o templo de Salomão era considerado o centro da vida religiosa e garantia da morada divina, a sua ruína parecia colocar em xeque a aliança e a promessa davídica. Nesse contexto de crise, a voz dos profetas foi decisiva para reformular a esperança e aprofundar o sentido da morada de Deus. Portanto, ver-se-á a perspectiva dos profetas Ezequiel, Isaías e Jeremias acerca da compreensão desta temática.

O profeta Ezequiel, que vivenciou o exílio, transmite uma promessa restauradora: “Porei o meu santuário no meio deles para sempre. A minha Habitação estará no meio deles: eu serei o seu Deus e eles serão o meu povo” (Ez 37,26-27). Ezequiel 37 compõe o conjunto da seção de restauração (Ez 33-39), que sucede os oráculos de juízo (Ez 1-32). Após o exílio e a destruição do Templo em 587 a.C., o profeta anuncia que Deus: restaurará Israel como povo, reunificará Judá e Efraim e estabelecerá



uma nova relação de aliança. Os versículos Ez 37,26-27 pertencem ao oráculo da aliança de paz (berit shalom), promessa de estabilidade e da volta da presença divina.

Assim, Eichrodt, 1967, observa que a restauração não é simplesmente política ou territorial, mas sobretudo cultural e relacional: Deus retorna ao povo que havia sido purificado e reunido. A promessa do “santuário no meio deles” retoma e transforma a teologia do Tabernáculo (Ex 25,8), mas agora com caráter eterno:

A presença de Deus no meio de Israel não é limitada a um lugar específico, mas constitui a própria essência da sua relação de aliança. Em Ezequiel, o santuário representa a realidade viva da comunhão entre Deus e seu povo restaurado; é o sinal da nova criação, onde Deus se torna novamente o centro da existência nacional. (Eichrodt, 1967, p. 485).

Portanto, a promessa de morada – permanência é promessa de intimidade, não de arquitetura.

Por sua vez, Isaías apresenta, no chamado Livro do Emanuel (6-12) uma dimensão ainda mais ousada da morada de Deus: “Eis que a jovem concebeu e dará à luz um filho, e pôr-lhe-á o nome de Emanuel” (Is 7,14). Segundo Schökel

“Emanuel” significa “Deus conosco” e aponta para uma encarnação histórica da presença divina: não apenas em um lugar ou em uma instituição cultural, mas na própria vida de um descendente davídico que será sinal da fidelidade de Deus à sua promessa, de modo que o “Deus-conosco” está realmente em Cristo (Schökel, 1988, v. I, 150).

Isaías 7 está inserido na narrativa do confronto entre o rei Acáz (Judá) e a coalizão siro-efraimita (Síria + Israel do Norte), por volta de 734-732 a.C. A coalizão tenta forçar Judá a entrar em um pacto militar contra a Assíria. Acáz, temeroso, considera buscar ajuda da própria Assíria – o que equivaleria a submeter Judá ao domínio estrangeiro.

É neste contexto de crise política e fé vacilante que Isaías anuncia um sinal. (Childs, 2001, p. 66), sublinha que o texto de Is 7,14 deve ser lido no seu contexto imediato: o nascimento de uma criança – provavelmente do ambiente cortesão – funcionaria como sinal de que Deus continua presente com Judá, garantindo que a coalizão inimiga não triunfará. Childs destaca ainda que, ao mesmo tempo, o nome Emma-



nel transborda seu contexto histórico, abrindo uma dimensão escatológica – isto é, ele aponta além da situação imediata para a plenitude da salvação futura. “A tradição posterior leu no sinal um anúncio que ultrapassa o momento histórico e se projeta para uma esperança messiânica, na qual a presença de Deus com o seu povo atinge o seu clímax.” (Childs, 2001, p. 68).

O profeta Jeremias também amplia essa perspectiva ao anunciar a nova aliança: “Eu porei minha lei no seu seio e a escreverei em seu coração. Então eu serei seu Deus e eles serão meu povo” (Jr 31,33). Aqui, a morada de Deus não se limita a um espaço físico, mas se inscreve no coração humano. A interiorização da aliança significa que a presença divina se torna mais radical e universal, não dependendo mais de um templo material, mas da fidelidade do próprio Deus em fazer sua morada no coração do ser humano (Kilpp, 2025, p. 385-388).

Jeremias 30-33 é frequentemente chamado de “Livro da Consolação”. Após longos oráculos de denúncia e juízo (Jr 1-29), esses capítulos anunciam: a restauração do povo após o exílio, a reconstrução de Jerusalém e uma nova relação de aliança entre Deus e Israel. O centro teológico desta seção é Jr 31,31-34, o anúncio da Nova Aliança, que não abole a antiga, mas a interioriza.

Thompson (1980), destaca que o oráculo anuncia uma transformação profunda da relação com Deus. A Lei, antes vinculada a tábuas externas, será agora gravada no interior da pessoa – não como imposição, mas como convicção vivida:

a novidade da aliança não está em seu conteúdo, mas em sua localização. a torá não permanece mais algo externo ao indivíduo, mas é interiorizada, tornando-se parte constitutiva da identidade e da ação. a obediência deixa de ser mera conformidade externa para tornar-se resposta interior moldada pelo próprio Deus (Thompson, 1980, p. 579).

Thompson observa ainda que “A fórmula da aliança – ‘Eu serei o seu Deus e eles serão o meu povo’ – reaparece aqui como realidade existencial, pois a comunhão com Deus (a morada) passa a ser sustentada por um laço interno e vital, não apenas legal” (Thompson, 1980, p. 580).

Logo, ao traçarmos a perspectiva do Antigo Testamento sobre a temática da moradia, a partir de alguns textos bíblicos, revela que a verdadeira morada de Deus não se reduz a um espaço material, mas se



projeta para uma comunhão definitiva, na qual Ele estará para sempre com seu povo (cf. Ap 21,3). O paraíso, a tenda, o santuário, o templo e a nova aliança são etapas progressivas de uma mesma realidade teológica: o desejo de Deus de estar próximo, salvar e morar no meio da humanidade.

2 Igreja e comunidade como nova morada de Deus

Nos primeiros anos do cristianismo, a comunidade cristã não possuía edifícios religiosos próprios. A fé era vivida de modo essencialmente comunitário e doméstico, centrado na casa (oikos), onde se realizavam a fração do pão, a escuta da Palavra e a oração (cf. At 2,42-47). Esses grupos, conhecidos como *ekklesiai domésticas*, expressavam a convicção de que a presença de Cristo ressuscitado era o verdadeiro centro da assembleia, e não um espaço físico sacralizado.

Segundo Roger Haight: “Nos primeiros séculos, a Igreja se entende como povo reunido, e não como edifício. A comunidade é o lugar da presença de Cristo e do Espírito, não um espaço consagrado.” (Haight, Roger, 2004, p. 45).

Contudo, essa compreensão evoluiu gradualmente à medida que a Igreja crescia e se consolidava socialmente. A partir do século III e especialmente após a Paz de Constantino (313 d.C.), a comunidade cristã passou a adquirir visibilidade pública, o que exigiu espaços amplos e estáveis para a celebração litúrgica e catequética. Nesse contexto, desenvolve-se o modelo da basílica, edifício urbano romano destinado a assembleias, que se tornou a estrutura arquitetônica predominante das igrejas.

A transição não foi apenas arquitetônica, mas também teológica. O pensamento cristão passou a relacionar a Igreja com o Templo de Jerusalém de forma tipológica: o antigo templo, destruído em 70 d.C., prefigurava a nova morada de Deus no meio do povo, agora realizada no Corpo de Cristo ressuscitado e na comunidade reunida (cf. Jo 2,21; 1Cor 3,16-17).

Nesse sentido, Yves Congar explica: “A comunidade cristã é o novo templo porque é o Corpo de Cristo animado pelo Espírito. O edifício eclesial surge, então, como sinal sensível dessa realidade invisível.” (Congar, 1982, p. 112). Assim, o templo cristão não é concebido como “morada de Deus” no sentido material, mas como lugar sacramental onde o mistério da comunhão eclesial se torna visível



Neste contexto, enquanto no Antigo Testamento a presença de Deus se ligava à tenda e ao templo, agora Paulo, em suas cartas, reinterpreta essa concepção em chave cristológica e pneumatológica (Pitta, 2019, p. 29-30). Ele afirma que a comunidade cristã e cada crente tornam-se o verdadeiro templo de Deus, pois o Espírito habita neles: “Não sabeis que sois um templo de Deus e que o Espírito de Deus habita em vós?” (1Cor 3,16). “Ou não sabeis que o vosso corpo é templo do Espírito Santo, que está em vós e que recebestes de Deus?... e que, portanto, não pertenceis a vós mesmos?” (1Cor 6,19).

A Primeira Carta aos Coríntios responde a problemas concretos da comunidade cristã em Corinto: divisões, imoralidade sexual, disputas internas e desordens na assembleia (cf. 1Cor 1-6). O capítulo 6, em particular, discute o uso ético do corpo, sobretudo em relação à sexualidade. Paulo combate a concepção grega dualista, segundo a qual o corpo seria irrelevante para a vida espiritual. Para alguns coríntios, isso justificaria condutas sexuais desordenadas, pois acreditavam que “o corpo não tem importância”.

Assim, a expressão “templo do Espírito Santo” não indica apenas presença simbólica, mas presença real e ativa do Espírito na pessoa. Segundo Gordon D. Fee: “Paulo usa a imagem do templo para indicar que Deus não habita mais em um espaço construído, mas na comunidade e no corpo do cristão. A santidade do corpo deriva da própria presença divina nele.” (Fee, 1987, p. 254)

Logo, o corpo não é propriedade privada, mas parte de um relacionamento de aliança: “Não pertenceis a vós mesmos.” (1Cor 6,19).

Aqui, Paulo rompe com a concepção de um espaço delimitado (como a cidade de Jerusalém) e afirma que a morada de Deus se realiza na própria vida dos cristãos. É uma transposição da presença divina para a comunidade e o corpo humano, onde o Espírito torna presente o Cristo ressuscitado.

Em Ef 2,19-22, Paulo apresenta uma imagem eclesiológica marcante: a Igreja como edifício espiritual edificado sobre os apóstolos e profetas, tendo Cristo como pedra angular:

Estais edificados sobre o fundamento dos apóstolos e dos profetas, do qual é Cristo Jesus a pedra angular. Nele bem articulado, todo o edifício, do qual é Cristo Jesus a pedra angular. Nele bem articulado, todo o edifício se ergue em santuário sagrado no Senhor, e vós, também, nele



sois co-edificados para serdes uma habitação de Deus, no Espírito (Ef 2,20-22).

Efésios 2 (uma carta deuteropaulina) trata da reconciliação realizada por Cristo, que: reconcilia o ser humano com Deus (2,1-10) e reconcilia judeus e gentios entre si, formando um só povo (2,11-22). A perícopes 2,19-22 é o ápice desse argumento: a reconciliação produz uma nova realidade: a Igreja como templo espiritual, onde Deus habita por meio do Espírito.

Essa passagem mostra que a Igreja é o novo templo vivo, resultado da ação reconciliadora de Cristo (Ef 2,14-18), que une judeus e gentios. A morada de Deus, portanto, se realiza na comunidade do povo messiânico, sinal do cumprimento das promessas proféticas (Ez 37,27). Assim, Andrew T. Lincoln observa: “A Igreja não é apenas comparada a um templo; ela é apresentada como o verdadeiro templo escatológico, onde Deus habita no Espírito.” (Lincoln, 1990, p. 158)

Já em 2Cor 6,16, Paulo retoma a promessa veterotestamentária: “Que há de comum entre o templo de Deus e os ídolos? Ora, nós que somos o templo do Deus vivo, como disse o próprio Deus: ‘Em meio a eles habitarei e caminharei, serei o seu Deus, e eles serão o meu povo’”. A citação remete a Levítico 26,11-12 e Ezequiel 37,27, mostrando continuidade entre a tradição bíblica e sua atualização cristã. A diferença é que agora a promessa se cumpre na comunidade que vive a fé em Cristo, na qual Deus habita de modo efetivo pelo Espírito no meio do seu povo.

A 2 Coríntios é uma carta marcada pela defesa do ministério apostólico de Paulo e pela afirmação da identidade cristã diante de tensões internas na comunidade. No capítulo 6, Paulo exorta os coríntios a não se associarem a práticas idolátricas (6,14-7,1). A cidade de Corinto era repleta de templos e cultos pagãos. Alguns cristãos participavam de ambientes sociais ligados a práticas culturais idolátricas, o que gerava ambiguidade religiosa.

Paulo responde afirmando que os cristãos são agora o lugar da presença de Deus – não podem, portanto, participar de cultos idolátricos que contradigam essa identidade. Por isso o Apóstolo não diz apenas que o cristão pertence a Deus, mas que o próprio Deus habita na comunidade.

Segundo Gordon D. Fee: “Para Paulo, o templo não é mais um edifício, mas a própria comunidade que vive do Espírito. A identidade do



cristão é definida pela presença de Deus nele, e essa presença determina sua ética e seus vínculos.” (Fee, 1994, p. 311)

A novidade paulina é também ética e existencial. Se o corpo do cristão é templo do Espírito (1Cor 6,19), isso implica viver a santidade em todas as dimensões da vida. A presença de Deus não é apenas um dado cultural, mas se torna critério moral: “aquilo que se faz com o corpo (sexualidade, relações sociais, solidariedade) está ligado diretamente ao fato de ser morada santa” (Barbaglio, 2017, p. 234).

Por isso, em Rm 12,1, Paulo exorta: “a que ofereçais vossos corpos como hóstia viva, santa e agradável a Deus: este é o vosso culto espiritual”. Aqui, a noção de templo se transforma em existência oferecida, em que a vida cotidiana do cristão torna-se liturgia viva diante da morada de Deus. Ou como comenta a Bíblia de Jerusalém sobre este versículo:

A comunidade cristã sucede ao Templo de Jerusalém (Sl 2,6; 40,9), e o Espírito que nela habita torna mais intensa a presença de Deus no meio do povo santo. Ele inspira assim um novo culto espiritual, pois os fiéis são membros de Cristo que, em seu corpo crucificado e ressuscitado, tornou-se o lugar de uma presença nova de Deus e de um culto novo (Bíblia de Jerusalém, 1995, nota p., p. 2139-2140).

Embora Paulo já afirme a presença de Deus no Espírito que habita nos crentes, há também uma dimensão escatológica. A plena morada de Deus só se realizará na consumação: “Depois nós, os vivos, os que ficarmos, seremos arrebatados juntamente com eles nas nuvens, para o encontro (ἀπάντησις) com o Senhor nos ares. E assim estaremos sempre com o Senhor.” (1Ts 4,17).

A palavra grega apántēsis (o encontro) aqui é decisiva. Ela não significa ir morar nos céus. Trata-se de um termo técnico do vocabulário político: Quando uma figura real chegava a uma cidade, os cidadãos saíam ao seu encontro e o acompanhavam de volta à cidade. Segundo N. T. Wright: “A palavra apántēsis indica não uma partida para o céu, mas uma procissão de boas-vindas ao rei que vem. O Senhor desce; os crentes vão recebê-lo; e juntos retornam à terra renovada.” (Wright, 2007, p. 134-136). Assim, Paulo não descreve um “arrebatamento para escapar do mundo”, mas o acolhimento do Senhor que vem para instaurar a plenitude de seu Reino.

Ou seja, a morada de Deus já é uma realidade na comunidade cristã, mas tende à plenitude futura, quando a comunhão com Deus será



definitiva. Por isso, o Novo Testamento termina com a imagem final da Nova Jerusalém (Ap 21,3), onde se retoma e consoma esta realidade: “Eis a tenda de Deus com os homens. Ele habitará com eles”. Ap 21 inaugura a visão da nova criação: nova Jerusalém, novos céus e nova terra. Após a derrota definitiva do mal (Ap 20), João descreve não uma fuga do mundo, mas a renovação radical da criação (cf. Is 65,17).

O versículo 3 é o centro teológico dessa renovação: a presença de Deus no meio da humanidade é o cume da história da salvação. A palavra skēnē remete à Tenda do Encontro do Êxodo (cf. Ex 25–31). Ali, Deus “armou sua tenda” para caminhar junto com o povo no deserto. Agora, essa mesma realidade não se limita a um espaço sagrado: toda a humanidade é transformada em lugar de presença divina.

Assim Bauckham conclui sabiamente: “O Apocalipse retoma a antiga promessa do Êxodo, mas agora em sua forma definitiva: o Deus que caminhava com Israel agora habita permanentemente com toda a humanidade redimida” (Bauckham, 1993, p. 134).

3 O Verbo que “armou sua tenda entre nós” (Jo 1,14)

Este versículo é o coração do Prólogo do Quarto Evangelho (Jo 1,1-18), onde o Logos eterno, que estava “com Deus” e “era Deus” (Jo 1,1), assume carne e passa a habitar no meio dos homens. O Prólogo funciona como porta de entrada para o Evangelho, apresentando os principais temas que se desenvolverão ao longo da obra: o Verbo (Logos), eterno junto de Deus; a criação; a encarnação; a revelação e a resposta humana de fé ou rejeição.

Neste sentido, Raymond E. Brown destaca: “O Prólogo é como uma abertura musical, no qual os principais temas do Evangelho são introduzidos para depois serem desenvolvidos em profundidade.” (Brown, 1966, p. 3)

Nosso versículo chave da Campanha da Fraternidade é o clímax do Prólogo e do Cristianismo: “O Verbo se fez carne (σὰρξ ἐγένετο) e armou sua tenda entre nós.” (Jo 1,14). A expressão “armou sua tenda” (eskēnōsen) retoma a Tenda do Encontro (Ex 25-31). Assim, a presença de Deus não está mais no templo, mas na pessoa de Jesus.

De acordo com Francis J. Moloney: “O Verbo não apenas assume humanidade: ele assume a condição histórica concreta. A revelação de



Deus se dá na fragilidade.” (Moloney, 1998, p. 34). Deste modo, o Prólogo revela que o centro da fé cristã não é uma doutrina, mas uma pessoa: o Verbo encarnado, que entra na história para conduzir a humanidade à comunhão com Deus.

Trata-se de uma inversão radical: em vez de o ser humano subir até Deus, é Deus quem desce e toma morada na história humana. Logo, a morada de Deus se dá na condição humana, revelando que a humanidade pode ser lugar de sua presença (Beutler, 2016, p. 59).

Deste modo Jo 1,14 é o centro teológico do Prólogo e núcleo do Quarto Evangelho. Tudo o que veio antes culmina aqui: o Logos eterno (Jo 1,1), agente da criação (1,3), fonte de vida e luz (1,4) entra na história humana.

O Logos não “pareceu” ou “assumiu aparência”: o Verbo se fez carne (σὰρξ ἐγένετο). “Carne” (sarx) não significa apenas corpo físico, mas a condição humana frágil, histórica e mortal. Karl Rahner observa: “A encarnação não é Deus assumindo um disfarce humano, mas a entrada de Deus na própria realidade da fraqueza humana.” (Rahner, 1981, p. 41)

O verbo usado pelo Quarto Evangelho significa “armar a tenda”. Há aqui uma referência direta ao Êxodo: Deus habita na Tenda do Encontro (Ex 25-31) e Deus caminha com o povo no deserto (Ex 33,7-11). Agora, essa presença toma forma pessoal: O corpo de Jesus é a nova Tenda / o novo Templo. Segundo Konings: “João afirma que a presença de Deus que antes residia no Templo agora reside na pessoa de Jesus. Ele é o novo lugar da revelação.” (Konings, 2000, p. 90).

Com este versículo se acrescenta: “e nós vimos a sua glória” (Jo 1,14b). A glória (δόξα) é a manifestação visível da presença divina. No AT, ela preenchia a Tenda e o Templo (Ex 40,34; 1Rs 8,10-11). Para o Quarto Evangelho, essa glória não é brilho físico, mas o amor que se entrega, especialmente na cruz (Jo 12,23-24). Como afirma Hans Urs von Balthasar: “A glória de Deus se revela em Jesus como amor que se doa; a cruz é o ápice dessa revelação.” (Balthasar, 2009, p. 72).

Logo, Jo 1,14 afirma a mais radical proximidade de Deus: O Deus transcendente se faz próximo. O eterno entra no tempo. O invisível se torna visível no rosto de Jesus. A encarnação significa que a presença de Deus não está mais em um lugar, mas em uma pessoa, que caminha com seu povo como Tenda viva. Ou seja, a encarnação não é simples manifestação, mas assunção real da condição humana (Beutler, 2016,



p. 60). O Logos eterno entra no tempo, compartilhando a fragilidade da carne (cf. Fl 2,6-8). Em Cristo, Deus não apenas visita, mas habita de modo permanente, revelando-se como Emmanuel – “Deus conosco” (Mt 1,23). Por isso, só Ele pode dar a conhecer algo da parte do Pai e ser o seu “exegeta”.

Na última frase do versículo: “Cheio de graça e de verdade” (Jo 1,14c) a expressão ecoa a fórmula de Ex 34,6 (“cheio de amor e fidelidade”), quando Deus se revela a Moisés. Agora, Cristo é a plenitude dessa presença misericordiosa e fiel de Deus entre nós, de modo que a morada de Deus se caracteriza por relação: é um espaço de graça e verdade, de comunhão, de vida partilhada, ou na afirmação de Moloney: “Jesus é a expressão definitiva da fidelidade amorosa de Deus. Nele, a graça não é conceito, mas presença viva.” (Moloney, 1998, p. 38).

Konings sintetiza bem isso, comentando:

A “graça e a verdade” é o amor fiel e leal a Deus – podemos até dizer: a aliança – que em Jesus se torna presente e visível. Na “carne” que é Jesus (= na sua existência humana e mortal), contemplamos a glória de Deus, que é seu amor e fidelidade (cf. 1Jo 4,8.10: “Deus é amor”). Isso se verifica sobretudo quando Jesus se despoja de sua vida “na carne”, impulsionado por um amor fiel até o fim. Nesse momento, ele poderá dizer: “Quem me vê, vê o Pai” (14,9) (Konings, 2000, p. 91).

Na tradição patristica, em suas *Homilias sobre João (Hom. 11,1)*, São João Crisóstomo comenta Jo 1,14: “Não disse: ‘habitou’, mas: ‘armou sua tenda’, mostrando-nos que sua morada entre nós foi temporária, e que Ele viveu como estrangeiro, preparando-nos para a pátria celeste.” (Aquino, 2014, p. 58). Aqui Crisóstomo associa a tenda com a condição itinerante: Cristo habita conosco como peregrino, para conduzir-nos à morada eterna.

Em *Commentarius in Ioannem (I,14)*, Cirilo afirma: “Ele armou sua tenda em nós, não porque precisasse dela, mas para santificar nossa natureza e habitar em nós pelo Espírito (Aquino, 2014, p.58). Logo, Cirilo destaca que a encarnação inaugura a nova habitação de Deus, agora não mais em pedra, mas no coração humano transformado.

Um comentário profundo acerca da morada de Deus encontra-se em Atanásio de Alexandria (†373 d.C.) em *De Incarnatione Verbi*, quando afirma que a encarnação é a cura da humanidade: “Ele se fez homem para que nós fôssemos divinizados” (Aquino, 2014, p. 59). Para



Atanásio, o “armar a tenda” significa que o Filho assumiu nossa carne mortal, tornando-a lugar da glória divina. A morada de Deus é agora inseparável da nossa humanidade.

Assim, a tradição patrística leu Jo 1,14 como o coração da fé cristã: o Deus invisível fez-se visível em Cristo, que se torna a morada definitiva de Deus entre os homens. Para os Padres da Igreja, Jo 1,14 é o grande mistério da fé: o Logos, eterno no seio do Pai, arma sua tenda na carne humana, transformando a história em lugar da glória divina (Aquino, 2014, p. 60).

Em síntese para esta Campanha da Fraternidade o lema: “Ele veio morar entre nós (Jo 1,14) afirma que a morada de Deus se realizou de modo pleno na encarnação do Verbo. O que antes era sinal (tenda e templo), agora é realidade viva na carne de Jesus, onde a glória divina se manifesta como graça e verdade. Consequentemente,

Deus, toma a iniciativa de fazer morada no meio do povo, mediante o Filho, ao tornar-se humano, ao vir se comunicar e estabelecer uma aliança com a humanidade. Por isso a condição humana de Jesus será o lugar da manifestação da glória de Deus (CNBB, 2025, p. 60).

Conclusão

A reflexão bíblico-teológica sobre a morada de Deus, inspirada pelo lema da Campanha da Fraternidade 2026 – “*Ele veio morar entre nós*” (Jo 1,14) –, revela um fio condutor que percorre toda a Escritura. No Antigo Testamento, a presença divina manifesta-se de maneira progressiva: do jardim do Éden como espaço originário de comunhão, passando pela tenda do encontro e pelo templo de Jerusalém, até chegar às promessas proféticas que apontam para uma presença mais radical e interiorizada. Esse caminho culmina no Novo Testamento, quando o Verbo eterno “arma sua tenda” na condição humana, tornando-se, em Jesus Cristo, a encarnação plena da morada de Deus no meio da história. A teologia paulina amplia essa perspectiva ao afirmar que a Igreja e cada batizado são templos do Espírito, antecipando a comunhão definitiva que se cumprirá na Nova Jerusalém (Ap 21,3)

Do ponto de vista exegético, a categoria da morada não se restringe a um espaço arquitetônico, mas exprime a iniciativa gratuita de Deus que, na fidelidade de sua aliança, deseja habitar junto à humanidade. Essa presença, que se traduz em cuidado, salvação e comunhão, encontra sua



máxima expressão na Encarnação do Verbo e continua atualizada na vida da Igreja, corpo de Cristo animado pelo Espírito.

Em perspectiva pastoral, o lema da Campanha da Fraternidade ilumina também a realidade social concreta. Se a morada de Deus é sinal da dignidade e do cuidado divino, a moradia humana deve ser compreendida como um direito fundamental e inviolável. Assim, a leitura bíblica impulsiona a Igreja a assumir a defesa de condições habitacionais dignas, a promover políticas públicas que garantam o acesso à terra e à casa, e a fomentar comunidades marcadas pela solidariedade e pela justiça. A dimensão eclesial e a social não se opõem, mas se integram: ao mesmo tempo em que a Igreja se reconhece como templo vivo do Espírito, é chamada a ser sinal de esperança na luta pela casa comum, onde cada pessoa possa viver com dignidade e fraternidade.

Dessa forma, a fundamentação bíblica do lema da Campanha da Fraternidade 2026 mostra que a morada de Deus não é apenas uma categoria teológica, mas também um horizonte ético e pastoral. Em Cristo, Deus não apenas visita, mas permanece no meio de nós, e esse dom exige da comunidade cristã uma resposta concreta: ser morada de Deus na história e testemunho de seu amor no compromisso com a justiça, com a dignidade da vida e com o direito de todos a uma casa onde possam viver em paz e fraternidade.

Referências

AQUINO, Tomás de. *Catena Áurea*: comentários aos evangelhos dos santos Padres. Vol. 4: Evangelho de João. Trad. de Veríssimo Anagnostopoulos (*et al.*). São Paulo: Ecclesiae, 2014.

BALTHASAR, Hans Urs von. *Glória*: Uma Estética Teológica. São Paulo: Loyola, 2009.

BARBAGLIO, Giuseppe. *As cartas de Paulo I*. Trad. José Maria de Almeida. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2017.

BAUCKHAM, Richard. *The Theology of the Book of Revelation*. Cambridge: CUP, 1993.

BEUTLER, Johannes. *Evangelho Segundo João*. São Paulo: Loyola, 2016.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. 7. ed. São Paulo: Paulus, 1985.



BROWN, Raymond E. *The Gospel According to John (I-XII)*. AB 29. New York: Doubleday, 1966.

BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E. (org.). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*. São Paulo: Paulus: Academia Cristã, 2007.

BRUEGGEMANN, Walter. *First and Second Samuel*. Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching. Louisville: John Knox Press, 1990.

CHILDS, Brevard S. *Isaiah*. Old Testament Library. Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.

CHILDS, Brevard S. *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1974.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB). *Campanha da Fraternidade 2026: Texto-base*. Brasília: CNBB, 2025.

CONGAR, Yves. *A Igreja: Da Comunidade à Instituição*. São Paulo: Paulinas, 1982.

FEE, Gordon D. *God's Empowering Presence*. Peabody: Hendrickson, 1994.

FEE, Gordon D. *The First Epistle to the Corinthians*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans, 1987.

FRETHEIM, Terence E. *Exodus*. Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching. Louisville: Westminster John Knox Press, 1991.

HAIGHT, Roger. *Christian Community in History*. New York: Continuum, 2004.

KILPP, Nelson. *O livro de Jeremias*. Um comentário exegético-teológico. (Comentário Bíblico). São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulinas, 2025.

KONINGS, Johan. *Evangelho Segundo João*. Amor e fidelidade. Petrópolis: Vozes, 2000.

LINCOLN, Andrew T. *Ephesians*. WBC 42. Dallas: Word, 1990, p. 158.

MOLONEY, Francis J. *The Gospel of John*. Collegeville: Liturgical Press, 1998.

PITTA, Antonio. *Cartas Paulinas*. Introdução aos Estudos Bíblicos. Trad. Leonardo A. R. T. dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2019.



PIXLEY, George V. *Êxodo*. Grande Comentário Bíblico. São Paulo: Paulinas, 1987.

POLIEDRO SISTEMA DE ENSINO. Entenda a Campanha da Fraternidade 2026 – Fraternidade e Moradia. Disponível em: <https://www.sistemapoliedro.com.br/blog/entenda-a-campanha-da-fraternidade-2026-fraternidade-e-moradia/>. Acesso em: 23 set. 2025.

RAHNER, Karl. *Cristologia*. São Paulo: Paulinas, 1981.

REVISTA CASA COMUM. Campanha da Fraternidade 2026 coloca em pauta o direito à moradia. Disponível em: <https://revistacasacomum.com.br/campanha-da-fraternidade-2026-coloca-em-pauta-o-direito-a-moradia/>. Acesso em: 27 set. 2025.

SCHÖKEL, Luis Alonso; SICRE DÍAZ, José Luis. *Profetas I e II*. Grande Comentário Bíblico. São Paulo: Paulinas: 1988. 1991.

STADELMANN, Luis. *Criação e ecologia na Bíblia*. São Paulo: Loyola, 2007.

THOMPSON, John Arthur. *The Book of Jeremiah*. Grand Rapids: Eerdmans, 1980. (The New International Commentary on the Old Testament).

WALTON, John H. *The Lost World of Genesis One*. Downers Grove: IVP, 2009.

WESTERMANN, Claus. *Gênesis 1-II: Um Comentário*. São Leopoldo: Sinodal, 1994.

WRIGHT, N. T. *Surprised by Hope*. London: SPCK, 2007.



O direito à moradia: reflexões sobre educação à luz da Campanha da Fraternidade 2026

The right to housing: reflections on education in
light of the 2026 Fraternity Campaign

*Robson Ribeiro de Oliveira Castro**

Rede Santa Catarina

Recebido em: 28/09/2025. Aceito em: 25/11/2025.

Resumo: O presente artigo busca analisar, à luz da Campanha da Fraternidade 2026, o papel da educação na conscientização sobre o direito à moradia digna. A Campanha da Fraternidade 2026, promovida pela CNBB, tem como tema “Fraternidade e Moradia” e lema “Ele veio morar entre nós” (Jo 1, 14), chamando atenção para a urgência de repensar a habitação no Brasil. Com enfoque bibliográfico e fundamentação teórica na Doutrina Social da Igreja e na Educação Crítica, o estudo discute como a formação cidadã pode ser potencializada para estimular reflexão ética, solidariedade e engajamento social. A moradia digna constitui um direito humano fundamental e é um elemento central para a construção de uma sociedade justa e solidária. Contudo, buscaremos analisar o envolvimento do ser humano em cada comunidade e em cada instituição em um processo de reflexão e compromisso, mostrando que a fé cristã não se restringe aos momentos de culto, mas se manifesta concretamente na vida cotidiana, nas relações e na construção de uma sociedade mais justa. A pesquisa buscará evidenciar como a educação pode ser um instrumento estratégico para enfrentar desigualdades estruturais, promovendo justiça social e cidadania ativa, mostrando que a educação é um mecanismo fundamental para transformar desigualdades estruturais em oportunidades de participação e engajamento social. Assim, buscaremos apresentar que a educação é ferramenta essencial na conscientização sobre o direito à moradia digna. Assim ela corrobora para fomentar reflexão crítica sobre desigualdade e exclusão social, estimular valores éticos e solidários na formação cidadã e promover engajamento social e responsabilidade coletiva.

Palavras-chave: Educação; moradia; Campanha da Fraternidade.

* Mestre em Teologia Moral, FAJE-BH, 2017. Professor de Filosofia e Ensino Religioso.
E-mail: robsonrcastro@yahoo.com.br.





Abstract: *This article seeks to analyze, in light of the 2026 Fraternity Campaign, the role of education in raising awareness about the right to decent housing. The 2026 Fraternity Campaign, promoted by the CNBB, has the theme “Fraternity and Housing” and the motto “He came to live among us” (John 1:14), drawing attention to the urgent need to rethink housing in Brazil. With a bibliographical focus and theoretical foundation in the Social Doctrine of the Church and Critical Education, the study discusses how civic education can be leveraged to stimulate ethical reflection, solidarity, and social engagement. Adequate housing is a fundamental human right and a central element in building a just and supportive society. However, we will seek to analyze the involvement of human beings in each community and institution through a process of reflection and commitment, demonstrating that Christian faith is not restricted to moments of worship but manifests itself concretely in everyday life, in relationships, and in the construction of a more just society. The research will seek to highlight how education can be a strategic instrument for addressing structural inequalities, promoting social justice and active citizenship, demonstrating that education is a fundamental mechanism for transforming structural inequalities into opportunities for participation and social engagement. Thus, we will seek to demonstrate that education is an essential tool in raising awareness of the right to adequate housing. It thus contributes to fostering critical reflection on inequality and social exclusion, encouraging ethical and supportive values in civic development, and promoting social engagement and collective responsibility.*

Keywords: *Education; housing; fraternity campaign.*

Introdução

A Campanha da Fraternidade 2026 (CF2026) promovida pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), com o tema “Fraternidade e Moradia” e lema “Ele veio morar entre nós” (Jo 1,14), evidencia a necessidade de reflexão crítica sobre a moradia não apenas como espaço físico, mas como expressão de dignidade, acolhimento e solidariedade.

A moradia digna constitui um direito humano fundamental, essencial para a construção de uma sociedade justa e solidária. No Brasil, o *déficit* habitacional e as desigualdades socioeconômicas persistentes afetam milhões de pessoas, tornando a habitação um desafio ético, social e político.

Destarte, a sociedade contemporânea, enfrenta desafios cada vez mais complexos, que se manifestam nas dimensões sociais, econômicas, ambientais e culturais. A busca por respeito, dignidade e qualidade de vida permanece como um anseio coletivo, mas esbarra nas contradições de um mundo marcado pela desigualdade, pelo consumismo e pela degradação ambiental. Nesse cenário, observa-se a urgência de repensar os valores



que fundamentam a convivência humana, os modelos de desenvolvimento e as formas de participação cidadã.

O planeta, como casa comum, tem revelado os sinais da exaustão de seus recursos, resultado de escolhas insustentáveis e da falta de responsabilidade diante daquilo que deveria ser cuidado e preservado. As crises sociais e ambientais, portanto, não podem ser vistas de forma isolada, mas como reflexo de uma mesma lógica que privilegia o imediatismo em detrimento da solidariedade, da justiça e do bem comum.

A CF 2026, inserida nessa conjuntura, propõe-se a ser mais do que um chamado pontual: trata-se de um convite à reflexão profunda sobre o papel de cada pessoa e de cada comunidade na construção de uma sociedade mais justa, humana e sustentável. Ao iluminar a realidade com a luz de realidades da educação, assim a CF reafirma que os problemas enfrentados pela humanidade são também interpelações éticas e espirituais, exigindo de todos uma resposta responsável e solidária.

Este artigo busca, portanto, analisar o tema da moradia digna que sustenta a reflexão da CF 2026, bem como os desafios e as perspectivas para a construção de uma sociedade que reconheça a habitação como direito humano essencial e expressão concreta do bem comum.

1 Fundamentação teórica

A CF 2026 coloca a moradia digna no centro da reflexão ética e social, propondo que cada pessoa tenha acesso a um lar seguro, que ofereça acolhimento e dignidade. Com o tema “Fraternidade e Moradia” e lema “Ele veio morar entre nós” (Jo 1,14), inspirada na Boa-Nova do Reino de Deus e no espírito de conversão quaresmal, a CF nos lembra que a habitação não é apenas um bem material, mas um direito sagrado, essencial para a vida plena e para o exercício da cidadania (cf. CNBB, 2025, p. 5). É impossível falar de justiça e solidariedade quando milhões de brasileiros vivem em condições precárias, segregados e muitas vezes culpabilizados por sua própria vulnerabilidade.

A iniciativa nos convida a olhar com atenção para essa realidade e perceber que a moradia precária não é fruto de escolhas individuais, mas de desigualdades históricas, estruturais e sociais. “No Novo Testamento (NT), a ‘casa’ ganha um sentido comunitário, são as chamadas ‘Igrejas domésticas’. Paulo se serve dos vários significados do termo ‘casa’ para descrever a comunidade” (CNBB, 2025, n. 130). Ao mesmo tempo, nos



desafia a reconhecer tanto as omissões quanto os esforços de diferentes atores que trabalham para garantir o direito à moradia. Essa reflexão não apenas revela lacunas, mas também inspira ações concretas, mostrando que a transformação é possível quando há compromisso coletivo.

O respeito pela pessoa humana e os seus direitos caminham juntos na necessidade de se repensar as estruturas econômicas, fugindo de uma economia líquida, como afirma Francisco, que só atende às necessidades de alguns e corrobora com a corrupção, para uma economia social, que garanta o direito de terra, trabalho e casa para todos (Chaves, 2021, p. 181).

Desta forma, ao longo da CF, a Palavra de Deus e o Ensino Social da Igreja nos lembram que teto, terra e trabalho são necessidades sagradas para todos, evidenciando que “a ética teológica e seus desdobramentos no caminho feito por Francisco em seus pronunciamentos e documentos, tendo como plano de fundo a relação humana e condição de uma propriedade privada com terra, teto e trabalho” (Chaves, 2021, p. 174).

A moradia, compreendida como bem fundamental, não pode ser reduzida a mercadoria ou privilégio. Ela é, antes, condição para o desenvolvimento integral da pessoa, para a convivência comunitária e para o fortalecimento dos laços sociais.

Assim, a casa ou a moradia, na Bíblia, está ligada à terra, ao trabalho e aos vínculos familiares, sendo um espaço para viver de forma digna. A falta de moradia, a exclusão, a migração por causa da fome ou da falta de recursos, a expulsão por causa da guerra, de dívidas, da manipulação jurídica ou da exploração, é vista como ruptura da Aliança. São pecados passíveis de condenação por parte de Deus, como é possível constatar nos oráculos dos profetas, na fala e nas atitudes de Jesus, pois a terra é um dom, não uma mercadoria. E viver de forma digna é um direito de todos e todas, como filhos e filhas de Deus. Assim, presenciar pessoas sem-teto (direito à moradia), sem as condições humanizadas de sobrevivência (direito às cidades), deve questionar nossas comunidades, que são chamadas a assumir a missão de Jesus que é defender os direitos de moradia e cidadania dos pobres e construir o Reino de Deus na terra, na história (Lc 4,14-21) (CNBB, 2025, n. 136).

Nesse sentido, a CF se consolida como instrumento de ‘apenas a denúncia das injustiças, mas também o anúncio de caminhos possíveis de transformação, conforme apresenta no texto-base a os trechos bíblicos:



O anúncio do evangelista João: “A Palavra se fez carne e habitou entre nós” (Jo 1,14) é o lema da CF 2026. Ele expressa a encarnação, quando o Filho de Deus assume a condição humana e vem morar entre nós, ser o “Emanuel”, Deus conosco (Mt 1,23; 28,20). Neste versículo desemboca toda a tradição do Antigo Testamento (AT) sobre a presença de Deus, que toma a iniciativa de fazer morada no meio do povo, mediante o Filho, ao tornar-se humano, ao vir se comunicar e estabelecer uma Aliança com a humanidade. Por isso, a condição humana de Jesus será o lugar da manifestação da glória de Deus. Todas as palavras e ações de Jesus atualizarão a ação salvadora de Deus e de seu Reino, que culmina em sua morte na cruz (Jo 12,23-28). A cruz, portanto, será a revelação decisiva do amor e da solidariedade de Deus e de seu Filho para com toda a humanidade. Essa glorificação de Jesus na cruz é resultado de toda sua vida doada (Jo 3,16), de gratuidade e de solidariedade, de forma especial para com os pobres, excluídos, marginalizados, sofridos (CNBB, 2025, n. 119).

A CF também fortalece o papel da Igreja como agente de transformação social. Caminhar com os pobres, apoiar movimentos e organizações que lutam pela moradia digna e atuar de forma solidária junto às comunidades mais vulneráveis demonstra que a fé se manifesta concretamente na promoção da justiça. Mais do que palavras, é necessária ação, compromisso e presença.

A moradia digna é reconhecida internacionalmente como direito humano e condição essencial para o exercício da cidadania plena. “A casa na trajetória de Jesus também é vista como lugar no qual são estabelecidos vínculos interpessoais de fraternidade, amizade e comunhão, fundamentais ao acolhimento da Boa-Nova do Pai nele comunicada” (CNBB, 2025, n. 124).

Destarte é urgente observar que:

Todos os homens e mulheres devem defender a igualdade e, principalmente, a dignidade humana. [...] ter os três ‘T’ – terra, teto e trabalho –, e que nunca deve ser negligenciado o direito a cada um desses aspectos da vida, pois não pode haver uma escravização do ser humano, nem a supremacia de um sobre o outro (Chaves, 2021, p. 186).

É necessário, portanto, mudar nossa percepção sobre a moradia. Não se trata de um bem de consumo, nem de um privilégio reservado a poucos. “Assim, na Bíblia, o direito à moradia, incluía também a garantia de viver com dignidade, no espaço onde era possível estabelecer vínculos,



relações, e sobreviver economicamente, por meio do trabalho” (CNBB, 2025, n. 111). Diante disso, a moradia é um direito humano fundamental, uma base para o desenvolvimento integral das pessoas e das comunidades. Mais do que leis, mais do que políticas, é preciso cultivar uma cultura de solidariedade, ética e responsabilidade, que transforme o olhar da sociedade sobre aqueles que vivem em situação de vulnerabilidade.

A CF 2026 não é apenas uma iniciativa pontual ou uma CF informativa; ao longo de sua trajetória, sua natureza se tornou cada vez mais clara: trata-se de uma verdadeira ação de formação de consciência e de participação apostólica e social. Ela busca envolver cada pessoa, cada comunidade e cada instituição em um processo de reflexão e compromisso, mostrando que a fé cristã não se restringe aos momentos de culto, mas se manifesta concretamente na vida cotidiana, nas relações e na construção de uma sociedade mais justa.

A CF atua como um convite à transformação interior e social. Desta forma é possível observar um verdadeiro programa de conversão, que orienta a reflexão, a ação e o engajamento de cada cristão na construção de uma fraternidade que se traduz em cuidado, justiça e solidariedade.

Quando pensamos na moradia digna, tema da CF 2026, percebemos como esses princípios se aplicam à vida concreta das pessoas. Cada lar que recebe atenção, cada comunidade que se organiza para garantir condições mínimas de habitação, cada política pública que busca efetivar esse direito, é expressão da fraternidade que a CF quer cultivar. Educar para a vida em fraternidade significa ensinar que a justiça se manifesta na preocupação com o outro, que a solidariedade se traduz em ações concretas e que a responsabilidade pela transformação social é de todos, não apenas de alguns.

Por fim, a CF nos lembra da importância de viabilizar leis e políticas públicas que efetivamente garantam a moradia digna em todas as esferas sociais e políticas. A construção de uma sociedade mais justa depende de esforços conjuntos, da mobilização cidadã e do comprometimento ético de todos os setores da sociedade. A moradia digna não pode ser privilégio; é um direito humano fundamental, uma expressão de solidariedade e um reflexo do Reino de Deus entre nós.

2 Doutrina Social da Igreja

A Doutrina Social da Igreja (SDI) sustenta que a dignidade humana deve ser protegida e promovida em todos os âmbitos da vida social. A



DSI enfatiza que a dignidade humana deve ser preservada em todos os aspectos da vida social, incluindo a habitação. Desta forma, a fé deve se traduzir em ações concretas que visem à inclusão social, tornando a moradia digna um dever ético coletivo, além de um direito legal.

No texto-base da CF 2026 é possível observar que:

As Encíclicas Sociais são fruto do discernimento eclesial dos 'sinais dos tempos'¹. São uma resposta eclesial aos problemas e desafios enfrentados pela sociedade. Elas só podem ser compreendidas em relação com o contexto social ao qual se referem e a partir da fé que ilumina, orienta e dinamiza a ação dos cristãos nesse contexto. Ao mesmo tempo em que recolhem e sistematizam a reflexão feita ao longo do tempo em função dos desafios atuais, atualizam, enriquecem e desenvolvem ainda mais essa reflexão. E, assim, vai se constituindo o que se chama Ensino Social ou Doutrina Social da Igreja: um conjunto de 'princípios de reflexão', de 'critérios de julgamento' e de 'diretrizes de ação' (SRS 3). Eles são fundamentais para o discernimento dos sinais dos tempos e para a atuação dos cristãos e do conjunto da Igreja na sociedade (CNBB, 2025, n. 145).

A dignidade da pessoa humana, criada à imagem e semelhança de Deus, constitui o ponto de partida e o fundamento de toda a DSI. É a partir dessa verdade que se derivam os direitos humanos e, conseqüentemente, a responsabilidade de assegurar que cada indivíduo tenha condições dignas de vida. Entre os direitos fundamentais, a moradia ocupa lugar central, pois não se trata apenas de um espaço físico, mas de um ambiente onde a vida floresce, onde as relações se constroem e onde a dignidade humana encontra expressão concreta.

Nesse horizonte, o princípio do bem comum assume relevância singular. O problema da moradia não pode ser reduzido a uma questão individualista ou de mercado, em que cada pessoa deva “se virar” para garantir seu espaço de vida. Ele é, acima de tudo, um problema social que diz respeito à coletividade.

A casa, como lugar de proteção e de desenvolvimento humano, é parte de um bem maior que toda sociedade deve promover e resguardar. Assim, pensar a moradia digna é trabalhar pelo bem comum, promovendo estruturas sociais mais inclusivas e solidárias.

¹ “Para levar a cabo esta missão, é dever da Igreja investigar a todo o momento os sinais dos tempos, e interpretá-los à luz do Evangelho; para que assim possa responder, de modo adaptado em cada geração, às eternas perguntas dos homens acerca do sentido da vida presente e da futura, e da relação entre ambas” (GS 4).



No compêndio da DSI, há a retomada da fala do papa João Paulo II quando afirma:

Como é possível que ainda haja, no nosso tempo, quem morra de fome, quem esteja condenado ao analfabetismo, quem viva privado dos cuidados médicos mais elementares, quem não tenha uma casa onde abrigar-se? (CDSI, n. 5).

O destino universal dos bens, por sua vez, recorda que a propriedade e os recursos materiais não são absolutos, mas devem cumprir uma função social. A terra, os meios de produção e os bens necessários à vida foram dados por Deus para que todos possam deles usufruir. A moradia, como direito fundamental, não pode ser considerada um privilégio de poucos, nem objeto exclusivo de especulação imobiliária. Pelo contrário, deve ser garantida a todos, como forma de assegurar a dignidade e o desenvolvimento integral das pessoas e dos povos.

A dignidade da pessoa humana reclama não apenas por uma educação de qualidade, mas por condições concretas que tornem possível a vida plena, entre elas, o direito à moradia digna, tema central da Campanha da Fraternidade 2026. Assim como a educação liberta o ser humano da ignorância e o conduz à consciência crítica, a moradia o liberta da exclusão e o insere no espaço da convivência e da cidadania. Destarte, como afirma Moacir Gadotti:

O conhecimento é o grande capital da humanidade. Não é apenas o capital da transnacional que precisa dele para a inovação tecnológica. Ele é básico para a sobrevivência de todos e, por isso, não deve ser vendido ou comprado, mas sim disponibilizado a todos (2000, p. 8).

O Papa João Paulo II já afirmava que seria essencial que todos tivessem o direito à propriedade privada, destinada ao direito de uso comum, ao destino universal dos bens. Essa realidade deve ser assegurada para todos e todas, pois diz respeito à terra e à moradia (cf. LE, n. 14).

No contexto contemporâneo, a ecologia integral amplia essa reflexão ao mostrar que os problemas ambientais e sociais estão intrinsecamente ligados. Não se pode falar em moradia digna sem considerar questões como saneamento básico, gestão de resíduos, mobilidade urbana e a ocupação desordenada de áreas de risco.



Não há duas crises separadas: uma ambiental e outra social; mas uma única e complexa crise socioambiental. As diretrizes para a solução requerem uma abordagem integral para combater a pobreza, devolver a dignidade aos excluídos e, simultaneamente, cuidar da natureza (LS, n. 139).

Ao mesmo tempo, pensar em políticas de habitação significa também cuidar da “casa comum”, reconhecendo que a criação foi confiada ao ser humano não para ser explorada de modo predatório, mas para ser cultivada com responsabilidade. Assim, a moradia digna é também um ato de cuidado ecológico, como aponta o papa Francisco:

A terra é a nossa casa comum, e todos somos irmãos. [...] Todos os cristãos, incluindo os Pastores, são chamados a preocupar-se com a construção dum mundo melhor. É disto mesmo que se trata, pois o pensamento social da Igreja é primariamente positivo e construtivo, orienta uma ação transformadora e, neste sentido, não deixa de ser um sinal de esperança que brota do coração amoroso de Jesus Cristo (EG, n. 183).

A opção preferencial pelos pobres, princípio que dinamiza todos os demais, é o critério ético-escatológico da DSI. Não é possível falar de bem comum, de destino universal dos bens ou de ecologia integral se não houver escuta atenta do clamor dos pobres e dos marginalizados.

As exigências do bem comum derivam das condições sociais de cada época e estão estreitamente conexas com o respeito e com a promoção integral da pessoa e dos seus direitos fundamentais. Essas exigências referem-se, antes de mais, ao empenho pela paz, à organização dos poderes do Estado, a uma sólida ordem jurídica, à salvaguarda do ambiente, à prestação dos serviços essenciais às pessoas, alguns dos quais são, ao mesmo tempo, direitos do homem: alimentação, morada, trabalho, educação e acesso à cultura, saúde, transportes, livre circulação das informações e tutela da liberdade religiosa. Não se há de olvidar o aporte que cada nação tem o dever de dar para uma verdadeira cooperação internacional, em vista do bem comum da humanidade inteira, inclusive para as gerações futuras (CDSI, n. 166).

O acesso à moradia é um dos pontos onde mais se evidencia a exclusão social, e por isso a Igreja insiste que sua ação pastoral e evangelizadora precisa atravessar todas as estruturas com a prioridade pelos mais vulneráveis. Garantir teto, terra e trabalho não é apenas uma exigência social, mas uma expressão do Evangelho vivido.



A doutrina social é um terreno fecundo para o cultivo do diálogo e da colaboração no campo ecumênico, que se realizam em diversos âmbitos, atualmente em vasta escala: na defesa da dignidade da pessoa humana; na promoção da paz; na luta concreta e eficaz contra as misérias do nosso tempo, tais como a fome e a indigência, o analfabetismo, a distribuição não equitativa dos bens e a carência de moradas. Tal multiforme cooperação acresce a consciência da fraternidade em Cristo e facilita o caminho ecumênico (CDSI, n 535).

Contudo, esses princípios não permanecem no plano das ideias. Para serem eficazes, precisam confrontar-se com realidades concretas, como os milhões de brasileiros que ainda vivem em habitações precárias, em áreas de risco, sem acesso a serviços básicos, ou submetidos a despejos forçados. É nesse encontro com o sofrimento humano que os princípios da DSI se tornam luz e diretriz, orientando a ação pastoral e social. A moradia digna, portanto, não é apenas uma pauta política ou econômica: é um imperativo ético e espiritual, que revela a fidelidade ao Deus que se fez homem e quis habitar entre nós.

À luz da DSI, compreende-se que princípios como o bem comum, o destino universal dos bens, a ecologia integral e a opção preferencial pelos pobres não são conceitos abstratos, mas critérios de discernimento e ação para a construção de políticas públicas, pastorais inclusivas e iniciativas sociais que transformem a realidade.

No Brasil, a desigualdade social e o *déficit* habitacional persistente evidenciam a necessidade de políticas públicas eficazes e ações de conscientização comunitária. Papa Francisco no Documento Fratelli Tutti, já asseverava: “É possível desejar um planeta que garanta terra, teto e trabalho para todos. Este é o verdadeiro caminho da paz, e não a estratégia insensata e míope de semear medo e desconfiança perante ameaças externas” (FT, n. 127).

A CF 2026, com tema “Fraternidade e Moradia”, busca sensibilizar a sociedade sobre a importância de garantir condições adequadas de habitação para todos, enfatizando não apenas o aspecto material, mas a dimensão ética, social e espiritual do direito à moradia (cf. CNBB, 2025).

A iniciativa da CF 2026 assume como missão central promover a moradia digna como prioridade e direito, reconhecendo-a como um elemento essencial para a vida plena de cada pessoa. Esta iniciativa propõe que a moradia seja compreendida não apenas como um bem material, mas como expressão concreta da justiça social, da dignidade



humana e da solidariedade, integrada a outros bens e serviços essenciais que garantam qualidade de vida à população.

O enfoque da CF busca trazer à luz a realidade das desigualdades habitacionais no Brasil, onde milhões de pessoas vivem em condições precárias, muitas vezes naturalizadas pela sociedade como normais ou responsabilizadas pelos próprios indivíduos pela falta de recursos. Essa percepção exige uma reflexão ética, social e pastoral, de modo que o direito à moradia seja reconhecido como inalienável, inseparável do direito à cidade, ao trabalho e ao acesso a serviços básicos.

Quando falamos de moradia, não nos referimos apenas a paredes e telhados. Falamos de um lugar onde se constrói vida, se acolhem sonhos e se compartilham alegrias e dores. A CF 2026 nos convida a olhar para essa dimensão humana com atenção e compaixão, lembrando que ter um lar digno é muito mais do que um direito formal: é um requisito fundamental para a dignidade, a segurança e a esperança de milhões de pessoas em nosso país.

Em muitos bairros, cidades e periferias, milhões de famílias vivem sem o mínimo de conforto ou segurança. Crianças crescem em espaços apertados, sem áreas de lazer, sem privacidade, enquanto adultos enfrentam o medo constante de perderem o que têm. “É necessária uma atuação frente aos problemas sociais e as realidades apresentadas. A ética cristã propõe uma atuação do cristão frente aos problemas sociais e o amor pelo próximo” (Chaves, 2021, p. 179).

Nessas situações, a vida cotidiana se torna um esforço contínuo de sobrevivência, e a esperança parece, muitas vezes, um bem distante. A CF nos desafia a perceber que essa realidade não é inevitável, nem fruto do esforço individual, mas consequência de desigualdades históricas, políticas públicas insuficientes e uma sociedade que ainda naturaliza a pobreza e culpabiliza aqueles que vivem em condições precárias.

Mas a CF 2026 também nos mostra que há caminhos de transformação. Ela nos lembra que o direito à moradia está intrinsecamente ligado a outros direitos essenciais: acesso à terra, ao trabalho, à educação e à saúde. Cada vez que uma comunidade se organiza para lutar por melhorias, cada vez que uma família recebe apoio para construir ou melhorar sua casa, cada vez que políticas públicas são implementadas com responsabilidade e compromisso, há sinais de que a dignidade humana pode prevalecer sobre a desigualdade.



Assim, o tema da moradia digna torna-se horizonte de evangelização e de compromisso sociotransformador, lembrando que a fé cristã se expressa não apenas no anúncio da Palavra, mas também na defesa da vida em todas as suas dimensões. Promover habitação para todos é, portanto, anunciar o Evangelho de forma concreta, caminhando em direção a uma sociedade justa, solidária e fraterna, onde cada pessoa possa encontrar no lar não apenas abrigo físico, mas também espaço de dignidade, segurança e esperança

Essa perspectiva pastoral continua após a morte do Papa Francisco. O Papa Leão XIV afirmou: 'são fundamentais [...] o encontro e a escuta dos pobres, tesouro da Igreja e da humanidade, portadores de pontos de vista descartados, mas indispensáveis para ver o mundo com os olhos de Deus. Quem nasce e cresce longe dos centros de poder não deve ser apenas instruído na Doutrina Social da Igreja, mas reconhecido como seu continuador e atualizador: as testemunhas de compromisso social, os movimentos populares e as várias organizações católicas de trabalhadores são expressão das periferias existenciais, onde a esperança resiste e germina sempre. Exorto-vos a dar a palavra aos pobres!'² (CNBB, 2025, n. 165).

A CF 2026, assim, nos desafia a viver a fé como compromisso ético e social, reconhecendo que a construção de uma sociedade justa depende da participação ativa de cada indivíduo, da valorização do bem comum e da promoção de uma cultura de cuidado e solidariedade. Não se trata apenas de olhar para a realidade e lamentar a desigualdade, mas de assumir uma postura de presença, ação e transformação, tornando cada gesto, cada iniciativa e cada esforço uma expressão da fraternidade que o Evangelho nos chama a viver.

3 O direito à moradia e a educação para a cidadania

A educação desempenha papel estratégico ao possibilitar que os estudantes compreendam a realidade social. Sendo assim desenvolvem senso crítico e se engajam em práticas de solidariedade. A reflexão

² Sobre isto ver: LEÃO XIV, Discurso aos membros da Fundação *Centesimus Annus pro Pontifice*, dia 17/05/2025, na Sala Clementina, no Vaticano. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pt/speeches/2025/may/documents/20250517-centesimus-annus-pro-pontifice.html>. Acesso em: 23 maio 2025.



educativa sobre moradia digna contribui para a formação de cidadãos conscientes, capazes de conectar conhecimento e ação social.

A reflexão proposta pela CF 2026 nos convida a reconhecer que a moradia digna é também uma questão espiritual. O lema “Ele veio morar entre nós” nos lembra que a vida humana, em toda sua fragilidade e beleza, é sagrada. A casa não é apenas um espaço físico, mas um lugar de afeto, cuidado e convivência, e garantir que todos tenham acesso a esse espaço é uma forma concreta de vivenciar a fraternidade e a justiça.

No texto da CF 2026 encontram-se gráficos e resultados de pesquisas que são importantes para a compreensão da situação habitacional no Brasil, como:

No Brasil, 6 milhões de famílias necessitam hoje de uma moradia³, por estarem em habitação precária, em coabitação ou com aluguel excessivo, o que representa 8,3% dos domicílios existentes no País, ao que se soma outras 26 milhões de famílias que moram em situação inadequada (em áreas de risco, sem infraestrutura ou com infraestrutura insuficiente, segregação social, longe de equipamentos públicos e sem as políticas públicas básicas, com forte influência do crime organizado, entre outros). Além disso, existem mais de 300 mil pessoas vivendo na rua⁴ – número que cresceu expressivamente nos últimos dez anos (CNBB, 2025, n. 30).

É preciso compreender e se fazer valer de que a educação é um processo de conscientização, no qual o educando compreende a realidade social e é encorajado a transformá-la. Desta forma, a escola deve contribuir para a emancipação social, promovendo valores éticos e democráticos. Nessa direção, Paulo Freire afirma que: “Educação não transforma o mundo. Educação muda as pessoas. Pessoas transformam o mundo” (1979, p. 84). Palavras que nos convocam a ação, principalmente em uma sociedade fragmentada diante de tantas questões sociais que nos remetem a acreditar na possível mudança simples e de entendimento mútuo.

³ “O Brasil tem um alarmante déficit habitacional de 6,2 milhões de moradias, 8,3% do total de domicílios ocupados no país. O problema em números absolutos cresceu 4,2% em comparação com 2019, e predomina em domicílios com famílias de baixa renda (74,4%), chefiados por mulheres (62,6%) e pessoas pretas ou pardas (66,3%). Segundo mais recente pesquisa da Fundação João Pinheiro (FJP) divulgada em 2024, analisando dados de 2022”.

⁴ Levantamento feito pelo Observatório de Políticas Públicas com a População em Situação de Rua, divulgado em 2024.



Nesse sentido, a integração do tema da moradia digna nos currículos escolares permite que estudantes reflitam sobre desigualdades, reconheçam a importância do direito à habitação e desenvolvam atitudes solidárias e responsáveis.

A educação deve representar, antes de tudo, um poderoso instrumento de transformação da consciência humana. Mais do que um processo de instrução, ela precisa romper com os hábitos de passividade e conformismo que historicamente marcaram nossa sociedade, estimulando atitudes de participação ativa, crítica e corresponsável. Trata-se de substituir a apatia pela ação, a omissão pelo engajamento, fazendo da educação um verdadeiro exercício de cidadania e emancipação. “A educação integra a capacidade elementar e o conjunto capacitatório que as pessoas deveriam ter acesso para melhorar as escolhas reais que elas poderiam ter, para que pudessem ter a vida a qual teriam razão para valorizar” (Campolina, 2019, p. 59). Assim, em sua dimensão mais profunda, a educação deve configurar-se como uma ação social libertadora, capaz de enfrentar e superar a persistente inexperience democrática brasileira, promovendo sujeitos que não apenas convivam em sociedade, mas a transformem em direção ao bem comum (cf. Freire, 1967).

Ao refletir sobre a função emancipadora da educação, Theodor Adorno chama atenção para o fato de que ensinar não pode restringir-se à mera transmissão de conteúdos, mas deve formar sujeitos capazes de se orientarem criticamente no mundo. Para ele, uma educação que ignora a contradição e a resistência torna-se cúmplice da alienação e da barbárie moderna. Nesse sentido, a verdadeira função educativa é preparar o indivíduo para pensar contra o conformismo e agir com consciência diante das estruturas sociais que o cercam. Como afirma Adorno em *Educação e Emancipação* (1995), o processo educativo só cumpre seu papel quando desperta no sujeito a capacidade de resistir à repetição cega e de transformar a realidade em que vive. Assim, a educação é um exercício contínuo de autocritica e libertação, ou seja, uma prática que se opõe à passividade e busca, no diálogo e na reflexão, a formação de pessoas verdadeiramente autônomas e solidárias.

Arelada a essa concepção é urgente observar que no livro *A Pedagogia do Oprimido*, em contraste com a educação voltada à manutenção dos interesses dos opressores, fundamenta-se na crença profunda na vocação humana para a liberdade e na possibilidade ontológica da humanização. Alfabetizar, diante da realidade vivida é buscar promo-



ver uma educação que una a leitura da palavra à leitura do mundo, ou seja, despertando nos sujeitos a consciência crítica de sua realidade e das estruturas de dominação que os cercam (cf. Freire, 2018). A partir dessa tomada de consciência, emerge o engajamento transformador dos oprimidos, que passam a reconhecer-se como protagonistas de sua própria história, lutando por sua emancipação e pela construção de uma sociedade verdadeiramente humana e justa. Estudos e dados oficiais indicam que a desigualdade socioeconômica e a insuficiência de políticas habitacionais mantêm um *déficit* estrutural na oferta de moradias dignas. A reflexão educativa sobre essa realidade contribui para a formação de cidadãos capazes de analisar criticamente o contexto social e agir em prol da transformação ética e solidária, combatendo as injustiças em nossa sociedade.

Assim, é urgente observar que:

O Brasil não é um país pobre, é um país extremamente injusto. O país tem uma riqueza imensa e recursos suficientes para oferecer vida digna para toda a sua população, mas uma pequena parte da sociedade – a mais rica – se apropria da maior parte dessa riqueza e desses recursos. Dois são os fatores principais que produzem esta desigualdade: nosso sistema tributário (impostos) e o sistema da dívida pública (CNBB, 2025, n. 31).

É neste contexto que a CF 2026 nos interpela, trazendo à luz a questão da moradia digna como direito fundamental e como prioridade na construção de uma sociedade mais justa e solidária. Assim como a educação ambiental busca transformar valores sociais em práticas sustentáveis, a reflexão sobre a moradia nos leva a compreender que o lar não é apenas um teto, mas um espaço sagrado de vida, de relações e de dignidade. A CF 2026 nos convida, portanto, a unir formação e compromisso social, fé e ação concreta, para que todos possam ter acesso ao direito de viver com dignidade em uma casa que seja verdadeiramente um lar.

A educação, portanto, não apenas informa, mas transforma, mostrando que garantir moradia digna é uma questão de fé, de ética e de cidadania. É possível enumerar três escopos da educação:

o desenvolvimento da pessoa é a primeira meta a ser seguida, para então se possibilitar o exercício da cidadania como objetivo indissociável e, por fim, como última finalidade, a qualificação para o trabalho (Cabral Júnior; Gonçalves; Costa, 2017, p. 114).



Assim a CF 2026 nos recorda que a moradia digna não é apenas um direito social, mas uma exigência ética, espiritual e comunitária. A ausência de habitação adequada revela as contradições de uma sociedade que, ao mesmo tempo em que se desenvolve tecnologicamente, ainda convive com a exclusão de milhões de pessoas privadas de um espaço seguro para viver. Nesse sentido, o debate promovido pela CF não se limita a apontar falhas estruturais; ele nos convoca à conversão pessoal e comunitária, ao compromisso com o bem comum e à solidariedade ativa com os mais pobres.

Destarte, sendo um processo de conscientização que possibilita aos indivíduos compreenderem a realidade e agir para transformá-la, corrobora para discernir sobre temas sociais e se converte em ação consciente. A integração de temas sociais, como o direito à moradia, nos currículos escolares, promove reflexão crítica e engajamento cívico, estimulando valores como solidariedade, responsabilidade e ética social.

Desta forma, Paulo Freire é categórico ao afirmar que: “Quanto mais conscientização, mais se ‘desvela’ a realidade, mais se penetra na essência fenomênica do objeto, frente ao qual nos encontramos para analisá-lo” (1979, p. 15). Desta maneira, a conscientização sobre esses direitos são fundamentais para que a sociedade compreenda a importância de garantir habitação digna e para que cada indivíduo perceba sua responsabilidade. Essa compreensão implica, ainda, desconstruir a visão da moradia como mercadoria ou privilégio, muitas vezes transformada em objeto de especulação ou mérito individual, e passar a vê-la como um direito inalienável, que deve ser protegido por todos.

Destarte, neste processo os indivíduos “enquanto ‘seres-em-situação’ encontram-se submersos em condições espaço-temporais que influem neles e nas quais eles igualmente influem” (Freire, 1979, p. 19). A educação, nesse contexto, torna-se mediadora entre conhecimento e ação, estimulando o indivíduo a compreenderem desigualdades, refletirem sobre direitos e responsabilidades e se engajarem em iniciativas solidárias que promovam justiça social. A intersecção entre educação, fé e justiça social evidência que a escola deve ir além da transmissão de informações, promovendo reflexão crítica e engajamento efetivo. “Se a educação sozinha não transforma a sociedade, sem ela tampouco a sociedade muda” (Freire, 2000, p. 32).

A CF 2026, ao enfatizar que “Ele veio morar entre nós”, reforça que a ética e a solidariedade devem se concretizar na vida cotidiana.



Sendo assim,

[...] urge promover a moradia do povo mais empobrecido e sofrido, no qual se repete e atualiza a mesma marginalização que Jesus sofreu. Igualmente é urgente construir e promover o direito à cidade, do qual o próprio Jesus foi privado e cuja negação se repete na negação histórica do acesso aos serviços urbanos à grande parte da população, embora trabalhe para que existam: o direito à saúde e a educação de qualidade, os espaços culturais e de lazer, os meios de transporte eficientes, a necessidade de universalização do saneamento básico e da justiça ambiental, a participação na condução da própria cidade e país (CNBB, 2025, n. 169).

A abordagem educativa sobre moradia digna possibilita a compreensão das desigualdades estruturais, promove empatia e incentiva a ação comunitária. Ela conecta os princípios da DSI, que valorizam a dignidade e a justiça, que defende a inclusão social, e com a educação crítica, que transforma o conhecimento em prática cidadã. Por isso que todos devem ter acesso à informação e à educação, pois é “um direito fundamental, um direito primário, o primeiro de todos os direitos, pois sem ele não se tem acesso aos outros direitos” (Gadotti, 2000, p. 7).

A educação é, sem dúvida, um dos caminhos mais fecundos para a socialização do indivíduo e para a transformação da sociedade. Ela contribui para o desenvolvimento humano em todas as suas dimensões, cognitivas, afetivas, sociais e espirituais, e abre horizontes de novas descobertas e paradigmas que se constroem à medida que o ser humano acessa o conhecimento e aprofunda sua consciência de responsabilidade com o mundo e com o próximo.

numa perspectiva emancipadora da educação, a escola tem que fazer tudo isso em favor dos excluídos, não discriminando o pobre. Ela não pode distribuir poder, mas pode construir e reconstruir conhecimentos, saber, que é poder. Numa perspectiva emancipadora da educação, a tecnologia contribui muito pouco para a emancipação dos excluídos se não for associada ao exercício da cidadania (Gadotti, 2000, p. 8).

O aprendizado, assim, não se restringe aos muros da escola, mas se manifesta a cada instante da vida, nas experiências cotidianas, nas relações e nas escolhas que moldam a convivência humana.

Contudo, vivemos em um tempo marcado por contradições. De um lado, há avanços tecnológicos e informacionais sem precedentes; de



outro, uma sociedade que ainda carece de respeito, dignidade, qualidade de vida, moradia e trabalho. O consumismo desenfreado, aliado à indiferença social, gera exclusão e compromete a sustentabilidade do Planeta e a convivência humana. Nesse cenário, a educação se apresenta como instrumento privilegiado para formar cidadãos conscientes, participativos e comprometidos com o bem comum.

A CF nos desafia a agir, não apenas com palavras, mas com compromisso diário. Caminhar com os mais pobres, apoiar movimentos e organizações que promovem a moradia digna, incentivar políticas públicas eficazes e, acima de tudo, compreender que cada vida merece respeito, cuidado e espaço para florescer. Ou seja, “a moradia é a porta de entrada para todos os demais direitos, dada a sua centralidade na vida de uma família” (CNBB, 2025, n. 23). Desta forma, a moradia digna é, assim, expressão concreta da justiça, da solidariedade e do amor ao próximo, valores que atravessam nossa fé, nossa ética e nossa humanidade.

Neste contexto, a educação emerge como instrumento estratégico para formar cidadãos conscientes de seus direitos e responsabilidades, estimulando a reflexão crítica sobre desigualdades e promovendo o engajamento social.

Conclusão

Refletir sobre os desafios apresentados pela CF 2026 é, antes de tudo, um exercício de consciência sobre quem somos e para onde queremos caminhar como humanidade. A sociedade atual revela sinais de esgotamento, não apenas de recursos naturais, mas também de vínculos humanos e espirituais. O consumismo, a indiferença e a superficialidade corroem a experiência de pertencimento, fazendo com que o indivíduo viva cercado de coisas, mas carente de sentido.

Filosoficamente, poderíamos dizer que o ser humano permanece como um ser em busca: busca de dignidade, de reconhecimento, de um lar físico e existencial que o acolha. A DSI lembra que esse “lar” não se limita às paredes de uma casa, mas se estende à própria sociedade e ao Planeta, entendidos como espaços de convivência e responsabilidade partilhada. A moradia digna, a justiça social e a sustentabilidade ambiental não são favores, mas expressões concretas daquilo que constitui a essência de nossa humanidade: a vida em comunhão.



Nesse sentido, a CF 2026, convida-nos a transcender uma visão imediatista e pragmática da realidade, para assumir uma postura de cuidado e responsabilidade. O que está em jogo não é apenas a organização social, mas o próprio sentido de viver juntos. A verdadeira fraternidade nasce quando reconhecemos que a vida não pode ser reduzida ao ter, mas encontra plenitude no-ser-com-o-outro, no respeito à dignidade de cada pessoa e no compromisso com o bem comum.

Assim, mais do que uma campanha pontual, a CF 2026 é um chamado existencial: a nos reconhecemos guardiões uns dos outros e da casa comum, e a reencontrarmos, na fraternidade e na solidariedade, o horizonte de esperança capaz de renovar tanto a sociedade quanto a própria condição humana.

Desta maneira, devemos observar que a educação é ferramenta essencial na conscientização sobre o direito à moradia digna. Assim, ela corrobora para fomentar reflexão crítica sobre desigualdade e exclusão social, estimular valores éticos e solidários na formação cidadã e promover engajamento social e responsabilidade coletiva.

Portanto, a educação se configura como instrumento concreto de transformação social, reafirmando que a moradia digna é uma questão de fé, ética e cidadania. A escola desempenha papel estratégico na construção de uma sociedade mais justa, ao preparar cidadãos conscientes, críticos e comprometidos com a promoção do bem comum.

Em síntese, a CF 2026 não se limita a uma ação pastoral ou educativa isolada; ela propõe uma transformação ética, social e política, colocando a moradia digna como prioridade e direito essencial. Ao articular fé, cidadania e justiça social, a CF convida todos os segmentos da sociedade a refletir, mobilizar-se e agir de forma solidária, garantindo que a moradia deixe de ser privilégio e passe a ser um direito acessível a todos, em consonância com os valores do Reino de Deus.

Em suma, a CF 2026 reafirma que formar consciências, educar para a fraternidade e despertar a responsabilidade evangelizadora são caminhos inseparáveis na busca por um mundo mais humano e solidário, onde a dignidade de cada pessoa seja respeitada e a moradia se torne um direito acessível a todos. Ela nos lembra que, na vida cristã, fé e ação caminham juntas, e que a fraternidade não é apenas um ideal, mas uma prática que deve se manifestar em todos os espaços da sociedade.



Que esta CF 2026 nos inspire a olhar para cada lar, cada rua, cada comunidade, não apenas como espaço físico, mas como território de dignidade e esperança! E que cada ação nossa, por menor que pareça, contribua para que a realidade de milhões de brasileiros se transforme, tornando a moradia digna um direito vivido e sentido por todos.

Referências

ADORNO, Theodor. *Educação e Emancipação*. 3. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1995.

CABRAL JÚNIOR, L. R. G.; GONÇALVES, J. C. F.; COSTA, J. R. C. (2017). Moradia e educação: análise empírica e crítica da política assistencial oferecida aos/às moradores/as das Casas de Estudantes da Universidade Federal do Rio Grande – FURG. *Revista de Estudos Empíricos em Direito*, 4(3). <https://doi.org/10.19092/reed.v4i3.176>.

CAMPOLINA, Pedro Henrique Andrade. (2019). Moradia, educação e desenvolvimento para os moradores de ocupações urbanas. *Conexão Ciência (Online)*, 14(1), 56-63, 2019. <https://doi.org/10.24862/cco.v14i1.997>.

CHAVES, Robson Ribeiro de Oliveira Castro. Terra, Teto e Trabalho: Direitos Humanos e a Doutrina Social da Igreja do Papa Francisco. *In.: Revista Encontros Teológicos*, v. 36, n. 1, p. 173-189, jan./abr. 2021.

CNBB. *Campanha da Fraternidade 2026: Fraternidade e Moradia*. Texto-base. Brasília: Edições CNBB, 2025.

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

FRANCISCO. *Carta Encíclica Laudato Si': sobre o cuidado da casa comum*. São Paulo: Paulinas, 2015. (LS).

FRANCISCO. *Encíclica Fratelli Tutti: sobre a fraternidade e a amizade social*. São Paulo: Paulinas, 2020. (FT).

FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

FREIRE, Paulo. *Conscientização: teoria e prática da libertação: uma introdução ao pensamento de Paulo Freire*. Tradução de Kátia de Mello e Silva. São Paulo: Cortez & Moraes, 1979.



FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Autonomia*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Indignação: cartas pedagógicas e outros escritos*. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. 65. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2018.

GADOTTI, Moacir. Perspectivas atuais da educação. *São Paulo em Perspectiva*, 14(2), 3-11, 2000. Disponível em: <https://www.seade.gov.br/wp-content/uploads/2014/07/v14n2.pdf>. Acesso em: 5 nov. 2025.

IBGE. *Censo Demográfico 2022: Características da população e domicílios*. Rio de Janeiro: IBGE, 2022.

JOÃO PAULO II. *Encíclica Laborem Exercens: sobre o trabalho humano no 90º aniversário da Rerum Novarum*. São Paulo: Paulinas, 1981. (LE)

PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”. *Compêndio de Doutrina Social da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2011. (CDSI)



A protologia de Ireneu de Lião como contraponto à protologia gnóstica

The protology of Ireneu of Lyon as a counterpoint
to the gnostic protology

*Maycon Renan da Silva Santos Boni**

PUC-PR

Recebido em: 28/11/2025. Aceito em: 22/11/2024.

Resumo: *Ireneu de Lião, bispo e doutor da Igreja, é considerado por muitos estudiosos como o primeiro teólogo bíblico e pai da teologia sistemática, pois foi o primeiro a sistematizar a teologia com base na Escritura e na Tradição que recebeu dos apóstolos, como ele mesmo infere. Ireneu construiu seu pensamento e obra, não por mera especulação, mas por ser pastor preocupado com a fé dos seus fiéis. No seu contexto, procurou conhecer a fundo o pensamento sobretudo dos gnósticos a fim de rebatê-lo com o ensinamento que ele recebeu. Desse modo, o presente artigo procura demonstrar o modo como os gnósticos, de um modo geral, compreendiam a criação do mundo, a origem da matéria e do ser humano. Ao mesmo tempo, se apresenta o modo como Ireneu rebate os gnósticos em relação à criação do mundo e do ser humano por Deus, por meio de suas “Duas Mãos”: o Verbo e o Espírito.*

Palavras-chave: *Protologia; Ireneu de Lião; gnósticos.*

Abstract: *Irenaeus of Lyons, bishop and doctor of the Church, is considered by many scholars to be the first biblical theologian and father of systematic theology, as he was the first to systematize theology based on Scripture and Tradition that he received from the apostles, as he himself infers. Irenaeus built his thought and work, not on mere speculation, but because he was a pastor concerned with the faith of his faithful. In his context, he sought to understand in depth the thought, especially of the Gnostics, in order to counter it with the teaching he received. Thus, this article seeks to demonstrate how the Gnostics, in general, understood the creation of the world, the origin of matter and the human being. At the same time, the way in which Irenaeus responds to the Gnostics in relation*

* Pós-doutor, doutor, mestre e bacharel em teologia pela PUC-PR. Licenciado em filosofia pela PUC-PR. Professor na Graduação em Teologia na PUC-PR – Londrina. Atua como pároco na Diocese de Paranavai.

E-mail: mayconrenan2@hotmail.com.



to the creation of the world and human beings by God, through his "Two Hands": the Word and the Spirit, is presented.

Keywords: *Protology; Irenaeus of Lyons; gnostics.*

Introdução

O fenômeno da gnose, segundo estudiosos, explodiu sobretudo no século segundo e terceiro e recebe o nome de gnosticismo. Entre outros pontos, basicamente os gnósticos, principalmente da escola de Valentim, afirmavam que o mundo foi criado por um demiurgo, ou seja, parte decaída de um éon do pleroma.

Segundo eles, a matéria é má, não há positividade no mundo, e o ser humano precisa se salvar através da gnose (conhecimento). De acordo com eles, o ser humano precisa se libertar deste mundo. Desse modo, fica evidente que a protologia gnóstica tem uma conotação negativa, pois não veem bondade neste mundo criado por Deus, diferente do que afirma o livro do Gênesis que assevera que Deus viu que tudo era bom.

Ireneu, bispo de Lião, na França, preocupado com a fé daqueles que lhe foram confiados, procurou estudar, conhecer com afinco o pensamento dos gnósticos, a fim de rebatê-lo. Com isso, Ireneu constrói o seu pensamento e obra, tendo como base, principalmente a Sagrada Escritura e a Tradição dos Apóstolos.

De acordo com Ireneu, Deus, que criou todas as coisas, é uno e único. E ele criou o mundo e o ser humano com as suas "Duas Mãos", a saber: o Verbo e o Espírito. Ireneu, com isso, quer dizer que tudo foi pensado e criado pelo próprio Deus, e assim, a criação é boa. Além disso, para o teólogo de Lião, Deus não se valeu de nada para criar, mas tirou dele mesmo as ideias da criação.

Também Ireneu infere que Deus criou por amor e na liberdade. Deus não é carente, mas quis compartilhar de seus bens, por isso cria todas as coisas e o ser humano que é chamado a viver em comunhão com Deus um dia. Esse ser humano seria visitado pelo Verbo que um dia se encarnaria, e o Verbo daria o Espírito ao ser humano, a fim de que o ser humano um dia participe da vida divina (divinização). Sendo assim, fica claro que a protologia do bispo de Lião é positiva.

No presente artigo, demonstraremos, de um modo geral, a compreensão protológica dos gnósticos, o modo como eles compreendem a



questão da divindade (pleroma), a criação do mundo e do ser humano. Também apresentaremos a protologia de Ireneu de Lião, o modo como ele articula a respeito da criação do mundo e do ser humano por Deus.

1 Protologia gnóstica

A criação no gnosticismo era uma doutrina confusa e ao mesmo tempo difícil de entender. Ireneu de Lião, em *Contra as heresias*, apresentou os primeiros ensinamentos dos gnósticos sobre Deus. Esses ensinamentos eram acerca dos Éons que vivem no *Pleroma*, que é uma espécie de morada da divindade. Depois, Ireneu apresentou o modo como os gnósticos pensavam a criação do mundo (Holanda, 2012, p. 45).

Valentino¹ foi o fundador dos Valentinianos e é citado por Ireneu cita que “Valentim é o primeiro a adaptar as doutrinas tiradas da heresia gnóstica ao caráter próprio da sua escola” (Ch I, 11,1). O sistema gnóstico que melhor se pode conhecer, graças até às pormenorizadas confutações

¹ Valentino [ou Valentim] (c. 100-175 d.C.) nasceu no Delta Egípcio, em Phrebonis. Ele usufruiu o privilégio de uma educação grega na vizinha metrópole de Alexandria, a capital mundial da cultura helenista. É provável que, em Alexandria, tenha encontrado o filósofo cristão Basilíades, que lá ensinava, e tenha sido por ele influenciado. Lá também deve ter tido conhecimento com a filosofia grega. Sua familiaridade com o platonismo lhe pode ter advindo pelo estudo da interpretação helenista-judaica da Bíblia, pois numa passagem de um de seus sermões ele parece demonstrar conhecimento de uma obra do grande alegorista e filósofo judeu-alexandrino, Filon Judeu (c. 30 a.C. 45 d.C.). Valentino iniciou sua notável carreira de mestre em Alexandria, onde ensinou entre 117 e 138 d.C. Mais ou menos entre 136 e 140 d.C. Valentino migrou para o grande centro nervoso do império romano, onde assumiu um papel nos negócios eclesiásticos. Ireneu de Lião relata, por volta do ano 180, que Valentino baseava seu sistema teológico, em parte, sobre o mito gnóstico. É difícil detectar a influência de outras seitas ou figuras históricas precisas em Valentino. Mas dada a feição de seu estilo, é difícil imaginar que ele também não tenha entrado em contato com a esotérica literatura hermética do Egito de fala grega. Contudo, muito mais importante – central, de fato – no cristianismo de Valentino é o misticismo: uma aceitação da salvação mediante a *gnósis* (conhecimento) do salvador, o si-mesmo, e deus, brilhantemente exposto em seu sermão “O Evangelho da Verdade”. O fato de optar por dar tal importância a essa abordagem mística da salvação é, portanto, um aspecto principal da revisão da tradição gnóstica feita por Valentino. Chegando em Roma, Valentino começou a desempenhar papel ativo nos negócios da Igreja romana como mestre e líder. Embora Valentino desempenhasse um papel público no ensino e no culto da comunidade cristã, eles aceitavam a formação tradicional romana da crença correta, mas por meio da interpretação alegórica também descobriram nela um sentido “mais profundo”, que foi em parte expresso sob a forma da versão do mito gnóstico dada por Valentino. A carreira pública romana de Valentino terminou provavelmente por volta de 165 d.C., e sua morte está envolta em silêncio (Layton, 2002, p. 259-263).



por parte dos heresiólogos latinos e gregos, é o de Valentino, pois a gnose, segundo ele, “trata-se sob muitos aspectos de uma doutrina fortemente intelectualizada, tanto que já para os antigos essa especulação estava eivada de ecos platônicos” (Moreschini, 2013, p. 53). Parece que os valentinianos entenderam os Éons em analogia com as ideias platônicas; como, aliás, refere Tertuliano, Valentino teria entendido os Éons como pensamentos, afeições e movimentos dentro do ser divino (Moreschini, 2013, p. 53).

No que diz respeito à criação, os valentinianos usam o termo *probolé* para indicar o processo de emanação da realidade primordial, usado também para indicar o ser emanado. Cada emanação conserva a essência do Pai que a emana, mas com uma diminuição sempre crescente, à medida que se afasta de Deus, um conceito contra o qual polemizam, sobretudo, os escritores cristãos. Um papel particular no desenvolvimento do *Pleroma*² é desenvolvido pela emanação do Pré-pai, também chamado intelecto. Ele, ao mesmo tempo se chama “Pai” e também “Princípio do todo”, porque nele estão presentes em semente todos os outros éons (Moreschini, 2013, p. 53).

Valentino fez adaptações dos princípios fundamentais da chamada escola gnóstica de pensamento ao seu próprio sistema (Layton, 2002, p. 267). A descrição que chegou até hoje foi por meio de Ireneu de Lião que a expõe de forma sintética. A partir disso é perceptível como se dá para os gnósticos a origem da matéria, do mundo, das coisas e do ser humano (Silva, 2017, p. 71).

1.1 A emissão da plenitude original

Segundo Ireneu, os gnósticos afirmavam que existia nas alturas um Éon perfeito, anterior a tudo, que chamavam *Protoprincípio*, *Protopai* e *Abismo*. Esse Éon era incompreensível, invisível, eterno e ingênito, e o mesmo se manteve em profundo repouso e tranquilidade durante uma infinidade de séculos. Junto a esse Éon estava *Enóia*, que os gnósticos também chamavam de *Graça* e *Silêncio*. Um dia, o *Abismo*, isto é, o primeiro Éon teve o pensamento de emitir, dele mesmo, um princípio de

² “Termo técnico do gnosticismo, de sentido complexo, designando a totalidade do mundo espiritual em Deus” (Gomes, 1979, p. 133). Também: “Segundo o gnóstico Valentim (séc. II), a totalidade da vida divina plena ou perfeita (Ireneu, *Adv. haer.*, 1, 11, 1)” (Abbagnano, 2000, p. 765).



todas as coisas. Esta emissão oriunda do Éon por meio do pensamento, ele a depositou como semente no seio de sua companheira, o *Silêncio*. A partir do momento em que ela recebeu esta semente, engravidou e gerou o *Nous*, que era também chamado *Unigênito, Pai e Princípio de todas as coisas*. O *Nous* é o único que tem a capacidade para entender a grandeza do Pai. Juntamente com o *Nous* foi gerada a *Verdade*. Esta seria a *Tétrada* pitagórica que os gnósticos chamavam de Raiz de todas as coisas (Ch I, 1,1).

Tétrada porque é formada pelos quatro primeiros Éons, isto é, *Abismo, Enoia, Nous e Verdade*. Depois dessas emissões, a partir dos primeiros Éons, continuam as emissões até formar um grande número de Éons que compõe o *Pleroma*, que é a esfera divina. Ao total são trinta Éons, segundo Ireneu de Lião.

O *Unigênito* procriou o *Logos e Zoé, Pai de todos os que viriam* após ele, Princípio e formação de todo *Pleroma*. O *Logos e Zoé*, por sua vez, geraram o *Homem e a Igreja*, e esta seria, portanto, a *Ogdôada* fundamental, Raiz e substância de todas as coisas. De acordo com Ireneu, cada Éon é masculino e feminino. (Ch I, 1,1). Querendo glorificar o Pai com algo de si mesmos fizeram emissões. O *Logos e Zoé*, depois de gerarem o *Homem e a Igreja*, geraram *Abissal e Confusão, Aguératos e União, Autoproduto e Satisfação, Imóvel e Mistura, Unigênito e Felicidade*, que são os dez Éons que dizem derivar do *Logos e Zoé*. Por sua vez, o *Homem e a Igreja* geraram doze Éons: *Consolador e Fé, Paterno e Esperança, Materno e Caridade, Eterno e Compreensão, Eclesiástico e Bem-aventurança, Desejado e Sofia* (Ch I, 1,1).

O que foi exposto até agora diz respeito à emissão da *Plenitude* original que segundo Layton (2002, p. 266), apresenta o seguinte esquema:

I. A Plenitude Original

A. As profundezas:

O INEFÁVEL progenitor não-gerado = SILÊNCIO

B. Outros éons da plenitude:

O PROGENITOR (da totalidade) = VERDADE

A PALAVRA = VIDA

O SER HUMANO = IGREJA

DEZ PODERES, oriundos da Palavra e da vida.

DEZ PODERES, oriundos do ser humano e da Igreja, incluindo:

A MÃE (Sabedoria).



Desse modo, está formado o *Pleroma* que é a esfera divina formada por trinta Éons impronunciáveis e não conhecíveis. O *Pleroma* tem sua tríplice divisão: *Ogdôada* (primeiros oito Éons), *Década* (dez Éons gerados pelo *Logos* e *Zoé*) e *Duodécada* (doze Éons gerados pelo *Homem* e a *Igreja*). A teoria dos gnósticos é muito complexa, mas até aqui, é possível perceber como suas teorias eram, ao mesmo tempo, intelectualizadas, mas fugiam completamente da doutrina cristã.

1.2 Queda de *Sofia* e origem da matéria

Para a origem do mundo, do ser humano, da matéria tem-se o mito da queda de *Sofia*, o último Éon citado (Silva, 2017, p. 73). Para Moreschini (2013, p. 54), a queda de *Sofia* e a consequente formação do mundo terreno acaba por justificar o Ser supremo em relação a tudo o que nele se encontra de imperfeito. Ficará claro que, com a queda de *Sofia*, Éon pertencente ao *Pleroma*, ou seja, à esfera divina, haverá a origem da matéria, do mundo e do mal (Silva, 2017, p. 73). O próprio Ireneu afirma que: “o último e mais novo Éon da *Duodécada*, gerado pelo *Homem* e a *Igreja*, isto é, *Sofia*, excitou-se grandemente e sofreu a paixão mesmo sem o abraço do cônjuge, o Desejado” (*Ch I*, 2,2).

Ireneu diz que, segundo os gnósticos, o único que podia ver a grandeza do *Protopai* era somente o que nasceu dele, isto é, o *Nous*. O *Nous* podia deleitar-se em vê-lo (*Protopai*) e podia exultar ao contemplar a sua grandeza sem medida, além disso, pensava em fazer participar da grandeza do primeiro Éon também os outros Éons, mas pela vontade do *Pai*, o *Silêncio* o impediu nessa vontade de levar a todos os Éons à compreensão e ao desejo de indagar sobre o seu *Protopai*. Da mesma maneira, todos os Éons desejavam secretamente ver o gerador de sua semente e contemplar aquela que é a sua Raiz sem princípio (*Ch I*, 2,1).

Essa paixão, nascida ao redor do *Nous* e da *Verdade*, propagou-se neste Éon, isto é, *Sofia*, que foi alterada, com aparência de amor, porém, na realidade, de temeridade porque não podia se comunicar ao *Pai* (*Protopai*) perfeito da mesma forma que o *Nous*. A paixão de *Sofia* consistia na procura do *Pai* (*Protopai*). Ela queria compreender sua grandeza, e como não lhe fosse possível pelo fato de prender-se ao impossível, entrou em grande angústia por causa da grandeza do *Abismo*, da imperscrutabilidade do *Pai* e do amor por ele. Ireneu diz que, segundo os gnósticos,



Sofia, lançando-se sempre para frente, seria absorvida pela doçura do *Pai* e dissolvida na substância universal, porém foi detida pelo *Limite*.

Segundo Ireneu “o Limite é chamado também *Cruz*, *Redentor*, *Emancipador*, *Delimitador* e *Guia*. E é justamente por meio do *Limite* – dizem eles – que *Sofia* foi purificada e reintegrada na sizígia” (*Ch I*, 2,4). O *Limite* é o Poder que consolida e guarda dos Éons fora da grandeza inefável. *Sofia*, com a ajuda do *Limite*, voltou a si e se convenceu que o *Pai* é incompreensível (*Ch I*, 2,2). Ireneu ainda explica que, segundo eles, fora do *Pleroma* a *Entímese* da *Sofia* superior que foi afastada do *Pleroma* superior por motivo da Paixão, excitava-se, angustiada, nos lugares da escuridão e do vazio e que, para eles era necessário, pois ela foi como que um aborto, uma vez que não recebeu nenhuma forma ou figura. Ireneu diz que ela foi à procura da luz que a abandonara, mas não lhe foi possível alcançá-la, pois o *Limite* a impedia.

Sofia, por ter ficado só, fora do *Pleroma*, sucumbiu a vários elementos desta paixão: entristeceu-se porque não conseguiu atingir a luz, teve medo de perder sua vida do mesmo modo que perdeu sua luz, e, além disso, ficou angustiada, pois tudo isso ficaria ignorado. Assim, veio novamente o desejo apaixonado de retornar àquele que a tinha dado vida (Silva, 2017, p. 76).

E como se deu a origem da matéria para os gnósticos? Segundo o teólogo de Lião:

Esta foi a origem e a essência da matéria – afirmam eles – de que é feito este mundo: da conversão tiveram origem todas as almas do mundo; do Demiurgo, bem como do temor e da tristeza, tudo o resto. Das Lágrimas de Acamot originam-se todas as substâncias úmidas, do sorriso as lúcidas, e da tristeza e do temor os elementos corpóreos do mundo (*Ch I*, 4,2).

Em *Sofia* ou *Acamot*, como chamam os gnósticos, está a origem da matéria. Da conversão de *Sofia* se deu a origem das almas; do *Demiurgo*, do temor e da tristeza, todas as outras coisas. O *Demiurgo* foi criado por *Sofia*, e é o criador do mundo. E, das lágrimas de *Sofia*, vieram todas as coisas que são úmidas, assim como do sorriso dela às coisas lúcidas, e da tristeza e do temor vieram os elementos corpóreos existentes no mundo. Essa teoria gnóstica será rebatida por Ireneu de Lião que apresentará a doutrina cristã da criação com base na Escritura e na Tradição da Igreja recebida dos Apóstolos.



1.3 Origem do ser humano segundo os gnósticos

Para os gnósticos, os seres humanos podem ser divididos em três grupos distintos: os pneumáticos, os psíquicos e os híllicos. Os primeiros (pneumáticos) são salvos plenamente e reunidos ao *Pleroma*, os segundos (psíquicos) apenas em partes, e os terceiros (híllicos) perecem (Drobner, 2008, p. 118).

Segundo o teólogo de Lião, os gnósticos diziam que existiam três elementos: o primeiro proveniente da paixão, e era a matéria; o segundo elemento, gerado da conversão, e era o psíquico. O terceiro elemento, gerado por *Acamot*, era pneumático. *Acamot* se dedicou à formação desses três elementos, porém, não podia formar o elemento pneumático, pois era da mesma substância que a dela.

Então ela se dedicou à formação da substância proveniente da sua conversão, isto é, a psíquica, e produziu, por fora, os ensinamentos do Salvador. Também, antes de tudo, da substância psíquica, *Acamot* formou o Deus, o Pai e o Salvador e Rei de todos os que lhe eram consubstanciais, isto é, os psíquicos que chamam a direita e depois aqueles que derivam da paixão e da matéria, que chamam a esquerda. Também o *Demiurgo* foi formado por ela (*Ch I*, 5,1).

Segundo os gnósticos, o *Demiurgo* se tornou Pai e Deus dos seres exteriores ao *Pleroma*, visto que era o Autor de todos os seres psíquicos e híllicos. Todavia, ele separou estas duas substâncias confusas e de incorporais fê-las corporais; além disso, fez os seres celestes e terrestres e tornou-se *Demiurgo* dos psíquicos e dos híllicos, dos da direita e dos da esquerda, também dos leves e dos pesados, dos que vão para o alto e dos que vão para baixo. Fez também sete céus, sobre os quais está o *Demiurgo* (*Ch I*, 5,2).

No que diz respeito à formação do ser humano, os gnósticos dizem que o *Demiurgo* após ter feito o mundo, do lodo também fez o ser humano. Não tomou a terra seca, mas tomou substância invisível, matéria inconsistente e fluída, e soprrou nela o psíquico. Esse ser humano é feito à imagem e semelhança: quanto à imagem é híllico, próximo a Deus sem ser consubstancial. Quanto à semelhança é psíquico, motivo pelo qual a sua substância é chamada espírito de vida, por derivar do espírito. Finalmente, esse ser humano foi revestido com túnica de pele (*Ch I*, 5,6) e é Adão.



O corpo de Adão, feito de tão qualificado pó, não poderia ser visível e nem carnal, então, os valentinianos lhe atribuíam o mesmo que os ofitas, seus mestres: algo que fosse leve, claro e de maneira espiritual. A alma tem seu corpo. E a *psyche* irracional o seu, um substrato mais que etéreo, de essência infralunar invisível, que a raiz da formação ‘a imagem’ adquire a categoria de *sôma* psíquico. Os gnósticos explicam com a expressão paulina de 1Cor 15,44 a índole do corpo de Adão, plasmado pelos arcontes ou pelo *Demiurgo*. Não é nem pura *psyche* e nem puro *sôma* sem alma, ou estátua de barro. O corpo carnal e visível apareceu mais tarde, a raiz da culpa. Gn 3,21 lhe chamaria ‘túnicas de pele’ (Orbe, 1969, p. 54).

Para os gnósticos, existem três elementos³: o hílico, que também chamam da esquerda, que há de perecer inelutavelmente, pois não seria capaz de receber nenhum sopro de incorruptibilidade; o psíquico, que também chamam de direita, médio entre pneumático e hílico, que seria reduzido naquele para o qual se inclinará; e o pneumático, enviado para que unido ao psíquico, através de união, recebesse aqui embaixo a sua formação. De acordo com a compreensão dos gnósticos, este elemento pneumático é o sal e a luz do mundo. O psíquico precisava também de ensinamentos sensíveis e por esta razão foi formado o mundo e o Salvador veio ajudar este psíquico, dotado de livre-arbítrio, para salvá-lo (Ch I, 6,1).

O teólogo de Lião fala mais uma vez, segundo a concepção gnóstica, sobre o destino das três espécies de seres humanos: terrenos (hílicos), psíquicos e pneumáticos. O terreno acabará na corrupção. O psíquico se escolher o melhor, repousará no Intermediário, mas se escolher o pior, acabará com os seus semelhantes. Os pneumáticos que *Acamot* desde então põe como semente nas almas justas, são aqui educados, desenvolvidos, por serem emitidos bem pequenos, e após, feitos dignos de perfeição, serão dados em casamento aos Anjos que acompanham o Salvador, enquanto suas almas serão necessariamente refrigeradas no Intermediário com o *Demiurgo* eternamente (Ch I, 7,5).

As especulações e detalhes são mais complexos, não cabendo aqui explicitar mais do que foi exposto. Em todo caso, como apresenta Singles (2010, p. 22), na compreensão dos gnósticos:

³ Elementos aqui está se referindo aos tipos de ser humano. Por exemplo o elemento hílico significa os seres humanos hílicos. Assim também os psíquicos e os pneumáticos.



Apenas certo número de homens privilegiados estava destinado a chegar ao mundo divino, por conta de sua natureza de seres “espirituais”. Graças a um ato de iluminação pessoal e interior, esses privilegiados precisavam se conscientizar da presença de uma centelha divina dentro de si. Essa conscientização se traduzia em termos de conhecimento secreto ou ‘gnose’, conduzindo-os a descobrir que o verdadeiro princípio de sua existência é Deus. Nesse sentido, eles se viam como emanações neste mundo de uma fonte divina, o que explica o forte sentimento que tinha de ser homens exilados de sua verdadeira pátria, a pátria da plenitude divina.

As narrativas sobre a criação do mundo e do ser humano vão na mesma linha que a escola dos valentinianos, como foi apresentado acima, e cada uma vai adaptando à sua própria escola. A questão é que a protologia gnóstica acerca do cosmos e do ser humano não é o que ensina a doutrina cristã. Disso também decorre a visão soteriológica dos gnósticos que é incompatível com a doutrina cristã. Para os gnósticos, trata-se de uma salvação apenas para os ‘eleitos’, para os ‘reservados’, para os ‘escolhidos’

Além disso, a compreensão da criação gnóstica, como se percebeu acima, é fruto do *Demiurgo*, um segundo “deus”. Este é fruto da parte decaída de *Acamot* ou *Sofia*, último Éon produzido no *Pleroma* que movido pelo desejo de ver o Éon que deu origem a tudo, decaiu-se, e de sua parte decaída, deu-se a origem da criação. Portanto, a criação gnóstica é fruto da parte decaída de *Acamot*.

Também para os gnósticos a matéria não é boa, ao contrário, é má. Fruto daquilo há de mais ruim em *Acamot*. Isso se verifica também no ser humano hílico ou ser humano terreno. Este é incapaz de alcançar a salvação. Aliás, a matéria é incapaz de alcançar a salvação. O próprio Ireneu deduziu que todas essas ideias dos gnósticos são espetáculo da fantasia, e ele mesmo refutará esses argumentos, apresentando a sua protologia com base na Escritura e na Tradição.

2 Protologia ireneana

2.1 Unicidade de Deus

Ireneu constrói uma protologia profundamente enraizada nos textos bíblicos. Ela foi construída e sistematizada como resposta às



complexas especulações gnósticas, que se fundamentavam em mitos e também no platonismo. Para Ireneu de Lião, o Deus criador não é um Éon de um vasto complexo e nem mesmo uma entidade do mal, como pretendiam os gnósticos. O Deus criador, para Ireneu, é um Deus único e bom (Maia, 2013, p. 132).

Para refutar os gnósticos, sua preocupação inicial é com a unicidade de Deus. Ele procura demonstrar que existe um único Deus e Criador, diferentemente da ideia dos gnósticos que diziam haver um Deus bom que é salvador, o Deus revelado por Jesus Cristo, e um “deus” mau que é o criador, o “deus” justo, o mesmo da Lei e dos profetas. Nessa confrontação com os gnósticos, Ireneu vai unir “a criação e a salvação do ser humano de um lado, e a liberdade da criação e a criação *ex nihilo*, de outro” (Sesboüé, 2003, p. 46). Na sua teologia, Ireneu comenta sobre a unicidade e unidade de Deus, afirmando em *Contra as heresias* que os apóstolos “transmitiram que há um só Deus, Criador do céu e da terra, anunciado pela Lei e pelos profetas, e um só Cristo, Filho de Deus” (*Ch III, 1,2*).

Nesta mesma perspectiva, em *Demonstração da Pregação Apostólica*, afirma que “é necessário admitir que existe um só Deus Pai, que criou e pôs em ordem o conjunto dos seres, e fez existir o que não existia e que, circunscrevendo o universo, é o único a não ser circunscrito” (*Dem. 4*). Assim, Ireneu afirma a existência de um único Deus; também que esse único Deus é o criador do céu e da terra; é o criador de todas as coisas. Segundo ele, “é necessário que as coisas criadas tenham por princípio uma qualquer grande causa, e o princípio de tudo é Deus. Ele não deriva de algo, enquanto por ele foi criado cada ser” (*Dem. 4*).

Esse Deus é o mesmo Deus que havia sido anunciado pela Lei e pelos profetas, ficando contestada a ideia de que existem dois princípios da criação, ou seja, dois deuses, e a ideia de que há um Deus do Antigo Testamento (AT) e um Deus do Novo Testamento (NT). Ireneu demonstra a continuidade entre AT e NT, afirmando que o Deus de Jesus Cristo é o mesmo que havia sido anunciado pela lei e pelos profetas, ou seja, o mesmo Deus do AT, como foi mencionado acima.

Para Ireneu, é central a afirmação do Deus Trino. Na sua luta contra a “falsa gnose”, insiste noutro aspecto da divindade, a identidade de um Deus único, Criador de todas as coisas e Pai do *Logos* que se revela na história. O teólogo de Lião não se preocupa muito em especular sobre as relações entre as pessoas da Santíssima Trindade, mas está seguro



que o Deus credível é o Deus Uno e Trino. A história da humanidade prova, pelo menos para os que creem nas Escrituras, a presença e também a manifestação do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Além disso, os mesmos existem antes da criação do mundo e do ser humano (Fortes, 2014, p. 66-67).

Sobre o Deus Uno e Trino, Ireneu declara que a Igreja espalhada pelo mundo inteiro até os confins da terra recebeu dos apóstolos e seus discípulos a mesma fé “em um só Deus, Pai onipotente, que fez o céu e a terra, o mar e tudo quanto nele existe; em um só Jesus Cristo, Filho de Deus, encarnado para nossa salvação; e no Espírito Santo que, pelos profetas, anunciou a economia de Deus” (Ch I, 10,1).

2.2 As “duas mãos” do Pai: a criação como obra trinitária

O teólogo de Lião designa o Filho e o Espírito Santo, de forma alegórica, como as “Duas Mãos” de Deus (Fortes, 2014, p. 67). Em face da separação gnóstica entre Deus criador e Deus salvador, Ireneu afirma de forma clara que a criação é iniciativa do Pai, por suas “Duas Mãos”: o Filho e o Espírito. Ireneu demonstra que existe um só Deus, em que tudo tem sua origem (Sesboüé, 2003, p. 46).

Ireneu de Lião assegura a unidade da obra da criação, e também da bondade essencial da realidade material, pois não existem dois princípios ou deuses últimos, mas apenas o Deus uno. Assim, a unidade da criação e da redenção (história e salvação) é uma prova da unidade e da singularidade de Deus, e vice-versa. Ele supera o perigo que foi percebido anteriormente pelos apologetas, da dualidade entre a criação e a história da salvação, que reduzia a teologia da criação a uma simples e superficial cosmologia monoteísta. Tendo em vista que, no princípio, pode ser encontrado o Deus que é uno e único, a criação e a redenção estão entrelaçadas como as duas fases do plano global de realização da salvação (Müller, 2015, p. 141).

Na reflexão de Ireneu de Lião, Deus cria o mundo, as coisas e o ser humano por meio de suas “Mãos”, ou seja, o Verbo (Filho) e a Sabedoria (Espírito), contra a concepção dos gnósticos que afirmavam que Deus cria o mundo por meio de anjos. Sobre isso, Gomes (1979, p. 125-126) afirma que:

O Pai não precisava de anjos para criar o mundo e modelar o homem, em vista do qual criava o mundo; mas nem por isto estava desprovido



de ajuda para a fabricação das coisas a serviço da economia... Ele possuía um mistério de inefável riqueza, sendo assistido, em todas as suas obras por aqueles que são uma vez sua Progenitura e suas Mãos, a saber, o Filho e o Espírito, o Verbo e a Sabedoria, aos quais por sua vez ministram, submissos, todos os anjos.

Assim, “é por seu Verbo e seu Espírito que faz tudo, ordena tudo, governa tudo, dá o ser a tudo. Ele não tem necessidade da mediação dos anjos nem de outros seres” (Sesboüé, 2003, p. 46). O Verbo e a Sabedoria modelaram todas as coisas com cuidado e carinho, estabelecendo-as como seres que têm sua própria consistência. Além disso, esse carinho não é interrompido com a realização de sua obra, pois na concepção de Ireneu, as “Mãos” de Deus continuam atuando pessoalmente com o fim de levar à perfeição sua obra criada até que se realize plenamente (Singles, 2010, p. 30). A respeito disso, diz o próprio Ireneu de Lião:

Não foram os anjos que nos plasmaram – os anjos não poderiam fazer uma imagem de Deus – nem outro qualquer que não fosse o Deus verdadeiro, nem uma Potência que estivesse afastada do Pai de todas as coisas. Nem Deus precisava deles para fazer o que em si mesmo já tinha decretado fazer, como se ele não tivesse suas próprias mãos! Desde sempre, de fato, ele tem junto de si o Verbo e a Sabedoria, o Filho e o Espírito. É por meio deles e neles que fez todas as coisas, soberanamente e com toda a liberdade, e é a eles que se dirige, quando diz: “façamos o homem à nossa imagem e semelhança” (Gn 1,26), tirando de si mesmo a substância das criaturas, o modelo daquilo que fez e a forma dos adornos do mundo (Ch IV, 20,1).

Na citação acima, extraída de *Contra as heresias*, Ireneu apresenta vários pontos importantes para a presente reflexão. O primeiro é que Deus é suficiente para criar todas as coisas, por meio de suas “Mãos”; o segundo é que ele cria na liberdade; o terceiro é que ele tira de si mesmo a substância das criaturas; o quarto ponto é a criação do ser humano feito à imagem e semelhança de Deus.

O primeiro é que Deus é suficiente para criar todas as coisas, ou seja, não precisa da mediação de nada e nem de ninguém. Ele é suficiente, Ele mesmo se basta para criar. Essa suficiência de Deus, que cria com seu Filho e seu Espírito, serve, de um lado, para certamente acentuar seu poder, que não necessita de modo algum de intermediários. E, de outro lado, ressalta a dignidade da criação material, sobretudo a criação do ser humano, formado pelas “Mãos” divinas (Sesboüé, 2003, p. 46).



Sobre isso, diz o próprio Ireneu mais uma vez: “Deus, sem precisar de nada ou de ninguém, criou e fez todas as coisas pelo Verbo” (*Ch* II 2,4). E, “Ele não foi feito e não tem princípio nem fim, não precisa de ninguém, basta a si mesmo e, mais que isso, confere a existência a todos os outros seres” (*Ch*, III 8,3). Deus é princípio sem princípio. É o criador, mas é incriado.

O segundo ponto é que Deus cria livremente. Fica claro na reflexão ireneana que Deus não cria o mundo e o ser humano porque tinha necessidade do ser humano ou precisava de alguma coisa dele, mas o cria para externar o seu amor. Ele cria para compartilhar daquilo que tem, pois nele há um transbordar de sua ternura, de sua bondade e de seu amor sem limites. Desse modo, Deus cria na liberdade.

Segundo Müller (2015, p. 141), o objetivo da criação não é Deus produzir os seres humanos para se libertar de sua solidão ou se desenvolver do seu vazio à sua plenitude, mas os cria – ainda que não precise deles – para torná-los partícipes de suas boas ações. Além disso, o fundamento da criação é o amor de Deus que se entrega, que não tem pretensão de ganhar nada, mas deseja, sim, compartilhar da sua plenitude inesgotável. Aqui existe o dar-se, o doar-se livremente da parte de Deus. Na concepção de Müller, uma vez que, mediante a criação, Deus compartilha seu amor e seus bens, Ele mesmo se autocomunica com o ser humano e, por este motivo, a encarnação foi prevista antes da criação.

O terceiro ponto diz respeito à criação *ex nihilo*, isto é, a criação a partir do nada. Deus não se valeu de alguma coisa para criar, mas criou a partir dele mesmo. Ele pensou e quis, e as coisas foram criadas. “As próprias ideias da criação do mundo, ele as recebeu de si mesmo, sem necessidade de que algum outro lhes comunicasse” (Sesboüé, 2003, p. 46). Assim, ninguém lhe forneceu algo para criar, mas cria a partir de si.

Na concepção de Ireneu, o ser humano não pode criar nada *ex nihilo*, “porque os homens não podem fazer nada com nada, mas somente com matéria preexistente. Deus, porém, é superior ao homem porque cria a matéria da sua criação, que antes não existia” (*Ch* II, 10,4). Como se afirmou acima, Deus cria a partir de si, bastando-se a si mesmo para fazê-lo.

Em confronto com os gnósticos, Ireneu faz da bondade de Deus a origem da matéria informe, diferente da ignorância, o erro de um Éon. Ireneu diz que toda substância provém da bondade de Deus, mas não



se trata de uma substância material, mas daquilo que dá subsistência, o que sustenta todas as coisas. Ele é prudente e não explica com base em que Deus produziu essa primeira matéria, mas se contenta em dizer que a tira de si mesmo (Sesboüé, 2003, p. 47).

Para Ireneu, “os seres criados distinguem-se do Criador e os seres feitos daquele que os fez. Ele não foi feito e não tem princípio nem fim, não precisa de ninguém, basta a si mesmo e, mais que isso, confere existência a todos os outros seres” (*Ch. III 8,3*). Dessa forma, os seres criados, tiveram começo e podem ter fim, enquanto Deus é sempre o mesmo, pois não teve começo e nem terá fim. Aquele que é o Criador de todos os seres, “juntamente com o seu Verbo, é o único a ser chamado legitimamente Deus e Senhor, enquanto os seres criados não podem receber este apelativo nem se arrogar legitimamente este título, pois pertence exclusivamente ao Criador” (*Ch III, 8,3*).

Ainda contradizendo os gnósticos, Ireneu afirma que o mundo é essencialmente bom, como diz o Gênesis. É obra da sabedoria e do poder de Deus e não algo que foi tirado de um caos preexistente. Além disso, o que interessa não é a origem material e física do mundo, mas a ideia de que independente da origem, ele é expressão de um Deus que é livre. No entanto, lembra que a criação é radicalmente diferente do divino, como tudo o que se produz. Ela recebe sua coerência e unidade não em razão de uma degradação ou emanação do ser divino, mas do ato livre de Deus.

Ademais, a obra da criação ainda não chegou à plena realização, por isso não elimina notas erradas dentro de sua sinfonia. As tragédias naturais, que com frequência causam muito sofrimento ao ser humano, não devem ser atribuídas a um Deus vingador, a um Deus mau, mas a essas notas discordantes que, por vezes, perturbam o ser humano e o fazem sofrer, fazem parte desse processo em que a criação caminha para sua plena realização.

Portanto, nesse processo, Ireneu diz que o ser humano deve exercer sua inteligência diante do cosmos que caminha de acordo com as leis próprias. O ser humano também deve exercer seu senhorio sobre o mundo, pois Deus o criou para ele, ao passo que ele deve permanecer na atitude de fé que vê a inteligibilidade última do mundo em seu Criador.

Para Ireneu, o *porquê* e o *como* do cosmos serão revelados ao ser humano de forma progressiva em seu caminho para Deus. É na criação que o ser humano descobre e realiza a sua vocação e, desde o princípio,



sua vocação e salvação coincidem com o princípio do cosmos, que, por sua vez, já traz em si, mas de forma invisível, a presença daquele que certamente um dia se revelará na carne (Singles, 2010, p. 30-33). O Verbo que modelou o mundo, juntamente com o Espírito, deixa claro o vínculo existente entre criação e o mistério de Cristo.

Assim, percebe-se que, para Ireneu de Lião, a criação do mundo e de todas as coisas por Deus se deu por meio das “Mãos” do Pai, ou seja, o Verbo e a Sabedoria. Tendo sido criado, o mundo é o lugar feito para o ser humano habitar, e é no mundo que o ser humano realiza sua vocação: chamado à plena comunhão com Deus.

2.3 A criação do ser humano

Na protologia de Ireneu, percebe-se que Deus não criou o mundo porque é carente de ser, ou porque precisasse de alguma coisa da parte do ser humano. Ele criou para compartilhar os seus bens, criou porque seu amor transbordava. Também “no começo [...] não foi porque necessitasse do homem que Deus plasmou Adão, e sim para ter alguém no qual depusesse seus benefícios” (Gomes, 1979, p. 126).

Deus nunca foi carente de ser, nunca esteve só, não somente antes da criação de Adão, “mas antes de toda a criação, o Verbo glorificava o Pai, embora permanecendo n’Ele, e era glorificado pelo Pai, consoante a palavra: ‘Pai, glorifica-me com a glória que eu tinha junto de ti antes que fosse feito o mundo’ (Jo 17,5) (Gomes, 1979, p. 126).

O Gênesis menciona duas vezes a criação do ser humano: Gn 1,26⁴, como conclusão das obras, e Gn 2,7⁵, como o início e desenrolar da história. Sobre as duas narrativas literárias da criação, é preciso perguntar se elas:

Respondem a uma mesma criação ou a duas distintas? No primeiro caso, havia apenas um homem criado por Deus. No segundo foram dois;

⁴ “Deus disse: façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança, e que eles dominem sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra. Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou, homem e mulher ele os criou” (Gn 1,26-27) (Tradução da Bíblia de Jerusalém).

⁵ “Então lahweh Deus modelou o homem com a argila do solo, insuflou em suas narinas um hálito de vida e o homem se tornou um ser vivente” (Gn 2,7) (Tradução da Bíblia de Jerusalém).



*esses dois, são diferentes em espécie? O questionário está emaranhado de acordo com posições historicamente definíveis*⁶ (Orbe, 1969, p. 8, tradução nossa).

Não se tem a pretensão de entrar na problemática discutida por várias correntes de pensamento e nem por vários autores, mas somente o essencial da argumentação exposta por Orbe, e nesta se encontrará a posição de Paulo, e conseqüentemente a de Ireneu que tem a sua reflexão na mesma linha que a de Paulo.

Orbe (1969, p. 12, tradução nossa) explica que “da dupla criação vem as duas naturezas paulinas (segundo Rm 7,22s)⁷: o homem interior, que se deleita na Lei, e o exterior, sensível ao cativo de seus membros sobre a lei do pecado”⁸. Assim, a alma (ser humano interior), feita à imagem de Deus, contrasta com o corpo (ser humano exterior) que é formado da terra. Desse modo, para Paulo, o ser humano se compõe, por esta via, de duas naturezas, e sua origem está nas ações divinas.

Paulo – e conseqüentemente Ireneu –, faz distinção entre o ser humano animal e espiritual, entre o terreno e o celeste, entre o primeiro Adão e o segundo Adão. No entanto, não atribui diferença de origem (divina) entre um e outro, atribuindo a criação do terreno a Gn 2,7 e a do celeste a Gn 1,26s, mantendo, desse modo, a lógica unidade do primeiro Adão, *feito e plasmado* à imagem do segundo, sem comprometer-se a definir a origem dele (Orbe, 1969, p. 15-16).

Ireneu aponta: “com o homem, feito pessoa animada, voltando-se ao mal, perdeu a vida, assim, ele, convertendo-se ao bem e recebendo o Espírito vivificante, reencontrará a vida” (*Ch V 12,2*). Ele compreende muito bem o contraste paulino entre o ser humano interior e o ser humano exterior e “o primeiro Adão, de corpo e alma, acusa uma constituição

⁶ “¿responden a una misma creación, o a dos distintas? Em el primer caso, sólo hubo un hombre creado por Dios. Em el segundo fueron dos; y si dos, ¿diversos en especie? El cuestionario se enreda con arreglo a las posiciones, historicamente definibles” (Orbe, 1969, p. 8).

⁷ “Comprazo-me na lei de Deus segundo o homem interior; mas percebo outra lei em meus membros, que peleja contra a lei da minha razão e que acorrenta à lei do pecado que existe em meus membros” (Rm 7,22) (Texto a partir da bíblia de Jerusalém) (Rm 7,22s).

⁸ “De la doble creación vienen las dos naturalezas paulinas (según Rom 7,22ss): el hombre interior, que se deleita em la Ley, y el exterior, sensible a la cautividad de sus miembros bajo la ley del pecado” (Orbe, 1969, p. 12).



terrena e animal, em conflito com a nota característica do segundo Adão, espiritual e celeste”⁹ (Orbe, 1969, p. 16, tradução nossa).

Ainda para Ireneu, existe distinção, e até mesmo grande distância entre o ser humano do Gênesis e o segundo Adão. Semelhante intervalo entre o plasma e a alma é a diferença entre alma e espírito. E, a curta distância de tempo entre o plasma e a animação do primeiro ser humano, será maior entre a animação e o plasma na sua comunhão com o Espírito (Orbe, 1969, p. 16-17). Sobre a questão de quanto tempo leva para o ser humano receber o Espírito:

*O santo não o determina, contentando-se em apontar a ordem da economia humana [...]: a) primeiro, o plasma; b) em seguida, sua animação, que lhe constitui homem animal; c) por fim, a comunhão com o Espírito, que lhe faz homem espiritual*¹⁰ (Orbe, 1969, p. 17, tradução nossa).

Diz o próprio Ireneu que “era necessário que o homem fosse primeiramente modelado e só depois recebesse a alma e somente depois recebesse a comunhão do Espírito” (Ch V 12,2). É o Espírito que vivifica o ser humano; aliás, o Espírito é o que há de divino no ser humano. Este é o motivo pelo qual o primeiro Adão foi feito alma vivente pelo Senhor e o segundo Adão foi feito Espírito vivificante (1Cor 15,46)¹¹ (Ch V 12,2).

Nesse sentido, o ser humano, criado por Deus através de suas próprias mãos, foi criado (modelado), depois recebeu o sopro de vida, e depois tal ser humano receberia também o sopro do Espírito que dá a vida. Segundo o teólogo de Lião, o ser humano é destinado a participar da vida divina, ou seja, foi criado para estar com Deus.

Conclusão

É possível perceber que a protologia gnóstica é vasta, confusa e de difícil compreensão. Além disso, existem várias ramificações sobre a protologia gnóstica, porém, no presente artigo, foi apresentada a

⁹ “El primer Adán, de cuerpo y alma, acusa una contitución terrena y animal, em pugna com la nota característica del segundo Adán, espiritual y celeste” (Orbe, 1969, p. 16).

¹⁰ “El Santo no la determina, contento com apuntar el orden de la economia humana [...]: a) primero, el plasma; b) luego, su aniación, que le contituye ‘hombre animal’; c) por fin, la comunión del Espíritu, que le hace ‘hombre espiritual’” (Orbe, 1969, p. 17).

¹¹ O texto paulino é: “Assim está escrito: o primeiro homem, Adão, foi feito alma vivente; o último Adão tornou-se espírito que dá a vida” (1Cor 15,45) (Tradução da Bíblia de Jerusalém).



concepção gnóstica dos valentinianos. A partir desta concepção, muitas outras foram influenciadas por ela, como no caso do *Pleroma*, que é uma espécie de esfera divina que é composto pelos Éons que têm origem num Éon, insondável, Pai de todos os outros. O último Éon sente o desejo de conhecer o primeiro Éon e acaba se perdendo no infinito. Da parte passional¹² desse último Éon chamado *Sofia* é que se terá origem todas as coisas existentes.

Ireneu de Lião, no seu ensinamento sobre a criação, fala da unidade e unicidade de Deus, rebate os gnósticos dizendo que Deus tirou de si mesmo os elementos da criação. Não se serviu de anjos, mas de suas ‘Duas Mãos’: o Verbo e o Espírito. As ideias da criação Deus tirou de si mesmo, e não precisou, portanto, da cópia de algum outro lugar. Deus também criou o ser humano da terra virgem, pois não havia chovido ainda, e misturou na terra um pouco de sua potência e soprou o hálito da vida sobre o ser humano. Dispôs todas as coisas para que o ser humano pudesse cuidar. A narrativa da criação de Ireneu é muito otimista.

Diante de certas correntes, tendências e até mesmo espiritualidades que defendem uma fuga do mundo, a partir do pensamento do teólogo de Lião, fica claro que não há necessidade de fugir deste mundo, pois ele é bom porque é obra do próprio Deus. Deus pensou e criou este mundo para Ele mesmo, por meio de seu Verbo, vir habitar.

Referências

ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. Trad. Alfredo Bosi; Trad. dos novos textos Ivone Castilho Benedetti. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

DROBNER, H. R. *Manual de Patrologia*. Trad. Orlando dos Reis e Carlos Almeida Pereira. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

FORTES, J. J. *Credibilidade do cristianismo no Adversus Haereses de Ireneu de Lião*. Dissertação de Mestrado. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa – Faculdade de Teologia, 2014.

GOMES, C. F. *Antologia dos Santos Padres*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1979.

¹² Que sofreu a paixão ou parte decaída de *Sofia*.



HOLANDA, Erasmo Carlos Gomes de. *A salvação do homem na obra Adversus Haereses de santo Irineu: um confronto de mentalidades*. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte – MG: FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 2012.

LAYTON, B. *As escrituras gnósticas*. Trad. Margarida Oliva. São Paulo: Loyola, 2002.

LIÃO, I. de. *Contra as heresias: denúncia e refutação da falsa gnose*. Introdução, notas e comentários Helcion Ribeiro; organização das notas bíblicas Roque Frangiotti; tradução Lourenço Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

LYON, Irineu de. *Demonstração da pregação apostólica*. Trad. Ari Luis do Vale Ribeiro. São Paulo: Paulus, 2014.

MAIA, Geraldo dos Reis. *A soteriologia ireneana e seu influxo na constituição Gaudium et spes como relevância para a acolhida da salvação na Alta Modernidade*. Tese de Doutorado. Roma – Itália: Pontificia Universidade Gregoriana – Faculdade de Teologia, 2013.

MORESCHINI, C. *História da filosofia patrística*. Trad. Orlando Soares Moreira. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2013.

MÜLLER, Gerhard L. *Dogmática Católica: teoria e prática da Teologia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

ORBE, A. S. I. *Antropologia de San Ireneo*. BAC – Biblioteca de Autores Cristãos, 1969.

SILVA, Maycon Renan da. *A relação Logos e sarx no Prólogo de João e a sua contribuição para a teologia da encarnação em Ireneu de Lião*. 2017. 138f. Dissertação de mestrado. Pontificia Universidade Católica do Paraná. Curitiba, 2017.

SESSBOUÉ, Bernard. *História dos dogmas: o Deus da salvação*. São Paulo: Edições Loyola, 2003. (Tomo 2).

SINGLES, D. *A glória de Deus é o homem vivo: a profissão de fé de santo Irineu*. Trad. Tiago José Risi Leme. São Paulo: Paulus, 2010.



Parentalidade responsável: cuidado e dignidade de filhos e filhas

Responsible parentality:
care and dignity of sons and daughters

*Valdecir Badzinski**

Pontifícia Universidade Católica do Paraná

*Fabiane Olivia Ardenghi***

Pontifícia Universidade Católica do Paraná

*Mário Antonio Sanches****

Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Recebido em: 02/12/2024. Aceito em: 09/12/2025.

Resumo: *A parentalidade precisa ser abordada de modo interdisciplinar para uma compreensão adequada, visto que a procriação humana é também biológica e nem sempre assumida conscientemente. O objetivo deste artigo é indicar que o exercício de uma parentalidade responsável reflete e se inspira no reconhecimento e zelo pela dignidade de filhos e filhas. Trata-se de uma revisão de*

* Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná, 2023; Presbítero da Diocese de Guarapuava (PR), Secretário Executivo do Regional Sul 2 da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). ORCID Link: <https://orcid.org/0009-0005-8868-157X>

E-mail: valdecir132@hotmail.com.

** Mestra em Bioética pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná, 2024; pós-graduada em Neurociências e Comportamento pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2021; Especialista em Prevenção de abusos sexuais em âmbito eclesial e intrafamiliar pela Pontifícia Universidade Católica do México, 2022; Licenciada em Terapia Ocupacional pelo Instituto Porto Alegre (IPA), 1989. ORCID Link: <https://orcid.org/0009-0003-2564-956X>.

E-mail: lumi.ardenghi@gmail.com.

*** Professor titular da PUCPR. Pós-doutorado em Bioética na Cátedra de Bioética da Universidad Pontificia Comillas, em Madrid, com bolsa da CAPES/Fundação Carolina. É mestre em Antropologia Social, pela UFPR, e Doutor em Teologia, pela EST/IEPG, de São Leopoldo, RS. ORCID Link: <https://orcid.org/0000-0002-5794-2272>.

E-mail: m.sanches@pucpr.br.



literatura com ênfase na prática eclesial. A pesquisa aponta que a ênfase dada nas relações parentais para o bem-estar da prole, exige uma reflexão sobre a dignidade dos filhos, caso contrário pode-se apoiar posturas filosóficas que reduzem a dignidade humana à existência de relações. Estudos em psicologia demonstram necessidade de referenciais de parentalidade estáveis para o desenvolvimento infantil, de onde decorre o compromisso moral dos pais e mães assumirem responsabilmente os cuidados parentais. Por outro lado, a ausência de referenciais parentais pode causar danos irreparáveis na vida de filhos e filhas.

Palavras-chave: Parentalidade; dignidade humana; cuidado parental; filhos; pastoral.

Abstract: *Parentality needs to be approached in an interdisciplinary way for an adequate understanding, since human procreation is also biological and not always consciously assumed. The aim of this article is to indicate that the exercise of responsible parentality reflects and inspires the recognition and zeal for the dignity of sons and daughters. This is a literature review with emphasis on ecclesial practice. The research points out that the emphasis given on parental relations for the well-being of the offspring requires a reflection on the dignity of children, otherwise one can support philosophical postures that reduce human dignity to the existence of relationships. Studies in psychology demonstrate the need for stable parentality references for child development, from which the moral commitment of fathers and mothers to take parental care responsibly. On the other hand, the absence of parental references can cause irreparable damage to the lives of sons and daughters.*

Keywords: *Parentality; human dignity; parental care; offspring; pastoral.*

Introdução

A frase do teólogo australiano Norman Ford “parentalidade é algo maravilhoso: sua grandeza deriva da dignidade pessoal dos filhos” (2008, p. 46) é uma síntese que convida à reflexão e estudos, pois aponta para os dois polos da parentalidade: os pais e os filhos. Ser pai ou mãe é relacional, implica em ter filho ou filha e se a dignidade da prole não fosse reconhecida e valorizada a condição de ser pai ou mãe seria de pouca valia. Esta é a dinâmica relacional que este artigo aborda e explora.

Deste modo, o objetivo deste artigo é indicar que o exercício de uma parentalidade responsável reflete e se inspira no reconhecimento e zelo pela dignidade de filhos e filhas. Certamente há muitos elementos que precisam ser abordados para uma adequada compreensão desta problemática, visto que a procriação humana é também algo natural e nem sempre assumida conscientemente. Dentre vários elementos enfatiza-se, neste artigo, duas questões: o que implica uma parentalidade vivenciada conscientemente? Qual a dimensão relacional da dignidade humana?



Será apresentado que estas não são questões teóricas apenas, mas práticas e existenciais, pois as respostas dadas a estas questões e o modo como parentalidade e filialidade são vivenciadas pode imprimir marcas consideráveis nas vidas das pessoas.

No contexto da teologia estes temas são ricos pois apontam para algumas indagações: de que modo a dignidade humana pode ser compreendida na relação com Deus? Pode a parentalidade humana ser compreendida à luz da paternidade divina?

A pesquisa utiliza-se, como metodologia, de revisão de literatura em contexto interdisciplinar, com ênfase e preocupação pastorais.

1 Vivência de uma parentalidade responsável

‘Parentalidade’ é um termo que pretende incluir ‘maternidade’ e ‘paternidade’, com ênfase no processo vivenciado ao longo da vida de todos que se assumem como pais e como mães. Em alguns trabalhos há o foco no ‘planejamento da parentalidade’, que implica em pensar o acolhimento dos filhos desde antes de seus nascimentos (Sanches, 2013), mas o foco deste artigo é a vivência de parentalidade responsável que implica em estabelecer relações conscientes que promove o bem-estar da prole ao longo da vida toda, com maior impacto nos primeiros anos de vida da criança.

A promoção de uma parentalidade responsável implica em assumir a consciência de todas as dinâmicas humanas que se dão na relação entre genitores e prole, tais como: processos biológicos, psíquicos, culturais, econômicos, filosóficos, teológicos, dentre outros. A ênfase moral – tomada de decisão consciente – relacionada com a parentalidade responsável se dá exatamente porque implica em superar as tradicionais posturas fatalistas e resignadas presentes em muitas sociedades que levam a ter filhos e filhas sem pensar no assunto.

No âmbito da teologia moral, há décadas que se vem abordando a necessidade de se assumir a consciência da maternidade e paternidade, demonstrando que as condições e motivações para ter filhos se transformaram nas sociedades ocidentais atuais. Neste sentido, Häring já salientava nos anos de 1960 que o motivo de ter filhos passa a ser o amor recíproco dos esposos “que os faz desejar os filhos para fazê-los partícipes de seu pacto, de sua comunidade de amor” (Häring, 1971, p. 44). Deste modo, surge na moral católica o imperativo da responsabilidade parental.



A transição – de ter filhos como imperativo natural, para ter filhos como processos conscientes – implica em um amadurecimento que envolve o projeto de vida dos envolvidos e alguns apontam que este é um grande desafio: “um dos principais desafios das famílias no século XXI é enfrentar a carência de um modelo confiável e funcional de ser pais no mundo em mudança” (Solís-Pontón, 2006, p. xxxvii). Passa-se, assim, a falar em “cultura de parentalidade”, compreendida como a “predominância do amor sobre as pulsões agressivas e sexuais puras” (Solís-Pontón, 2006, p. 21).

Os aspectos que caracterizam e identificam a parentalidade estão relacionados diretamente a papéis e funções parentais resultantes de um tornar-se mãe e pai, com elementos e ações que ultrapassam o fato de apenas ter filho ou filha. A parentalidade identifica-se também com as atitudes de amor e dedicação oriundas de rotinas preestabelecidas, ambiente seguro e estável, com foco na construção da personalidade saudável, fortalecendo a criança para atuar nas adversidades do meio (Cardoso; Simão-Silva, 2017).

Outro aspecto da parentalidade é propiciar ambientes e condições para que uma criança se desenvolva com seu potencial máximo, caracterizados por aspectos como: comportamentos calorosos e protetores; disposição de tempo saudável para criança; compreensão das experiências de vida e comportamento da criança; aplicação de regras e sua efetividade; reconhecimento do bom comportamento e correção do comportamento equivocado sem emitir castigos violentos.

Por uma visão mais ampla a parentalidade diz respeito ao modo como a sociedade define e atribui papéis a homens e mulheres, a partir dos quais refletem os valores e padrões sociais de uma época (Cardoso; Simão-Silva, 2017). Portanto, a parentalidade é caracterizada por valores e padrões sociais individualmente ou em grupo em vista de fornecer substancialidade e fatores que possam influenciar no desempenho saudável do crescimento integral de uma criança.

O cristianismo, particularmente a Igreja Católica, enfatiza que a família é um espaço privilegiado para a vivência de uma parentalidade responsável. O Papa São João Paulo II, em *Familiaris Consortio*, aponta que a Igreja sente de modo mais vivo e veemente a missão de proclamar a todos o desígnio de Deus sobre o matrimônio e sobre a família, para lhes assegurar a plena vitalidade e promoção humana e cristã, contribuindo assim para a renovação da sociedade e do próprio Povo de Deus (João



Paulo II, 1981, 17). Deste modo se compreende a essencialidade do papel da família e que o distanciamento da relação familiar pode fragilizar a referencialidade e naturalmente a segurança da pessoa que ainda não atingiu sua plenitude de autonomia (Goldim, 2004).

Atualmente, aparecem múltiplas dificuldades de conceituação e definição da estrutura familiar no seu papel de determinação e influência de parâmetros na vida de seus membros, como referencialidade no desenvolvimento da pessoa humana. Em muitas situações, a instituição familiar, que é eminentemente respeitada e considerada como instituição universal diante da grande maioria das culturas, passa por dificuldades nas concepções e até mesmo na definição de seu papel no tecido social e no desenvolvimento humano. Apesar das dificuldades conceituais, transformação dos modelos de famílias e suas diversas configurações, a parentalidade responsável exige condições estáveis nas relações familiares, ou seja, ela aponta para a necessidade da família, independentemente do modo ela seja concebida. Isto porque a parentalidade deixa de ser a reprodução biológica que partilhemos com outras espécies animais e torna-se um “processo psicológico que se opera no homem e na mulher no caminho de tornar-se pais, que supõem um trabalho interior sobre si mesmos, no qual participam todos os membros da família” (Solís-Pontón, 2006, p. xxxvii).

Pode-se dizer que a parentalidade responsável exige uma família, embora não seja uma condição a sua existência prévia. Os cuidados parentais se dão exatamente no contexto de relações familiares, de modo que uma criança pode ser concebida fora da família, mas seu próprio nascimento institui, por si, a célula nuclear da família: a existência de uma mãe e um filho ou filha. Lévi-Strauss (1974) indica que o elemento universal da família pode excluir a figura paterna: “É certo que a família conjugal, limitada à mãe e aos filhos(as) é praticamente universal posto que está baseada na dependência fisiológica e psicológica que, ao menos por um certo período de tempo, existe entre uma e outro” (Lévi-Strauss, 1974, p. 27). Deste modo precisamos valorizar a família elementar mas, ao mesmo tempo, estarmos abertos ao modo como ela se apresenta na nossa sociedade, tomando ainda consciência que “o modelo de família nuclear – mesmo que seja idealizado e promova uma sensação de estabilidade e segurança – nunca foi sinônimo de ‘normalidade’” (Teperman, 2011, p. 157). Na ausência dos progenitores outras configurações familiares se estabelecem e, nestes novos contextos, a parentalidade responsável se torna ainda mais desafiadora. Por outro lado, a percepção de que as funções parentais estão dissociadas “de uma base concreta e



unívoca de pessoas denominadas e denotadas como pai e mãe” (Moreira; Rabinovich, 2011, p. 8), abre a possibilidade de identificar o conceito de família em diversas configurações, incluindo os casais homoafetivos e sua prole. Os movimentos gays raramente negam a importância da família, sugerindo que esta seja uma instituição do passado, totalmente superada e desnecessária para a sociedade atual. “Eu não conheço nenhum gay, nenhuma lésbica que seja contra a família”, disse o ativista Toni Reis (2015). O que ocorre é que são movimentos críticos de um modelo exclusivo e único de família.

A ênfase dada nas relações parentais para o bem-estar da prole, exige uma reflexão sobre a dignidade dos filhos, caso contrário pode-se, inadvertidamente, apoiar posturas filosóficas que reduzem a dignidade humana à existência de relações. A dignidade da prole exige uma parentalidade responsável, mas a ausência de relações parentais saudáveis não retira de filho ou filha sua dignidade. Isto será tratado no próximo item.

2 A dignidade humana: factual e relacional

A questão da parentalidade – que inclui a geração de novas vidas – traz em seu bojo o debate sobre a dignidade da vida humana, melhor, implica em responder à indagação: no início da vida de um novo ser humano, a partir de que momento se deve afirmar sua dignidade? Esta pergunta se abre para inúmeras questões, mas neste artigo vamos nos deter a questões relacionada com a parentalidade: a dignidade de um novo ser humano se funda na relação com seus genitores? A relação com os pais é fundamental para o ser humano em formação, então, a ausência desta relação implica também em negação de sua dignidade?

Javier Gafo (1979), bioeticista espanhol, abordou com maestria toda esta problemática já na década de 1970. No seu trabalho ele indica autores como L. Beirnaert que afirma que um feto não é uma criança enquanto a decisão dos pais não se adiante em percebê-lo na forma humana futura e a nomeá-lo como sujeito (Gafo, 1979). Nesta linha estaria Quelquejeu que pretende superar uma colocação objetivista que considera o feto “como um em-si, separado abstratamente do ato humano, só biológico, no qual foi engendrado, separado das relações que os homens mantêm com ele... à margem das vontades livres, que são únicas, que podem reconhecê-lo num momento de humanidade.” (Quelquejeu, 1972, *apud* Gafo, 1979, p. 158). Gafo aponta e denuncia a existência destas posturas filosóficas que negam a dignidade humana àqueles que



não foram acolhidos e assumidos por seus pais. Na sequência estas ideias foram reinseridas ao redor do conceito de pessoa.

Singer propõe usar a referência de pessoa a partir da capacidade racional e autoconsciente. Quando o ser humano alcança esses elementos recebe, então, o *status* de pessoa (Singer, 1998). Assim só pode ser considerado pessoa aquele que tem racionalidade e autoconsciência e por estas qualidades ser digno de respeito e não deve ser instrumentalizado. A visão de Singer, que valoriza a consciência e as relações humanas, pode também desqualificar muitos seres humanos da categoria de pessoa, por não serem racionais e nem autoconscientes, como os embriões, os fetos e crianças na primeira fase de crescimento. Estes, segundo Singer, não possuem as qualidades específicas de pessoa.

Aqui se apresenta uma temática complexa: relações saudáveis são indispensáveis para a construção da personalidade humana, e a devida valorização de cada pessoa, mas isto não implica em afirmar que o ser humano perde a sua dignidade na ausência destas relações. Esta temática requer abordar o conceito de pessoa. A dignidade da pessoa humana é claramente defendida na Declaração Universal dos Direitos Humanos e muitos outros documentos legais, sendo quase um consenso na sociedade ocidental, contudo, não se nega que haja contradições e questionamentos, especialmente no conceito de pessoa.

Tendo em vista que o conceito de pessoa não é o foco central desta pesquisa destacam-se abaixo apenas as posições teológicas de base que orientam todo o trabalho: a) a dignidade humana não se fundamenta no fato da existência de uma pessoa ocorrer no contexto de relações conscientes, mas no fato dela existir como ser humano perante Deus; b) relações humanas são indispensáveis para a formação de pessoas saudáveis, realizadas e felizes, mas a ausência destas relações não retira da pessoa a sua dignidade.

Para a teologia clássica – perspectiva presente nas diferentes religiões bíblicas – a dignidade humana se funda na relação do ser humano com o Criador:

Então Deus disse: 'Façamos o homem à nossa imagem e semelhança. Que ele reine sobre os peixes do mar; sobre as aves do céu, sobre os animais domésticos e sobre toda a terra, e sobre todos os répteis que se arrastam sobre a terra'. Deus criou o homem à sua imagem; criou-o à imagem de Deus, criou o homem e a mulher (Gn 1,26-27).



Esta inspiração inicial veterotestamentária é enriquecida, para os cristãos, com a referência neotestamentária, com a encarnação do Verbo “E o Verbo se fez carne e habitou entre nós” (Jo 1,14). Assim, acerca da filiação divina e do valor da vida humana, afirma Bernhard Häring (1984): a vida humana, como sublime dom de Deus, é sagrada. A pessoa humana é chamada, em sua vida corporal, a se realizar como imagem e semelhança de Deus. A vida humana não é apenas a criação mais maravilhosa da palavra de Deus, pois sua dignidade aparece, sobretudo, na palavra de Deus que se faz carne, tomando um corpo vivo (Jo 1,14). O mistério da redenção completa-se nesta própria vida corporal, pela encarnação do verbo de Deus, tornando a vida corporal o dom mais precioso do Pai a Jesus (Häring, 1984).

Deste modo a teologia se enriquece com a visão das ciências sobre as relações humanas, mas amplia os conceitos ao afirmar que a dignidade humana não oscila segundo as relações humanas, por defender que o fundamento da dignidade humana tem base transcendente (Sanches, 2004). Pode-se dizer, no contexto desta pesquisa, que a visão cristã de mundo ressalta a dignidade de cada ser humano, mas está ciente dos sofrimentos e condições degradantes a que uma pessoa pode ser submetida se relações fundamentais – como as de âmbito familiar – não forem devidamente estabelecidas. Reconhecer a dignidade de cada ser humano não pode ser resumido a uma postura teórica, mas precisa ser convertido em um processo de promoção e defesa desta dignidade. Pais e mães que reconhecem em seus filhos esta dignidade ímpar, coerentemente precisam assumir, com alegria e consciência, uma parentalidade acolhedora e responsável.

3 Referencialidade parental

O reconhecimento da dignidade humana – ponto de partida de uma teologia cristã – requer, portanto, uma prática parental igualmente digna. Para isto a teologia pode ser enriquecida no diálogo com as outras ciências, neste caso a psicologia, que aponta para a necessidade de que pais e mães se preocupem em ser referências para seus filhos e filhas.

Sobre o tema da referencialidade de parentalidade, a partir da psicologia, identificam-se diversos estudos desenvolvidos para analisar a primeira infância. Nessas pesquisas a psicologia e a neurociência identificam um bebê ativo desde o nascimento, com competências e capacidades que lhe permitem interagir com seu entorno, diferenciar



características de seus cuidadores, engajar-se em interações afetivas e até mesmo modular o tipo de interação no qual se encontra. Independente da fase de desenvolvimento, o bebê é sempre um potencial evidente.

Com base no artigo de Silva e Albertini (2005), “notas sobre a noção de caráter em reich”, propõe-se a analisar as teorias e pesquisas em psicologia, tendo como ponto de partida a reflexão de Freud (1856-1939), no contexto da teoria do método psicanalítico. Segundo Silva e Albertini, esse método deixa evidente que o intelecto humano está em constante desenvolvimento e aperfeiçoamento, nesse sentido, nos primeiros anos de vida a formação do entendimento passa pelas experiências internalizadas na relação com os filhos. A formação de uma primeira personalidade não é só um momento em que os psicólogos definem como primeira infância. Isso servirá de base para assentar as demais experiências para a formação de sua personalidade, opinião e caráter.

Siegel e Bryson (2015) defendem que a formação dos filhos depende das informações que eles recebem diariamente do ambiente que os cercam. Isso significa que as crianças crescem e se desenvolvem por espelhamento, aprendendo com o que observam do comportamento e seus pais e responsáveis. Os estudos neurocientíficos evidenciam que a interação dos pais com seus filhos estimula o desenvolvimento cerebral, o crescimento emocional e a aprendizagem (Siegel; Bryson, 2015, p. 11).

A experiência vivencial sobre o nascimento de uma criança, sabemos que são dados alguns elementos essenciais, como: olhar, afeto, higiene, veste e alimento. Nestes atos é perceptível o quanto a criatura humana é profundamente social. À medida que ela cresce, aos poucos aprende a cuidar de si mesmo, física e emocionalmente. Com seu desenvolvimento depara-se com pessoas e devolve o cuidado que recebeu em sua tenra idade. Van Der Kolk (2020) afirma que crianças cujos pais são fontes confiáveis de bem-estar e resistência tem uma vantagem para toda a vida, uma espécie de amortecedor contra o pior que a sorte possa lhes trazer (Van Der Kolk, 2020, p. 134).

O próprio autor continua a escrever que as crianças são cativadas por rostos e vozes, e tem uma sutil sensibilidade as expressões faciais, posturas, tons de voz, modificações fisiológicas, ritmos de movimentos e intenções. Diz ainda que esses elementos são inatos como parte da evolução, essencial para sobrevivência destas criaturas indefesas. Acrescenta que o outro elemento inato na criança é a capacidade de escolher um ou alguns determinados adultos com quem seu sistema natural de



comunicação se desenvolve. Com estas atitudes inatas cria um vínculo primário de apego. Quanto mais receptivo adulto, maior será o apego e a probabilidade de que a criança desenvolva formas saudáveis de reagir as pessoas ao seu redor.

Van Der Kolk (2020) descreve em sua obra as constantes observações e análises das relações de interação entre as mães e seus filhos na praça *Regent's Park*, em Londres. Enquanto as mães estavam nos bancos da praça tricotando ou lendo jornal, as crianças se afastavam para explorar o mundo, olhando para trás de vez em quando, para assegurar-se de que a mãe continuava ali. Quando uma outra pessoa se aproximava e começava conversar com suas mães, as crianças voltavam correndo e se punham perto da mãe, para se certificar de que ainda tinham sua atenção. Crianças menores ficavam mais nervosas ao notar que a mãe não estava plenamente envolvida com eles (Van Der Kolk, 2020, p. 134).

Van Der Kolk (2020) continua afirmando em sua análise que o apego é base segura a partir da qual uma criança se aventura no mundo e o apego mais denso passa pela nobre presença de uma mãe. Ao longo de cinco décadas seguintes, a pesquisa comprovou que ter um porto seguro promove autoconfiança, instaura o sentido de solidariedade e solicitude em relação a outras pessoas em dificuldades. A partir do dar e receber do vínculo de apego, as crianças aprendem que os outros tem sentimentos e ideais tanto semelhantes como diferentes dos delas mesmas. Com isso, entram em sintonia com o seu ambiente e com as pessoas que as rodeiam, adquirindo autoconfiança, a empatia, o controle de impulsos e automotivação que permite tornar membros úteis da cultura social mais ampla (Van Der Kolk, 2020, p. 135).

Hellinger (2007) diz que os pais dão aos filhos aquilo que eles próprios são. A isso nada podem acrescentar, e nada podem tirar. Os filhos só podem aceitar os pais como eles são. Por outro lado, os pais dão aos filhos algo a mais, além da vida, pois cuidam deles por muitos anos e de muitas maneiras. A soma de tudo isso resulta num desnível tão grande entre pais e filhos que esses jamais poderão compensar e retribuir (Hellinger, 2007, p. 135).

E ainda, a análise empírica de Bowlbly (1907-1990) pode ser lida a partir das teorias de Jean Piaget sobre os estágios e períodos do desenvolvimento. Piaget (1964) diz que esse processo caracteriza as diferentes maneiras do indivíduo interagir com a realidade, ou seja, de organizar seus conhecimentos visando sua adaptação, constituindo-se na modificação



progressiva dos esquemas de assimilação. Os estágios evoluem como uma espiral, de modo que cada estágio engloba o anterior e o amplia. Piaget não define idades rígidas para os estágios, mas sim que estes se apresentam em uma sequência constante que ele chama: sensório-motor, pré-operacional, operações concretas e operações formais.

Um dos estágios é o sensório-motor, que equivale mais ou menos de 0 a 2 anos. Nesta fase a atividade intelectual da criança é de natureza sensorial e motora. A principal característica desse período é a ausência da função semiótica, isto é, a criança não representa mentalmente os objetos. Sua ação é direta sobre eles. Essas atividades serão o fundamento da atividade intelectual futura. A estimulação ambiental interferirá na passagem de um estágio para o outro (Piaget, 1964, p. 277). A presença da mãe, mesmo que apenas sentada no banco tricotando ou lendo um jornal, mantém a conexão com a criança, que se sente segura e, assim, favorece a consolidação de sua base para o desenvolvimento integral.

Estágio pré-operacional, equivale a mais ou menos de 2 a 6 anos. Este estágio pré-operacional é como um subestágio do estágio de operações concretas, ou seja, a criança desenvolve a capacidade simbólica. Ela já não depende unicamente de suas sensações, de seus movimentos, mas já distingue um significador (imagem, palavra ou símbolo) daquilo que ele significa (o objeto ausente), o significado.

Este período caracteriza-se pelo egocentrismo, isto é, a criança ainda não se mostra capaz de colocar-se na perspectiva do outro, o pensamento pré-operacional é estático e rígido, a criança capta estados momentâneos, sem juntá-los em um todo. Pelo desequilíbrio há uma predominância de acomodações e não das assimilações. Pela irreversibilidade a criança parece incapaz de compreender a existência de fenômenos reversíveis, isto é, que se fizermos certas transformações, somos capazes de restaurá-las, fazendo voltar ao estágio original, por exemplo, a água que se transforma em gelo e aquecendo-se volta à forma original (Piaget, 1964, p. 284).

O estágio das operações concretas, equivalente a mais ou menos dos 7 aos 11 anos, a criança já possui uma organização mental integrada, os sistemas de ação reúnem-se em todos integrados. Piaget fala em operações de pensamento ao invés de ações. É capaz de ver a totalidade de diferentes ângulos. Conclui e consolida as conservações do número, da substância e do peso. Apesar de ainda trabalhar com objetos, agora



representados, sua flexibilidade de pensamento permite um sem número de aprendizagens (Piaget, 1964, p. 294).

O estágio das operações formais, mais ou menos dos 12 anos em diante, ocorre o desenvolvimento das operações de raciocínio abstrato. A criança se liberta inteiramente do objeto, inclusive o representado, operando agora com a forma (em contraposição a conteúdo), situando o real em um conjunto de transformações. A grande novidade do nível das operações formais é que o sujeito se torna capaz de raciocinar corretamente sobre proposições em que não acredita, ou que ainda não acredita, que ainda considera puras hipóteses. É capaz de inferir as consequências (Piaget, 1964, p. 298).

Deste modo, estudos na área de psicologia vão demonstrando a importância para o desenvolvimento das crianças, das referências de parentalidade estáveis, de onde decorre o compromisso moral dos pais e mães assumirem responsabilmente os cuidados parentais. Por outro lado, a ausência de referenciais parentais pode causar danos irreparáveis na vida de filhos e filhas.

4 Ausência de referência de parentalidade

Estudos na área da psicologia desenham quadros bastante fatalistas sobre as consequências da ausência de referências parentais adequadas: “pode-se constatar que uma relação parental disfuncional junto à criança pode gerar inúmeros prejuízos nas diversas áreas do desenvolvimento, maculando o desenvolvimento integral infantil” (Cardoso, *et al.* 2019, p. 25). No âmbito da teologia tem-se o devido cuidado para não concordar apressadamente com uma postura determinista a respeito de impactos irremediáveis de relações familiares conflitivas na infância sobre toda a vida da pessoa. Todavia, nota-se a necessidade de avaliar adequadamente estes impactos no sentido de promover uma parentalidade responsável que salvguarde a dignidade dos filhos e filhas.

No âmbito da psicologia, Muszkat & Muszkat (2016) analisam o ambiente familiar disfuncional, aquele em que os conflitos, a má conduta e, muitas vezes, o abuso entre seus membros são produzidos de maneira contínua e regular. Nesse ambiente familiar onde as crianças convivem e crescem com a disfuncionalidade da família, é pouco dada atenção aos prejuízos que uma criança sofre quando é testemunha de ações violentas dentro da sua própria casa. Esta pouca atenção por parte de órgãos



e instâncias competentes, potencializam as fragilidades da estruturação psíquica da criança. Seu potencial, segundo a faixa etária, fica bastante comprometido e dificultará a estruturação e crescimento futuro.

A família é o primeiro núcleo de socialização dos indivíduos. Ela transmite os valores, os usos dos costumes que formarão as personalidades e os pensamentos das pessoas. É no âmbito familiar que se aprende a resolver os primeiros conflitos de forma saudável (Muszkat; Muszkat, 2016, p. 39). É necessário que as famílias possam adotar maneiras mais pacíficas para solucionar seus problemas e assim inspirar aqueles que nela convivem, a inicialmente desenvolverem seus potenciais segundo a faixa etária e estruturarem-se no seu espaço psíquico para um futuro saudável.

Tais crianças quando são expostas à violência, como vítimas diretas, tendem a demonstrar pouco interesse em atividades sociais e/ou escolares, apresentam medos infundados e distúrbios de sono e de aprendizagem (Muszkat; Muszkat, 2016, p. 40). Nesse sentido, a estruturação psíquica da criança se torna comprometida a partir da sua referencialidade de parentalidade, lugar onde deveria gerar espaço de esperança, segurança e amor.

Deste modo, a parentalidade não vivenciada de maneira responsável promove a violência familiar, cujos efeitos nos membros da família são devastadores. Para Beñerf (2006, p. 55), muitas chagas sociais estão relacionadas com a parentalidade, pois “um filho desejado, ou muito desejado, desejará sua própria vida e também a dos outros que o rodeiam. Um filho não desejado não desejará sua vida e muito menos a alheia, ali abundam os suicídios-homicídios”.

Quando uma criança vivencia momentos dolorosos, decepcionantes ou assustadores, isso pode ser avassalador, com intensas emoções e sensações corporais inundando apenas um lado do cérebro (Siegel; Bryson, 2015, p. 54). É preciso que em situações específicas de eminente dor e sofrimento, especialmente dentro do ambiente familiar, alguém reconecte o cérebro da criança para criar harmonia e equilíbrio entre os dois hemisférios e assim possa permitir o crescimento saudável psíquico.

Práticas pastorais ou assistenciais se deparam com pessoas profundamente perturbadas devido à ausência de referencial parental, que não se dá na infância e que impacta a vida toda. Por isto é indispensável a reflexão sobre a cultura da parentalidade apontada acima: não ter filhos e filhas sem a devida tomada de consciência de seu significado



e responsabilidade. Aqui a questão se abre para as diversas maneiras de conceber e planejar a família, mas certamente implica em assumir a postura de ter filhos e filhas de qualquer modo e a qualquer preço: “Parentalidade não deveria ser alcançada com risco de ferir a dignidade e o bem-estar dos filhos” (Ford, 2008, p. 46).

5 Quando a família não dá conta

Quando o ambiente familiar fragiliza sua função é sensato que alguém de fora possa interferir nesta relação para que possa salvaguardar a integridade do desenvolvimento das pessoas indefesas. Nesta disfuncionalidade do ambiente familiar, é que o Estado e/ou as instituições tomam iniciativas de proteção e amparo àqueles que estão mais desprotegidos. A questão é que, esta institucionalização não oferece elementos de alta relevância para o desenvolvimento da criança, enquanto pessoa, como é implícito na realidade da relação familiar.

Barancelli e Rosaneli (2017) são categóricas ao dizer que o acolhimento institucional e o acolhimento familiar não são sinônimos, apesar de terem objetivo convergente que é proteger as crianças em situações de vulnerabilidade no ambiente familiar. Isso se torna evidente quando se analisa os elementos essenciais daquilo que caracteriza o ser família e sua função diante da prole, que carrega uma diferença significativa daquilo que caracteriza o Estado e/ou as instituições e do papel que estes desempenham em relação à criança e à própria família.

Outros elementos também são relevantes quando se trata da institucionalização do ambiente de acolhida da criança. Segundo Hellinger (2007), há algo em comum que une pais e filhos, pois a família é um empreendimento compartilhado, no qual todos participam e cada um tem seus deveres. Os filhos precisam também dar algo na família, de acordo com as eventuais necessidades. Isto se torna bastante incipiente quando a relação está diretamente com o uma realidade institucionalizada, pois distancia da realidade mais próxima daquela que é mais propícia ao desenvolvimento integral do ser humano como pessoa.

Esta diferenciação estrutural de cada um tem influência direta na vida das pessoas que nelas participam, especialmente quando esta pessoa carrega certo grau de vulnerabilidade derivado de impactos antecedentes. Barancelli e Rosaneli (2017) citam a determinação do ECA (Estatuto da Criança e do Adolescente) sobre a permanência de crianças e adoles-



centes em um acolhimento institucionalizado enquanto estado, isto é a criança não pode passar de dois anos de permanência. No entanto, essa não é a realidade observada, pois há pesquisas que apontam um cenário distinto de permanência prolongada. Mais da metade das crianças vive na instituição há dois anos; 33% residem entre dois e cinco anos; 13% permanecem entre seis e dez anos; e 6% estão institucionalizadas por mais de dez anos (Barancelli; Rosaneli, 2017, p. 153).

Diante da promulgação do ECA é de alta relevância a preocupação com a estruturação humana da criança, pois a lei tem intenção de devolver a criança para um ambiente mais próximo de sua realidade humana, que é a estrutura familiar, ou ao menos, devolvê-la a um ambiente de parentalidade. Essa realidade normativa diante das situações de vulnerabilidade de uma pessoa procura tratar a pessoa com sua dignidade propiciando o crescimento e aperfeiçoamento humano integral.

No entanto, diante do percentual alarmante que apresentam as pesquisas, acima citadas, em relação a estas crianças e adolescentes em permanência nas instituições de acolhimento, percebe-se que a não efetivação da lei influencia diretamente a vida estrutural de uma pessoa podendo comprometer todo o seu futuro enquanto pessoa e enquanto família. Se até mesmo a normativa reconhece esta realidade em relação ao ambiente de acolhida de uma criança em vulnerabilidade, logo, é sensato perceber que o desenvolvimento humano integral pode acontecer de forma mais saudável em um ambiente parentalidade.

O ato de cuidar e proteger uma pessoa em alto risco de vulnerabilidade deve ocorrer através de um olhar holístico da pessoa em si e das relações que o cercam, inclusive dos ambientes aos quais são colocados em vista de benefícios esperados. O ser humano é um ser em relação, com predisposição de aperfeiçoamento de tudo o que já é, no entanto, carrega em si alta fragilidade daquilo que tem potencialidade de ser. Nesse sentido, o desenvolvimento integral de uma pessoa exige cuidado e proteção constante, especialmente quando isso corre o risco de não ser garantido por direito ou efetivado.

Conclusão

A Igreja Católica tem múltiplas formas de exercer sua missão no mundo. Uma delas é o atendimento a pessoas e realidades por meio de processo pastoral, sendo uma ação que se realiza na Igreja e com a Igreja,



de forma organizada e planejada, por meio de agentes específicos, com metodologia própria, tendo como objetivo a evangelização, a partir dos aspectos de cuidados e direcionamentos, para uma comunhão interna e com a sociedade. A evangelização é uma ação global que envolve a Igreja na sua participação da missão profética, sacerdotal e real do senhor Jesus, que é a própria Boa Nova. Ela compreende indivisivelmente as dimensões do anúncio, da celebração e do serviço da caridade. Assim, a evangelização é obra do Espírito Santo e a Igreja é chamada a participar desta obra.

A evangelização no âmbito familiar é responsabilidade, não exclusiva, da Pastoral Familiar e o desafio da ação da Igreja nesta área é se tornar de fato Boa Nova. A partir dos elementos apresentados acima, a Pastoral Familiar necessita: a) atuar na afirmação da dignidade de cada membro da família e defender, como ênfase, aqueles que estejam sendo ameaçados; b) promover amparo, espaço seguro e ambiente de cura de relações fragilizadas. Deste modo a ação da Igreja – que não pode ser delegada apenas à Pastoral Familiar – se tornaria de fato Boa Nova, um sinal de esperança e salvação para todos os membros da família.

Trata-se de uma tarefa hercúlea pois implica em posicionamentos claros e, muitas vezes conflituosos. Há inúmeros conflitos que ocorrem no âmbito familiar, com impacto na parentalidade responsável, mas destacam-se aqui os seguintes: aborto, violência contra criança, diversidade de configurações familiares. Estes temas vêm sendo aprofundados em estudos específicos, mas cabe aqui apontar suas relações com parentalidade responsável e os desafios que se apresentam.

- a) Parentalidade como um sim integral à vida. Isso implica em assumir uma posição clara contra o aborto – afirmando a dignidade do ser humano em fases embrionárias e fetais, e, ao mesmo tempo, não negligenciar denúncias de violência contra mulheres. Não raramente posições polarizadas se apresentam sobre este assunto e a Igreja pode se tornar Boa Nova quando enfatizar que é necessário combater discriminação e violência contra as mulheres sem negligenciar o valor da vida humana intrauterina. A dignidade humana de modo integral será difícil de ser defendida, quando se nega a dignidade do embrião humano. As relações familiares se deterioram gravemente quando a sociedade se nega a enxergar a subjugação das mulheres e a violência sexual a que algumas são submetidas. O aborto é



negação de parentalidade e ambientes onde se permite violência contra mulher se tornam também nocivos e destroem as bases de uma parentalidade responsável. Nota-se na Igreja e na Sociedade como um todo, dificuldades em se posicionar sobre este tema sem cair em polarizações dicotômicas.

- b) Atuar no sentido de abolir toda violência contra crianças e adolescentes na nossa sociedade. Esta é uma outra grande chaga da sociedade e o assunto é de extrema relevância para a parentalidade responsável, tendo em vista que a grande maioria dos casos de violência contra crianças e adolescentes ocorre no âmbito familiar. Esta constatação requer um refinamento na visão que se tem de família e sua valorização. Não se pode assumir posicionamentos simplistas de que a família é importante sempre, pois tais visões ingênuas podem significar devolver ou incentivar a permanência no âmbito familiar de pessoas que estão ali sendo violentadas. Nota-se a necessidade desta visão crítica de família e seus ambientes, principalmente porque a violência intrafamiliar está presente em todos os países, classes sociais, grupos étnicos, comunidades religiosas... Frente à violência intrafamiliar a Igreja significará uma Boa Nova para a sociedade se conseguir de fato tornar os espaços eclesiais seguros para crianças e adolescentes e se somar à rede de proteção já existente no Brasil que atua na defesa dos direitos de crianças e adolescentes.
- c) Promover e valorizar vínculos familiares independentemente das configurações e modelos sociais de família. Para isto é necessário superar posturas arrogantes que se aproximam das realidades familiares com julgamento e tentativas de enquadrá-las em padrões sociais e formais, muitas vezes impossíveis para as famílias em condições de vulnerabilidades múltiplas. Uma nova teologia da família é possível demonstrando que a força do amor representa cura e reconstruções de vínculos familiares e que este amor criador e regenerador não respeita nem se limita a regras sociais, eclesiais ou jurídicas. Deus estará presente nas famílias enquanto houver possibilidade de acolhida e proteção de vínculos fundamentais para a vida humana. Sua presença não precisa ser autorizada por padrões e regras humanas, pois toda busca de parentalidade responsável é antes de tudo, participar do amor criador e regenerador Trinitário. A



Igreja precisa deixar isto claro: assumir o sacramento do matrimônio é assumir o compromisso de parentalidade responsável, mas vínculos amorosos e promotores de vida se recusam a ser patrimônios exclusivos da Igreja.

Referências

BARANCELLI, Lyégie Lys Rodrigues; ROSANELI, Caroline Filla. Crianças institucionalizadas e a importância do desenvolver-se em família. In: SANCHES, Mário Antonio; SIMÃO-SILVA, Daiane Priscila. *Bioética e violência familiar: múltiplas faces e muitas marcas*. Curitiba: CRV, 2017.

BEÑERAF, Luiz Feder. Los orígenes de la violencia y la segunda revolución in psicoanálisis. In: SOLÍS-PONTÓN, Leticia; BECERRA Teresa Latigue; MALDONADO-DURÁN J. Martín. *La cultura de la parentalidad: antídoto contra la violencia y la barbarie*. México: Manual Moderno, 2006. p. 48-64.

CARDOSO, Rebeca G. M.; SANCHES, Mario A.; SIMÃO-SILVA, Daiane Priscila. *Introdução à parentalidade: uma reflexão no contexto da Bioética*. Curitiba: CRV, 2019.

CARDOSO, Rebeca. G. M.; SIMÃO-SILVA, Daiane P. Negação da parentalidade: a violência do não acolhimento dos filhos. In: SANCHES, Mário A.; SIMÃO-SILVA, Daiane P. *Bioética e violência familiar: múltiplas faces e muitas marcas*. Curitiba: CRV, 2017.

FORD, Norman M. A Catholic ethical approach to human reproductive technology. *Reproductive BioMedicine Online*, v. 17, Suplemento 3, p. 39-48, 2008.

GAFO, Javier. *El aborto y El comienzo de La vida humana*. Madrid: Sal Terrae, 1979.

GOLDIM, José Roberto. *Princípio do respeito à pessoa ou da autonomia*. 2024. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/bioetica/autonomi.html>. Acesso em: 9 jul. 2022.

HÄRING, Bernhard. *Livres e fiéis em Cristo: Teologia moral para sacerdotes e leigos*. v. III Vós sois a luz do mundo (Mt 5,14). Trad. Isabel Fontes Leal Ferreira; revisão: Luiz Antônio Miranda. São Paulo: Paulinas, 1984.



HÄRING, Bernhard. *Paternidad Responsable*. Bogotá: Paulinas, 1971.

HELLINGER, Bert. *Ordens do amor: um guia para o trabalho com constelações familiares*. Tradução: Newton de Araújo Queiroz: São Paulo: Cultrix, 2007.

JOÃO PAULO II, Papa. *Exortação Apostólica Familiaris Consortio: a missão da família cristã no mundo de hoje*. São Paulo: Paulinas, 1981.

LÉVI-STRAUSS, Claude. La Família. In: LÉVI-STRAUSS, Claude; SPIRO, M. E.; GOUGH, K. *Polemica sobre el origen y la universalidad de la familia*. Barcelona: Cuadernos Anagrama, 1974.

MOREIRA, Lúcia Vaz de Campos; RABINOVICH, Elaine Pedreira (org.). *Família e parentalidade: olhares da psicologia e da história*. Curitiba: Juruá, 2011.

MUSZKAT, Malvina; MUSZKAT, Susana. *Violência familiar: Série “O que fazer?”*. São Paulo: Blucher, 2016.

PIAGET, Jean. *A formação do símbolo na criança: Imitação, jogo e sonho imagem e representação*. 3. ed. Rio de Janeiro: LTC, 1964.

REIS, Toni. Audiência Pública, *Correio de Pernambuco*, 25 jun./2015. Disponível em: <https://www.diariodepernambuco.com.br/noticia/politica/2015/06/ativista-diz-que-associao-de-gays-topa-negociar-estatuto-da-familia.html>. Acesso em: 12 dez. 2021.

SANCHES, Mário Antônio. *Bioética: Ciência e transcendência*. São Paulo: Loyola. 2004.

SANCHES, Mário Antônio. *Reprodução assistida e bioética: metaparentalidade*. São Paulo: Ave Maria, 2013.

SIEGEL, Daniel Jose; BRYSON, Tina Payne. *O cérebro da Criança: estratégias revolucionárias para nutrir a mente em desenvolvimento do seu filho e ajudar sua família prosperar*. São Paulo: Versos, 2015.

SILVA, João R. O.; ALBERTINI, Paulo. Notas sobre a noção de caráter em Reich. *Revista Psicologia: Ciência e Profissão*, v. 25, n. 2, p. 286-303, 2005. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/pcp/v25n2/v25n2a10.pdf>. Acesso em: 14 out. 2022.

SINGER, Peter. *Ética prática*. São Paulo: M. Fontes, 1998.



SOLÍS-PONTÓN, Leticia; BECERRA Teresa Latigue; MALDONADO-DURÁN J. Martín. *La cultura de la parentalidad: antídoto contra la violencia y la barbarie*. México: Manual Moderno, 2006.

TEPERMAN, Daniela; MOREIRA Lúcia V.C; RABINOVICH, Elaine Pedreira. Família, parentalidade e época: articulações possíveis. In: MOREIRA, Lúcia Vaz de Campos; RABINOVICH, Elaine Pedreira (org.). *Família e parentalidade: olhares da psicologia e da história*. Curitiba: Juruá, 2011.

VAN DER KOLK, Bessel. *O corpo guarda as marcas*. Tradução de Donaldson M. Garschagem. Rio de Janeiro: Sextante, 2020.



Imagens cristológicas na poesia de Murilo Mendes

Christological images in the poetry of Murilo Mendes

*Daniel Santos Souza**

PUC-SP

Recebido em: 27/12/2024. Aceito em: 09/12/2025.

Resumo: *Esse artigo, escrito dentro da interface entre teologia e literatura, se debruça na obra do poeta mineiro Murilo Mendes (1901-1975). Ao romper muros dos acordos teológicos e dos cânones literários, muitas vezes excludentes em relação aos textos que não estão em seus espaços e entendimentos, procuro nos labirintos da linguagem as imagens cristológicas ensaiadas por esse poeta em livros como Poesia liberdade, Tempo espanhol, O visionário, As metamorfoses e Mundo enigma. A metodologia teopoética empregada opera em três movimentos integrados: escuta da poesia em sua própria linguagem, diálogo entre imagens poéticas e tradições cristológicas, e interpelação mútua entre poesia e teologia. Para esta empreitada, organizei o artigo em quatro momentos: (i) as compreensões que possuo ao dizer teopoética; (ii) a aproximação com a biografia de Murilo Mendes e alguns desdobramentos de sua poética; (iii) os diálogos a partir das imagens de Cristo construídas por Murilo Mendes ao longo da sua obra; e (iv), como uma conclusão, apresento as interpelações e negociações entre a poesia muriliana e as reflexões cristológicas construídas no âmbito dos discursos teológicos.*

Palavras-chave: *Teopoética; literatura brasileira; teologia e literatura; teologia contemporânea; cristologia.*

Abstract: *This article, written within the interface between theology and literature, focuses on the work of Minas Gerais poet Murilo Mendes (1901-1975). By breaking down the walls of theological agreements and literary canons, which often exclude texts that fall outside their respective contexts and understandings, I search within the labyrinths of language for the Christological images this poet explores in books such as Poesia Liberdade, Tempo Espanhol, O Visionário, As Metamorfoses, and Mundo Enigma. The theopoetic methodology employed operates in three integrated movements: listening to poetry in its own language, dialogue between poetic images*

* Doutor em Ciências da Religião (UMESP, 2019), Professor da pós-graduação em Ciências Humanas e Pensamento Decolonial da PUC-SP.

E-mail: dan.vca@gmail.com.



and Christological traditions, and mutual interpellation between poetry and theology. For this endeavor, I organized the article into four parts: (i) the understandings I have of theopoetics; (ii) an approach to Murilo Mendes' biography and some developments in his poetics; (iii) dialogues based on the images of Christ constructed by Murilo Mendes throughout his work; and (iv), as a conclusion, I present the interpellations and negotiations between Murilian poetry and the Christological reflections constructed within the scope of theological discourses.

Keywords: *Theopoetics; brazilian literature; theology and literature; contemporary theology; christology.*

Introdução

Em uma aula de literatura brasileira, ainda cursando o Ensino Médio, escutei pela primeira vez uma poesia de Murilo Mendes (1901-1975), um nome que não me era familiar. A professora lia, entusiasmada, o “Poema espiritual”. Em cada estrofe que ouvia, fui tomando as palavras e colocando-as mais perto de meus próprios caminhos e interpretações. Foi uma experiência de encontro com o novo, numa espécie de evento *kairótico*, em que o curso da vida cotidiana sofreu uma irrupção poética, numa dessas graças recebidas da vida, que nunca esquecemos. Desde então, fiz das leituras de Murilo Mendes uma interação permanente, compreendendo que “a poesia sopra onde quer”.

Por este motivo, escolhi pesquisar, dentro da interface entre teologia e literatura, a poética *muriliana*. Ao romper muros dos dogmas teológicos e dos cânones literários, muitas vezes excludentes em relação aos textos que não estão em seus espaços e entendimentos, procuro nos labirintos da linguagem as imagens cristológicas ensaiadas por nosso poeta, interpellando as perspectivas encontradas com as reflexões cristológicas elaboradas nos ambientes teológicos. Para esta empreitada, organizei o artigo em quatro momentos: (i) as compreensões que possuo ao dizer *teopoética*; (ii) a aproximação com a biografia de Murilo Mendes e alguns desdobramentos de sua poética; (iii) os diálogos a partir das imagens de Cristo construídas por Murilo Mendes ao longo da sua obra; e (iv), como uma conclusão, apresento as interpelações e negociações entre a poesia *muriliana* e as reflexões cristológicas construídas no âmbito dos discursos teológicos.

1 As compreensões sobre a *teopoética*

Para iniciar, é necessário estabelecer o caminho em que se construirá a relação *teopoética* desejada. Pois, como afirmou João Carlos



Barcellos: “para a construção do campo interdisciplinar, além de um conceito estrito de teologia e literatura, é fundamental levantar a questão do *método*” (Barcellos, 2007, p. 117). Neste sentido, reconhecendo a importância do diálogo entre literatura e teologia, muitas(os) autoras(es) trabalharam apresentando importantes contribuições, como: Antonio Magalhães, Antonio Manzato, Gustavo Gutierrez, Harold Bloom, Hugo Baggio, Jack Miles, Karl-Josef Kuschel, Maria Clara Bingemer, Pedro Trigo e Rubem Alves.

No emaranhado de perspectivas metodológicas propostas por estas(es) autoras(es), há diferentes caminhos possíveis. Cada um que for seguido implicará em horizontes e conclusões distintas. No entanto, para além de uma escolha exclusiva, a partir das aproximações com a literatura de Murilo Mendes, proponho um caminho *teopoético* construído na tensão e na “hibridização” de abordagens e perspectivas. Com este intuito, optei por um método que é na copresença de outros métodos. Como escreveu Joana Frias, a partir da poética *muriliana*: “*Centro de convergências*, o poeta deveria ser então, antes de mais nada, estabelecedor de relações, ponto de equilíbrio reunindo e conciliando o disperso: fazer presente, fazer convergir, sincronizar, fundir” (Frias, 2002, p. 71). A partir desta compreensão do poeta (ou da interação aqui proposta entre literatura e teologia), ao dizer método em *teopoética*, fala-se em negociação, articulação, tensão, sincronia. Ou: uma “dialética sem síntese” a partir de distintos caminhos, que tem a sua concepção desenvolvida nas reflexões abaixo.

Na convergência metodológica que desejo, é preciso evidenciar que os encontros entre teologia e literatura envolvem alteridades. Há um olhar entre linguagens distintas, numa conversa e diálogo na casa da palavra, nas falas diante do mistério inesgotável que nos abraça. Nestes encontros, a outra no diálogo (literatura ou teologia) é sempre mistério, luminosidade e escuridão, fala e silêncio. Não se pode abarcá-la em sua totalidade. Há sempre uma dimensão que não é reduzida, cooptada ou encoberta. A literatura e a teologia são autônomas no testemunho dado por seus poetas, por suas poetizas, por suas(seus) escritoras(es), por sua gente, reconhecendo que não são detentoras das respostas para todas as questões existenciais e cotidianas. A realidade não está esgotada em cada lado destas narrativas. Há sempre o que dizer, o que ouvir, o que apreender, o que mudar. Não há uma relação de posse entre sujeito-objeto. A teologia e a literatura são alteridades que falam da vida, da existência humana e do vazio que nos envolve a todas(os), por meio das



teias simbólicas no mundo vivido. Em alguns momentos, podem existir correspondências; em outros, diferenças, como sinalizam autores como Antonio Magalhães (2000) e Karl-Josef Kuschel (1999).

Por ser alteridade, é preciso reconhecer um momento de escuta. Um deixar falar para as poetizas, os poetas, e escritoras(es). Falar antes de ouvi-las(os) atentamente traz implicações para a teologia: “põe em risco a própria credibilidade” (Kuschel, 1999, p. 30). Diante daquela(e) que diz, é necessário espera, pois, a literatura constitui uma aproximação da realidade. Ao escutá-la, estas palavras podem “fecundar a teologia” (Scannone, 1976, p. 100). Desta maneira, a relação *teopoética* traz para o nosso fazer-teológico a capacidade de reinvenção. Ao conversar com a literatura, a teologia pode se encontrar com o novo e permanecer aberta à mudança; assim como ocorre em relação às obras literárias, que poderão permanecer em constante transformação ao dialogar com outras hermenêuticas.

Para esta pesquisa, *teopoética* designa o método de investigação teológica que reconhece a poesia como *locus theologicus* – lugar onde se produz conhecimento sobre o divino e sobre Cristo através da linguagem poético-simbólica. Diferentemente da teologia sistemática, que opera por conceitos e proposições lógicas, a *teopoética* trabalha com imagens, metáforas e tensões não resolvidas. Em Murilo Mendes, essa tensão se manifesta na relação entre *homogênese* (o essencialismo que busca uma poesia universal, totalizadora, o «centro de convergências») e *heterogênese* (o policentrado de influências: modernismo, surrealismo, concretismo). Essa dialética sem síntese – em que contrários coexistem sem se anular – é o que permite ao poeta criar imagens cristológicas que escapam aos dogmas fixos. Ao longo deste artigo, demonstrarei como essa tensão *homogênese/heterogênese* opera na construção das imagens de Cristo: o ‘Cristo subterrâneo’ que é simultaneamente secreto e universal, o ‘poeta futuro’ que é eterno e histórico, o crucificado que é morte e vida.

Para maior precisão metodológica, é necessário explicitar o que este estudo compreende por ‘método *teopoético*’. Seguindo a síntese de Keefe-Perry, *teopoética* não é uma teologia sistemática competindo com outras, mas uma *perspectiva* e um *processo* de engajamento com linguagem poética que revela o divino (Keefe-Perry, 2009). O processo, conforme Stanley Hopper, envolve três movimentos: afastar-se das categorias teológicas rígidas, descer ao encontro do mistério irreduzível, e re-poetizar a existência cristológica. Trata-se de ‘desaprender’ (unlear-



ning) imagens cristológicas hegemônicas para que outras possam emergir. Crucialmente, teopoética é corporificada e doxológica (não doutrinal), nascendo da experiência vivida e não de abstrações conceituais. Como processo dialógico, não produz sínteses fechadas, mas convida a múltiplas leituras que interpelam mutuamente poesia e teologia. Por fim, teopoética possui dimensão ético-política: ao renovar a linguagem sobre Cristo, convoca à práxis transformadora. Este método será aplicado à poesia de Murilo Mendes reconhecendo que seus poemas não devem ser primeiro *pensados* (submetidos à lógica teológica) mas incorporados, experienciados, para então interpelarem as cristologias.

Em síntese, o método teopoético aqui empregado opera em três movimentos integrados: (1) *Escuta*: deixar a poesia de Murilo Mendes falar em sua própria linguagem, sem reduzi-la imediatamente a categorias teológicas prévias; (2) *Diálogo*: estabelecer correspondências e tensões entre as imagens poéticas e as tradições cristológicas, identificando onde convergem e onde se afastam; (3) *Interpelação mútua*: reconhecer que a poesia questiona e renova a teologia, assim como a teologia pode iluminar dimensões da poesia.

2 Murilo Mendes: o “conciliador de contrários”

Após as considerações sobre os métodos, aproximo-me do poeta “centro de convergências”: Murilo Mendes. Seu nascimento foi em Juiz de Fora, em 1901. A sua estreia no mundo literário aconteceu com o livro *Poemas*, em 1930, na conhecida segunda fase do movimento modernista, junto a Carlos Drummond de Andrade e Cecília Meireles. Com marcas diversas e multifacetadas em suas obras, Manuel Bandeira o “batizou” de o “conciliador de contrários”, nomeação que considero profundamente adequada, uma síntese do projeto poético *muriliano* (Bandeira, 1994. p. 53).

Para compreendermos um pouco mais desta conciliação de opostos, retomo uma interpretação que articula duas bases criadoras no trabalho poético de Murilo Mendes: a relação tensa entre a *homogênese* e a *heterogênese muriliana*, uma negociação criativa e conflitante entre unidade e diferença. Segundo Joana Matos Frias:

o Essencialismo constituirá, desde o primeiro livro publicado por Murilo Mendes, a homogênese da sua poética. Em rigor, a homogênese essencialista sobredetermina quatro princípios matriciais que constituem as



raízes da estrutura poetológica de Murilo Mendes: 1) a universalidade da arte, e, concretamente, da poesia; 2) a definição do artista-poeta como estabelecedor de relações, e, portanto, centro de convergências; 3) o entendimento da obra ou do texto como conciliador de contrários; e 4) a necessidade de abstração de tempo e espaço (Frias, 2002, p. 68).

Além do essencialismo – uma concepção proposta por Ismael Nery, grande amigo de Murilo Mendes – há também a *heterogênese muriliana*, policentrado de influências. Algo que conforme Joana Frias é construído na articulação entre modernismo, surrealismo e concretismo (Frias, 2002, p. 13-65).

Murilo Mendes é o poeta da metamorfose, que permanece na medida em que se transfigura, muda, torna-se outro. No modernismo, mesmo se aproximando do humor e da sátira no início de suas obras (como a *História do Brasil*, publicada originalmente em 1932), o que Mendes realmente abraça são as concepções de liberdade na literatura e da universalidade da arte, se aproximando principalmente do modernismo anglo-americano. Ao tangenciar esta escola, Murilo faz da sua poesia o lugar da coexistência, assumindo a polifonia no espaço do poema, com a tradição e a modernidade de mãos dadas, superando as ideias de progresso e de evolucionismo (com suas ideias de linearidade).

Já o surrealismo – movimento que tem seu estopim na França com a publicação do *Manifesto do Surrealismo* (1924), de André Breton – se mostra para Murilo Mendes como um lugar de entrecruzamentos de contrários, de vertentes, convergência de opostos; como um lugar de liberdade dada pelas experiências imagéticas e oníricas (o sonho e o sono). No entanto, deste “grupo”, o poeta mineiro recusa a escrita automática, sem exercício de trabalho e esforço diante do texto. Em relação ao concretismo, por sua vez, Murilo Mendes se aproxima da tensão *destruição-construção*, propondo uma poesia experimental, que trabalha as potencialidades da linguagem, assumindo a metonímia em sua poética, que se relacionará com a metáfora e as experiências das imagens.

Junto a estas relações entre a *homogênese-heterogênese*, é necessário incluir a conversão de Murilo Mendes ao catolicismo romano em 1934, em que nosso poeta passa a cultivar a poesia religiosa e mística. Sua obra ganha em densidade, uma vez que, assumindo o dilema ambíguo entre a poesia e a igreja, o finito e o infinito, o material e o espiritual, o sagrado e o profano, o poeta não abandona a temática social. Surge daí a consciência do caos, de um mundo corrompido, de uma civilização



decadente, tema constante em sua obra. A tarefa do poeta é tentar ordenar o caos, utilizando-se da lógica, da criatividade e do poder de libertação do trabalho poético. Partindo de uma compreensão de que o mundo é o próprio caos, a poesia de Murilo tenta ao tempo todo destruir para reconstruir, subverter a ordem das coisas estabelecidas para reorganizá-las de acordo com suas próprias leis (Cereja e Magalhães, 2000, p. 453).

O “conciliador de contrários” reconhece as vivências humanas repletas de ambiguidade e a partir daí elabora o seu trabalho poético, articulando o que deseja, o que o interessa, conciliando elementos distintos e não se prendendo a lugares fixos nos campos da literatura (e da arte), mas ao mesmo tempo assumindo algumas marcas e características de unidade em seu projeto. Realmente, uma tensão constante e nunca resolvida entre diferença e igualdade. Ou – seguindo uma marca do modernismo, principalmente em sua primeira fase – Mendes poetiza como um renovado ato antropofágico, em que “come”, especialmente, Stéphane Mallarmé e Arthur Rimbaud regurgitando-os como algo distinto, outro projeto singular-universal. “Murilo assumiu em simultâneo a síntese dialética das duas grandes linhas da Modernidade que os dois poetas franceses inauguraram: com Rimbaud, uma poesia analógica e de forma livre, com Mallarmé, uma poesia do intelecto e de forma muito rigorosa”. (Frias, 2002, p. 21). Nesta “hibridização” o projeto poético muriliano é (re)construído.

3 O “Cristo subterrâneo”

Para o diálogo proposto nesse texto, apresento o poema: “Cristo subterrâneo”:

*Descubro um Cristo secreto
Que nasce na Espanha súbito
Não é o Cristo vitorioso
Dos afrescos catalães,
Nem o Cristo de Lepanto
Suspenso por uma torre
De espadas, velas, paixões,
Não investe uma colina,
Não brilha no meio do altar
Entre ornamentos de prata.
Nem, no palácio dos ricos,
Nem no báculo dos bispos.*



*É um Cristo quase secreto
Que nasce das catacumbas
Da Espanha não-oficial.
Nasce da falta de pão,
Nasce da falta de vinho,
Nasce da funda revolta
Contida pela engrenagem
Da roda de compressão.
Nasce da fé maltratada,
Vagamente definida.
É um Cristo dos operários
Atentos, em pé de greve,
Filhos de outros operários
Mortos na guerra civil.
É um Cristo dos estudantes
Sem dinheiro para as taxas.
É um Cristo dos prisioneiros
Que no silêncio cultivam
A pura flor da esperança.
É um Cristo de homens-larvas,
Famintos, inacabados,
Morando em covas escuras
De Barcelona e Valencia.
É um Cristo da experiência
De padres inconformistas
Que não abençoam espadas
Nem incensam o ditador,
É um Cristo do tempo incerto,
É um Cristo do vir-a-ser,
Formado nos corações
Da Espanha que não se vê
(Mendes, 1994, p. 620).*

O *Cristo subterrâneo* finaliza o livro *Tempo Espanhol*, escrito como um caderno de viagens pela Espanha, mas por ironias ditatoriais só pôde ser publicado primeiramente em Portugal. Esta poesia relata a busca e um encontro com um Cristo não-visível em uma “Espanha não-oficial”. É esta busca e esta “nova” imagem cristológica, em tensão com outras visões, que resume os discursos de Mendes.

Logo no início do poema lemos a vocação do poeta: “[eu] descubro um Cristo secreto”, que sinaliza o seu papel como um mensageiro-atalaia que busca e que descobre um Cristo não revelado anteriormente,



encontrado numa Espanha inesperada. É a descoberta daquele para quem Murilo Mendes desejava restaurar a poesia. É um encontro com um Cristo *outro*, diferente de uma imagem cristológica construída naquele momento na Península Ibérica. É o nascimento de uma nova imagem cristológica nos lugares onde não a imaginariam, nos subterrâneos da sociedade, nos porões do mundo religioso, econômico e político. É um Jesus não habitual, que não cabe numa fé do “vitorioso”, não cabe na prece conduzida nos altares e palácios, não encaixa no oratório. É um Cristo “estranho” demais.

A poesia de Murilo Mendes foca a intensidade da oposição, um contraponto entre modelos cristológicos instituídos. O poema mostra uma presença significativa de advérbios de negação: *não* e *nem*, revelando-nos uma superação de imagens: “*Não* é o Cristo vitorioso / *Nem* o Cristo de Lepanto / *Não* investe uma colina, / *Não* brilha no meio do altar / *Nem* no palácio dos ricos, / *Nem* no báculo dos bispos”. Este “Cristo Subterrâneo” é descoberto abraçado com núcleos vivos, subversivos e desobedientes a uma ordem estabelecida, tanto pelo estado quanto pelo catolicismo romano. Por esse motivo, o poeta traz para o texto as imagens ligadas à igreja e às lutas contra um estado ditatorial, que tem em suas entranhas a relação político-religiosa bem presente.

O poema nos leva ao cotidiano e ao contexto vivido por Murilo Mendes durante a produção do livro *Tempo Espanhol* (1955-1958), pois, além de partir do manto do texto, é necessário, como diz Antonio Manzatto, compreender que “mesmo que a literatura fale do imaginário, ela o faz partindo do real vivido e da experiência” (Manzatto, 1994. p. 68). O “Cristo subterrâneo” foi escrito durante a ditadura de Franco (1939-1975) – período amargo da história da Espanha. Neste envolto histórico, a Igreja Católica, com raras exceções, estava aliada ao General, tanto durante a Guerra Civil que o levou ao poder quanto durante a ditadura.¹ Com os pés nesta realidade e contexto, Murilo Mendes nos apresenta o “Cristo secreto”, que não é aquele glorioso dos afrescos pintados nas Igrejas Católicas da Espanha, simbolizando o poder e a distância do ressuscitado e o mundo; e nem a escultura do “Cristo de Lepanto” – Cristo sofredor – que está na catedral de Barcelona, símbolo da vitória

¹ “[Murilo Mendes], em 1956, solicita sua permanência como professor de literatura brasileira na Espanha, o que lhe é negado pela ditadura franquista. Devemos observar que este é um dado obscuro da biografia do poeta. Ele retorna ao Brasil e, em 1957, talvez contra a sua vontade, se instala na Itália, porque a terra do seu desejo era efetivamente a Espanha” (Fiorenza, 2004, p. 108).



dos cristãos sobre os turcos no século XVI. O olhar do poeta coloca-se desde baixo, como um protesto para além da visibilidade (e oficialidade) dos Cristos de Franco.

É importante ressaltar que Murilo Mendes não apenas cria uma nova imagem de Cristo a partir de sua intuição poética, mas opera um movimento de reforma e resgate do Cristo evangélico original. Ao deslocar Cristo dos afrescos catalães, dos palácios e dos báculos episcopais para as catacumbas, os operários e os prisioneiros, o poeta realiza uma operação hermenêutica similar aos movimentos de reforma cristã: retorna ao Jesus dos Evangelhos – aquele que nasceu em uma manjedoura, conviveu com pescadores, publicanos e prostitutas, e foi executado como criminoso político. O ‘Cristo subterrâneo’ é, portanto, simultaneamente uma criação poética e um redescobrimento do Cristo kenótico das origens. Murilo Mendes resgata a radicalidade evangélica obscurecida por séculos de aliança entre cristandade e poder, propondo uma cristologia que é, ao mesmo tempo, fiel às fontes e profundamente original.

Ainda segundo o poema, o “Cristo subterrâneo” também não é aquele que está cercado pelos ornamentos que marcam a exploração dos povos colonizados, como a prata; nem é aquele que permanece no mesmo altar com a espada do poderoso, do ditador. Nem é o Cristo que está no “báculo dos bispos”, símbolo de autoridade, de governo e de conduta do povo católico romano. Na Espanha *franquista* vivida por Murilo, a injustiça e a violência do estado estavam aliadas com as autoridades religiosas e legitimadas por seus discursos e práticas, sustentando-se por meio das benevolências do estado.

No entanto, obedecendo à lógica de contrastes presente no livro *Tempo Espanhol*, o poema nos apresenta um *sim* implícito, que se doa para o(a) leitor(a) se opondo ao não tão presente na estrofe anterior. “É um Cristo quase secreto / É um Cristo dos operários / É um Cristo dos estudantes / É um Cristo dos prisioneiros / É um Cristo dos homens-larvas / É um Cristo da experiência de padres inconformistas / É um Cristo do tempo incerto. / É um Cristo do vir-a-ser”. Estas afirmações revelam-nos uma profunda tensão, uma articulação antagônica construída no poema, entre: ricos e operários, estudantes e homens-larvas; bispos e padres inconformistas; palácios e catacumbas; vitoriosos e mortos na guerra civil (Leitão, 1998, p. 79). Essas concepções duelísticas sinalizam que a imagem do “Cristo Subterrâneo” não é ingênua. Existe uma opção pelas covas, pelas sombras subversivas aos sistemas político-religiosos



vigentes, na Espanha ou em qualquer outro lugar ou contexto. Há, portanto, um conflito entre projetos cristológicos, sinal de uma visão apocalíptica tão presente na poética *muriliana* (cf. Brito, 2005).

O “Cristo subterrâneo” nasce das “catacumbas de uma Espanha não-oficial”, espaços localizados abaixo dos ambientes de convivência social, como lugares encobertos. É um Cristo oculto que permanece negado, como aquelas(es) que vivem nestas construções para além da oficialidade e dos padrões estabelecidos. E nestes mesmos espaços renegados, entre pulsões de morte e vida, que se encontra o Cristo, com corpos destroçados pela guerra civil, falta de alimento, pela falta de humanidade, situações inesperadas para o brotamento de um *Messias*. Esta imagem cristológica apresentada por Murilo Mendes também contraria a lógica do dogma. Cristo nasce da falta de pão e de vinho, por isso, não está mais presente na eucaristia de uma Igreja *franquista*. Ele nasce da falta do sacramento, pois não se alia, não comunga e não se coloca junto à opressão; nasce, sim, do conflito contra os poderes ditatoriais, que sinalizam a revolta e o desejo em prol das distintas libertações. É um Cristo que nasce da fé machucada, doída, revirada; um Cristo que nasce da utopia encarnada “desde baixo”.

Ao fim do poema, o Cristo, sendo fonte de fé, é aliado aos que vivem nos subterrâneos da história em suas peijas rumo à liberdade: os operários, que lutam por seus direitos desde a guerra civil, mas por isso são mortos; os estudantes, que pela falta de dinheiro não conseguem sobreviver; os prisioneiros, encarcerados por perseguições de um regime explorador, mas mesmo assim, “no silêncio cultivam a pura flor da esperança”; e os homens-larvas, famintos, que são vítimas em cidades como Barcelona. Em continuidade, o poema nos apresenta a imagem do Cristo que também se alia à revolta dentro da Igreja *franquista*, ao lado de padres que se rebelam diante desta comunhão entre catolicismo e ditadura, entre Franco e o papa, são sacerdotes que fizeram uma opção em não abençoar a espada do General, o seu símbolo de poder. O Cristo destes padres – e das outras vítimas encontradas neste poema – é apresentado numa imagem diferente daquela construída por um discurso cristológico oficial. Estas mulheres e estes homens que fazem parte dos imaginários poéticos de Murilo Mendes desenham uma nova imagem de Jesus Cristo a partir dos espaços subterrâneos, dos lugares ocultos.

O poema se encerra dizendo que o “Cristo subterrâneo” “é um Cristo do tempo incerto. É um Cristo do vir-a-ser, formado nos corações



da Espanha que não se vê”. Há uma sutileza poética neste final, que aponta um Cristo não dominável, construído em um movimento que sinaliza a incerteza e um constante devir, colocando-se a partir dos espaços encobertos e renegados de uma Espanha não vista. É, pois, um Cristo que sempre resiste e não se enquadra nos limites do tempo, nos enquadramentos político-religiosos ou nos próprios discursos cristológicos. Existe, portanto, uma dimensão de imprevisibilidade e de não totalização cristológica por meio de determinadas práticas e discursos. Há sempre algo que excede, que irrompe, que não se encaixa, uma resistência que se forma no coração de operários, estudantes, homens-larvas e de todas as vítimas de injustiça e violações de direitos em contextos distintos.

A resistência proposta pelo “Cristo subterrâneo” nasce para os espanhóis na ditadura *franquista*, porém, se torna universal. Uma universalidade buscada desde o início da obra *Tempo Espanhol*, uma marca na construção poética *muriliana*. Murilo Mendes constrói “em sua nova maneira de conviver com a palavra poética, uma literatura do vir-a-ser, que ultrapassa fronteiras do espaço, do tempo e do próprio texto” (Silva, 2000, p. 42). Esta imagem cristológica ligada aos subterrâneos, que trilha do “Cristo *secreto*” (1ª estrofe), passa pelo “Cristo *quase secreto*” (3ª estrofe) e encerra-se no “Cristo do *vir-a-ser*” (4ª estrofe), existe para toda a humanidade, interligada a partir da subversão, um Cristo “desde baixo”. É o que afirma Francis da Silva, referindo-se ao poema analisado:

nos poemas murilianos, evidenciam-se elementos característicos da fala da subterraneidade [...] Entretanto, curiosamente, de um livro produzido em terras europeias, sobre a Espanha, tem-se um poema expressivo da voz solidária, que compartilha das dores e dos anseios de todos os homens imersos nos subterrâneos da História, e que vê, no Cristo libertador, proclamado, o seu sonho de justiça universal (Silva, 2000, p. 40).

4 Cristo: a poesia antecipada

Começo esse tópico com o poema *Alta Tensão*, do livro *O Visionário* (1930-1933):

*Salve mundo de amanhã
Que possuirás meus ossos
Fuzilarás talvez meus sobrinhos:
Espero não te legar filhos
Para massacrares na guerra.*



*Os sem-trabalho vão visitar o ditador,
Recebem presentes de granadas.
Os banqueiros protegidos
Põem máscaras contra gases asfixiantes
Montam guarda à porta dos palácios.
Meu anjo da guarda não aparece,
Os aviões inimigos
Estabelecem uma forte cortina de cerração
Em torno do seu corpo.
Minha mãe num delírio
Sai do arco-íris tocando piano
Que só eu escuto na desordem geral.
A tarde nasce com cuidados de manhã
As órfãs vão passear de uniforme na praia
Enquanto as filhas dos capitalistas
Jogam bolas diante delas,
Deslizam na bicicleta.
Voam na lancha azul.
Os elementos não me pertencem,
Não posso consolar
Nem ser consolado;
Não posso soprar em ninguém
O espírito da vida
Nem ordenar o crescimento das crianças
Nem oferecer uma aurora boreal à minha amada
Nem mudar a direção do seu olhar
Nem mudar – aí de mim! – a direção do mundo
(Mendes, 1994, p. 238).*

Diante deste poema: o que dizer? O seu título é sintomático: a tensão é a palavra-chave. O ser-sem-casa, angustiado, vive em estranheza neste mundo de caos, deslocado de si mesmo, sem asa, esburacado. Não há sentido. Mas, o futuro? É vazio. Há a dúvida sobre a vida no horizonte: filhos, sobrinhos. A guerra os mata. A tensão caótica encontra abrigo numa sociedade em luta. Existe oposição entre os sem-trabalho presenteados com granadas e os banqueiros protegidos nos palácios do ditador; entre o anjo da guarda (com seu corpo envolto na cerração) e os aviões inimigos; entre as órfãs com uniformes iguais, “corpos-dóceis”, enquadradas, e as filhas dos capitalistas, com a leveza de quem desliza e “voa na lancha azul”. É uma relação em confronto. Neste abismo aparece a imagem surreal: a mãe que sai do arco-íris e toca piano em meio ao caos, como se por meio do som a desordem não mais existisse. Uma



tentativa, pois só o poeta a escuta. Nesta situação, nem a ordem do dia é mais a mesma, a tarde nasce como a manhã.

Em meio ao caos que não se domina, o poeta é a fragilidade humana: inconsolável, sem fôlego. Falta-lhe o ar da vida que traz ânimo ao corpo, falta-lhe a direção e a palavra criadora. É neste mundo em que colocamos os nossos pés, a nossa existência e nos relacionamos com este texto, fazendo do *agón* (agonia-disputa) o espaço do sublime. É a presença da literatura apocalíptica na poesia *muriliana*, marcada por uma originalidade na supremacia do poético sobre o dogma religioso, com um imaginário que, potencializado pela diferença e pela provocação de um espírito criativo e explosivo, gera uma poesia que deseja compreender os mistérios da vida, da morte, da natureza e do cosmos (Brito, 2005, p. 16). Este tom apocalíptico – numa visão intensa do fim – também pode ser percebido em outra poesia de Murilo Mendes, *Estudo para o caos*, do livro *As Metamorfoses* (1938-1941):

*O último anjo derramou seu cálice no ar.
Os sonhos caem na cabeça do homem,
As crianças são expelidas do ventre materno,
As estrelas se despregam do firmamento.
Uma tocha enorme pega fogo no fogo,
A água dos rios e dos mares jorra cadáveres.
Os vulcões vomitam cometas em furor
E as mil pernas da Grande dançarina
Fazem cair sobre a terra uma chuva de lodo.
Rachou-se o teto do céu em quatro partes:
Instintivamente eu me agarro ao abismo.
Procurei meu rosto, não o achei.
Depois a treva foi ajuntada à própria treva*
(Mendes, 1994, p. 334).

O seu *estudo* dialoga com as reflexões sobre o fim, se relacionando com palavras conhecidas em várias expressões culturais e poéticas ligadas aos termos do apocalipse joanino. É a totalidade da criação que entra em caos após o anjo derramar o cálice: homens, mulheres, crianças, o cosmos (estrelas, céu, terra, ar, fogo, rios, mares) são encontrados em desordem e morte. É a destruição desta realidade. Nem o poeta está livre: é um ser sem rosto, sem face. Quem é? Não se sabe.

Estas reflexões se assemelham ao poema anterior, com um surrealismo capaz de criar um mundo imaginário com dançarinas e mães



que tocam piano em meio ao caos. É o mistério poético, que em Murilo Mendes relaciona a imaginação com a fé, sendo capaz de demonstrar o medo, a angústia e o desespero; mas, pela palavra, trazer um poder restaurador das realidades abismais. É o que José Guilherme Merquior escreveu – em uma carta à Laís Corrêa de Araújo – dizendo: “O tom visionário, o surrealismo apocalíptico da poesia muriliana é isso: é a capacidade de explorar sem trégua os sintomas existenciais da moléstia da civilização nos tempos modernos” (Araújo, 2000, p. 377). Esta investigação profunda da angústia existencial na modernidade tem para Murilo Mendes, segundo Tarsilla Couto de Brito, “um desejo de representar seu ideal de ordem cósmica” (Brito, 2005, p. 16). É o *visionário* que procura mudar esta realidade caótica por meio da linguagem poética, superando os dualismos (bem/mal, material/espiritual, sagrado/profano) e buscando uma “poesia totalizadora” que rasga a realidade histórica.

Neste desejo de transformação por meio da *poiésis*, apresento as considerações hermenêuticas de Paul Ricoeur. Para este filósofo,

a linguagem poética é aquela que, por excelência, opera o que Aristóteles, refletindo sobre a tragédia, chamava de a mimesis da realidade. A tragédia, com efeito, só imita a realidade, porque a recria através de um mythos, de uma fábula (Ricoeur, 2008, p. 66-67).

A figura do ‘poeta futuro’ em Murilo Mendes não se limita a uma projeção utópica deslocada para um tempo que virá. Seguindo a lógica da escatologia cristã – que é simultaneamente ‘já’ e ‘ainda não’ – este Cristo-poeta opera uma crítica radical do presente enquanto anuncia o futuro. Como bem notou José Guilherme Merquior, o ‘surrealismo apocalíptico da poesia muriliana’ explora ‘os sintomas existenciais da moléstia da civilização nos tempos modernos’. O ‘poeta futuro’ que ‘já se encontra no meio de vós’ não é mera promessa distante, mas presença inquietante que denuncia as contradições do agora: a aliança entre ditadores e religiosos, a exploração de operários e órfãos, as guerras e massacres. A escatologia muriliana é, portanto, *crítica imanente*: o futuro prometido funciona como espelho que revela a deformidade do presente. Quando Murilo escreve que o poeta futuro ‘transformará o aço de sua espada em penas que escreverão poemas consoladores’ e ‘apontará o inferno aos geradores de guerra’, ele não projeta apenas uma esperança distante, mas estabelece um *tribunal ético-poético* que julga o presente à luz daquilo que deveria ser. O ‘poeta futuro’ é assim categoria crítica que



opera no agora, desmascarando a violência naturalizada e convocando à transformação.

É nesta relação entre a realidade, a recriação e a poesia, que me enveredo no tema central deste artigo. Para Mendes, o Cristo se mostra como “o poeta máximo” (Araújo, 2000, p. 183), o “poeta futuro”, capaz de reordenar o caos e re-poetizar o real. O que pode ser experienciado a partir do poema *O Poeta Futuro*, presente no Livro *As Metamorfoses* (1938-1941):

*O poeta futuro já se encontra no meio de vós.
Ele nasceu da terra
Preparada por gerações de sensuais e de místicos:
Surgiu do universo em crise, do massacre entre irmãos,
Encerrando no espírito épocas superpostas.
O homem sereno, a síntese de todas as raças, o portador da vida
Sai de tanta luta e negação, e do sangue espremido.
O poeta futuro já vive no meio de vós.
E não o pressentis.
Ele manifesta o equilíbrio de múltiplas direções
E não permitirá que algo se perca,
Não acabará de apagar o pavio que fumega,
Transformando o aço de sua espada
Em penas que escreverão poemas consoladores.
O poeta futuro apontará o inferno
Aos geradores de guerra,
Aos que asfixiam órfãos e operários
(Mendes, 1994, p. 319).*

No meio da realidade de agonia, o *Poeta futuro* se faz presença. É possível encontrá-lo na proximidade, gente que nasceu da terra. Corpo como nós: carne e sangue. É filho dos povos, do chão preparado e criado pelos sensuais e místicos, numa relação que supera o dualismo – tarefa importante para a poética *muriliana*. Não há separação no encontro com o “poeta máximo” entre a contemplação do mistério e o corpo que deseja em *eros*. Todavia, este poeta nasceu da crise, do conflito e das execuções entre irmãos e irmãs. Ele nasceu de uma realidade de disputa, embate e confronto, tornando-se um *ser-aberto* ao real, ao mundo caótico. Ser-esburacado que em serenidade-agônica é a síntese de todas as gentes, porta a vida, em oposição aos massacres, ao sangue espremido.

O *Poeta futuro* já vive em nosso meio. Filho das lutas e do sangue, mas no caos não o pressentimos: é como a mãe pianista que toca, mas apenas o poeta a escuta (como percebemos nos poemas anteriores). No



Poeta, direções e horizontes se encontram, é a morada da diversidade. Em seu corpo tudo é: ganha sentido e significado. Nada se perderá, nem o pavio que fumeja: é a sua “poesia totalizadora”. Mas o *Poeta* não é ingênuo. Há uma oposição à guerra. A poesia transforma situações, cria; um processo de *viração*: aço da espada é convertido em pena para a construção de poemas consoladores: animadores, impetuosos (Is 42, 2-3). Da dureza das armas à leveza do poetizar, o *Poeta futuro* é contra a guerra. Ele apontará os seus geradores e aquelas(es) que, por meio da violência e dominação corporal (asfixia), retirarem a vida e o fôlego de órfãos e operários, ao inferno – uma realidade sem amor. Pois, como foi poetizado pelo próprio Mendes no livro *O Discípulo de Emaús* (1945): “onde não há caridade, há inferno” (1994, p. 834).

Este *Poeta futuro* também tem uma realidade última: a poesia essencial, totalizadora, que na obra *muriliana* se mostra como aberta e num constante refazer rumo à poesia liberdade, ideal e inovadora, que sonha com a reconstrução do novo.

O futuro em Murilo é a projeção não apenas de um anseio individual, mas coletivo. Tempo integração de sonho e realidade. Esforço interior, reflexão poética, visão integradora, na busca de uma saída dentro da ‘noite geral’ do presente. Tempo de superação do pessimismo e do pânico, resultantes da cegueira do Homem e pré-visão de um outro que, sendo diferente do atual, seja também a realização de sonhos passados e de sonhos de um futuro libertador (Silva, 2000, p. 171).

Neste sentido, num anseio comunitário, o “poeta máximo” busca esta *Poesia liberdade*, não como horizonte (*eschatón*), mas como presença. É o *Poema antecipado*, retirado do livro *Poesia Liberdade* (1943-1945):

*Harpa de obuses,
Sempre um espírito guardião sopra
Para desenvolver o germe augusto
Que foi criado no princípio
Para não explodir de febre
E dançar no fogo azul.
Terra e céu, jardins suspensos,
Em dia remoto serão refeitos.
O homem respira a Criação,
O corpo todo verá
(Antes de eu nascer eu já via)
(Mendes, 1994, p. 402).*



O *Poema antecipado* tem uma relação interessante com o *Poeta futuro*, o *vir-a-ser* que é movimento e sempre presença. Ao som das harpas da peça de artilharia (abuses), que relembra a guerra e os armamentos, um espírito guardião sobra, permanece. É o próprio poeta em seu ofício criador e renovador ao desenvolver o germe (*poesia*) gerado no princípio da criação (Cravançola, 2010, p. 37). O cuidado poético com o manto textual, para não “explodir de febre” e dançar na leveza da palavra pelo fogo azul.

Neste poema, a partir de uma análise de outros textos poéticos presentes no livro *Poesia Liberdade*, Murilo Mendes, segundo Esmeralda Barbosa, “reitera a ideia de que a poesia – *germe* – deveria ganhar novas formas, novas possibilidades para desenvolver uma permanência na transformação da vida, trazendo ao mundo uma dicção diferenciada” (Cravançola, 2010, p. 37). O poetizar, neste sentido, mostra-se como criador, fazendo com que a poesia seja a música do mundo, embalando, cirandando e movimentando as estruturas: a realidade, os poetas e as palavras, numa bela dança da vida.

Mas o *Poema antecipado* é a esperança que acampa entre nós, com imagens esperadas de “novos céus e nova terra”. O poeta antecipa a poesia e gera em nosso mundo a utopia de uma criação refeita. O corpo – em seus sentidos e como constitutivo da nossa compreensão do mundo – verá toda esta transformação e renovação do cosmos. É na corporeidade que se perceberá esta nova realidade poética. Antes de nascer o poeta já via esta novidade, como uma semelhança ao “poeta máximo”. A antecipação aqui descrita não é fuga do presente para o futuro, mas irrupção do futuro no presente. O poema antecipado opera como os profetas bíblicos: anuncia o ‘novo céu e nova terra’ precisamente para denunciar a injustiça do mundo atual. A esperança escatológica torna-se assim fermento revolucionário, inquietação que não permite acomodação à ordem estabelecida.

É neste sentido que a missão deste *poeta futuro* (que percebi como Jesus) e Murilo Mendes (símbolo de todos os poetas) se encontram e se cruzam: seguir a poesia, sendo salvador da realidade e do poético, permanecendo na transformação da vida pelas vias da palavra, da linguagem e do desejo da renovação (como o erótico) deste mundo caótico e abismal. É pensar nesta imaginação poética e nesta fé em Cristo como fonte de inquietação e tensão no seio de um mundo que é a sua antítese, não pensando como uma salvação que acontece de maneira linear e



progressiva (Barcellos, 2004, p. 118). A busca por essa *Poesia liberdade* está presente na poética provocando, não como resposta segura e tranquila, mas como pergunta: tensa e caótica. Assim é a missão do *Poeta futuro* que se relaciona em confronto com a realidade de caos, buscando a sua ordem, mas compreendendo que as realidades de crise e de guerra ainda permanecem presentes.

5 O poeta futuro, crucificado e outro

Começo as minhas análises com o poema *Ao Cristo crucificado*, do livro *Sonetos Brancos* (1946-1948):

*Tu conheces, Amigo, a minha caveira.
Sabes que ela criou pernas e braços,
Com a força do sol, para abraçar-te,
E espera que este abraço lhe devolvas.
Até à morte na cruz eu te abaixei,
A ti, que ao teu olhar me levantarás.
Resgatando-me antes de eu nascer,
És preso, escarnecido, assassinado.
Breve tua mão ferida me desata
Do mundo externo, da aparência vã.
Breve em cinzas serei, e tu serás,
Na rotação do tempo, o Verbo eterno
Que de antigas origens me trouxeste
Para alçar-me à novidade da tua cruz*
(Mendes, 1994, p. 448-449).

Ao Cristo Crucificado pertence a um livro que está na sequência da *Poesia Liberdade*. O tema principal destes sonetos se mostra na busca por realizar uma releitura de *Tempo e eternidade* – obra escrita junto com Jorge de Lima – pelo viés do eterno (Bissacot Neto, 2008, p. 109). Neste intuito, o poema que busco compreender traz importantes considerações. De início, a poesia recupera o palco do sofrimento, o calvário. É neste espaço imaginado que as palavras se encontram, numa relação entre o poeta e o *Poeta futuro*. As realidades se tocam: o crucificado e a caveira, o *Gólgota* e o mundo em caos e em crise. Neste encontro, o poeta cria braços e pernas, com a força do sol, para abraçar o “poeta máximo”. Em sua *páthos* o poeta se direciona à paixão do Cristo em semelhança, compaixão e em abraço, esperando do crucificado a acolhida e o mesmo ato.



Porém, há o reconhecimento que neste mundo em abismo, o “poeta máximo” torna-se poeta-menor, fraco e crucificado. O *Poeta futuro*, criador e capaz de reinventar o mundo do caos pela experiência poética, está entregue no palco do sofrimento, com a colaboração do poeta. O mesmo Cristo que resgatou e reinventou a poesia e o poeta em declínio, salvando-o apenas com o olhar, é preso, escarnecido e assassinado. É a contradição poética: o “Poeta máximo” executado. Há um confronto e uma vítima assassinada, que de eterno passa a ser finito, em sofrimento e dor, em paixão e morte.

Mas isto não é o fim. A poesia fala em transformação. A mão ferida do crucificado – pensando a partir de uma escatologia cristã – livrará o poeta da prisão de um mundo restrito, despojado de mistério, eternidade e encanto (Brito, 2005, p. 15). Na *Poesia liberdade* (eterna) o poeta-menor torna-se “poeta máximo”. O crucificado – no silêncio e angústia do abandono de Deus – será, na dança do tempo, o Verbo eterno: a palavra fecunda de Deus que recria, faz nascer, brotar e reinventar o mundo e a poesia. É o movimento *kenótico* visto nas palavras do Apóstolo Paulo (Fl 2). Paradoxo pleno (coisa da poética): a cruz, símbolo de sofrimento e dor, é novidade, protesto aos assassinos e renascimento, o poeta é levantado pela palavra *poética* de Deus para um novo momento.

Além deste poema analisado, em outros textos encontro indícios para a argumentação que construo. Um exemplo está no poema *Solidão do homem sem Deus*, retirado do livro *O Sinal de Deus: poemas em prosa* (1935-1936). O poeta nos diz:

Já temos atrás de nós uma soma enorme de humanidade. Quanta força perdida! Quantos gestos inúteis! Não podemos acrescentar ou diminuir um centímetro ao nosso corpo. Quase não podemos caminhar nas almas. Diante de nós se estende a amplidão do deserto. Deus! Deus! O nosso Deus é um Deus escondido. Só o crucificado consegue de repente nos fazer crer na nossa existência. Fora do crucificado só há fantasmas (Mendes, 1994, p. 759-760).

As palavras deste texto nos colocam diante dos conflitos da existência humana, a nossa fraqueza diante do real. O modo de vida moderno se mostra como inautêntico (uma expressão da filosofia *Heideggeriana*) pela sua temporalidade, em decadência do ser humano. Ser guiado pela fuga de si mesmo, decaindo no mundo das ocupações e na dimensão impessoal. Força de vida perdida. Não há um colocar-se diante de si mesmo, diante do outro e da sua realidade. Humanidade obstruída e



fechada, em clausura e alienação de si mesma. Neste mundo, onde está Deus? Escondido em seu eclipse. O deserto se mostra em nossa frente. Neste sentido, segundo José Carlos Barcellos, “só a literatura, entendida como ‘forma não-teórica’ da teologia, consegue pensar a radicalidade do silêncio de Deus perante a desordem do mundo” (Barcellos, 2004, p. 119). Ela nos coloca diante deste Deus que abandona. Na cruz esta relação encontra o seu ápice.

O desespero do crucificado é o nosso desespero. Só ele, ao dizer: “Meu Deus, por que me desamparaste?”, nos faz sentir que somos de fato humanos. Somos carne, pele, sangue, dor. No sofrimento e angústia nos humanizamos, abrindo o mundo como mundo e reiterando à humanidade a possibilidade do *poder-ser*, horizonte da palavra poética. A cruz é identificação. No sofrimento não há relação com o Cristo todo poderoso, com o Senhor em glória e poder, mas com o humano, *ser-em-angústia*, como nós (Hb 2,17-18). O Deus abandonado pelo próprio Deus (1994, p. 819), como diz Murilo Mendes.

Ao seguir por esta reflexão, o nosso poeta nos mostra que a crucificação, como protesto e como identificação, continua em nossos dias. Algo que ele diz no poema *A tentação*, presente no Livro *Poesia Liberdade* (1943-1945):

*Diante do crucifixo
Eu paro pálido tremendo:
‘Já que és o verdadeiro filho de Deus
Desprega a humanidade desta cruz’.*

*A Tentaçã*o faz parte do livro *Poesia liberdade*. Isto é sintomático. Estas reflexões estão inseridas no *eschatón* da poética desse autor. Com esta consideração, Murilo Mendes – diante da experiência da 2ª Guerra Mundial, das ditaduras e do sofrimento da humanidade – tem em seu manto poético a possibilidade de resistir e de esperar. A cruz, símbolo de humanidade, também é símbolo da violência, para não abandonar o paradoxo presente. Neste intuito, ao olhar o crucifixo da realidade – em que muitos corpos empobrecidos estão em sofrimento – o nosso poeta, como um protesto, diz em sua ironia peculiar: “já que és o verdadeiro filho de Deus, desprega a humanidade desta cruz”: tire as vítimas do madeiro, que a morte seja vencida e que o primogênito da ressurreição traga vida a quem está morto. O poeta sente em seu corpo o espanto



diante da realidade brutal da vida e da sua experiência de fé. Os calvários cotidianos o fazem tremer em palidez.

Com esta situação de morte, me enveredo no tema da ressurreição. Para tal intuito, estudo o poema *Elegia Nova*, também do livro *Poesia Liberdade*. Está escrito:

*O horizonte volta a galope
Curvado sob o martelo.
É noite: e dói.
Esta cidade irregular desfeita,
Roseiras de peles de homens,
Torres de suplício,
Campos semeados de metralhadoras,
O rendimento dos abismos
O mar perde suas folhas.
A cruz gerou um universo de cruzes,
O sol deixou de rir,
As árvores tomaram luto verde.
Sento-me sozinho com pavor do tempo,
Procurando decifrar
A maquinária imóvel das montanhas.
Não há ninguém, e há todos.
E estes mortos do Brasil, da China, da Inglaterra
Estendidos no meu coração
(Tambores da eternidade,
Substância da esperança,
Ó vida rasgada
Entre dois goles de delírios.)
Morte, apetite de ressurreição, grande insônia
(Mendes, 1994, p. 419-420).*

Neste poema, situações se encontram: a crucificação; a criação em tristeza e luto; a angústia e o medo do poeta em relação ao tempo; as mortes em alguns lugares da terra, que representam a sua totalidade (ocidente-oriente); e a esperança apresentada pelos tambores da eternidade trazendo um sinal: a morte tem apetite de ressurreição. Nestas imagens percebo o sentido do poema, o seu significado nas vivências de quem o lê. Em seu manto textual, o horizonte, a *utopia*, volta devagar em meio à noite que corta e dói. A cidade permanece irregular, estranha, diferente e desfeita. É mesmo a realidade de morte. Até os campos têm como sementeiras as metralhadoras, as armas da guerra e da violência. É o cheiro de morte que acampa e faz da terra a sua casa. A natureza



permanece em luto, não há ânimo neste mundo caótico, cheio de cruzes: símbolos da dor e do silêncio de Deus, mas em antítese, símbolos da humanização e da novidade.

Neste mundo, a criação está em morte: o mar é outro, o sol não se encontra com a alegria do sorriso e as árvores estão enlutadas. Até o poeta está em conflito, sujeito em solidão, o tempo o apavora: há todos, mas não há ninguém. Não existe a relação, o encontro e a alteridade. Ser fechado, mundo em fetiche. Enquanto isso, a morte toma o corpo do poeta e o faz sua maca, onde se estende. Morte de várias gentes, vários povos. Todavia, algo sinaliza a diferença: o som do tambor que rasga o silêncio do luto. Tambores eternos, sons da esperança e sentidos na presença. É a vida “com dois goles de delírio”, de imaginação que tem a capacidade de criar, inventar, projetar a realidade futura. Imaginação que é construída pela palavra: mostra-se poética. Novidade: a morte tem fome, deseja, a ressurreição. A morte não dominará por toda a noite, a insônia não a deixa repousar. É a agonia entre o luto e a festa, por toda a noite. Assim, apesar da morte e das várias cruzes da humanidade e da criação, a esperança bate à porta: há um desejo incessante de vida, em todo aquele que “morre antes da morte” e em toda natureza.

Conclusão

Antes de sintetizar as interpelações murilianas às cristologias, cabe abordar o que aqui denomino ‘cristologia tradicional’ ou ‘hegemônica’. Refiro-me às construções cristológicas que, ao longo da história, se tornaram discursos oficiais da institucionalidade eclesial – especialmente no catolicismo romano – e que frequentemente se aliam às estruturas de poder político e econômico. São cristologias que enfatizam Cristo como Pantocrator (o todo-poderoso), Cristo-Rei glorioso, Cristo da cristandade triunfante, frequentemente representado em ouro, prata e ornamentos suntuosos nas igrejas. Estas imagens, embora legítimas na pluralidade da tradição cristã, podem encobrir ou mesmo contradizer o Cristo kenótico dos Evangelhos – o Jesus pobre, itinerante, crucificado entre bandidos. A ‘cristologia hegemônica’ torna-se problemática quando legitima injustiças sociais, quando sacraliza o poder dos opressores (como na aliança entre Igreja e ditadura franquista), quando domestica a radicalidade evangélica em favor do *status quo*. É contra estas cristologias funcionais ao poder que Murilo Mendes elabora seus ‘Cristos subterrâneos’ – não para negar



a tradição cristã, mas para resgatá-la de suas capturas ideológicas e devolvê-la à sua vocação profética e libertadora.

Murilo Mendes traz para os discursos cristológicos o seu mundo-vivido, com significados e experiências: transmitindo, criando mensagens e condensando memórias culturais subterrâneas sobre Jesus Cristo e sobre as relações entre Cristo e o poder. Um movimento presente em alguns trabalhos poéticos. Conforme Octavio Paz, as imagens criadas pelos poetas têm sentido em diversos níveis: em *primeiro lugar*, em sua autenticidade, o poeta as viu e as ouviu, são experiências do seu mundo, verdades de ordens psicológicas, criações do poeta; em *segundo lugar*, constituem uma realidade objetiva, válida por si mesma, ele cria realidades que possuem verdade, a da sua própria existência; *finalmente* o poeta afirma que as suas imagens nos dizem algo sobre o mundo e sobre nós mesmas(os), e esse algo é como espelho: revela o que possivelmente somos (Paz, 1996, p. 45). Assim são os imaginários do “Cristo subterrâneo” narrados na poética *muriliana*, uma criação de nosso poeta, com símbolos reinterpretados e reconstruídos a partir de determinadas realidades, como as catacumbas da história.

Diante da poética de Murilo Mendes, é preciso reconhecer que a poesia não é conceito: ela é um convite para recriar o percebido, para viver o que foi sentido por meio de símbolos e imagens, numa profunda comunhão poética. É uma constante novidade e metamorfose (como lembra Mendes), revivendo em cada olhar, em cada mundo. São experiências que nascem da relação *texto-leitor*, *palavra-corpo*, numa interpretação aberta e sempre reinventada. Por isso, as interpelações entre os significados da poesia e as suas implicações para as cristologias são distintas e construídas a partir de diferentes lugares socioepistêmicos.

Como vimos, em Murilo Mendes há uma resistência a certos discursos cristológicos, são contradiscursos que apontam criticamente a articulação entre imagens cristológicas e o poder “desde cima”. Ao dizer cristologia, falamos em disputas de imaginários, vozes que se (des) encontram ao dizer Jesus Cristo. Por isso, uma primeira interpelação de nosso poeta é a necessidade do reconhecimento que as falas cristológicas não são um espaço monolítico, uma síntese da verdade revelada, única, imutável e que recebemos como um depósito ao longo da história, como se fosse uma revelação linear. Ou ainda: Cristo não está sob a tutela de determinado grupo, que só pode ser interpretado, dito, construído em um mesmo lugar. A poética *muriliana* oferece mais um discurso cristológico,



que possui o papel de dizer/contradizer e construir/desconstruir imagens de Jesus Cristo e de apontar a existência de falas, compreensões, hermenêuticas.

Esta “infidelidade” *muriliana* aos Cristos vitoriosos dos afrescos catalães repousa na capacidade criativa do poeta, que a partir do mundo vivido constrói caminhos cristológicos desde os lugares subterrâneos. O seu mundo-texto desestabiliza as leituras rígidas de um Cristo oficial, ligado aos báculos dos bispos e aos sistemas injustos que se perpetuam, mas não conseguem encobrir ou impossibilitar as resistências, as flores que brotam como esperança. A poética de Mendes adentra no mundo das compreensões cristológicas, as interpreta e as recria como uma dança de palavras, em constante movimento de construção-reconstrução, rumo à poesia liberdade, o lema de nosso poeta.

Ao falar sobre cristologias, não estamos dizendo palavras estáticas. Dizer sobre Jesus Cristo, a partir de textos tidos como sagrados na tradição cristã e/ou a partir de discursos que a eles se juntam, envolve uma transmissão de mensagens, de sentidos e perspectivas; a condensação de significados e hermenêuticas sobre Jesus, em que cada palavra ou linguagem traz memórias e histórias embutidas; e a novidade, a criação de outras imagens de Jesus, a criação de outros textos cristológicos. Nestes dilemas, um caminho é a compreensão das falas sobre Jesus Cristo, não como um sistema fechado, não dialógico, que se dispõe de um centro (um núcleo duro) que garanta a sua perpetuidade por meio de lógicas pesadas de exclusão/encobrimento de vozes distintas e dissonantes.

Estas mesmas vozes, como o “Cristo Subterrâneo” de Murilo Mendes, permanecem e subvertem o terreno das cristologias que se tornaram historicamente hegemônicas. Como uma segunda interpelação *muriliana*, o desafio da(o) teóloga(o) é se colocar como o poeta na busca pelos Cristos secretos, não oficiais, que se mostram nas catacumbas cotidianas. São os Cristos vivenciados nos espaços não vistos, secretos. Um resistente ato de infidelidade aos caminhos cristológicos que sustentam e legitimam injustiças e violações de direitos, como aquelas narradas no poema e tantas outras que acontecem em nosso dia a dia.

Por fim, é necessário assumir que os discursos cristológicos são sempre contingenciais. As perguntas se transformam a partir de diferentes contextos e realidades, não há imaginários eternos e imutáveis. É preciso deixar-se interpelar por outros dilemas e questionamentos que provocam outros discursos e outras palavras. Estamos, pois, em



terrenos de incertezas, limites e de interpretações. Com isto, com o reconhecimento dos novos questionamentos que a realidade apresenta, há uma última interpelação *muriliana* que desejo retomar: a capacidade de conciliar contrários.

Como um *visionário*, Murilo Mendes procurou mudar a realidade caótica por meio da linguagem poética, tentando superar dualismos (bem/mal, material/espiritual, sagrado/profano). O seu modo capaz de convergir diferenças, sem cair na homogeneidade, mas como uma tensão permanente, pode ser capaz de instigar o fazer cristológico na busca de alargamentos metodológicos, com a superação de lógicas binárias na interpretação da vida, colocando-se para além de óticas reducionistas. Neste sentido, se torna necessário, por exemplo, a interação entre distintos saberes (como a interface literatura e teologia) e a capacidade de reconstruir-se constantemente enquanto área do saber ou enquanto método. O desafio, colocado pelos caminhos de nosso poeta mineiro, é a capacidade das cristologias se “implodirem”, com um corajoso passo de renovação, a partir do contato e diálogo entre perspectivas distintas, a partir de vozes plurais, contingenciais e com o reconhecimento da não existência de linguagens vazias (e neutras), com uma verdade universal, adequada (ou inculturada) *ad aeternum*. Ao se adentrar nos percursos discursivos sobre Jesus Cristo, assumimos que nossas falas se deparam com um Cristo “do tempo incerto”, um “Cristo do vir-a-ser”, uma construção nunca definitiva. Os caminhos cristológicos permanecem abertos, como um trajeto experimental e inventivo, (des)construído no dia a dia nos passos que nós mesmas(os) vamos dando, um movimento cada vez mais distante de um Cristo “metafísico”.

Referências

ARAÚJO, Laís Corrêa de. *Murilo Mendes: ensaio crítico, antologia, correspondência*. Petrópolis: Perspectiva, 2000. 408 p.

BANDEIRA, Manuel. Saudação a Murilo Mendes. In: MENDES, Murilo. *Poesia completa e prosa*, volume único; organização e preparação do texto Luciana Stegagno Picchio. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994. p. 53-54.

BARCELLOS, José Carlos. Literatura e Teologia. In: ALMEIDA, Edson Fernando de; NETO, Luiz Longuini. *Teologia para quê?* Rio de Janeiro: Mauad X: Instituto Mysterium, 2007. p. 113-128.



BISSACOT NETO, Orlando. *O transcristão: um diálogo poético entre Murilo Mendes e Nietzsche*. Dissertação (Mestrado em Letras) – Curso de Pós-Graduação em Teoria Literária e Literatura Comparada. Universidade de São Paulo (USP), São Paulo: 2008. 150 p.

BRITO, Tarsilla Couto de. *A poesia apocalíptica de Murilo Mendes*. Dissertação (Mestrado em Teoria e História Literária) – Curso de Pós-Graduação em Letras. Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Campinas, 2005. 94 p.

CEREJA, Willian Roberto; MAGALHÃES, Thereza Cochar. *Literatura Brasileira*. São Paulo: Atual, 2000. 532 p.

CRAVANÇOLA, Esmeralda Barbosa. *Poesia Liberdade: um estudo da poética muriliana*. Dissertação (Mestrado em Letras) – curso de Pós-graduação em Letras. Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2010. 93 p.

FIOREZA, Fernando. Ítaca não há: La vive mémoire de Murilo Mendes. In: BINGEMER, Maria Clara; YUNES, Eliana. *Murilo, Cecília e Drummond: 100 anos com Deus na poesia brasileira*. São Paulo: Edições Loyola, 2004. p. 107-114.

FRIAS, Joana Matos. *O erro de Hamlet: poesia e dialética em Murilo Mendes*. Rio de Janeiro: 7 Letras; Juiz de Fora: Centro de Estudos Murilo Mendes – UFJF, 2002. 132 p.

KEEFE-PERRY, L. B. C. Theopoetics: Process and Perspective. *Christianity and Literature*, v. 58, n. 4, p. 579-601, 2009.

KUSCHEL, Karl-Josef. *Os escritores e as escrituras: retratos teológico-literários*. São Paulo: Loyola, 1999. 230 p.

LEITÃO, Cláudio. Memória e identidade em prosa e versos de Murilo Mendes. *Ipotese – Revista de Estudos Literários*. Universidade Federal de Juiz de Fora. vol. 2, n. 2. Juiz de Fora: EDUFJF, 1998. p. 69-89.

MAGALHÃES, Antonio. *Deus no espelho das palavras: teologia e literatura em diálogo*. São Paulo: Paulinas, 2000. 213 p.

MANZATTO, Antonio. *Teologia e Literatura: reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado*. São Paulo: Edições Loyola, 1994. 387 p.



MENDES, Murilo. *Poesia completa e prosa*, volume único; organização e preparação do texto Luciana Stegagno Picchio. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994. 1782 p.

PAZ, Octavio. *Signos em rotação*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1996. 316 p.

RICOEUR, Paul. *Hermenêuticas e ideologias*. Petrópolis: Vozes, 2008. 184 p.

SCANNONE, Juan Carlos. Poesia Popular e teologia: a contribuição do “Martin Fierro” a uma teologia da libertação. In: JOSSUA, J-P.; METZ, J. B. (org.). Teologia e Literatura. *Concilium* 115, 1976, p. 91-100.

SILVA, Francis Paulina Lopes da. *Orfeu transubstanciado*. Viçosa: UFV, 2000. 184 p.



O amor como distintivo da relação entre os salesianos e os jovens

The love as a distinctive feature of the
relationship between salesians
and young people

*Luís Felipe Gomes Barros**

UCDB

*Pedro Pereira Borges***

UCDB

*Cesar Augusto Veras****

PUSC – Roma (IT)

*Alex Silva Messias*****

UCDB

Recebido em: 20/02/2025. Aceito em: 20/11/2025.

* Especialista em Ensino de Filosofia (Faculdade Católica de Fortaleza, FCF, Fortaleza, 2019). Bacharel em Filosofia (Faculdade Católica de Fortaleza, FCF, Fortaleza, 2016). Bacharel em Teologia (Universidade Católica Dom Bosco, UCDB, Campo Grande, 2024).
E-mail: luisfelipe101212@gmail.com.

** Doutor em Ciências Sociais (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP, São Paulo, 2012). Mestre em Ciências Sociais (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP, São Paulo, 2007). Bacharel em Pedagogia (Universidade Católica Dom Bosco, UCDB, Campo Grande, 2003). Bacharel em Teologia (Instituto Santo Tomás de Aquino, ISTA, Belo Horizonte, 2001). Bacharel em Filosofia (Faculdades Unidas Católicas de Mato Grosso, FUCMT, 1989). Professor no Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Local da Universidade Católica Dom Bosco (UCDB).
E-mail: pobjari@uol.com.br.

*** Especialista em Ciência Política (Universidade Cândido Mendes, UCAM, Rio de Janeiro, 2022). Especialista em Docência no Ensino Superior (Universidade Católica Dom Bosco, UCDB, Campo Grande, 2019). Especialista em Antropologia Filosófica e Teologia Moral (Faculdade Mar Atlântico, FMA, 2025). Bacharel em Teologia (Pontifícia Università della Santa Croce, PUSC, Roma, 2025). Bacharel em Filosofia (Universidade Católica Dom Bosco, UCDB, Campo Grande, 2018). Membro da Sociedade Brasileira para o Estudo da Filosofia Medieval (SBEFM) desde 2025.
E-mail: veras.cesaraugusto@gmail.com.

**** Mestre em Psicologia (Universidade Católica Dom Bosco, UCDB, Campo Grande, 2018). Especialista em Logoterapia aplicada à Formação Presbiteral (Claretiano



Resumo: *A temática deste artigo é o amor na relação entre salesianos e jovens na perspectiva teológica. A reflexão não é sobre uma forma de amor qualquer, mas àquela que se apresenta como específica nas relações entre salesianos e jovens na casa salesiana. Diante disso, o objetivo deste artigo é refletir, na perspectiva teológica, sobre o amor no carisma salesiano, considerando-o como distintivo da relação entre salesianos e jovens. Quanto à metodologia, esta pesquisa baseou-se na revisão bibliográfica sistemática da literatura sobre a dimensão do amor no evangelho joanino e seus reflexos no carisma salesiano. Também se analisou os documentos oficiais da Congregação Salesiana em busca de referências à dimensão do amor como característica da relação entre os salesianos e as juventudes. Em relação aos resultados, foi possível perceber que os elementos distintivos da tradição joanina estão presentes na relação entre salesianos e jovens. Esses elementos são: quando se trata da figura do Bom Pastor, o distintivo na vida salesiana é a familiaridade; no caso da videira, é a união com Deus; já em relação ao maior amor, é a fraternidade e a entrega, entendidas como ágape; no que diz respeito a Maria e João aos pés da cruz, é a presença de Maria, a presença materna e do feminino na vida salesiana; por fim, em relação à declaração de amor de Pedro por Jesus, é o cuidado.*

Palavras-chave: Amor; salesianos; jovens; distintivo.

Abstract: *The article presents the theme of love in the relationship between the Salesians and Young People from a theological perspective. The reflection is not about any form of love, but that which is specific in the relationships between the Salesians and Young People in the Salesian House. The main objective of this article is to reflect upon, from a theological perspective, the concept of love in the Salesian Charism considering that it as a distinctive feature in the relationship between the Salesians and Young People. The Systematic Bibliographical Review of the Literature Method was used to study the dimensions of love and the reflections on the Salesian Charism in the Johannine Gospel. The official documents of the Salesian Congregation were also analyzed in search of references to the dimension of love as a distinctive characteristic of the relationship between the Salesians and Young People. As a result, it was possible to see the presence of distinctive elements of the Johannine Tradition in the relationship between the Salesians and young people. These elements are as follows: When it comes to the figure of the Good Shepherd, the distinctive feature of Salesian life is Familiarity. In the case of Life, it is Union with God. In relation to Love, it is Brotherhood and Altruism, understood as Agape. Regarding the presence of Mary and John at the foot of the cross, the presence of Mary represents the maternal and feminine presence in Salesian life. Finally, regarding Peter's declaration of love to Jesus, it is care.*

Keywords: Love; salesians; young people; distinctive.

Centro Universitário, Claretiano/BAT, 2022). Especialista em Metodologia do Ensino Superior (Centro Universitário da Grande Dourados, UNIGRAN, Dourados, 2012). Bacharel em Teologia, com bacharelado civil pela Faculdade João Paulo II (FAJOPA/USP, Marília, 2014) e bacharelado eclesialístico pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP, São Paulo, 2014). Licenciado em Filosofia (Universidade Católica Dom Bosco, UCDB, Campo Grande, 2004). Professor do Curso de Teologia da Universidade Católica Dom Bosco (UCDB) desde 2019.

E-mail: alex.messias2020@gmail.com.



1 Introdução

A temática deste artigo é o amor como distintivo da relação entre salesianos e jovens numa perspectiva teológica. Para isso, usou-se como referências o evangelho joanino e documentos da Congregação Salesiana, especialmente as obras de Dom Bosco, as Constituições Salesianas e escritos dos Reitores Mores. A questão fundamental é compreender como a teologia e a prática pastoral salesiana interpretam e vivenciam o conceito de amor na relação com os jovens, e de que maneira essa compreensão teológica influencia as abordagens educacionais e pastorais dos salesianos.

Desse modo, tem-se por objetivo refletir na interpretação teológica sobre o amor no carisma salesiano, considerando-o como distintivo da relação entre salesianos e jovens. Por conseguinte, pretende-se mapear elementos distintivos sobre o amor no Evangelho de São João, a análise da perspectiva do amor na vivência do carisma salesiano e, por fim, a apresentação de *insights* sobre a vivência da dimensão do amor na prática pastoral salesiana, tendo por base as perícopes joaninas.

Em relação à metodologia, esta baseia-se na revisão bibliográfica sistemática da literatura sobre a dimensão do amor no entendimento do evangelho joanino e seus reflexos no carisma salesiano. Também se analisou os documentos oficiais da Congregação Salesiana em busca de referências à dimensão do amor como característica da relação entre os salesianos e a juventude.

Portanto, além da introdução e da conclusão obedecendo ao objetivo, este artigo está organizado da seguinte maneira: primeiro, trata dos elementos distintivos sobre o amor no Evangelho segundo São João; o segundo aborda a perspectiva do amor na vivência do carisma salesiano e o terceiro destaca a vivência da dimensão do amor como distintivo da relação entre salesianos e jovens, que apresenta *insights*, em especial na óptica pastoral salesiana.

2 Elementos distintivos sobre o amor no Evangelho segundo São João

Nas narrativas presentes nos escritos veterotestamentários pode-se encontrar diversas referências ao amor de Deus em relação ao seu povo¹.

¹ Tal realidade pode ser observada nas seguintes perícopes: “Iahweh disse: ‘Eu vi, eu vi a miséria do meu povo que está no Egito. Ouvi o seu grito por causa dos seus opressores; pois eu conheço as suas angústias[...]’” (Ex 3,7); “Se Iahweh se afeiçoou



Na perspectiva neotestamentária, com a encarnação, morte e ressurreição de Jesus a história Salvífica atinge sua plenitude (Cf. Gl 4,4). Desse modo, Deus Pai revelou por meio de seu Filho Jesus o seu amor de forma plena. Essa revelação foi preservada pelos seguidores de Jesus por meio dos quatro evangelhos e da Tradição da Igreja².

O Evangelho segundo São João, assim como os sinóticos, se destaca pela sua abordagem teológica, acerca de Jesus, ou seja, ele “não é biografia de Jesus, nem sequer resumo de sua vida, mas interpretação de sua pessoa e obra, feita por uma comunidade no seio da sua experiência de fé” (Mateos; Barreto, 1989, p. 6). Com base nessa experiência, a comunidade exprime nas palavras e gestos de Jesus o amor manifestado por Deus na pessoa do Filho.

Isto posto, pode-se destacar alguns textos presentes no Evangelho e nas Cartas de São João que apresentam elementos distintivos do amor. Todavia, esses recursos serão hauridos apenas do Evangelho. A partir disso, torna-se possível compreender o amor segundo a comunidade do discípulo amado e suas influências no pensar e agir salesiano, desde Dom Bosco até o momento atual. Mediante esse panorama, a perícopre do Bom Pastor é a primeira que se sobressai.

Em verdade, em verdade, vos digo: quem não entra pela porta no redil das ovelhas, mas sobe por outro lugar, é ladrão e assaltante; o que entra pela porta é o pastor das ovelhas. A este o porteiro abre: as ovelhas ouvem a sua voz e ele chama as suas ovelhas uma por uma e as conduz para fora. Tendo feito sair todas as que são suas, caminha à frente delas e as ovelhas o seguem, pois conhecem a sua voz. Eu sou o bom pastor; conheço as minhas ovelhas e as minhas ovelhas me conhecem, como o Pai me conhece e eu conheço o Pai. Eu dou minha vida pelas minhas ovelhas (Jo 10,1-4.14-15).

a vós e vos escolheu não é por serdes o mais numeroso de todos os povos – pelo contrário: sois o menor dentre os povos! – e sim por amor a vós e para manter a promessa que ele jurou aos vossos pais; por isso lahweh vos fez sair com mão forte e te resgatou da casa da escravidão, da mão do Faraó, rei do Egito” (Dt 7,7-8). Igualmente merece destaque o livro do profeta Oseias, no qual predomina o tema da Aliança abordado segundo a linguagem sponsal: “Eu te desposarei a mim para sempre, eu te desposarei a mim na justiça e no direito, no amor e na ternura. Eu te desposarei a mim na fidelidade e conhecerás a lahweh” (Os 2,21-22).

² “A Sagrada Tradição, portanto, e a Sagrada Escritura estão estreitamente relacionadas entre si. Derivando ambas da mesma fonte divina, formam como que uma só coisa e tendem ao mesmo fim. Com efeito, a Sagrada Escritura é palavra de Deus enquanto foi escrita por inspiração do Espírito Santo; a Sagrada Tradição, por sua vez, transmite integralmente aos sucessores dos apóstolos a palavra de Deus[...].” (*Dei Verbum*, n. 9).



Nesse trecho do evangelho Jesus se apresenta como o Bom Pastor³. O Nazareno descreve sua ação a partir da atividade pastoral, ou pastoril, comum de sua época⁴. Com efeito, “não é Jesus um pastor a mais, mas é o modelo de pastor, o pastor verdadeiro, e a característica do pastor é dar a vida pelos seus (cf.: 15,13). Quem não ama até dar a vida não é pastor” (Mateos; Barreto, 1989, p. 441).

A relação entre o Bom Pastor e seu rebanho acontece de forma singular, isto é, a mensagem de Jesus “[...] não se dirige à multidão anônima, mas é um chamado pessoal: *ele chama pelo nome*. Não existe a massa para Jesus, cada um tem rosto e nome” (Mateos; Barreto, 1989, p. 438). Igualmente deve ser a relação entre os líderes e demais membros da comunidade cristã em todas as épocas. Jesus, como modelo de pastor, indica que o cuidado, e não a exploração, das ovelhas deve ser prioritário na atividade pastoral. Por isso, “[...] o conhecimento do rebanho em João não é meramente intelectual, mas implica cuidado e amor [...]” (Brown, 2020, p. 676).

Outro aspecto importante é a resposta da comunidade ao chamado de Jesus. Considerando-se que existe entre Jesus e a comunidade uma “[...] relação pessoal de conhecimento profundo e íntimo. Por parte da comunidade significa conhecer a Jesus, que deu a vida por seus amigos e lhes comunicou o Espírito, ou seja, conhecer o seu amor” (Mateos; Barreto, 1989, p. 442). Assim, o autor exorta a comunidade a corresponder ao amor recebido de Jesus, expresso não apenas em palavras, mas na doação da própria vida. A relação íntima entre o pastor e seu rebanho demonstra a familiaridade própria que deve haver na prática pastoral. Por isso, essa relação é um primeiro elemento distintivo do amor no evangelho joanino, o qual se pode elencar tendo em vista a perspectiva salesiana.

A segunda perícopes, que corrobora na compreensão da vivência do amor entre os salesianos e os jovens, está situada no discurso em que Jesus

³ “Por influência da tradução latina, nossas traduções falam no ‘bom pastor’, certamente em oposição aos maus pastores mencionados em Ez 34 e outros textos bíblicos; mas o termo original grego não significa ‘bom’ ou ‘bondoso’, e sim, ‘belo, nobre, valente, adequado, acertado, exemplar, excelente[...]” (Konings, 2005, p. 206).

⁴ “[...] Jesus se apresenta a si mesmo como protótipo do pastor. Ele é o pastor exemplar, aquele que empenha sua vida pelas ovelhas. Esta sua qualidade se contrapõe não tanto aos ‘assaltantes’ dos vv. 7-10, mas antes a pessoas que parecem pastores e não o são. Jesus não é como os pastores contratados por salário, que não se importam com as ovelhas, porque não lhes pertencem em propriedade. Um assalariado foge quando aparece uma fera; ele deixa as ovelhas sem proteção diante daquele que as rouba e ‘dispersa’ [...]. O pastor proprietário, pelo contrário, nada é sem as suas ovelhas” (Konings, 2005, p. 206).



se apresenta como a “verdadeira videira” (Cf. Jo 15). Nesse texto surge novamente a dimensão da relação íntima com Jesus. Porém, ao longo do discurso o verbo “permanecer” se apresenta de forma mais acentuada⁵.

Eu sou a verdadeira videira e meu Pai é o agricultor. Permaneci em mim, como eu em vós. Como o ramo não pode dar fruto por si mesmo, se não permanece na videira, assim também vós, se não permanecerdes em mim. Eu sou a videira e vós os ramos. Aquele que permanece em mim e eu nele produz muito fruto; porque, sem mim, nada podeis fazer. Se alguém não permanece em mim é lançado fora, como o ramo, e seca; tais ramos são recolhidos, lançados ao fogo e se queimam. Se permanecerdes em mim e minhas palavras permanecerem em vós, pedi o que quiserdes e vós o tereis. Meu Pai é glorificado quando produzis muito fruto e vos tornais meus discípulos. Assim como o Pai me amou também eu vos amei. Permaneci em meu amor. Se observais meus mandamentos, permaneceréis no meu amor; como eu guardei os mandamentos de meu Pai e permaneço no seu amor (Jo 15,1.4-10).

A videira ou vinha na concepção judaica “[...] é sinônimo de paz e felicidade. Mas é, sobretudo, símbolo da comunidade” (Konings, 2005, p. 623). Em Jesus se forma uma nova comunidade porque ele é “[...] a vinha verdadeira, o verdadeiro povo de Deus, formado pela videira com seus ramos” (Mateos; Barreto, 1989, p. 624). A afirmação de Jesus enfatiza “que ele é a fonte da ‘verdadeira’ vida, vida que só pode vir do alto e do Pai. Jesus é a videira num sentido em que somente o Filho de Deus pode ser a videira” (Brown, 2020, p. 1061).

Na perícopes “permaneci em meu amor” (Jo 15,9c) entende-se que “como resposta ao amor que lhes demonstrou, Jesus pede aos discípulos que vivam no âmbito deste amor seu” (Mateos; Barreto, 1989, p. 631). Nesse caso, deve-se entender que segundo João, o amor está intrinsecamente ligado a estar em Jesus ou permanecer com Ele, ou seja, não se trata de algo emocional, mas de um elemento ético e, em alguns casos, até metafísico. Tal dedução emerge do fato de que “em outro lugar (6,57) foi dito que a vida foi transferida do Pai para o Filho para que o Filho

⁵ Este tema, que acentua o verbo “permanecer”, é abordado de forma mais enfática nas cartas joaninas estabelecendo uma conexão entre o permanecer no amor de Deus e o amor ao próximo. Assim se expressa o autor: “Amados, amemo-nos uns aos outros, pois o amor vem de Deus e todo aquele que ama nasceu de Deus e conhece a Deus. Aquele que não ama não conhece a Deus, porque Deus é Amor. Ninguém jamais contemplou a Deus. Se nos amarmos uns aos outros, Deus permanece em nós, e o seu Amor em nós é realizado” (1Jo 4,7-8.13).



pudesse comunicá-la a outros; agora (15,9) é o amor que é transferido” (Brown, 2020, p. 1069).

Tendo em vista que Jesus é a fonte da “verdadeira” vida e do amor do Pai, os seus seguidores são encorajados a permanecer unidos a ele. No texto o verbo “permanecer” emerge de forma enfática⁶ nos indicando que “a união com Jesus não é algo de automático nem ritual: exige adesão do homem, e à iniciativa do discípulo responde a fidelidade de Jesus” (Mateos; Barreto, 1989, p. 626). Nesse caso, infere-se que permanecer unido a Jesus significa permanecer unido ao Pai. Logo, a união com Deus, por meio de Jesus, é um dos elementos distintivos do amor no Evangelho de São João. Trata-se de permanecer no amor do Pai, pelo Filho, para se produzir frutos na vida da comunidade, pela ação do Espírito⁷.

No capítulo 15 defronta a seguinte perícopes: “Este é o meu mandamento: amai-vos uns aos outros como eu vos amei. Ninguém tem maior amor do que aquele que dá a vida por seus amigos” (Jo 15,12-13). Nesse trecho também pode-se identificar elementos distintivos do amor na perspectiva joanina, como notou-se a partir do comentário exegético.

O mandamento que constitui a comunidade de Jesus e lhe dá a identidade (13,34) é, ao mesmo tempo, o fundamento da missão. Jesus o enuncia pela segunda vez, agora em relação com o fruto (15,16). Comunidade e missão não são duas coisas distintas nem separáveis: onde não existe a comunidade de amor mútuo, não pode existir a missão de

⁶ “Na parábola da vinha, 15,1-8, (mais exatamente, nos vv. 4-8), João usa 7 vezes o verbo ‘permanecer’ (*ménein*) para exprimir a união entre o tronco e os ramos, ou seja, entre Jesus e os fiéis. Mais 4 vezes na explicação, vv. 9-17. João usa essa expressão não apenas em relação a Jesus, como aqui, mas também em relação ao Pai (14,10; e 17,23 sem usar o verbo) e ao Espírito (14,17; cf. 14,20). O sentido é o da *imanência*, a mútua *inabitação* de Deus (ou Jesus, ou o Paráclito) nos seus e deles em Deus. Não se trata de uma mera ‘união moral’ entre os fiéis e Jesus/Deus. Da parte de Deus (em Jesus) trata-se de presença Salvífica, como Morada (*shekiná*) de Deus no meio do povo (a Tenda no deserto, o Templo em Jerusalém...); e, na medida em que abrimos espaço para sua presença no meio de nós, também nós ‘permanecemos’ no âmbito dele. Da parte dos fiéis, esse permanecer significava concretamente o continuar na profissão de fé em Jesus e na comunhão do amor fraterno” (Konings, 2005, p. 285).

⁷ “Sendo assim, pode-se dizer que um dos aspectos do fruto desejado por Jesus, a Videira Verdadeira, relativo a seus discípulos, os ramos, são expressões de seu caráter na conduta do indivíduo que nele está ligado. Estas expressões são mais bem discorridas no texto da epístola de Paulo aos gálatas, no quinto capítulo, em que são intituladas como fruto do Espírito (Gl 5,22-23). Tal fruto, diz respeito a nove atitudes geradas pelo Espírito Santo – a seiva desta Videira – naquele que permanece em Cristo. Estas, segundo a tradução Nova Versão Internacional, são: amor, alegria, paz, paciência, amabilidade, bondade, fidelidade, mansidão e domínio próprio” (Natan, 2023, p. 259).



Jesus. Assim como Jesus, com sua atividade, manifesta a presença do Pai entre os homens, assim também haverá de fazê-lo a comunidade; mas Deus só está presente e ativo onde existe amor como o de Jesus, expresso por seu mandamento. Também não se pode proclamar a mensagem de amor se não se apoia na sua experiência, nem é possível oferecer a alternativa ao mundo injusto sem criar a nova comunidade (Mateos; Barreto, 1989, p. 632).

Desse modo, adentra-se num aspecto fundamental para o anúncio do evangelho que é a vida comunitária. Essa dimensão emerge provavelmente como resultado dos desafios que apareceram no interior da comunidade do discípulo amado, a qual foi composta por judeus, gentios e samaritanos. Certamente, devido essa realidade o autor ressalta a importância do amor mútuo na vida da comunidade formada pelos seguidores de Jesus (cf. Brown, 1984).

Jesus ao afirmar que “Ninguém tem maior amor do que aquele que dá a vida por seus amigos” (Jo 15,13) fala de si mesmo como exemplo de doação. Entende-se que “certamente não se trata de copiar materialmente o comportamento de Jesus, mas de viver um amor fraterno que procure ter a qualidade e a intensidade do amor que levou Jesus a dar a sua vida” (Konings, 2005, p. 389). Por essa razão, doar a vida por amor aos outros, até mesmo por aqueles que são mais difíceis de conviver na comunidade, é uma das características do amor no Evangelho de São João. No entanto, esse aspecto deve ser sempre amplo, ou seja, a doação da vida deve ocorrer em favor de qualquer pessoa, mas principalmente em prol dos mais pobres e marginalizados da sociedade.

Outra perícopé da qual podemos captar aspectos distintivos do amor é a que ocorre aos pés da cruz de Jesus. Nesse caso, ressalta-se a entrega de Maria ao discípulo amado por meio das palavras de Jesus.

“Perto da cruz de Jesus, permaneciam de pé sua mãe, a irmã de sua mãe, Maria, mulher de Clopas, e Maria Madalena. Jesus, então, vendo a mãe e, perto dela, o discípulo a quem amava, disse à mãe: ‘Mulher, eis teu filho!’ Depois disse ao discípulo: ‘Eis tua mãe!’ E a partir dessa hora, o discípulo a recebeu em sua casa” (Jo 19,25-27).

Nessa perícopé, pode-se notar a presença das mulheres junto à cruz associada à figura paradigmática do Discípulo Amado. Observa-se que “esta presença significa fidelidade. A mãe representa, como em Caná (2,1.3.5; cf. 2,12), o Israel que espera o cumprimento das promessas, de-



monstra sua fidelidade precisamente acompanhando Jesus em sua morte” (Mateos; Barreto, 1989, p. 783). Além disso, é possível afirmar que a

[...] mãe de Jesus se tornando a mãe do Discípulo Amado parece evocar temas veterotestamentários de Sião dando à luz um novo povo na era messiânica, e de Eva e sua progênie. Esta imagem nos leva à imagem da Igreja que gera filhos modelados segundo Jesus, e a relação do amoroso cuidado que deve jungir os filhos à sua mãe (Brown, 2020, p. 1380).

Igualmente está presente, na cena do Calvário, Maria Madalena, que juntamente com a mãe representam “a comunidade de uma aliança: a mãe, a da aliança antiga, o resto de Israel, a esposa fiel de Deus (2,4: *Mulher*); Maria Madalena, a comunidade da nova aliança, a esposa do Messias (20,13.15) [...]” (Mateos; Barreto, 1989, p. 783). Na sequência do texto, porém, o autor “muda o jogo de personagens. A nova comunidade, representada enquanto esposa por Maria Madalena, é representada agora pela personagem masculina, o discípulo a quem Jesus queria bem” (Mateos; Barreto, 1989, p. 784). A partir dessa mudança o autor apresenta a comunidade formada pelos amigos e companheiros de Jesus.

Tratando-se da entrega da mãe ao discípulo, pode-se dizer que a fala de Jesus apresenta dois sentidos, a saber:

no sentido indicativo, Jesus indicaria que seu lugar no mundo agora é ocupado pelo Discípulo Amado (e pela comunidade que ele representa). O discípulo está junto à mãe; e esta encontra seu filho na comunidade. A comunidade é como se fosse Jesus continuando a atuar na terra. Entendendo-se “eis” no sentido indutivo, Jesus estaria fazendo um gesto testamental: estaria confiando o discípulo à mãe e vice-versa. É muito comum moribundos expressarem disposições sobre a sepultura (cf. Gn 49,28-31), confiarem um ente querido a outra pessoa para cuidar dele ou dela, e outras disposições análogas (Konings, 2005, p. 340-341).

As duas interpretações são válidas e corroboram na compreensão da perícopo. Além disso, a presença da mãe junto com o Discípulo Amado nos indica que, apesar de ambos serem personagens históricos, “[...] sua importância primária (não única) está no seu simbolismo para a função de discípulo e não nas suas vidas históricas” (Brown, 1984, p. 207). Logo, a mãe é uma discípula do Filho e, juntamente com o Discípulo Amado e Maria Madalena, são apresentados como modelos para a comunidade dos seguidores de Jesus.



Dessa maneira, pode-se dizer que a presença feminina, e no caso da mãe de Jesus juntamente com as demais mulheres, numa comunidade de discípulos e discípulas pode ser considerado um elemento distintivo do amor no Evangelho de São João, pois apresenta o modelo de fidelidade a Jesus. Com efeito, a mãe de Jesus tornou-se para a Igreja Católica, com o passar dos séculos, símbolo da maternidade espiritual⁸. Por isso, pode-se elencar a presença do feminino como dimensão característica do amor materno de Deus na comunidade dos seguidores de Jesus.

Prosseguindo, no final do evangelho joanino encontramos o diálogo entre Jesus ressuscitado e Pedro. Nessa conversa Jesus interroga a Pedro sobre seu amor por ele. Este episódio está situado após a refeição (cf. Jo 21) e “representa, por assim dizer, a exigência que coloca ao discípulo o ter participado da eucaristia, que, sendo a aceitação do dom de Jesus, é, ao mesmo tempo, o compromisso do discípulo a assimilar-se a vida e morte do Senhor” (Mateos; Barreto, 1989, p. 874). Após toda a experiência vivida por Pedro em seu seguimento a Jesus, chega o momento de uma resposta autêntica ao mestre.

“Depois de comerem, Jesus disse a Simão Pedro: “Simão, filho de João, tu me amas mais do que estes”? Ele lhe respondeu: “Sim, Senhor, tu sabes que te amo”. Jesus lhe disse: “Apascenta os meus cordeiros”. Uma segunda vez lhe disse: “Simão, filho de João, tu me amas?” – “Sim, Senhor”, disse ele, “tu sabes que te amo”. Disse-lhe Jesus: “Apascenta as minhas ovelhas”. Pela terceira vez disse-lhe: “Simão, filho de João, tu me amas?” Entristeceu-se Pedro porque pela terceira vez lhe perguntara “Tu me amas?” e lhe disse: “Senhor, tu sabes tudo; tu sabes que te amo”. Jesus lhe disse: “Apascenta as minhas ovelhas” (Jo 21,15-17).

Acerca dessa passagem do Evangelho “a maioria dos comentaristas tem encontrado na tríplice e reiterada pergunta de Jesus ‘Tu me amas?’ e no tríplice ‘Tu sabes que eu te amo’ uma anulação simbólica da tríplice negação que Pedro faz de Jesus” (Brown, 2020, p. 1613). Outro aspecto relevante ocorre no texto em grego, no qual aparecem duas formas distintas do verbo amar, a saber: ἀγαπᾶν e φιλεῖν. Todavia, não existe

⁸ “Como se dá com o incidente em Caná, há um grande volume da literatura católica-romana que tem se preocupado com a cena ao pé da cruz, muitas vezes buscando nesse episódio as bases para a teologia da maternidade espiritual de Maria. [...] Muito embora a interpretação de Maria como símbolo da Igreja seja bem antiga, o conceito da maternidade espiritual pessoal de Maria faz sua aparição em relação à cena ao pé da cruz no 9º século, no Oriente, com Jorge Nicomedia (Jesus fez de Maria a mãe não só de João, mas também dos demais discípulos) e no 11º século, no Ocidente, com o Papa Gregório VII” (Brown, 2020, p. 1378-1379).



um consenso, ao longo da história, em relação ao significado dos dois verbos, isto é, ambos podem significar a mesma forma de amar ou não.

Nas duas primeiras perguntas Jesus usa ἀγαπᾷς με e Pedro responde φιλῶ σε. Na terceira pergunta Jesus muda o verbo, usando φιλεῖς με e Pedro respondendo com o mesmo verbo anterior, φιλῶ σε. Considerando-se que os verbos apresentam significados diferentes, pode-se inquirir: “Acaso Jesus está solicitando de Pedro uma forma mais nobre de amor (*agapan*) e então fixando a forma inferior de amizade (*philein*) a qual é tudo que Pedro pode dar? Estaria Jesus pedindo um amor (*agapan*) reverente e então concedendo a Pedro a expressão de afeto (*philein*) pessoal e fervoroso? Ou ainda vice-versa?” (Brown, 2020, p. 1602).

Em relação ao termo amor a questão permanece, porém, a partir do mandado de Jesus, “apascenta os meus cordeiros” e “apascenta as minhas ovelhas” (Jo 15, 15-17), entende-se que o Bom Pastor, Jesus, está “[...] fazendo Pedro um pastor para dar assistência ao rebanho” (Brown, 2020, p. 1617). Assim, é possível afirmar que existe uma conexão entre o mandado de Jesus a Pedro e a imagem do Bom Pastor do capítulo 10, ou seja, “Jesus indica a Pedro a necessidade de seguir seus passos, de estar disposto a dar a vida pelos homens” (Mateos; Barreto, 1989, p. 877).

Pedro deve seguir o modelo de Jesus Bom Pastor, o qual é o dono das ovelhas. Logo, o dever do pastor é de cuidar do rebanho. A dimensão do cuidado é o último aspecto distintivo do amor que aqui se ressalta em relação ao texto joanino tendo em vista a perspectiva salesiana. Em síntese, destacam-se os elementos na tabela a seguir:

Tabela 1: Elementos distintivos do amor no Evangelho segundo São João.

Perícopes	Citações
Bom Pastor (Jo 10,1-4.14-15)	Conheço as minhas ovelhas e as minhas ovelhas me conhecem (Jo 10,14b)
Videira (Jo 15,1. 4-10)	Permaneci em meu amor (Jo 15,9c)
Maior amor (Jo 15,12-13)	Dá a vida por seus amigos (Jo 15,13b)
Eis aí tua mãe (Jo 19,25-27)	A recebeu em sua casa (Jo 19,27c)
Pedro, tu me amas (Jo 21,15-17)	Apascenta os meus cordeiros, minhas ovelhas (Jo 21, 15c. 16c.)

Fonte: O autor.



Enfim, nota-se que ao longo do evangelho joanino emergem componentes distinguíveis do amor, os quais norteiam a teologia e a prática pastoral salesiana. Os aspectos supracitados estão presentes, de algum modo, no carisma salesiano e fazem parte da vida cotidiana dos religiosos salesianos. Por isso, torna-se fundamental a compreensão do amor na vivência do carisma da Congregação Salesiana.

3 A perspectiva do amor na vivência do carisma salesiano

A Sociedade de São Francisco de Sales surge da necessidade pastoral pungente de educar e catequizar os jovens, principalmente os mais pobres e abandonados que viviam na cidade de Turim, na Itália do século XIX. O presbítero católico João Bosco, no início de seu ministério, vive a experiência de visitar os presídios turinenses, juntamente com seu diretor espiritual, Padre José Cafasso⁹. A partir dessas visitas, Dom Bosco compreende que era preciso realizar sua atividade pastoral de tal maneira que prevenisse a prisão e marginalização dos jovens. Dessa decisão emergiu, posteriormente, a fundação da Sociedade supracitada também denominada como Congregação Salesiana.

A ação pastoral de Dom Bosco começa com um simples Oratório. O presbítero constata que

os rapazes que saem de lugares de castigo, caso encontrem mão bondosa que deles cuide, os assista nos domingos, procure arranjar-lhes emprego com bons patrões e visitá-los de quando em quando ao longo da semana, tais rapazes dão-se a uma vida honrada, esquecem o passado, tornam-se bons cristãos e honestos cidadãos (João Bosco, 2018, p. 138).

Nesse caso, destacam-se dois objetivos fundamentais da ação pastoral salesiana, tendo como base a perspectiva de Dom Bosco: o tornar os

⁹ “O padre Cafasso, meu guia havia anos, foi também meu diretor espiritual, e, se fiz algum bem, devo-o a esse digno eclesiástico, em cujas mãos coloquei minhas decisões, meus estudos e minhas atividades. Começou primeiro por levar-me às prisões, onde pude logo verificar como é grande a maldícia e a miséria dos homens. Ver turmas de jovens, de 12 a 18 anos, todos eles são, robustos, e de vivo engenho, mas sem nada fazer, picados pelos insetos, à míngua de pão espiritual e temporal, foi algo que me horrorizou [...]. Qual não foi, porém, minha admiração e surpresa quando percebi que muitos deles saíam com firme propósito de vida melhor e, não obstante, voltavam logo à prisão, da qual haviam saído poucos dias antes” (João Bosco, 2018, p. 133-134).



jovens, ou a juventude¹⁰, bons cristãos e honestos cidadãos. Percebe-se que os objetivos não são apenas direcionados à educação cidadã, mas se tratam também de uma evangelização da juventude. Por isso, Dom Bosco, para atingir sua meta, se apropriou do sistema preventivo o qual se tornou basilar no seu trabalho pastoral com os jovens mais pobres e marginalizados.

O sistema preventivo, aplicado ainda hoje nas obras salesianas, é constituído por três pilares, a saber: a religião, a razão e o amor¹¹. Entende-se que “este método é ‘o Evangelho em termos de pedagogia’. Os educadores devem estar sempre fraternalmente presentes no meio dos jovens, em seus grupos e atividades. Na mente de Dom Bosco e na tradição salesiana, o Sistema Preventivo tende cada vez mais a se identificar com o ‘espírito salesiano’. É ao mesmo tempo pedagogia, pastoral e espiritualidade” (Silva; Rodrigues, 2023, p. 798).

Dessa forma, o amor vivenciado no carisma salesiano será o componente fundamental deste tópico. Em princípio, faz-se necessário entender que o amor e o sistema preventivo estão intrinsecamente interligados, pois

[...] Dom Bosco viveu no encontro com os jovens do primeiro Oratório, uma experiência espiritual e educativa a que chamou ‘Sistema Preventivo’. Era para ele um amor que se doa gratuitamente, nutrindo-se da caridade de Deus que se antecipa a toda criatura com sua Providência, segue-a com sua presença e salva-a com a doação da própria vida (Constituições, 2015, n. 20).

O amor, nesse caso, não se trata de um sentimento, mas de doação da vida em prol da educação e da salvação da juventude. Esse “doar-se”

¹⁰ “Falamos de ‘jovens’. O termo, em seu significado coletivo de *juventude*, quer exprimir que estamos atentos não somente aos indivíduos, mas à sua condição coletiva. A juventude enquanto tal é hoje campo de intervenção por parte dos pais, dos meios de comunicação, de instituições internacionais. Pouco serviria a ação sobre o indivíduo, se a própria condição da juventude em sentido social, cultural, educativo não fosse cuidada” (PVSDB, p. 262).

¹¹ “[...] não falamos simplesmente de amor, não importa o quanto profundo e verdadeiro possa ser, mas de amor comprovado e demonstrado na prática. O amor expressa-se na prática como carinho (*amorevolezza*). Dom Bosco disse que ‘os jovens não só devem ser amados, mas devem saber que são amados’. A educação só pode acontecer mediante o amor e só quando o amor é manifestado [...]. O amor, de certa forma, deve expressar-se como Jesus ou alguns pais amorosos o expressariam: com preocupação carinhosa, com amor afetivo. Dom Bosco chamava de *amorevolezza*’ o amor assim expressado. Só dessa forma o educador pode estabelecer uma relação de caráter pessoal com o jovem” (Lenti, 2013, p. 90).



se traduz objetivamente no agir do salesiano, o qual deve corresponder ao Sistema Preventivo.

Considerando-se essas relevâncias, é fundamental o entendimento de que o amor na vivência do carisma salesiano apresenta aspectos peculiares os quais se manifestam concretamente na vida das pessoas que aderem a esse carisma. Em primeiro lugar, destaca-se o espírito de família o qual deve permear a residência onde convivem os religiosos salesianos, porém não apenas nesse lugar.

Não se trata, porém, de um estilo que está presente apenas no interior da 'casa': os salesianos, onde quer que vivam, nas comunidades educativo-pastorais ou em contato com outros grupos em todas as suas relações, tendem espontaneamente a instaurar uma espécie de 'família', a animar um 'espírito de família', de modo que cada um se sinta 'na sua casa', 'à vontade', o que quer dizer, responsável pelo bem comum (PVSDB, 2016, p. 187-188).

Esse “espírito de família” foi uma das intuições de Dom Bosco em relação ao seu trabalho pastoral com os jovens. Em vista disso, ele escreve: “Sem familiaridade não se demonstra afeto e sem essa demonstração não pode haver confiança. Quem quer ser amado deve demonstrar que ama. Jesus fez-se pequeno com os pequenos e carregou as nossas fraquezas. Aí está o mestre da familiaridade” (Constituições, 2015, p. 284).

Dom Bosco entendia que “a casa salesiana (oratório, internato ou escola, mesmo grande) fosse como um lar, e todas as pessoas que formavam a comunidade educativa vivessem em comunhão como numa família” (Lenti, 2013, p. 84). A familiaridade, portanto, é uma característica do amor no carisma salesiano, pois, sem o “espírito de família” torna-se difícil criar um ambiente educativo e direcionado para a salvação das pessoas.

Outro aspecto fundamental do amor no carisma salesiano é a união com Deus, haja vista o objetivo de tornar os jovens bons cristãos. Com efeito, os salesianos percebem que o Espírito presente no coração de Dom Bosco “atraía os jovens para além de sua pessoa, para Deus” (Capítulo Geral 23, 1990, p. 56). Por isso, o salesiano deve cultivar “a união com Deus, consciente da necessidade de rezar sem interrupção em diálogo simples e cordial com o Cristo vivo e com o Pai que sente perto de si. Atento à presença do Espírito e tudo fazendo por amor de Deus, torna-se, como Dom Bosco, contemplativo na ação” (Constituições, 2015, n. 12).



Toda a atividade pastoral salesiana tem como fundamento a união com Deus, a qual “trata-se da dimensão contemplativa, que no salesiano deve ser tão profunda a ponto de revestir e permear toda a sua atividade” (PVSDB, 2016, p. 162). Dessa maneira, observa-se que trabalho e oração se encontram totalmente integrados no carisma salesiano. Nesse caso, o amor aos jovens manifestado por meio do trabalho humano é manifestação do amor de Deus. Em relação a isso os salesianos afirmam: “Dom Bosco nos ensinou a reconhecer a presença operante de Deus no nosso trabalho educativo, a experimentá-lo como vida e amor” (Capítulo Geral 23, 1990, p. 57).

Incluso na dimensão da união com Deus encontra-se o sentido de Igreja. Pois, acredita-se que do amor do salesiano a Cristo “[...] nasce inseparavelmente o amor à sua Igreja, povo de Deus, centro de unidade e comunhão de todas as forças que trabalham pelo Reino” (Constituições, 2015, n. 13). Além disso, tem-se a certeza de que “o encontro com Jesus Cristo na fé tem na Igreja o seu lugar privilegiado” (Capítulo Geral 23, 1990, p. 76). Por isso, todo trabalho em prol da evangelização dos jovens é perpassado pela pertença eclesial da Congregação Salesiana.

Outras duas dimensões do amor no carisma salesiano são a fraternidade e a entrega. Ambas são primordiais na vida em comunidade. Os religiosos salesianos vivem em pequenas comunidades, porém, aqui trata-se da comunidade educativa e pastoral formada por inúmeras pessoas. Essa comunidade “[...]envolve, em clima de família, jovens e adultos, pais e educadores, até poder tornar-se uma experiência de Igreja, reveladora do plano de Deus. Nessa comunidade, os leigos, associados ao nosso trabalho, dão a contribuição original de sua experiência e modelo de vida” (Constituições, 2015, n. 47). Com efeito, “[...] Dom Bosco iniciou, em comunhão de vida e ação com os jovens, os colaboradores e os primeiros salesianos, uma experiência de família, rica de valores humanos e espirituais, e grandemente voltada para o serviço da juventude” (Capítulo Geral 25, 2002, p. 26).

A comunidade educativo-pastoral caracteriza-se pela entrega pessoal da vida em prol da fraternidade, trata-se de um empenho comum em prol da educação e evangelização dos jovens. A comunidade torna-se “uma instância decisiva para a evangelização. O esforço de unidade, vivido no espírito evangélico, já é por si testemunho vivo, além de forma eficaz de anúncio. Uma comunidade evangelizada evangeliza” (PVSDB, 2016, p. 395). O objetivo comum deve nortear o espírito de comunidade



ao ponto de que cada sujeito se doe, de fato, em prol do bem comum, tendo vista a formação de uma comunidade que educa e evangeliza.

Um outro recurso presente no carisma salesiano, por meio do qual se evidencia a vivência do amor, é a presença materna e feminina. Nesse caso, destacam-se a maternidade espiritual de Maria, mãe de Jesus e, de modo significativo, a presença da própria mãe de Dom Bosco na primeira obra salesiana de Valdocco¹². Na vida de João Bosco a presença do feminino foi algo fundamental, pois com a morte de seu pai Francisco Bosco, Mamã Margarida assume a responsabilidade total pelo sustento familiar. Mulher também importante foi a mãe do falecido pai, a qual juntamente com Margarida incutiram em Dom Bosco, desde a sua infância, a devoção à Virgem Maria.

Reflexo dessa realidade pode-se notar no sonho dos nove anos de Dom Bosco. Esse sonho trata-se de uma experiência onírica que marca profundamente o fundador da Congregação Salesiana, desde a infância até a vida adulta. Nele um homem venerando diz ao menino João: “Eu te darei a mestra, sob cuja orientação poderás tornar-te sábio, e sem a qual toda sabedoria se converte em estultice” (João Bosco, 2018, p. 34).

Os salesianos sempre compreenderam que se tratava de Jesus entregando sua mãe a João Bosco como mestra, pois assim afirma o homem venerando: “sou o filho daquela que tua mãe te ensinou a saudar três vezes ao dia” (João Bosco, 2018, p. 34). Essa saudação mencionada nos remete à oração do ângelus, por meio da qual os católicos costumam prestar veneração à mãe de Jesus, por isso a identificação dos personagens com Jesus e Maria. Constata-se a partir dessa experiência que “para Joãozinho Bosco, a sua mãe e a Mãe d’Aquele que ele saúda três vezes ao dia, serão um espaço de humanidade onde repousar, onde encontrar segurança e abrigo nos momentos mais difíceis” (Artime, 2024, p. 37).

As vivências de Dom Bosco com as mulheres de sua família e com a mãe de Jesus, por meio de sua devoção, foram indispensáveis para a construção do carisma salesiano. Desde o início, as mulheres foram protagonistas e colaboradoras de Dom Bosco na fundação de sua

¹² Dom Bosco “[...] quando pensou numa instituição educativa para os seus jovens, não quis outro nome que o de “casa” e definiu o espírito com que haveria de marcá-la com a definição de “espírito de família”. E para dar a marca adequada à coisa, pediu a Mamã Margarida, já idosa e cansada, que deixasse a tranquilidade da sua pobre casa na colina para descer à cidade e cuidar daqueles jovens recolhidos da rua, aqueles que lhe darão não poucas preocupações e desprazeres. Mas ela foi ajudar Dom Bosco e ser mãe de quem não tinha mais família e afetos” (Artime, 2015, p. 39).



Congregação. Essa presença do feminino favoreceu o clima de família e, conseqüentemente, manifestou concretamente o amor, com sua dimensão feminina, presente na identidade carismática dos salesianos.

Por último, ressalta-se a dimensão do cuidado como elemento do amor vivenciado no carisma salesiano. Esse âmbito perpassa vários aspectos necessários para o desenvolvimento integral dos jovens, principalmente os mais pobres e marginalizados. O trabalho desenvolvido por Dom Bosco apresentado em seus escritos é um elemento norteador por meio do qual entende-se que “o cuidado com os jovens abandonados quer ser uma resposta a todas as suas necessidades: alimentação, roupa, alojamento, possibilidade de trabalho, oportunidade de estudo, plena ocupação do tempo livre e, acima de tudo, a conduta moral e a religião” (João Bosco, 2018, p. 21).

Dom Bosco compreendia que para o desenvolvimento integral dos jovens eram necessárias estruturas adequadas. Nesse caso, os elementos religiosos, humanos e materiais são integrados, nas obras salesianas, em prol da formação de um ambiente que possibilite um melhor desenvolvimento dos jovens. A integração das estruturas é importante devido ao fato de que “[...]os jovens vivem uma idade em que fazem opções fundamentais de vida que preparam o futuro da sociedade e da Igreja” (Constituições, 2015, n. 26). Por isso, o cuidado para com os jovens é, concomitantemente, cuidado com o futuro da Igreja e da humanidade.

O cuidado salesiano manifesta-se por meio de todas as estruturas existentes no ambiente educativo salesiano. Porém, mesmo que venham a faltar estruturas, em determinadas realidades mais desafiadoras, o cuidado se manifesta por meio do afeto, o qual “[...] é o de um pai, irmão e amigo, capaz de criar correspondência e amizade: é a bondade tão recomendada por Dom Bosco” (Constituições, 2015, n. 15). Essa bondade, própria do carisma salesiano, também é uma forma de cuidado, que se manifesta na acolhida, no respeito e na paciência.

Portanto, entende-se que o amor aos jovens no carisma salesiano é manifesto por meio de ações concretas, isto é, através de atitudes, estruturas e, principalmente, na doação da própria vida. Logo, o amor salesiano, quando bem vivido, é portador de elementos que o tornam distintivo da relação entre os salesianos e os jovens. Assim, o relacionar-se com os jovens, seguindo o ideal salesiano, requer da pessoa um amor sem interesses, maduro e disposto a empenhar todos os meios possíveis para tornar os jovens bons cristãos e honestos cidadãos.



4 A vivência da dimensão do amor como distintivo da relação entre salesianos e jovens

A abordagem sobre o amor no período hodierno é sem dúvidas um grande desafio. O termo “amor” perdeu muito de seu significado, haja vista a fragilidade das relações interpessoais, principalmente no âmbito familiar. Pode-se dizer também que existe uma perspectiva reducionista que compreende o amor como um mero sentimento e não como uma atitude ou uma decisão que influi diretamente nas opções fundamentais da vida do sujeito.

A compreensão salesiana sobre o amor é a bíblica. O amor, para os salesianos, é o próprio Deus, tal como descreve São João, na sua Primeira Carta, quando se refere assim a Deus: “Deus é amor” (1Jo 4,8). Daí é que é possível praticar o mandamento do amor, tal como Jesus fala no Evangelho de João: “Amai-vos uns aos outros como eu vos amei” (Jo 15,12). Porque Deus ama o ser humano, o amor tem que encontrar a sua plena realização naqueles em quem Deus se faz presente. Foi partindo desta perspectiva que Dom Bosco pode afirmar que “Deus nos colocou neste mundo para os outros” (Lemoine, 2020, p. 58).

O carisma salesiano emerge, portanto, como uma proposta radical de amor à juventude (cf. Constituições, 2015, n. 2). Todas as pessoas que aderem a esse carisma devem se empenhar na vivência do amor aos jovens, principalmente os mais pobres, abandonados e marginalizados (cf. Constituições, 2015, n. 14). Porém, os religiosos salesianos, por seu ato de entrega na profissão dos conselhos evangélicos, são chamados a viver de forma radical esse amor. Tal radicalidade se manifesta de várias formas, mas principalmente na vivência da familiaridade, na união com Deus (cf. Constituições, 2015, n. 12), na fraternidade e na entrega. Também através da irradiação da presença materna (cf. Constituições, 2015, n. 8) e feminina e, por fim, através do cuidado. Todos esses elementos são próprios do amor entre os salesianos e os jovens e justamente tais são componentes que tornam o amor um elemento distintivo dessa relação.

A familiaridade (cf. Constituições, 2015, n. 16) é algo fundamental no ambiente salesiano, sendo uma das formas de manifestar o amor. Trata-se de uma atitude proposta por Dom Bosco com base na sua própria experiência familiar. Todavia, deve-se compreender que, embora Dom Bosco tenha crescido sem a presença de seu pai biológico, o conceito de “família tradicional” era o norteador de seu pensamento acerca do



“espírito de família”. Nesse caso, a ideia de família sob o viés tradicional deve ser entendida sob uma interpretação positiva, ou seja, as relações devem ser pautadas no amor, no respeito e na responsabilidade comum.

Por isso, na “casa” salesiana “O educador era um ‘pai’ para o jovem, que se relacionava com ele como ‘filho/filha’. Essa relação era certamente caracterizada de um lado pelo afeto recíproco, mas também por certa severidade e estilo distante, e, de outro, por admiração e distância respeitosa. Complementava essa imagem com a ajuda de outras relações familiares. O educador devia viver motivado por um tipo de ternura que se torna evidente na *amorevolezza* (amor demonstrado, carinho). Na família, é a característica da relação mãe-filho” (Lenti, 2013, p. 85).

Dessa maneira, no contexto pastoral hodierno, a “casa” salesiana torna-se um lugar onde todos, mas principalmente os jovens, encontram uma família. Nessa realidade, destaca-se a acolhida, a superação dos conflitos, a responsabilidade comum e a potencialização dos dons próprios de cada sujeito. O religioso salesiano age como pai, mãe, irmão ou irmã. Em muitos casos exercendo de fato o papel que deveria ser assumido pela família biológica do jovem ou, até mesmo, da criança. A partir dessas atitudes o salesiano apresenta ao educando um amor desinteressado, maduro e disposto a doar a própria vida.

O fundamento dessa familiaridade encontra-se na relação do Bom Pastor com suas ovelhas quando ouvimos de Jesus “Eu sou o bom pastor; conheço as minhas ovelhas e as minhas ovelhas me conhecem, como o Pai me conhece e eu conheço o Pai. Eu dou minha vida pelas minhas ovelhas” (Jo 10,14-15). Por isso, a “atitude do Bom Pastor que conquista com a mansidão e o dom de si” (Constituições, 2015, n. 11) é assumida pelo salesiano com o objetivo de tornar o “espírito de família” algo real na “casa” salesiana. A reciprocidade entre o salesiano e o jovem, resultante da atitude do Bom Pastor assumida pelo religioso, é o elo essencial da relação “familiar” própria do carisma salesiano.

O segundo aspecto do amor existente entre os salesianos e os jovens é a união com Deus. Trata-se primeiramente do próprio estilo de vida do religioso salesiano, o qual deve rezar e trabalhar. Nesse caso, “a oração passa naturalmente à ação e se torna ‘espírito de oração’, e assim a ação se enche de oração” (PVSDB, 2016, p. 165). A união com Deus vivida pelo salesiano torna-se fonte de atração para os jovens, ou seja, através do testemunho da vida de fé do religioso o jovem pode se



sentir chamado a encontrar-se com Deus, por meio da oração, da vida sacramental da Igreja e, até mesmo, através da doação da própria vida.

A união com Deus vivenciada no carisma salesiano pode ser entendida a partir da analogia da “verdadeira videira” (cf. Jo 15). Com efeito, a expressão “permaneço em meu amor” (Jo 15,9) apresenta o que é indispensável para o cristão, isto é, a união com Deus por meio de Jesus. Dessa forma, o salesiano que busca permanecer unido a Deus através de Jesus torna-se um “ramo que produz fruto”, conforme sugere a perícopes de Jo 15. O “fruto”, portanto, é a educação e a adesão dos jovens a Deus em Jesus Cristo, pela ação do Espírito Santo.

A terceira categoria, por meio da qual se vive o amor, é a fraternidade e entrega. A vida em comunidade é uma das características principais do carisma salesiano. Nesse caso, a comunidade na qual convivem os religiosos torna-se um modelo para a comunidade educativo-pastoral, a qual engloba leigos, colaboradores e demais membros da família salesiana. A comunidade educativo-pastoral se organiza e caminha a partir do testemunho evangélico da comunidade dos religiosos salesianos. Destarte, “O valor mais elevado da comunhão fraterna é, sem dúvida, o de fazer da comunidade um reflexo do mistério mesmo do Deus vivo” (PVSD, 2016, p. 414).

A fraternidade e a entrega são os elementos cruciais da vida comunitária. “Deus nos chama a viver em comunidade, confiando-nos irmãos que devemos amar” (Constituições, 2015, n. 50). A entrega pode se concretizar por meio dos compromissos assumidos e vividos na vida cotidiana ou através do martírio. Por isso, a perícopes “Ninguém tem maior amor do que aquele que dá a vida por seus amigos” (Jo 15,13) é a que melhor reflete essa realidade.

Em Dom Bosco este elemento é tão evidente, quando ele diz aos seus salesianos: “Prometi a Deus que até meu último alento seria para meus pobres jovens” (Constituições, 2015, n. 1). Com efeito, a vida fraterna e a entrega são formas concretas da vivência do amor no carisma salesiano. Em síntese, “esta comunhão manifesta-se numa tríplice direção: em relação a Deus, em relação aos membros da comunidade e nas relações com os destinatários da missão” (PVSD, 2016, p. 414).

O quarto elemento característico do amor salesiano é a maternidade espiritual de Maria, mãe de Jesus e a presença do feminino. No Oratório de Turim, Dom Bosco fomentava nos jovens a devoção à



Virgem Maria. Essa realidade impregnava o espírito dos jovens de tal maneira que quando Dom Bosco adoeceu, entre 1846-1856, os jovens espontaneamente “alternavam-se para passar a noite e o dia em oração diante da imagem de Nossa Senhora da Consolata. Pela manhã acendiam velas e até a noite alta ficavam, sempre em número considerável, a rezar e suplicar à augusta Mãe de Deus que conservasse o pobre Dom Bosco” (João Bosco, 2018, p. 206).

Em relação ao feminino, pode-se notar primeiramente a presença de Mamãe Margarida em Valdocco. A acolhida do primeiro jovem para a abertura de um internato, contou com a presença da mãe de Dom Bosco. Num contexto de improvisação, escreve Dom Bosco, “a boa mulher saiu, juntou alguns pedaços de tijolos e amontoou-os na cozinha, formando quatro pilhas; apoiou nelas algumas achas de lenha para sobre elas estender uma enxerga, preparando dessa maneira a primeira cama do Oratório. Minha boa mãe fez-lhe depois um sermãozinho sobre a necessidade do trabalho, a honradez e a religião” (João Bosco, 2018, p. 215).

Pode-se dizer que a presença da mulher, com sua dimensão feminina e materna, respalda na educação dos jovens. A figura de Maria, mãe de Jesus, torna-se para muitos jovens um sinal de maternidade e força espiritual. Pode-se dizer que o “eis aí a tua mãe” (Jo 19,27), dito por Jesus no alto da cruz, continua a ser propagado pelo carisma salesiano, especialmente aos jovens mais pobres e, muitas vezes, sem a presença materna em suas vidas. Além disso, as inúmeras mulheres que atuam nas obras salesianas são, juntamente com os religiosos salesianos, educadoras dos jovens. Muitas acabam exercendo o papel de mãe, irmã e amiga, fortalecendo assim, o “espírito de família” que é necessário para que o ambiente salesiano se torne propício à educação juvenil. Logo, a presença materna e feminina é um elemento distintivo do amor entre os salesianos e jovens, considerando o fato que os salesianos promovem a presença de mulheres em suas obras.

Por último, destaca-se o cuidado como elemento do amor no carisma salesiano. Nesse caso, pode-se mencionar o cuidado para com a juventude em suas diversas situações. Todavia, diante da opção inicial de Dom Bosco em trabalhar com a juventude pobre, abandonada e em perigo; tratar-se-á aqui do cuidado em prol dessas três classes juvenis. A juventude pobre corresponde aos sem recursos materiais. Abandonada é a juventude carente de relações afetivas saudáveis, nesse caso também pode haver falta de recursos materiais, mas não



necessariamente. Por fim, a juventude em perigo corresponde a situações às quais os sujeitos podem estar expostos, por exemplo, a falta de emprego, a criminalidade, as drogas e todas as formas de abuso (cf. PVSDB, 2016, p. 264). Todas essas realidades são empecilhos para o desenvolvimento integral dos jovens.

O cuidado salesiano, nesse caso, manifesta-se no auxílio material, no estabelecimento de relações saudáveis e nas estruturas que protegem das situações de perigo. Trata-se, portanto, de um elemento concreto que é pautado no mandato de Jesus “Apascenta os meus cordeiros, minhas ovelhas” (Cf. Jo 21). Diante desse mandato de Jesus a Pedro, o salesiano se sente impelido a exercer o papel do Bom Pastor que cuida de suas ovelhas.

Tabela 2: Elementos distintivos do amor no Evangelho de São João e na vida salesiana.

Perícopes	Citações	Aplicação na vida salesiana
Bom Pastor (Jo 10,1-4.14-15)	Conheço as minhas ovelhas e as minhas ovelhas me conhecem (Jo 10,14b)	Familiaridade
Videira (Jo 15,1. 4-10)	Permaneei em meu amor (Jo 15,9c)	União com Deus
Maior amor (Jo 15,12-13)	Dá a vida por seus amigos (Jo 15,13b)	Fraternidade e entrega (Ágape)
Eis aí tua mãe (Jo 19,25-27)	A recebeu em sua casa (Jo 19,27c)	Maria; Presença materna e o feminino
Pedro, tu me amas (Jo 21,15-17)	Apascenta os meus cordeiros, minhas ovelhas (Jo 21, 15c. 16c.)	Cuidado

Fonte: O autor.

Enfim, o amor enquanto distintivo da relação entre os salesianos e os jovens apresenta-se na concretude da vida. Todos os elementos apresentados são formas concretas de expressar o amor salesiano. Embora existam outros aspectos, pode-se afirmar que os que aqui foram esmiuçados são a base do carisma suscitado por Dom Bosco. Desde o Oratório de Valdocco até o período hodierno, todas essas dimensões continuam produzindo resultados na vida dos jovens, tanto no âmbito social quanto no eclesial.



5 Conclusão

Neste artigo abordou-se, a partir da concepção teológica, o amor na relação entre salesianos e jovens. O amor, nesse caso, foi apresentado como distintivo da relação entre os religiosos salesianos e a juventude. A partir disso, a reflexão teve como objetivo apresentar o amor no carisma salesiano com base no pensamento teológico, principalmente sob o viés da teologia bíblica.

A análise realizada se fundamentou inicialmente no Evangelho segundo São João, no qual se encontram elementos que caracterizam o amor. Tais elementos se refletem diretamente no carisma salesiano, fato que pode ser observado nos documentos oficiais da Congregação Salesiana, principalmente nas obras de Dom Bosco, nas Constituições Salesianas e nos escritos dos Reitores Mores.

Percebeu-se nessa abordagem que os elementos distintivos da tradição joanina estão presentes na relação entre salesianos e jovens, os quais são: quando se trata da figura do Bom Pastor, o distintivo na vida salesiana é a familiaridade; quando se trata da videira, o distintivo é a união com Deus; já em relação ao maior amor, o distintivo é a fraternidade e a entrega, entendidas como ágape; no que diz respeito a Maria e João aos pés da cruz, o distintivo salesiano é a presença de Maria, a presença materna e do feminino na vida salesiana; por fim, em relação à declaração de amor de Pedro por Jesus, o distintivo salesiano é o cuidado.

Portanto, todos esses elementos são vividos nas “casas” salesianas tendo em vista a educação e a salvação dos jovens. Deles emergem a reciprocidade entre os salesianos e jovens, própria de uma autêntica relação familiar; a adesão do jovem a Deus, “fruto” do testemunho de fé dos salesianos; uma comunidade educativo-pastoral, compostas por inúmeras pessoas que contribuem com a comunidade salesiana; a presença materna e feminina das mulheres como educadoras e, especialmente de Maria, mãe de Jesus; por último, o cuidado que se concretiza nas estruturas e no estabelecimento de relações saudáveis.

Referências

ARTIME, Angel Card. F. *Um sonho que faz sonhar: um coração que transforma “lobos” em “cordeiros”*. Brasília: Edebê Brasil, 2024.



ARTIME, Angel Card. F. *Como Dom Bosco, com os jovens, para os jovens!* Brasília: Editora Dom Bosco, 2015.

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

BROWN, Raymond Edward. *A comunidade do discípulo amado*. São Paulo: Paulinas, 1984. (Nova coleção bíblica).

BROWN, Raymond Edward. *Comentário ao Evangelho segundo João*. v. 1. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2020.

BROWN, Raymond Edward. *Comentário ao Evangelho segundo João*. v. 2. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2020.

CAPÍTULO GERAL 23. *Educar os jovens na fé*: documentos capitulares. N. 333. Roma: [s. n.], 1990.

CAPÍTULO GERAL 25. *A comunidade salesiana hoje*: documento capitular. São Paulo: Editora Salesiana, 2002.

CONSTITUIÇÕES da Sociedade de São Francisco de Sales. 3. ed. Brasília: DSV Gráfica Editora LTDA, 2015.

DOCUMENTOS DO CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II (1962-1965). São Paulo: Paulus, 1997.

JOÃO BOSCO, Santo. *Memórias do Oratório de São Francisco de Sales, 1815-1855*. Trad. Fausto Santa Catarina. Brasília: Edebê, 2018.

LEMOYNE, João Batista. *Memórias biográficas de São João Bosco*: Volume VII. Brasília: Edebê Brasil, 2020.

LENTI, Arthur J. *Dom Bosco: história e carisma 2 – expansão: de Valdocco a Roma (1850-1875)*. Brasília: Editora Dom Bosco, 2013.

KONINGS, Johan. *Evangelho segundo João: Amor e fidelidade*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

MATEOS, Juan; BARRETO, Juan. *O evangelho de São João: análise linguística e comentário exegético*. São Paulo: Paulus, 1989. (Grande comentário bíblico).

MARTINS, Francis Natan Gonçalves. Marcas de um discípulo segundo as palavras de Jesus na perspectiva do Evangelho joanino. *Via Teológica*, [s. l.], v. 23, n. 46, p. 220-280, 2023. Disponível em: <https://periodicos.fabapar.com.br/index.php/vt/article/view/308>. Acesso em: 13 maio 2024.



PVSDB – O Projeto de vida dos salesianos de Dom Bosco: Guia à leitura das Constituições. Brasília, DF: Edebê Brasil, 2016.

SILVA, José Levítico; RODRIGUES, Ana Cristina. A pedagogia de são João Bosco: a filosofia na educação familiar para viver o amor. *Revista Ibero-Americana de Humanidades, Ciências e Educação*, [s. l.], v. 9, n. 1, p. 795-806, 2023. Disponível em: <https://periodicorease.pro.br/rease/article/view/8312>. Acesso em: 7 maio 2024.



Oração como caminho de união com Deus

Prayer as a path to union with God

*Tiago de Fraga Gomes**

PUCRS

*Jackson William Fischoder dos Santos***

PUCRS

Aceito em: 11/03/2025. Recebido em: 02/12/2025.

Resumo: O presente artigo explora a espiritualidade dos Padres do Deserto e a tradição do hesicasmo, compreendidos como caminhos de união com Deus por meio da oração contínua, do silêncio interior e da purificação do coração. Os Padres do Deserto entendem a oração como atitude constante de presença diante de Deus, não limitada a momentos específicos. A prática da “oração do coração” visa alcançar um estado de comunhão interior com o Mistério divino, mesmo em meio às atividades cotidianas e ao silêncio. Um dos principais exemplos dessa prática é a oração de Jesus: “Senhor Jesus Cristo, Filho de Deus, tem piedade de mim, pecador”, repetida incessantemente para silenciar a mente e abrir o coração à presença divina. Essa espiritualidade inspirou, séculos mais tarde, a tradição hesicasta, que floresceu no monaquismo ortodoxo oriental. Para o hesicasta, o recolhimento interior e o silêncio são essenciais para escutar a presença divina que habita no mais íntimo do ser. Esta pesquisa, de cunho teórico-bibliográfico, visa atualizar e divulgar a rica herança contemplativa do cristianismo oriental. A pesquisa parte do estudo de textos patrísticos – especialmente de Padres do Deserto e de representantes da tradição hesicasta –, dialogando com intérpretes modernos como Jean-

* Pós-Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), Rio de Janeiro (2023). Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre (2020), com estágio doutoral pela Ruhr-Universität Bochum (RUB, Bochum, Alemanha). Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre. Editor da Revista Teocomunicação da PUCRS. Secretário-Geral da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião (ANPTECRE).

E-mail: tiago.gomes@pucrs.br.

** Mestrando em Teologia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS).

E-mail: Jackson.Santos@edu.pucrs.br.



-Yves Leloup, Hilarion Alfeyev e Kallistos Ware. A abordagem teórica visa compreender, descrever e atualizar o sentido da oração como experiência de união com Deus, privilegiando a hermenêutica espiritual e teológica das práticas contemplativas. O objetivo geral da presente pesquisa consiste em apresentar e aprofundar a espiritualidade da oração contínua como caminho de união com Deus, à luz da tradição dos Padres do Deserto e do hesicasmo, demonstrando sua relevância teológica, antropológica e pastoral para o cristianismo contemporâneo. Como objetivos específicos, pretende-se: examinar os fundamentos espirituais e teológicos da oração segundo os Padres do Deserto, compreendendo a “oração do coração” como atitude permanente de presença diante de Deus; investigar alguns dos elementos da tradição hesicasta – silêncio (hesychía), vigilância (népsis), repetição da oração e integração corpo-espírito – como método de purificação e de comunhão com o Mistério divino; analisar o simbolismo e a função espiritual da Oração de Jesus como expressão trinitária e prática de unificação interior; evidenciar os frutos espirituais dessa oração na vida cristã, como interiorização da fé, tranquilidade do coração, discernimento, caridade e transformação existencial; atualizar a pertinência da espiritualidade hesicasta frente às buscas contemporâneas por interioridade, sentido e reconciliação entre corpo e espírito. Ao contrário da ideia de alienação do mundo, a via contemplativa, ao unir o ser humano a Deus, desperta nele maior sensibilidade pelo sofrimento alheio e pela Criação. O artigo propõe uma redescoberta dessa tradição como resposta às buscas espirituais contemporâneas, oferecendo ao discípulo de Cristo um caminho concreto de interiorização, oração e união com Deus.

Palavras-chave: *Oração; contemplação; padres do deserto; hesicasmo; espiritualidade cristã.*

Abstract: *This article explores the spirituality of the Desert Fathers and the tradition of Hesychasm, understood as paths to union with God through continuous prayer, inner silence, and purification of the heart. The Desert Fathers understand prayer as a constant attitude of presence before God, not limited to specific moments. The practice of “prayer of the heart” aims to achieve a state of inner communion with the divine Mystery, even amidst daily activities and silence. One of the main examples of this practice is the prayer of Jesus: “Lord Jesus Christ, Son of God, have mercy on me, a sinner”, repeated incessantly to silence the mind and open the heart to the divine presence. This spirituality inspired, centuries later, the Hesychast tradition, which flourished in Eastern Orthodox monasticism. For the Hesychast, inner recollection and silence are essential to listening to the divine presence that dwells in the innermost being. This theoretical-bibliographical research aims to update and disseminate the rich contemplative heritage of Eastern Christianity. This research stems from the study of patristic texts – especially those of the Desert Fathers and representatives of the Hesychast tradition – engaging in dialogue with modern interpreters such as Jean-Yves Leloup, Hilarion Alfeyev, and Kallistos Ware. The theoretical approach aims to understand, describe, and update the meaning of prayer as an experience of union with God, privileging the spiritual and theological hermeneutics of contemplative practices. The general objective of this research is to present and deepen the spirituality of continuous prayer*



as a path to union with God, in light of the tradition of the Desert Fathers and Hesychasm, demonstrating its theological, anthropological, and pastoral relevance for contemporary Christianity. Specific objectives include: examining the spiritual and theological foundations of prayer according to the Desert Fathers, understanding “prayer of the heart” as a permanent attitude of presence before God; investigating some elements of the Hesychast tradition – silence (hesychía), vigilance (népsis), repetition of prayer, and body-spirit integration – as a method of purification and communion with the divine Mystery; This article analyzes the symbolism and spiritual function of the Jesus Prayer as a Trinitarian expression and practice of inner unification; highlights the spiritual fruits of this prayer in Christian life, such as internalization of faith, tranquility of heart, discernment, charity, and existential transformation; and updates the relevance of Hesychast spirituality in the face of contemporary searches for interiority, meaning, and reconciliation between body and spirit. Contrary to the idea of alienation from the world, the contemplative path, by uniting the human being with God, awakens in him a greater sensitivity to the suffering of others and to Creation. The article proposes a rediscovery of this tradition as a response to contemporary spiritual searches, offering the disciple of Christ a concrete path of internalization, prayer, and union with God.

Keywords: *Prayer; contemplation; desert fathers; hesychasm; christian spirituality.*

Introdução

A oração ocupa um lugar central na vida cristã, sendo um caminho privilegiado de união com Deus. A tradição cristã convida a orar continuamente (1Ts 5,17; Fl 4,6), como expressão de confiança e entrega ao projeto de Deus. A oração não é apenas um ato devocional isolado, mas uma atitude permanente de abertura ao Espírito Santo, que guia e fortalece o cristão em sua caminhada. Jesus Cristo, modelo por excelência da vida cristã, frequentemente se retirava para rezar (Lc 5,16), ensinando com palavras e gestos a importância do diálogo contínuo com o Pai. A prática oração não é apenas um recurso em tempos de necessidade, mas integra um estilo de vida que molda o coração do crente, desenvolvendo a fé, a esperança e o amor. Pode-se dizer que a oração é instrumento de transformação pessoal e comunitária. Por meio da oração, o cristão busca se unir à vontade de Deus, intercede pelos outros e encontra forças para viver os ensinamentos evangélicos. A vida cristã sem oração torna-se superficial, pois é na intimidade com Deus que se encontra a fonte da verdadeira vida espiritual.

Os Padres do Deserto – monges e eremitas cristãos dos sécs. III a V, especialmente no Egito, Palestina e Síria – concebem a **oração**



como o principal caminho de união com Deus, e sua prática espiritual centra-se na busca da comunhão interior com o Mistério. Os Padres do Deserto não entendem a oração como algo pontual, mas como um estado contínuo de presença diante de Deus. Para eles, é preciso buscar a **oração contínua**, conhecida como *oração do coração*, em que a alma permanece unida a Deus mesmo no silêncio e nas atividades simples. Um exemplo de oração praticada pelos Padres do Deserto é a prática da **oração de Jesus**: “Senhor Jesus Cristo, Filho de Deus, tem piedade de mim, pecador”. Esta oração curta, repetida incessantemente, visa silenciar a mente e abrir o coração à presença divina. Os Padres do Deserto retiravam-se do mundo para o **silêncio** (*hesychia*), por entenderem que o ruído exterior e interior impede o encontro com Deus. A oração brota do **coração purificado** e da mente silenciosa. A solidão é compreendida por eles como isolamento, mas como espaço de encontro com Deus e consigo mesmo.¹

A oração, para os Padres do Deserto, é lugar de **combate espiritual**: contra distrações, pensamentos impuros (*logismoi*) e tentações. O objetivo consiste em alcançar a **apatheia**, isto é, um estado de liberdade interior e paz, onde o coração está totalmente voltado para Deus. Para os Padres do Deserto, a verdadeira oração não precisa de muitas palavras (Mt 6,7-8), mas de **sinceridade e humildade**. Os Padres do Deserto compreendem que não é necessário usar muitas palavras na oração. A oração constante transforma o coração, tornando-o **habitação de Deus**. Esse processo é lento, exige paciência e perseverança, mas conduz à **deificação** (*theosis*) – participação na vida divina. Na espiritualidade dos Padres do Deserto, **a oração é o caminho por excelência para a união com Deus**. Ela não é só prática, mas modo de vida – uma entrega radical ao amor divino que habita no silêncio, na humildade e na presença constante do coração voltado a Deus.

Essa experiência de oração é seguida pelo hesicasmo, uma tradição espiritual profundamente enraizada na espiritualidade oriental cristã, especialmente no **monaquismo ortodoxo bizantino**, que floresceu entre os sécs. X e XIV, mas cujas raízes remontam aos **Padres do Deserto**. O termo vem da palavra grega *hesychia* (ἡσυχία), que significa **silêncio**,

¹ Baronto e Lima (2014) apresentam a oração cristã como um encontro transformador com Jesus Cristo, fundamentado na Sagrada Escritura, na Tradição e na vida da Igreja. Os autores entendem a oração como dimensão essencial da espiritualidade cristã, propondo caminhos concretos para cultivar a intimidade com Deus por meio da oração pessoal, comunitária e litúrgica, integrando fé e vida.



quietude, repouso interior. Na perspectiva do hesicismo, a **oração é um meio privilegiado para alcançar a união com Deus.** O hesicismo propõe a busca da **paz interior** como condição para a oração verdadeira. O silêncio externo e interno é condição de possibilidade **para escutar a presença de Deus** que habita no mais íntimo do ser. O hesicasta busca recolher-se, retirar-se do mundo (sem desprezá-lo), para cultivar a oração no **coração pacificado.** O eixo da prática hesicasta é a repetição de uma oração curta, recitada com atenção, ritmo e respiração, até se tornar uma **oração** espontânea. Através da oração constante e do recolhimento interior, o hesicasta busca **purificar o interior.** Na maturidade da vida hesicasta, a oração conduz à **experiência da Luz Incrriada,** que é a **presença real e luminosa de Deus,** como relatada por São Gregório Palamás. Essa luz é semelhante à que os discípulos contemplaram na Transfiguração de Jesus no Tabor.

A oração é o caminho pelo qual o ser humano é **divinizado,** não por natureza, mas por participação na vida divina, mediante a graça. O hesicismo enfatiza a necessidade de um **guia espiritual experiente,** pois a oração profunda pode trazer riscos de ilusões espirituais (*prelest*). Também se destaca a prática da **vigilância** (*népsis*), que consiste em atenção contínua aos movimentos da alma e dos pensamentos. Apresentando a via do hesicismo, a presente pesquisa pretende se deter em uma tradição cristã que foi o meio pelo qual muitos irmãos e irmãs acolheram na carne a ação do Espírito Santo.

Podem-se perguntar inicialmente: o que é ser cristão? Para responder a essa pergunta, não é suficiente uma simples afirmação conceitual, mas uma indicação que faça referência evocativa a uma experiência pessoal do mistério da fé. Ser cristão é seguir Cristo, viver como o Filho, que na unção do Espírito Santo, realizou sua missão voltado ao Pai. A dimensão trinitária do mistério da salvação está na base da espiritualidade cristã e hesicasta. Será que eu “desejo ver Deus mais encarnado na humanidade do que descrito no papel dos livros?” (Leloup, 2011, p. 9). Esta indagação que certa vez Jean-Yves Leloup se colocou é questão importantíssima para um discípulo de Cristo. Ainda outra pergunta instigante: é possível ver a Deus? Conforme a *Primeira Carta de João*, não somente ver, mas também *ouvir e tocar*, “pois a vida divina nos foi manifestada” (1Jo 1,1-4). Só pode olhar, ver e ouvir o Cristo, quem dele se aproxima, quem a Ele se une. A história do cristianismo mostra que o objetivo dos místicos é a busca da união com Deus por meio da graça divina. A tradição espiritual hesicasta, original dos mosteiros cristãos



orientais² da Palestina, e muito praticada até hoje, é um dos caminhos para se buscar a união com Deus. A *hesychia* cria as condições para que o coração se prepare para receber o Espírito Santo. Depois de preparar o terreno do coração, é necessário ao orante invocar o Nome do Deus da salvação. Mesmo que se diga a oração em voz alta, é preciso prestar atenção e recitar a oração no ritmo da respiração e então esperar, com esperança, a graça de Deus.

A pertinência deste estudo se justifica, em parte, pela indagação de todo aquele que procura seguir a Cristo: “O que devo fazer para entrar na vida eterna?”. O discípulo sabe “o que quer”, mas, geralmente, não sabe “como realizar”. Por isso, utiliza-se nesta pesquisa uma bibliografia que pode oferecer pistas para iniciar e dar continuidade ao discipulado de Cristo. Podemos recordar a indagação do *Peregrino Russo*, que na sua busca por Deus procurava um método de oração. O que peregrino pedia, no fundo, não era mais um discurso sobre a oração ou a meditação, mas uma “iniciação” que lhe permitisse vivê-las e conhecê-las interiormente, por experiência e não por ter ouvido dizer (Relatos [...], 2013, p. 10).

Em geral, pensa-se hoje em dia que a via contemplativa para a união com Deus é um tipo de *fuga mundi*, que seja uma alienação da realidade. Contudo, não é o que se verifica na grande maioria dos casos. Geralmente, pessoas devotadas a Deus de todo o coração apresentam traços de humanidade e sensibilidade com a dor alheia muito profundos. De modo algum é sensato buscar a Deus para fugir das pessoas, pelo contrário, o encontro com Deus também motiva a gerar amor aos seres humanos e à Criação. Os cristãos contemplativos sabem que a separação do mundo serve para melhor se inserir nele e na vida eclesial, este aspecto foi suficientemente destacado em diversos textos dos Santos Padres.

A presente pesquisa, de cunho teórico-bibliográfico, visa apresentar uma prática cristã, onde os seus elementos são abordados separadamente para fins metodológicos. Tem-se em vista que a fé cristã, sendo tão antiga, na medida em que se atualiza, numa atitude de *aggiornamento*, permanece tão nova e eloquente para todas as gerações. Ainda que o cristianismo não tenha como objetivo dar todas as respostas às inquietudes da investigação humana, contudo, “revela uma nova realidade, tão superior a todas as outras que nos rodeiam na vida terrena, que, uma vez

² Entende-se aqui por orientais aquelas comunidades cristãs que pertencem aos ritos diferentes do rito romano, estes estando ou não em comunhão com o Romano Pontífice.



encontrada, o homem é capaz de esquecer de todas as suas angústias e dúvidas” (Alfeyev, 2018, p. 15).

O presente artigo se justifica pela intenção de tornar mais conhecido o monasticismo cristão, por meio do qual a cultura e o saber foram preservados ao longo de muitos séculos dos diversos barbarismos que solaparam as civilizações. Somado a esta intenção, também motiva esta pesquisa a percepção, no contexto hodierno, de pessoas, que hoje em dia, procuram refugiar-se do frenesi das grandes cidades nas salas de meditação, de yoga, e outras práticas “orientais”. Tais práticas acabam também por atrair muitos batizados, fazendo-os abandonar a fé cristã por falta do conhecimento da própria religião. Cabe trazer à luz a grande riqueza contemplativa do cristianismo que é pouco conhecida em muitos ambientes eclesiais e acadêmicos. O movimento de argumentação do presente artigo parte da abordagem do hesicasmo como oração de todos os sentidos da corporeidade humana, a fim de passar pelos “fios” da oração de Jesus, e prosseguir explorando os frutos da oração no caminho do Peregrino.

1 Hesicasmo como oração de todos os sentidos da corporeidade humana

O hesicasmo constitui uma via de oração profundamente enraizada na integração da corporeidade humana. Longe de se restringir a um exercício puramente intelectual ou exclusivamente interior, o método hesicasta abrange todos os sentidos do corpo como meios de participação na oração e na busca da união com Deus. A tradição hesicasta, que floresceu especialmente no contexto do monaquismo bizantino e do Monte Athos, compreende a pessoa humana em sua totalidade, valorizando a dimensão somática como instrumento de ascese, purificação e abertura ao Mistério divino.

No cerne da oração hesicasta encontra-se a repetição contínua da invocação do Nome de Jesus, frequentemente acompanhada de técnicas específicas de respiração, posturas corporais e concentração mental. Tal prática não é meramente mecânica ou mágica, mas propõe a harmonização entre o corpo, a mente e o espírito. Nesse sentido, a respiração torna-se símbolo da vida espiritual, sincronizando-se com a súplica e transformando cada inspiração e expiração em expressão da presença de Deus. O corpo, nesse processo, não é negado ou reprimido, mas disciplinado e transfigurado, tornando-se templo da presença divina.



Os sentidos do corpo não são abandonados na busca hesicasta pelo recolhimento, mas reeducados. A visão é conduzida para o interior, evitando o olhar disperso que se perde na multiplicidade das formas exteriores; a audição é treinada para escutar o silêncio, condição indispensável para perceber a voz suave do Espírito; o tato se recolhe, evitando movimentos desnecessários, e se volta à quietude como expressão de vigilância espiritual. Até mesmo o olfato e o paladar, frequentemente marginalizados na teologia espiritual, são simbolicamente purificados na medida em que o orante se abstém dos excessos e busca uma sobriedade que favorece a vigilância do coração. Desse modo, os sentidos são reintegrados na oração como meios de atenção e presença, não mais como canais de dispersão.

O hesicasmo, portanto, propõe um itinerário que não aliena a corporeidade, mas a eleva. A corporeidade, em sua dimensão sensível, torna-se caminho de concentração e instrumento de graça. Essa teologia do corpo na oração hesicasta remete à convicção cristã de que a Encarnação do Verbo santificou não apenas a alma humana, mas também o corpo, tornando-o partícipe da vida divina. O orante hesicasta, ao unir respiração, palavra e atenção, realiza uma liturgia interior na qual o corpo inteiro participa do louvor e da súplica. A vigilância sobre os sentidos se configura não como repressão, mas como conversão: um redirecionamento do desejo e da percepção para o centro da presença divina.

Essa integração da corporeidade na oração hesicasta responde também a uma crise antropológica contemporânea, em que o corpo é frequentemente reduzido a objeto de consumo ou instrumento de desempenho. O hesicasmo propõe, em contraposição, uma corporeidade habitada, reconciliada, pacificada: uma corporeidade orante. Nesse caminho, os sentidos, longe de serem fonte de alienação, tornam-se portas de entrada para o sagrado, quando educados pela ascese e iluminados pela graça. A oração, nesse sentido, deixa de ser atividade da mente isolada e torna-se ato pleno da pessoa inteira: corpo, alma e espírito unificados no silêncio amoroso diante de Deus.

O hesicasmo revela-se como um caminho espiritual que valoriza a corporeidade como espaço de manifestação do Mistério. Trata-se de uma pedagogia da interioridade que, sem dualismos, permite que todo o ser humano participe do louvor a Deus. A oração de todos os sentidos torna-se, assim, um modo de viver a presença divina não apenas no interior da alma, mas também nos ritmos do corpo, nos gestos discretos da respiração e no silêncio habitado pela invocação incessante do Nome. A



oração hesicasta não é um modo de oração reservada aos especialistas. Os mestres do hesicasmismo oferecem o ensinamento sobre a oração não apenas aos novos monges que participam no mesmo modo de vida cristã, mas a todos que chegam e solicitam uma direção espiritual. É possível afirmar que todos que rezam com esperança, conseguem, seguindo as indicações dos santos, obter algum benefício desta espiritualidade:

Essa prática permanece viva na Igreja Ortodoxa até os dias de hoje, não apenas nos mosteiros, mas também entre os fiéis. São João Climaco do século VIII, São Gregório Palamas e os hesicastas do século XIV, São Nicodemos Agiorita do século XVIII, São Serafim de Sarov do século XIX. São Silvano do Monte Athos do século XX – todos eles ensinavam a oração de Jesus (Alfeyev, 2018, p. 246).

Na oração hesicasta aprende-se a rezar com todos os sentidos da corporeidade humana. O autor Jean-Yves Leloup apresenta o ensinamento sobre a oração do *staretz* de Serafim do Monte Athos a um jovem europeu que foi visitá-lo em uma peregrinação. A primeira coisa que o monge Serafim fazia ao acolher alguém era buscar perceber o “nível de *encarnação* do Espírito Santo” nela. Para Serafim, a santidade tem relação direta com a presença do Espírito de Deus em toda a pessoa. De modo que a um dizia: “em ti, Ele [o Espírito Santo] chegou até o queixo, apenas”, e a outro informava: “em ti Ele nem entrou”; assim dava a conhecer aquilo que ele podia perceber somente ao observar alguém por alguns minutos (Leloup, 2011, p. 12).

Serafim ensina como começar a meditar, dá indicações práticas. Primeiramente, manda observar a montanha do Monte Athos e com ela aprender sobre como manter a estabilidade do corpo; em seguida aponta para a necessidade de observar uma flor a fim de perceber a necessidade de vivermos voltados para a luz, bem como, aprender a florescer e fenecer no tempo certo; em seguida, o oceano serve de lição para indicar que se é um *com a* multidão e um *em meio* à multidão; finalmente, indica para a redescoberta da respiração, do ritmo do sopro que anima o corpo e que esta sensibilidade ajuda a invocar a misericórdia de Deus. Depois destes ensinamentos propedêuticos, Serafim ensina a rezar. Assim afirma Leloup, citando o encontro entre Serafim e o jovem:

Depois de aprender as bases, o enraizamento, a orientação positiva para a luz, a respiração pacífica dos oceanos, o canto interior, o jovem era então convidado a um despertar do coração. “Eis que, de repente, você é alguém”. O próprio do coração é, de fato, personalizar tudo que vive



e respira, dar-lhe um nome, chamá-lo de “meu Deus, meu Criador” e andar em sua Presença (Leloup, 2011, p. 23).

Na medida em que o jovem peregrino aprende a orar como pessoa, na sua integralidade, toma como base, a experiência do pai dos crentes, Abraão, e com ele percebe que precisa manter contato com a *presença* de Deus; praticar a hospitalidade; ser um intercessor do povo; reconhecer que tudo é de Deus e a Ele tudo se deve oferecer em *sacrifício*, pois Deus é providente. Para então, livremente fazer a adesão, com a inteligência e o coração, pela fé, àquele que é, o Eterno. Finalmente, o monge mostra ao jovem o modo de orar como Jesus; com Jesus, o jovem aprende a chamar a Deus de pai, *Abba*.

Desta iniciação recebida pelo jovem europeu, pode-se reafirmar a importância da atenção ao corpo em sua postura, bem como, ao que se reza na *Oração de Jesus*. Parece importante informar, a fim de melhor situar o hesicasmo entre os métodos de oração cristã, que diferentemente do método inaciano, por exemplo, a oração do Nome de Jesus é uma prece fundamentalmente invocativa, na qual o “objeto” da contemplação é o Cristo em seu mistério de comunhão com a vida da Trindade. Por isso, afirma Serafim, que a apresentação de imagens ou comparações poderiam dificultar a oração daquele jovem:

É por isso que prefiro não dizer nada, não usar nenhuma imagem e esperar que o Espírito Santo faça brotar em você os sentimentos e o conhecimento de Cristo Jesus, e que este “abba” não venha só dos lábios, mas do fundo do coração. Quando chegar este dia, você começará a compreender o que é a oração e a meditação dos hesicastas (Leloup, 2011, p. 27).

A oração de Jesus se baseia na salvação oferecida por Deus em Cristo. A relação dos seres humanos com Deus se dá por meio da participação da vida divina por meio da graça, ou, como preferem os hesicastas, da *energia divina*, como descreveu Hilarion Alfeyev:

Embora a oração de Jesus seja direcionada a Cristo, ela é trinitária, pois Cristo é chamado nela de Filho de Deus, ou seja, de Filho de Deus Pai, e “ninguém pode dizer que Jesus é o Senhor; senão pelo Espírito Santo” (1Cor 12,3). A essência, a natureza, a vontade, a ação de todas as Pessoas da Santíssima Trindade é una, e por isso, quando invocamos Cristo, invocamos também o Pai e o Espírito, pois onde Cristo esteja presente, o Pai e o Espírito estão presentes também (Alfeyev, 2018, p. 247-248).



A invocação fundamental da oração de Jesus é pela misericórdia de Deus, como veremos mais especificamente no próximo tópico. A oração de Jesus diz em uma de suas formas comuns: “Senhor Jesus Cristo, Filho de Deus, tende misericórdia de mim, pecador”. Existem algumas variações que não interferem na essência do que se pede. A seguir, apresenta-se a forma que são Gregório, o sinaíta, ensinou a um discípulo:

Desde a manhã, senta-te num banco baixo, faz recuar da razão para o coração o teu espírito; conserva-o ali, enquanto, penosamente curvado, com dor intensa no peito, nos ombros e na nuca, clamarás com perseverança em teu espírito ou em tua alma: “Senhor Jesus Cristo, tende piedade de mim!”. Depois, transportarás teu espírito para a segunda metade, dizendo: “Filho de Deus, tende piedade de mim!”. Repete essa metade muitas vezes e toma cuidado para não mudar muitas vezes, por indolência, pois as plantas transplantadas em demasia não pegam mais (Pequena [...], 2017, p. 164).

Em seguida, deseja-se elencar mais alguns tópicos básicos sobre a oração de Jesus com o intuito de reforçar alguns elementos já afirmados no presente texto, os quais, a seguir, se pretende apresentar de modo mais sistemático, começando pelos “fios” da oração de Jesus.

2 “Fios” da oração de Jesus

A tradição espiritual do cristianismo oriental, especialmente no âmbito da mística hesicasta, reconhece na oração de Jesus um instrumento privilegiado de unificação interior e de acesso à presença divina. A oração de Jesus é, ao mesmo tempo, súplica, confissão, invocação e entrega. A oração de Jesus é breve e concisa. A partir desta oração pode-se apresentar, como fez o bispo Kallistos Ware, “fios” que perpassam a oração e a ela se combinam (2017, p. 5). Chamá-la de “fios” da oração de Jesus é reconhecer que, como em uma tapeçaria espiritual, ela entrelaça diversas dimensões da existência humana e as reconduz ao centro da comunhão com Deus. Cada fio representa um aspecto do ser orante: o nome divino, a condição humana, a esperança na misericórdia e a busca da conversão. Tais fios não estão dissociados, mas se entrelaçam continuamente na alma daquele que, com constância, fidelidade e humildade, se entrega à repetição dessa invocação.

O primeiro fio é o nome de Jesus, núcleo e fonte da oração. A tradição bíblica e patrística confere ao nome um valor sacramental:



pronunciá-lo com fé é invocar a própria presença da Pessoa. No nome de Jesus habita a potência do Verbo encarnado, que salva, cura e reconcilia. Por isso, o início da oração – “Senhor Jesus Cristo” – não é apenas uma designação, mas uma declaração de fé na soberania, na encarnação e na missão redentora do Filho de Deus. O segundo fio é a filiação divina – “Filho de Deus” –, que situa Jesus no seio da Trindade e recorda que a oração cristã é sempre trinitária, mesmo quando dirigida explicitamente ao Verbo. Ao pronunciar esse título, o orante confessa a fé no mistério da salvação e no poder daquele que foi enviado pelo Pai para restaurar a humanidade.

O terceiro fio da oração é o apelo à misericórdia: “tem piedade de mim”. Aqui se inscreve na dimensão penitencial e existencial da súplica. A consciência da própria fragilidade, da condição de pecador, não conduz ao desespero, mas à esperança na compaixão divina. Este fio é fundamental, pois impede que a oração se transforme em fórmula vazia ou mera técnica de meditação. A súplica pela misericórdia reconhece a dependência radical do ser humano em relação a Deus e expressa a confiança em sua benevolência. O quarto fio é a confissão da condição humana: “pecador”. Longe de ser uma autodepreciação, essa afirmação é uma atitude de humildade diante do Absoluto. O orante não se esconde, não se justifica, mas se apresenta como é, em verdade e pobreza espiritual, diante daquele que tudo vê e tudo perdoa.

O pedido de clamor por misericórdia está presente na liturgia cristã desde os tempos antigos e não denota unicamente um sentido penitencial. A palavra *eleison* certamente envolve o pedido de perdão, todavia, o significado mais profundo é o do amor de Deus que é derramado em nosso ser para nos curar e restaurar tornando-nos filhos de Deus (Rm 5,5). Embora a compreensão etimológica de alguns Padres ao relacionar *eleison* com *elaion* não seja muito boa, em teologia parece adequada (Ware, 2017, p. 5). A misericórdia de Deus é como *óleo* que unge, purifica, perfuma e prepara para o santo combate. O apelo por misericórdia remete às passagens dos evangelhos em que as pessoas necessitadas de alguma libertação se dirigem a Jesus implorando por cura e intervenção divina. Tal como aparece, por exemplo, na cura do cego (Mc 10,51-52), ou no pedido do oficial romano pela cura de seu servo (Mt 8,6-8; Lc 7,6-7).

Os fios da oração de Jesus, entrelaçados no ritmo da repetição contínua, formam uma trama que sustenta a vida espiritual do orante. A oração de Jesus não é apenas um recurso devocional, mas uma escola de



atenção, de vigilância e de presença. Ela exige a participação de todo o ser: a mente, que se concentra na invocação; o coração, que se inflama de amor e arrependimento; e o corpo, que, através da respiração e da postura, se alinha ao movimento orante. A repetição, longe de ser monótona, revela-se como dinamismo: cada pronunciamento do Nome é uma abertura renovada à graça, uma escuta mais profunda do silêncio de Deus, uma descida ao coração onde habita o Espírito.³ Os “fios” da oração de Jesus costuram o tempo e o espaço da vida cotidiana, inserindo o orante em um estado de oração contínua. Essa prática se desdobra para além dos momentos formais de recolhimento, tornando-se respiração espiritual que acompanha o trabalho, o repouso, os relacionamentos e os conflitos. A oração transforma, assim, a existência ordinária em lugar teofânico, onde Deus se revela na simplicidade e na fidelidade da invocação. O Nome, repetido com fé, purifica a mente, pacifica os afetos e conduz à *hesychia*, estado de quietude interior tão caro à tradição hesicasta. Os “fios” da oração de Jesus não são elementos isolados, mas aspectos de uma unidade viva, que conduz o ser humano ao centro de si mesmo e ao coração de Deus. Por meio dessa invocação humilde e perseverante, o orante percorre um caminho de descida e ascensão, de *kenosis* e glorificação, sendo transformado gradualmente pela graça que opera no silêncio da repetição. A oração de Jesus, simples na forma e profunda no conteúdo, revela-se como um instrumento eficaz de purificação, de comunhão e de transfiguração do ser humano à imagem do Verbo encarnado.

2.1 Disciplina da repetição

A disciplina da repetição, no contexto da vida espiritual e da oração cristã, apresenta-se como um caminho de aprofundamento e transformação interior. Longe de ser mero hábito mecânico ou prática estéril, a repetição, quando assumida com consciência e liberdade, constitui um método de integração do ser, de superação da dispersão psíquica e de acesso ao centro mais profundo da pessoa. Na tradição da espiritualidade cristã, sobretudo na experiência monástica e hesicasta, a repetição contínua de fórmulas de oração – como a invocação do Nome de Jesus – não tem por finalidade o automatismo, mas a conformação progressiva da alma ao mistério que

³ Nouwen (1999) propõe a oração como expressão do relacionamento íntimo com Deus, compreendendo-a como escuta, silêncio e abertura ao Mistério divino; destaca a importância da interioridade, da fidelidade e da simplicidade na vida orante, abordando a oração como caminho de transformação pessoal e comunhão com Deus.



ela pronuncia. A repetição atua sobre a consciência de modo gradual e orgânico. Ela rompe com a lógica da novidade constante, típica da sensorialidade saturada de estímulos, e inscreve na subjetividade uma dinâmica de estabilidade e escuta. Ao repetir a mesma palavra ou expressão orante, o sujeito é convidado a deslocar-se do plano da superfície – marcado pela dispersão e pela multiplicidade – para uma atenção unificada.

A disciplina da repetição permite que o sentido das palavras vá se aprofundando, até que, por vezes, desapareçam enquanto linguagem discursiva, dando lugar a uma presença silenciosa que transcende o verbal. No hesicasso, a repetição ritmada da oração de Jesus não visa simplesmente a eficácia técnica ou o relaxamento, mas a unificação do coração e da mente. A disciplina consiste, portanto, em perseverar no exercício, mesmo quando os frutos espirituais não são imediatamente perceptíveis. Trata-se de um processo pedagógico e ascético, no qual a constância abre espaço para a graça agir e purificar as camadas mais profundas da alma. A repetição não é uma fuga da realidade, mas um enfrentamento do próprio interior, que implica combate espiritual e discernimento contínuo.

A dimensão disciplinar da repetição também está ligada à virtude da obediência, compreendida não como subserviência, mas como escuta atenta e disponibilidade à ação divina. O orante aprende a não se guiar pelas emoções passageiras ou pelas oscilações do desejo, mas pela fidelidade ao caminho trilhado. A repetição torna-se, assim, lugar de purificação da vontade, de descentramento do ego e de abertura ao Outro. Por meio dela, a oração passa a habitar o cotidiano, transformando gestos ordinários em manifestações de presença e atenção. A disciplina, nesse contexto, não é uma imposição externa, mas uma disposição interior que sustenta o desejo de comunhão com Deus. A disciplina da repetição revela uma sabedoria sobre os ritmos da alma humana. Diferente da compulsão, que aprisiona, ou da dispersão, que fragmenta, a repetição consciente oferece um eixo em torno do qual o sujeito pode ordenar sua vida interior. Ela educa os afetos, pacifica os pensamentos e modula os desejos. Por essa razão, os Padres do Deserto, bem como os mestres da espiritualidade oriental, insistem na importância da prática contínua, ainda que sem consolação imediata. O valor está na fidelidade ao processo, não nos resultados visíveis. A transformação operada pela repetição é, por essência, lenta, profunda e espiritual.

A disciplina da repetição configura-se como um elemento central na tradição orante cristã, oferecendo um caminho de integração entre



corpo, mente e espírito. Em um tempo marcado pela aceleração, pela dispersão e pela busca incessante de novidades, a repetição, quando vivida como disciplina interior, propõe um retorno à estabilidade, ao silêncio e à escuta. Trata-se de uma via que, longe de alienar, reconcilia o ser humano com seu centro e com o Mistério que o habita. Ao repetir, com constância e humildade, o Nome de Deus, o orante não apenas pronuncia uma fórmula: ele se deixa transformar por ela, tornando-se, pouco a pouco, aquilo que ora. A oração, como observa Hilarion Alfeyev, ocupa um lugar central na vida cristã, de modo que “a oração também é um cânone, que mede o nosso estado espiritual. Se amamos a oração, estamos no caminho de Deus; se não, a nossa vida espiritual possui deficiências” (2018, p. 252). O monge precisa procurar manter sua mente ocupada com as coisas de Deus e permanecer voltado de corpo e alma para Ele, eis o porquê da oração repetida e monológica, para que ele possa praticar a qualquer tempo e lugar, e além disso, possa empreender a busca pela tranquilidade.

2.2 Busca pela tranquilidade

A busca pela tranquilidade constitui uma das mais profundas aspirações da existência humana, sobretudo em contextos marcados por dispersão e inquietação interior. A tranquilidade, compreendida não como mera ausência de perturbações externas, mas como estado de pacificação integral do ser, é valorizada por diversas tradições filosóficas e espirituais como condição necessária para a escuta do sentido e para a comunhão com o Absoluto. No âmbito da espiritualidade cristã, essa busca adquire contornos próprios, articulando-se à noção de paz interior como fruto da presença de Deus na alma e como expressão de uma vida reconciliada com a verdade, o tempo e o próprio ser. A inquietação que caracteriza grande parte da experiência contemporânea decorre, em grande medida, da fragmentação da consciência e da hipertrofia da exterioridade. O sujeito é frequentemente capturado por estímulos sensoriais, exigências de produtividade e fluxos constantes de informação, o que gera um estado crônico de dispersão e ansiedade. Nesse cenário, a tranquilidade aparece como resistência silenciosa. Buscar a tranquilidade não implica a negação do real, mas a criação de um espaço interior a partir do qual é possível responder ao real com liberdade e discernimento.

Na tradição dos Padres do Deserto e, mais particularmente, na espiritualidade hesicasta, a tranquilidade é condição indispensável para



a oração profunda e para o encontro com Deus. Trata-se de uma tranquilidade ativa, que exige disciplina, sobriedade e vigilância. O orante não a recebe passivamente, mas a cultiva com perseverança, por meio do recolhimento dos sentidos, da repetição da oração e do combate aos pensamentos que turvam a clareza interior. A tranquilidade é fruto de um processo de purificação e unificação do coração, que passa pela renúncia à agitação e pela aceitação amorosa do silêncio. O itinerário em direção à tranquilidade comporta uma dimensão ética e relacional. Uma alma pacificada é mais apta a viver a caridade, pois já não reage por impulsos desordenados, mas age a partir de um centro habitado. A tranquilidade espiritual não anula o sofrimento nem a complexidade da vida, mas oferece ao sujeito uma base firme a partir da qual pode acolher os acontecimentos com serenidade e confiança. Assim, ela se distingue da indiferença ou do fechamento egoísta, pois se abre ao outro e ao mundo com um olhar transfigurado pela paz que vem de Deus.

A tranquilidade é dom e tarefa. É dom porque brota da graça divina que visita o coração disponível; é tarefa porque requer ascese, vigilância e constante conversão. A oração contínua, a meditação da Palavra e a prática das virtudes são meios pelos quais essa tranquilidade se sedimenta e se torna estado habitual da alma. Como afirmam os mestres espirituais do Oriente cristão, a alma que alcançou a *hesychia* torna-se templo da Trindade, pois nela cessam os ruídos que impedem a escuta da presença divina. No horizonte existencial contemporâneo, a busca pela tranquilidade se revela como um caminho contracultural, que propõe ao sujeito um deslocamento de eixo: da exterioridade à interioridade, do ruído ao silêncio, da reatividade à contemplação. Essa tranquilidade funda um novo modo de presença no mundo, mais livre, lúcido e compassivo. A tranquilidade autêntica é expressão de uma vida unificada, pacificada e orientada para o Mistério que sustenta todas as coisas.

A *hesychia* é meio e ao mesmo tempo finalidade da oração hesicasta. É uma forma não icônica de oração, não se baseia na atenção a imagens ou símbolos. Volta o intelecto para o coração e ali invoca o Nome de Jesus. É fundamental neste modo de orar que se procure desvencilhar dos pensamentos que distraem. Somente Jesus pode conceder a verdadeira paz que o mundo não tem. Segundo Kallistos Were, a teologia espiritual de matriz ocidental teve autores que se assemelharam em parte aos hesicastas. Were (2017, p. 5) indica o livro de um anônimo do século XIV, *A nuvem do Não-Saber*, e a *A noite escura da alma* de São João da Cruz (séc. XVI) como exemplos.



2.3 Veneração do Santo Nome de Jesus

A veneração do Santo Nome de Jesus constitui uma das práticas espirituais mais antigas e reverenciadas na tradição cristã, enraizada na convicção teológica de que o Nome expressa a realidade da Pessoa divina do Verbo encarnado. Desde os primórdios do cristianismo, invocar o Nome de Jesus é mais do que um ato de devoção: é uma profissão de fé, um meio de comunhão e um caminho de santificação. A Sagrada Escritura atesta a sacralidade desse Nome, como se vê na afirmação paulina de que “ao nome de Jesus todo joelho se dobre, no céu, na terra e debaixo da terra” (Fl 2,10). O Nome é portador da presença, do poder e da missão salvífica de Cristo. Na teologia cristã, especialmente na tradição patrística e mística oriental, o Nome de Jesus é visto como epifania da graça. Pronunciá-lo com fé é tornar-se participante de sua energia divina e, por meio dela, ser purificado, iluminado e unido ao *Logos*. A prática da oração do Nome, que floresceu particularmente no hesicasmo bizantino, baseia-se nessa teologia do Nome como lugar da Presença. A repetição constante é ato teológico que une o orante ao Mistério que pronuncia. O Nome, nesse contexto, é sacramento sonoro: torna presente Aquele que é invocado.

A veneração do Nome de Jesus também encontra respaldo na espiritualidade ocidental, sobretudo a partir da Idade Média, com São Bernardo de Claraval, São Boaventura e, de modo particular, com São Bernardino de Sena. Este último difundiu amplamente a devoção ao Nome, associando-o a práticas públicas de veneração e propondo o monograma “IHS” como símbolo da presença salvífica de Cristo nas realidades humanas. O Nome tornou-se assim objeto de culto e de meditação, não apenas como expressão verbal, mas como realidade contemplada e amada. Tal veneração não se limitava à esfera devocional, mas também tinha implicações éticas e sociais, pois invocar o Nome exigia viver segundo o espírito do Evangelho, configurando-se cada vez mais ao Cristo invocado. No âmbito litúrgico e teológico, a veneração do Nome de Jesus expressa o princípio da centralidade cristológica. Tudo, na economia da salvação, converge para Ele e d’Ele procede: redenção, revelação, missão e glorificação. Invocar o Nome é, portanto, entrar no dinamismo da fé cristã em sua totalidade, reconhecendo em Jesus o único mediador entre Deus e os homens. A veneração se traduz, então, em oração, em louvor, em súplica e, sobretudo, em transformação interior. Aqueles que cultivam a oração do Nome testemunham que, com o tempo, o próprio



oração começa a repetir a invocação sem esforço consciente, como se a alma se nutrisse de Jesus em cada batida.

A veneração e invocação do Santo Nome de Jesus é o aspecto mais decisivo da oração do coração (Ware, 2017, p. 10). Para Alfeyev, “a graça particular da oração de Jesus provém de que ela contém o nome de Jesus” (2018, p. 245). O nome de alguém na mentalidade e cultura semítica designa uma presença ativa. Segundo Leloup, “a invocação do deus por seu nome próprio, em voz alta, era talvez o ato mais solene e o mais grave de todas as religiões arcaicas” (2011, p. 175). Se nota especial reverência ao nome divino no Antigo Testamento. A Lei mosaica proibia que o santo nome de Deus seja profanado. A partir de Novo Testamento, se reserva o respeito ao nome divino, com a diferença que agora se pode, e se deve orar em nome de Jesus, como ele mesmo ordenou: “O que pedirdes ao Pai, em meu nome Ele vos dará. [...] Pedi e recebereis para que vossa alegria seja completa” (Jo 16,23-24). Os apóstolos, ao invocarem o nome de Jesus, operavam os sinais do Reino de Deus, como a expulsão dos demônios e a cura dos enfermos (Mc 16,17-18) A pregação dos apóstolos após a ressurreição e vinda do Espírito Santo é unânime ao afirmar que “não há debaixo do céu, outro nome dado aos homens pelo qual devamos ser salvos” (At 4,12). As primeiras gerações de cristãos, com coragem, dão testemunho do Nome de Cristo, como Santo Inácio de Antioquia (séc. II) que, enquanto era levado ao lugar da execução, invocava ininterruptamente o nome de Cristo, e ao ser questionado pelos guardas, respondeu que esse Nome era escrito em seu coração (Alfeyev, 2018, p. 246). Percebe-se, assim, que a prática da invocação do nome de Jesus para obter a salvação remonta aos inícios da fé cristã. Tendo em vista isso, pretende-se tratar dos frutos da oração na vida das pessoas que alimentam sua oração com os ensinamentos dos hesicastas.

3 Frutos da oração no caminho do Peregrino

A oração, no itinerário espiritual do cristão, configura-se como alimento essencial e instrumento privilegiado de comunhão com Deus. No caminho do peregrino – figura recorrente na tradição cristã para designar a existência humana em sua condição de transitoriedade e busca – a oração ocupa lugar central como força sustentadora, guia interior e fonte de transformação. Tal caminho, marcado por provações, inquietações, desejos e encontros, não é percorrido de maneira autônoma ou meramente racional; ele é trilhado com os joelhos dobrados e o coração



elevado, num diálogo constante com o Mistério que atrai e acompanha o viandante. Os frutos da oração, nesse contexto, não se restringem ao consolo momentâneo, mas manifestam-se em profundos processos de conversão, purificação e conformação à vontade divina.

Um primeiro fruto da oração no caminho do peregrino é a interiorização da fé. A oração não apenas revela a presença de Deus no mais íntimo do ser, mas também educa o coração para reconhecer essa presença nas circunstâncias mais ordinárias da caminhada. Através da oração, o peregrino aprende a discernir os sinais de Deus nos pequenos eventos do cotidiano, vendo sua ação silenciosa mesmo nos desertos da aridez espiritual. O peregrino, exposto às tensões do mundo e às inquietações do próprio coração, encontra na oração um lugar de refúgio e de reconciliação. A oração opera progressivamente, a unificação do ser, disperso por afetos desordenados e pensamentos contraditórios. Tal pacificação permite ao orante caminhar com mais leveza, entregando-se com confiança à Providência divina, mesmo quando os passos se dão na escuridão da fé. A tranquilidade interior, fruto da oração perseverante, torna-se sinal da presença do Espírito que habita e guia o coração crente.

A oração gera no caminho do peregrino o fruto da perseverança. Diante das adversidades que surgem ao longo do percurso – dúvidas, quedas, desânimos, tentações –, a oração atua como âncora firme que impede o naufrágio espiritual. Mesmo quando não se sente imediatamente consolado, o orante aprende a permanecer, a confiar, a seguir invocando o Nome com humildade. Essa perseverança, por sua vez, frutifica em esperança, pois revela a consciência de que Deus está presente mesmo no silêncio e que a fidelidade do ser humano é resposta à fidelidade maior de Deus. A oração cotidiana, ainda que breve e árida, mantém aceso o fio da relação com o Sagrado e sustenta a marcha do peregrino. A oração transforma a percepção do outro e do mundo. O peregrino orante desenvolve aos poucos um olhar compassivo. A intimidade com Deus repercute nas relações humanas, despertando maior empatia, paciência e caridade. O amor recebido na oração é derramado em gestos concretos, tornando o peregrino sinal da misericórdia divina para os que encontra em seu caminho. A oração não fecha o sujeito em si mesmo, mas o abre à solidariedade e ao serviço. Dessa forma, o caminho deixa de ser apenas pessoal e passa a ser também comunitário, eclesial e missionário.

Um fruto elevado da oração é a alegria espiritual, distinta de euforias passageiras ou estados emocionais superficiais. Trata-se de uma



alegria serena, que brota da comunhão com Deus e da certeza de se estar trilhando um caminho com sentido. Essa alegria sustenta o peregrino nos momentos de provação e se manifesta na gratidão que transborda mesmo nas situações difíceis. O orante descobre, pela experiência, que o verdadeiro tesouro não está ao fim do caminho, mas no próprio caminhar com o Senhor, que se faz companheiro. O livro *Relatos de um peregrino Russo*, escrito por um anônimo que viveu durante o século XI, com profundidade e simplicidade, relata que o peregrino observou durante sua vida que com recorrência os pregadores falavam com maestria sobre a oração, seus atributos e aspectos exteriores, mas não conseguiam lhe mostrar como atingir este modo de viver. Com algum pesar ele escutou do seu pai espiritual que “muitos cometem um grande erro ao pensar que os meios preparatórios e as boas ações engendram a oração, quando, na verdade, a própria oração é a fonte das obras e virtudes” (Relatos [...], 2013, p. 40). Já no primeiro encontro entre o peregrino com seu *staretz* foi lhe ensinado algumas razões de ele ter fracassado inicialmente na busca da oração incessante:

Não me surpreende que você não tenha compreendido a profundidade do ato de orar e que você não tenha conseguido aprender como chegar a essa atividade perpétua. Na verdade, muito é preconizado sobre a oração e existem a esse respeito diversas obras que foram escritas recentemente, mas todos os julgamentos de seus autores estão baseados na especulação intelectual, nos conceitos da razão natural e não na experiência alimentada pela ação. Eles falam mais sobre os atributos da oração do que sobre sua essência. Mas raramente encontramos pregadores contemporâneos que falem sobre o que é a oração e como aprendemos a orar – essas questões essenciais e fundamentais – pois essas explicações são mais difíceis de serem dadas do que todas suas explicações; elas dependem não de um saber escolar, mas de um conhecimento místico (Relatos [...], 2013, p. 39).

A partir do primeiro encontro com o diretor espiritual, aquele peregrino recebeu gradativamente os ensinamentos sobre a arte da oração segundo os textos da *Filocalia*. Aos poucos, aquele homem foi praticando a oração de Jesus e lendo a Sagrada Escritura começou a perceber como o Espírito Santo passou a agir nele:

Eu percebi que os efeitos da oração do coração aparecem sob três formas: no espírito, nos sentidos e na inteligência. Por exemplo, no espírito, a doçura do amor de Deus, a calma interior, o arrebatamento do espírito, a pureza dos pensamentos, o esplendor da ideia de Deus.



Nos sentidos, o agradável calor do coração, a plenitude da doçura nos membros, o borbulhar da alegria no coração, a leveza, o vigor da vida, a insensibilidade às doenças ou ao pesar. Na inteligência, a iluminação da razão, a compreensão da Santa Escritura, o conhecimento da linguagem da criação, o desapego das vãs inquietações, a consciência da doçura da vida eterna, a certeza da proximidade de Deus e de seu amor por nós (Pequena [...], 2017, p. 70-71).

Ao longo do caminho, o peregrino também foi conhecendo outras pessoas que foram abençoadas com os divinos ensinamentos. Entre elas um capitão que durante longos anos foi escravo do vício da bebida e foi aconselhado, em sua desolação, por um monge que lhe mandou orar e ler o Evangelho. Daí podemos destacar um dos principais efeitos da oração e da leitura da Bíblia – as ações que ajudaram o capitão a se livrar do seu problema – pois a oração de Jesus tem o poder para libertar das amarras dos vícios que aprisionam o ser humano. O capitão contou ao peregrino que ele mesmo relutou a seguir o ensinamento, pois não era acostumado a meditar o Evangelho. Todavia, o sábio monge lhe ensinou:

Mas o monge continuou exortando-me, dizendo que nas próprias palavras do Evangelho reside uma força benfazeja, pois estas palavras impressas foram pronunciadas pelo próprio Deus. “Não tem importância se você não entende o que está escrito, apenas leia com atenção. Um santo disse: Tu crês que há um só Deus; fazes bem, também os demônios o creem, e estremeçam (Tg 2, 19); o desejo de beber é, com certeza, obra dos demônios. E eu ainda diria o seguinte: João Crisóstomo escreveu que até mesmo o lugar onde guardamos o Evangelho intimida os espíritos das trevas e faz obstáculo às suas intrigas” (Relatos [...], 2013, p. 58).

Juntamente com a leitura da Bíblia, a *Filocalia* – compilação dos ensinamentos dos Santos Padres – constitui o material de leitura mais importante para buscar a paz do coração, segundo os hesicastas. No entanto, depois de algum tempo, o diretor espiritual do peregrino lhe disse que há uma ordem que as pessoas não instruídas devem seguir para adentrar na leitura da *Filocalia* devido a sua organização teológica:

*É por essa razão que vocês, pessoas simples, não devem ler os livros dos Padres na sequência em que eles estão apresentados. Essa é uma disposição de acordo com a teologia; mas aquele que não é instruído e deseja aprender a oração interior na *Filocalia* deve seguir a seguinte ordem: primeiro ler o livro do monge Nicéforo (Segunda parte); depois o livro de Gregório o Sinaíta por completo, com exceção dos capítulos*



curtos; em seguida as três formas de oração de Simeão o Novo Teólogo e seu tratado da fé; e por último o livro de Calisto e Inácio. Encontramos nesses textos o ensinamento completo da oração do coração, ao alcance de todos (Relatos [...], 2013, p. 68).

Nos subitens que seguem, pretende-se elencar alguns dons que são percebidos por meio da oração de Jesus na medida que se vai amadurecendo na fé e se consegue assimilar as práticas ensinadas pelos Santos Padres.

3.1 Afirmação da experiência e discernimento dos espíritos

A experiência espiritual, no contexto da tradição cristã, é entendida como *locus* privilegiado da relação entre Deus e a pessoa humana. Essa experiência, contudo, não se apresenta de forma pura ou imediatamente transparente; ela está atravessada por elementos subjetivos, históricos e até mesmo ambíguos. A experiência como via de acesso ao divino, precisa ser acompanhada por um processo de discernimento. Tal discernimento, desenvolvido na tradição patrística e mística da Igreja, visa distinguir os movimentos interiores que conduzem ao Espírito de Deus, daqueles que provêm do próprio ego ou de influências adversas à graça. A articulação entre a valorização da experiência e o discernimento espiritual é essencial para garantir autenticidade e maturidade na vida cristã.

A experiência, como categoria teológica e existencial, não se reduz à emoção ou ao fenômeno psicológico. Trata-se de um encontro vivido com o mistério de Deus, que transforma o sujeito em sua totalidade. Essa transformação não é sempre imediata ou perceptível, mas se revela progressivamente nos frutos de conversão. A experiência espiritual autêntica conduz ao descentramento de si e à configuração com Cristo. Entretanto, a complexidade da vida interior exige vigilância e acompanhamento, pois nem todo consolo provém do Espírito Santo, e nem toda aridez é sinal de afastamento de Deus. Nesse horizonte se insere o discernimento dos espíritos como exercício necessário de escuta, confronto e verificação.

O discernimento, no sentido clássico do termo, é a capacidade de julgar, à luz da fé e da razão iluminada pela graça, quais movimentos interiores conduzem ao bem maior. São Paulo, ao exortar a examinar tudo e reter o que é bom (1Ts 5,21), indicando a necessidade da avaliação contínua da experiência espiritual. A tradição dos Exercícios Espirituais



de Santo Inácio de Loyola, por sua vez, sistematiza regras para o discernimento, propondo critérios como a direção dos afetos, a permanência dos frutos espirituais e a coerência com o Evangelho. Tais critérios ajudam a distinguir entre os impulsos do Espírito de Deus e os enganos do espírito do mundo ou das inclinações desordenadas do próprio sujeito.

Na mística cristã oriental, especialmente na tradição hesicasta, a vigília é constantemente associada ao discernimento. O orante deve estar atento às imagens, pensamentos e sentimentos que surgem durante a oração, pois muitos deles podem ser enganosos ou distraí-lo do foco na presença divina. A oração contínua, centrada na invocação do Nome de Jesus, constitui ao mesmo tempo prática espiritual e instrumento de discernimento, pois torna o coração mais sensível à verdade e mais resistente às ilusões. Assim, a experiência é validada não pelo seu impacto emocional, mas pela sua capacidade de gerar humildade, silêncio interior e caridade operante.

Como se verifica em muitos textos de hesicastas e outros Padres do deserto na *Filocalia*, a experiência de iluminação do intelecto e outras atividades do Espírito se manifestam com muita força já no início da prática das orações. No entanto, há de se fazer atenção ao perigo das ilusões que podem também se manifestar ao orante, seja por meio da própria imaginação, seja por sugestão diabólica. A literatura espiritual está repleta de exemplos que retratam esta dimensão do combate espiritual (Scaramelli, 2015, p. 197). Basta citar o caso do próprio Santo Antão que durante longos anos enfrentou batalhas ferrenhas com os demônios (Atanásio, 2018, p. 21).

Afirma-se, assim, a centralidade da experiência espiritual como via legítima de conhecimento de Deus, mas também, a necessidade de ser constantemente interpretada e discernida. O sujeito crente é chamado a viver com intensidade, mas também com lucidez; a abrir-se à ação do Espírito, mas sem ingenuidade. O discernimento dos espíritos se revela, nesse sentido, como atitude teologal e prática pastoral, exigindo humildade, formação e, muitas vezes, acompanhamento espiritual. É nesse processo de escuta e purificação que a experiência se torna fecunda, capaz de edificar a pessoa e a comunidade, orientando-as na fidelidade à vontade divina.

3.2 Fogo e lágrimas

A linguagem espiritual recorre a imagens simbólicas para expressar realidades que ultrapassam os limites do discurso conceitual. Entre essas



imagens, “fogo” e “lágrimas” ocupam lugar privilegiado na tradição mística cristã, articulando dimensões complementares da experiência de Deus: purificação e compaixão, ardor e entrega, juízo e misericórdia. Ambos os símbolos têm raízes profundas nas Escrituras e na tradição dos Padres da Igreja, e permanecem como categorias fundamentais para descrever o processo interior da conversão, do amor divino e da oração verdadeira. Longe de expressões sentimentais ou meramente metafóricas, o fogo e as lágrimas são, nesse horizonte, sinais concretos da presença e da ação do Espírito Santo na alma.

O fogo, como símbolo espiritual, remete diretamente à realidade da presença divina transformadora. No Antigo Testamento, ele manifesta o juízo e a santidade de Deus, como no episódio da sarça ardente (Ex 3,2) ou na coluna de fogo que guia o povo no deserto (Ex 13,21). No Novo Testamento, o Espírito Santo é anunciado como aquele que batiza com o Espírito Santo e com fogo (Mt 3,11), evidenciando seu poder de purificação e de renovação interior. Os Padres do deserto e os místicos posteriores retomam essa imagem para indicar o amor divino que consome as impurezas da alma, que inflama o coração com zelo e desejo de Deus, e que ilumina a consciência com sabedoria. O fogo espiritual não destrói, mas refina; não fere, mas cura.

As lágrimas são compreendidas na tradição espiritual como expressão sensível de arrependimento, de compaixão e de encontro com a ternura de Deus. São João Clímaco, no *Escada do Paraíso*, dedica um capítulo inteiro à “alegria das lágrimas”, apontando que elas nascem do coração quebrantado que reconhece sua miséria diante da misericórdia infinita. As lágrimas são frutos de uma oração profunda, silenciosa, nascida não de emoções passageiras, mas de uma ação da graça. Elas purificam os sentidos, dissolvem as resistências interiores e irrigam o terreno da alma para o crescimento das virtudes. São dom do Espírito, sinal de que o coração, endurecido pelo pecado ou pela indiferença, foi novamente visitado por Deus.

Fogo e lágrimas se unem na dinâmica da oração autêntica. O fogo representa a presença ardente de Deus que atrai e transforma; as lágrimas indicam a resposta humilde e amorosa da criatura que se deixa tocar. Ambos os símbolos têm, portanto, uma função pedagógica e mística: o fogo desperta, as lágrimas pacificam; o fogo purifica a intenção, as lágrimas purificam o afeto. O cristão que se expõe à luz abrasadora do Espírito se confronta com sua fragilidade, mas também se sente amado e chamado



a uma nova vida. Lágrimas e fogo são manifestações da ação de Deus, que não anula o humano, mas o transfigura. No itinerário espiritual dos místicos, esse duplo movimento aparece com clareza. Em Santa Teresa de Ávila, por exemplo, o fogo do amor de Deus é muitas vezes descrito como uma ferida que consome e queimar sem destruir, enquanto as lágrimas acompanham os momentos de maior intimidade e entrega. Em São Silvano do Monte Athos, a oração pelas lágrimas é constantemente invocada como dom necessário para manter o coração contrito e unido a Deus. Essas experiências, embora extraordinárias em sua intensidade, apontam para uma realidade acessível a todo cristão: a experiência viva do amor de Deus que purifica e reconcilia, que inflama e consola.

Compreender o papel do fogo e das lágrimas na tradição espiritual cristã é reconhecer que o caminho da santidade passa pela transformação interior operada pela graça. É nesse fogo que as escórias do ego são consumidas; é por essas lágrimas que o rosto de Deus se revela. A vida espiritual, longe de ser um percurso abstrato, é profundamente encarnada e sensível; nela os sinais do Espírito se manifestam com intensidade aos que se abrem à sua ação. O fogo que a graça divina acende no coração humano tem como fonte a Palavra de Deus, a eterna sabedoria e luz que ilumina todo ser humano. A oração e a invocação do nome de Jesus fazem que muitos saiam da situação de tibieza e insensibilidade espiritual. Os que foram reanimados pelo fogo divino têm uma sensação semelhante à dos discípulos de Emaús – coração ardente – ao escurarem o Senhor que havia ressuscitado (Lc 24,32).

3.3 O silêncio, a hesíquia

O silêncio, compreendido não como mera ausência de ruído, mas como atitude interior de escuta e receptividade, ocupa lugar central na tradição espiritual cristã, especialmente no âmbito do hesicismo. A hesíquia (*hēsychía*), quietude profunda da alma e do corpo, é uma prática espiritual desenvolvida na tradição monástica oriental, a partir dos Padres do Deserto e sistematizada no Monte Athos.⁴ Essa experiência de

⁴ Segundo Nouwen (2014), os Padres e Madres do Deserto buscavam uma nova forma de martírio, não mais caracterizado pelo derramamento de sangue, como nas perseguições dos primeiros séculos, mas por um testemunho radical de fé por meio da renúncia, do silêncio, da solidão e da luta espiritual. Esse novo martírio consistia na entrega total a Deus por meio de uma vida austera e contemplativa no deserto, onde enfrentavam não inimigos externos, mas os próprios pensamentos e tentações.



silêncio integral – físico, psíquico e espiritual – não tem por objetivo o isolamento em si mesmo, mas a abertura plena à presença de Deus que habita no mais íntimo do coração. A hesíquia é uma pedagogia do recolhimento que visa restaurar a unidade interior do ser humano, disperso pelo excesso de estímulos e pela inquietação das paixões.

Segundo Evagrio Pôntico é necessário esvaziar-se dos pensamentos que distraem da oração, sejam eles bons ou maus (Pequena [...], 2017, p. 21), os hesicastas têm este ensinamento em grande consideração para buscar obter a tranquilidade. “Este silêncio do coração, vazio de todos os pensamentos, é uma das condições e um efeito da hesíquia, o alvo que o monge busca alcançar” (Leloup, 2011, p. 217). Neste aspecto se nota a prática da vigilância sobre o intelecto e os pensamentos. A pessoa que reza precisa procurar vencer a árdua luta contra a ignorância, a preguiça e o esquecimento para conseguir fazer a experiência da paz.

Por meio da repetição atenta e amorosa, o orante aprende a calar não apenas as palavras externas, mas também os pensamentos desordenados e as imagens mentais que o afastam da presença de Deus. O silêncio da hesíquia, nesse sentido, não é um fim, mas um meio para atingir a oração pura, estado em que a alma está totalmente entregue a Deus, livre de distrações e de imagens. A teologia da hesíquia entende que o silêncio não é vazio, mas plenitude. No silêncio orante, o sujeito é convidado a descer ao coração e ali encontrar o próprio Espírito de Deus que intercede com gemidos inefáveis (Rm 8,26). É nesse lugar interior que se realiza o verdadeiro encontro com o *Logos*, Palavra eterna do Pai, que só pode ser acolhida quando cessam as palavras humanas. O hesicasta deseja criar as condições para escutar a única Palavra que salva. O silêncio hesicasta é ativo, supõe vigilância, atenção contínua, e discernimento dos pensamentos. Trata-se de uma luta espiritual constante, marcada pela humildade e pela confiança, em que o silêncio se torna espaço de combate e de epifania.

A hesíquia responde de maneira surpreendentemente atual às tensões da contemporaneidade. Num mundo saturado de informações, ruídos e imagens, em que a interioridade é frequentemente sufocada, a proposta de um silêncio radical e orante convida ao desaceleramento, à escuta do próprio coração, ao reencontro com a fonte do ser. A hesíquia não exige fuga do mundo, mas transformação do modo de estar no mun-

Para Nouwen, essa forma de martírio expressa um profundo compromisso com a conversão interior e a fidelidade ao Evangelho.



do. O orante hesicasta, ainda que retirado fisicamente, permanece em profunda solidariedade com toda a criação, pois sua oração silenciosa sustenta, em invisibilidade, a esperança do mundo. A experiência hesicasta revela que o silêncio é condição para o conhecimento verdadeiro. A teologia apofática do Oriente cristão insiste na inefabilidade do mistério divino, pois Deus não pode ser captado por conceitos, imagens ou discursos. Deus se revela na nuvem do não-saber, no vazio fecundo do silêncio contemplativo. O hesicasta, ao abraçar o silêncio, não renuncia ao conhecimento, mas acede a um saber mais profundo, que nasce da intimidade e da comunhão. Trata-se de uma sabedoria não discursiva, que se dá no nível da experiência e da transformação interior, e que só pode ser transmitida por analogia, símbolos e gestos. O silêncio é também linguagem espiritual, comunica o inefável, expressa o indizível, testemunha o absoluto.

A hesíquia, como caminho de silêncio integral, representa uma via privilegiada para a vida espiritual cristã. Ela exige disciplina, humildade, fé e perseverança, mas conduz à liberdade interior e à plena comunhão com Deus. No silêncio da hesíquia, o orante se liberta do ruído das paixões e encontra a paz que ultrapassa todo entendimento.⁵ Essa paz não é ausência de conflito, mas presença viva do Ressuscitado no coração do crente. Trata-se de uma espiritualidade do essencial que resgata o ser humano da dispersão e o reconduz ao centro onde habita o Mistério em atitude de oração ininterrupta.

3.4 A oração ininterrupta

A tradição cristã da oração ininterrupta, especialmente desenvolvida no Oriente, fundamenta-se no imperativo paulino: “Orai sem cessar” (1Ts 5,17). Esta exortação, longe de ser entendida como um exagero retórico ou uma utopia espiritual, tornou-se para os hesicastas uma meta da vida espiritual. A oração contínua representa a busca por uma presença constante diante de Deus, uma unificação da vida interior em torno da lembrança amorosa e permanente do Senhor. Orar sem cessar não é multiplicar palavras ou gestos exteriores, mas permitir que toda a existência se transforme em expressão de comunhão com o divino.

⁵ Nesse sentido, Lacarrière (1996) afirma que os Padres do Deserto renunciaram aos benefícios da vida urbana para buscar uma vida de pureza, silêncio, oração contínua e combate espiritual, como opção radical e protesto místico diante do vazio existencial e das corrupções do mundo.



A oração ininterrupta implica uma ascese progressiva, marcada pelo silêncio interior, pela purificação dos pensamentos e pela luta contra as distrações. O orante, ao manter a invocação constante do Nome, aprende a direcionar sua atenção exclusivamente para Deus. Esse esforço, inicialmente laborioso, tende a se converter em hábito espiritual, em que a oração já não depende da vontade consciente, mas se torna espontânea, como o batimento do coração ou o fluxo da respiração.

Conforme afirma Jean-Yves Leloup, “o mais excelente efeito da oração do coração é esta passagem do fazer ao ser: chega um momento em que a hesíquia não faz mais oração, mas se torna ela mesma oração” (2011, p. 219). Quando acontece esta passagem significa que a pessoa já reza naturalmente. Ou seja, o ritmo da invocação do nome de Jesus está compassado com a sua respiração e com os batimentos do seu coração, onde o nome de Cristo já está bem gravado. É o que se pode chamar de um estado de graça, o qual se alcança ao longo do tempo, por vezes, depois de anos.

A tradição espiritual cristã, tanto oriental quanto ocidental, reconhece que a oração contínua não é fruto apenas do esforço humano, mas dom do Espírito. A graça opera silenciosamente na alma que persevera na invocação, concedendo-lhe consolação, discernimento e estabilidade interior. A oração ininterrupta é expressão de uma vida integrada, em que cada ação cotidiana, desde o trabalho manual até o repouso, pode ser vivida em espírito de oração. É uma forma de santificação do tempo e do espaço, na qual o crente reconhece a Deus em todas as coisas. O relato do *Peregrino Russo* mostra que a oração contínua não isola do mundo, mas permite um novo modo de estar no mundo, mais presente e disponível à vontade divina. O peregrino, ao tornar-se homem de oração, torna-se também homem de paz, capaz de amar e perdoar com autenticidade.

Num contexto marcado pela fragmentação da atenção, pelo ruído contínuo e pela dispersão, a proposta da oração ininterrupta apresenta uma resposta contracultural; ensina que é possível transformar a vida ordinária em liturgia, o cotidiano em espaço de encontro. A oração, ao tornar-se contínua, revela que a verdadeira liberdade não está em fazer tudo, mas em permanecer no essencial: a escuta de Deus e a conformação ao seu querer. A oração ininterrupta, longe de ser um privilégio de poucos ou uma prática fora da realidade, constitui o ideal de toda existência cristã: viver em comunhão constante com Deus, em toda parte e em todo tempo. Trata-se de um processo de conversão permanente, de purificação do olhar e de unificação do ser. A repetição do Nome de Jesus, humilde



e perseverante, torna-se a trilha silenciosa por onde o coração caminha rumo à morada divina. Nesse caminho, o orante se descobre habitado, sustentado e transformado pela presença daquele que é, sem cessar, Amor.

3.5 A caridade

A oração é como que a terra na qual as virtudes se desenvolvem e produzem os seus frutos. A virtude mais perfeita é a da caridade, que é infundida pelo Espírito Santo no ser humano à semelhança dos demais dons sobrenaturais. “Para todo o hesicasta, como para todo cristão, o fruto da oração é o amor, mas sem a oração não se pode saber o que é verdadeiramente o amor” (Leloup, 2011, p. 220). Quando se chega ao cume da oração, naquela situação da oração ininterrupta, também se atinge o dom de uma caridade universal por Deus, por todos os seres humanos e pela Criação. A caridade divina é que possibilita iniciar e permanecer no caminho da salvação até a glória da ressurreição.

A caridade, no horizonte da tradição cristã, constitui não apenas uma virtude moral, mas a expressão mais alta da vida teologal, raiz e forma de todas as outras virtudes. Mais do que um simples sentimento de benevolência ou filantropia, a caridade é entendida como participação na própria vida de Deus, que “é amor” (1Jo 4,8). A caridade é dom e tarefa (Rm 5,5; Jo 13,34). A caridade tem um fundamento trinitário. É na comunhão eterna entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo que a caridade encontra seu arquétipo. O amor não é uma qualidade ocasional de Deus, mas sua própria substância. Participar da caridade, para o ser humano, é ser introduzido no movimento interno da Trindade, pelo qual o dom de si se torna fonte de vida. O cristão, ao amar, torna-se ícone do Deus que ama gratuitamente, sem esperar retribuição, e que faz do perdão, da compaixão e da doação total os traços mais profundos de sua identidade. A caridade não é acessória à fé ou à esperança, mas seu cumprimento (1Cor 13,13).

No plano espiritual, a caridade é o critério último da autêntica vida cristã. Os grandes mestres da vida interior, como Santo Agostinho, São João da Cruz e Santa Teresa de Ávila, são unânimes ao afirmar que o grau de união com Deus se mede pela intensidade da caridade operante na alma. Não basta orar ou praticar ascese se o coração permanece fechado ao próximo. A caridade, nesse sentido, é o termômetro da maturidade espiritual: é a caridade que dá forma à fé, que torna eficaz a oração, que purifica a intenção. São João da Cruz defende que no entardecer da vida,



seremos julgados pelo amor. Essa perspectiva resume toda a lógica do Evangelho que propõe o amor ao próximo como caminho concreto para amar a Deus.

A caridade é um caminho de transfiguração pessoal. Ela purifica os afetos, ilumina a inteligência, fortalece a vontade. Ao amar com caridade, o cristão se torna semelhante ao Cristo, cuja vida foi um contínuo dom de si. A caridade não é cega nem passiva: ela é atenta, criativa, paciente, capaz de suportar o mal sem deixar de promover o bem. Ela se manifesta nos gestos mais simples e nas decisões mais radicais, nas palavras que edificam e nos silêncios que respeitam. Trata-se de uma virtude que cresce no exercício e se fortalece no sacrifício, mas que nunca se fecha em si mesma. Sendo dom, a caridade é sempre expansiva: ela busca comunicar-se, fecundar, gerar vida. Num mundo marcado por individualismos, indiferença e polarizações, a caridade cristã permanece como profecia. Ela indica que é possível viver de modo diferente, centrado não na lógica do interesse, mas na do dom; não na competição, mas na comunhão. A caridade é o vínculo da perfeição (Cl 3,14), reconcilia o humano com o divino, o interior com o exterior, o pessoal com o comunitário; é o amor de Deus vivido no concreto da existência, sinal de que o Reino de Deus já está presente e atuante.

Conclusão

A oração é um pilar fundamental da vida cristã, um caminho privilegiado e imprescindível de união com Deus, de escuta da sua vontade e de fortalecimento interior. Jesus, ao longo de sua missão terrena, retirava-se com frequência para rezar, indicando que o relacionamento com o Pai era a base de sua ação no mundo. Nos dias atuais, essa centralidade se torna ainda mais necessária. Vivemos em uma era marcada pelo excesso de informação, de estímulos e de ruídos externos e internos. As redes sociais, as notificações constantes e a velocidade da vida hodierna nos afastam do silêncio interior, essencial para o recolhimento pessoal e para deixar ressoar em nosso coração a voz de Deus. Diante disso, a oração se revela não apenas como um ato de fé, mas como um verdadeiro caminho espiritual. Rezar é desacelerar, é sair do fluxo ininterrupto de dados e mensagens e mergulhar no encontro com Deus; é reencontrar-se consigo mesmo à luz do amor divino. A oração não elimina os desafios do tempo presente, mas oferece uma nova perspectiva de confiança, serenidade e



discernimento. Em um mundo ruidoso, a oração se torna um espaço de silêncio fecundo, de escuta profunda e de cura interior.

A oração nutre a esperança, fortalece a alma com a certeza de que Deus está presente. Para o cristão, rezar é permanecer unido à fonte da vida, mesmo quando tudo ao redor parece fragmentado. Redescobrir a oração como prática constante é imprescindível, não apenas como preceito religioso, mas como algo necessário para se viver de forma integrada, em sintonia com a vontade de Deus. A oração hesicasta tem por objetivo tornar o ser humano um templo vivo do Espírito Santo. A oração de Jesus é um dos possíveis caminhos para a união com Deus. Certamente, o cristianismo é rico em escolas de teologia espiritual. Parece que atualmente há um interesse renovado por conhecer muitos autores clássicos da teologia espiritual, bem como reconhecer cada vez mais a pertinência de se ter contato com a teologia e liturgia das Igrejas de rito oriental. Sem dúvida, inclusive, o renovado interesse pelo mútuo enriquecimento entre Católicos e Ortodoxos em muito se deve ao saudável ecumenismo e abertura para o diálogo propiciado a partir do Concílio Vaticano II.

Observando bem, em *Relatos de um Peregrino Russo* se tem não apenas uma virtude “iniciática”, mas “iniciadora” (2013, p. 8). Para adentrar na espiritualidade hesicasta, como o próprio peregrino aprendeu de seu *staretz*, é preciso que se faça uma “experiência” de se colocar em oração clamando pela misericórdia divina em nome de Jesus. Esta singela contribuição acadêmica visa contribuir com o propósito de tornar a temática mais conhecida, a fim de que mais pessoas possam se interessar por este continente de ensinamentos cristãos. Tais exortações a oração podem servir de veículo para que muitos encontrem um maior aprofundamento da fé, ou até mesmo a conversão de vida, iluminados por Aquele que é a luz que veio ao mundo, nosso Senhor Jesus Cristo.

Referências

ATANÁSIO, de Alexandria. *Vida e conversão de Santo Antão*. Campinas: Livres, 2018.

ALFEYEV, Hilarion. *O mistério da fé: introdução à teologia dogmática ortodoxa*. Petrópolis: Vozes, 2018.

BARONTO, Luiz E. P.; LIMA, Danilo César S. *Oração cristã: um encontro com Jesus*. São Paulo: Paulus, 2014.



BÍBLIA. Português. A Bíblia de Jerusalém. Nova edição revista e ampliada. 11. reimpressão. São Paulo, Paulus: 2016.

LACARRIÈRE, Jacques. *Padres do deserto: homens embriagados de Deus*. São Paulo: Loyola, 1996.

LELOUP, Jean-Yves. *Escritos sobre o hesicasmos: uma tradição contemplativa esquecida*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

NOUWEN, Henri. *Caminho do coração: a espiritualidade dos Padres e Madres do deserto*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

NOUWEN, Henri. *Oração: o que é, como se faz*. São Paulo: Loyola, 1999.

PEQUENA Filocalia. *O livro clássico da Igreja Oriental*. São Paulo: Paulus, 2017.

RELATOS de um peregrino russo. *Anônimo do século XIX*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

SCARAMELLI, Giovanni Battista. *Discernimento dos Espíritos*. Campinas: Ecclesiae, 2015.

WARE, Kallistos. *The Jesus Prayer*. London: The Incorporated Catholic Truth Society, 2017.



Religiosidade na pós-modernidade: uma análise integrada das perspectivas psicanalítica e filosófica

Religiosity in postmodernity: an integrated
analysis of psychoanalytic and philosophical
perspectives

*Hugo Brandão**

IFAL

*Flávio Veiga***

IFAL

*Luna Brandão****

IFAL

*Giovanna Zumba*****

IFAL

Recebido em: 07/06/2025. Aceito em: 02/12/2025.

* Doutorado e Mestrado em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco, Recife, nos respectivos anos de 2020 e 2015. Graduado em Filosofia pela Universidade Federal de Alagoas. Coordenador do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião e professor de Filosofia no Instituto Federal de Alagoas. Líder de dois Grupos de Pesquisa CNPq: o Núcleo de Estudos da Religião na Educação e Sociedade – NERES, e o Núcleo de Estudos de Filosofia – NEFIL.

E-mail: hugo.brandao@ifal.edu.br e ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9665-089X>.

** Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco em 2023, Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco em 2016. Graduado em História, ambos pela Universidade Federal de Alagoas em 2004. É docente efetivo do Instituto Federal de Alagoas – IFAL Campus Murici.

E-mail: flavio.veiga@ifal.edu.br e ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4746-1536>.

*** Ensino médio profissional incompleto no Curso de Informática do Campus Satuba no Instituto Federal de Alagoas. Pesquisadora e bolsista no Programa de Iniciação Científica do IFAL entre os anos 2024 e 2025. Participante do Núcleo de Estudo da Religião na Educação e Sociedade (NERES) e do Núcleo de Estudos de Filosofia (NEFIL), ambos Grupos de Pesquisa CNPq vinculados ao IFAL.

E-mail: lecb1@aluno.ifal.edu.br e ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-3572-1376>

**** Graduada em Psicologia pela Uninassau. Ensino médio profissional completo no Curso de Agroindústria do Campus Satuba no Instituto Federal de Alagoas em 2024.



Resumo: O presente estudo investiga a religiosidade na pós-modernidade a partir de uma análise que articula contribuições das abordagens psicanalíticas e filosóficas utilizando autores como Freud, Lacan, Taylor e Bauman. Objetivamos compreender de que maneira as transformações das estruturas sociais e culturais, características da pós-modernidade, impactaram na religiosidade pós-moderna, levando-se em consideração abordagens subjetivas e coletivas. Especificamente a partir da primeira dimensão, examinamos o papel do desejo e do sagrado na psicanálise. Pelo segundo viés analisamos concepções de secularização, pós-modernidade e religiosidade pós-moderna a partir da filosofia contemporânea. Nossa metodologia consiste na perspectiva teórica e na abordagem qualitativa, por meio da revisão bibliográfica e análise crítica dos conceitos provenientes dessas interlocuções. A leitura de Freud e Lacan tratou da relação entre desejo e ilusão religiosa e destes com a estrutura simbólica, enquanto Taylor e Bauman fornecem interpretações sobre as mudanças socio-culturais que moldam a experiência religiosa atual. A abordagem comparativa e dialógica busca integrar essas perspectivas, ressaltando pontos de convergência. Os resultados indicam que Freud e Lacan enxergam o desejo como força central do laço religioso, enquanto Taylor e Bauman mostram como a secularização e a fluidez da modernidade transformam a religião em práticas mais individualizadas. Concluímos que a religião persiste, mas se reinventa diante das exigências do mundo pós-moderno.

Palavras-chave: Psicanálise; religião pós-moderna; pós-modernidade.

Abstract: This study investigates religiosity in postmodernity based on an analysis that articulates contributions from psychoanalytic and philosophical approaches using authors such as Freud, Lacan, Taylor and Bauman. We aim to understand how the transformations of social and cultural structures, characteristic of postmodernity, have impacted postmodern religiosity, taking into account subjective and collective approaches. Specifically from the first dimension, we examine the role of desire and the sacred in psychoanalysis. From the second bias, we analyze conceptions of secularization, postmodernity and postmodern religiosity from contemporary philosophy. Our methodology consists of a theoretical perspective and a qualitative approach, through a bibliographic review and critical analysis of the concepts arising from these interlocutions. The reading of Freud and Lacan dealt with the relationship between desire and religious illusion and between these and the symbolic structure, while Taylor and Bauman provide interpretations of the sociocultural changes that shape the current religious experience. The comparative and dialogical approach seeks to integrate these perspectives, highlighting points of convergence. The results indicate that Freud and Lacan see desire as the central force of the religious bond, while Taylor and Bauman show how secularization and the fluidity of modernity transform religion

Pesquisadora e bolsista no Programa de Iniciação Científica do IFAL entre os anos 2024 e 2025. Participante do Núcleo de Estudo da Religião na Educação e Sociedade (NERES), um Grupo de Pesquisa CNPq vinculado ao IFAL.

E-mail: mgaz1@aluno.ifal.edu.br e ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-4926-6356>.



into more individualized practices. We conclude that religion persists, but reinvents itself in the face of the demands of the postmodern world.

Keywords: *Psychoanalysis; postmodern religion; postmodernity.*

Introdução

A relação entre religião e Pós-modernidade é um campo fértil de investigação que conecta fenômenos culturais, sociais e subjetivos, refletindo as mudanças profundas que caracterizam a contemporaneidade, sendo sua análise o objetivo principal desta pesquisa.

Logo, objetivamos investigar a religiosidade na Pós-modernidade a partir de uma integração entre as perspectivas psicanalítica e filosófica, analisando como os conceitos de Freud (2018) e Lacan (1988) sobre o desejo e a ilusão religiosa dialogam com as ideias de Charles Taylor (2010a) e Zygmunt Bauman (2013) sobre secularização, identidade e religiosidade pós-moderna em virtude de compreendermos de que maneira esses autores, cada um a partir de sua abordagem teórica, contribuem para o entendimento das transformações religiosas em um contexto cultural caracterizado pela fragmentação, pluralidade e questionamento das normas tradicionais, características da pós-modernidade. Vejamos,

Não é em toda parte, porém, que essas condições parecem, hoje, estar prevalecendo: é numa época que Anthony Giddens chama de 'Modernidade tardia', Ulrich Beck de 'Modernidade reflexiva', Georges Balandier de 'super Modernidade', e que eu tenho preferido (junto com muitos outros) chamar de 'pós-moderna': o tempo em que vivemos agora, na nossa parte do mundo (ou, antes, viver nessa época delimita o que vemos como 'nossa parte do mundo') (Bauman, 2013, p. 30).

Apresentaremos uma síntese entre as abordagens psicanalítica e filosófica, de modo a fornecer uma visão abrangente sobre as dinâmicas religiosas contemporâneas. Pois, a psicanálise e a filosofia oferecem perspectivas analíticas complementares que permitem compreender tanto os aspectos individuais quanto coletivos dessa transformação. Enquanto a psicanálise de Sigmund Freud (2018; 2013) e Jacques Lacan (1988) explora a dimensão subjetiva do desejo e do sagrado, filósofos como Taylor (2010a) e Bauman (2013; 2014) destacam os impactos da secularização e da liquidez na religiosidade contemporânea. Segundo Taylor,



Essa mudança representa a área central e a origem da 'secularização' moderna, no terceiro sentido em que tenho empregado este termo, ou seja, das novas condições nas quais crenças e descrenças coexistem de forma conturbada e geralmente entram em conflito uma com a outra na sociedade contemporânea (2010a, p. 354).

Trata-se de um diálogo interdisciplinar que é essencial para aprofundarmos nossa compreensão quanto ao papel da religião em um mundo onde as certezas absolutas se dissolvem em múltiplas possibilidades, no qual, a Pós-modernidade, marcada pela fragmentação das grandes narrativas e pela fluidez das identidades, traz novos desafios e reconfigurações para as formas tradicionais de religiosidade.

A relevância deste estudo reside em sua contribuição para o debate contemporâneo sobre as transformações da religiosidade em um contexto de profundas mudanças culturais e subjetivas, visto que, ao integrar psicanálise e filosofia, a pesquisa oferece uma perspectiva interdisciplinar que amplia a compreensão do fenômeno religioso na pós-modernidade, destacando tanto os aspectos individuais quanto os coletivos desse processo. Conforme afirma Matteo, “Teoricamente, o diálogo entre psicanálise e filosofia é possível, desejável e certamente pode ser produtivo” (p. 208, 2021). Essa abordagem também ajuda a superar dicotomias tradicionais entre fé e razão, subjetividade e cultura, mostrando como esses elementos se entrelaçam de maneira complexa e dinâmica.

O texto está organizado de forma a apresentar, inicialmente, as contribuições de Freud (2018; 2013) e Lacan (1988) para o entendimento do desejo e do sagrado, seguido pela análise das ideias de Taylor e Bauman sobre secularização e religiosidade pós-moderna, culminando na integração dessas perspectivas e na discussão de suas implicações para a compreensão da religião na contemporaneidade. Portanto, a metodologia adotada neste estudo é de natureza qualitativa e teórica, fundamentada em revisão bibliográfica e análise crítica das obras principais de Freud, Lacan, Taylor e Bauman, trata-se de uma pesquisa inteiramente bibliográfica que parte de uma análise detalhada dos conceitos centrais desses autores, como o desejo e o Nome-do-Pai em Lacan (1988), a ilusão religiosa em Freud (2018), a secularização em Taylor (2010a) e a liquidez da religiosidade em Bauman (2014). A integração dessas perspectivas foi realizada por meio de uma abordagem comparativa e dialógica, que busca identificar convergências, divergências e complementaridades entre os campos da psicanálise e da filosofia.



Tal análise foi estruturada em torno de três eixos principais: a psicanálise e sua crítica à religião, a filosofia e sua abordagem das transformações socioculturais da religiosidade, e a síntese dessas perspectivas no contexto da pós-modernidade.

1 A Perspectiva Psicanalítica

Utilizando uma perspectiva psicanalítica, nós veremos a ressignificação da Transcendência na pós-modernidade, destacando como a figura de alteridade associada a Deus e à Transcendência foi negada ou reformulada (Brandão, 2021). Logo, investigamos a transformação da religião e das experiências religiosas na pós-modernidade, em processo que reflete a crise de legitimação e da função paterna na cultura ocidental, dado que a religião se adaptou às demandas subjetivas dos sujeitos pós-modernos, promovendo experiências que alinham espiritualidade com desejos individuais, afastando-se de sua função tradicional de impor limites e orientar valores coletivos (Lebrun, 2008). Essa transformação evidencia o impacto da pós-modernidade nas construções subjetivas e na religiosidade dos sujeitos pós-modernos que buscam o gozo pleno, exploraremos tal temática psicanalítica a partir das teorias de Freud (2013) e Lacan (1988), passando por Jean-Pierre Lebrun (2008) que destaca como o declínio da Transcendência alterou os laços sociais e gerou novas formas de religiosidade, que constantemente prometem a satisfação de desejos subjetivos, novamente o gozo pleno. Para compreendermos vejamos o que Lacan nos aponta acerca dessa força do desejo:

[...] realizar seu desejo coloca-se sempre numa perspectiva de condição absoluta. É na medida em que a demanda está para além e para aquém de si mesma, que, ao se articular com o significante, ela demanda sempre outra coisa, que a satisfação formulada se estende e se enquadra nessa hiância, que o desejo se forma como o que suporta essa metonímia, ou seja, o que quer dizer a demanda para além do que ela formula. E é por isso que a questão da realização do desejo se formula necessariamente numa perspectiva de Juízo Final (Lacan, 1988, p. 353).

O “gozo pleno” é um conceito associado à busca de satisfação completa e inacabável, isso é uma característica de muitos sujeitos na pós-modernidade, essa busca por satisfação reflete o desejo de escapar do desamparo e do vazio que são constitutivos da condição humana. Na perspectiva religiosa, essa busca é marcada por uma tentativa de



encontrar uma Transcendência adaptada às necessidades individuais, frequentemente ressignificada para atender aos anseios subjetivos por experiências individuais que prometam felicidade, conforto e ausência de sofrimento. Essa promessa de uma vida feliz e sem sofrimentos reconhecemos que é uma ilusão e que é impossível haver uma vida plena sem dificuldades, problemas e com satisfação ilimitada.

Segundo Freud (2018), a religião é uma construção psíquica que surge como resposta ao desamparo humano diante das forças da natureza, do destino e da morte, afirma que a religião funciona como uma neurose coletiva, uma ilusão necessária que oferece consolo ao sofrimento existencial e estabelece um sistema moral através da figura de um Pai onipotente. Essa figura divina exerce o papel do pai da infância – protetor, legislador e punidor – internalizado no superego, o pai primitivo. A religião, portanto, cumpre a função de interditar o desejo e conter os impulsos instintivos (especialmente sexuais e agressivos) por meio de normas e interditos simbólicos, pois, atesta-se nas religiões, onde Deus representaria este pai primitivo e passaria influenciar na organização social (Freud, 2013). Para Freud,

Embora o totem possa ser a primeira forma de representante paterno, o deus será uma forma posterior; na qual o pai reconquistou sua aparência humana. Uma nova criação como esta, derivada do que constitui a raiz de toda forma de religião – a saudade do pai – poderia ocorrer se, no decurso do tempo, alguma mudança fundamental se houvesse efetuado na relação do homem com o pai (1996, p. 151).

Essa perspectiva aponta que a Transcendência, tal como concebida pelas religiões tradicionais, está ancorada na projeção de necessidades infantis não resolvidas, e que sua eficácia depende da manutenção de uma autoridade simbólica externa que legitima os limites morais e sociais. Podemos afirmar, à luz da teoria freudiana, que a crise da Transcendência na pós-modernidade, ao deslegitimar essa autoridade, fragiliza os interditos e abre espaço para a proliferação de formas de religiosidade centradas no eu e em suas pulsões, visto que, Freud (2013) compreende que a busca por uma vida de gozo pleno, tão característica da subjetividade pós-moderna, colide frontalmente com o princípio da realidade, base fundamental do equilíbrio psíquico, pois, a civilização exige a renúncia pulsional em favor da vida em comunidade – um processo doloroso, entretanto, extremamente necessário (Lebrun, 2008). Trata-se de “pulsões de vida buscam preservação e conexão, enquanto as pulsões de morte



estão ligadas a comportamentos autodestrutivos e agressivos” (Escobar; Rodrigues, 2025, p. 4).

A religião tradicional participava desse processo, ao canalizar o desejo para objetos simbólicos e sublimações socialmente aceitas. Com o declínio da função paterna e a consequente perda de eficácia das instâncias de mediação simbólica, como a religião e a cultura, o sujeito contemporâneo tende a buscar uma espiritualidade que legitime seu desejo de satisfação imediata, sem interditos (Brandão, 2021).

Destacamos, estando amparados na teoria de Freud (2005), que se trata de uma nova configuração religiosa, voltada ao bem-estar pessoal, à autoajuda e ao consumo espiritual, isto é, uma tentativa de fuga da castração simbólica e da aceitação do limite. Contudo, salientamos que esse tipo de religiosidade está fadado à frustração, à medida que o desejo humano é, por natureza, insaciável. Não há plenitude, não há “gozo pleno”, nem as experiências religiosas podem oferecer (Lebrun, 2010).

A promessa de uma transcendência adaptada à medida dos anseios individuais é, na lógica freudiana, uma ilusão que apenas mascara a condição trágica e inevitavelmente conflituosa do sujeito diante do desejo e da cultura. Freud (2013) já havia discorrido sobre essa questão em *Totem e Tabu*, defendendo que:

Ao concluir [...] esta investigação excepcionalmente condensada, gostaria de insistir em que o resultado dela mostra que os começos da religião [...] convergem para o complexo de Édipo. Isso entra em completo acordo com a descoberta psicanalítica de que o mesmo complexo constitui o núcleo de todas as neuroses (2013, p. 159).

Para Freud (2013), a figura que torna o incesto impossível é a paterna, “o complexo de Édipo teria representação dupla: a castração simbólica e a natureza biológica” (Lacerda, 2023, p. 1377), porém, Lacan diverge, afirmando que não é apenas uma função paterna, mas também uma função da própria linguagem. Isso transfere a autoridade das figuras paternas para as estruturas sociais e linguísticas, uma concepção que é contestada pela crise de transcendência e pela crítica do modelo patriarcal (Lebrun, 2010, p. 29). Vejamos,

Do mesmo modo, um homem transforma as forças da natureza não simplesmente em pessoas com que pode associar-se como seus iguais – pois isso não faria justiça à impressão esmagadora que essas forças causam nele –, mas lhes concede o caráter de um pai. Transforma-as em deuses,



seguindo nisso [...] não apenas um protótipo infantil, mas um protótipo filogenético (Freud, 2018, p. 26).

Já a psicanálise lacaniana explica a relação entre linguagem, desejo, a figura e função paterna, Lacan destaca que o inconsciente tem uma estrutura linguística, e quando uma criança iniciava na linguagem ela demandava renúncia ao gozo imediato e que antes da língua não existe o inconsciente para os indivíduos, pois, “A linguagem é o que constitui a realidade para cada Sujeito, antes dela só há a indiferenciação do Real” (Parcianello; Gradisk; Pinho, p. 10).

A metáfora desenvolvida por Lacan (1997), “Nome-do-Pai” é fundamental, funcionando como um significante que regula os desejos, vontades e estabelece limites, o nome-do-pai seria uma representação das regras e dos limites, onde o pai é o limitador do gozo e apresenta o “não” para o indivíduo ainda na infância, sendo assim, a autoridade simbólica que insere o indivíduo onde prevalece os regimentos sociais e linguísticos. O “não” é algo essencial para a humanidade e na formação dos sujeitos, em contrapartida, a incapacidade dos indivíduos em lidar com os limites na pós-modernidade é algo decorrente do declínio da função reguladora e da crise de autoridade.

A pós-modernidade é constituída por sujeitos céticos e materialistas, segundo Lebrun (2004), o fundamento disso é a ciência moderna que desestruturou gradualmente a Transcendência e a substituiu por uma autoridade técnica e empírica que passa a legitimar o falso e o verdadeiro, nessa perspectiva, Lacan (1988) afirma que a ciência atentou contra a religião, pois, a racionalidade científica intencionou substituir e triunfar sobre a crença, à medida que, renunciar à Transcendência é equivalente a negar a alteridade e essa rejeição promove um modelo relacional narcísico, onde o “eu” torna-se o centro absoluto, criando vínculos frágeis e conflitos interpessoais, enfraquecendo os laços sociais. Enfatizamos, nesse sentido, que a religião promove elementos fundamentais para regular o laço social e estabelecer limites numa determinada sociedade (Lebrun, 2004), pois, “não possibilitamos a superação das metanarrativas [aventada pela Pós-modernidade] como revogação do ‘em-si’ e das metanarrativas que as tornavam possíveis [...] resulta na persistência de um sistema que encobriu o outro, negou a alteridade” (Nascimento, 2025, p. 258).

Segundo Lebrun (2008), a negação da Transcendência resulta em uma sociedade sem limites onde o sujeito não consegue privar seus



desejos em prol de um convívio social mais amplo, essa característica gera conflitos e enfraquece os laços sociais, esse cenário ocorre porque os indivíduos desconhecem os limites ainda na infância e isso afeta toda a vida adulta. Na pós-modernidade a Transcendência passa a ser relativizada e/ou moldada pelas necessidades subjetivas, podemos citar como exemplo a superficialidade das relações na pós-modernidade e a volatilidade delas, a velocidade que as amizades e relacionamentos amorosos começam e terminam, também podemos notar as consequências dessas características pós-modernas através dos números crescentes de depressão em sujeitos, por exemplo.

Na pós-modernidade, a religião perde a sua posição de organizador do laço social, e essa função passa ser do mercado para a busca de satisfação pessoal, a busca pelo gozo pleno, em decorrência disso, a sociedade pós-moderna pode gerar sujeitos divididos e patologias como a fuga da subjetivação e o apego de outras formas de prazer, podemos exemplificar essas outras formas como tecnologias e drogas (Lebrun, 2008). A ausência de confronto com o “não” leva à persistência da onipotência infantil, dificultando o processo de humanização.

A crise de autoridade se manifesta em diversas instituições – família, escola e religião – que perdem seu papel normativo e enfrentam deslegitimação, tornando-se alvos de críticas e escândalos que demonstram estar cada vez mais frágil sua representatividade social de caminho para a integridade moral e de virtudes do ser humano (Brandão, 2021).

A crise de autoridade não se manifesta apenas na religião, mas também pode ser manifestada nas famílias e escolas, essas instituições perdem seu papel normativo e enfrentam a deslegitimação, esses impasses são causados pela falta de aceitação do “não” e dos limites. A pós-modernidade apresenta uma profunda transformação na subjetividade e nos laços sociais, a queda da Transcendência gera uma crise de representatividade nas instituições, especialmente em instituições religiosas, que tentam se adaptar a uma nova realidade, oferecendo experiências religiosas individualizadas e voltadas para o gozo pleno, nesse cenário, a religião passa a se apresentar como um “caminho para felicidade” onde haveria uma vida sem dor e cheio de milagres, que poderíamos intitular como um mundo sem limites e oferta uma fonte fictícia de gozo pleno. Esse cenário reflete a rejeição de limites e a centralidade do “eu” como mediador de valores e crenças. A perda da plausibilidade de Deus como fundamento último é algo que afeta diretamente nos laços sociais pois



abala a função paterna, a função que tem o encargo de sustentar a enunciação (Lebrun, 2004). Segundo Lebrun,

Com efeito, nisso consistirá todo o trabalho de Lacan em retomar de outro modo o que Freud havia iniciado em relação ao Pai. Situe-mos de saída o que está em jogo: a fisiologia do desejo humano é feita de modo que uma renúncia ao gozo imediato e absoluto é necessária para poder desejar. O Sujeito satisfatório, metaforizado pela mãe. É a razão do Interdito do incesto que organiza o que Lacan denomina o caráter mais fundamentalmente decepcionante da ordem simbólica. Mas essa condição do humano é lida de forma diferente por Freud e por Lacan. Freud denominou isso de Édipo. Dito de outro modo ele faz sustentar o pai como aquele que ordenará essa renúncia. Lacan, por sua vez, nos leva a dar um salto epistemológico completamente fundamental, visto que, afinal de contas, ele nos diz que o pai está aí apenas como representante de comércio da Lei da linguagem. Se, para Freud, o proibidor do incesto é o Pai, para Lacan é a linguagem que torna o incesto impossível. Para habitar o mundo mediatizado pelas palavras, o sujeito teve de consentir perder o gozo imediato das coisas. Paradoxalmente a natureza do homem é ter perdido o natural (2010, p. 29).

Podemos concluir que a Transcendência não foi completamente negada mas que ela é ressignificada frequentemente para atender as demandas e as expectativas dos sujeitos pós-modernos e a religião, onde Deus é personalizado em vez de representar limites e exceções universais, podemos exemplificar essas alterações na figura de Deus com casos de indivíduos que desejam seguir as leis de Deus (descritas na bíblia) porém acabam rejeitando algumas partes da bíblia que o censuram e impeçam o seu gozo pleno. Antes uma figura de alteridade e exceção, torna-se um instrumento de realização individual, os fiéis na sociedade pós-moderna personalizam a sua fé com intuito de satisfazer seus gozos pulsionais, esses fenômenos indicam uma transformação radical na relação entre os indivíduos e o sagrado, afetando profundamente o papel da religião na sociedade contemporânea, uma outra característica da religião pós-moderna é o sincretismo religioso, essa prática consiste em unir elementos de diversas tradições religiosas afim de atender expectativas individuais de uma espiritualidade personalizada, como normalmente é vista a união de elementos do catolicismo, cristianismo e candomblé (Brandão, 2021).

As consequências da religião pós-moderna são diversas, porém, ressaltamos que a perda da função normativa da religião como organizadora do laço social e os desafios institucionais, seria os desafios que



as instituições religiosas enfrentam para “atrair” cada vez mais fiéis se adaptando às demandas e tentando suprir as expectativas desses sujeitos na pós-modernidade.

2 A Perspectiva Filosófica

Conforme já mencionamos, a filosofia oferece uma abordagem fundamental para compreendermos a religiosidade na pós-modernidade explorando não apenas as condições socioculturais que moldam o fenômeno religioso, como as transformações no entendimento do sujeito e do sentido do sagrado. Enquanto a modernidade buscou substituir o transcendente por projetos seculares, como a razão iluminista e o progresso científico, a pós-modernidade dissolve essas certezas, abrindo caminho para uma pluralidade de experiências espirituais. Segundo Bauman,

Foi a agonia da infundável jornada que obscureceu o brilho do artifício e lhe amorteceu a atração: recordando o caminho percorrido os que buscavam lares descartariam as esperanças passadas como a miragem – e considerariam sua nova sobriedade frustrada o fim da utopia, o fim da ideologia, o fim da Modernidade, ou o advento da era pós-moderna (2013, p. 100).

Filósofos como Taylor e Bauman, ao investigarem o papel da subjetividade, da autenticidade e da fluidez nas relações humanas, ajudam a iluminar como o fenômeno religioso se reconfigura em um cenário onde as grandes narrativas perderam força (Taylor, 2007; Bauman, 2005). Nesse contexto, a religiosidade contemporânea reflete menos uma adesão a dogmas fixos e mais uma busca individual por significado e pertencimento em meio à fragmentação cultural (Bauman, 2013).

A desconstrução de narrativas universais e a emergência de múltiplas formas de vida espiritual são traços marcantes da religiosidade na pós-modernidade. Taylor (2010a), em sua análise da secularização, propõe que vivemos em uma Era Secular, onde o sagrado não desaparece e sim se transformou, coexistindo com as imensidões do imanente que caracterizam o mundo moderno. Para ele, a autenticidade emerge como um valor central, levando os indivíduos a construir trajetórias espirituais próprias cruzando fronteiras religiosas tradicionais. Por outro lado, Bauman (2014), ao explorar a ideia de *Modernidade Líquida*, destaca como a fluidez das relações humanas influenciam também a experiência religiosa, tornando-a mais transitória e adaptável às necessidades do



momento. Assim, a filosofia oferece uma lente crítica para interpretar como o colapso das instituições tradicionais possibilitou novas formas de religiosidade que, embora mais individualizadas, permanecem profundamente enraizadas na busca humana por sentido.

Taylor (2010a), em *Uma Era Secular*, descreve a modernidade como um espaço onde o transcendente compete com as imensidões do imanente. Na pós-modernidade, a religiosidade é frequentemente reinterpretada como uma busca pela autenticidade, com os indivíduos articulando suas crenças em diálogo com múltiplas tradições. Ele oferece uma análise profunda sobre a secularização e sua relação com a religiosidade na modernidade e pós-modernidade; desafia a narrativa clássica de que o avanço da modernidade resultaria no declínio inevitável da religião. Segundo Taylor,

Não estou defendendo nenhuma tese “pós-moderna” no sentido de que cada um de nós está aprisionado em seu próprio ponto de vista e nada pode fazer para convencer racionalmente o outro. Pelo contrário, penso que podemos apresentar argumentos para induzir outros a modificar seus juízos e (o que está estritamente ligado a isso) a ampliar suas simpatias. Porém, essa tarefa é muito difícil e, o que é mais importante, jamais estará completa. Nós não nos decidimos de uma vez por todas deixar nossos valores. Eles não contam apenas como premissas conscientes que podemos descontar. Eles continuam a moldar nosso pensamento em um nível mais profundo, e somente um intercâmbio franco continuado com quem tem pontos de vista diferentes nos ajudará a corrigir algumas distorções que eles engendram (2010a. p. 502).

Para Taylor (2010a), a secularização não significa o desaparecimento do sagrado, mas uma transformação profunda na forma como ele é vivenciado na modernidade tardia, o espaço público deixa de ser monopolizado pelas grandes narrativas religiosas, dando lugar a uma pluralidade de sentidos, onde crenças e descrenças coexistem em um cenário de constante negociação. Esse pluralismo não representa apenas a liberdade de escolher entre diferentes religiões ou o ateísmo, além disso, a possibilidade de construir experiências espirituais personalizadas. Assim, a pós-modernidade com sua característica desconstrutiva, intensifica essa multiplicidade ao questionar verdades absolutas e legitimar múltiplas formas de vivenciar o sagrado.

A secularização, segundo Taylor (2010a), implica numa ruptura com as estruturas religiosas tradicionais e inaugura um *ethos* marcado



pela busca da autenticidade, essa valorização da autenticidade está no cerne da pós-modernidade, onde os indivíduos são convidados a construir suas próprias trajetórias de sentido, inclusive na dimensão espiritual, nesse contexto, as práticas religiosas deixam de estar vinculadas estritamente às instituições, ganhando uma dimensão mais individualizada e fluida. Argumenta, assim, que essa mudança reflete o deslocamento do foco das obrigações comunitárias e dogmáticas para a realização pessoal e a conexão genuína com o transcendente, entretanto, a pós-modernidade também apresenta desafios, como a superficialidade ou a fragmentação da experiência espiritual, muitas vezes reduzida a uma estética ou consumo simbólico e, ainda assim, a religião, mesmo transformada, mantém sua relevância como resposta às demandas existenciais e como expressão da busca por sentido em um mundo marcado pela incerteza.

Segundo Taylor (2010b, p. 106), a religião “[...] apresenta uma razão antes como eu faço quando descrevo minhas preocupações mais básicas a fim de fazer os outros entenderem o sentido que tem minha vida”. Assim, podemos concluir que a secularidade entende um novo lugar para as religiões na era secular:

De facto, excluir a dimensão religiosa não é uma condição necessária do meu conceito de secular, nem mesmo suficiente. Uma associação secular baseia-se tão-só na ação comum, que exclui qualquer fundação divina para essa associação, mas nada impede as pessoas assim associadas de prosseguirem a sua forma religiosa de vida (Taylor, 2010b, p. 100).

A secularidade, portanto, consiste em explicitar novas condições de crenças, à luz de um pluralismo, sem reduzir a fé a seu espaço privado ou tematizar a secularização apenas enquanto diminuição da crença em Deus. Para Taylor,

Essa mudança representa a área central e a origem da ‘secularização’ moderna, no terceiro sentido em que tenho empregado este termo, ou seja, das novas condições nas quais crenças e descrenças coexistem de forma conturbada e geralmente entram em conflito uma com a outra na sociedade contemporânea (2010a, p. 354).

Taylor (2010a) enfatiza que a secularização contemporânea não elimina o sagrado, mas cria um campo de concorrência entre diferentes formas de crença e descrença tendo que no mundo pós-moderno a religião convive com um imaginário social que valoriza a imanência e as explicações seculares sem que isso implique um antagonismo irreconciliável. Em



vez disso, a pós-modernidade reconfigura a espiritualidade, permitindo que os indivíduos transitem entre narrativas religiosas e seculares de maneira fluida, percebendo essa convivência como uma oportunidade para o diálogo, entretanto, reconhecendo os desafios da coexistência, como o risco de um relativismo que dilua a profundidade das convicções religiosas, assim, a secularização, longe de ser uma ameaça à religião, pode ser entendida como uma dinâmica que a renova, desafiando-a a responder às necessidades e anseios do sujeito contemporâneo. A filosofia de Taylor (2010a) nos convida a repensar a religião na pós-modernidade não como um resquício do passado, mas como uma força em constante transformação, profundamente entrelaçada com as questões de identidade e autenticidade que definem nosso tempo.

Bauman (2014), em *Modernidade Líquida*, argumenta que a fluidez das relações sociais contemporâneas também impacta a religiosidade, as instituições religiosas perdem centralidade, enquanto novas formas de religiosidade emergem, muitas vezes temporárias e personalizadas, como uma resposta às incertezas da vida pós-moderna.

Portanto, em suas reflexões sobre a modernidade líquida, explora como a fluidez das relações humanas, culturais e institucionais influencia a experiência religiosa na pós-modernidade, marcada pela fragmentação e pela volatilidade, a religião, como outras dimensões da vida social, torna-se “líquida”, esse conceito reflete a transitoriedade e a falta de fixidez das crenças e práticas espirituais, que passam a ser moldadas por uma lógica de consumo e escolha individual (Bauman, 2013). A religião líquida não mais se ancora em instituições sólidas, dogmas rígidos ou hierarquias estáveis, ela se apresenta como uma espiritualidade flexível e personalizada, adaptada às demandas e desejos de cada indivíduo, esse processo de individualização da fé, segundo Bauman (2014), reflete a busca por respostas rápidas e adaptáveis às incertezas do mundo contemporâneo, ao mesmo tempo em que enfraquece os laços comunitários tradicionais que antes sustentavam as práticas religiosas.

Bauman (2014) destaca que, na modernidade líquida, a religião se insere no mercado simbólico como uma mercadoria cultural, com isso, os indivíduos escolhem práticas e crenças espirituais de maneira semelhante à forma como consomem bens e serviços, essa lógica de consumo implica a substituição do compromisso com uma comunidade ou doutrina por uma adesão momentânea e utilitária, às formas religiosas que mais satisfazem as necessidades emocionais, psicológicas ou existenciais do



momento. A religião líquida, portanto, perde parte de sua profundidade transcendente, sendo frequentemente reduzida a uma estética espiritual ou a um conjunto de ferramentas práticas para alcançar bem-estar e felicidade individual, embora esse fenômeno amplie o acesso a diferentes expressões religiosas, ele também pode gerar uma espiritualidade superficial, marcada pela falta de enraizamento e pelo constante desejo de novidade, características centrais da sociedade de consumo.

Um dos principais impactos da liquidez sobre a religião é a dificuldade de construção de identidades religiosas estáveis em um mundo onde as fronteiras entre o sagrado e o profano se tornam cada vez mais tênues, a religião deixa de oferecer certezas absolutas ou verdades universais, passando a funcionar como um recurso entre muitos na construção de narrativas identitárias, essa fragmentação afeta tanto o indivíduo, que se vê desafiado a criar sua própria espiritualidade, quanto as instituições religiosas, que enfrentam a perda de influência e a necessidade de se reinventar para atrair fiéis (Bauman, 2014).

Apesar disso, Bauman (2014) não vê a religião líquida apenas de forma negativa, ele reconhece que, em sua fluidez, ela abre espaço para uma maior diversidade e diálogo inter-religioso, permitindo que novas formas de espiritualidade e sentido floresçam, mas ele também alerta que essa liquidez exige dos indivíduos um esforço constante de reflexão e crítica para evitar que a espiritualidade se torne vazia ou apenas mais um produto descartável da modernidade líquida.

Bauman (2013) explora a sensação de desorientação que emerge em uma sociedade caracterizada pela dissolução das estruturas sólidas e pela insegurança constante, argumentando que, ao contrário da modernidade sólida, que prometia ordem e progresso por meio da razão e da ciência, a pós-modernidade é marcada pela incerteza e pela fragmentação das grandes narrativas, incluindo as religiosas (Bauman, 2014). Para Bauman,

[...] De fato, pode-se definir a Modernidade como a época, ou o estilo de vida, em que a colocação em ordem depende do dismantelamento da ordem 'tradicional', herdada e recebida; em que 'ser' significa um novo começo permanente [...] Com modelos de pureza que mudam demasiadamente depressa para que as habilidades da purificação se deem conta disso, já nada parece seguro: a incerteza e desconfiança governam a época (2013, p. 30).



Esse cenário, no entanto, não elimina a busca humana por sentido, pelo contrário, intensifica-a, mas em novas formas, muitas vezes transitórias e individualizadas na ausência de fundamentos absolutos, a religião na pós-modernidade se apresenta como uma resposta possível a esse mal-estar, mas também sofre com a volatilidade e a falta de comprometimento que caracterizam as relações humanas e institucionais. Para Bauman (2013), a fluidez do mundo pós-moderno transforma a religião em uma experiência fragmentada, onde o sagrado é muitas vezes buscado como um refúgio temporário diante da insegurança existencial, esse processo reflete o paradoxo central da pós-modernidade: ao mesmo tempo em que desconstrói verdades universais e dogmas, ela estimula uma incessante busca por significado, tornando a religião, mesmo em sua forma líquida, um espaço essencial de resistência à fragilidade do sentido na contemporaneidade.

3 A Integração das Perspectivas psicanalítica e filosófica acerca da Religiosidade na Pós-modernidade

Tanto a psicanálise quanto a filosofia iluminam aspectos essenciais da religiosidade na pós-modernidade, a primeira oferece uma lente para entender os processos internos do sujeito, enquanto a segunda aborda as condições externas e coletivas que moldam o fenômeno religioso; juntas, essas perspectivas mostram que a religiosidade contemporânea é um campo dinâmico, onde o sagrado é constantemente renegociado.

A integração das perspectivas psicanalítica e filosófica na análise da religiosidade pós-moderna oferece uma compreensão ampliada das dinâmicas que permeiam a relação entre o sujeito e o sagrado, pois, na psicanálise, a religião é muitas vezes interpretada como uma resposta à falta estrutural que caracteriza a subjetividade humana, uma tentativa de preencher o vazio existencial com narrativas transcendentais, por outro lado, a filosofia contemporânea, especialmente em autores como Taylor (2010a) e Bauman (2013), enfatiza o papel da religião como prática social e cultural, profundamente influenciada pelas condições históricas e sociais da pós-modernidade.

A combinação dessas perspectivas permite compreender como os indivíduos não apenas internalizam o sagrado como parte de sua subjetividade, e sim, também, o reinterpretam de acordo com os valores e



desafios da Pós-modernidade. Assim, a religião emerge como um espaço de negociação contínua entre o desejo humano por sentido e as realidades sociais fragmentadas. Tanto a psicanálise quanto a filosofia sugerem que a religião na pós-modernidade assume um caráter mais flexível e reflexivo.

Do ponto de vista filosófico, o sujeito contemporâneo se encontra em uma posição de constante reconstrução, utilizando a religiosidade como uma ferramenta para lidar com as ansiedades e incertezas do mundo líquido descrito por Bauman (2014); e que a religião é vista como uma prática que transcende as instituições tradicionais e se adapta à pluralidade cultural e ao *ethos* de autenticidade, tal como teorizado por Taylor (2012); evidenciando que, longe de ser uma prática estática, a religiosidade na pós-modernidade é um processo dinâmico, marcado pela interação entre as aspirações subjetivas do indivíduo e as transformações culturais e sociais, assim, a religião atua como um mecanismo de resiliência e reinvenção, ajudando os indivíduos a navegar pelas complexidades da vida contemporânea sem perder o vínculo com uma dimensão de transcendência.

A integração dessas abordagens filosóficas ilumina como a pluralidade característica da pós-modernidade influencia a experiência religiosa, pois, na perspectiva filosófica, especialmente em Taylor (2012), a secularização não representa a extinção da religião, e sim, sua diversificação em novos modos de prática e crença; já psicanaliticamente, essa pluralidade reflete a multiplicidade de desejos e identificações que caracterizam o sujeito pós-moderno.

Relevamos que as instituições religiosas, que outrora detinham autoridade incontestável, enfrentam agora o desafio de dialogar com essa pluralidade e oferecer respostas relevantes às novas demandas subjetivas e sociais. Nesse contexto, digamos que a religiosidade líquida de Bauman (2014) dialoga com a análise psicanalítica ao revelar como os indivíduos criam e recriam práticas religiosas que atendem às suas necessidades, muitas vezes transitórias, isto é, trata-se de uma reconstrução constante do sagrado que ilustra a capacidade adaptativa da religião, ao mesmo tempo em que expõe sua vulnerabilidade às dinâmicas fluidas do mundo contemporâneo.

Defendemos que a integração das perspectivas psicanalítica e filosófica permite refletir sobre a religião em tempos de fragmentação, por exemplo, seu papel ético, visto que, enquanto a psicanálise explora como a religião pode funcionar como uma estrutura simbólica que



organiza o desejo e promove a coesão subjetiva, a filosofia aponta para sua capacidade de oferecer um horizonte ético compartilhado, mesmo em meio à diversidade. Segundo Freud,

Não tem fundamento o receio de que a psicanálise, primeira a descobrir que os atos e estruturas psíquicas são invariavelmente supra determinados, fique tentada a atribuir a uma fonte única a origem de algo tão complicado como a religião. Se a psicanálise é compelida – e é, na realidade, obrigada – a colocar toda a ênfase numa determinada fonte, isso não significa que esteja alegando ser essa fonte a única ou que ela ocupe o primeiro lugar entre os numerosos fatores contribuintes. Somente quando pudermos sintetizar as descobertas dos diferentes campos de pesquisa é que se tornará possível chegar à importância relativa do papel desempenhado na gênese das religiões pelo mecanismo estudado nessas páginas. Essa tarefa está acima dos meios de que dispõe um psicanalista, assim como de seus objetivos (1996, p. 125).

É importante registrarmos que, na pós-modernidade, a religião se reinventa não apenas como uma busca individual por sentido, e sim, como uma prática social que pode promover valores de solidariedade, compaixão e diálogo. Essa dimensão ética, por sua vez, reforça a ideia de que, apesar de sua liquidez e individualização, a religião ainda desempenha um papel crucial na construção de vínculos humanos e na mediação entre o indivíduo e o coletivo.

Assim sendo, a análise integrada, psicanalítica e filosófica, revela que a religiosidade na pós-modernidade não é apenas uma resposta ao mal-estar individual, pois, trata-se de uma força transformadora no tecido social.

Freud e Lacan, enquanto representantes centrais da psicanálise, dialogam implicitamente com as ideias de Taylor e Bauman na medida em que exploram as tensões entre a subjetividade humana e as demandas do mundo externo. Freud (2018), em *O Mal-Estar na Civilização*, argumenta que a religião, enquanto ilusão coletiva, surge para mitigar o sofrimento intrínseco à condição humana, oferecendo uma narrativa de segurança em face da angústia existencial e das forças destrutivas do inconsciente; perspectiva essa a qual ressoa com a proposta teorizada por Bauman, que analisa como a pós-modernidade exacerba as incertezas e fragilidades do sujeito, impulsionando-o a buscar refúgio em práticas religiosas fluidas e adaptáveis. Freud (2018), referindo-se a sua tese acerca da religião, compreende que a mesma não é irrefutável. Como afirma Freud:



Do mesmo modo, um homem transforma as forças da natureza não simplesmente em pessoas com que pode associar-se como seus iguais – pois isso não faria justiça à impressão esmagadora que essas forças causam nele –, mas lhes concede o caráter de um pai. Transforma-as em deuses, seguindo nisso [...] não apenas um protótipo infantil, mas um protótipo filogenético (2018, p. 26).

Já Lacan (1988), por sua vez, com sua teoria do desejo e do Outro, traz uma leitura mais estrutural, mostrando como o sujeito pós-moderno, fragmentado e em constante reconstrução, encontra na religião uma tentativa de lidar com a ausência de um sentido fixo ou com a dissolução do simbólico sólido; tratando-se de uma abordagem psicanalítica que se alinha à filosofia de Taylor (2010a), o qual enxerga na autenticidade e na pluralidade contemporâneas a expressão de um desejo profundo por sentido, mas que, assim como Lacan sugere, nunca é plenamente satisfeito, perpetuando o ciclo de busca e criação de narrativas.

Segundo Lacan (2005), o sujeito, na sua perene luta com o real, ainda que tenha todas as explicações da ciência e esforços científicos para interpretar a realidade e o próprio indivíduo, ainda assim têm questionamentos e indagações perturbadoras, as incertezas. Desta forma, a religiosidade continua tendo muita utilidade, isto é, suprir a demanda por certezas, como proteção, para confortar e etc. Para ele, a religião “tem recursos de que sequer se suspeita, basta ver como ela fervilha” (Lacan, 2005, p. 65). Defendendo que,

[Os religiosos] gastaram um tempo, mas de repente compreenderam qual era sua chance com a ciência. Não precisam dar um sentido a todas as reviravoltas introduzidas pela ciência. E, no que se refere ao sentido, eles conhecem um bocado. São capazes de dar sentido a qualquer coisa. Um sentido à vida humana, por exemplo. São formados nisso. Desde o começo, tudo o que é religião consiste em dar um sentido às coisas que outrora eram coisas naturais. Não é porque as coisas vão se tornar menos naturais, graças ao real, que se vai parar de secretar o sentido. E a religião vai dar um sentido às experiências mais curiosas, aquelas pelas quais os próprios cientistas começam a sentir uma ponta de angústia. A religião vai encontrar para isso sentidos truculentos. É só ver o andar da carruagem, como eles estão se atualizando (Lacan, 2005, p. 65).

Diante da insustentabilidade do real, Lacan (2005), então, confiava ou na psicanálise ou na religião, todavia, como vimos, mesmo



que, paradoxalmente, apostando no triunfo da religião em detrimento da psicanálise, para ele, “A psicanálise não baterá a religião; a religião é imperecível. A psicanálise não triunfará, ela sobreviverá ou não” (Lacan, 2005, p. 65), conforme vimos, ele entendia a psicanálise como um sintoma do seu tempo e, como tal, sumiria ao se solucionar o mal-estar. Lacan aponta que,

Ela [a religião] encontrará uma correspondência de tudo com tudo. É, inclusive, sua função [...] O analista permanece aí. Está aí como um sintoma. Só pode durar a título de sintoma. Mas você verá que a humanidade será curada da psicanálise. Por força de mergulhá-lo no sentido, no sentido religioso naturalmente, acabarão recalçando esse sintoma (2005, p. 67).

Assim, enquanto Freud e Lacan oferecem ferramentas para compreendermos o papel da religião na estruturação do sujeito, Taylor e Bauman ampliam essa análise ao situar a experiência religiosa no contexto ético e social da pós-modernidade.

A visão freudiana da religião como um *mal necessário*, uma estrutura simbólica que organiza o desejo e controla os impulsos, encontra eco em Taylor (2010a), que considera a religião como uma prática que, mesmo em sua multiplicidade pós-moderna, pode oferecer um horizonte ético que conecta o indivíduo à comunidade.

De forma complementar, Lacan, ao explorar o vazio estrutural do sujeito, dialoga com Bauman (2013), ao revelar como a pós-modernidade exacerba a sensação de desamparo e incerteza, levando o sujeito a buscar experiências religiosas que oscilam entre a transcendência e o consumo. Essa convergência entre psicanálise e filosofia destaca como a religião na pós-modernidade se transforma em um campo híbrido: ao mesmo tempo em que atende ao desejo inconsciente de preenchimento, ela também desempenha um papel crucial na mediação dos valores sociais, configurando-se como um espaço de diálogo entre o eu e o coletivo, o desejo e a ética, o individual e o transcendente.

Compreendemos que ao explorarmos o cruzamento entre a psicanálise de Freud e Lacan e as filosofias de Taylor e Bauman, teremos uma maior e mais aprofundada compreensão de como a religião se torna um meio de responder à ausência estrutural que caracteriza tanto o sujeito quanto a sociedade pós-moderna.



Dito de outro modo, vejamos que Freud (2005; 2006) via a religião como uma tentativa de aplacar o mal-estar gerado pelo conflito entre os desejos inconscientes e as imposições civilizatórias, enquanto Lacan aprofundou essa ideia ao situar a religião no campo do simbólico, como um espaço que tenta dar consistência a um mundo marcado pelo vazio e pela falta; teorias essas que se conectam à crítica de Bauman (2013) sobre a pós-modernidade, onde os sujeitos, incapazes de encontrar estabilidade em instituições tradicionais, transformam a religiosidade em um processo transitório e adaptável, como forma de enfrentamento do vazio existencial, bem como com a teoria de Taylor (2010a), a qual, por outro lado, amplia essa análise ao enfatizar que, mesmo na pluralidade e fluidez contemporâneas, há uma persistência de uma busca por transcendência e autenticidade, sugerindo que a religião é uma das formas de articular uma narrativa que confere significado à vida individual e coletiva. Assim, podemos passar a compreender que a religião deixa de ser apenas um reflexo das angústias internas do sujeito e passa a ser um campo de ser dinâmico, moldado pela interação entre as demandas subjetivas e os desafios sociais.

Por fim, ainda defendemos que a integração das abordagens psicanalíticas e filosóficas também ilumina nossa compreensão acerca da maneira como a religião pós-moderna equilibra as necessidades individuais e os valores comunitários, pois, enquanto Freud (2018) e Lacan (2005) apontam para a religião como uma resposta simbólica às inquietações do desejo e à ausência de sentido, Taylor (2010a) e Bauman (2013) destacam seu papel como mediadora ética em um mundo fragmentado. Pois, nesse contexto pós-moderno, onde a autenticidade e a reflexividade tornam-se valores centrais, a religião não apenas reflete o desejo individual por realização, e sim, também, atua como um veículo para fortalecer laços sociais, mesmo em ambientes marcados pela fluidez.

Percebamos que Bauman (2014), em particular, ressalta como a liquidez moderna transforma a relação entre o indivíduo e a coletividade, fazendo com que as práticas religiosas, antes solidamente vinculadas a instituições, sejam reconfiguradas para atender à busca pessoal por sentido e à necessidade de conexão com um outro que compartilha de angústias similares. Logo, a religião, na interseção entre psicanálise e filosofia, aparece não somente como uma resposta à fragilidade do sujeito, uma vez que se apresenta, também, como uma prática que transcende os níveis pessoal e coletivo, permitindo uma reinvenção contínua do sagrado em uma era de incertezas.



Conclusão

Os resultados desta pesquisa indicam que, apesar de partirem de campos teóricos distintos, psicanálise e filosofia oferecem contribuições valiosas e complementares para a compreensão da religiosidade na pós-modernidade, uma vez que, a análise freudiana da religião como ilusão e o conceito lacaniano de desejo revelam como os aspectos subjetivos do sagrado permanecem centrais mesmo em um mundo marcado pela secularização. Por outro lado, as reflexões de Taylor sobre a busca por sentido em um mundo secular e as ideias de Bauman sobre a fluidez das práticas religiosas mostram como a religião se adapta às novas condições culturais, abandonando formas rígidas e assumindo características mais flexíveis e individualizadas.

Como demonstro ao longo desta pesquisa, a religião e, sobretudo, a religiosidade na pós-modernidade não desaparece, ao contrário, reinventa-se continuamente – ressignifica-se – mantendo sua função de mediar a relação do sujeito com sua falta estrutural e com as demandas de uma sociedade plural e fragmentada.

A religiosidade na pós-modernidade é uma expressão da tensão entre a busca por sentido e a fragmentação característica desse período. A integração das perspectivas psicanalítica e filosófica revela que, embora as instituições religiosas estejam em declínio, a necessidade humana pelo transcendente persiste, adaptando-se às condições de um mundo em constante transformação.

A análise integrada das perspectivas psicanalítica e filosófica sobre a religião na pós-modernidade revela um panorama multifacetado e profundo das dinâmicas espirituais contemporâneas. A partir da psicanálise de Freud e Lacan, podemos compreender a religião como uma resposta ao vazio existencial e à ausência estrutural que caracterizam o sujeito pós-moderno. Freud, conforme destacamos anteriormente, via a religião como uma ilusão que serve para mitigar o sofrimento psicológico e social, enquanto Lacan a aborda como uma tentativa de preencher a falta simbólica que constitui o sujeito, tornando-a uma busca por significados que nunca são plenamente satisfeitos. Tais compreensões se entrelaçam com a filosofia de Taylor, que, embora reconheça o processo de secularização, vê a religiosidade como uma manifestação de uma busca contínua por autenticidade e sentido, especialmente em um contexto pluralista e fragmentado, uma vez que, ele argumenta que,



mesmo na pluralidade da pós-modernidade, os indivíduos continuam a recorrer à religião como uma forma de encontrar um fundamento para suas existências individuais e coletivas, mesmo que esse fundamento não seja mais garantido pelas instituições tradicionais. Nessa mesma direção, precisamos ressaltar que a teoria da modernidade líquida e/ou pós-modernidade de Bauman nos oferece uma visão crucial sobre a fluidez da religião na pós-modernidade, propondo que as crenças e práticas religiosas, assim como outras formas de identidade, tornaram-se cada vez mais instáveis, mutáveis e personalizadas, argumentando que a liquidez da modernidade reflete a transitoriedade das instituições e das relações humanas, as quais, também, afetam a forma como os indivíduos se relacionam com o sagrado.

Assim, em um mundo marcado pela insegurança e pela instabilidade, a religião pós-moderna não oferece mais uma verdade absoluta ou uma explicação definitiva, mas se apresenta como uma busca constante e adaptável por respostas à angústia existencial, tornando-se uma prática de resistência à incerteza e, também, um reflexo da fragilidade social e cultural.

Em convergência com essa visão que estamos a apresentar acerca da religiosidade pós-moderna, precisamos relevar que Taylor também observa que, em um contexto secularizado, a religião adquire uma flexibilidade maior, mas, ao mesmo tempo, continua a desempenhar um papel fundamental na construção de uma ética e de uma identidade, seja de forma tradicional ou inovadora.

Destarte, enfatizamos que a integração das abordagens psicanalítica e filosófica oferece uma compreensão mais abrangente da religiosidade na pós-modernidade, não apenas como um fenômeno de resposta à crise subjetiva, e sim, como um reflexo das transformações sociais e culturais mais amplas, tendo vista que, ao combinar a análise da psique humana, com suas necessidades de sentido e coesão, com as mudanças estruturais descritas por Bauman e Taylor, podemos perceber a religião como uma prática que, embora profundamente marcada pela fluidez e pela individualização, continua a ser uma arena de experimentação e reinvenção, capaz de fornecer, ao mesmo tempo, respostas pessoais e coletivas.

Logo, advogamos que a religião pós-moderna, enquanto reflexo das incertezas contemporâneas, pode, portanto, também representar uma nova forma de transcendência, uma busca por algo que, embora mutável e adaptável, seja capaz de sustentar o indivíduo e a coletividade



em tempos de fragmentação e desorientação. Nesse contexto, a religião e/ou religiosidade pós-moderna não é descartada ou superada, e sim, transformada, mostrando-se como uma prática fundamental na navegação da complexidade da vida contemporânea, numa condição pós-moderna, marcada pela constante busca de sentido, conexão e identidade.

Em última análise, a análise integrada das abordagens psicanalíticas e filosóficas nos permite entender a religião como um fenômeno multifacetado e em constante evolução, que reflete e responde às profundas mudanças do sujeito e da sociedade na pós-modernidade.

Referências

BRANDÃO, Hugo. *A constituição das novas subjetividades e Religiosidade na pós-modernidade*. Goiânia: Phillos Academy, 2021.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

BAUMAN, Zygmunt. *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

ESCOBAR, Lúcio; RODRIGUES, Michele. Pulsões de Vida e Morte: a relevância das teorias de Freud e Lacan na saúde mental na era digital. *Revista Cognitionis*, v. 8, n. 1, p. 01-19, 2025.

FREUD, Sigmund. *O futuro de uma Ilusão e o mal-estar na civilização*. São Paulo: L&PM, 2018.

FREUD, Sigmund. *Moisés e o monoteísmo*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. *Totem e Tabu*. Rio de Janeiro: Imago, 2013.

FREUD, Sigmund. *O triunfo da religião*. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2005.

FREUD, Sigmund. *Atos obsessivos e práticas religiosas*. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

LACAN, Jacques. *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

LACAN, Jacques. *O triunfo da religião*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.



LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 7: A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 3: as psicoses*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

LACERDA, Mirela. O lugar dos pais em Freud e Lacan. *Revista Observatorio de La Economía Latinoamericana*, Curitiba, v. 21, n. 9, p. 1377-1388, 2023.

LEBRUN, Jean-Pierre. *Um mundo sem limite: ensaio para uma clínica psicanalítica do social*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2004.

LEBRUN, Jean-Pierre. *A perversão comum: viver juntos sem outro*. Rio de Janeiro: Campo Matemático, 2008.

LEBRUN, J. P. *O mal-estar na subjetivação*. Porto Alegre: CMC, 2010.

MATTEO, Vincenzo. Ricoeur, leitor de Freud e Lacan: a questão do sujeito em Da interpretação. *Revista Eleuthería*, v. 6, n. especial, 2021.

NASCIMENTO, Willacmes. Uma recepção criativa de Nietzsche desde América Latina: a “Morte de Deus” como possibilidade de libertação. *Revista Analles*, Belo Horizonte, v. 10, n. 1, 2025.

PARCIANELLO, Aline; GRADISK, Eliane; PINHO, Sabrina. O inconsciente em Freud e em Lacan. *Research, Society and Development*, v. 13, n. 10, 2024.

TAYLOR, Charles. *Uma Era Secular*. São Leopoldo: Unisinos, 2010a.

TAYLOR, Charles. *Imaginários Sociais Modernos*. Lisboa: Texto & Grafia, 2010b.

TAYLOR, Charles. O que significa secularismo? In: ARAÚJO, Luiz; MARTINEZ, Marcela; PEREIRA, Taís. *Esfera pública e secularismo: ensaios de filosofia política*. Rio de Janeiro: UERJ, 2012.



Concílio Vaticano II e José Comblin: elementos para uma hermenêutica conciliar

Second Vatican Council and José Comblin:
elements of a conciliar hermeneutics

*Anderson Frezzato**

PUC-Campinas

Recebido em: 15/07/2025. Aceito em: 25/11/2025.

Resumo: O Concílio Vaticano II representa um dos mais significativos esforços do labor teológico da Igreja Católica no século XX. Convocado por João XXIII em 1962 e findado em 1965 no pontificado de Paulo VI propôs novos caminhos de reflexão e atuação ao redefinir alguns parâmetros da ação eclesial principalmente no que diz respeito ao diálogo com o mundo, à renovação litúrgica, ao ecumenismo e o papel dos leigos. Este artigo, assim, tem por objetivo resgatar a importância do Concílio inserido no contexto da comemoração dos sessenta anos de existência. No desenvolvimento se procurará levantar alguns elementos que podem muito colaborar para uma contínua recepção conciliar quando analisa instrumentais hermenêuticos utilizados para a interpretação dos debates e dos encontros nas aulas conciliares. Todos esses ambientes hermenêuticos revelam muito sobre o espírito conciliar, a mentalidade dos Padres e os anseios do orbe católico. A metodologia baseia-se em uma revisitação do pensamento de José Comblin, teólogo belga radicado no Brasil, buscando suas contribuições a respeito da temática analisada.

Palavras-chave: Concílio Vaticano II; recepção; hermenêutica; José Comblin.

Abstract: The Second Vatican Council represents one of the most significant efforts of the theological work of the Catholic Church in the 20th century. Convened by John XXIII in 1962 and concluded in 1965, it proposed new paths of reflection and action by redefining some parameters of ecclesial action, especially with regard to dialogue with the modern world, liturgical renewal, ecumenism, and the role of the laity. This article aims to recover the importance of the Council in

* Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Professor de Teologia na Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas).
E-mail: afrezzato@gmail.com.



the context of the commemoration of its sixtieth anniversary. Some elements that can greatly contribute to a continued conciliar reception are raised when analyzing the hermeneutical instruments used to interpret the debates, the meetings in the conciliar classes, and the reflective path of the documentary preparation. All these environments reveal much about the conciliar spirit, the mentality of the Fathers, and the aspirations of the Catholic world. The methodology is based on a revisit of the thought of José Comblin, a Belgian theologian based in Brazil, reaching his contributions regarding the analyzed theme.

Keywords: *Second Vatican Council; reception; hermeneutics; José Comblin.*

Introdução

Neste ano de 2025 comemoram-se os sessenta anos do encerramento dos trabalhos do Concílio Vaticano II iniciado por João XXIII em 1962 e findado por Paulo VI em 1965. Na verdade, encerrou-se o tempo de produção dos documentos oficiais mas não o da recepção conciliar que continua a ser realizada no longo do tempo como esforço por aplicá-lo nas mais diversas realidades eclesiais. Muitas são os caminhos de retomada dos anseios e propostas que estão contidos nos documentos finais. Sem dúvida, o pontificado do Papa Francisco pode ser interpretado como um desse caminhos quando, em particular, insistiu por palavras e exemplos para um retorno ao espírito conciliar como caminho necessário para a renovação eclesial no presente, sobretudo por meio da Sinodalidade, da escuta e da misericórdia como iluminadores do cuidado pastoral do Povo de Deus.

A memória dos sessenta anos oferece uma oportunidade para reavaliar a recepção do Concílio nas últimas décadas, bem como enfrentar os desafios contemporâneos à sua plena implementação. Nesse sentido, este artigo procura analisar alguns instrumentos de análise dos trabalhos conciliares como os debates e as tensões nas perspectivas eclesiológicas, por vezes até excludentes, e que, são verdadeiros ambientes de investigação da formação do Concílio Vaticano II como um todo. A afirmação fundamental que percorre o desenvolvimento das ideias aqui apresentadas é que não se pode restringir a recepção conciliar apenas à leitura e análise dos documentos finais. É preciso antes desse passo, admitir um pressuposto hermenêutico fundamental: ir ao encontro dos debates e discussões como lócus do qual emana o espírito conciliar.

A hermenêutica conciliar não se limita ao sentido literal dos textos, mas inclui sua intenção, contexto, estrutura, linguagem e vida



dos padres conciliares. Como a tarefa de recepção conciliar é exigente faz-se necessário ir em busca de mediações adequadas. Nesse sentido, trazemos a contribuição hermenêutica de José Comblin, um teólogo belga, missionário, radicado no Brasil e que muito refletir sobre o Concílio em suas obras. Ele pôde interpretar as assertivas conciliares levando em conta dois prismas: o primeiro provém de sua formação e presença na Igreja europeia e em por segundo, enriqueceu sua visão conciliar com os problemas enfrentados pelos países latino-americanos onde exerceu seu ministério como missionário, principalmente Chile e Brasil. O pensamento do teólogo belga se caracteriza por ser um primoroso trabalho que insiste numa recepção positiva conciliar ao mesmo tempo em que desmonta as algumas tentativas de repudiar por completo o Concílio Vaticano II.

Esta pesquisa ainda é uma continuidade da minha reflexão sobre a hermenêutica conciliar apresentada na Tese de Doutorado defendida, em 2024, na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo com o título *Concílio Vaticano II e José Comblin: acontecimentos para não serem esquecidos*. O que aqui se expõe está dividido em três seguimentos. Na primeira parte uma reflexão sobre os debates e as tensões como lugar de emanção do espírito conciliar; na segunda, são apontados os principais elementos para uma recepção positiva do Concílio e por último, o levantamento de alguns empecilhos que ainda estão impedindo a aceitação dos trabalhos conciliares como expressão válida do Magistério.

1 Debates e tensões conciliares à luz de Comblin

A hermenêutica conciliar tem um ordenamento. Deve primeiro se concentrar nas motivações eclesiais e sociais que incidiram em sua gestão e desenvolvimento para depois se analisar os textos promulgados (Comblin, 2002, p. 5). Existe uma esperança de que o Concílio possa continuamente iluminar o tempo presente da Igreja, colaborando para a renovação de algumas estruturas obsoletas e facilitar a aproximação com a sociedade contemporânea. Tal perspectiva não está estritamente vinculada naquilo que comunicam os textos conciliares. O Concílio é uma obra orgânica, preparada por movimentos renovadores, com visões eclesiais ora complementares ora divergentes e com muitos debates e tensões a respeito de várias temáticas. Estudar as várias dinâmicas que compõe o Concílio é fazer manter “em primeiro lugar, a intenção profunda que percorre todo o processo conciliar” (Comblin, 2002, p. 5).



Os documentos conciliares não são homogêneos. Eles apontam a presença de uma tensão salutar no desenvolvimento dos trabalhos. Além, disso, muitos documentos não foram capazes de abarcar todo o desejo renovador da Igreja vista os limites que a própria linguagem possui. Nem tudo o que é desejado pode ser expresso por palavras. É possível encontrar o esforço de alguns por marcar descritivamente os debates e tensões pois de algum modo se convenceram que os debates se configuravam como parte do alicerce conciliar: a obra do historiador Ralph Wiltgen *O Reno se lança sobre o Tibre* (2007), as *Cartas Circulares* de Dom Hélder Câmara, artigos de Boaventura Kloppenburg na *Revista Eclesiástica Brasileira* e outros. Para todo efeito, muito do que foi pensado como assertivas conciliares pode ser encontrado ricamente nos mais variados debates e tensões oriundos das sessões e das aulas conciliares e mais ainda, das conversas de corredores e encontros amistosos de padres conciliares (Comblin, 2002, p. 6).

Os debates conciliares deveriam preservar especialmente a visão do Papa João XXIII a respeito do novo concílio para toda a Igreja (Comblin, 2002, p. 6). Muitos Padres Conciliares, surpresos e perplexos (O'Malley, p. 27), não preservaram as intuições de João XXIII porque pensaram que o pontífice estava fora de juízo e não poderiam somar-se a um papa que se dispusera a fazer da Igreja um instrumento carismático de aproximação do homem e mulher contemporâneos. Conservadores, não abandonaram uma eclesiologia tridentina, assaz sustentada no trabalho de sacristia. Outros, medrosos e paralisados, viam com boa expectativa as inspirações do papa, mas temiam pelos seus próprios futuros sem brilho e aplausos, visto a necessidade de uma Igreja mais despojada da riqueza e coberta pela virtude da pobreza evangélica. Outros, não aceitaram o Concílio desde o início. Não admitiram que o Evangelho pudesse ser proposto como Boa-Notícia e continuaram a apontar a si mesmos com seus anéis pesados. Contudo, João XXIII não estava sozinho.

Os debates e tensões conciliares em alguns momentos deixaram, aos poucos, a diretiva de ser momentos propícios para externar opiniões, visões eclesiais, para dar lugar às disputas. Claro que a presidência do Concílio feita pelo papa era um verdadeiro instrumento purificador, pois João XXIII, inteligentemente, percebia as forças contrárias surgidas das incompreensões de sua esperança e do clericalismo arraigado. Até nisso via a ação do Espírito Santo. Com o Papa Paulo VI não foi diferente. O Pontífice desejando tornar os debates menos prejudicados, nomeou quatro moderadores que pudessem dirigir os trabalhos conciliares colhendo as



mais diversas opiniões: Döpfner, Suenens, Lercaro e Agagianian. Pelo menos dois, Suenens e Lercaro, haviam entendido bem a razão existencial do Concílio (Wiltgen, 2007, p. 87).

O fato de o Concílio levar em conta a presença da Igreja no mundo foi visto por outros como uma ameaçadora mudança. Havia o torpor de que a Igreja pudesse ser absorvida pelo mundo. Permitiu-se, assim, surgir uma grande problemática a respeito da identidade da Igreja que para muitos ainda hoje não foi sanada. A identidade eclesial estava por demais sendo misturada as coisas do mundo, o que não é verdade. Segundo Comblin, em *O Tempo da Ação*, é por meio de sua presença e ação que a Igreja vai ao encontro do Espírito de Deus, que está no mundo e nas mais variadas formas de presença e ação humana. Nesse sentido, o Concílio foi uma adequada procura pelo Espírito de Deus pela Igreja, na história e vida humana (Comblin, 1982, p. 15).

É por esse caminho que os debates se seguiram no Concílio: levar o Evangelho para todos os campos da presença humana. Para que essa aproximação pudesse acontecer, João XXIII acreditava que Igreja era, em Cristo, capaz de oferecer o “remédio da misericórdia mais que a severidade” (João XIII, 1962, p. 2). O Concílio não procurou enveredar-se na elaboração de doutrinas novas, mas na confirmação das existentes. Não pronunciou condenações, nem repeliu ninguém da comunhão eclesial. Esta foi a postura conciliar, uma vez que, como escreve Comblin “o depósito da fé estava seguro” (Comblin, 2002, p. 7). Os debates conciliares visavam aos modos necessários e adequados para revestir o depósito da fé de entendimento para a sociedade. A Igreja não se desfez, no Concílio, de seus ensinamentos; pelo contrário, foi buscar a forma adequada para que a humanidade pudesse entendê-los e recebê-los.

Essa deveria ser a orientação do Concílio e, em grande parte, os bispos procuraram seguir a orientação dada pelo Papa, embora houvesse uma minoria que não conseguia entender essa novidade na orientação da Igreja. Essa minoria impediu que o Concílio fosse mais coerente (Comblin, 2002, p. 7).

João XXIII pretendia que os debates e as tensões das visões conciliares pudessem fazer surgir uma nova mentalidade eclesial, mas muitos bispos e teólogos não haviam ainda percebido a profundidade da crise da Igreja de modo que pudessem aceitar novas práticas para a ação evangelizadora. Muitos Padres Conciliares, nos debates, aceitaram as ideias novas como a compreensão nocional de Igreja como Povo de



Deus, mas não aceitavam nenhuma ação prática de que pudesse decorrer das definições teóricas (Comblin, 2002, p. 10). É possível, assim, afirmar que, se o Concílio ficasse apenas nas elucubrações teóricas, seria mais fácil de ser esquecido.

2 Motivos para a recepção positiva do Concílio Vaticano II

José Comblin escreve que no momento da convocação do Concílio Vaticano II a Igreja gozava de certa paz (Comblin, 1985, p. 1). Na Idade Antiga, os concílios eram convocados para a superação de heresias e a formulação dos princípios da fé cristã. No fim da Idade Média, Trento (1545-1563) procurou trabalhar sobre os cismas da cristandade, especialmente o cisma da Igreja Católica em dois blocos: Ocidente e Oriente. No Vaticano I (1869-1870), os Padres Conciliares procuraram rejeitar a construção dos Estados Liberais, condenando a modernidade. Na época do Concílio Vaticano II não havia grandes problemas mundiais que afetassem a vida da Igreja a não ser a fuga dos católicos e da laicização da sociedade. A Igreja teria, então, condições de pensar com mais cuidado em temas que até então não haviam sido tratados, especialmente o papel da Igreja na Sociedade contemporânea. A convocação conciliar feita por João XXIII, além de ter sido uma inspiração própria, foi também fruto das circunstâncias e, por isso, pôde ser caracterizado como um concílio de “processo de descobrimento e estudo” (Comblin, 1985, p. 1).

A Igreja encontrou à época condição favorável para refletir sobre si mesma e sobre a Sociedade. Já que não era preciso empregar tempo na formulação de novos princípios de fé, os padres puderam refletir sobre o papel da Igreja no mundo. Como processo de estudo, acolheu todos os movimentos de renovação que estavam em marcha desde o início do século XIX. Esses movimentos, especialmente bíblico, litúrgico, laical, ecumênico estavam imbuindo a consciência de muitos bispos da necessidade da urgência de uma missão da Igreja com características novas. Eram movimentos que tinham ganhado espaço nas obras de muitos teólogos (Comblin, 1985, p. 1) e incidência sob muitas Igrejas Particulares; o que se fez foi “abrir as portas” (Comblin, 1985, p. 1) dando oportunidade de uma maior universalidade no tratamento das questões em concílio, ou seja, qualificando a assembleia conciliar de ecumênica.



Comblin não deixou de receber o Concílio Vaticano II em suas obras. Mais do que isso. Deixou-se ser influenciado por ele, pois tinha consciência de que o Concílio precisava ser aplicado. Soube como nenhum outro teólogo desenvolver a compreensão da Igreja como Povo de Deus tão explicitada no capítulo segundo da *LG*. Acolhe o Concílio como um grande esforço da Igreja para melhor cumprir sua missão evangelizadora. Não deixa de concebê-lo também como um grande gesto de humildade. Ao acreditar que o Concílio foi um elevado processo de descobrimento e estudo, sabia mais ainda que deveria participar desse processo dentro da dinâmica de recepção. O Concílio pretendeu que um certo monofisismo eclesial de tempos passados fosse abandonado. Entende como visão monofisista eclesial a “identificação unívoca entre a dimensão teológica e a dimensão empírica, entre o divino e o humano, entre o mistério e a realidade social” (Comblin, 2002, p. 23). Essa visão eclesial admite que somente o corpo hierárquico da Igreja seja divina e tudo o que dela procede; já o Povo de Deus, é uma realidade inferior, mundana e que deve ser purificada. Anula-se a realidade humana que compõe a Igreja e, por consequência, a sua consciência histórica (Comblin, 2002, p. 23).

O fato de os trabalhos conciliares terem levado em conta a consciência histórica da Igreja fez com se pudesse, interna e externamente, assumir uma postura mais dialogal. Com o Concílio, todos são protagonistas da ação evangelizadora da Igreja. Não que houvesse um esvaziamento do papel da hierarquia causado pelo protagonismo dos leigos. O que houve foi ser posto, com justiça e respeitosamente, os sujeitos eclesiais e missão cada um no seu lugar, mediante o desempenho dos mais variados ofícios, ministérios e com responsabilidades compartilhadas.

A eclesiologia do Vaticano II quer ser uma reação radical contra essas eclesiologias que esquecem completamente a realidade humana e tratam os seres humanos como se fossem objetos nas mãos de um poder hierárquico quase divinizado. Os leigos são puros objetos, desumanizados porque diante do clero não têm nenhuma consistência. Por sua vez o clero habita num mundo aéreo supra-humano do qual dirige os leigos para a salvação (Comblin, 2002, p. 26).

Essa reviravolta na compreensão eclesiológica da Igreja é, evidentemente, um dos maiores motivos para receber positivamente o Concílio. Comblin afirma que, sem isso, o Concílio teria sido um esforço inútil da Igreja. A Igreja vai buscar na Sociedade aquilo que ela tem



de mais estrutural e condicionante: sua realidade humana. Admite que existe fora da Igreja expressões autônomas da própria ação da pessoa humana frente às quais ela precisa chegar mais perto e dialogar, como a política, economia, arte, corporeidade, sexualidade, liberdade (Comblin, 2002, p. 27). Muitos desses temas foram abordados no Concílio Vaticano II. Com profundidade ou superficialidade, a necessidade de que o Concílio pudesse ser estudado e aplicado nas mais diferentes Igrejas, com suas características históricas próprias, fez com que esses temas, à luz conciliar, fossem tratados com mais desenvolvimento e autonomia (Comblin, 1976, p. 1). Foi isso justamente que o teólogo fez a partir de suas experiências nas nações latino-americanas onde trabalhou e viveu, especialmente no Brasil.

Comblin afirma que os Padres conciliares “não faziam a menor ideia daquilo que iam proclamar” (Comblin, 1985, p. 445). Foram aprendendo durante a evolução do próprio Concílio. Para maioria deles, as reuniões conciliares foram verdadeiras aulas e o Concílio, na sua integralidade, uma verdadeira escola (Comblin, 1985, p. 1). Aqueles que souberam aproveitar, com mente aberta, das exposições para elaborar suas sínteses conseguiram entender o espírito conciliar e foram fiéis até o fim de suas vidas, como foi o caso do Cardeal belga Suenens, do italiano Lercaro, do brasileiro Dom Helder Câmara. Positivamente, o Vaticano II, permitiu que a Teologia já posta e ensinada pudesse dialogar com a Sociedade. Comblin soube fazer isso com grande maestria.

A compreensão da Igreja como Povo de Deus mostrada pelo Concílio traz uma nova perspectiva: o papel da hierarquia e do laicato não é mais entendida somente no posto que alguém ocupa dentro da comunidade eclesial, mas especialmente no serviço que pode oferecer à evangelização. Comblin acreditou que símbolo do Povo de Deus foi o fio condutor de todo o trabalho conciliar. Para ele, este resgate simbólico do Povo de Deus não é somente autoexplicativo, não é tão somente uma definição. É, sobretudo, “fonte de inspiração, um descobrimento e experimentação” (Comblin, 1985, p. 442).

Um outro motivo para acolher os trabalhos conciliares à luz de Comblin, está justamente na renovação do papel dos cristãos leigos e leigas dentro da comunidade eclesial e na sociedade. A missão evangelizadora feita pela hierarquia eclesial tinha fracassado em muitos lugares. As pessoas, mesmo religiosas, estavam muito desmotivadas com a prática da fé e já haviam se distanciado presencialmente do culto. Não estavam



dispostos a ouvir a Igreja pelo lado de dentro, muito menos o fariam estando do lado de fora. Dessa forma, o Concílio promoveu um novo entendimento do papel dos cristãos leigos na Igreja e na Sociedade. Os cristãos leigos e leigas desempenham papel destacado no serviço cristão que oferecem à sociedade. Esse serviço é, sem sombra de dúvida, orientado pela fé cristã que não pode assumir posturas de condenação. A nova atitude é de serviço (LG, n. 33).

Os leigos e leigas, por muitos, deixaram de ser vistos como meros expectadores das ações hierárquicas e passaram a ser protagonistas da ação evangelizadora. A missão de ir ao encontro às gentes seria realizada por todos os membros do Povo de Deus e não somente por uma parte. Por meio dos leigos e leigas, a comunidade eclesial poderia estabelecer diálogo com pessoas presentes em diversos ambientes, fazendo se próxima. Ambientes estes onde bispos e padres não estavam e nem queriam estar. Os leigos, desse modo, foram os “responsáveis pelo movimento de expansão da Igreja em contínua interação com os povos da terra” (Comblin, 2002, p. 32).

Outro motivo para uma recepção positiva do Concílio é a necessária associação da ação evangelizadora da Igreja às ações transformadoras da sociedade. O Evangelho deve ser sempre fonte de inspiração para Igreja, necessariamente procurando imitar as atitudes de Jesus que não aceitava as realidades de exclusão e de ataque à dignidade da vida humana, fossem elas promovidas pela religião, pela sociedade, pelo Estado ou pela hipocrisia humana. A *GS* é verdadeira fonte de inspiração para as ações da Igreja na sua missão evangelizadora dos povos, sendo ela mesma promotora e executora de ações libertadoras que contribuam com a transformação da sociedade. Exclusão, falta de liberdade, fome, corrupção, por exemplo, são males que não podem ser tolerados pelos que têm fé em um Deus que veio oferecer vida em abundância (Jo 10,10).

3 Empecilhos sobre a recepção positiva do Concílio Vaticano II

Sem dúvida, o Concílio Vaticano II foi responsável por uma série de mudanças eclesiais. Uma das mais evidentes está em permitir que todos, quer fiéis ordenados ou não, pudessem fazer leituras dos sinais dos tempos – *signa temporum* – a fim de perceber, por meio de uma autocrítica, que muitas estruturas constitutivas da Igreja careciam de uma



adequada atualização ante as novas necessidades da ação evangelizadora. Todavia, a realização dessa tarefa de autocrítica não seria realizada sem grandes tensões. A autocrítica não se voltou apenas para o que se seguiu no tempo pós-conciliar, mas voltou-se para o próprio Concílio. Visões distorcidas e até mesmo equivocadas, colocaram, por exemplo, em risco a legitimidade da convocação conciliar feita por João XXIII.

Este é um primeiro empecilho para a recepção positiva do Concílio Vaticano II: a não aceitação da legítima existência do Concílio Vaticano II dentro do Magistério e Tradição eclesial. Comblin sempre esteve certo da legitimidade da convocação da assembleia e de todo o trabalho desenvolvido. A convocação de um concílio estava reservada somente ao Pontífice. João XXIII era o Papa e no uso de suas capacidades humanas e faculdades concedidas pela Igreja na ocupação da cátedra de Pedro convocou o Concílio Vaticano II. Não se tratava de um antipapa; mas do próprio Papa. Não existem motivos para se questionar a causa originante do Concílio. De certo, muitas condicionais ajudam na realização da conjuntura para a realização de um concílio, mas sob o prisma do *status ontológico* nenhum é maior do que a convocação papal.

João XXIII não era nada ingênuo e sabia muito bem o que esperar do Concílio. O Pontífice desejava que o Concílio trouxesse uma “o início de um novo período na caminhada da Igreja” (Comblin, 2002, p. 10). Para muitos, essa foi uma aspiração muito elevada pois significaria afirmar a existência de certo fracasso da Igreja em sua missão nos anos antecedentes. Fracasso este percebido por tantos, mas também negado por muitos. As bocas negacionistas não ficariam caladas e suas vozes soariam alto trazendo forte rejeição ao Concílio. No fundo, tal rejeição está intimamente ligada aos frutos ou aos possíveis frutos que o Concílio possa oferecer à Igreja. Para não aceitar os frutos é bom que se elimine a árvore por completo.

Paralelamente à questão da legitimidade, responsabilizar o Concílio por instalar uma crise na Igreja provocou empecilhos para a recepção e acentuou a rejeição. As vozes de uma “pequena periferia da minoria conciliar” (Faggioli, 2013, p. 46), desapontadas com todo o desenvolvimento dos trabalhos conciliares, levantaram que a crise pela qual a Igreja passava, especialmente da fuga dos católicos da prática religiosa, foi provocada pelo Concílio. A cegueira era nítida. O Concílio foi uma instância oficial a tornar mais evidente a crise instalada já percebida antes mesmo de sua convocação. Tão preocupados em preservar



o poder hierárquico, muitos padres e bispos não haviam assumido que não estavam mais à frente dos crentes, mas de bancos vazios. Muitos já não se interessavam pelo sacerdócio e os seminários, mesmo que cheios, não formavam, senão, poucos padres – pode-se averiguar a decaída da prática aos sacramentos católicos e dos vocacionados na França na década de quarenta, quando metade dos franceses já se autodenominavam não católicos.

A compreensão da Igreja como Povo de Deus trouxe mais à tona a necessidade de que todos pudessem reavivar os ideais evangélicos de vida à luz do Cristo Pobre. Os templos estavam abandonados, mas a hierarquia tinha muito dinheiro. A burguesia eclesiástica abafava a esperança de uma nova vida coletiva inspirada pelo Evangelho. Essa burguesia promovia o individualismo, enquanto o Evangelho promove a vida em comunidade. O Concílio foi acusado de exigir, indevidamente, uma vida mais simples ao clero de modo a torná-los mais servidores e livres ao serviço do Reino de Deus. Isso não foi benquisto porque muitos membros da hierarquia se sentiam livres justamente porque tinham muitas riquezas e sobreviviam de seus juros, não sendo, assim, afetados pelas crises sociais (Comblin, 2002, p. 11). Pensavam que passar por crises sociais poderia limitá-los na ação evangelizadora e se esqueceram que estavam imobilizados sob o peso do dinheiro.

Outra razão que impede uma adequada recepção conciliar é promovida por aqueles que concebem o Concílio Vaticano II como um acidente infeliz na vida da Igreja (Comblin, 1985, p. 1). Para esses foi promovido pelo Concílio um verdadeiro abandono da primazia do conhecimento para a salvação (Comblin, 2002, p. 37). Desde os prolegômenos da sistematização da fé realizada na Escolástica, a Igreja não encontrou outro modo de expressar a verdade senão através dos princípios doutrinários. Conhecer a Igreja se resumia, no passado, em saber uma definição conceitual. Deus era conhecido por meio de verbetes filosóficos-teológicos, como “espírito perfeitíssimo, onipresente, onisciente, onipotente” que pouco revelavam o que é Deus. Na Igreja, tudo era entendido de maneira intelectualista. Entretanto, para o Concílio Vaticano II o encontro com a Verdade pode ser realizada também de outro modo, mais flexível do que o pensamento grego e mais adequada ao Evangelho: o amor.

Convencida de que a verdade era evidente para qualquer espírito sincero, a hierarquia não podia entender que alguém não reconhecesse essa verdade como evidente. [...] A verdade não é tudo – há também a primazia



do amor. A verdade não se esgota em conceitos. Os conceitos não são tão universais, nem unívocos, nem evidentes para todos. Há diversidade de culturas que faz com que os conceitos de uma sejam diferentes dos conceitos paralelos de outra (Comblin, 2002, p. 37).

Como o Concílio Vaticano II assumiu o amor como fonte da verdade, a Igreja foi convidada a abandonar posturas de condenação para ser mais misericordiosa e dialogal. Essa concepção da verdade permitiu mais diálogo e aproximação entre os membros da Igreja e o diálogo com outras confissões religiosas. E, precisamente aqui, se configura para muitos mais um empecilho para uma recepção positiva do Concílio. Propuseram uma inadequada compreensão da qualidade ecumênica do Concílio (Comblin, 2002, p. 38). O Concílio foi amplo na abordagem dos temas, especialmente tratando de assuntos que por muitos anos foram ignorados, como a relação da Igreja com os cristãos de outras confissões e os não cristãos. Vale citar como valorosos trabalhos do Concílio o Decreto *Unitatis Redintegratio*, que versa sobre o Ecumenismo e a Declaração *Nostra Aetate*, que aborda as relações da Igreja com as religiões não cristãs.

Com a disposição para considerar a vida religiosa dos que não são católicos, afirma Comblin, que o “Concílio Vaticano II reconheceu que podia aprender dos outros” (Comblin, 2002, p. 38). Tal atitude não significa que a Igreja Católica renunciou sua identidade, seu ensinamento doutrinário. Pelo contrário, para aproximar-se dos demais é preciso ter clareza dos seus próprios caracteres identitários, sem se reduzir ou diluir. No entanto, não foi o que muitos pensaram. Para os que não aceitaram a qualidade ecumênica conciliar, as propostas foram longe demais. Não se podia jamais aceitar um movimento comum (NA, n. 1a) e era por demais forçoso aceitar que “todos de alguma forma pertencem ao Povo de Deus” (UR, n. 3). O obstáculo sobre a matéria estava posto, uma vez que não era razoável aceitar a pertença daqueles que estão fora da Igreja Católica entre aqueles e aquelas que constituem o Povo de Deus.

Para Comblin, existe, explicitamente em relação ao caráter ecumênico do Concílio, uma rejeição à eclesiologia do Povo de Deus. Para o teólogo, o que legitima a aproximação dos católicos aos demais é a pertença à comunidade dos seres humanos, ou seja, todos somos membros de uma comunidade anterior à comunidade de fé. Uma eclesiologia centrada na busca pela construção de uma sociedade perfeita não tem razão alguma para entrar em diálogo. Para essa tipologia eclesiológica



o que importa é a conversão que se faz por meio da entrada da pessoa na Igreja (Comblin, 2002, p. 39). O diálogo sempre é feito dos seus para com os seus, nunca com o outro.

Um outro motivo que tem dificultado uma recepção positiva do Concílio está justamente na recusa do protagonismo do laicato perante a ação evangelizadora da Igreja. O Concílio quis valorizar a atuação dos leigos e leigas que já há tempos estavam atuando na evangelização da sociedade por meio dos movimentos e associações. Para a maior parte dos Padres Conciliares, os leigos e leigas deveriam ser tratados como adultos e não somente como colaboradores da hierarquia. São protagonistas da tarefa evangelizadora. Muitos entenderam que o destaque aos leigos e leigas depreciava o ministério ordenado. O clericalismo arraigado fez obnubilar a luz lançada sobre a vida dos leigos e sua atuação na Igreja e na Sociedade.

A eclesiologia do Povo de Deus tentou reverter o dualismo da formação da Igreja entre pessoas sagradas e profanas. Os membros da hierarquia são sagrados, enquanto os leigos e leigas, inseridos no mundo, são profanos. Afirmar a procedência sagrada do clero sempre foi utilizada para justificar uma posição privilegiada deles dentre todos os batizados. Por isso, houve espanto de muitos quando os Padres Conciliares quiseram na LG afirmar que o Batismo é lugar fontal de toda dignidade cristã (LG n. 32). O que se assenta sobre o Batismo, quer seja o Sacramento do Matrimônio ou a Ordem, confere condição de serviço, não de maior dignidade.

Além disso, para Comblin, uma imprópria interpretação da Constituição *Sacrosanctum Concilium* sobre a Sagrada Liturgia fez surgir um movimento de desprezo ao Concílio por inteiro. A SC previa uma inspiração de “reforma e incremento” (SC, n. 14) da Liturgia visando “àquela plena, consciente e ativa participação na celebração litúrgica que a própria natureza da liturgia exige e à qual o povo cristão tem direito e obrigação, por força do batismo” (SC, n.14). A maior parte dos padres conciliares eram bispos e por isso eram os primeiros litúrgicos e pastoralistas da Igreja. Grande número deles desejam voltar à simplicidade da Liturgia do início da Igreja, centrada na Palavra e na Eucaristia. A Liturgia pertence à Igreja como instrumento para a celebração dos mistérios da vida de Cristo. Não pode ser regulada pelo ministro sagrado como um lugar de aparente prestígio. Desse modo, desejou o Concílio tornar o ofício litúrgico mais compreensível, provocando, assim, o maior envolvimento dos leigos e leigas nas celebrações.



De certo, isso não foi aceito de bom grado pelos tidos como conservadores da tradição litúrgica. O uso da língua de cada povo na Liturgia, a aproximação das pessoas ao altar, a posição do sacerdote de frente ao Povo, provocou reações. Em pouco tempo, a Missa Nova, rezada por meio do Missal Romano e promulgada pelo Papa Paulo VI, foi tida como escandalosa. A Liturgia nunca poderia ser adaptada aos tempos. O que é um erro. O próprio culto eucarístico mudou ao longo dos tempos, assumindo as experiências das comunidades cristãs, aja vista os diversos ritos presente na Igreja Católica. A rejeição, então, acontece pelo fato de não se admitir que todos os batizados são celebrantes do mistério da vida de Cristo e que ao ministro ordenado compete o serviço da presidência do culto.

Outro aspecto, finalmente, interessante de se notar é ter sido colocado em lado opostos a noção de Igreja como Povo de Deus e Corpo Místico de Cristo. O Concílio não negou que o Batismo é a porta de entrada à Igreja. O que o Concílio fez foi tratar a compreensão nocional de Igreja como Povo de Deus mais abrangente e básica que o conceito de Corpo de Cristo. “Em parte alguma, nem o Concílio nem os seguidores do Vaticano II quiseram suprimir, nem reduzir, nem desprestigiar o título de Corpo de Cristo” (Comblin, 2002, p. 117). O conceito Povo de Deus, “é essencialmente bíblico e teológico e designa uma realidade revelada por Deus e fundada por Jesus” (Comblin, 2002, p. 121).

Conclusão

O Concílio Vaticano II pode ser caracterizado como um grande marco na vida da Igreja Católica do século XX. Mais do que uma mera atualização institucional, o Concílio representou uma abertura ao mundo contemporâneo e uma reconfiguração profunda da eclesiologia, principalmente, agora centrada na compreensão nocional de Igreja como Povo de Deus (LG, Cap. 2). Dado o impacto teológico e pastoral de seus documentos faz-se necessária uma reflexão que possa ser ao mesmo tempo uma proposta hermenêutica e de recepção. Por isso, alçou-se como proposta interpretativa, à luz de José Comblin e de seu trabalho de resgate das proposições conciliares, a retomada dos debates, discussões e tensões como ambientes que emanam o espírito conciliar e que de algum modo guardam as desejos de João XXIII e Paulo VI.

Uma interpretação que seja menos refratária e que busque uma visão mais integradora do Concílio pode favorecer uma recepção mais positiva de modo a continuar a propô-lo como referência para ação da



Igreja no tempo presente. As dificuldades são imensas, desde aqueles que não o aceitam como obra do Magistério eclesial e o interpretam como algo paralelo a oficialidade eclesial a outros que o anulam por completo trabalhando para seu completo esquecimento. Mesmo que a tarefa de recepção fosse um pressuposto de todo esforço de construção do Concílio, o exercício da acolhida, assimilação e vivência pelas comunidades eclesiais revelou ser um processo significativamente complexo. Embora o Concílio tenha sido aprovado com votações da maior parte dos Padres Conciliares e celebrado como um evento provocado e conduzido pelo Espírito Santo, sua recepção mostrou-se desigual e por vezes até conflitiva.

A recepção do Concílio Vaticano II continua sendo um desafio. Suas dificuldades não devem ser vistas como fracasso, mas como parte de um processo histórico e espiritual de maturação eclesial. Permanece como um marco incontornável na história da Igreja contemporânea, tanto por seu alcance teológico quanto por sua proposta pastoral de renovação em diálogo com o mundo moderno. Ao longo das décadas, a hermenêutica conciliar tornou-se um campo decisivo de disputas interpretativas, oscilando entre leituras de ruptura e de continuidade, exigindo da teologia e da pastoral um discernimento rigoroso e fiel ao espírito do Concílio.

Nesse cenário, a contribuição de José Comblin se destaca por oferecer uma leitura profundamente enraizada na realidade latino-americana e marcada por um compromisso evangélico com os pobres, os marginalizados à luz dos sinais dos tempos. Seu pensamento teológico, em consonância com a eclesiologia do Povo de Deus destacada pelo Vaticano II, representa uma interpretação positiva e criativa do Concílio, que não apenas o acolhe, mas o encarna em contextos concretos de sofrimento e esperança.

Comblin soube valorizar a dimensão missionária, profética e popular da renovação conciliar, enfatizando a necessidade de uma Igreja inserida na vida do povo e comprometida com a transformação das estruturas injustas. Sua hermenêutica, portanto, é mais que um modo de leitura. É uma vivência que convoca a Igreja a atualizar continuamente o espírito do Vaticano II, tornando-se sinal do Reino de Deus no mundo atual.

Referências

CONCÍLIO VATICANO II. *Declaração Nostra Aetate sobre as relações da Igreja com as religiões não-cristãs*, 1965. São Paulo: Paulus, 2004. (Coleção Documentos da Igreja).



CONCÍLIO VATICANO II. *Decreto Unitatis Redintegratio sobre o Ecumenismo*, 1964. São Paulo: Paulus, 2004. (Coleção Documentos da Igreja).

CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Sacrosanctum Concilium sobre a Sagrada Liturgia*, 1964. São Paulo: Paulus, 2004 (Coleção Documentos da Igreja).

CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Dogmática Lumen Gentium*, 1964. sobre a Igreja. São Paulo: Paulus, 2004. (Coleção Documentos da Igreja).

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

COMBLIN, José. *O tempo da Ação*. Ensaio sobre o Espírito e a História. Petrópolis: Vozes, 1982.

COMBLIN, José. Vaticano II ontem e hoje. *In. Revista Vida Pastoral*. n. 125, p. 2-10, 1985. Disponível em: <https://www.vidapastoral.com.br/artigos/documentos-e-concilios/vaticano-ii-ontem-e-hoje/>. Acesso em: 10 jun. 2025.

COMBLIN, Joseph. La Iglesia Latino Americana desde Vaticano II. *In: Revista Mensaje*, n. 253, out. Chile, Santiago, 1976, p. 1. Disponível em: www.mensaje.cl/biblioteca/joseph%20comblin. Acesso em: 10 jun. 2025.

COMBLIN, Joseph. Lo que fue y lo que es el Vaticano II. *In: Revista Mensaje*, n. 344, nov. Chile, Santiago, 1985, p. 445. Disponível em: www.mensaje.cl/biblioteca/joseph%20comblin. Acesso em: 10 jun. 2025.

FAGGIOLI, Massimo. *Vaticano II*. A luta pelo sentido. São Paulo: Paulinas, 2013,

O'MALLEY, John W. *O que aconteceu no Vaticano II*. São Paulo: Loyola, 2014.

WILTGEN, Ralph. *O Reno se lança no Tibre*. O Concílio desconhecido. Niterói: Editora Permanência, 2007.

JOÃO XXIII. *Gaudet Mater Ecclesia*. Discurso de abertura ao Concílio Vaticano II – 11 de outubro de 1962. VII, n. 2. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-xxiii/pt/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.pdf. Acesso em: 20 jun. 2025.



Escutar, discernir e caminhar: uma releitura sinodal do método ver-julgar-agir

Listen, discern and journey:
a synodal reinterpretation of the
see-judge-act method

*Anderson Batista Monteiro**

Recebido em: 03/08/2025. Aceito em: 09/09/2025.

Resumo: *Este artigo tem por objetivo analisar a tríade “escutar, discernir e caminhar” como chave hermenêutica da sinodalidade, indicando sua pertinência teológica e pastoral como atualização do método “ver, julgar e agir”. A análise busca evidenciar a relevância dessa tríade no atual processo sinodal, indicando como ela expressa a identidade da Igreja como Povo de Deus, fundamentada na comunhão, na participação e na missão. Esta proposta metodológica emerge do processo sinodal em curso na Igreja, que busca renovar suas estruturas e práticas a partir da escuta do Espírito Santo e da participação ativa de todo o Povo de Deus. Escutar é mais do que ouvir: trata-se de acolher com empatia as vozes do outro, da comunidade e do mundo, criando espaço para o diálogo e a conversão pastoral. Discernir exige interpretar, à luz da fé, os sinais dos tempos, buscando a vontade de Deus por meio de um processo espiritual, comunitário e missionário. Caminhar, por sua vez, representa a dimensão concreta da sinodalidade, marcada pela corresponsabilidade e pelo engajamento dos fiéis na vida da Igreja. O artigo apresenta que essa tríade expressa não somente um método, mas também revela uma nova forma de ser Igreja: mais próxima, participativa e missionária. Assim, o método “escutar, discernir e caminhar” contribui decisivamente para a construção de uma Igreja sinodal, em saída, que caminha com a humanidade e testemunha o Reino de Deus no tempo presente.*

Palavras-chave: *Eclesiologia; evangelização; Papa Francisco, sinodalidade; pastoral.*

* Doutor (2022) e Mestre (2017) em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Professor no Departamento de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Presbítero incardinado na Arquidiocese do Rio de Janeiro. E-mail: andersonbatista@puc-rio.br.





Abstract: *This article aims to analyze the triad “listening, discerning, and journey” as a hermeneutical key to synodality, indicating its theological and pastoral relevance as an updated version of the “seeing, judging, and acting” method. The analysis seeks to highlight the relevance of this triad in the current synodal process, indicating how it expresses the Church’s identity as the People of God, grounded in communion, participation, and mission. This methodological proposal emerges from the ongoing synodal process within the Church, which seeks to renew its structures and practices based on listening to the Holy Spirit and the active participation of all the People of God. Listening is more than hearing: it involves empathetically welcoming the voices of others, the community, and the world, creating space for dialogue and pastoral conversion. Discerning requires interpreting the signs of the times in the light of faith, seeking God’s will through a spiritual, communal, and missionary process. Journey, in turn, represents the concrete dimension of synodality, marked by co-responsibility and the engagement of the faithful in the life of the Church. The article shows that this triad expresses not only a method, but also reveals a new way of being Church: closer, more participatory, and missionary. Thus, the “listening, discerning, and journey” method contributes decisively to the construction of a synodal, outgoing Church that walks with humanity and bears witness to the Kingdom of God in the present time.*

Keywords: *Ecclesiology; evangelization; Pope Francis, synodality; pastoral.*

Introdução

Os verbos escutar, discernir e caminhar aparecem diversas vezes no pontificado do Papa Francisco quando se trata, sobretudo, de sinodalidade e missão. De diferentes modos, e, por vezes, utilizando outras palavras, podemos perceber a germinação de um novo método a ser aplicado na vida da Igreja. Buscando ler os sinais dos tempos e neles encontrar os apelos de Deus, a experiência de ouvir, discernir e caminhar tem indicado um caminho para novas respostas diante dos desafios de interpretar os sinais dos tempos à luz do Espírito Santo.

Por mais de cem anos, consolidou-se na Igreja, especialmente na América Latina, o método ver-julgar-agir como uma resposta aos desafios apresentados diante da realidade social, política, econômica, cultural e religiosa vigente. No convite à conversão pastoral e à construção de novas estruturas, queremos propor o método ouvir, discernir e caminhar como uma contribuição à missão evangelizadora da Igreja, para que permaneça sempre próxima do povo, partilhando suas alegrias e sofrimentos, caminhando com todos na construção do Reino de Deus.

A sinodalidade não se reduz a um modelo organizacional ou a uma estrutura administrativa: ela configura uma experiência espiritual



profunda, na qual se manifesta a identidade da Igreja como Povo de Deus. Nesse contexto, os verbos escutar, discernir e caminhar têm um significado que ultrapassa a mera execução de tarefas; eles expressam uma dinâmica espiritual que busca renovar a Igreja a partir de sua base, incentivando uma verdadeira comunhão e participação de todos os fiéis na vida da Igreja.

1 Recordando o método ver-julgar-agir

O método **ver-julgar-agir** tem suas origens na França, no contexto do Catolicismo Social e da Associação Católica da Juventude Francesa (ACJF). Foi sistematizado pelo padre **Joseph Léon Cardijn**, em diálogo com o pensamento de **Albert de Mun** e com base na tríade que fundamentava a ACJF — “piedade, estudo e ação”. A primeira formulação escrita do método apareceu em um texto de 1914, proveniente de uma conferência de Cardijn (Brighenti, 2022, p. 13-14). Absorvido pela tradição eclesial e difundido entre os círculos operários europeus, o método foi incorporado ao Magistério por **João XXIII**, acolhido em documentos do **Concílio Vaticano II** e amplamente aplicado na América Latina. De uma proposta inicialmente marginal, passou a ser reconhecido como instrumento relevante na ação pastoral da Igreja, consolidando-se como método teológico presente, inclusive, em diversos documentos da Doutrina Social da Igreja e nos discursos e escritos do Papa Francisco.

O primeiro momento do método consiste em **ver**, ou seja, analisar criticamente a realidade concreta. No caso da Juventude Operária, tratava-se de ver o mundo do trabalho e seus desafios. Em seguida, **julgar** essa realidade à luz do Evangelho. E por fim, **agir** em um constante processo contínuo de renovação e transformação.

Apesar das críticas iniciais, a pedagogia de Cardijn foi oficialmente reconhecida pelo Papa em 1925, conferindo legitimidade eclesial à Juventude Operária Católica e ao seu método. Em 1961, o método foi assumido no magistério pontifício por meio da encíclica *Mater et Magistra*, de João XXIII. Da mesma forma, encontramos o método na *Gaudium et Spes*, *Populorum Progressio* e *Solicitudo Rei Socialis*. E na América Latina, o método jocista (ver-julgar-agir) foi amplamente absorvido, como visto nas Conferências de Medellín, Puebla e Aparecida. No Brasil, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, utiliza esse método em diversos documentos. Como exemplo, as Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora e os textos bases da Campanha da fraternidade.



Conforme a proposta concebida por **Cardijn**, o método parte da análise das **realidades concretas**, que são iluminadas pelo **Evangelho** com o objetivo de gerar ações transformadoras. O ponto de partida é a realidade social, abordada por meio de um estudo atento da situação econômica, política, cultural e eclesial (Brighenti, 2015, p. 611). Essa análise permite uma compreensão mais profunda do contexto, superando a superficialidade do senso comum e revelando dimensões ocultas que, muitas vezes, permanecem encobertas por estruturas sociais, políticas e até mesmo religiosas. O “ver” não se limita a observar, mas busca interpretar criticamente os fatos e desvelar suas potencialidades transformadoras.

A partir desse primeiro encontro com a realidade, identificam-se as **interpelações** que dela emergem. Essas são então analisadas à luz da **Palavra de Deus**, dos ensinamentos do **Concílio Vaticano II**, do **Magistério** e da experiência viva da Igreja. Nesse estágio, aplicam-se **critérios teológicos** que orientam a leitura e o aprofundamento das questões levantadas. O “julgar” exige, portanto, um discernimento cuidadoso, que transforma a realidade com a força criadora da Palavra.

Por fim, o “agir” é compreendido como a **encarnação do julgamento**, no interior do processo iniciado pelo “ver”. Não se trata da execução de tarefas pontuais ou superficiais, mas da adoção de atitudes concretas e coerentes, que vão desde a prática da caridade até o enfrentamento estrutural dos problemas. Trata-se de um compromisso contínuo de **transformação religiosa e social**, sustentado por uma ação pastoral articulada e orientada pelo ideal do **Reino de Deus**.

O método **ver-julgar-agir** consolidou-se ao longo do tempo como um dos instrumentos mais fecundos da ação evangelizadora da Igreja. Sua força está na capacidade de articular de modo indissociável a leitura crítica da realidade, o discernimento à luz do Evangelho e a resposta transformadora em atitudes concretas. Ao ser assumido pelo magistério pontifício e pelas conferências episcopais latino-americanas, tornou-se um verdadeiro paradigma de pastoral encarnada, profundamente comprometida com a vida dos pobres e com a construção de uma sociedade mais justa.

2 Escutar, discernir e caminhar

Embora consolidado na tradição teológica e pastoral da Igreja, o método **ver-julgar-agir** continua a exigir constante reflexão e atualização.



Passados mais de cem anos desde sua formulação original, percebe-se, nos discursos do Papa Francisco e no desenvolvimento do processo sinodal, sinais de uma possível releitura do método proposto por Cardijn. Ainda que não se tenha estabelecido uma nova tríade de forma definitiva, na homilia de abertura do Sínodo, em 10 de outubro de 2021, o Papa apresentou os verbos **encontrar, escutar e discernir** como elementos centrais da caminhada sinodal. Posteriormente, em seu discurso à Cúria Romana, em 21 de dezembro de 2023, Francisco propôs uma nova sequência: **escutar, discernir e caminhar**, configurando um autêntico **itinerário de fé**, mais sintonizado com os desafios contemporâneos da evangelização e com o espírito da sinodalidade.

Ao analisar essa nova proposta, chama atenção o primeiro verbo da tríade: **“escutar”**. Escutar supõe, antes de tudo, **encontrar**, o que revela uma forte afinidade com o processo sinodal em curso. Ao longo dos Evangelhos, encontramos diversos episódios nos quais homens e mulheres se deparam com Jesus – encontros que geram cura, libertação e vida nova. Em todos esses momentos, Jesus **escuta** profundamente as pessoas, reconhecendo nelas a dignidade ferida e a fé viva. Sobre essa escuta transformadora, o Papa Francisco (2021) ensina:

Somos chamados a tornar-nos peritos na arte do encontro; peritos, não na organização de eventos ou na proposta duma reflexão teórica sobre os problemas, mas, antes de mais nada, na reserva dum tempo para encontrar o Senhor e favorecer o encontro entre nós: um tempo para dar espaço à oração, à adoração – uma oração que tanto transcuramos: adorar, dar espaço à adoração –, àquilo que o Espírito quer dizer à Igreja.

A **escuta** nasce do **encontro** e requer abertura interior e disponibilidade para se deixar interpelar pelo outro. Trata-se de escutar as perguntas, inquietações e esperanças de cada pessoa, assim como os clamores do mundo, seus desafios e constantes transformações. É necessário envolver-se e deixar-se envolver, abandonando posturas impositivas, defensivas ou autorreferenciais, sustentadas por certezas fechadas em si mesmas.

A escuta, portanto, não constitui um fim em si mesma, nem tem por objetivo a manutenção do *status quo*; ao contrário, ela inaugura o processo de mudança por meio de um diálogo genuíno. O primeiro passo desse diálogo é a escuta de Deus, que se dá, de modo concreto, por meio da escuta recíproca entre os irmãos e irmãs na fé. Para que esse processo seja autêntico, é necessário abrir a mente e o coração, superando preconceitos



e julgamentos prematuros que, muitas vezes, surgem da ignorância ou de hábitos que geram divisão (Czerny, 2022, p. 82).

A sinodalidade só pode florescer se estiver ancorada na convicção de que a diversidade não é obstáculo, mas riqueza. Ela brota da realidade afetiva da **fraternidade**, cultivada na amizade, no respeito mútuo e na acolhida das diversas identidades humanas.

Dessa escuta profunda, exercida com abertura, empatia e reconhecimento da diversidade, brota o segundo passo do itinerário sinodal: **discernir**. Discernir significa examinar atentamente os **sinais dos tempos** e a realidade concreta, a fim de buscar a vontade do Pai e tomar decisões coerentes com o Evangelho (1Ts 5,21; Ef 5,10). Como afirma Gomes *et al.* (2023, p. 90),

o exercício do discernimento pessoal e comunitário está no centro dos processos e eventos sinodais. Nesse caminho, pastores e fiéis conspiram, sob a ação do Espírito Santo, em direção à verdade do Evangelho e ao bem de toda a Igreja.

Por isso, nela se envolvem a hierarquia, as associações de leigos, os movimentos eclesiais, as novas formas de vida consagrada e o diálogo com outras Igrejas cristãs e não cristãs. Esta etapa não é responsabilidade exclusiva de alguns, mas deve ser vivida por **toda a Igreja**, em sua pluralidade de vocações e ministérios.

Na exortação apostólica *Gaudete et Exsultate*, o Papa Francisco dedica boa parte do capítulo V à explicação do que é o discernimento. Ele o define como um **dom** e uma **graça**, que precisam ser constantemente **buscados e cultivados**. Em um mundo saturado de estímulos, repleto de distrações e marcado pela manipulação das consciências – especialmente por meio das redes sociais e das tecnologias digitais (como a inteligência artificial) – o discernimento torna-se uma ferramenta essencial para seguir o Senhor com fidelidade. Nesse processo, a **razão** e o **conhecimento científico** não são excluídos, mas reconhecidos como aliados. Como afirma o Papa na *Gaudete et Exsultate* (n. 172):

Não nos esqueçamos de que o discernimento orante exige partir da predisposição para escutar: o Senhor, os outros, a própria realidade que não cessa de nos interpelar de novas maneiras. Somente quem está disposto a escutar é que tem a liberdade de renunciar ao seu ponto de vista parcial e insuficiente, aos seus hábitos, aos seus esquemas. Desta forma, está realmente disponível para acolher uma chamada que quebra



as suas seguranças, mas leva-o a uma vida melhor, porque não é suficiente que tudo corra bem, que tudo esteja tranquilo. Pode acontecer que Deus nos esteja a oferecer algo mais e, na nossa cômoda distração, não o reconheçamos.

A Igreja é chamada a discernir constantemente os **apelos do Senhor**, que se manifestam nos irmãos e irmãs, nas realidades concretas e nos sinais dos tempos. Vivemos em um mundo marcado por mudanças rápidas, fluidez cultural e transformações profundas. Nesse contexto, torna-se ainda mais necessário que a Igreja se mantenha atenta e disponível para interpretar tais sinais de maneira adequada, à luz do Evangelho e sob a ação do Espírito Santo.

O discernimento, tanto pessoal quanto comunitário, configura-se como um eixo essencial da **sinodalidade**, entendida Czerny por como “um processo espiritual cujo fundamento repousa na convicção de que Deus age no mundo e de que somos chamados a aprender as pistas do porvir que se manifestam no presente – os sinais dos tempos” (2022, p. 81). Esse processo exige escuta, abertura, humildade e corresponsabilidade de todos os batizados.

Ainda estamos acompanhando os desdobramentos teológicos e pastorais das práticas de discernimento no caminho sinodal. Uma **Igreja em saída** deve manter-se em contínuo movimento de escuta e discernimento para permanecer fiel às fontes da fé e à vontade de Deus. Isso implica reconhecer a **responsabilidade de todos os fiéis** no direcionamento da missão da Igreja, por meio da participação ativa de cada membro do Povo de Deus, com vistas à construção de comunidades florescentes e resilientes para a missão da Igreja de hoje.

Vale destacar que a fase do **discernimento** encontra ressonância na prática jesuíta do **discernimento comunitário**, profundamente enraizada na **espiritualidade inaciana**. Nessa tradição, antes de qualquer deliberação sobre um tema, os participantes são convidados a dedicar um tempo de oração individual e silenciosa, buscando escutar a voz do Espírito em suas consciências. Em seguida, todos se reúnem para uma partilha em que cada pessoa apresenta os frutos de sua oração, enquanto os demais escutam em silêncio, sem interrupções. Após essa primeira escuta, realiza-se uma segunda rodada de partilha, na qual cada participante expressa suas próprias reações ao que foi ouvido (Guerrero Alves; Martin López, 2023, p. 49.89). A ênfase, portanto, não recai sobre a formulação imediata de soluções, mas sobre a escuta recíproca e a



compreensão mútua, condição fundamental para que o discernimento comum possa amadurecer.

Na conversa no Espírito, não se valoriza tanto a unanimidade de opiniões ou ter uma perspectiva comum mas muito mais a comunhão dos corações na busca de um bem comum, no desejo de obedecer à vontade de Deus, seja qual for. Ter diferentes perspectivas enriquece a busca e o discernimento comum. Ajuda a descobrir os diferentes modos nos quais o Espírito está presente e atua no grupo (Guerrero Alves; Martin López, 2023, p. 51).

Essa dinâmica foi amplamente aplicada durante o **Sínodo sobre a sinodalidade**, especialmente nos pequenos grupos de trabalho (Secretaria do Sínodo dos Bispos, 2024). Um facilitador assegurava que todos os participantes tivessem a oportunidade de falar, garantindo que ninguém fosse excluído. Na primeira rodada, cada membro partilhava sua experiência pessoal e sua perspectiva individual. Na segunda, os participantes comentavam o que havia ressoado em si a partir das falas anteriores. Por fim, na terceira rodada, o grupo explorava convergências, divergências, pontos que exigiam maior aprofundamento e possíveis caminhos de ação. Também nesse processo, a prioridade estava na **compreensão mútua** e no escutar conjunto, antes de qualquer avaliação conclusiva.

Por fim, a etapa do **caminhar** representa a dimensão **concreta e dinâmica** do processo sinodal. Trata-se de **caminhar segundo o Espírito**, como exorta o apóstolo Paulo: *Deixai-vos conduzir pelo Espírito* (Gl 5,16). Esse movimento não é individual nem meramente interior, mas **eclesial**, vivido na comunhão com os irmãos e irmãs na fé. Os verbos **escutar, discernir e caminhar** delineiam, juntos, um verdadeiro **itinerário espiritual**, orientado pela ação do Espírito Santo. Tal percurso não se realiza de forma isolada, mas é trilhado no seio da comunidade eclesial, que valoriza a diversidade de vocações, carismas e perspectivas como expressão da riqueza do Corpo de Cristo.

Caminhar apenas com aqueles que pensam da mesma forma, excluindo os diferentes, é trair o horizonte da sinodalidade, que se funda na **escuta recíproca** na **corresponsabilidade de todos os batizados**. A sinodalidade exige a superação de visões uniformizantes, abrindo-se à alteridade como condição para o amadurecimento comunitário e eclesial.

A **Igreja sinodal**, compreendida como “**Igreja em saída**”, é uma Igreja em constante movimento. Ela não se fecha em suas estruturas, mas



se deixa conduzir pelo Espírito rumo a Deus e ao encontro com o mundo, especialmente com aqueles que se encontram nas **periferias existenciais**. Nesse caminhar solidário e corajoso, manifesta-se sua **fidelidade ao Evangelho** e sua disposição em responder, com criatividade e ousadia, aos desafios do tempo presente

Em contraste com o “**agir**”, que frequentemente implica uma ação vertical, conduzida de fora para dentro, o verbo “**caminhar**” expressa uma dinâmica horizontal e relacional, que envolve todos os participantes da vida eclesial. Esse caminhar conjunto não depende da função ou do grau de instrução dos fiéis, pois, como afirma o Papa Francisco, “**cada batizado, independentemente de sua função na Igreja ou do nível de instrução em sua fé, é um agente ativo de evangelização**” (EG, n. 120). O “caminhar juntos” é possível graças “a unção do Espírito Santo faz com que os fiéis, na sua totalidade, sejam infalíveis *in credendo*. Isso significa que o povo de Deus é santo e que, ainda que não possua condições terminológicas para expressar sua fé de maneira conceitual, possui um ‘instinto de fé’” (Gomes *et al.*, 2023, p. 90). Na **Igreja sinodal**, todos os fiéis são reconhecidos como **companheiros de caminho**, corresponsáveis pela missão evangelizadora. Essa corresponsabilidade decorre da participação de todos, em virtude do **batismo**, nos três **múnus** de Cristo: **sacerdotal, profético e real**.

A participação de todos é importante para a renovação da missão da Igreja, pois:

Os fiéis são capazes não só de reconhecerem o que está de acordo com o Evangelho e rejeitar o que lhe é contrário, mas também de perceber o que o Papa Francisco chama de ‘novas formas para o caminho’ da fé de todo o povo peregrino. Uma das razões pelas quais os bispos e sacerdotes devem estar próximos de seu povo a caminho e devem caminhar com ele, é justamente para que eles possam reconhecer esses “novos caminhos” (CTI, 2014, n. 127).

Impulsionado pela força do Espírito Santo, o sonho de “**caminhar juntos**” tornar-se-á realidade à medida que as **práticas eclesiais** se configurem como expressões concretas de **comunhão, participação e corresponsabilidade** de todos os membros do Povo de Deus no exercício da missão que lhes foi confiada. Nesse horizonte, o mais decisivo não é ocupar espaços de poder, mas **iniciar processos**, como sublinha o Papa Francisco (EG, n. 223). Trata-se de uma dinâmica que exige profunda confiança na ação do Espírito Santo, cujo ritmo transcende



as urgências e pragmatismos humanos, mas que, ainda assim, requer a **colaboração ativa** da comunidade eclesial na edificação de uma Igreja autenticamente sinodal.

O caminhar não constitui apenas a etapa final do método sinodal, mas exprime um modo próprio de ser Igreja, enraizado na escuta recíproca, no discernimento comunitário e na corresponsabilidade entre todos os membros do Povo de Deus. Caminhar juntos e professar conjuntamente a fé é o que permite à Igreja superar os riscos do autorreferencialismo e manter-se fiel ao Evangelho que a fundamenta e orienta sua missão. Trata-se, portanto, de um movimento contínuo, que une identidade e missão, tradição e profecia, comunidade e envio.

A **caminhada sinodal** implica, igualmente, a capacidade de **caminhar com a humanidade** em suas **alegrias e esperanças, dores e angústias** (GS, n. 1), tornando-se expressão concreta de uma Igreja que se coloca ao lado de todos, especialmente dos mais vulneráveis, como **sinal vivo do Reino de Deus em gestação no mundo**. Trata-se de uma disposição profunda para assumir, em solidariedade, os sofrimentos e as esperanças da história humana, participando ativamente da vida do povo e sendo presença de consolo, justiça e profecia.

Esse dinamismo exige que a Igreja **saia de si mesma**, supere práticas **excludentes** e se abra ao **diálogo com a pluralidade de culturas, tradições religiosas e realidades sociais contemporâneas**. Tal processo não se reduz à reforma de estruturas, mas implica uma **conversão missionária e pastoral**, que reconheça que os frutos da escuta, da comunhão e da conversão sinodal não se produzem segundo as pressões da eficiência imediata, mas **amadurecem no tempo de Deus**, com a paciência própria do Reino.

Caminhar sinodalmente, por fim, é comprometer-se com a **construção de uma Igreja capaz de discernir e responder, com fidelidade criativa, aos desafios do tempo presente**, sem perder de vista sua vocação de ser, ao mesmo tempo, memória viva do Evangelho e geradora de esperança para o mundo.

Caminhar juntos – todos, todos, todos – é um processo no qual a Igreja, dócil à ação do Espírito Santo e sensível para captar os sinais dos tempos (GS, 4), se renova continuamente e aperfeiçoa a sua sacramentalidade, para ser testemunha crível da missão a que é chamada, para reunir todos os povos da terra no esperado único Povo quando, no final dos



tempos, o próprio Deus nos sentará no banquete por Ele preparado (Francisco, 2024, p. 56).

Assim, a releitura do método **ver-julgar-agir** à luz da tríade “**escutar, discernir e caminhar**” não se trata apenas de atualizar uma metodologia pastoral, mas de reinterpretá-la em chave sinodal, valorizando a escuta recíproca, o discernimento comunitário e a corresponsabilidade de todos os batizados. Nesse itinerário, a Igreja deixa de agir a partir de respostas prontas ou de estruturas rígidas e se abre à ação do Espírito Santo, que conduz a um processo de contínua conversão e renovação. O Papa Francisco, ao propor essa tríade, recoloca no centro a experiência da escuta como primeiro passo para qualquer discernimento autêntico, reconhecendo que somente a partir dela é possível caminhar juntos, como expressão concreta de uma Igreja em saída, chamada a acompanhar a humanidade em suas alegrias e dores, esperanças e angústias, e a testemunhar, com fidelidade criativa, a presença do Reino de Deus no tempo presente.

3 Escutar, discernir e caminhar como um método para a Igreja sinodal

Percebe-se que **escutar, discernir e caminhar** não constitui apenas uma atualização terminológica do método **ver, julgar e agir**, mas integra um movimento mais amplo de “**sinodalização**” da vida e da missão da Igreja. Falar em transformação das estruturas eclesiais não significa apenas reformar modelos antigos, mas exige a **coragem de instaurar um novo paradigma**, inspirado pela ação do Espírito Santo. Como afirma França Miranda, é o “Espírito Santo o responsável pela configuração institucional da comunidade e por inspirar os fiéis a traduzirem esta sua ação no contexto sociocultural onde se encontra” (2022, p. 33).

A **sinodalidade**, nesse sentido, está profundamente vinculada à **relação da Igreja com o mundo**, especialmente pela estreita ligação entre sinodalidade e fraternidade. A Igreja não vive isolada: ela **existe e atua** necessariamente inserida em contextos **políticos, sociais, econômicos, culturais e religiosos**, nos quais testemunha a luz do Evangelho. Ao desejar compartilhar essa luz com toda a família humana, o Povo de Deus estabelece uma conexão real e profética com a história concreta.

Assim, **escutar, discernir e caminhar** não define apenas um novo método pastoral; trata-se de uma **expressão viva da vocação missionária**



da Igreja, que busca responder com fidelidade criativa aos apelos do Espírito nos contextos em que está inserida, mantendo-se atenta aos clamores da humanidade e à sua própria identidade evangelizadora.

Por isso, como **comunidade de fé**, a Igreja é chamada a **encarnar o modo de viver de Cristo**, aquele que veio “**não para ser servido, mas para servir**” (Mt 10,45). Em uma sociedade cada vez mais complexa, pluralista e marcada por desafios emergentes que exigem novas linguagens e práticas, a ação pastoral da Igreja nem sempre consegue acompanhar tais transformações. **Caminhar com Deus**, nesse contexto, significa **caminhar também com os pobres, os refugiados e os excluídos**, reconhecendo neles o rosto sofredor de Cristo. Significa também **dialogar com a ciência, a arte, a economia, a comunicação e com o mundo secular em geral**, ultrapassando fronteiras visíveis e invisíveis que separam a fé da vida cotidiana. Trata-se de um chamado a uma **Igreja em saída**, que não teme cruzar limites culturais e institucionais, mas se deixa conduzir pelo Espírito rumo à escuta e ao serviço nas periferias da existência humana.

Dessa forma, atentos às transformações do tempo presente, reconhece-se que, para que a **sinodalidade** seja uma **nota constitutiva** da Igreja, será necessário **superar os esquemas habituais** e abrir-se a novas formas de ser e agir eclesial. No processo sinodal, a Igreja assume uma **postura de escuta e aprendizagem**, permitindo que o **Espírito do Cristo ressuscitado** inspire e trace diversos **caminhos de vida** para cada realidade e comunidade.

Para que a **Igreja sinodal** coloque efetivamente em prática o método **escutar, discernir e caminhar**, é fundamental **valorizar a experiência das pequenas comunidades**. É nesses pequenos grupos que os fiéis têm a oportunidade de se conhecerem, partilharem suas histórias, sustentarem-se mutuamente na fé e cuidarem uns dos outros com proximidade e afeto evangélico. Essas comunidades podem ser organizadas a partir da **proximidade territorial** – como ruas, bairros, condomínios e vilas – ou segundo **afinidades existenciais**, como casais, jovens, estudantes universitários ou profissionais de diferentes áreas. Nesses espaços eclesiais, **ninguém passa despercebido**: cada pessoa é reconhecida como valiosa e indispensável, sentindo-se parte integrante de um corpo que vive, celebra, discerne e evangeliza **em comunhão**.

O **itinerário sinodal** exige uma **reconfiguração da própria organização eclesial**, orientada por uma concepção de Igreja que vá



além do modelo centrado exclusivamente em estruturas hierárquicas. Trata-se de compreendê-la, antes de tudo, como uma **comunidade de discípulos missionários**, onde todos – ministros ordenados, consagrados e leigos – são chamados a participar de um **processo contínuo de escuta, discernimento e aprendizagem**, em vista de uma maior fidelidade ao Evangelho e à missão confiada por Cristo.

Inspirada no testemunho das primeiras comunidades cristãs, a Igreja é convidada a reconhecer que, **apesar das resistências históricas**, sua natureza é essencialmente **comunitária e relacional**. É na **comunhão** que ela se configura como Povo de Deus e se abre ao diálogo com a totalidade dos fiéis. Nesse horizonte, as **pequenas comunidades eclesiais** devem ser incentivadas a funcionar em **rede**, evitando o isolamento e mantendo uma comunhão viva e orgânica com a **Igreja particular** e com a totalidade da Igreja.

Para que essas comunidades sejam de fato **expressão visível da Igreja** nos mais variados ambientes – urbanos, periféricos, acadêmicos ou profissionais – não basta apenas reunir pessoas. É necessário **criar vínculos, construir relações fraternas e cultivar a experiência da pertença e da corresponsabilidade**. Isso requer uma **nova mentalidade eclesial**, um novo modo de viver a fé, marcado por um espírito mais **humano, comunitário, solidário e missionário**.

Portanto, o método “**escutar, discernir e caminhar**” não é apenas uma atualização terminológica do “**ver, julgar e agir**”, mas uma expressão que traduz a sinodalidade como estilo de vida e de missão da Igreja. Ao integrar escuta, discernimento e corresponsabilidade, a Igreja é chamada a configurar-se como comunidade de discípulos missionários, próxima das realidades humanas e atenta aos clamores do Espírito. Esse caminho exige abertura a novas formas de ser e agir eclesial, fortalecimento das pequenas comunidades e uma mentalidade marcada pela comunhão, pela solidariedade e pelo testemunho missionário.

Conclusão

O método “**escutar, discernir e caminhar**”, proposto pelo Papa Francisco, representa uma transformação profunda na maneira como a Igreja se relaciona com o mundo contemporâneo e consigo mesma. Mais do que uma simples revisão do clássico “**ver, julgar e agir**”, essa proposta se enraíza na **espiritualidade sinodal** e aponta para uma renovação das



estruturas e das práticas eclesiais a partir de três pilares: **comunhão, participação e missão**. Trata-se de um caminho que promove uma escuta autêntica do Espírito Santo, favorece o discernimento comunitário e estimula uma jornada conjunta, marcada pela corresponsabilidade e pela abertura a todos.

Nesse horizonte, a **sinodalidade** não é uma alternativa entre outras, mas constitui um **chamado essencial** e irrevogável para a Igreja do nosso tempo. Redefine as práticas pastorais e os modos de exercício da autoridade, promovendo a **participação efetiva e engajada de todo o Povo de Deus** na missão evangelizadora. Mediante uma escuta atenta, empática e acolhedora, a Igreja é convidada a discernir com sabedoria os sinais dos tempos e, a partir deles, **caminhar com todos**, especialmente com os pobres, os vulneráveis e os excluídos, sendo sinal visível da misericórdia e da esperança do Reino de Deus em meio às realidades humanas.

Dessa forma, a Igreja deixa de ser uma “sociedade perfeita” para tornar-se uma **comunidade em missão**, aberta ao diálogo com o mundo e comprometida com sua vocação de **servir e transformar as realidades humanas à luz do Evangelho**. Essa é a direção de uma **Igreja plenamente sinodal**, que expressa a comunhão e o amor de Deus em todas as suas ações e decisões.

Compreendida nesta perspectiva, a **sinodalidade** não se restringe à vida interna da Igreja, mas diz respeito também à sua **relação com o mundo**, sobretudo por meio do vínculo intrínseco entre **sinodalidade e fraternidade**. Inserida na história e solidária com os dramas e esperanças da humanidade, a Igreja é chamada a **compartilhar a luz do Evangelho com todos os povos e culturas**, cultivando pontes em vez de muros. Nesse horizonte, o “**caminhar juntos**” como Povo de Deus implica o firme compromisso de **caminhar também com a família humana em sua totalidade**, promovendo a justiça, a dignidade e a paz como sinais concretos do Reino de Deus já presente e ainda por vir.

Referências

ALMEIDA, Andre. O Discernimento sinodal e pastoral em Francisco Reflexões teológicas e éticas de Aparecida ao Sínodo da Assembleia Eclesial. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 71, p. 63-75,



jan./jun. 2023. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/63158/63158.PDF>. Acesso em: 30 jun. 2025.

BRIGHENTI, Agenor. Método Ver Julga e Agir. In: PASSOS, João Décio (org.). *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2015. p. 608-615.

BRIGHENTI, Agenor. *O método ver-julgar-agir: da Ação Católica à teologia da libertação*. Petrópolis: Vozes, 2022.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *O sensus fidei na vida da Igreja*. Vaticano, 2014. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20140610_sensus-fidei_po.html. Acesso em: 15 jul. 2025.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Pastoral Gaudium et Spes sobre a Igreja no mundo de hoje. In: KLOPPENBURG, B. *Compêndio do Vaticano II*. Constituições, decretos e declarações. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 141-256.

CZERNY, Michael. Uma Igreja que “caminha junto”. Sinodalidade na era do papa francisco. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 54, n. 1, p. 67-88, jan./abr. 2022. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/5009/4828>. Acesso em: 22 jul. 2025.

FERREIRA, Reuberson. Papa Francisco, e o método? Considerações sobre método ver-julgar-agir utilizado pelo Papa Francisco. *Pensar-Revista Eletrônica da FAJE*, Belo Horizonte, v. 7, n. 2, p. 215-228, 2016. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/pensar/article/view/3649/3750>. Acesso em: 2 jul. 2025.

FRANÇAMIRANDA, Mário de. Espírito Santo e Sinodalidade. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 82, n. 321, p. 24-44, jan./abr. 2022. Disponível em: <https://revistaeclesiasticabrasileira.itf.edu.br/reb/article/view/3934/3542>. Acesso em: 10 jul. 2025.

GOMES, Tiago de Fraga; BRUSTOLIN, Leomar Antônio; DALL’OSTO, Leonardo Lucian. O caminho da Igreja: primado, colegialidade e sinodalidade. *Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral*, Curitiba, v. 15, n. 1, p. 83-95, 2023. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/pistispraxis/article/view/29236/26069>. Acesso em: 25 jul. 2025.

GUERRERO ALVES, Juan Antonio; MARTÍN LOPEZ, Óscar. *Conversa no Espírito: discernimento e sinodalidade*. Brasília: Edições CNBB, 2023.



PAIVA, Vitor; KOLLER, Felipe. A sinodalidade em nível paroquial. *Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral*, Curitiba, v. 15, n. 1, p. 66-82, 2023. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/pistispraxis/article/view/30023/26068>. Acesso em: 1 jul. 2025.

PAPA FRANCISCO. *Discurso do Papa Francisco à Cúria Romana por ocasião das felicitações de Natal*. Vaticano, 2023. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2023/december/documents/20231221-curia-romana.html>. Acesso em: 10 jul. 2025.

PAPA FRANCISCO. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium sobre a anúncio do Evangelho no mundo atual*. 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 jul. 2025.

PAPA FRANCISCO. *Exortação Apostólica Gaudete Et Exsultate sobre o chamada à santidade no mundo atual*. Vaticano, 2018. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html#fala_senhor. Acesso em: 1 jul. 2025.

PAPA FRANCISCO. *Homilia do Papa Francisco: celebração eucarística para a abertura do sínodo sobre sinodalidade*. Vaticano, 2021. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2021/documents/20211010-omelia-sinodo-vescovi.html>. Acesso em: 2 jul. 2025.

PAPA FRANCISCO. *Primeira Congregação Geral Discurso inaugural*. Vaticano, 2024. Disponível em: https://www.synod.va/content/dam/synod/news/2024-10-26_final-document/POR---Documento-finale.pdf. Acesso em: 12 jul. 2025.

SECRETARIA DO SÍNODO DOS BISPOS. *XVI Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos para uma Igreja sinodal: Comunhão, Participação, Missão – Metodologia para a Segunda Sessão da Assembleia Sinodal*. Vaticano, 2024. Disponível em: https://www.synod.va/content/dam/synod/assembly2024/press16_09/methodology/POR_Metodologia-2024.pdf. Acesso em: 21 jul. 2025.



Aportes para a identidade missional da Igreja contemporânea a partir da teologia de Atos dos Apóstolos

Contributions to the missional identity of the contemporary Church based on the theology of the Acts of the Apostles

*Vítor Hugo Schell**

*Joelson Erbert Martins***

Recebido em: 18/08/2025. Aceito em: 10/09/2025.

Resumo: *Este artigo busca identificar elementos teológicos e práticos presentes no livro de Atos dos apóstolos que fornecem aportes que contribuam para formação de uma identidade missional para a igreja cristã contemporânea. A pesquisa é de natureza qualitativa, com método bibliográfico, e fundamenta-se em análises teológicas e exegéticas dos textos do livro de Atos, dialogando com autores como David Bosch, Michael W. Goheen, Udo Schnelle, Jörg Frey entre outros. Por questões de delimitação, a ênfase teológica segue a tradição protestante por se tratar do contexto de pesquisa em que os autores do artigo desenvolve seus estudos. A pesquisa aponta para a centralidade do testemunho em ensino dos apóstolos, da atuação do Espírito Santo, da continuidade entre a missão de Deus que perpassa o contexto judaico e da igreja cristã, e da contextualização do evangelho de Jesus Cristo como elementos essenciais à compreensão da missão da igreja. A pesquisa aponta para a conclusão de que uma igreja que busca por referências para uma autêntica identidade missional e encontra no livro de Atos dos Apóstolos um paradigma normativo de identi-*

* Doutor em Teologia pela Faculdade de Teologia Friedrich Schiller Universität-Jena, Alemanha. Professor titular do Novo Testamento e Grego na Faculdade Luterana de Teologia em São Bento do Sul, SC.

E-mail: vitor.schell@ft.edu.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6915-2553>.

** Mestre em teologia pelo PPG-EST em São Leopoldo, RS. Doutorando em teologia pelo PPG-EST em São Leopoldo, RS e bolsista CAPES, professor visitante na Faculdade Luterana de Teologia – FLT em São Bento do Sul, SC, pastor na IECLB.

E-mail: pastorjoelsonmartins@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2749-8991>.





dade, vocação e prática, em meio às tensões culturais, sociais e religiosas do mundo contemporâneo.

Palavras-chave: *Igreja missional; Atos dos Apóstolos; missão; identidade; contextualização.*

Abstract: *This article seeks to identify theological and practical elements in the book of Acts that provide insights for shaping a missional identity for the contemporary Christian church. The research is qualitative in nature, employs a bibliographic method, and is based on theological and exegetical analyses of Acts, engaging with authors such as David Bosch, Michael W. Goheen, Udo Schnelle, Jörg Frey, among others. For delimitation purposes, the theological emphasis follows the Protestant tradition, reflecting the research context in which the authors develop their studies. The findings highlight the centrality of apostolic teaching and witness, the work of the Holy Spirit, the continuity of God's mission through both the Jewish context and the Christian church, and the contextualization of the gospel of Jesus Christ as essential elements for understanding the mission of the church. The research concludes that a church seeking authentic missional identity finds in the book of Acts a normative paradigm of identity, vocation, and practice amid the cultural, social, and religious tensions of the contemporary world.*

Keywords: *Missional church; Acts of the Apostles; mission; identity; contextualization.*

1 Introdução

Ao tratar a respeito das perspectivas neotestamentárias em torno da pergunta pela edificação de comunidades, o professor de Novo Testamento da Universidade de Zurique, Jörg Frey levantou a seguinte questão: “Como a evidência neotestamentária pode contribuir para a atual reflexão em torno do desenvolvimento e formas de Igreja?” (Frey, 2014, p. 31). A partir dessa indagação, defendemos a tese de que a igreja contemporânea pode e deve buscar inspiração nas vivências das primeiras comunidades cristãs para enfrentar os desafios missionários atuais. Alinhando-nos ao posicionamento de Frey, sustentamos que as diretrizes e práticas da igreja primitiva, fundamentais para sua expansão missionária, oferecem um contraponto relevante para a igreja atual, auxiliando-a a manter seu foco diante dos desafios contemporâneos e das oscilações do relativismo pós-moderno. Como afirma Frey, “a teologia evangélica precisa responsabilizar-se diante do Novo Testamento por sua imagem de igreja e comunidade caso não queira perder sua base e identidade” (Frey, 2014, p. 31).



Partindo da premissa de que a Sagrada Escritura serve como norma para a proclamação cristã e a inspiração missionária, o livro de Atos dos Apóstolos apresenta-se como uma fonte primordial para a reflexão sobre a prática missionária da igreja hoje. Este artigo se ocupa com uma pesquisa bibliográfica de natureza exploratória, com o objetivo de contribuir para a formação de uma identidade missional da igreja contemporânea, fundamentada na teologia de Atos. À luz do pensamento do missiólogo sul-africano David Bosch, a análise missiológica deve considerar duas dimensões essenciais (Bosch, 2014, p. 519): a *dimensão missionária da igreja* (o que a igreja é chamada a ser) e a *intenção missionária da igreja* (o que a igreja é chamada a fazer). No livro de Atos, a igreja cristã é retratada como uma comunidade constituída por homens e mulheres que receberam o testemunho acerca da pessoa e obra de Jesus, ou que foram suas testemunhas oculares, tornando-se discípulos e discípulas de Cristo. Essa configuração representa a dimensão missionária da igreja. Ao mesmo tempo, essas pessoas viveram em conformidade com a missão que lhes foi confiada: a de serem testemunhas de Cristo “em Jerusalém, em toda a Judeia e Samaria, e até os confins da terra” (At 1.8-NVI), o que evidencia a intenção missionária.

Este artigo busca identificar impulsos relevantes para a atuação missional da igreja, com base na reflexão de missiólogos de tradição evangélica-histórica. Distingue-se, aqui, a compreensão entre “igreja missionária” – que promove atividades ou projetos missionários – e uma “igreja missional” – que tem a missão como sua essência, seu “DNA” (Butzke, 2017, p. 7). Atos 1.8 é um texto paradigmático para essa discussão. A igreja primitiva, composta pelas primeiras pessoas chamadas de discípulos de Jesus (posteriormente chamados de “cristãos” em Antioquia – cf. At 11.26) e por aqueles que receberam o Evangelho por meio da pregação de Pedro no Pentecostes (At 2.14ss.), não via a missão como uma atividade paralela à vida cotidiana ou uma atividade específica da igreja. Pelo contrário, seu dia a dia era profundamente marcado pela ação do Espírito Santo, que os capacitava a testemunhar o evangelho e a engajar-se na missão de Deus no mundo, refletindo uma dimensão missional das primeiras comunidades cristã. Essa distinção ressalta a necessidade de resgatar, na atualidade, uma eclesiologia que compreenda a missão não como uma atividade adjacente, mas como elemento constitutivo da identidade da igreja.



2 O livro de Atos como teologia e história

O livro de Atos dos Apóstolos oferece um fundamento relevante para a reflexão e prática missional da igreja contemporânea, mas sua interpretação enfrenta desafios devido à distância histórica e contextual. Essa narrativa é frequentemente abordada de forma polarizada: enquanto algumas pessoas adotam uma leitura biblicista, buscando replicar literalmente suas estruturas e práticas, outras a veem como mero relato descritivo, sem aplicabilidade teológica ou missiológica direta. Esse dilema, contudo, não se restringe apenas ao livro de Atos – estende-se a grande maioria dos textos narrativos bíblicos em geral.

Para avançar nessa discussão, é essencial considerar a relação entre historiografia e teologia no texto lucano. Ao contrário da visão pós-Iluminismo, que separa história e teologia, as narrativas antigas – incluindo Atos – integravam ambas as dimensões. Como demonstrado por Schnelle (2009) em sua Teologia do Novo Testamento, a historiografia judaico-helenista (e.g., 1-4 Macabeus, Flávio Josefo) entendia a história como manifestação da ação divina. Lucas, nesse contexto, não apenas registra eventos passados, mas constrói uma narrativa teologicamente orientada, visando instruir as futuras gerações (Lc 1:1-4; At 1:1). Historiografia e Teologia não são elementos que se excluem, pelo contrário, elas se entrelaçam de maneira significativa, de modo que todas as narrativas históricas da Antiguidade foram elaboradas e interpretadas sob uma perspectiva teológica, mesmo que não exclusivamente monoteístas.¹

¹ Segundo William Wrede (1859-1906), fundador da escola da “História das Religiões, o estudioso do Novo Testamento não deveria se orientar nem pela estipulação de um Cânon nem por uma construção dogmática, senão que seu objeto de trabalho deveria ser toda a literatura cristã primitiva, sendo lida como testemunho de uma religião praticada. A discussão de Wrede retoma seu significado no contexto da crítica teológica da atualidade, da consciência de tolerância assim como no pluralismo de métodos utilizados hoje em dia. O método de Wrede, da “História da Religião” (Religionsgeschichte), procura ser um método exclusivamente histórico, no qual perguntas filosófico-teológicas são tratadas propositalmente somente num segundo momento da pesquisa. Como objetivo maior de tal método, vale o critério da justiça, tanto aplicado aos autores neotestamentários quanto aos sistemas religiosos concorrentes (Judaísmo, Estoicismo, Religiões de Mistério, cultos do mundo helenista, etc.). O alvo na pesquisa seria deixar conscientemente de lado a perspectiva da Igreja e utilizar somente a perspectiva “científica” para se analisar a visão de Mundo e interesses do cristianismo primitivo. O pesquisador do Novo Testamento é desafiado a deixar completamente de lado o seu próprio ponto de vista (“preconceitos”). Caso não deixe de lado seu ponto de vista o pesquisador/estudioso da Bíblia agiria apenas como um Pregador/Pastor e não de fato como um pesquisador.



Assim, Atos não é um relato neutro, mas uma obra que articula história e missão, projetando um modelo para a igreja em expansão. Seu propósito não se esgota no passado; antes, oferece um paradigma interpretativo para a práxis missional atual, desde que lido em diálogo crítico com seu contexto original. O objetivo de Lucas em Atos dos Apóstolos é claramente histórico, ou seja, ele pretende dar continuação à primeira parte de sua obra a Teófilo, na qual trata daquilo que Jesus começou a fazer e a ensinar (Τὸν μὲν πρῶτον λόγον ἐποίησάμην περὶ πάντων, ᾧ Θεόφιλε, ὧν ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν). Desse modo, Atos trata da continuidade da história já narrada no Evangelho de Lucas, como continuação do “relato ordenado” (διήγησις).

3 Em busca de uma identidade missional a partir do livro de Atos

A narrativa de Lucas transcende o mero registro histórico, constituindo-se como instrumento de formação identitária para as primeiras comunidades cristãs, diante dos embates e desafios que a igreja primitiva enfrentou ao ser confrontada com sua tarefa de levar o evangelho de Jesus Cristo para além do contexto cultural que lhe era comum. Lucas articula os primórdios da igreja em Jerusalém com os desafios da expansão missionária no mundo greco-romano, estabelecendo um paradigma para a atuação missionária da igreja na posteridade (Dunn, 2009). Como historiador-teólogo, Lucas emprega a função pedagógica característica da historiografia antiga, fornecendo substrato identitário essencial para a igreja em contexto de expansão e a morte das testemunhas oculares. Essa construção identitária revela-se fundamental para uma eclesiologia missional, pois a identidade – enquanto expressão do “DNA eclesial” – determina a natureza e sustentabilidade da missão frente aos desafios da estagnação (Bosch, 2014).

3.1 A Tensão entre Identidade Cultural e Identidade Cristã

A discussão sobre “identidade cristã” frequentemente se confunde com expressões culturais particulares (liturgias, etnicidades ou cultura gospel). Contudo, a concepção lucana apresenta uma identidade eclesial essencialmente missional (At 1.8), que transcende particularismos culturais. O livro de Atos demonstra como o testemunho do



evangelho gerou tensões identitárias desde o princípio, como exemplificado pelo relato das queixas das viúvas de judeus de fala grega em relação às viúvas de judeus de fala hebraica, ambas pertencentes à mesma comunidade (cf. At 6.1). Já o episódio de Pedro e Cornélio (At 10) revela que a compreensão de identidade da igreja cristã exigia uma transformação essencial inclusive dos líderes estabelecidos. Não apenas Paulo, vocacionado para ser um instrumento de Deus para o testemunho do evangelho entre os gentios e seus governantes (At 9.15) precisava ter plena clareza sobre a inclusão dos gentios no plano de salvação de Deus, mas também Pedro, reconhecido como uma das colunas da igreja em Jerusalém (cf. Gl 2.9).

Essa narrativa fundacional oferece parâmetros para a igreja contemporânea, que enfrenta o desafio de conciliar: 1. Resquícios do paradigma da cristandade; 2. Contextos pós-cristãos; 3. Especializações eclesiais (igrejas de nicho). Um desafio premente (que exige solução) na contemporaneidade reside na convergência de múltiplos tempos, culturas e concepções acerca da identidade e o papel da igreja dentro de um mesmo contexto social. O fenômeno contemporâneo envolve a coexistência de pessoas profundamente enraizadas em um passado relativamente recente, quando o regime de cristandade exercia influência significativa sobre a sociedade, e pessoas oriundas de contextos diversos que, por sua vez, não tem familiaridade com as práticas litúrgicas que, para outros, se tornaram essenciais em sua trajetória cristã. É de fundamental importância reconhecer que dentro de uma única comunidade cristã podem estar presentes pessoas provenientes de variados *milieus* sociais e culturais. Por isso, a narrativa a ser analisada como formadora da identidade da igreja contemporânea é aquela contida no Novo Testamento e não que também não desconsiderada a diversidade presente nas comunidades primitivas. Não se trata de um retorno às práticas do primeiro século, mas sim de preservar a essência que, desde a elaboração do Novo Testamento, se estabeleceu como a identidade da igreja cristã. A questão central reside em discernir entre elementos constitutivos da identidade cristã (*kerygma*, missão) e expressões culturais eventuais. O período neotestamentário, enquanto revelação definitiva em Cristo, oferece os fundamentos identitários, porém sua aplicação exige mediação hermenêutica face à pluralidade contemporânea.



3.2 A atuação missionária de Deus no contexto judaico como fundamento missional da igreja primitiva

O testemunho apostólico registrado em Atos dos Apóstolos constitui uma narrativa teologicamente estruturada que articula a experiência histórica dos discípulos com Jesus de Nazaré e sua compreensão pós-pascal deste evento como cumprimento das promessas salvíficas de Deus. Lucas, frequentemente caracterizado como o teólogo da História da Salvação, desenvolve uma cuidadosa obra historiográfica (Lc 1.3) que situa o movimento cristão primitivo na continuidade da tradição judaica, ao mesmo tempo em que afirma sua singularidade escatológica. A mensagem dos discípulos de Jesus Cristo representava seu testemunho sobre as experiências recentes que vivenciaram, incluindo sua caminhada com o Messias pelas ruas poeirentas da Galileia, sua morte e ressurreição, que culminou em sua ascensão aos céus. O testemunho desses homens e mulheres estava intrinsecamente ligado ao plano salvífico de Deus, refletindo uma transição de uma expectativa futura para uma observação contínua do cumprimento da promessa em um momento específico, cuja relevância temporal se torna cada vez mais presente. A obra de Deus, enquanto ação redentora de toda a criação caída, prossegue, e os desdobramentos narrados, incluindo a orientação do Evangelho aos gentios, constituem novos elementos na história salvífica que devem ser integrados à trajetória do povo de Deus, tal como delineada nos primeiros livros das Escrituras.

A análise da narrativa de Lucas revela três dimensões fundamentais da identidade cristã em Atos. A primeira é a *dimensão histórica*. Lucas enfatiza as raízes judaicas do movimento cristão, aproveitando o capital simbólico do judaísmo no contexto helenístico. Seu relato meticulosamente estruturado dos eventos (cf. Lc 1.3) representa a continuidade da narrativa divina com seu povo.

Esta estratégia apologética é evidente na descrição das atividades missionárias de Paulo, que sistematicamente inicia seu contato missionário nas sinagogas (At 9.20; 13.42; 17.1-2). Os discípulos de Jesus pregariam o arrependimento para o perdão dos pecados a todas as nações, porém, começando por Jerusalém (veja que Jerusalém é o primeiro ponto também a partir de Atos 1.8). Os discípulos voltam para Jerusalém após a Ascensão de Jesus e permanecem constantemente no Templo, louvando a Deus (Lc 24.52-53).



É interessante perceber que também na trajetória de Paulo, conforme o relato de Lucas em Atos, está ligada à comunidade de Jerusalém. Paulo após sua conversão é apresentado formalmente em Jerusalém por Barnabé e permanece na comunidade em Jerusalém “pregando corajosamente em nome do Senhor” (cf. At 9.26-30). A identidade missional da igreja primitiva está ligada em Atos às origens em Jerusalém.

No mercado das possibilidades religiosas da antiguidade, a fé cristã aproveita-se de suas origens. As primeiras pessoas cristãs não se entendem como adeptas e propagadoras de uma nova religião, mas como judeus que interpretam as Escrituras a partir da revelação de Deus em Jesus Cristo. Uma separação clara e estanque entre cristianismo e judaísmo não é, a princípio, atestada no Novo Testamento. Em Atos dos Apóstolos é possível identificar um autor preocupado em ancorar os acontecimentos com aquilo que era atrativo no judaísmo dos tempos de Jesus.

A missão, corretamente entendida, é o papel dos escolhidos de Deus de viver como um povo de contraste e com isso atrair as nações ao seu redor para a aliança com Deus. Assim, a missão não se inicia em Atos, mas muito antes, no início da história bíblica (Goheen, 2014, p.152).

O fato de ser um segmento religioso reconhecido e respeitado por sua comprovada antiguidade e historicidade, num mundo onde novidades não são bem-vindas, até que se prove o contrário, faz com que a afirmação do elemento “judaico” do testemunho cristão se torne atrativo. Outro elemento que suscita o interesse de Lucas em fundamentar o cristianismo em suas raízes judaicas é a crença em um único Deus, a qual promove uma conduta ética e a virtude, aspectos que eram apreciados pelos cidadãos respeitáveis do império – uma tendência bastante prevalente naquela época, inclusive entre os filósofos gregos.

A segunda dimensão é a *comunitária*. A promessa do Espírito Santo em Atos 1.8 estabelece uma nova identidade coletiva das comunidades cristãs como “testemunhas”, superando quaisquer concepções individualistas de missão. Como observa Goheen (2014, p. 169), esta identidade comunitária se constrói a partir da experiência fundante em Jerusalém (Lc 24.49), que permanece como referência teológica mesmo na expansão gentílica.

Por fim, a terceira é a *dimensão escatológica*. A ressurreição de Jesus inaugura uma nova fase na história da salvação, caracterizada pelo envio do Espírito Santo e pela redefinição do Templo como espaço de



culto (Jo 4.21). Como destaca Goheen (2014, p. 160), Lucas mantém a centralidade escatológica de Jerusalém, herdada da tradição profética. Contudo, a mensagem do reino de Deus, o anúncio do perdão dos pecados (Mc 2.1-11), não se encontra subordinada ao Templo e ao seu culto, como erroneamente interpretavam alguns dos seus ouvintes. Jesus introduziu uma relação mais flexível com o centro do culto em Jerusalém (por exemplo, Jo 4.20-22). A ressurreição de Jesus inaugurou uma nova consciência escatológica, marcando o início de uma nova fase da história com o envio do Espírito Santo, o que impulsiona o testemunho da pessoa e obra de Jesus Cristo, continuamente renovado e guiado pelo Espírito Santo.

Jerusalém não é simplesmente uma base de lançamento ou um ponto de partida para a missão que pode ser facilmente ignorada à medida que a igreja se expande para campos mais importantes. Nas mensagens dos profetas a Israel, a importância escatológica e redentora de Jerusalém é marcante. A narrativa de Lucas se enquadra na expectativa escatológica de Israel. Nessa perspectiva, Jerusalém era o centro redentor dos últimos dias. Lucas permanece arraigado nessa tradição “centrípeta” do Antigo Testamento (Goheen, 2014, p. 160).

3.3 Pentecostes como evento formador da identidade missional da igreja cristã primitiva

A constituição de uma “igreja missional” é, por natureza, uma tarefa que transcende as capacidades humanas. Ao abordar o conceito de igreja missional, é imprescindível considerar a presença e a atuação do Espírito Santo, identificado como o Espírito de Jesus (Cf. João 14.26 – O Espírito é apresentado como “Espírito de Jesus” em Atos 16.7, indicando sua continuidade com a missão do Filho), derramado sobre a comunidade cristã que estava nascendo. Sem essa presença divina, as antigas identidades não são transformadas, e não pode emergir uma realidade genuinamente nova. A ausência do Espírito comprometeria o consolo, a orientação e a condução da comunidade de fé, como claramente evidenciado por Lucas ao relatar a ação do Espírito na missão das primeiras pessoas cristãs.

A era missionária da igreja, inaugurada no Pentecostes com o derramamento do Espírito, não representa uma ruptura com a obra de Jesus, mas antes, um retorno constante à confissão e ao testemunho da narrativa de Jesus de Nazaré. Ele é reconhecido como aquele que detém



toda autoridade nos céus e na terra (Cf. Mateus 28.18ss). Em sua pessoa e ministério, o reino de Deus manifesta-se plenamente. Assim, tanto o período histórico de sua atuação, morte e ressurreição, quanto os primeiros passos da igreja pós-Pentecostes, podem ser compreendidos como o tempo áureo do testemunho do evangelho, vivido por aquelas pessoas que conviveram com ele desde o início. Este tempo inclui a experiência decisiva de Paulo, cujo encontro com o Cristo ressurreto no caminho para Damasco representa um momento fundamental no *kairós* divino, conforme testemunham tanto o próprio apóstolo quanto o livro de Atos. Este evento marca não apenas uma virada pessoal, mas um chamado e paradigma para a igreja, que é constantemente convocada a retornar a esse relato fundacional e a perpetuar a memória vivida.

No discurso de Pedro em Pentecostes, conforme registrado por Lucas, observa-se a recepção e continuidade da doutrina apostólica, compreendida como o cumprimento das promessas proféticas do Antigo Testamento (Cf. Joel 2.28-32). O envio do Espírito inaugura a nova aliança prometida em Jeremias e Ezequiel (Cf. Jr 31.31-33; Ez 36.26), sinalizando a doação de um novo coração e uma nova identidade à comunidade de fé. Apenas pela ação do Espírito os discípulos são capacitados a reassumir a tarefa missional, inserida desde o princípio da atuação redentora de Deus que permeia toda a Escritura. O Espírito Santo não substitui a obra de Cristo, mas a atualiza e aplica continuamente ao longo da história (Goheen, 2014. p. 163-165).

Nesse sentido, a perseverança na doutrina apostólica e sua contextualização constituem elementos essenciais para uma compreensão teológica e prática da missão. Ainda que a perseverança não seja um traço predominante em contextos contemporâneos, o testemunho da igreja primitiva revela a centralidade do ensino contínuo e prático do testemunho dos apóstolos (Cf. Atos 2.42). A referência à doutrina dos apóstolos implica numa tradição viva, algo que é ensinado e transmitido. A Grande Comissão (Cf. Mateus 28.19-20) destaca a interdependência entre proclamação, batismo e ensino. O ensino cristão, entretanto, não se reduz à transmissão teórica de conteúdo. A pedagogia bíblica compreende o ensino como prática encarnada, como discipulado que se realiza no caminhar conjunto, no convite ao diálogo e na vivência comunitária como consequência do discipulado de Jesus. Esta abordagem, redescoberta por diversas correntes pedagógicas atuais, convida a igreja a integrar a formação doutrinária ao cotidiano da vida comunitária.



A comunidade missional neotestamentária é marcada por vínculos relacionais profundos, por parcerias concretas e pela formação de uma nova família constituída pela fé. O capítulo 16 da Epístola aos Romanos ilustra essa dinâmica de intimidade e compromisso mútuo. Além disso, as chamadas “viagens missionárias” do apóstolo Paulo devem ser compreendidas à luz de seu contexto histórico. Diferente das concepções modernas, essas jornadas envolviam longos períodos de convivência e dedicação contínua à proclamação do evangelho em diferentes localidades, revelando um caráter profundamente relacional e comunitário da missão.

A caminhada conjunta e a partilha da vida são, portanto, dimensões fundamentais da experiência missionária/missional. Contudo, em uma era marcada pela ênfase nas emoções, é necessário reafirmar a centralidade do ministério da Palavra de Deus, conforme ressaltado por Lucas (Cf. Atos 6.4). A pluralidade de atividades comunitárias não deve obscurecer o papel essencial da Palavra como fundamento que confere profundidade e sentido à vida comum. A resposta pastoral e missional da igreja a uma cultura emotiva não deve ser a frieza de uma ortodoxia desvinculada da existência, mas sim o anúncio apaixonado e vivificante da Palavra de Jesus, que faz arder o coração (Cf. Lucas 24.32) e revela sua pertinência nas questões mais profundas da experiência humana.

Em um livro famoso intitulado [...] Edificando os Crentes à Moda Antiga, Gary Parrett e J. I. Packer insistem que os cristãos contemporâneos devem restaurar a instrução catequética à vida da igreja. Essa maneira de abordar a formação espiritual experimentou um declínio tão drástico nas igrejas modernas, que a maioria dos protestantes, especialmente os evangélicos, acham que catecismo é “coisa de católico”. [...] A memorização e a recitação ajudam a aprofundar, a prolongar e a reforçar a teologia e a prática da igreja. Essa profundidade de compreensão forma o alicerce para uma mudança contínua de vida e incentiva a integração na igreja, com mais resultados ainda do que os oferecidos pelos seminários e programas da atualidade (Keller, 2014, p. 67).

3.4 O perfil missional de Paulo em Atos

A pluralidade cultural dos receptores da mensagem do evangelho, conforme testemunhado no Novo Testamento, não se configura como obstáculo intransponível à sua propagação. Ao contrário, o testemunho bíblico demonstra que a diversidade de contextos socioculturais foi



enfrentada por meio de discernimento teológico e adaptação pastoral, sem comprometer a essência do conteúdo da mensagem do evangelho. Conflitos culturais emergentes nas primeiras comunidades cristãs – formadas a partir do esforço missionário do primeiro século – foram resolvidos à luz da pregação e da doutrina dos apóstolos (Cf. Atos 15.1-29 – o Concílio de Jerusalém).

A presença de elementos religiosos nas culturas judaica e gentílica, embora potencialmente desafiadores, não representava necessariamente um impedimento à recepção do evangelho de Jesus Cristo. Pelo contrário, tais elementos eram avaliados criticamente à luz da revelação de Deus em Jesus Cristo, cuja obra redentora se constitui como o critério último de discernimento teológico. Nesse processo, tornou-se fundamental distinguir entre o que verdadeiramente promove a Cristo e o que obscurece sua centralidade (Goheen, 2014, p. 163-165). A cultura, portanto, não é rejeitada em sua totalidade, mas acolhida sob juízo crítico, sendo reinterpretada à luz da pessoa e da obra do Senhor crucificado e ressurreto.

Essa dinâmica é particularmente evidente na atuação missionária de Paulo, conforme narrada em Atos dos Apóstolos, cuja redação por Lucas se dá em contexto posterior à circulação das epístolas paulinas. A narrativa lucana enfatiza os métodos utilizados por Paulo, os quais revelam sensibilidade missional e flexibilidade contextual sem concessões doutrinárias. Em sua prática, Paulo demonstra que a forma do testemunho – isto é, os modos pelos quais o evangelho é comunicado – está intrinsecamente relacionada ao conteúdo proclamado. Forma e conteúdo, no testemunho cristão, não são elementos dissociáveis; sua harmonia é essencial para a credibilidade e eficácia da proclamação. Essa concepção é reiterada nas palavras do apóstolo à comunidade de Corinto, quando afirma:

Assim, quer vocês comam, bebam ou façam qualquer outra coisa, façam tudo para a glória de Deus. Não se tornem motivo de tropeço, nem para judeus, nem para gregos, nem para a igreja de Deus. Também eu procuro agradar a todos, de todas as formas. Porque não estou procurando o meu próprio bem, mas o bem de muitos, para que sejam salvos. Tornem-se meus imitadores, como eu o sou de Cristo (1Co 10.31-11.1 – NVT).

A análise da narrativa lucana revela que o testemunho cristão se dá, inicialmente, nas sinagogas – espaços nos quais Paulo aproveita a infraestrutura e o ponto de partida hermenêutico comum com os judeus. Contudo, sua atuação missionária transcende esses espaços, atingindo



contextos públicos e privados, o que evidencia uma espiritualidade encarnada e um olhar missional apurado. Essa disposição de adaptar-se aos diferentes contextos culturais é enfatizada em 1Coríntios 9.22: “Fiz-me tudo para com todos, para de todos os modos salvar alguns”.

Tal postura, entretanto, não implica em relativismo teológico. A análise das epístolas evidencia que, embora flexível quanto à forma, Paulo mantém-se inflexível quanto ao conteúdo essencial do evangelho. Isso se observa, por exemplo, em sua epístola aos Gálatas, onde dirige uma repreensão veemente aos que distorciam a mensagem da graça, afirmando:

Estou convencido no Senhor de que vocês não adotarão outra perspectiva. Aquele que os perturba, seja quem for, sofrerá a condenação. Irmãos, se ainda prego a circuncisão, por que sou alvo de perseguições? Nesse caso, o escândalo da cruz estaria eliminado. Quanto a esses que os inquietam, desejaria que se castrassem de uma vez! (Gl 5.10-12 – NVT).

A comparação entre Gálatas e Atos revela a complexidade pastoral de Paulo. Enquanto repreende duramente os judaizantes da Galácia por insistirem na obrigatoriedade da circuncisão, em Atos 16.3 Paulo toma a decisão de circuncidar Timóteo “por causa dos judeus”, com o objetivo de evitar conflitos desnecessários.² Tal ação evidencia não uma contradição, mas uma hermenêutica pastoral que diferencia entre concessões estratégicas e comprometimentos essenciais. O critério hermenêutico permanece a revelação de Deus em Cristo, à luz da qual práticas culturais e tradições religiosas são reinterpretadas.

É importante destacar que a narrativa neotestamentária não afirma o abandono completo das práticas judaicas – como a circuncisão ou o seguimento da Torá – por parte das pessoas cristãs de origem judaica. O que se observa, antes, é a sua reinterpretação cristológica: essas práticas não mais determinam a identidade do povo de Deus, mas passam a ser reinterpretadas à luz do evangelho. Assim, a missão cristã não visa à negação da cultura, mas à sua redenção, por meio de uma proclamação fiel, contextual e espiritualmente discernida. Westhelle (2012) argumenta que a missão cristã opera uma transformação das culturas, sem destruí-las, mas reinterpretando-as cristologicamente.

² A atitude de Paulo, ao circuncidar Timóteo, deve ser lida em chave missionária (At 16.3), não contradizendo sua posição doutrinária em Gálatas.



3.5 A contextualização do Evangelho em face da diversidade cultural

A narrativa de Atos 17 oferece uma rica contribuição para a reflexão sobre a contextualização do evangelho. No cenário de sua segunda viagem missionária, Paulo chega a Atenas, centro intelectual do mundo greco-romano, onde é levado ao Areópago para apresentar sua defesa diante da acusação de introduzir novas divindades no panteão local – Jesus e a Ressurreição. Sua resposta revela uma cuidadosa leitura da cultura ateniense e uma habilidade notável em traduzir a mensagem cristã para os códigos de comunicação vigentes na cidade. Ao empregar referências à religiosidade local e inclusive a filósofos helenistas, Paulo demonstra profundo conhecimento tanto da Escritura quanto da cultura do público, sem, no entanto, comprometer a integridade do evangelho.

A contextualização realizada por Paulo não é uma adaptação acrítica. Ela encontra seu limite na proclamação da ressurreição de Jesus, ponto a partir do qual surgem as reações ambivalentes dos ouvintes (At 17.31-32). Comparando com outros episódios, como o encontro entre Filipe e o eunuco etíope (At 8.26ss), percebe-se que a base do anúncio varia conforme o público: enquanto com judeus e prosélitos Paulo parte da Escritura, com gentios ele desenvolve o conceito de Deus de forma filosófica. Em ambos os casos, o desconhecimento do evangelho por parte do interlocutor é uma constante (cf. At 8.31; 17.23).

A concepção de que a tarefa da igreja primitiva seria mais fácil do que a missão atual não se sustenta. Em Atos, o cristianismo aparece como uma proposta contracultural, enfrentando outras verdades tidas como universais. A dificuldade contemporânea, por vezes, está na leitura limitada do contexto atual e na resistência em aceitar que a sociedade pós-cristã já não assume automaticamente os pressupostos da fé cristã sem questionamentos. Em vez de apenas lamentar a perda de influência cultural, a igreja é chamada a apresentar à cultura vigente a mensagem do evangelho, como fez a igreja primitiva.

Timothy Keller observa com propriedade que “embora não exista uma maneira cultural transcendente de expressar as verdades do evangelho, existe, porém, apenas um evangelho verdadeiro” (Keller, 2014, p. 113). A tarefa da contextualização do testemunho do evangelho requer discernimento, pois a revelação divina se dá dentro de um contexto histórico e cultural real, com códigos e referenciais específicos.



A encarnação do Verbo (Jo 1.14) é o paradigma da comunicação do evangelho: Jesus fala a linguagem humana e encarna a verdade eterna em forma compreensível.

O evangelho de Jesus Cristo não é mera abstração de uma figura histórica, mas é o próprio Cristo, cuja vida, palavras e ações devem ser traduzidas para cada cultura, como fizeram as primeiras testemunhas cristãs. Assim, a tarefa hermenêutica não se limita ao texto bíblico, mas estende-se à cultura na qual ele foi produzido e à cultura na qual é recebido. A missão cristã, portanto, consiste em traduzir a contracultura do reino de Deus para os códigos contemporâneos, algo que só é possível mediante a ação do Espírito Santo, o verdadeiro intérprete da revelação (Jo 14.26).

Paulo é exemplo paradigmático de um intérprete intercultural: judeu helenista, fariseu e profundo conhecedor da mentalidade da época. Quando Paulo está em contato com pessoas integrantes das sinagogas ou entre gentios, ele adapta a linguagem, mas permanece fiel ao conteúdo do evangelho. A igreja, ao seguir esse modelo, reconhece que nem sempre estará culturalmente “em casa” e, nesse sentido, a liturgia pode se tornar um espaço missional. Elementos litúrgicos, embora não sejam o próprio evangelho, transmitem sua mensagem e podem ser adaptados, com responsabilidade teológica, para alcançar o outro culturalmente distinto.

A missão, portanto, não é um esforço para tornar o evangelho aceitável à cultura, mas sim um exercício de fidelidade à mensagem de Cristo em formas compreensíveis, movido pelo amor ao próximo e sustentado pelo Espírito.

4 Elementos apologéticos e a atratividade da comunidade cristã primitiva

A composição literária de Lucas, especialmente em Atos dos Apóstolos, revela intenções múltiplas e entrelaçadas, que se manifestam de forma simultânea ao longo da obra. Elementos pedagógicos, teológicos e apologéticos coexistem em uma mesma unidade narrativa, conferindo à obra lucana uma complexidade literária notável. A descrição da vida comunitária cristã primitiva exemplifica bem essa dinâmica: além de instruir a comunidade interna quanto a uma identidade missional, Lucas também constrói uma imagem positiva da igreja diante da sociedade local. Conforme observa Green, Lucas não apenas relata eventos históricos,



mas desenvolve sua narrativa com objetivos formativos e eclesiológicos (Green, 1995, p. 39-41).

A apologética lucana, nesse sentido, não se estrutura a partir de disputas doutrinárias complexas, como as que caracterizaram os debates teológicos posteriores, mas repousa sobre uma representação ética da comunidade cristã. A virtude das pessoas cristãs que integram a comunidade primitiva – manifesta em práticas como a comunhão, a solidariedade e o cuidado mútuo (cf. At 2.42-47; 4.32-35) – torna-se um testemunho perceptível e atrativo aos olhos dos que não compartilhavam da fé cristã. A ética da igreja cristã percebida pela sociedade local é, para Conzelmann, um componente essencial da teologia lucana, voltada à legitimação da fé cristã no Império Romano (Conzelmann, 1987, p. 132).

Para as pessoas integrantes da comunidade, tal virtude não era vista como resultado de uma disciplina moral pessoal, mas como uma manifestação da atuação de Cristo por intermédio do Espírito Santo. Sendo assim, a virtude, nesse contexto, é expressão do *ethos* pneumático: o fruto do Espírito se manifesta socialmente e produz uma ética encarnada (Marshall, 2001, p. 82-85). As pessoas cristãs são apresentadas como testemunhas da justiça de Jesus, uma justiça que, conforme os próprios ensinamentos de Jesus no Sermão do Monte (cf. Mt 5.20), supera a justiça dos escribas e fariseus. Dessa forma, a ética cristã primitiva é entendida como intrínseca à nova identidade no Espírito, ao mesmo tempo em que se configura como uma postura missional.

A descrição lucana, portanto, cumpre uma função pedagógica, edificando a comunidade interna, e uma função apologética, apresentando a igreja como um corpo ético e virtuoso no mundo greco-romano. A atratividade da igreja não reside na imposição cultural e da fé, mas na visibilidade de uma nova vida, transformada pelo Espírito e orientada pela missão

Só se consegue chegar a uma compreensão adequada da história da constituição da primeira igreja quando se resiste à tentação natural de moldá-la segundo o padrão das posições confessionais modernas. Acontece que estas se mostram inadequadas. Assim, do lado católico tentou-se reiteradamente detectar na protocommunidade pontos de partida de um desenvolvimento orgânico que conduziu ininterruptamente à posterior ordem hierárquica dos cargos e apresentá-los como o elemento central. Intérpretes evangélicos, em contrapartida, tendiam muitas vezes a encontrar ali uma confirmação de sua abordagem fundamentalmente crítica aos cargos, pretendendo ver na protocommunidade o ideal de



uma convivência humana determinada unicamente pela comunicação espontânea, livre de estruturas ordenadoras, ideal este adulterado por desvios posteriores (Roloff, 2005, p. 81s).

A expansão do evangelho no primeiro século encontrou um ambiente sociopolítico singularmente favorável durante o período de paz e prosperidade associado ao reinado de Augusto. A infraestrutura desenvolvida pelo Império Romano – especialmente no que se refere às rotas de comunicação e transporte –, aliada à popularização do grego *koiné* como língua comum e ao processo de helenização do judaísmo, criou condições externas propícias para a expansão da fé cristã. Esse cenário gerou um senso de “cidadania global”, evidenciado particularmente nas narrativas do livro de *Atos dos Apóstolos*, sobretudo nas atividades missionárias do apóstolo Paulo (Frey, 2010, p. 100).

Em estudo comparativo entre as comunidades cristãs e as associações greco-romanas, Ebel (*apud* Frey, 2014, p. 36,37) identificou elementos que explicam a atratividade do cristianismo primitivo. Em primeiro lugar, as comunidades cristãs demonstravam abertura para indivíduos de diferentes origens étnicas e classes sociais, superando as barreiras de excludentes típicas de outras associações. Em segundo lugar, valorizavam a estrutura doméstica (*oikos*), incluindo escravos, hóspedes, mulheres e crianças como membros plenos da comunidade, o que contrastava com as convenções sociais da época. Outro fator de destaque era a ausência de exigência de taxas de adesão ou contribuições financeiras obrigatórias, característica incomum nas associações religiosas e cívicas da antiguidade. Embora a contribuição voluntária fosse incentivada, o fator econômico não constituía um obstáculo para a pertença. Além disso, o ritmo semanal dos encontros e a prática da comensalidade (cf. At 2.46) ofereciam um senso de continuidade relacional e espiritual, não observado em outras formas associativas contemporâneas

A mensagem do evangelho encontrou, no contexto de paz e prosperidade oriundo do período de Augusto, as condições externas favoráveis para sua disseminação. A boa infraestrutura que permitia a relativa facilidade de locomoção pelo território do Império, a língua comum, o *koiné*, e, não menos importante, o processo de helenização do próprio judaísmo, além da combinação de todos esses elementos, criaram um ambiente propício caracterizado por um sentimento de “cidadania global”, como é bem evidenciado nas páginas de *Atos*, especialmente nas atividades de Paulo (Frey, 2010, p. 100, 103).



Um estudo comparativo das assim chamadas “associações” com as comunidades do Novo Testamento destacam aspectos importantes, no que diz respeito à atratividade dessas comunidades no contexto greco-romano. Constata-se nessa comparação realizada por Ebel (*apud* Frey, 2014, 36-38) e retomada por Frey que (1) as comunidades cristãs estavam abertas para os de fora e para pessoas das mais diferentes origens étnicas e das diferentes camadas sociais da sociedade; (2) a valorização do aspecto familiar, da “casa” (incluindo escravos e hóspedes), colocando especialmente servos, mulheres e crianças na mesma “associação” era uma novidade para aquele contexto; (3) assim como a isenção de uma obrigatoriedade de uma taxa inicial de adesão ou de uma contribuição financeira regular também faziam a comunidade cristã atrativa. Evidentemente que contribuições voluntárias eram incentivadas, mas o fator financeiro não se apresentava como barreira para o pertencimento à comunidade. (4) O ritmo semanal dos encontros bem como a o fator da comunhão à mesa (cf. At 2.46) também era uma marca atrativa das comunidades cristãs que não encontra paralelo nas outras formas de associações na antiguidade; (5) outro fator atrativo era o sentimento de pertença a um grupo que ia para além das fronteiras regionais – o que tem seu paralelo somente com as sinagogas da diáspora – e que levava à hospitalidade e apoio entre os membros. A conclusão do estudo de Ebel é que:

[...] na concorrência com associações pagãs no seu território as comunidades cristãs podem se destacar sobretudo por causa de sua renúncia a condições formais de adesão e da grande intensidade da vida comunitária que também traziam aos cristãs e cristãos benefícios financeiros (Frey, 2014, p. 33).

5 Considerações finais

A presente pesquisa demonstra que o livro de Atos dos Apóstolos oferece elementos teológicos e históricos fundamentais para a construção de uma identidade missional da igreja na contemporaneidade.

Resgatando os elementos essenciais que compõe a identidade e vocação da igreja cristã que busca definir de maneira prática e objetiva a dimensão missionária (ser) e intensão missionária da igreja (fazer), a teologia do livro de Atos permite oferecer os seguintes aportes à igreja contemporânea.



O primeiro aporte se refere ao trabalho do autor em fazer convergir a narrativa histórica e a intenção teológica. A proposta do livro articula história e missão, projetando um modelo para a igreja cristã em sua incumbência missionária que conecta a atuação redentora de Deus que permeia a história, alcance o seu clímax na pessoa e obra de Jesus Cristo. A igreja é fruto da ação missionária de Deus e, ao mesmo tempo, é chamada a ser instrumento e participe nessa missão, testemunhando sobre a intenção redentora de Deus para o mundo.

A partir da experiência da igreja primitiva, marcada por desafios culturais, religiosos e sociais, compreende-se que a missão da igreja é mais do que uma atividade, mas um traço identitário fundamental, que não separa a realidade histórica, a interação com o mundo de sua vocação missionária. Numa cultura marcada por ofertas de espiritualidade notadamente influenciada pela cultura de consumo e pela individualismos, o risco de uma fé desarticulada da realidade e enclausurada em círculos restritos é um perigo constante para a igreja.

A fé cristã na perspectiva apresentada no livro de Atos desafia à um testemunho encarnado na realidade, que reflete um estilo de vida distinto da cultura dominante, mas ao mesmo tempo atraente, por ser capaz de adotar uma postura dialogal e oferecer respostas aos anseios e angústias dos tempos modernos, por meio da contextualização da mensagem do evangelho de Jesus Cristo. Desse modo, Atos apresenta um conceito de igreja missional que se estrutura em permanentemente no retorno ao fundamento apostólico, discernindo o propósito redentor de Deus, revelado nas Escrituras e direcionado ao seu contexto imediato.

Um segundo aporte diz respeito a atuação do Espírito, que conecta a ação missionária da igreja com a própria *missio Dei*. A missão da igreja não é um empreendimento meramente humano, que busca a projeção e manutenção da igreja enquanto instituição.

A ênfase na dependência e ação do Espírito Santo, como força propulsora e mantenedora da missão da igreja, revela a iniciativa de Deus no esforço missionário em favor da redenção do mundo. A atuação missionária da igreja, inaugurada no Pentecostes, com o derramamento do Espírito, não representa uma ruptura com a obra de Jesus, mas um retorno constante a pessoa e obra de Jesus de Nazaré. O Espírito Santo não substitui a obra de Cristo, mas a atualiza e aplica continuamente ao longo da história.



Sendo assim, a livro de Atos reforça que a dimensão missionária reflete uma igreja é um organismo vivo e universal, a serviço da missão de Deus. Não há espaço para disputas entre diferentes confissões ou ministérios personalistas. Uma igreja que entende ser chamada e capacitada pelo Espírito Santo de um Deus missionário reconhece a importância de ações conjuntas e diálogos que promovam a Cristo no mundo, não instituições que são meros instrumentos, em conformidade com o próprio ensino de Jesus onde ele diz aos seus discípulos que se eles caminhassem unidos, o mundo conheceria que de fato eles seriam seus discípulos (Jo 15.35).

Por último, o livro de Atos, em especial quando relata a atuação de Paulo como missionário ao mundo greco-romano, oferece aportes importantes sobre como a igreja contemporânea pode se dedicar a tarefa de contextualizar a mensagem do evangelho num mundo pluricultural.

A igreja, enquanto testemunha de Jesus Cristo, entende que o exercício da contextualização não é um esforço para tornar o evangelho aceitável à cultura, mas sim um exercício de fidelidade à mensagem de Cristo em formas compreensíveis, movido pelo amor ao próximo e sustentado pelo Espírito. O mundo contemporâneo não é tão diferente do mundo greco-romano se consideramos a diversidade social e cultural.

Como frisado acima, o evangelho de Jesus Cristo não é mera abstração de uma figura histórica, mas é o próprio Cristo, cuja vida, palavras e ações devem ser traduzidas para cada cultura. A tarefa hermenêutica não se limita ao texto bíblico, mas estende-se à cultura na qual ele foi produzido e à cultura na qual é recebido. Uma igreja missional é aquela que busca traduzir a contracultura do reino de Deus para os códigos contemporâneos, o que só é possível mediante a ação do Espírito Santo, o verdadeiro intérprete da mensagem. Enfatiza-se, assim, a necessidade de aprofundamento teológico e prático sobre como viver e comunicar o evangelho de maneira relevante na realidade atual de modo permanente.

Referências

BOSCH, David. *Missão Transformadora: Mudanças de paradigma na teologia da missão*. Tradução de Geraldo Korndörfer e Luís Marcos Sander. 4. ed. São Leopoldo: EST: Sinodal, 2014.



- BUTZKE, Jonas. *Igreja Missional*. Curitiba: Logos, 2017.
- CONZELMANN, Hans. *The Theology of St. Luke*. Philadelphia: Fortress Press, 1987.
- DUNN, J. *Beginning from Jerusalem*. Eerdmans, 2009. Ebook.
- DUNN, J. D. G. *Unity and Diversity in the New Testament*. Londres: SCM Press, 2006.
- FITZMYER, J. A. *The Acts of the Apostles: A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday, 1998.
- FREY, Jörg. Die Ausbreitung des frühen Christentums: Perspektiven für die gegenwärtige Praxis der Kirche. In: *Kirche zwischen postmoderner Kultur und Evangelium*, ed. Martin Reppenhagen, Beiträge zur Evangelisation und Gemeindeentwicklung 15, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2010, p. 86-112.
- FREY, Jörg. Neutestamentliche Perspektiven. In: KUNZ, R.; SCHLAG, T. (EE). *Handbuch für Kirchen und Gemeindeentwicklung*. Neukirchener Theologie. Neukirchen; Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2014, p. 31-41.
- GOHEEN, Michael W. *A igreja missional na Bíblia: luz para as nações*. Tradução de Ingrid Neufeld de Lima. São Paulo: Vida Nova, 2014.
- GREEN, Joel B. *The Theology of the Gospel of Luke*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- JOSEFO, Flávio. *Antiguidades Judaicas*. São Paulo: Paulus, 2014.
- KELLER, Timothy. *Igreja centrada: desenvolvendo em sua cidade um ministério equilibrado e centrado no evangelho*. Tradução de Eulália P. Kregness. São Paulo: Vida, 2014.
- LUCAS. Atos dos Apóstolos. In: *BÍBLIA Sagrada*. Trad. Almeida Revista e Atualizada.
- MARSHALL, I. Howard. *Acts: An Introduction and Commentary*. Grand Rapids: Eerdmans, 2001.
- PARRETT, Gary; PACKER, J. I. *Edificando os crentes à moda antiga*. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.
- ROLOFF, Jürgen. *Atos dos Apóstolos: Comentário Bíblico*. São Leopoldo: Sinodal, 2005.



SCHNELLE, Udo. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2009.

WESTHELLE, Vítor. *A escatologia da cruz: Teologia da missão e da libertação*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2012.



Pedro e Roma no Cristianismo Primitivo até o Século III

Peter and Rome in Early Christianity
until the Third Century

*Antonio Luiz Catelan Ferreira**

PUC-Rio

*Thiago Mariz Esteves de Souza***

PUC-Rio

*Claudio Jacinto da Silva****

PUC-Rio

Recebido em: 28/08/2025. Aceito em: 09/12/2025.

Resumo: *Este artigo examina a relação entre o apóstolo Pedro e a Igreja de Roma nos três primeiros séculos. Analisa como a tradição do martírio de Pedro e a formulação da sucessão apostólica fundamentaram a autoridade da Igreja de Roma no cristianismo primitivo. A primeira parte aborda a construção da narrativa do martírio de Pedro em Roma, a partir de fontes apócrifas, patrísticas e registros históricos. São analisados textos de Clemente de Roma, Inácio de Antioquia, Irineu de Lyon, Tertuliano e Eusébio. O artigo demonstra como essa memória foi utilizada para reforçar a identidade e a legitimidade da comunidade cristã romana. A segunda parte discute o desenvolvimento da doutrina da sucessão apostólica e sua centralidade na consolidação da primazia do bispo de Roma. Aborda as contribuições de Irineu e a reflexão teológica de Joseph Ratzinger, especialmente sobre a sucessão como princípio eclesial e sacramental. A*

* Bispo Auxiliar da Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro, professor no Departamento de Teologia da PUC-Rio, Membro da Comissão Teológica Internacional. E-mail: catelanferreira@uol.com.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1432-3153>.

** Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e Doutorando pela mesma Universidade. E-mail: thidiplomata@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-3054-7524>.

*** Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e Doutorando pela mesma Universidade. E-mail: claudio_jacinto@puc-rio.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7912-5030>.



pesquisa evidencia que a sucessão apostólica, vinculada à memória do martírio de Pedro, foi decisiva para a configuração da autoridade episcopal romana. O estudo contribui para a compreensão histórica e teológica da primazia romana e de sua relevância no contexto do diálogo ecumênico contemporâneo.

Palavras-chave: *Sucessão apostólica; sucessão petrina; ecumenismo.*

Abstract: *This article examines the relationship between the apostle Peter and the Church of Rome during the first three centuries. It analyzes how the tradition of Peter's martyrdom and the development of apostolic succession shaped the authority of the Roman Church in early Christianity. The first section addresses the construction of the martyrdom narrative of Peter in Rome, based on apocryphal sources, patristic writings, and historical records. Texts from Clement of Rome, Ignatius of Antioch, Irenaeus of Lyon, Tertullian, and Eusebius are analyzed. The article shows how this memory reinforced the identity and legitimacy of the Roman Christian community. The second section discusses the development of the doctrine of apostolic succession and its centrality in consolidating the primacy of the bishop of Rome. It examines the contributions of Irenaeus and the theological reflection of Joseph Ratzinger, particularly regarding succession as an ecclesial and sacramental principle. The research demonstrates that apostolic succession, linked to the memory of Peter's martyrdom, was decisive for the formation of Roman episcopal authority. The study contributes to the historical and theological understanding of Roman primacy and its relevance in the context of contemporary ecumenical dialogue.*

Keywords: *Apostolic succession; petrine succession; ecumenism.*

Introdução

A relação entre o apóstolo Pedro e a Igreja de Roma ocupa lugar central na configuração da autoridade cristã nos primeiros séculos. Entre os séculos I e III, desenvolveu-se a tradição que associa Pedro à comunidade cristã em Roma e ao seu martírio nesta cidade. Ainda que os detalhes históricos permaneçam incertos, essa tradição teve impacto relevante na consolidação da identidade da Igreja de Roma e no modo como ela passou a se relacionar com outras comunidades.

Este artigo fundamenta-se em duas hipóteses centrais: A primeira sustenta que a crença no martírio de Pedro em Roma desempenhou um papel decisivo na consolidação da autoridade da Igreja Romana no cristianismo primitivo e a segunda defende que a formulação da doutrina da sucessão apostólica, ancorada na figura de Pedro, serviu como base teológica para a afirmação da primazia do bispo de Roma e para a configuração hierárquica da Igreja.

A análise concentra-se no período entre os séculos I e III no contexto romano e se utiliza da metodologia histórico-teológica, com base em



fontes patrísticas como Clemente de Roma, Inácio de Antioquia, Irineu de Lião e Tertuliano, bem como estudos de Joachim Gnilka e Joseph Ratzinger. O objetivo é examinar os elementos históricos e teológicos que permitiram à Igreja de Roma articular sua autoridade a partir da figura de Pedro.

O artigo organiza-se em duas partes: a primeira analisa a construção da narrativa do martírio de Pedro e suas implicações para a identidade e a coesão da comunidade romana e a segunda aborda o desenvolvimento da doutrina da sucessão apostólica e seu papel na consolidação da autoridade episcopal em Roma.

1 O martírio de Pedro em Roma e a construção da autoridade espiritual

1.1 A construção da narrativa do martírio de Pedro em Roma: a tradição apócrifa

A morte de Pedro não é registrada diretamente nas fontes mais antigas, especialmente nos *Atos dos Apóstolos*. Diante disso, a pesquisa depende de testemunhos indiretos e reconstruções hipotéticas (Cullmann, 1964, p. 77-78). Tal silêncio se torna mais intrigante, principalmente quando o livro de Lucas descreve detalhadamente a permanência de Paulo na cidade. Também nas cartas paulinas, Pedro não é citado, nem mesmo quando Paulo menciona diversos colaboradores romanos. Essa omissão levanta dúvidas sobre a verossimilhança da presença de Pedro na capital imperial. Nessa direção, Cullmann observa que:

Que fontes entram em cogitação para o problema da presença e do martírio de Pedro em Roma? Os documentos cristãos mais antigos, as Epístolas de Paulo, não contêm quaisquer indicações, diretas ou indiretas, sobre uma estada de Pedro em Roma e sobre a sua morte. No momento em que Paulo escreve a I Epístola aos Coríntios, Pedro se encontra em plena viagem missionária em companhia de sua esposa (ICor 9, 5). Isso é tudo o que nos contam as Epístolas de Paulo daquela época, sobre Pedro. Desse silêncio, por si só não podemos tirar deduções contra a possibilidade de uma estadia de Pedro em Roma e de seu martírio. Também não é de estranhar que a sua morte não seja citada nas Epístolas de Paulo, pois não é admissível que Pedro tivesse falecido tanto tempo antes de Paulo que este tivesse podido aludir ao fato



nalguma de suas cartas. Mas no tocante à estada de Pedro em Roma, o caso é outro (1964, p. 85-86).

Essa carência documental direta não elimina a relevância do tema. Ao contrário, ela amplia sua complexidade, sobretudo pela conexão entre o martírio de Pedro e a permanência do apóstolo em Roma. Esta questão, como obviamente se pode perceber, possui implicações historicamente estruturantes para a autoridade da Igreja Católica Apostólica Romana.

Diante disso, torna-se fundamental analisar como a tradição sobre o martírio de Pedro foi sendo construída a partir de fontes apócrifas e patrísticas. Essa construção teve papel decisivo na formação da identidade teológica e institucional da Igreja de Roma. Cullmann ressalta que, embora o tema tenha sido marcado por disputas confessionais, ele “só pode ser tratado com os meios objetivos de ciência histórica” (1964, p.77).

No entanto, antes da análise patrística da questão, faz-se interessante abordar o que a tradição cristã guarda sobre a presença e o martírio de Pedro na Cidade Eterna, ainda que de maneira incipiente.

Segundo a tradição, Pedro teria concluído sua vida entre os romanos, crucificado de cabeça para baixo durante o reinado de Nero. Entretanto, os únicos e mais antigos relatos detalhados sobre sua chegada à capital do império e seu martírio são encontrados em textos apócrifos, especialmente os *Atos de Pedro*,¹ que datam do meado do II século. Nesse livro, a narrativa é bastante lendária e amplamente afastada da realidade histórica, ainda que represente uma devoção antiga que via em Pedro o evangelizador de Roma.

A provável data de chegada de Pedro entre os cristãos romanos difere dessa tradição apócrifa. É pouco provável que tenha chegado já em 42 d.C., visto que participou do concílio em Jerusalém (At 15,1-35), em 49 d.C.. Lactânio em sua obra *De mortibus persecutorum* [s. d.], escreveu que sua ida a Roma ocorreu a partir de 54 d.C., já sob o governo de Nero.

Tradições posteriores situam Pedro em residências específicas: na casa do senador Pudente (atual igreja de Santa Pudenziana), onde tradicionalmente teria celebrado a eucaristia. Na casa de Áquila e Priscila, no *Aventino* (igreja de Santa Prisca). A basílica de São Sebastião – venerada

¹ Mais informações ver: ATOS apócrifos de Pedro. Introdução e tradução de Valtair Afonso Miranda, 2018, p. 12-19.



como *Domus Petri* – conteria uma inscrição atribuída ao papa Dâmaso que lembra a estadia de Pedro e Paulo. A igreja de Santa Maria na *Via Lata* correspondeu à localização de uma residência compartilhada por Pedro, Paulo e Lucas – este último autor dos *Atos dos Apóstolos*. Próximo à *Via Nomentana*, no local chamado *ad nymphas sancti Petri*, acredita-se que Pedro pregava e batizava fiéis.

Há relatos que incluem o confronto entre Pedro e Simão Mago em Roma, mencionado por Eusébio de Cesareia [s. d.] e Justino [s. d.], além de constar no apócrifo *Atos de Pedro*. Segundo essa narrativa, Simão teria chegado durante o império de Cláudio, e Pedro foi a Roma especificamente para contradizê-lo. Simão adquiriu reputação pela prática de “maravilhas mágicas” e recebeu uma estátua com a inscrição *Semoni Deo Sancto*. Uma pedra com sulcos de joelhos, preservada na igreja de Santa Francesca Romana, guardaria a memória do momento em que Pedro orou para que cessassem os encantamentos de Simão.

A tradição narra ainda que, na perseguição promovida por Nero, Pedro e Paulo foram detidos na prisão *Mamertina*. Ali, os carcereiros Processo e Martiniano teriam se convertido após testemunharem um milagre. Pedro teria feito brotar água da rocha Tarpeia, usando-a para batizá-los. Mais tarde, ambos batizados foram executados. Esse local se tornou posteriormente a igreja de *San Pietro in Carcere*. Esse relato é contestado, já que *Mamertina* era destinada a prisioneiros de alta periculosidade. Isso torna improvável que Pedro tenha ali sido detido, a menos que fosse considerado uma ameaça política. Embora não haja evidências certas da permanência dos dois na prisão, a tradição é muito antiga e a transformação da prisão em igreja remonta ao século IV a mando do Papa Silvestre I, em conformidade com a *Cathopedia: Enciclopédia Católica* [s. d.].

A mais conhecida tradição, que relata a estadia e a morte de Pedro, em Roma, é conhecida como *Quo Vadis, Domine*. Ela é apresentada também pelo apócrifo, *Atos de Pedro*. Segunda essa narrativa, após uma suposta fuga de Roma, Pedro teria caminhado pela *Via Ápia* até perto das Termas de *Caracala*, onde perdeu uma faixa que cobria sua perna. Nesta ocasião, encontrou-se com Jesus, que veio ao seu encontro, carregando sua cruz. Quando o apóstolo perguntou ao mestre: “*Domine, quo vadis?*” (Senhor, para onde vais?), ele respondeu: “Vou a Roma para ser crucificado novamente”. Certo de que sua hora estava marcada, Pedro preferiu retornar a Roma para ser crucificado no lugar de seu mestre.



Recapturado, Pedro teria sido crucificado de cabeça para baixo, tendo sido atendido em seu próprio pedido, entre 64 e 67 d.C.. Jerônimo, Tertuliano, Eusébio e Orígenes citam tal episódio (Gnilka, 2006, p. 125).

Essas tradições sobre a presença e o martírio de Pedro em Roma revelam uma memória que foi sendo construída e transmitida com intensidade nos primeiros séculos do cristianismo. Mesmo que careçam de comprovação histórica rigorosa, elas evidenciam a força da devoção à figura do apóstolo na capital do Império e o papel simbólico que essa narrativa assumiu na identidade cristã primitiva.

1.2 As implicações do martírio para a Igreja de Roma: a tradição patrística

Os escritos dos Padres da Igreja foram fundamentais para consolidar a conexão entre Pedro e Roma, de um modo mais sistemático. Segundo Gnilka (2006, p. 226), as fontes disponíveis sobre o período são limitadas. Muitos documentos importantes se perderam ao longo do tempo. De diversas cartas, que poderiam oferecer informações valiosas, restam apenas menções indiretas, breves resumos de conteúdo ou citações esparsas. Grande parte do que conhecemos foi preservada graças a Eusébio de Cesareia. Ainda conforme o referido autor, para compreender melhor o papel e o prestígio da comunidade cristã de Roma – e a figura de Pedro – nos primeiros tempos pós-neotestamentários, é essencial examinar uma das cartas mais antigas desse período, que chegou até os tempos atuais, a *Primeira Carta de Clemente de Roma aos Coríntios*. Essa abordagem pode revelar aspectos significativos sobre a importância de Pedro e da Igreja Romana nos primórdios da tradição cristã.

Em relação a esta carta clementina, deve-se notar que não se trata de uma carta encíclica. Ela não é destinada ao conjunto das comunidades cristãs. Trata-se, neste caso, de uma correspondência dirigida, por volta dos anos 95-96 d.C., a uma comunidade concreta: a de Corinto.² Para o tema, em questão, essa carta é interessante porque o remetente é a

² Embora o remetente desta carta se identifique como sendo a “Igreja de Roma”, posteriormente, haverá a notícia de que “Clemente de Roma teria redigido a carta. Enquanto Irineu ainda conservou a tradição segundo a qual a comunidade de Roma teria escrito uma carta muito importante aos coríntios, na ocasião em que, sob Clemente, surgiu forte divergência de opiniões entre os irmãos dali (*haer.* III 3,3), o bispo Dionísio de Corinto (cerca do ano 170) é o primeiro a atribuir a carta a Clemente”: GNILKA, J., *Pedro e Roma: a figura de Pedro nos dois primeiros séculos*, 2006, p. 227.



comunidade cristã de Roma, e nela, Pedro e Paulo são mencionados em passagens significativas (Gnilka, 2006, p. 227). Isso parece mover, de um modo inédito, a Igreja de Roma a escrever para a Igreja de Corinto, em vista da solução de um problema moral: restaurar a unidade, a paz e a ordem eclesial que ameaçava, também, a harmonia de outras comunidades. Esmiuçando o texto de Clemente, Gnilka (2006, p. 229) afirma, em relação ao problema:

O certo é que alguns se revoltaram contra seus bispos e presbíteros e até se afastaram (42,4; 44,3-5; 47,6). Quantos participaram desse levante, não é também claramente identificável. Ora se fala de alguns (1,1) ou até mesmo somente de uma ou duas pessoas (47,6), e no mesmo instante, porém, diz-se que a comunidade revoltou-se contra os presbíteros. Presumivelmente, os poucos são os incitadores da revolta. Foi uma rebelião dos jovens contra os anciãos.

No entanto, esta intromissão da Igreja de Roma nos conflitos da comunidade de Corinto deve ser compreendida dentro do contexto de solidariedade e intercâmbio fraterno entre as primeiras comunidades cristãs. Esta “posição romana é ilustrada pela carta de Clemente aos Coríntios, no final do século I, que testemunha a preocupação da Igreja de Roma com o bem-estar de outra Igreja”, segundo o Discatério para a Promoção da Unidade dos Cristãos (2020, p.69). Mesmo sem ter havido solicitação formal por parte dos coríntios, os romanos se sentiram corresponsáveis diante da crise, que não envolvia divergência doutrinária, mas tão somente uma ameaça à harmonia local. Nesta direção, escreve Clemente de Roma (século I, capítulo 7, não paginado): “Caríssimos, escrevemos todas essas coisas, não só para vos advertir, mas também para lembrá-las a nós mesmos. De fato, estamos na mesma arena, e o mesmo combate nos espera”.

É neste contexto que a figura de Pedro, ao lado de Paulo, é mobilizada de forma estratégica, sem recorrer a imposições diretas. Embora o texto não explore longamente a pessoa de Pedro, ele o apresenta como mártir em Roma, associando-o à fundação e ao prestígio apostólico da Igreja Romana. O texto clementino, em seu capítulo 5, narra que:

Por inveja e ciúme, os pilares mais valiosos e mais importantes sofreram perseguição e foram desafiados até a morte. Dirijamos o olhar para os Santos Apóstolos [...] São Pedro, que, por inveja injusta, sofreu não um ou dois, mas numerosos sofrimentos, e, depois de testemunhar pelo mártírio, ressuscitou para a glória que merecia.



Essa menção não tem apenas valor memorial. Ela reforça a legitimidade da comunidade que agora intervém em Corinto, indicando que sua autoridade está enraizada no testemunho de figuras fundamentais para o cristianismo primitivo. O exemplo de Pedro, que entregou a vida por Cristo, serve como referência de fidelidade, humildade e obediência, contrastando com a atitude dos líderes coríntios que provocaram divisão. Ao invocar o martírio dos apóstolos, Clemente estabelece um vínculo entre Roma e a tradição apostólica, fortalecendo o apelo à restauração da ordem eclesial. A carta insiste que os apóstolos, como Pedro, instituíram bispos e diáconos, formando uma sucessão legítima. Deste modo, portanto, a evocação de Pedro cumpre uma função dupla: reforça a autoridade moral da Igreja de Roma e oferece um modelo de liderança fiel ao evangelho, com o objetivo de restaurar a comunhão e a unidade entre os coríntios.

As cartas de Inácio de Antioquia estão entre os testemunhos mais antigos que vinculam, quase em atmosfera neotestamentária, a autoridade da Igreja de Roma à memória de Pedro e Paulo³ Especialmente, a carta destinada aos Romanos em seu capítulo 4: “Não é como Pedro e Paulo que vos ordeno. Eles eram apóstolos, eu um condenado; aqueles, livres, e eu até agora escravo.” Na abertura dessa carta, Inácio de Antioquia define Roma como a Igreja que “preside na caridade” (Gnilka, 2006, p. 229). Essa expressão não é acidental. Ela reflete uma concepção de autoridade fundamentada na comunhão fraterna, no amor e no testemunho dos apóstolos, mais especificamente no martírio que selou sua missão.

Inácio não afirma de forma direta o martírio de Pedro. No entanto, de acordo com Gnilka (2006, p.240), ao se referir a Pedro e Paulo como “livres”, em contraste com sua própria condição de “escravo”, indica que reconhece a morte violenta de ambos em Roma. A liberdade dos apóstolos não é uma condição social, mas teológica. Ela resulta da vitória final no martírio, que conduz à plena união com Cristo.

Ao esperar sua própria morte na arena, Inácio se entrega ao mesmo caminho, seguindo o exemplo dos apóstolos. O martírio, em sua perspectiva, não é apenas uma memória edificante, mas é o critério teológico que sustenta a autoridade. Roma preside na caridade não porque ocupa

³ “Possuímos ainda dois textos que contêm breves alusões a Pedro e Paulo e que, em todo caso, pertencem contemporaneamente à esfera do Novo Testamento. São eles: a I Epístola de Clemente, que provavelmente data de fins do século I, e a carta de Inácio de Antioquia aos romanos, de princípios do século II” (Cullmann, 1964, p. 99).



uma posição administrativa, mas porque carrega o testemunho dos apóstolos que consumaram sua missão na cidade por meio do martírio. Esse testemunho fundamenta a função de Roma como referência na unidade da fé, como assevera Gnilka (2006, p. 243):

As informações que adquirimos ao ocupar-nos de Inácio de Antioquia em sua avaliação da comunidade romana, resulta que ele lhe atribui a presidência na região romana, que ultrapassa a região urbana romana e, paralelamente, uma ilimitada presidência no amor. Essa presidência está ligada ao martírio como o exemplo ideal do amor e da fé, o qual os romanos deram, de forma impressionante, na visão do bispo sírio, e entre eles, em primeiro lugar, os dois apóstolos Pedro e Paulo. Com isso, Roma foi confirmada, de forma singular, como fundação apostólica. Inácio, por sua vez, aspira ao martírio. Para ele, é uma grande honra morrer em Roma.

Ao projetar sua própria morte, Inácio vê-se na mesma trajetória (Cullmann, 1964, p. 122) e assim como Pedro e Paulo, ele compreende seu martírio como passagem para a liberdade plena em Cristo. A menção aos dois apóstolos imediatamente antes dessa reflexão reforça a continuidade espiritual entre seu destino e o deles. Dessa forma, a tradição do martírio de Pedro, integrada à de Paulo, não apenas consolida a autoridade espiritual da Igreja de Roma, mas também justifica, teologicamente, sua presidência na caridade.

A carta aos Romanos, posterior à clementina, revela uma tradição já consolidada, na qual Pedro e Paulo são apresentados como um par inseparável. Enquanto Clemente os menciona de forma sequencial, Inácio os une diretamente. Pedro aparece sempre em primeiro lugar, possivelmente por ser o mais antigo e pela proeminência entre os apóstolos. Essa associação não é meramente histórica, uma vez que ela cumpre uma função eclesiológica precisa: fundamentar a posição de Roma como Igreja que exerce presidência na comunhão das Igrejas.

Entre todas as suas cartas, é apenas na carta aos Romanos que Inácio menciona Pedro e Paulo juntos. Isso confirma um vínculo especial entre esses apóstolos e aquela comunidade. A ausência do nome de Pedro na carta aos Efésios reforça essa percepção. Enquanto Paulo é citado em Éfeso, Pedro não aparece ligado àquela Igreja, o que sugere, portanto, que Inácio reconhecia a ligação de Pedro exclusivamente com Roma.



A construção da narrativa do martírio de Pedro em Roma se apoia no testemunho convergente de tantos outros Padres da Igreja dos séculos II e III os quais não serão tratados neste artigo de forma detalhada⁴.

Dionísio de Corinto (165-174) afirma que Pedro e Paulo evangelizaram juntos Roma e Corinto e sofreram, lado a lado, o martírio. Irineu de Lyon (século II) reforça essa tradição ao descrever Roma como “a maior e mais antiga igreja, conhecida por todos, fundada e organizada em Roma pelos dois mais gloriosos apóstolos, Pedro e Paulo”. Clemente de Alexandria (século II-III) também confirma que, após pregar em Roma, Pedro levou seus ouvintes a solicitarem que Marcos registrasse seus ensinamentos. Tertuliano (século II-III) é contundente ao declarar que Pedro foi amarrado à cruz em Roma, como Jesus profetizara. E que tanto Pedro quanto Paulo “legaram o Evangelho encerrado em seu sangue” à comunidade romana. Esses testemunhos, distribuídos até o século III, mostram que, nesse período, a tradição do martírio de Pedro em Roma já estava plenamente consolidada. Ela se torna um elemento central na construção da identidade e da autoridade espiritual da Igreja Romana.

2 A sucessão romana de Pedro e a consolidação da primazia

A complexidade e a profundidade da Igreja Cristã, em sua incessante jornada pela história, encontram um de seus pilares mais robustos na doutrina da sucessão apostólica. Não é apenas uma teoria abstrata, mas um princípio vital que, desde as origens da fé cristã, delineou sua estrutura e sua identidade. A preocupação com a transmissão fiel do ensinamento dos apóstolos e a autoridade ministerial é uma constante que permeia os primeiros escritos neotestamentários, como evidenciado nas epístolas pastorais (1Tm 4,14; 2Tm 1,6; 2,2; Tt 1,5). Nesses textos, já se vislumbra a noção de que os ministros ordenados deveriam ser constituídos por meio da imposição das mãos, garantindo uma continuidade ininterrupta com o ministério apostólico (Ratzinger, 2005, p. 37).

⁴ Ver maiores detalhes em: SÃO PEDRO. In: *Cathopedia: a enciclopédia católica*. [S. l.]: [s. n.], [ca. 2025]. Disponível em: https://pt.cathopedia.org/wiki/São_Pedro. Acesso em: 11 jun. 2025.



2.1 O desenvolvimento da doutrina da sucessão apostólica

Com o passar do tempo, essa doutrina que se desenhava nos primórdios da Igreja ganhou maior formulação teológica, especialmente nas mãos dos primeiros Padres da Igreja. Um exemplo notável é Clemente de Roma que, por volta do ano 96, em sua epístola aos coríntios, reafirmava a legitimidade daqueles que, nomeados pelos apóstolos ou seus sucessores, deveriam ser respeitados e obedecidos. A intervenção de Clemente, bispo de Roma, em um momento de turbulência na distante comunidade de Corinto, é um testemunho precoce de uma autoridade que se estendia para além das fronteiras locais, indicando a emergência de uma influência moral e espiritual que seria a base para futuras reivindicações de primazia.

Também os apóstolos sabiam, por Nosso Senhor Jesus Cristo, que haveria contestações a respeito da dignidade episcopal. Por tal motivo e como tivessem pleno conhecimento do porvir, estabeleceram os acima mencionados e deram, além disso, instruções no sentido de que, após a morte deles, outros homens comprovados lhes sucedessem em seu ministério. Os que assim foram instituídos por eles ou, mais tarde, por outros eminentes homens com a aprovação de toda a Igreja, servindo de modo irrepreensível ao rebanho de Cristo, com humildade, pacífica e abnegadamente, recebendo o testemunho favorável por longo tempo e da parte de todos, não é justo, em nossa opinião, serem depostos de seus ministérios. E não será pequena a nossa falta se depusermos do episcopado aqueles que ofereceram, de maneira santa e irrepreensível, os sacrifícios (Clemente de Roma, século I, cap. 44).

Posteriormente, Irineu de Lião, em sua incansável luta contra as heresias gnósticas do século II, elevou a sucessão episcopal a um critério essencial de autenticidade doutrinal. Para Irineu, a verdadeira fé não residia em revelações secretas ou conhecimentos esotéricos, mas na tradição pública e verificável dos bispos, que remontava aos próprios apóstolos. Em sua monumental obra, *Adversus Haereses* (III,3,2), Irineu não hesita em destacar a Igreja de Roma como detentora de uma sucessão “mais segura e pública” (*firmissima et antiquissima traditio*), diretamente ligada aos apóstolos Pedro e Paulo, que “fundaram e instruíram essa Igreja”. Por essa razão, a Igreja Romana era, para ele, a norma de verdade (*ad hanc enim ecclesiam propter potentiolem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam*) para as demais comunidades cristãs, um



farol a guiar na névoa das inovações heréticas, enfatizando sua particular autoridade de ensino e a fidedignidade de sua tradição.

Mas visto que seria coisa bastante longa elencar, numa obra como esta, as sucessões de todas as igrejas, limitar-nos-emos à maior e mais antiga e conhecida por todos, à igreja fundada e constituída em Roma, pelos dois gloriosíssimos apóstolos, Pedro e Paulo, e, indicando a sua tradição recebida dos apóstolos e a fé anunciada aos homens, que chegou até nós pelas sucessões dos bispos, refutaremos todos os que de alguma forma, quer por ênfatuação ou vanglória, quer por cegueira ou por doutrina errada, se reúnem prescindindo de qualquer legitimidade. Com efeito, deve necessariamente estar de acordo com ela, por causa da sua origem mais excelente, toda a igreja, isto é, os fiéis de todos os lugares, porque nela sempre foi conservada, de maneira especial, a tradição que deriva dos apóstolos (Irineu de Lião, 1995, III, 3,2).

A riqueza dessa doutrina não se limita a uma mera cadeia de sucessores. Como bem observa Joseph Ratzinger em sua obra *Compreender a Igreja Hoje* (2005), a sucessão apostólica transcende a transmissão funcional de autoridade. Ela se manifesta como um princípio sacramental e eclesial de continuidade com a própria missão de Cristo. A sucessão dos bispos, nesse sentido, torna-se a expressão visível da permanência da missão apostólica na história, garantindo a presença viva de Cristo através da Palavra e dos Sacramentos. A Igreja, portanto, mantém-se apostólica não apenas por preservar a doutrina, mas por conservar viva a prática sacramental e a estrutura de comunhão com aqueles que, ordenados nessa sucessão ininterrupta, testemunham e salvaguardam a fé apostólica, Ratzinger aprofunda que a apostolicidade não é apenas uma característica histórica, mas uma dimensão existencial da Igreja, que vive da perene atualidade do mandato apostólico.

Nesse sentido, Ratzinger não apenas reafirma a doutrina da sucessão apostólica, mas a aprofunda, situando-a no coração da própria identidade e missão da Igreja. Para ele, a sucessão apostólica não é meramente uma cadeia histórica de imposição de mãos, mas uma garantia vital da permanência da Igreja na verdade do Evangelho e na continuidade da missão de Cristo. Ratzinger enfatiza que os Apóstolos foram escolhidos e enviados diretamente por Jesus Cristo, e que sua autoridade e ministério não eram frutos de suas próprias capacidades, mas de uma profunda comunhão com o Senhor. Essa comunhão se estende através dos tempos, não por um mero repasse de poderes, mas pela fidelidade ao depósito da fé e à graça do Espírito Santo que capacita



os sucessores a atuarem em nome de Cristo. Desse modo, a sucessão apostólica é a forma sacramental pela qual a Igreja permanece fiel à sua origem e à sua vocação de ser sacramento universal de salvação (Sarto, 2011, p. 117).

Ratzinger elucida que a doutrina da sucessão apostólica possui uma dimensão intrinsecamente ligada à sacramentalidade da Igreja, especialmente à Eucaristia. A capacidade dos ministros ordenados de tornar presente o sacrifício de Cristo na Eucaristia e de perdoar os pecados não provém de mérito próprio, mas da inserção no colégio apostólico e da graça conferida pelo sacramento da Ordem. Essa compreensão refuta visões que reduzem o ministério a uma função puramente organizacional ou a uma representação da comunidade. Pelo contrário, o bispo, como sucessor dos Apóstolos, age *in persona Christi Capitis*, ou seja, na pessoa de Cristo, Cabeça da Igreja, garantindo a unidade da fé e a transmissão íntegra da tradição apostólica (Ratzinger *apud* Congregação para a Doutrina da Fé, 1998, n. 103). Essa dimensão sacramental da sucessão apostólica assegura que a pregação do Evangelho e a celebração dos sacramentos sejam atos do próprio Cristo, perpetuados na história por meio da Igreja.

O sacramento designa a tríplice realidade: palavra – testemunha – Espírito Santo e Cristo, que descreve a estrutura específica da sucessão neotestamentária. Do testemunho das Cartas pastorais e dos Atos do Apóstolos se pode deduzir com alguma certeza que já na geração apostólica se deu a forma da imposição das mãos a esta recíproca vinculação entre pessoa e palavra, com base na fé da presença do Espírito e de Cristo (Ratzinger, 2005, p. 37).

Não obstante, em sua abordagem sobre a sucessão apostólica, Ratzinger argumenta que a negação ou relativização da sucessão apostólica pode levar a uma fragmentação da fé e a uma perda da unidade eclesial, transformando a Igreja em uma mera associação humana sujeita a interpretações e mudanças arbitrárias. A sucessão apostólica, portanto, não é um obstáculo à liberdade ou à criatividade, mas o alicerce que garante a autenticidade da experiência cristã e a conexão ininterrupta com a fonte da revelação (Ratzinger *apud* Congregação para a Doutrina da Fé, 1998, n. 15). Ao enfatizar a apostolicidade como um dos pilares da Igreja, Ratzinger convida à redescoberta da profundidade teológica e pastoral desse dogma, essencial para a compreensão de sua estrutura, sua missão e sua natureza de mistério de comunhão (Ratzinger, 2005, p. 38).



Complementando essa visão, realça-se a necessidade de compreender a sucessão apostólica tanto em seu aspecto histórico quanto teológico. A perspectiva histórica permite aprofundar-se na origem e no fundamento das noções que o Concílio emprega, ao mesmo tempo em que enfatiza a estrutura hierárquica e a dimensão comunitária da Igreja. Essa perspectiva convida a uma compreensão mais profunda: a sucessão não é um simples mecanismo de autoridade, mas a viva expressão de uma Igreja que é, em sua essência, comunhão de igrejas locais, unidas pela fé comum e pelo ministério apostólico (Ferreira, 2012, p. 58).

Nesse panorama, a Igreja de Roma emerge com um papel singular. A sucessão apostólica foi, gradualmente, sendo cada vez mais identificada com a figura de Pedro. Assim, os bispos de Roma passaram a ser reconhecidos como sucessores de Pedro, o que lhes conferia uma posição de destaque na manutenção da unidade e da ortodoxia. A memória do martírio de Pedro em Roma, tema já abordado, solidificou essa percepção, conferindo à “cidade eterna” um caráter simbólico e espiritual de referência para toda a cristandade nascente (Congregação para a Doutrina da Fé, 1998, n. 3).

2.2 A Primazia Romana e suas implicações para a eclesiologia e o diálogo ecumênico

A doutrina da Primazia Romana, alicerçada na sucessão apostólica de São Pedro e reconhecendo os fundamentos neotestamentários (cf. Mt 16,18-19; Lc 22,32; Jo 21,15-17), ocupa um lugar central na eclesiologia católica e apresenta implicações significativas para o diálogo ecumênico. Este capítulo visa explorar os fundamentos teológicos, seu desenvolvimento histórico e as perspectivas ecumênicas contemporâneas, com base em documentos oficiais da Igreja.

A base teológica da primazia do Bispo de Roma reside não apenas na interpretação das passagens bíblicas que associam Pedro a um papel singular de liderança, mas profundamente na Tradição da Igreja que, desde os primeiros séculos, testemunha a centralidade da Sé de Roma. Padres da Igreja, como Santo Inácio de Antioquia e São Cipriano de Cartago, já reconheciam a importância da Igreja de Roma como um centro de unidade e referência para a ortodoxia, um ponto de convergência para a manutenção da fé apostólica. A teologia do primado, portanto, desenvolveu-se a partir de uma compreensão eclesiológica que via na Sé petrina uma garantia de coesão doutrinal e comunhão.



Nesse sentido, ao longo da história, a primazia romana manifestou-se de diversas formas. A Carta de Clemente aos Coríntios, escrita no final do século I, demonstra como o Bispo de Roma interveio em uma disputa em uma igreja distante, exercendo uma autoridade moral e pastoral (Clemente de Roma, século I, n. 1,1).

Nos séculos seguintes, o papel do Papa cresceu em resposta a crises doutrinárias e heresias (Denzinger-Hünemann, 2007, p. 125-174). Embora os grandes concílios ecumênicos da Antiguidade, como o Concílio de Niceia (325) e o Concílio de Calcedônia (451), tenham sido convocados por imperadores romanos, o bispo de Roma e seus legados desempenharam papel fundamental na definição da doutrina ortodoxa e na condenação das heresias.

A relação de Roma com outras sés importantes, como Alexandria, Antioquia e Constantinopla, nem sempre foi harmoniosa (Dvornik, 1966). A ascensão de Constantinopla como a nova capital do Império Romano do Oriente gerou tensões e rivalidades, especialmente no que diz respeito à extensão da autoridade do Bispo de Roma. A “primazia de honra” (*primus inter pares*), inicialmente concedida a Roma devido à sua tradição petrina e sua posição na capital do Império, gradualmente evoluiu para uma “primazia de jurisdição,” na qual o Bispo de Roma começou a exercer uma autoridade mais direta sobre outras dioceses e províncias (Congregação para a Doutrina da Fé, 1998, n. 8), um processo que se consolidaria ao longo do primeiro milênio da era cristã.

Outrossim, o Concílio Vaticano II, na Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, oferece a formulação teológica contemporânea mais abrangente do primado. Ele reafirma que “o Romano Pontífice, como sucessor de Pedro, é o princípio e fundamento perpétuo e visível da unidade, tanto dos bispos como da multidão dos fiéis” (Concílio Vaticano II, 1996, n. 23). Esta definição é crucial, pois situa o primado não como uma autoridade isolada, mas como um serviço inerente à unidade eclesial. Além disso, o Concílio sublinha que a primazia deve ser entendida dentro do contexto da colegialidade episcopal. Os bispos, em união com o Papa, formam um colégio que exerce a autoridade pastoral sobre a Igreja universal, com o Papa como sua cabeça. Essa interdependência entre primado e colegialidade é um pilar da eclesiologia do Vaticano II, que busca superar visões meramente monárquicas ou centralizadoras. O ministério petrino, nesse sentido, é compreendido como um serviço



ao episcopado universal, visando fortalecer a fé dos irmãos e preservar a integridade da comunhão (cf. Lc 22,32).

Joseph Ratzinger sublinha que a primazia do bispo de Roma só pode ser compreendida plenamente dentro da estrutura colegial do episcopado. A função do papa, longe de substituir os demais bispos, é ser o “princípio e fundamento perpétuo e visível de unidade”, como magistralmente definido pelo Concílio Vaticano II na *Lumen Gentium* (1996, n. 23). Ratzinger insiste que essa primazia tem como finalidade primordial garantir a comunhão, e não instaurar a dominação. Ela é a expressão viva da missão confiada a Pedro de “confirmar os irmãos na fé” (Lc 22,32), um serviço de amor e unidade para toda a Igreja.

Deveríamos ainda ter presente no nosso espírito que não podemos estar em comunhão com o Senhor, se não estivermos em comunhão uns com os outros, que, se estamos unidos a Ele, também temos de estar unidos uns aos outros e assim, formarmos uma unidade. É com base nestes pressupostos que, na celebração da Eucaristia, o Papa e o Bispo são referidos pelo nome; não se trata de um simples acaso externo, mas de uma necessidade interna, porquanto a celebração da Eucaristia não é apenas um encontro entre o Céu e a Terra, mas também encontro entre a Igreja do passado e a do presente, entre a deste lugar e a daquele outro. A Eucaristia pressupõe a entrada visível na sua unidade visível e manifesta. Os nomes do Papa e do Bispo significam que celebramos, realmente, a mesma Eucaristia de Jesus Cristo e que só a podemos receber na mesma Igreja (Ratzinger, 2005b, p. 12).

Nesse sentido, uma releitura contemporânea e essencial do papel da Sé Romana aponta que a teologia atual, em profunda sintonia com o Vaticano II, busca integrar a primazia do bispo de Roma à eclesiologia de comunhão, superando modelos juridicistas que marcaram o passado. A autoridade petrina é, hoje, compreendida como um “serviço à unidade” e não como uma imposição unilateral. Essa perspectiva não é apenas teologicamente rica, mas fundamental para o diálogo ecumênico e para a compreensão da catolicidade da Igreja em sua plenitude (Ferreira, 2012, p. 58-61).

Cumpra ainda ressaltar que o diálogo ecumênico contemporâneo apresenta novos desafios e oportunidades para a compreensão do ministério petrino e de sua função primacial. A Igreja Católica, em documentos como a Encíclica *Ut Unum Sint* de São João Paulo II, reconhece que a primazia é um tema sensível para outras tradições cristãs e convida a um



diálogo fraterno sobre o exercício do ministério petrino. O documento enfatiza a necessidade de encontrar “uma forma de exercício do primado que, sem renunciar de modo algum ao que é essencial da sua missão, se abra a uma situação nova” (João Paulo II, 1995, n. 95). O referido documento expressa o desejo de que os pastores e teólogos de outras Igrejas e Comunidades Eclesiais possam “refletir, juntamente conosco, sobre as formas com que o ministério do Bispo de Roma poderá realizar um serviço de amor reconhecido por todos” (João Paulo II, 1995, n. 96).

A Igreja Católica reconhece que existem elementos de verdade e santidade em outras tradições cristãs e está empenhada em promover a unidade entre todos os cristãos (Concílio Vaticano II, 1968, n. 3). O Pontifício Conselho para a Promoção da Unidade dos Cristãos tem desempenhado um papel importante nesse diálogo, buscando pontos de convergência e superando obstáculos. A Declaração Conjunta sobre a Doutrina da Justificação, assinada em 1999 pela Igreja Católica e a Federação Luterana Mundial, é um exemplo notável de progresso no diálogo ecumênico, ao demonstrar que é possível superar séculos de controvérsia e encontrar um terreno comum em questões teológicas fundamentais.

Em suma, a perspectiva ecumênica sobre o primado envolve a busca de um equilíbrio entre a fidelidade à doutrina católica e a abertura ao diálogo com outras tradições cristãs. A “conversão do papado” em suas modalidades de exercício, pode facilitar o reconhecimento do ministério petrino como um “serviço de unidade” para todas as Igrejas. Essa abordagem visa que esse ministério petrino possa, de fato, constituir um elo de comunhão, respeitando a legítima diversidade e as tradições de cada Igreja particular, em um esforço contínuo de escuta e acolhimento mútuo, buscando a plena e visível unidade querida por Cristo (Dicastério para a Promoção da Unidade dos Cristãos, 2020, n. 15-18).

Conclusão

Este artigo empreendeu uma análise sobre a intrínseca relação entre a figura do apóstolo Pedro e a Igreja de Roma, e como essa conexão, sobretudo no período do cristianismo primitivo até o século III, configurou a autoridade eclesiástica. Partiu da hipótese de que a crença no martírio de Pedro em Roma, apesar de detalhes históricos por vezes incertos, foi decisiva para a consolidação da autoridade da Igreja Romana, moldando sua identidade e suas relações inteclesiais. Complementarmente, defende-se que a formulação da doutrina da sucessão apostólica, ancorada



em Pedro, forneceu a base teológica para a afirmação do primado do Bispo de Roma e para a estruturação hierárquica da Igreja.

Na primeira parte, explorou-se a construção da narrativa do martírio de Pedro em Roma, desde as tradições apócrifas até a consolidação patrística. Demonstrou-se como, apesar da carência de evidências diretas nos textos canônicos mais antigos, essa memória foi sistematicamente elaborada e difundida, conferindo a Roma um singular prestígio apostólico. A análise das fontes patrísticas, como a Carta de Clemente aos Coríntios e os escritos de Inácio de Antioquia, revelou como o testemunho martirial de Pedro e Paulo não apenas legitimou a intervenção romana em outras comunidades, mas também fundamentou teologicamente sua “presidência na caridade” e seu papel de referência na unidade da fé.

Na segunda parte, aprofundou-se a doutrina da sucessão apostólica, destacando sua importância para a continuidade da missão de Cristo na Igreja. A contribuição de Irineu de Lião, que elevou a sucessão episcopal a um critério de autenticidade doutrinária, e a perspectiva sacramental de Joseph Ratzinger sobre a apostolicidade, que a vincula à presença viva de Cristo na Eucaristia e no ministério, foram cruciais para compreender como Roma emergiu como um polo de unidade e ortodoxia. Por último, examinou-se como a Primazia Romana, compreendida como um serviço à unidade e à comunhão, se tornou um tema central no diálogo ecumênico contemporâneo. Os documentos oficiais da Santa Sé revelam o convite ao diálogo sobre as modalidades de exercício do primado, buscando sua “conversão” para que possa ser reconhecido como um “serviço de amor” por todas as Igrejas cristãs, em um esforço contínuo pela plena e visível unidade.

Em síntese, a pesquisa demonstra que a autoridade da Igreja de Roma e de seu bispo não são meros produtos de reivindicações institucionais tardias, mas sim o resultado de um complexo e progressivo desenvolvimento histórico-teológico. Esse processo, intrinsecamente ligado à memória de Pedro e à doutrina da sucessão apostólica, forjou uma instituição que se tornou um “princípio e fundamento perpétuo e visível de unidade” no cristianismo. A trajetória de Pedro em Roma, seu martírio e a subsequente articulação de sua sucessão, longe de serem apenas dados históricos, constituem elementos vivos que continuam a interpelar a compreensão da eclesiologia e a impulsionar o compromisso ecumênico da Igreja hoje.



Referências

ATOS apócrifos de Pedro. Introdução e tradução de Valtair Afonso Miranda. São Paulo: Paulus, 2018.

FERREIRA, Antônio Luiz Catelan. A Eclesiologia do Concílio Ecumênico Vaticano II: antecedentes históricos. In: *revista Encontros Teológicos*, Florianópolis, n. 62, v. 27, p. 51-79, maio/ago. 2012.

CATHOPEDIA: a enciclopédia católica. [S. l.]: [s. n.], [ca. 2025]. Disponível em: https://pt.cathopedia.org/wiki/São_Pedro. Acesso em: 11 jun. 2025.

CLEMENTE DE ROMA. *Carta aos Coríntios*, Séc 1. Disponível em: <https://www.teologiaparatodos.com.br/Promocionais/1cartadeclemente aoscorintios.pdf>. Acesso em: 15 jun. 2025.

CONCÍLIO VATICANO II. *Lumen Gentium*: Constituição Dogmática sobre a Igreja. 21 de novembro de 1964. Petrópolis: Vozes, 1996.

CONCÍLIO VATICANO II. Unitatis Redintegratio: Decreto sobre o Ecumenismo. In: *Documentos do Concílio Vaticano II*: Constituições, Decretos, Declarações. Petrópolis: Vozes, 1968.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *O Primado do Sucessor de Pedro no Mistério da Igreja*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1998. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19981031_primato-successore-pietro_po.html. Acesso em: 15 jun. 2025.

CULLMANN, Oscar. *Pedro discípulo, Apóstolo e Mártir*. História e Teologia. São Paulo: Associação de Seminários Teológicos Evangélicos, 1964.

DENZINGER-HÜNERMANN. *Compêndio dos Símbolos, Definições e Declarações de Fé*. São Paulo: Loyola, 2007.

DICASTÉRIO PARA A PROMOÇÃO DA UNIDADE DOS CRISTÃOS. *O Bispo e a Unidade dos Cristãos: Vademecum Ecumênico*, 2020. Disponível em: <https://www.christianunity.va/content/dam/unitacriscristiani/Documentazione%20generale/2020Vademecum/Vademecum-PT-GARAMOND.pdf>. Acesso em: 15 jun. 2025.

DICASTÉRIO PARA A PROMOÇÃO DA UNIDADE DOS CRISTÃOS. *Il Vescovo di Roma: Primato e sinodalità nei dialoghi ecumenici e nelle*



risposte all'enciclica *Ut Unum Sint*: documento di studio. Città do Vaticano: Dicastero per la promozione dell'unità dei cristiani, 2024.

DVORNIK, Francis. *Byzantium and the Roman Primacy*. New York: Fordham University Press, 1966.

EUSÉBIO DE CESAREIA. História Eclesiástica II, 13-14. In: *Cathopedia*: a enciclopédia católica. [S. l.]: [s. n.], [ca. 2025]. Disponível em: https://pt.cathopedia.org/wiki/São_Pedro. Acesso em: 11 jun. 2025.

GNILKA, Joachim. *Pedro e Roma*: a figura de Pedro nos dois primeiros séculos. São Paulo: Paulinas, 2006.

IRINEU DE LIÃO. *Contra as heresias*. Introdução, notas e comentários de Helcion Ribeiro; organização das notas bíblicas de Roque Frangiotti; tradução de Lourenço Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

JOÃO PAULO II. *Ut Unum Sint*: Carta Encíclica sobre o Compromisso com o Ecumenismo. São Paulo: Loyola, 1995.

JUSTINO, I. Apologia, XXVI. In: *Cathopedia*: a enciclopédia católica. [S. l.]: [s. n.], [ca. 2025]. Disponível em: https://pt.cathopedia.org/wiki/São_Pedro. Acesso em: 11 jun. 2025.

LACTÂNCIO. *De mortibus persecutorum*, II. In: *Cathopedia*: a enciclopédia católica. [S. l.]: [s. n.], [ca. 2025]. Disponível em: https://pt.cathopedia.org/wiki/São_Pedro. Acesso em: 11 jun. 2025.

RATZINGER, Joseph. *Compreender a Igreja Hoje*: vocação para a comunhão. Petrópolis: Vozes, 2005a.

RATZINGER, Joseph. *Deus próximo de nós*: a eucaristia centro da vida. Lisboa: Tenacitas, 2005b.

SARTO, Pablo Blanco. *La teología de Joseph Ratzinger*: Una introducción. 1. ed. Madrid: Ediciones Palabras, 2011.



A trilogia das virtudes: Amor, Fé e Esperança como representação simbólica no magistério de João Paulo II, Bento XVI e Francisco

The trilogy of the virtues: Love, Faith, and Hope as symbolic representation in the magisterium of John Paul II, Benedict XVI, and Francis

*Rodolpho Raphael de Oliveira Santos**

UFPB

Recebido em: 03/09/2025. Aceito em: 29/09/2025.

Resumo: *Este artigo examina a representação simbólica das virtudes teológicas – Fé, Esperança e Amor (Caridade) – no magistério dos Papas João Paulo II, Bento XVI e Francisco. A pesquisa parte da fundamentação bíblica, teológica e histórica dessas virtudes, articulando-as com sua simbologia tradicional. Por meio de análise hermenêutica e simbólica, com abordagem comparativa, investigam-se documentos magisteriais (encíclicas, exortações) e gestos pastorais emblemáticos (Jornadas Mundiais da Juventude, discurso de Ratisbona, renúncia papal, visitas às periferias e processo sinodal). Evidencia-se que João Paulo II destacou o Amor como força redentora e misericordiosa; Bento XVI apresentou a Fé como luz da razão e fundamento da verdade; e Francisco enfatizou a Esperança como motor da alegria*

* Mestre em Computação, Comunicação e Artes com linha de Pesquisa em Mídias em Ambientes Digitais pela Universidade Federal da Paraíba, UFPB, João Pessoa, 2019). Pós-Graduado em Mídias Digitais, Comunicação e Mercado pelo Centro de Educação Superior Reinaldo Ramos, CESREI, Campina Grande, PB, 2014); Didática no Ensino Superior (FMU – Centro Universitário das Faculdades Metropolitanas Unidas, São Paulo, 2020); ABA – Análise do Comportamento Aplicada (Faculdade Conexão, Belo Horizonte, 2024); Administração Pública (Faculdade Alfa do Brasil, 2025). Bacharel em Comunicação Social (Universidade Estadual da Paraíba, UEPB, Campina Grande, PB, 2013). Bacharel e Licenciado em Filosofia (Uninter Centro Universitário, Curitiba, 2022). Bacharel em Teologia (Uninter Centro Universitário, Curitiba, 2023). Bacharel em Administração (Faculdade Aliança do Maranhão, 2025).

E-mail: rprofessorpb@gmail.com.



evangélica e da renovação eclesial. Conclui-se que, apesar das diferentes ênfases, os três pontificados preservam a unidade intrínseca da trilogia virtuosa, reafirmando a vitalidade da tradição cristã e sua relevância para os desafios do mundo contemporâneo.

Palavras-chave: *Virtudes teológicas; magistério papal; simbolismo teológico; representação simbólica.*

Abstract: *This article examines the symbolic representation of the theological virtues – Faith, Hope, and Love (Charity) – in the magisterium of Popes John Paul II, Benedict XVI, and Francis. The research begins with the biblical, theological, and historical foundations of these virtues, connecting them with their traditional symbolism. Through a hermeneutical and symbolic analysis, using a comparative approach, the study investigates magisterial documents (encyclicals, exhortations) and emblematic pastoral gestures (World Youth Days, the Regensburg lecture, papal resignation, visits to the peripheries, and the synodal process). The findings highlight John Paul II's emphasis on Love as a redemptive and merciful force; Benedict XVI's presentation of Faith as the light of reason and foundation of truth; and Francis's emphasis on Hope as the driving force of evangelical joy, transformative action, and ecclesial renewal. It concludes that, despite different emphases, the three pontificates preserve the intrinsic unity of the theological trilogy, reaffirming the vitality of the Christian tradition and its enduring relevance to the challenges of the contemporary world.*

Keywords: *Theological virtues; papal magisterium; theological symbolism; symbolic representation.*

1 Introdução

No centro da fé cristã situam-se as virtudes teológicas – Fé, Esperança e Amor (Caridade) – compreendidas, desde os primórdios da Igreja, como dons concedidos por Deus e que ultrapassam as capacidades meramente humanas. Não se trata de virtudes naturais ou de simples disposições éticas, mas de graças infundidas que orientam o crente em sua relação com Deus e com o próximo, conformando sua vida à dinâmica da Santíssima Trindade.

O testemunho paulino, em especial a célebre passagem de 1Cor 13,13, estabelece tanto a unidade quanto a hierarquia dessa tríade, conferindo ao Amor um lugar de primazia sem dissolver a interdependência que o une à Fé e à Esperança. Ao longo dos séculos, essa tríade virtuosa estruturou não apenas a teologia espiritual, mas também a reflexão sistemática e o imaginário simbólico do cristianismo, tornando-se uma chave hermenêutica para compreender a experiência de santidade e a prática eclesial.



O contexto posterior ao Concílio Vaticano II ofereceu novas oportunidades e desafios para a vivência dessas virtudes. A Igreja Católica, chamada a dialogar de maneira mais direta com o mundo moderno, precisou encontrar formas de anunciar o Evangelho em meio às transformações culturais, às crises políticas e sociais, bem como à crescente secularização. Nesse horizonte, os pontificados de João Paulo II, Bento XVI e Francisco emergem como momentos decisivos da história recente da Igreja. Cada um, a seu modo, enfrentou questões complexas de seu tempo: João Paulo II marcou sua presença num cenário ainda polarizado pela Guerra Fria e pelas ideologias totalitárias; Bento XVI buscou responder ao avanço do relativismo cultural e ao enfraquecimento da racionalidade teológica; e Francisco colocou em pauta as periferias existenciais, a crise ecológica e a urgência de uma Igreja sinodal e missionária.

Em todos esses contextos, as virtudes teológicas apareceram não apenas como temas doutrinários, mas sobretudo como realidades simbolicamente comunicadas. O magistério contemporâneo revela que a transmissão da fé ultrapassa a palavra escrita e se manifesta de modo eloquente em gestos e escolhas pastorais que condensam densidade teológica. Exemplos disso podem ser encontrados na criação das Jornadas Mundiais da Juventude por João Paulo II, como expressão do Amor redentor e da centralidade da misericórdia na vida eclesial; na renúncia de Bento XVI, ato inédito na modernidade, que simbolizou uma fé lúcida e despojada, capaz de iluminar também a razão; ou ainda nas visitas de Francisco a refugiados e comunidades marginalizadas, que tornaram visível a Esperança como força transformadora da história e princípio de renovação para a própria Igreja. Esses gestos, por sua natureza performativa, não apenas acompanharam documentos magisteriais, mas se tornaram parte integrante da mensagem eclesial, oferecendo à comunidade cristã e ao mundo um testemunho que articula palavra e ação, doutrina e símbolo.

A análise desses pontificados sob a ótica das virtudes teológicas mostra-se necessária, portanto, por duas razões principais. Em primeiro lugar, porque revela como o magistério papal contemporâneo se constrói numa tensão fecunda entre tradição e atualização, retomando fundamentos perenes da fé e reinterpretando-os diante dos desafios históricos. Em segundo lugar, porque permite compreender como a linguagem simbólica – frequentemente mais acessível e eficaz do que o discurso teórico – se tornou um canal privilegiado para comunicar a centralidade da Fé, da Esperança e do Amor na vida cristã. Nesse sentido, cada Papa, ao enfatizar simbolicamente uma virtude em particular, contribuiu para



um mosaico mais amplo, no qual a trilogia se mantém unida, mas ganha ressonâncias próprias que refletem as demandas de cada tempo.

A presente investigação propõe-se, assim, a examinar a representação simbólica das virtudes teologais nos pontificados de João Paulo II, Bento XVI e Francisco. O objetivo não é reduzir cada Papa a uma única dimensão, mas identificar como certas virtudes ganharam maior relevo em seu magistério, seja pela escolha de documentos emblemáticos, seja pela força de gestos pastorais marcantes. Parte-se da hipótese de que João Paulo II projetou sobretudo a Caridade como expressão de um amor redentor e misericordioso, capaz de dar novo vigor à identidade cristã; Bento XVI destacou a Fé em seu vínculo intrínseco com a razão, oferecendo um antídoto ao relativismo cultural e ao vazio espiritual; e Francisco enfatizou a Esperança como motor da alegria evangélica e horizonte de uma Igreja em saída, comprometida com a justiça social e a ecologia integral.

Metodologicamente, o estudo apoia-se em fontes primárias – encíclicas, exortações, discursos e homilias dos três pontificados – acessadas, em grande parte, através do portal oficial do Vaticano (Vatican.va). Essas fontes serão interpretadas à luz da análise teológica e hermenêutica, em diálogo com bibliografia secundária que aborda criticamente o magistério recente. Além dos textos, serão examinados gestos pastorais emblemáticos, considerados como atos simbólicos que ampliam a compreensão do ensino papal.

A abordagem comparativa permitirá identificar convergências e diferenças, bem como avaliar de que maneira os três pontificados expressam, cada qual a seu modo, a vitalidade da tradição cristã e a atualidade perene das virtudes teologais para a Igreja e para a sociedade contemporânea.

2 As virtudes teologais: fundamento teológico e simbólico

As virtudes teologais ocupam posição central na tradição cristã, constituindo o fundamento da vida moral e espiritual do fiel. Diferentemente das virtudes cardeais – prudência, justiça, fortaleza e temperança – que se adquirem pelo esforço humano e pela repetição de atos, as virtudes teologais são dons infundidos gratuitamente por Deus na alma do batizado. Essa distinção é decisiva, pois marca a diferença entre um caminho de aperfeiçoamento ético e a participação direta na vida divina.



O Catecismo da Igreja Católica (CIC, n. 1812-1829) é explícito ao afirmar que essas virtudes fundamentam, animam e caracterizam o agir moral do cristão e que têm a Deus como origem, motivo e objeto imediato. Nesse sentido, fé, esperança e caridade não apenas orientam as faculdades humanas do intelecto e da vontade, mas elevam o homem à ordem sobrenatural, capacitando-o a viver em comunhão com a Santíssima Trindade.

Por sua vez, a fé é a disposição pela qual o homem crê em Deus e em tudo o que Ele revelou e que a Igreja propõe para crer, não como simples adesão intelectual, mas como entrega livre e total à sua vontade. Trata-se de uma fé viva, que atua pela caridade (Gl 5,6), e que, sem obras, está morta (Tg 2,26). A esperança é a virtude que orienta o coração para o Reino dos céus e a vida eterna, sustentando o fiel nos momentos de desânimo e provação. Apoiada na graça divina, ela impede o abatimento e mantém a confiança nas promessas de Cristo: é âncora segura e firme da alma (Hb 6,19) e capacete da salvação (1Ts 5,8). A caridade, finalmente, é o amor a Deus sobre todas as coisas e ao próximo por amor de Deus. É superior a todas as virtudes, como proclama São Paulo: o maior destes é o amor (1Cor 13,13). Enquanto vínculo da perfeição (Cl 3,14), a caridade dá forma às demais virtudes e constitui a plenitude da vida cristã.

Essas definições, porém, não podem ser compreendidas apenas como conceitos abstratos. Elas revelam a convicção de que a vida cristã não é resultado exclusivo do esforço humano, mas fruto da ação da graça. Fé, esperança e caridade são, portanto, disposições habituais e firmes, que transformam o ser humano desde dentro e o capacitam a participar da própria vida de Deus. São virtudes que permanecem mesmo diante das fragilidades humanas e que orientam o fiel para o fim último, que é a comunhão eterna com o Criador.

A fundamentação bíblica das virtudes teológicas é clara e abundante. O texto mais célebre encontra-se em 1Cor 13,13, no hino à caridade: “Agora, pois, permanecem a fé, a esperança e o amor, estes três; mas o maior destes é o amor”. Essa passagem não apenas lista as três virtudes, mas estabelece sua hierarquia interna. A fé possibilita a adesão a Deus, a esperança sustenta a caminhada rumo ao cumprimento das promessas, mas a caridade é o próprio fim, pois identifica o fiel com a essência divina: “Deus é amor” (1Jo 4,8.16).

A Carta aos Hebreus descreve a fé como o fundamento daquilo que se espera, a prova das realidades que não se veem (Hb 11,1), ressaltando seu caráter de certeza e confiança nas verdades invisíveis. A esperança



aparece como firmeza diante das tribulações: foi na esperança que fomos salvos” (Rm 8,24) e alegrai-vos na esperança, sede pacientes na tribulação” (Rm 12,12). Já a caridade é apresentada como critério último da vida cristã: um mandamento novo vos dou: que vos ameis uns aos outros, como eu vos amei” (Jo 13,34). No juízo final, narrado em Mt 25,31-46, Jesus explicita que o amor ao próximo é o critério definitivo da salvação. Assim, a fé introduz na comunhão com Deus, a esperança mantém o fiel no caminho, mas a caridade o une plenamente a Ele.

É importante destacar que, segundo a tradição paulina, a fé e a esperança cessarão na plenitude escatológica, quando o ser humano contemplar a Deus face a face. A fé dará lugar à visão, e a esperança, à posse; somente a caridade permanecerá, pois é a própria vida de Deus comunicada ao ser humano. Esse dado teológico reforça a primazia da caridade, sem diminuir a importância das demais.

Desde os primeiros séculos, os Padres da Igreja refletiram sobre a natureza e a função das virtudes teologais. Santo Agostinho destacou a caridade como raiz de todas as virtudes, reinterpretando inclusive as virtudes cardeais como expressões do amor bem ordenado a Deus. Sua célebre frase “*Dilige et quod vis fac*” (“Ama e faz o que quiseres”) resume sua convicção de que o amor, quando autêntico, conduz inevitavelmente ao bem.

Na Idade Média, São Tomás de Aquino sistematizou a doutrina, distinguindo as virtudes adquiridas das infusas. Para Tomás, a fé ilumina o intelecto, a esperança fortalece a vontade diante do bem árduo que é a vida eterna, e a caridade ordena todos os atos humanos ao fim último, tornando-se a forma de todas as virtudes. Na ordem do conhecimento, a fé é primeira; na ordem da ação, a esperança sustenta; mas na ordem da perfeição, a caridade ocupa o lugar supremo.

O Concílio de Trento, em resposta à Reforma, reafirmou a centralidade dessas virtudes, sobretudo em relação à justificação pela graça. O Catecismo Romano consolidou esse ensinamento, oferecendo uma catequese sistemática que ligava as virtudes teologais ao Credo, aos Mandamentos e à oração cristã. Nos tempos modernos, o Catecismo da Igreja Católica retomou essa tradição e a apresentou em linguagem renovada, reafirmando a unidade e a interdependência das três virtudes.

A tradição cristã não se limitou a desenvolver o conteúdo doutrinário das virtudes teologais, mas também buscou expressá-las



simbolicamente. A iconografia desempenhou papel essencial nesse processo, traduzindo conceitos abstratos em imagens concretas.

A fé, geralmente representada como figura feminina velada, traz atributos como a cruz, o cálice e a lâmpada, símbolos do mistério revelado e da luz que dissipa as trevas. A esperança, também figurada como mulher, aparece com a âncora – alusão direta a Hb 6,19 –, às vezes com asas ou coroa, indicando a elevação da alma e a recompensa celeste. Já a caridade, frequentemente maternal, é retratada com crianças ao colo, com o coração em chamas ou através do pelicano em sua piedade, que fere o próprio peito para alimentar os filhotes, símbolo do amor sacrificial de Cristo.

Esses elementos visuais não têm caráter meramente decorativo: comunicam verdades profundas da fé e servem como pedagogia simbólica. A escolha de atributos, cores e alegorias – branco para a fé, verde para a esperança e vermelho para a caridade – visava instruir os fiéis e fixar na memória a centralidade dessas virtudes. Em contextos específicos, como na Igreja do Santíssimo Sacramento no Recife, a caridade é simbolizada pelo pelicano em sua piedade, associando diretamente o amor divino à Eucaristia, núcleo da vida cristã.

Apesar das diferenças conceituais e simbólicas, as três virtudes permanecem inseparáveis. A fé fornece o conhecimento e a adesão; a esperança sustenta o caminho; a caridade dá sentido e perfeição às demais. É por essa interconexão que a tradição nunca as considerou isoladamente. Cada uma delas tem função própria, mas todas se ordenam a um mesmo fim: a comunhão eterna com Deus.

Essa dimensão unitária é fundamental para a análise que se seguirá neste artigo. Ao examinar os pontificados de João Paulo II, Bento XVI e Francisco, veremos que, embora cada Papa tenha dado maior ênfase a uma das virtudes, nunca o fez em detrimento das outras. O destaque simbólico particular de cada pontificado – amor em João Paulo II, fé em Bento XVI e esperança em Francisco – não rompe a unidade do conjunto, mas a enriquece, oferecendo um testemunho multifacetado da vitalidade da tradição cristã.

3 João Paulo II: o Amor (Caritas) como força transformadora

O pontificado de João Paulo II (1978-2005) é amplamente reconhecido como um dos mais marcantes da história recente da Igreja Católica,



não apenas pela sua duração, mas também pelo vigor teológico, pastoral e simbólico de seu magistério. Entre as múltiplas chaves hermenêuticas possíveis, a categoria do amor (*caritas*) constitui um eixo privilegiado para compreender sua ação e reflexão. Desde a primeira encíclica, *Redemptor Hominis* (1979), até seus últimos gestos de vida, Wojtyła buscou reafirmar que o amor é a força redentora que revela o sentido do homem e orienta a missão da Igreja.

No início de *Redemptor Hominis*, João Paulo II afirma de modo lapidar: “O homem não pode viver sem amor. Ele permanece para si mesmo um ser incompreensível, a sua vida é destituída de sentido, se não lhe for revelado o amor, se não se encontrar com o amor, se não o experimentar e não o tornar seu, se não participar nele vivamente” (RH, n. 10). Esta declaração não é apenas antropológica, mas profundamente cristológica: é em Cristo, Verbo Encarnado, que o homem encontra a revelação plena de sua dignidade e vocação. O Papa retoma aqui a intuição do Concílio Vaticano II em *Gaudium et Spes* 22, onde se afirma que “Cristo, novo Adão, na própria revelação do mistério do Pai e do seu amor, revela também plenamente o homem a si mesmo e descobre-lhe a sublimidade da sua vocação” (GS, n. 22).

Essa ênfase no amor, entendido como chave de leitura da dignidade humana, foi aprofundada na encíclica *Dives in Misericordia* (1980), onde o Papa descreve a misericórdia como “o segundo nome do amor” (DM, n. 7). Ao comentar a parábola do filho pródigo, ele afirma: “O amor é maior que o pecado, mais forte que a morte. É amor sempre pronto a levantar, a perdoar, sempre pronto a ir ao encontro do filho pródigo” (DM, n. 8). Essa perspectiva fundamenta sua proposta de uma “civilização do amor”, capaz de superar as lógicas de ódio, exclusão e violência características do século XX.

João Paulo II por sua vez, não reduz a caridade a sentimentalismo ou benevolência genérica; ao contrário, insere-a na dinâmica da verdade. Sua famosa expressão “*o amor exige*” (RH, n. 9) destaca o caráter exigente do amor cristão, que não pode ser confundido com permissividade. Ele o concebe como força transformadora que exige conversão, compromisso e responsabilidade. Nesse sentido, aproxima-se da tradição agostiniana, segundo a qual “a medida do amor é amar sem medida” (*De Catechizandis Rudibus*, I, 4), e da síntese tomista que define a caridade como “[...] amizade do homem com Deus” (*Summa Theologiae*, II-II, q. 23, a. 1).



A dimensão antropológica do amor encontrou expressão sistemática na chamada *Teologia do Corpo*, uma série de catequeses ministradas entre 1979 e 1984. Nelas, João Paulo II procurou apresentar uma visão integrada da sexualidade humana, compreendida como linguagem do corpo chamada à doação e à comunhão. Ele afirma que “o homem só pode encontrar-se plenamente através de um dom sincero de si mesmo” (TC, Audiência de 16/01/1980), retomando a visão personalista que perpassa toda a sua obra filosófica e teológica. O matrimônio, nessa perspectiva, é visto como reflexo do amor trinitário, no qual homem e mulher participam da comunhão divina por meio da entrega recíproca.

Essa teologia do amor não permaneceu restrita ao campo conceitual, mas foi amplamente traduzida em gestos pastorais de grande impacto simbólico. As Jornadas Mundiais da Juventude, iniciadas em 1986, constituem um exemplo paradigmático. Ao confiar a Cruz Peregrina aos jovens, em 1984, o Papa afirmou: “A Cruz de Cristo fala de amor, de salvação e de missão. Recebei-a e levai-a ao mundo como sinal do amor do Senhor Jesus pela humanidade” (Discurso, 22/04/1984). As JMJ tornaram-se espaços de vivência comunitária, celebração litúrgica e experiência do amor universal de Deus, reforçando a confiança de João Paulo II na juventude como protagonista da evangelização.

Outro aspecto marcante de seu pontificado foi a amplitude missionária. Em *Redemptoris Missio* (1990), o Papa sublinha que a missão é questão de amor: amor a Jesus Cristo e amor ao homem” (RM, n. 89). Suas mais de cem viagens apostólicas, cobrindo todos os continentes, tornaram-se encarnação desse amor pastoral universal. Em encontros com povos indígenas, doentes, marginalizados ou líderes de outras religiões, Wojtyła buscava derrubar barreiras e testemunhar a dignidade de cada ser humano. O encontro inter-religioso de Assis (1986), por exemplo, foi um gesto inovador de diálogo em nome da paz, mesmo tendo suscitado debates internos sobre seus limites e implicações teológicas.

A relação entre amor e sofrimento também foi um eixo central em seu magistério. Na Carta Apostólica *Salvifici Doloris* (1984), o Papa escreve: “O sofrimento humano atingiu o seu ápice na paixão de Cristo. Ao mesmo tempo, atingiu uma dimensão totalmente nova e um novo sentido: tornou-se participação no sofrimento redentor de Cristo” (SD, n. 18). Essa concepção encontra paralelo em São Paulo, quando afirma: “Completo na minha carne o que falta às tribulações de Cristo pelo seu Corpo, que é a Igreja” (Cl 1,24). João Paulo II interpreta o sofrimento



como ocasião de manifestação do amor, não de absurdo ou de condenação, e como possibilidade de solidariedade ativa com os que sofrem, à semelhança do Bom Samaritano (cf. SD, n. 28-30).

Sua própria vida encarnou essa teologia do amor e do sofrimento. O atentado de 13 de maio de 1981 e a decisão de perdoar o agressor, visitando-o na prisão, constituíram um gesto eloquente de misericórdia e reconciliação. Nos últimos anos de seu pontificado, a exposição pública de sua fragilidade física, marcada pelo avanço da doença, tornou-se um testemunho vivo da dignidade da vida até seus limites e da fidelidade ao amor de Cristo. Como observa George Weigel (2001, p. 567), o Papa transformou sua própria agonia em catequese, mostrando ao mundo que a fraqueza pode ser lugar de manifestação do amor de Deus.

A ênfase no amor também perpassou sua doutrina social. Documentos como *Sollicitudo Rei Socialis* (1987) e *Centesimus Annus* (1991) abordaram questões de desenvolvimento, justiça e solidariedade, sempre à luz da caridade cristã. Em *Evangelium Vitae* (1995), o Papa reafirma a sacralidade da vida humana, denunciando a “cultura da morte” e convocando a uma “cultura da vida” enraizada no amor que acolhe, protege e promove a vida em todas as suas fases. Nesse sentido, sua crítica ao aborto e à eutanásia deve ser entendida não apenas como posição ética, mas como expressão do princípio maior da caridade.

4 Bento XVI: a Fé (*fides*) como luz na razão

Bento XVI (2005-2013), por sua vez, tendo um pontificado mais breve que o de João Paulo II, deixou marcas profundas no magistério da Igreja, sobretudo pela densidade intelectual e pela insistência na relação intrínseca entre fé e razão. Joseph Ratzinger, teólogo de formação acadêmica sólida, identificou na cultura ocidental contemporânea um processo de erosão dos fundamentos racionais da fé e, correlativamente, uma redução da razão a mera racionalidade instrumental.

Diante do avanço do relativismo, denunciado já em sua homilia antes do conclave como a ditadura do relativismo que não reconhece nada como definitivo, Bento XVI procurou apresentar a fé cristã como luz que ilumina a razão humana, oferecendo-lhe horizonte e fundamento.

Sua primeira encíclica, *Deus Caritas Est* (2005), ainda que dedicada à caridade, já introduz a articulação fundamental entre fé, razão e amor. Ratzinger analisa as formas de amor – *eros* e *ágape* – e sustenta



que o amor humano, para não se degradar em mero instinto ou consumo, precisa ser purificado pelo amor oblativo de Deus. Ele escreve: “O *eros* precisa de disciplina e purificação para dar ao homem não o prazer momentâneo, mas um vislumbre do cume da existência” (DCE, n. 4). A fé, nesse contexto, permite ao homem reconhecer no amor divino a fonte que eleva e integra o amor humano.

Além disso, Bento XVI destaca que a prática da caridade não pode ser reduzida a sentimentalismo, mas deve ser exercida com racionalidade e justiça: “O amor deve ser organizado de modo que, na comunidade eclesial, cada um sinta-se amado” (DCE, n. 20). Aqui se percebe como a fé ilumina a razão prática, orientando a caridade para além da emoção imediata. Dois anos depois, em *Spe Salvi* (2007), Bento XVI dedica-se à esperança, mas apresenta a fé como seu fundamento indispensável. Citando Hebreus 11,1, ele afirma que a fé é substância das coisas que se esperam e prova das que não se veem. O Papa observa: que “a fé não é apenas uma inclinação pessoal, mas é uma certeza que nos permite viver já agora a vida futura” (SS, n. 7). Para ele, as esperanças puramente intramundanas – como o progresso técnico ou político – são frágeis e incapazes de sustentar a existência. Somente a fé, ao abrir o homem ao Deus vivo, gera uma esperança confiável que ilumina o presente e dá sentido ao sofrimento.

Essa linha de pensamento alcança sua síntese em *Lumen Fidei* (2013), encíclica iniciada por Bento XVI e concluída por Francisco. O documento insiste que a fé não é trevas ou irracionalidade, mas luz que permite ao ser humano ver a realidade em sua totalidade: “A fé nasce do encontro com o Deus vivo, que nos chama e nos revela o seu amor. Transformados por este amor, recebemos novos olhos para ver a realidade” (LF, n. 4). A fé, assim, não nega a razão, mas a amplia, permitindo-lhe reconhecer dimensões que escapam à simples empiria.

Esse vínculo entre fé e razão já estava presente nas obras acadêmicas de Ratzinger. Em *Introdução ao Cristianismo* (1968, p. 74), define a fé como um salto, não no vazio, mas para dentro de um Logos que precede e sustenta todas as coisas. Nessa obra, o teólogo já antecipava uma de suas teses centrais: a união entre o “Deus dos filósofos” e o “Deus da fé bíblica”. Ele escreve que o cristianismo ousou unir o Deus dos filósofos, da razão, com o Deus de Abraão, Isaac e Jacó. Essa síntese é, para ele, uma das marcas distintivas do cristianismo.

O célebre Discurso de Ratisbona (2006) tornou-se um momento emblemático desse magistério. Nele, Bento XVI citou o imperador



bizantino Manuel II Paleólogo: “Não agir segundo a razão é contrário à natureza de Deus”. Sua tese central era que a fé cristã não nasceu contra a razão, mas no encontro entre a revelação bíblica e a filosofia grega. O Papa criticou as tentativas de “deselenização do cristianismo”, que reduziriam a fé a sentimento ou a razão a positivismo. Sua proposta era recuperar uma razão “ampliada”, capaz de dialogar com o transcendente. Apesar das polêmicas sobre a referência ao Islã, o discurso foi, em essência, um apelo ao Ocidente para não renunciar à sua herança de fé e razão integradas.

Essa preocupação se deve ao contexto da secularização. Para Bento XVI, a razão moderna corre o risco de se autolimitar, reduzindo-se ao que é verificável experimentalmente. Ele adverte: “Aquilo que hoje se chama de razão científica é uma forma de razão mutilada”. Contra esse reducionismo, a fé aparece como horizonte que reabre a razão às grandes questões do sentido, de Deus e da moral. Longe de ser irracional, a fé é apresentada como razoável e necessária, porque liberta a razão de seu fechamento e a conduz ao Logos criador.

A defesa da fé como luz contra o relativismo se articula também com sua visão da verdade. Em diversas ocasiões, Bento XVI advertiu contra a “ditadura do relativismo”, onde cada indivíduo cria sua própria medida da verdade. Para ele, a fé cristã, ao revelar o Deus que é Verdade e Amor, oferece um critério objetivo que protege a dignidade humana e sustenta a convivência social. A fé não oprime, mas liberta, pois permite ao homem enraizar-se em algo que não depende de modas culturais ou interesses de poder.

O gesto final de Bento XVI – sua renúncia em fevereiro de 2013 – pode ser interpretado à luz dessa mesma teologia. Em sua declaração, afirmou: “Depois de ter repetidamente examinado a minha consciência diante de Deus, cheguei à certeza de que minhas forças... já não são adequadas para exercer de modo adequado o ministério petrino”. Esse ato foi expressão de fé na providência de Deus, de razão que reconhece os limites humanos e de amor pela Igreja. Longe de ser sinal de fraqueza, a renúncia revelou coerência com seu magistério: a fé confiante, a razão lúcida e a caridade que se traduz em serviço despojado.

Por fim, a figura de Bento XVI permanece como testemunho de que a fé cristã é inseparável da verdade e da razão. Sua insistência em apresentar a fé como luz não foi mera reação conservadora, mas um esforço sistemático para mostrar que, sem Deus, a razão humana se perde



em contradições. Ao proclamar que “a fé amplia os horizontes da razão” (LF, n. 34), ele reafirmou que somente na abertura ao Logos divino a humanidade pode encontrar fundamento sólido para a esperança e a caridade. Seu legado permanece como convite ao diálogo entre fé e cultura, razão e revelação, mostrando que a fé não obscurece, mas ilumina.

5 Francisco: a Esperança como caminho de renovação

O pontificado de Francisco, iniciado em 2013, trouxe à cena eclesial mundial um estilo novo, marcado pela simplicidade, pela proximidade e pela ênfase pastoral na misericórdia, na justiça social e no cuidado da criação. Embora as três virtudes teológicas permeiem o conjunto de seu magistério, a esperança emerge como uma categoria privilegiada, tanto no nível da teologia quanto da práxis pastoral. Trata-se, porém, de uma esperança ativa, dinâmica e missionária, que se opõe ao desânimo, à resignação e ao fechamento. Francisco insiste que a esperança cristã não é espera passiva, mas força que impulsiona o discípulo de Cristo a sair de si, a ir às periferias e a trabalhar pela transformação da sociedade e da própria Igreja.

Desde sua primeira exortação apostólica, *Evangelii Gaudium* (2013), o Papa argentino estabeleceu o tom de seu pontificado. Logo no início, afirma: “A alegria do Evangelho enche o coração e a vida inteira daqueles que se encontram com Jesus” (EG, n. 1). Essa alegria é fruto do encontro com o Ressuscitado e torna-se fonte de esperança para quem vive em meio às dificuldades do mundo contemporâneo. A insistência em que “Deus nunca se cansa de perdoar; somos nós que nos cansamos de pedir a sua misericórdia” (EG, n. 3) traduz-se em um convite constante a recomeçar, a levantar-se e a acreditar que a vida pode ser sempre renovada. A esperança, aqui, assume um caráter missionário, animando a Igreja a “sair de si mesma” para anunciar a Boa Nova em todas as periferias geográficas e existenciais.

Essa dimensão missionária da esperança encontra eco em *Laudato Si'* (2015), encíclica dedicada ao cuidado da casa comum. Francisco não oculta a gravidade da crise socioambiental, chegando a falar de sintomas de doença que se manifestam no solo, na água, no ar e nos seres vivos (LS, n. 2). Ainda assim, insiste que nem tudo está perdido, porque os seres humanos, capazes de se degradar ao extremo, também podem superar-se, voltar a escolher o bem, regenerar-se (LS, n. 205).



Aqui a esperança é apresentada como capacidade de conversão, tanto pessoal quanto comunitária, alimentada pela fé no Deus Criador que não abandona a obra de suas mãos. Pequenos gestos cotidianos, como evitar o desperdício e cultivar um estilo de vida simples, tornam-se atos de esperança concreta, capazes de gerar transformação.

Na encíclica *Fratelli Tutti* (2020), Francisco amplia o horizonte da esperança para a esfera social e política. Em meio a um mundo ferido pela pandemia da COVID-19, pela cultura do descarte e pelo recrudescimento de nacionalismos, o Papa apresenta a fraternidade universal como caminho de esperança: “Sonhemos como uma única humanidade, como caminhantes da mesma carne humana, como filhos desta mesma terra que nos abriga a todos” (FT, n. 8). Inspirado em São Francisco de Assis e na parábola do Bom Samaritano, propõe uma política do bem comum e uma cultura do encontro. A esperança, neste caso, traduz-se na convicção de que ninguém se salva sozinho” (FT, n. 54) e que é possível construir um mundo mais justo e solidário.

Um elemento recorrente no magistério de Francisco é a chamada “teologia da ternura”, apresentada como expressão concreta da esperança cristã. “A ternura é a linguagem dos pequenos, daqueles que precisam de um outro expressa na Audiência de 14/01/2015. Em outra ocasião, na Homilia de 25/12/2014, declarou que “A ternura é o caminho que escolheram os mais fortes”. Para ele, a ternura de Deus não é fraqueza, mas proximidade, compaixão e cuidado. Essa experiência funda a esperança, pois um Deus que se inclina sobre a fragilidade humana é um Deus no qual se pode confiar plenamente. A “revolução da ternura”, como Francisco a chama (EG, n. 88), é motor de esperança porque transforma relações humanas e restaura confiança na vida.

A esperança no magistério de Francisco direciona-se prioritariamente às periferias. A imagem da Igreja como “hospital de campanha” (EG, n. 47) expressa a convicção de que a missão eclesial deve centrar-se nos feridos e excluídos. Ir às periferias não é apenas gesto de caridade, mas ato de esperança: proclamar que ninguém está condenado à exclusão definitiva, que sempre há um caminho de reintegração e de dignidade. “Prefiro uma Igreja acidentada, ferida e enlameada por ter saído pelas estradas a uma Igreja enferma pelo fechamento” (EG, n. 49). Essa insistência em sair, encontrar, acompanhar e incluir é expressão concreta da esperança que o Evangelho oferece.

Francisco também comunicou essa teologia da esperança através de gestos simbólicos. Sua primeira viagem como Papa, a Lampedusa



(2013), foi um ato profético. Ali denunciou, na Homilia de 08/07/2013, a “[...] globalização da indiferença” diante da tragédia dos migrantes. Em Lesbos (2016), junto com o Patriarca Bartolomeu, encontrou refugiados e levou consigo algumas famílias para Roma, gesto que uniu compaixão concreta e apelo político. Do mesmo modo, o lava-pés em prisões, hospitais ou centros de refugiados, durante a Quinta-feira Santa, é gesto simbólico que comunica esperança a partir da proximidade com os descartados. Esses sinais concretos dão visibilidade a uma esperança que não se limita a discursos, mas se encarna em ações.

No campo inter-religioso, a assinatura do Documento sobre a Fraternidade Humana, em Abu Dhabi (2019), com o Grande Imã de Al-Azhar, é outro marco da esperança em Francisco. Ali, declarou: “A fé leva o crente a ver no outro um irmão a ser apoiado e amado” (DFH, 2019). Em um mundo marcado por conflitos religiosos, o Papa sustenta que o diálogo é o caminho para a paz duradoura e para a esperança de um futuro comum. Esse gesto amplia a dimensão da esperança cristã, que se abre ao universal, em linha com a tradição conciliar.

Outro aspecto decisivo é a sinodalidade, que Francisco em seu discurso de 17/10/2015, considera “o caminho que Deus espera da Igreja do terceiro milênio.” O processo sinodal em curso, iniciado em 2021, representa um exercício de esperança eclesial, pois devolve a voz a todo o povo de Deus, em sua diversidade de carismas. Ao superar o clericalismo e valorizar a escuta mútua, Francisco projeta uma Igreja mais participativa e corresponsável. A esperança aqui consiste em acreditar que o Espírito Santo continua a conduzir a Igreja, renovando-a a partir da escuta dos sinais dos tempos.

Assim, a esperança no pontificado de Francisco se manifesta de maneira multifacetada: é alegria missionária que brota do Evangelho (*Evangelii Gaudium*), é confiança na capacidade de conversão ecológica (*Laudato Si'*), é fraternidade universal como resposta às divisões do mundo (*Fratelli Tutti*), é ternura que transforma relações e aproxima a Igreja dos mais frágeis, é gesto profético que denuncia a indiferença global, é sinodalidade que abre futuro para a comunidade eclesial. Como ele mesmo afirmou: “A esperança é ousada, sabe olhar para além da comodidade pessoal, das pequenas seguranças e compensações que estreitam o horizonte” (FT, n. 55).

A culminância simbólica dessa ênfase na esperança pode ser associada ao Jubileu da Esperança de 2025, proclamado por Francisco



como tempo privilegiado de conversão, misericórdia e renovação da fé no horizonte da Igreja universal.

O jubileu, tradição bimilenar que marca a história da Igreja, foi apresentado por ele como ocasião para reacender a confiança num futuro aberto à ação do Espírito, capaz de superar as crises e divisões contemporâneas. Sua morte, ocorrida pouco antes da celebração do Jubileu, revestiu de dramaticidade e de testemunho o encerramento de seu pontificado. Francisco não apenas preparou um Ano Santo dedicado à esperança, mas com sua vida e morte ofereceu à Igreja um legado perene: a convicção de que a esperança cristã não se extingue, mas se renova no seguimento de Cristo, que “[...] é o mesmo ontem, hoje e sempre” (Hb 13,8). Assim, a memória de Francisco permanece indissociável do Jubileu da Esperança, como sinal escatológico de que, mesmo diante da morte, a Igreja caminha sustentada pela fé e animada pela caridade, tendo a esperança como força vital que projeta o Povo de Deus para além da história em direção à eternidade.

6 A unidade das virtudes teológicas no magistério contemporâneo

A análise dos pontificados de João Paulo II, Bento XVI e Francisco revela um panorama rico e dinâmico da recepção e da representação simbólica das virtudes teológicas na Igreja Católica contemporânea. Embora cada Papa tenha trazido seu carisma, estilo e resposta aos desafios específicos de seu tempo, resultando em ênfases distintas, observa-se uma continuidade doutrinária substancial e uma interconexão essencial entre Amor, Fé e Esperança.

Essa diversidade de abordagens não configura ruptura, mas um desenvolvimento orgânico dentro da Tradição viva, onde cada pontificado dialoga com o anterior e prepara o terreno para o seguinte. Como lembra Bento XVI na *Lumen Fidei* “A fé é uma realidade comunitária, que se transmite e se desenvolve em continuidade” (2013, n. 38).

É fundamental reiterar que essas ênfases não isolam as virtudes, mas revelam diferentes portas de entrada ao mesmo núcleo evangélico. O amor de João Paulo II estava profundamente radicado na fé cristológica e na esperança escatológica. A fé de Bento XVI não era um intelectualismo estéril, mas conduzia à caridade ativa e à esperança sólida. A esperança de Francisco brota da fé no encontro pessoal com Cristo e se traduz em gestos de amor



misericordioso. A interligação teológica permanece a mesma: “A fé atua pela caridade” (Gl 5,6) e se projeta na esperança que “não decepciona” (Rm 5,5).

Dessa forma, pode-se compreender que, embora a ênfase simbólica e pastoral varie de acordo com o contexto histórico e o carisma pessoal de cada Papa, há uma unidade subjacente entre as três virtudes, onde a caridade é “a forma de todas” (S. Tomás de Aquino, *STh* II-II, q. 23, a. 8). O que se modifica são os acentos e os símbolos, mas não a substância do ensinamento.

A seguir, apresenta-se uma tabela comparativa que sintetiza os principais documentos, gestos e símbolos de cada pontificado em relação às virtudes teológicas. Essa síntese facilita a percepção das nuances, das continuidades e das inovações, constituindo a base da análise crítica desta pesquisa.

Tabela 1: Ênfases Comparativas nas Virtudes Teológicas

Virtude Teologal	João Paulo II	Bento XVI	Francisco
Amor/Caridade	Ênfase Principal: Redenção, Misericórdia, Dignidade Humana. <i>RH, DM, EV</i> . Teologia do Corpo. JMJ, Perdão ao agressor.	Fundamento e Fim (<i>DCE</i> – Eros/Agape). Caridade organizada como tarefa da Igreja. Ligado à Verdade (<i>CIV</i>).	Ênfase Derivada: Misericórdia pastoral, Ternura, Amizade Social (<i>FT</i>). Cuidado com os pobres e a criação (<i>LS</i>). Proximidade nas periferias.
Fé	Fundamento da Redenção e da Missão (<i>RM</i>). Testemunho até o martírio.	Ênfase Principal: Luz para a Razão (<i>LF, Ratisbona</i>). Verdade vs. Relativismo. <i>Introdução ao Cristianismo</i> . Renúncia como ato de fé.	Ênfase Derivada: Fonte da Alegria e Esperança (<i>EG</i>). Encontro pessoal com Cristo. Fé do Povo de Deus (Sinodalidade). <i>LF</i> (conclusão).
Esperança	Na Redenção e na Vida Eterna. Sentido do Sofrimento (<i>SD</i>). Ardor Missionário (<i>RM</i>).	Fundamentada na Fé e na Vida Eterna (<i>SS</i>). Distinção das esperanças mundanas. Ligada à Justiça e ao Juízo Final.	Ênfase Principal: Motor da Alegria e Ação (<i>EG</i>). Esperança ecológica (<i>LS</i>). Esperança na Fraternidade (<i>FT</i>). Sinodalidade. Periferias.



Documento Chave (Hipótese de Ênfase)	<i>Redemptor Ho- minis / Dives in Misericordia</i>	<i>Spe Salvi / Deus Caritas Est / Lu- men Fidei</i>	<i>Evangelii Gau- dium / Laudato Si' / Fratelli Tutti</i>
Gesto Simbólico Chave (Hipótese de Ênfase)	JMJ / Viagens / Perdão ao agres- sor / Testemunho do sofrimento	Discurso de Ratisbona / Re- núncia	Visitas a Perife- rias (Lampedusa) / Diálogo Inter- religioso (Abu Dhabi) / Processo Sinodal

Fonte: dados elaborados pelo autor, 2025.

Legenda: RH=Redemptor Hominis, DM=Dives in Misericordia, EV=Evangelium Vitae, RM=Redemptoris Missio, SD=Salvifici Doloris, DCE=Deus Caritas Est, SS=Spe Salvi, CIV=Caritas in Veritate, LF=Lumen Fidei, EG=Evangelii Gaudium, LS=Laudato Si', FT=Fratelli Tutti.

A análise confirma a crescente importância dos gestos simbólicos na comunicação papal. Se a palavra escrita e oral continua sendo fundamental, especialmente no magistério de Bento XVI, os atos e gestos de João Paulo II e Francisco adquiriram uma força comunicativa própria, capaz de transcender barreiras linguísticas e culturais e de impactar a opinião pública global na era midiática.

Tabela 2: Contextos Históricos Pastorais

Papa	Virtude em Ênfase	Contexto histórico-pastoral
João Paulo II	Amor/Caridade	Pós-guerra, queda do comunismo, globalização cultural
Bento XVI	Fé	Crise da modernidade, relativismo, secularização europeia
Francisco	Esperança	Crises sociais, ecológicas e eclesiais; mundo multipolar

Fonte: dados elaborados pelo autor, 2025

A pastoralidade, entendida como a dimensão prática e existencial da teologia em vista da missão da Igreja no mundo, é um elemento transversal ao magistério de João Paulo II, Bento XVI e Francisco. Não se trata apenas de traduzir a doutrina em ações concretas, mas de integrar fé, esperança e caridade em gestos e propostas que dialoguem com os desafios históricos de cada época. Por isso, ao analisar cada pontificado



a partir da virtude teologal predominante, a pastoralidade permite compreender como esses assentos não são apenas abstrações teológicas, mas respostas vivas às necessidades da Igreja e da humanidade.

Em João Paulo II, a pastoralidade manifesta-se na ênfase missionária da caridade e da misericórdia, interpretadas como respostas diretas às feridas históricas do século XX. Proveniente da Polônia marcada pelo nazismo e pelo comunismo, Wojtyła viveu pessoalmente os dramas da guerra, da repressão e da perda da liberdade religiosa, o que o levou a proclamar com vigor a centralidade da dignidade humana e do amor redentor de Cristo. Ao propor uma “civilização do amor” como alternativa à violência ideológica e à fragmentação cultural da globalização nascente, João Paulo II comunicou de modo performativo o amor de Deus como resposta concreta às feridas do pós-guerra, à queda dos regimes totalitários e às novas dinâmicas culturais globais.

Bento XVI observava com preocupação a secularização acelerada da Europa, que ele chamava de “descristianização”. Ele não via a secularização apenas como a separação entre Igreja e Estado, mas como o esvaziamento da fé do espaço público e da vida das pessoas. A Europa, que já foi o berço do cristianismo, se tornava cada vez mais indiferente à religião. Para ele, esse fenômeno não apenas enfraquecia a Igreja, mas também comprometia os próprios alicerces da civilização europeia, que, segundo ele, têm raízes cristãs profundas. A resposta de Bento XVI a isso não era a busca de privilégios para a Igreja, mas um novo esforço de evangelização e de “propor” a fé, não de “impor”, em um contexto de liberdade e de diálogo.

Francisco por sua vez, tem uma visão integrada das crises que afetam a humanidade, acreditando que elas estão interconectadas, com isso, ele pode atuar em um cenário geopolítico onde o poder não estava mais concentrado unicamente no Ocidente. Sendo uma resposta pastoral e profética aos desafios mais urgentes do nosso tempo, movido por uma visão de que as crises atuais são sintomas de uma desconexão mais profunda.

A teologia clássica (cf. Santo Tomás, *STh* II-II, q. 23-26, 2005) ensina que as virtudes teologais são inseparáveis, mas possuem uma ordem: a fé gera a esperança, e ambas encontram sua plenitude na caridade. A análise mostra que os pontificados contemporâneos não negam essa interconexão, mas a representam simbolicamente com acentos distintos.



Tabela 3: Simbiose das Virtudes

Virtude	João Paulo II (Amor)	Bento XVI (Fé)	Francisco (Esperança)
Fé	Fundamento da caridade redentora	Central para a razoabilidade cristã	Encontro pessoal com Cristo que gera esperança
Esperança	Radicada na vitória de Cristo	Derivada da fé em Cristo Logos	Virtude ativa, social, ecológica e sinodal
Caridade	Força redentora e misericordiosa	Expressão da fé verdadeira	Encarnada na ternura e na proximidade

Fonte: dados elaborados pelo autor, 2025.

A evolução do magistério dos três pontificados analisados evidencia uma mudança gradual na autocompreensão da Igreja, perceptível tanto em sua linguagem quanto em sua práxis pastoral. Em João Paulo II, predominou uma Igreja que proclama, com forte ênfase no magistério doutrinário e em uma gestualidade midiática que o tornou um ícone missionário global, encarnando a dimensão testemunhal e carismática da fé. Em Bento XVI, observa-se uma Igreja que dialoga, sustentada pela palavra teológica precisa e pela defesa da razoabilidade da fé, frente ao relativismo e à secularização, projetando a imagem de uma Igreja que ensina e defende a verdade mediante a “razão alargada”.

Já em Francisco, emerge a imagem de uma Igreja que acompanha, marcada pela proximidade, simplicidade e gestos simbólicos de inclusão; aqui, o perfil eclesial desloca-se para a sinodalidade, a misericórdia e a missão “em saída” (*Evangelii Gaudium*, n. 24). Esse percurso não indica ruptura, mas uma hermenêutica de continuidade dinâmica, em que cada Papa responde aos desafios de seu tempo com acentos próprios, contribuindo para o desenvolvimento orgânico da pastoralidade da Igreja contemporânea.

Tabela 4: Perfis Comunicacionais e eclesiais

Papa	Perfil comunicacional predominante	Perfil eclesial enfatizado
João Paulo II	Gestualidade midiática + palavra missionária	Igreja missionária, testemunhal e carismática



Bento XVI	Palavra doutrinal, discurso teológico-racional	Igreja que ensina e defende a fé (razão alargada)
Francisco	Gesto simbólico, proximidade e simplicidade	Igreja sinodal, misericordiosa, em saída

Fonte: dados elaborados pelo autor, 2025.

A transição dos três pontificados mostra que, longe de rupturas, há uma orquestração simbólica da tradição cristã. Cada Papa acentua uma das virtudes, mas sem excluir as demais, configurando um movimento orgânico da Tradição viva. João Paulo II projetou a caridade no horizonte missionário; Bento XVI fortaleceu a fé no diálogo com a razão; Francisco ativou a esperança como virtude transformadora da Igreja e da sociedade.

Considerações finais

Este estudo ofereceu uma leitura teológico-analítica da trilogia das virtudes (Fé, Esperança, Caridade) como chave hermenêutica do magistério recente, articulando doutrina, símbolo e práxis em três níveis: (i) fundamentos bíblico-dogmáticos; (ii) configuração magisterial (documentos, discursos); (iii) performatividade pastoral (gestos com densidade teológica). Abaixo, sintetizamos os ganhos teóricos, as evidências empíricas organizadas pelas Tabelas 1-4, as limitações metodológicas e uma agenda de investigação.

A análise da trilogia das virtudes no magistério de João Paulo II, Bento XVI e Francisco confirma a permanência da ordem clássica *fides-spes-caritas* como realidade dinâmica e não estática. A fé abre o horizonte inteligível e fundamenta a racionalidade ampliada, a esperança mobiliza historicamente a ação da Igreja em chave teleológica e a caridade confere forma, critério e normatividade ao agir eclesial. Esse dinamismo se revela não apenas nos textos doutrinários, mas também nos gestos performativos, que assumem valor teológico e pastoral. Assim, documentos como *Redemptor Hominis*, *Spe Salvi* ou *Evangelii Gaudium* oferecem a base conceitual, enquanto ações como as Jornadas Mundiais da Juventude, o discurso de Ratisbona, a renúncia de 2013 e as visitas de Francisco às periferias tornam-se “sacramentos de significado”, nos quais a mensagem evangélica é encarnada e comunicada com força global.

O estudo demonstrou que a correlação entre “Igreja que proclama”, “Igreja que dialoga” e “Igreja que acompanha” não representa uma



ruptura, mas uma superposição cumulativa na autocompreensão eclesial. João Paulo II, marcado pelo contexto do pós-guerra e da globalização cultural, destacou a caridade como misericórdia redentora, comunicada de forma missionária e testemunhal. Bento XVI, diante da crise da modernidade e do avanço do relativismo europeu, defendeu a fé como luz da razão, reforçando a necessidade de uma “razão alargada” capaz de dialogar com a modernidade sem ceder ao secularismo. Francisco, por sua vez, situado em um mundo multipolar e em crise social, ecológica e eclesial, enfatizou a esperança como energia transformadora, articulada com a misericórdia, a sinodalidade e a ecologia integral. As tabelas comparativas corroboraram que cada Papa acentuou uma dimensão da tríade, mas sempre de modo interdependente, de forma que a fé sem caridade se tornaria intelectualismo, a esperança sem fé derivaria em voluntarismo e a caridade sem verdade se reduziria a filantropia.

Com isso, pode-se afirmar que a pesquisa atingiu plenamente os objetivos delineados na introdução: identificou a fundamentação bíblica e teológica das virtudes teologais, analisou sua representação simbólica nos três pontificados recentes, comparou continuidades e diferenças em documentos e gestos, e refletiu sobre sua relevância pastoral no contexto contemporâneo. O modelo analítico proposto – articulando dogmática, semiótica e pastoral – mostrou-se eficaz para evidenciar como os símbolos não apenas ilustram, mas co-constituem o magistério, revelando uma dimensão verbo-performativa essencial à comunicação da fé.

Do ponto de vista científico, o artigo contribui com um referencial metodológico integrador, aplicável a outros ciclos magisteriais e potencialmente replicável em diferentes amostras e contextos históricos. Do ponto de vista pastoral, aponta caminhos concretos: currículos formativos que integrem a razoabilidade da fé (Bento XVI), a gramática da misericórdia (João Paulo II) e o método sinodal (Francisco); planejamentos pastorais que articulem documentos e gestos simbólicos; e uma comunicação eclesial mais atenta à semiótica dos sinais.

Reconhece-se, entretanto, algumas limitações: a seleção do corpus restringiu-se a encíclicas, exortações e gestos paradigmáticos, carecendo de uma análise mais ampla de homilias, catequeses e recepção comunitária; além disso, a associação heurística “um Papa–uma virtude” deve ser entendida como recurso metodológico e não como redução teológica. Tais limites, contudo, foram mitigados pela ênfase na interdependência das virtudes, conforme explicitado na Tabela 3.



Para pesquisas futuras, sugere-se o uso de ferramentas digitais de análise de conteúdo, a realização de estudos de recepção em diferentes contextos culturais e eclesiais, e a comparação inter-religiosa entre virtudes cristãs e valores universais presentes em documentos de diálogo. Tais avanços permitirão não apenas ampliar a base empírica, mas também aprofundar a compreensão da “economia dos símbolos” na comunicação religiosa contemporânea.

Em conclusão, este artigo não apenas demonstrou a centralidade das virtudes teológicas no magistério papal recente, mas também confirmou que a tradição cristã permanece dinâmica e fecunda. O amor estrutura o critério último do agir eclesial, a fé amplia a inteligência do real e a esperança projeta a missão para o futuro. A convergência dos três pontificados analisados mostra que a missão da Igreja hoje requer conteúdo verdadeiro, forma inteligível e gestos performativos – três dimensões inseparáveis para anunciar o Evangelho em um mundo simultaneamente hipermediatizado e carente de sentido. Nesse horizonte, o Jubileu da Esperança de 2025, preparado por Francisco como tempo de conversão e de confiança renovada no Espírito, aparece como síntese escatológica e pastoral de todo o percurso estudado: um sinal de que, apesar das crises, a Igreja caminha sustentada pela fé, animada pela caridade e projetada pela esperança que não decepciona (Rm 5,5).

Referências bibliográficas

- AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 2016.
- AGOSTINHO, Santo. *De Catechizandis Rudibus*. In: *Obras Completas*. São Paulo: Paulus, 2000.
- AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. II-II, q. 23–26. São Paulo: Loyola, 2005.
- BENTO XVI. *Deus Caritas Est*: Carta Encíclica sobre o amor cristão. Vaticano, 2005. Disponível em: <https://www.vatican.va>. Acesso em: 3 set. 2025.
- BENTO XVI. *Spe Salvi*: Carta Encíclica sobre a esperança cristã. Vaticano, 2007. Disponível em: <https://www.vatican.va>. Acesso em: 3 set. 2025.
- BENTO XVI. *Lumen Fidei*: Carta Encíclica sobre a fé. Vaticano, 2013. (Iniciada por Bento XVI e concluída por Francisco). Disponível em: <https://www.vatican.va>. Acesso em: 3 set. 2025.



BENTO XVI. *Homilia na Missa Pro Eligendo Pontifice*. Vaticano, 18 abr. 2005. Disponível em: <https://www.vatican.va>. Acesso em: 3 set. 2025.

BENTO XVI. *Discurso na Universidade de Ratisbona*. Vaticano, 12 set. 2006. Disponível em: <https://www.vatican.va>. Acesso em: 3 set. 2025.

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

CATECISMO da Igreja Católica. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*. Vaticano, 1965. Disponível em: <https://www.vatican.va>. Acesso em: 3 set. 2025.

FRANCISCO. *Evangelii Gaudium*: Exortação Apostólica sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. Vaticano, 2013. Disponível em: <https://www.vatican.va>. Acesso em: 3 set. 2025.

FRANCISCO. *Laudato Si'*: Carta Encíclica sobre o cuidado da casa comum. Vaticano, 2015. Disponível em: <https://www.vatican.va>. Acesso em: 3 set. 2025.

FRANCISCO. *Fratelli Tutti*: Carta Encíclica sobre a fraternidade e a amizade social. Vaticano, 2020. Disponível em: <https://www.vatican.va>. Acesso em: 3 set. 2025.

FRANCISCO; AL-TAYYEB, Ahmad. *Documento sobre a Fraternidade Humana pela Paz Mundial e a Convivência Comum*. Abu Dhabi, 2019. Disponível em: <https://www.vatican.va>. Acesso em: 3 set. 2025.

FRANCISCO. *Discurso na Celebração dos 50 anos do Sínodo dos Bispos*. Vaticano, 17 out. 2015. Disponível em: <https://www.vatican.va>. Acesso em: 3 set. 2025.

FRANCISCO. *Homilia em Lampedusa*. Vaticano, 8 jul. 2013. Disponível em: <https://www.vatican.va>. Acesso em: 3 set. 2025.

JOÃO PAULO II. *Redemptor Hominis*: Carta Encíclica sobre o Redentor do homem. Vaticano, 1979. Disponível em: <https://www.vatican.va>. Acesso em: 3 set. 2025.

JOÃO PAULO II. *Dives in Misericordia*: Carta Encíclica sobre a misericórdia de Deus. Vaticano, 1980. Disponível em: <https://www.vatican.va>. Acesso em: 3 set. 2025.



JOÃO PAULO II. *Salvifici Doloris*: Carta Apostólica sobre o sofrimento humano. Vaticano, 1984. Disponível em: <https://www.vatican.va>. Acesso em: 3 set. 2025.

JOÃO PAULO II. *Redemptoris Missio*: Carta Encíclica sobre a missão da Igreja. Vaticano, 1990. Disponível em: <https://www.vatican.va>. Acesso em: 3 set. 2025.

JOÃO PAULO II. *Evangelium Vitae*: Carta Encíclica sobre o valor e a inviolabilidade da vida humana. Vaticano, 1995. Disponível em: <https://www.vatican.va>. Acesso em: 3 set. 2025.

JOÃO PAULO II. *Centesimus Annus*: Carta Encíclica sobre a doutrina social da Igreja. Vaticano, 1991. Disponível em: <https://www.vatican.va>. Acesso em: 3 set. 2025.

JOÃO PAULO II. *Sollicitudo Rei Socialis*: Carta Encíclica sobre a preocupação social da Igreja. Vaticano, 1987. Disponível em: <https://www.vatican.va>. Acesso em: 3 set. 2025.

JOÃO PAULO II. *Catequeses sobre a Teologia do Corpo*. Audiências Gerais (1979-1984). Vaticano. Disponível em: <https://www.vatican.va>. Acesso em: 3 set. 2025.

JOÃO PAULO II. *Discurso aos jovens sobre a entrega da Cruz*. Vaticano, 22 abr. 1984. Disponível em: <https://www.vatican.va>. Acesso em: 3 set. 2025.

RATZINGER, Joseph. *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das apostolische Glaubensbekenntnis*. Munique: Kösel-Verlag, 1968.

WEIGEL, George. *Testemunho de esperança: a biografia de João Paulo II*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.



CASTILLO, José M. *Declínio da religião e futuro do evangelho*.
São Paulo: Vozes, 2024. 207 p.

*André Magalhães Coelho**

Recebido em: 10/09/2025. Aceito em: 16/10/2025.

A obra de José Maria Castillo, intitulada “*Declínio da Religião e Futuro do Evangelho*”, publicada pela Editora Vozes em 2024, tem como principal propósito analisar a maneira como a Igreja se fundiu e confundiu com a religião e o evangelho, ressaltando que a própria religião se opôs a Jesus, que foi perseguido e morto por líderes religiosos de sua época (o Sinédrio).

Estes perceberam que, se não eliminassem Jesus e seu Evangelho, este acabaria, por sua vez, com eles e com sua religião (Jo 11,47-53). Para Castillo, ao longo do tempo, a Igreja priorizou a religião em detrimento do Evangelho, resultando na desconexão atual entre ambos.

Para o autor, o seguimento de Jesus implica um despojamento de si mesmo e uma humanização nas relações interpessoais, e não uma mera obediência a dogmas intuicionais. A obra está organizada em uma apresentação e 55 capítulos, totalizando 207 páginas.

Castillo comenta que a confusão entre religião e Evangelho é tão profunda que uma considerável maioria de cristãos e pessoas religiosas acredita que a religião institucionalizada é um dos aspectos mais importantes do “ato religioso”. Nesse contexto, essa maioria reconhece que um dos componentes desse “ato” é a leitura do Evangelho, acompanhada de

* Doutor em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Mestre em Ciências da religião pela Universidade Metodista de São Paulo e pós-doutorado pela mesma instituição (UMESP). Pós-doutorando em Teologia pela PUC-SP. Pesquisador do Grupo de Estudos do Protestantismo e Pentecostalismo (GEPP), bem como de Teologia e Cultura, Profecia e Sociedade (TCPS), ambos na PUC-SP. No momento se dedica a investigar a religião nos meios eletrônicos/mídias digitais, religiosidade/espiritualidade, política, filosofia contemporânea, (Neo)Pentecostaismos e a relação entre teologia e cultura. A partir de 2024: Professor colaborador do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, da Universidade Metodista de São Paulo. Atuou como Coordenador em cursos de Administração e Gestão de Recursos Humanos. Possui experiência no ensino superior nas modalidades presencial e à distância.

E-mail: magalhaescoelhoa@gmail.com. ORCID: 0000-0003-1143-1407.



uma explicação (a homilia), na qual o sacerdote, enquanto profissional da religião, esclarece, interpreta e orienta os fiéis sobre como devem entender o conteúdo lido, geralmente enfatizando a necessária obediência aos preceitos religiosos (p. 13). No livro, o autor distingue claramente entre o que considera religião e a mensagem do Evangelho, onde a religião é vista como dogmas e ritos, e o Evangelho como um estilo de vida, ou uma forma de viver (p. 12).

A obra aborda que um aspecto evidente nos relatos evangélicos é o fato de que o Evangelho se confrontou, desde o início, com a religião. O resultado imediato desse embate foi a vitória da religião, que se manifestou de maneira contundente e brutal: foi a religião que matou Jesus.

Dessa forma, fica claro que a prática religiosa, cumprida aos mínimos detalhes, é incompatível com o Evangelho. Religião e Evangelho, quando levados à prática com a mais perfeita fidelidade, não podem coexistir, e menos ainda serem confundidos, como ocorreu ao longo de tantos séculos até hoje.

O livro discute que qualquer leitor que deseje compreender o que o Evangelho ensina logo perceberá que os quatro relatos que reúnem os evangelhos (Mateus, Marcos, Lucas e João) insistem repetidamente em três questões que interessam e preocupam todo ser humano: saúde, economia e relações humanas. Essa é a razão da ênfase nas curas dos enfermos e na preocupação em atender às necessidades dos pobres (p. 21). Muitos leitores dos quatro evangelhos, por exemplo, interpretam as curas como milagres que atestam a divindade de Jesus. Além disso, quando os relatos mencionam o dinheiro, aqueles que o possuem em abundância tendem a dar esmolas como um ato de caridade.

José Castillo destaca que três grandes temas ou pilares se sobressaem na vida de Jesus: saúde, dinheiro e amor. Essas são, de fato, questões fundamentais que, de uma forma ou de outra, interessam e preocupam a todos. O livro menciona que Jesus curava doenças, que eram vistas como consequências do pecado. Um exemplo impressionante é o relato do cego de nascença (Jo 9,2) e o perdão do paralítico (Mc 2,1-12). Essa associação entre doença e pecado trazia consequências negativas para o paciente, que, além de enfermo, era rotulado como pecador e, portanto, desprezado. Assim, era visto como um desafortunado (pela doença) e, além disso, uma pessoa má (pelo pecado) (p. 27).



A obra menciona que Jesus nasceu em condições inusitadas e, de certa forma, em um lugar indesejável para uma mãe dar à luz. O texto do Evangelho de Lucas (2,7) informa que Jesus nasceu em um “*katalyma*”. Com essa palavra, Lucas sublinha um fato curioso: o nascimento de Jesus não ocorreu em um espaço destinado à habitação humana, mas em um estábulo ou gruta, espaço que não condiz com a dignidade humana, pois sua mãe teve que colocá-lo em um presépio (*phatnê*). Esse foi o começo da vida de Jesus, que terminou de maneira degradante: como um “delinquente executado”, um destino comum para criminosos e escravos. Portanto, Jesus nasceu pobre, viveu na pobreza e morreu na mais absoluta miséria (p. 30).

Castillo observa que, por razões históricas, a Igreja acabou se transformando em uma grande potência econômica. A obra ainda faz referência a Werner Sombart, que nos informa que, segundo L. B. Alberti, a ganância era um fenômeno comum entre a classe sacerdotal de seu tempo. Por isso, ao se referir ao Papa João XXIII, disse: “Ele tinha defeitos e, acima de tudo, como é sabido, o comum a quase todos os clérigos: era ganancioso em grau máximo, a ponto de tudo ao seu redor lhe parecer negociável, ou seja, ‘vendável’, ou subornável com dádivas. Em última análise, ambição e riqueza eram seu forte” (p. 33).

No livro, é mencionado que não é surpreendente que, anos mais tarde, os teólogos Antonino de Florença e Bernardo de Siena argumentassem e justificassem a fórmula básica e determinante do que mais tarde se tornaria o capitalismo: É proibido o empréstimo a juros, sob qualquer uma de suas formas; permite-se, em contrapartida, o benefício do capital de todas as formas. A obra de Castillo questiona se queremos realmente resolver o crescente desinteresse pelo Evangelho e pela religião, e uma das soluções é levar a sério o problema da economia.

No Evangelho, quando o tema é o dinheiro, duas palavras são predominantes: dinheiro (*chrèma*) e riqueza, expressas pelos termos *mamónas*, *ousía* e *plouísios* (o rico). O Evangelho se preocupa mais com a riqueza do que com o dinheiro (p. 38).

Quanto ao dinheiro, é eloquente a proibição que Jesus impôs a seus apóstolos quando os enviou a evangelizar: “Não leveis nem ouro, nem prata, nem moedas de cobre” (Mt 10,9; Mc 6,8; Lc 9,3) (p. 35). Assim, a obra discorre sobre a riqueza que nos ilude e, quando justificada por motivos religiosos, nos engana ainda mais profundamente, fazendo-nos ver o dinheiro e a riqueza como meios necessários à prática do apostolado.



Dessa forma, o “rico apostólico” justifica sua riqueza com uma crença enganosa, que o leva a considerar a riqueza, o prestígio e as “dignidades” deste mundo como instrumentos indispensáveis para ser um “apóstolo do Evangelho”. Castillo enfatiza que a riqueza engana, pois, ao ser justificada e até mesmo considerada necessária, o que realmente ocorre é um afastamento do Evangelho.

O livro ressalta que, com base nesse critério, a Igreja se vê cercada por catedrais, palácios episcopais, monumentos impressionantes, mosteiros, obras de arte e propriedades, sem contar o apego muitas vezes incondicional à política e aos políticos que apoiam, ajudam e favorecem a atuação da Igreja, independentemente das implicações dessa ajuda.

A obra enfatiza continuamente o seguimento de Jesus, referindo-se aos quatro evangelhos como o princípio de tudo e o fator determinante na relação dos primeiros discípulos com Jesus, que não foi a fé, mas o seguimento, sendo este o aspecto essencial. Para Castillo, a fé é a recompensa de algo, enquanto o seguimento é uma relação íntima e humanizada com Jesus.

Ao longo dos 55 capítulos, Castillo afirma que a Igreja transformou o Evangelho em uma religião. A obra discute que o crescente desafio enfrentado pela Igreja reside na tentativa de transmitir o Evangelho sob a perspectiva da religião, amalgamando a mensagem evangélica com normas e rituais que caracterizam a prática religiosa. A vida pública de Jesus, conforme narrada nos quatro evangelhos, foi dedicada a ensinar o caminho da bondade que nos leva ao Pai.

Contudo, isso não é tudo! Além desse ensinamento, o Evangelho retrata Jesus constantemente a serviço dos doentes e necessitados, de modo que sua trajetória foi marcada por conflitos, especialmente com líderes religiosos (sacerdotes e mestres da Lei), culminando em sua condenação, tortura, descredenciamento e execução como criminoso. Com o passar dos anos, a Igreja desejou – e ainda deseja – que sigamos o caminho que Jesus nos indicou (isto é, o Evangelho), mas sempre respeitando crenças, leis e rituais impostos pela religião (p. 142).

Para o autor, em segundo lugar, essa religião deve praticar o apostolado. Contudo, frequentemente, tanto a religião quanto o apostolado correm o risco de interpretar e justificar como “necessidades apostólicas” aquilo que, na realidade, são conveniências financeiras, ansios por prestígio e fama, ou interesses políticos e de outras ordens. Dessa



forma, podemos ser enganados por ideias, desejos ou comportamentos que chamamos de apostolado, mas que, na essência, são meras ambições humanas.

José Maria Castillo afirma em sua obra que, se considerarmos que a Igreja se constituiu e se organizou, em sua mais alta esfera, como um Estado (político) autônomo, que evidentemente necessita de recursos financeiros e boas relações de poder, fica claro que o Evangelho que Jesus viveu e ensinou não se encaixa nesse “triângulo” (p. 160). Ademais, nem o Evangelho se integra a esta Igreja, nem esta Igreja se alinha ao Evangelho. Castillo argumenta que, ao longo de sua história, a Igreja priorizou a religião e o poder clerical em detrimento do Evangelho e da vida humana. Para realmente seguir Jesus, a Igreja deve desapegar-se das riquezas e agir conforme os ensinamentos do Evangelho, ao invés de se prender às normas religiosas. Para o autor, os bons cristãos devem obedecer aos bispos, mas a fidelidade ao Evangelho é primordial. A relação com os apóstolos é mais do que submissão; é seguir o exemplo de Jesus.

A religiosidade muitas vezes surge de necessidades humanas, mas o progresso tecnológico não resolveu desigualdades e problemas globais, como as mudanças climáticas.

Castillo enfatiza que o declínio da religião nos países desenvolvidos contrasta com sua persistência em nações menos favorecidas, onde a insegurança econômica e psicológica intensifica a busca por crenças (p. 167).

O autor propõe uma crítica à religião institucionalizada, conduzida por agentes religiosos e fiéis guiados por ritos e dogmas. A contraproposta do livro é apresentar o seguimento de Jesus como uma apreciação do Evangelho e sua mensagem central, priorizando a relação com Deus revelada em Jesus. Como o próprio autor menciona no início da obra, o Evangelho prioriza a vida, ou seja, a vida vivida, em vez do engessamento da tradição. Trata-se de uma interpretação instigante, mas é essencial que o leitor se aproprie da obra com uma mente crítica.

José Maria Castillo nasceu em Granada, na Espanha, em 1929. Obteve seu doutorado em Teologia pela Universidade Gregoriana de Roma. Lecionou em Granada, Roma e Madri, além de ter atuado como professor convidado em San Salvador. É o fundador e membro da Associação de Teólogos e Teólogas João XXIII, autor de diversas obras que discutem teologia e espiritualidade. Ele faleceu em 12 de novembro de 2023.



SOCIEDADE BRASILEIRA DE CATEQUETAS, *Manual de catequética*. Brasília: CNBB, 2025. 426 p.

*Paulo Stippe Schmitt**

Recebido em: 12/11/2025. Aceito em: 12/12/2025.

Lançado recentemente (setembro 2025), o *Manual de Catequética* organizado pela Sociedade Brasileira de Catequetas (SBCat) e publicado pela CNBB oferece reflexões para fortalecer a missão da catequese na Igreja do Brasil. Trata-se de uma iniciativa inédita do país, oferecendo um manual de catequética inteiramente preparado por catequetas brasileiros, cuja finalidade é a formação acadêmica nos cursos de Teologia, em muitos dos quais já se vê presente a disciplina de Catequética, e a formação dos agentes de pastoral nas comunidades, especialmente os catequistas. A lista dos autores, que elencamos, é vasta, e reflete o quanto a ciência catequética tem ganhado espaço no Brasil: Abimar Oliveira de Moraes, Bruno Moreira Rodrigues, Elza Ferreira da Cruz, Guillermo Daniel Micheletti, Israel José Nery de Machado, Jânison de Sá Santos, Jordélio Siles Ledo, João dos Santos Barbosa Neto, Leomar Antônio Brustolin, Luiz Alves de Lima, Leandro Francisco Pagnussat, Lucia Imaculada, Luís Oliveira Freitas, Mariana Aparecida Venâncio, Marcelo Machado, Nelcelina Barbosa dos Santos, Orivaldo Egídio da Silva, Patrick da Silva Brandão, Rosângela Aparecida Fontoura, Roberto Bocalete, Rosa Maria Ramalho, Sueli da Cruz Pereira, Victor Paiva e Wagner Francisco de Sousa Carvalho.

Dirigido, a um público amplo – catequetas, catequistas, coordenadores de catequese, formadores, seminaristas, religiosos e presbíteros –, este livro se torna, seguramente, uma obra de referência para a catequética no Brasil, “ferramenta essencial para um estudo sistemático, aprofundado e orgânico sobre o processo catequético, com orientações

* 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.



pastorais concretas para a transmissão da fé no contexto atual” (p. 27), enfatiza Dom Leomar Brustolin, presidente da Comissão Episcopal para a Animação Bíblico-Catequética da CNBB, na *Introdução* do manual. As mesmas palavras servem bem para descrever a ciência catequética: “estudo sistemático, aprofundado e orgânico sobre o processo catequético”.

O *Manual* utiliza o conceito de ‘catequese’ presente no *Lexicon Dicionário Teológico Enciclopédico*:

Uma forma de evangelização dos cristãos, uma ação da comunidade eclesial, uma ação da Igreja que acompanha toda a vida e está sempre em relação com a situação concreta dos homens, por meio da qual seus membros são habilitados a compreender, celebrar e viver a mensagem evangélica, e a participar ativamente na realização dessa comunidade e na propagação do Evangelho. A catequese aqui é entendida como caminho para o conhecimento e iniciação no seguimento de Jesus (p. 32-33).

Acentua-se, assim, a catequese no contexto da evangelização, como atividade comunitária e continuada para formar os discípulos de Jesus. O *Manual* completa tal definição fazendo referência aos números 55 e 56 do *Diretório para a Catequese* (2020), dedicados à natureza da catequese, aí apresentada como realidade “dinâmica e complexa” que “acompanha, educa e forma na fé e para a fé, introduz à celebração do Mistério, ilumina e interpreta a vida e a história humanas” (n. 55).

A obra está organizada em três blocos: comunhão, participação e missão, em sintonia com a caminhada sinodal da Igreja. Os 24 capítulos apresentam temáticas que versam sobre a transmissão da fé, a natureza, a finalidade e as fontes da catequese, a história da catequese, a inspiração catecumenal, a formação de catequistas. Outros temas, em consonância com a atualidade, relacionam a catequese à cultura digital, à ecologia, à esperança.

A primeira parte, intitulada ‘Comunhão’, composta por 7 capítulos, concentra-se nos aspectos essenciais da catequese. Há que se considerar que o título do bloco, de certo modo, não sintetize todo o seu conteúdo; trata-se mais propriamente de catequética fundamental, na qual se quer definir terminologia, a relação da catequese com a teologia fundamental, as fontes da catequese. Seguindo o quanto presente no *Diretório para a Catequese* (2020), além das fontes da catequese tradicionalmente abordadas – as Escrituras, a Tradição, o Magistério, a Liturgia –, o *Manual* acrescenta um capítulo sobre a *via pulchritudinis*, a reflexão sobre a



beleza como caminho para o anúncio da Boa Nova com «imagens novas, símbolos novos [...] diante de um desafio, que é o anúncio querigmático e uma sensibilidade cultural com o mundo em que vivemos» (p. 147).

O segundo bloco, ‘Participação’, formado por 6 capítulos, reúne os aspectos históricos da catequese, seja em relação à história da Igreja universal (capítulo 8), seja em relação ao Brasil (capítulo 9). Traça-se o caminho desde a era apostólica e o Novo Testamento até o Vaticano II e os nossos dias, não deixando de enfatizar a recepção e confecção de documentos sobre a catequese na América Latina. Numa síntese quanto à catequese contemporânea, lê-se que “o núcleo desta renovação do séc. XX e início do séc. XXI pode ser sintetizado nestes itens: a comunidade de fé como principal ‘lugar’ da catequese, o valor da Bíblia como texto principal da catequese, o princípio de integração entre fé e vida, a necessidade de inculturação da fé, a pessoa do catequista como mistagogo e sua formação, a recuperação da dimensão catecumenal da catequese” (p. 176-177). Na segunda parte do mesmo bloco, os outros quatro capítulos se detêm sobre o tema da inspiração catecumenal, caro à atual reflexão catequética no Brasil. Dois capítulos tratam sobre o querigma (cap. 12) e a mistagogia (cap. 13), não só como tempos do processo catecumenal segundo o *Ritual de Iniciação Cristã de Adultos*, mas como elementos transversais de todo o processo, como também indica o *Diretório para a Catequese*. De qualquer modo, o manual poderia também ter se dedicado a aprofundar cada um dos tempos do itinerário catecumenal, incluindo uma mais longa reflexão sobre os tempos do Catecumenato propriamente dito e da Purificação e Iluminação, não só em seus aspectos rituais, mas dando ênfase também aos conteúdos e metodologia dos encontros catequéticos que estruturam tais tempos, principalmente o do Catecumenato, o mais longo do processo e dedicado à formação global dos catecúmenos e catequizandos.

Enfim, a terceira parte do *Manual*, ‘Missão’, apresenta temática variada, tanto quanto o é a missão eclesial. Trata da catequese na vida da Igreja e dos diversos âmbitos que se ocupam da catequese em diversos níveis (desde a Santa Sé até a organização diocesana); da formação de catequistas, à qual são dedicados quatro capítulos (16-19), focalizando também o ministério laical de catequista; dos diversos protagonistas da atividade catequética na comunidade (acompanhando a mesma sequência do *Diretório para a Catequese*); por fim, temas de extrema atualidade como a relação entre a catequese e a cultura digital, a ecologia, a dimensão social, a esperança. Este último capítulo, conclusão do *Manual*, pode ser



entendido no contexto da publicação durante o Ano Santo de 2025, que tem a esperança como virtude evocada em seu lema.

Pode-se dizer, numa análise global, que o *Manual* apresenta uma visão dinâmica sobre temas tradicionais e contemporâneos da reflexão catequética, mostrando-se, assim, acolhedor e consciente da história e da construção desta área do saber no desenrolar da vida da Igreja, e atualizado quanto aos desafios com que esta ciência hoje se confronta. Não deixam de estar presentes temas importantes da atualidade, como a cultura digital e a preocupação socioambiental, nem a relação interdisciplinar que a catequética propõe entre teologia, ciências da educação e da comunicação. Quanto ao estilo da obra, poderia apresentar sínteses dinâmicas dos conteúdos dos capítulos, na forma de gráficos ou imagens, como outros manuais especializados na área propõem. Ao escolher o estilo de organização em capítulos, sistematizados por autores diversos, o livro se estrutura em lógica semelhante à de um dicionário de catequética, o que não diminui sua utilidade enquanto manual, sendo possível sua utilização em aulas de teologia e de pós-graduação em catequética, bem como em formações diocesanas e paroquiais de lideranças, dada a linguagem articulada e de fácil compreensão que utiliza.

Enfim, a publicação do *Manual de Catequética* concretiza uma etapa importante na reflexão catequética brasileira. Recorde-se que, até o momento, a grande obra de referência permanecia o manual de E. Alberich, traduzido para o português, *Catequese evangelizadora. Manual de catequética fundamental* (pela editora Dom Bosco, 2004), além do *Manual de catequética* produzido pelo CELAM (publicado no Brasil pela Paulus, 2007). O novo manual, portanto, ao mesmo tempo em que se insere na vasta reflexão brasileira sobre a catequese, sistematiza e atualiza suas temáticas fundamentais, favorecendo a formação catequética no país.

Resumos dos TCCs – FACASC – 2025

PESQUISADOR:

Bruno Dirceu dos Santos

ORIENTADOR:

Prof. Dr. Domingos Volney Nandi

TÍTULO:

Evangelização na era digital: o papel cristão católico nas redes sociais digitais

RESUMO:

Este trabalho tem como tema a evangelização na era digital, com foco no papel evangelizador dos católicos nas redes sociais digitais. O objetivo principal foi refletir, à luz do mandato missionário de Cristo, sobre como o compromisso missionário de cada cristão católico pode se adaptar e responder às exigências de um mundo marcado pela imersão nas redes sociais digitais. A metodologia adotada para o trabalho é de cunho bibliográfico. A análise demonstrou que a evangelização é a essência da missão da Igreja e, conseqüentemente, de todos os batizados, e que os ambientes digitais configuram-se como novos campos missionários. Os resultados apontam para a necessidade de aprofundamento, a fim de enfrentar os desafios e abraçar as oportunidades que esses meios proporcionam, promovendo um anúncio eficaz e coerente do Evangelho, tanto pelo testemunho quanto pelo anúncio de cada fiel, onde milhões de pessoas vivem, se expressam e navegam diariamente.

Palavras-chave: Era digital; redes sociais; evangelização.

OBJETIVO GERAL:

- Refletir sobre a adaptação do compromisso missionário dos cristãos católicos às exigências das redes sociais digitais, à luz do mandato missionário de Cristo.





OBJETIVOS ESPECÍFICOS:

- Analisar a sociedade na era digital, a partir de temas centrais relacionados ao advento da internet e à consolidação das redes sociais digitais;
- Abordar sobre a missão evangelizadora da Igreja;
- Apresentar a missão evangelizadora do Povo de Deus no ambiente digital.

REFERÊNCIAS:

- BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2019.
- CATECISMO da Igreja Católica. São Paulo: Loyola, 2000.
- CELAM. *Documento de Aparecida*. 10. ed. Aparecida: CNBB; São Paulo: Paulinas; Paulus, 2009.
- COMBLIN, José. *Evangelizar*. São Paulo: Paulus, 2010.
- CNBB. *A alegria de evangelizar*. Palavras do Papa Francisco. Brasília: Edições CNBB, 2014.
- DICASTÉRIO PARA A COMUNICAÇÃO. *Rumo à presença plena: uma reflexão pastoral sobre a participação nas redes sociais*. (Documentos da Igreja, 70). Brasília: Edições CNBB, 2023.
- DIGITAL 2025: Relatório de Visão Geral Global. *DataReportal*, 05 de fevereiro de 2025. Disponível em: <https://datareportal.com/reports/digital-2025-global-overview-report>. Acesso em: 19 fev. 2025.
- LINS, Bernardo Felipe E. A evolução da Internet: uma perspectiva histórica. *Cadernos ASLEGIS*, jan./abr. 2013, n. 48, p. 11-45. ISSN 1677-9010. Disponível em: https://www.aslegis.org.br/files/cadernos/2013/caderno-48/Aslegis48_baixa.pdf. Acesso em: 19 fev. 2025.
- MACHADO, Ariél Philippi; CONDE, Luís Gustavo. Desafios e oportunidades da evangelização nas plataformas digitais. *Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 39, n. 1, jan./abr. 2024, p. 87-102. Disponível em: <https://facasc.emnuvens.com.br/ret/issue/view/141/9>. Acesso em: 3 abr. 2025.
- SBARDELOTTO, Moisés. *Missionários no ambiente digital: em nome de quem?* Aparecida: Editora Santuário, 2024.

**PESQUISADOR:**

Diego Omar Zambrano Chavarría

ORIENTADOR:

Prof. Dr. Vitor Galdino Feller (*in memoriam*)

TÍTULO:

Igreja e política: fundamentos bíblicos, históricos e sociais para um compromisso cristão a serviço do próximo e da justiça social

RESUMO:

Este trabalho analisa, de forma interdisciplinar, os fundamentos bíblicos, históricos e sociais que sustentam o compromisso cristão na esfera política. Partindo da tradição bíblica, demonstra-se que a procura do bem comum atravessa toda a Escritura; examina-se em seguida a evolução histórica da interação entre Igreja e poder, do Édito de Milão ao Concílio Vaticano II e, por fim se articulam os princípios da Doutrina Social da Igreja (dignidade da pessoa, bem comum, subsidiariedade e solidariedade) como critérios para a ação pública dos fiéis. A pesquisa, de cunho bibliográfico-documental e inspirada no método ver, julgar e agir, conclui que a participação política não é opção alheia da dimensão humana, mas é uma dimensão intrínseca da vocação batismal, exigindo formação continuada do clero e dos leigos, parcerias com a sociedade civil e um testemunho profético que una fé e justiça social.

Palavras-chave: Fé cristã; Igreja e política; doutrina social da Igreja; bem comum; justiça social; compromisso sociopolítico.

OBJETIVO GERAL:

- Analisar, de forma interdisciplinar, os fundamentos bíblicos, históricos e sociais que sustentam o compromisso cristão na política.

OBJETIVOS ESPECÍFICOS:

- Demonstrar, a partir da tradição bíblica, que a busca pelo bem comum perpassa toda a Escritura;



- Examinar a evolução histórica da relação entre Igreja e poder, desde o Édito de Milão até o Concílio Vaticano II;
- Articular os princípios da Doutrina Social da Igreja, tais como a dignidade da pessoa, bem comum, subsidiariedade e solidariedade, como diretrizes para a ação pública dos fiéis.

REFERÊNCIAS:

- AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. São Paulo: Paulus, 2023.
- AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 1997.
- BÍBLIA de Jerusalém. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2008.
- CATECISMO da Igreja Católica. São Paulo: Loyola, 2000.
- CÓDIGO de Direito Canônico. São Paulo: Loyola, 2001.
- KOTTING, Bernhard. Igreja e Estado. In: KAUFMANN, Thomas *et al.* (org.). *História Ecumênica da Igreja 1: dos primórdios até a Idade Média*. São Paulo: Loyola: Paulus; São Leopoldo, RS: Sinodal, 2012.
- LENZ, Matias. Ensino Social da Igreja: perspectiva histórica. In: PINHEIRO, José (org.). *Resgatar a dignidade da política*. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 131-154.
- LIBANIO, João. *Concílio Vaticano II*. Em busca de uma primeira compreensão. São Paulo: Loyola, 2005.
- PAGOLA, José Antonio. *Jesus: Aproximação Histórica*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.
- PEREIRA, José Carlos. *Operários da fé: O padre na sociedade brasileira*. 2. ed. São Paulo: Matriz, 2023.
- PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ. *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*. 7. ed. São Paulo: Paulinas, 2011.
- SCALABRINI, Patrício Rota. *Livros Proféticos*. Petrópolis: Vozes, 2019.

PESQUISADOR:

Jean Widald Eliscar

ORIENTADOR:

Prof. Dr. Pe. Osmar Debatin

TÍTULO:

O encontro de Nicodemos com Jesus no Evangelho de João: pistas para um seguimento mais comprometido com Jesus

**RESUMO:**

O Evangelho de João constitui uma narrativa sobre Jesus Cristo, com forte ênfase espiritual, no sentido teológico do termo. Nele se destaca a figura de Nicodemos – personagem apresentado e desenvolvido a partir de seu encontro noturno com o Jesus. Neste contexto, buscamos responder à seguinte questão: como se deu o encontro de Nicodemos com Jesus, e quais indicativos revelam seu processo de seguimento ao Mestre? A resposta a esse questionamento foi possível a partir da análise do percurso vocacional de Nicodemos situando a experiência religiosa como relação originária com Deus, expressa no seguimento de Jesus e no discipulado, como um horizonte de esperança, um caminho de fé e uma vivência de amor. O trabalho foi estruturado em três capítulos: O primeiro, apresentamos Nicodemos, o discípulo tímido de Jesus (Jo 3,1-8); no segundo, trabalhamos Nicodemos – o discípulo convicto de Jesus (Jo 7,50-52); e no terceiro, apresentamos Nicodemos – o discípulo assumido de Jesus (Jo 19,38-42). A metodologia para realização do presente trabalho utilizou a abordagem qualitativa, com enfoque descritivo, com coleta de informações de cunho bibliográfico. Escolhemos este tema para mostrar que Nicodemos representa todos nós que, em algum momento da nossa vida, buscamos respostas e pistas para um seguimento mais comprometido com Jesus.

Palavras-chave: Nicodemos; fé; compromisso; seguimento; Evangelho de João.

OBJETIVO GERAL:

- Averiguar o encontro de Nicodemos com Jesus e seu desenvolvimento como discípulo ao longo do Evangelho de João.

OBJETIVOS ESPECÍFICOS:

- Apresentar Nicodemos, o discípulo tímido de Jesus (Jo 3,1-8);
- Discorrer Nicodemos como o discípulo convicto de Jesus (Jo 7,50-52);
- Abordar Nicodemos como o discípulo assumido de Jesus (Jo 19,38-42).

REFERÊNCIAS:

AUWERS, J. M. “La Nuit de Nicodéme (Jn 3:2, 19,39) ou l’ombre du langage”. In: *Revue Biblique*, n. 97, 1990.



BARREIRO, Álvaro. *Vimos a sua glória: como Jesus vê e olha e como é visto e olhado no evangelho de João*. São Paulo: Paulinas, 2005.

CARSON, D. A. *O comentário de João*. Trad. Daniel de Oliveira e Vivian Nunes de Amaral. São Paulo: Shedd Publicação, 2007.

DENEKEN, M. L. *Pascal render compte de la resurrection de Jesus Aujour d'hui*. Paris: Éditions du Cerf, 1997.

KAESTLI, Jean Daniel; MARGUERAT, Daniel. *O mistério apócrifo: introdução a uma literatura desconhecida*. São Paulo: Edição Loyola, 2012.

MARANESI, P. *La verità di Nicodemo: racconto evangelico di un cammino di fede*. Assisi: Cittadella, 2019.

PAGOLA, José Antonio. *Jesus: aproximação Histórica*. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 223.

SCHENKE, L. *Le Tombeau vide et l'annonce de la résurrection*. Paris: Du Cerf, 1970.

VIGNOLO, R. *Personaggi del quarto vangelo. Figure della fede in san Giovanni*. Milano: Glossa, 2016.

PESQUISADOR:

Jonatha José de Medeiros

ORIENTADOR:

Prof. Esp. Clóvis Martins

TÍTULO:

O símbolo como instrumento para a pedagogia da fé pós Vaticano II

RESUMO:

O presente trabalho tem como objetivo compreender o símbolo como instrumento pedagógico da fé na tradição cristã, destacando sua importância na transmissão do mistério revelado e na formação integral do cristão. O estudo parte da constatação de que, em um contexto cultural marcado pela racionalização e pela perda do sentido do sagrado, é necessário resgatar a linguagem simbólica como meio de educação para a fé e de vivência concreta do mis-



tério cristão. O símbolo, longe de ser mera representação estética, é expressão e presença do mistério de Deus que se comunica por meio da realidade sensível, tornando-se mediação eficaz entre o visível e o invisível. A pesquisa desenvolve-se em três capítulos interligados. O primeiro apresenta o conceito de símbolo na tradição cristã, abordando sua origem etimológica, fundamento bíblico e evolução teológica ao longo da história da Igreja. Nele, evidencia-se que o símbolo faz parte da própria estrutura da fé cristã, desde as figuras e sinais presentes nas Escrituras até a teologia sacramental que reconhece nos gestos e ritos da Igreja uma linguagem que torna presente o mistério divino. O segundo capítulo examina o Concílio Vaticano II e a revalorização do símbolo na vida eclesial, especialmente a partir da Constituição *Sacrosanctum Concilium*, que restaurou a força expressiva e educativa dos sinais litúrgicos, propondo uma participação mais plena, consciente e ativa dos fiéis nas celebrações. Nessa etapa, destaca-se que a liturgia é, ao mesmo tempo, fonte e cume da vida cristã, e que seus símbolos são meios privilegiados de encontro com o mistério pascal de Cristo. O terceiro capítulo se dedica à prática catequética pós-conciliar, apresentando o símbolo como caminho pedagógico e mistagógico na educação da fé. Mostra-se que a catequese, quando se fundamenta na linguagem simbólica, deixa de ser apenas transmissão conceitual para tornar-se experiência de encontro e comunhão com o Deus que se revela nos sinais. A pesquisa evidencia que o símbolo constitui uma dimensão essencial da pedagogia da fé, pois une a doutrina à vida, a razão à experiência, a palavra ao gesto e o humano ao divino. Redescobrir o valor dos símbolos é reencontrar a própria natureza sacramental da Igreja, que comunica o mistério de Cristo através de sinais visíveis. Assim, a pedagogia simbólica se apresenta como via concreta de evangelização e de formação espiritual, capaz de restaurar a profundidade da experiência cristã e de responder, com criatividade e fidelidade, aos desafios contemporâneos da fé.

Palavras-chave: Símbolo; liturgia; catequese.

OBJETIVO GERAL:

- Refletir o símbolo como instrumento pedagógico da fé na tradição cristã, na renovação litúrgico-catequética do Concílio Vaticano II e na aplicação pastoral contemporânea.



OBJETIVOS ESPECÍFICOS:

- Enfatizar a importância da experiência da fé cristã, proposto pela Sacrosanctum Concilium;
- Abordar a necessidade de uma catequese vivencial, a partir de conteúdos doutrinários, oferecendo uma vivência sensível e encarnada no misério;
- Demonstrar a fé não apenas intelectualmente, mas também sentida, celebrada e vivida em razão do símbolo atuante entre o racional e o existencial, a doutrina e a vida, e o humano e o divino.

REFERÊNCIAS:

CONCÍLIO VATICANO II. *Sacrosanctum Concilium*. In: *Documentos do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 1963.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Diretório Nacional de Catequese*. Doc. n. 84. 3. ed. Brasília: CNBB, 2007.

GUARDINI, Romano. *O Espírito da Liturgia*. Trad. Henriqueta Lisboa. São Paulo: Cultor de Livros, 2018.

MARQUES, Luis Felipe; PARO, Thiago Faccini. *Liturgia e Catequese: um só coração*. Aparecida: Santuário, 2025.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A PROMOÇÃO DA NOVA EVANGELIZAÇÃO. *Diretório para a Catequese*. Brasília: CNBB, 2020.

PESQUISADOR:

Juliano Esser Bauer

ORIENTADOR:

Dr. Pe. Vitor Galdino Feller (*in memoriam*)

TÍTULO:

Os demônios na história da salvação: desafios à evangelização contemporânea

RESUMO:

Este trabalho analisa a presença e atuação do demônio à luz da doutrina da Igreja, com enfoque na Sagrada Escritura, no



Magistério e na prática pastoral contemporânea. O objetivo principal é compreender como a tradição cristã interpreta e enfrenta essa realidade espiritual, evidenciando sua importância para a fé e para a evangelização. Metodologicamente, utilizou-se a pesquisa bibliográfica, com base em documentos eclesiais, escritos patrísticos, obras de teólogos e exorcistas, além de reflexões pastorais. A pesquisa confirma que a fé da Igreja reconhece a existência real do demônio como criatura espiritual perversa e atuante, mas rejeita tanto a negação racionalista quanto a atribuição exagerada de sua ação a todos os males. O caminho autêntico é o do discernimento e da vigilância, à luz da misericórdia divina e da vitória de Cristo. A demonologia cristã, longe de ser superstição, é parte integrante do anúncio do Evangelho.

Palavras-chave: Demonologia; evangelização; exorcismo.

OBJETIVO GERAL:

- Compreender a presença e atuação do demônio segundo a doutrina da Igreja, com destaque à sua interpretação na Sagrada Escritura, no Magistério e na prática pastoral contemporânea, e sua relevância para a fé e a evangelização.

OBJETIVOS ESPECÍFICOS:

- Analisar a interpretação cristã da presença do demônio, com base na tradição e nos documentos eclesiais;
- Examinar a atuação do demônio à luz da Sagrada Escritura e do Magistério da Igreja;
- Refletir sobre a prática pastoral contemporânea relacionada à demonologia;
- Confirmar a existência do demônio como criatura espiritual, evitando a negação racionalista e a exageração de sua influência;
- Promover o discernimento e a vigilância na abordagem da realidade espiritual, com base na misericórdia divina e na vitória de Cristo.

REFERÊNCIAS:

ALEXANDRE, Pedro Paulo (org.). *Fenômenos preternaturais*. 2. ed. São Paulo: Catholica Veritas, 2020.



- AMORTH, Gabriele. *Exorcistas e psiquiatras*. 1. ed. São Paulo: Palavra e Prece, 2008.
- ASSOCIAÇÃO INTERNACIONAL DOS EXORCISTAS. *Diretrizes para o ministério do exorcismo à luz do ritual vigente*. 1. ed. Brasília: CNBB, 2022.
- BETTENCOURT, Estevão. A Atuação do demônio após a queda original. In: *O Demônio, aspectos Teológicos*, Petrópolis, Vozes, 1957.
- BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.
- BÍBLIA do Peregrino. SP: Paulus, 2017.
- BÍBLIA SAGRADA. Tradução do Pe. Matos Soares a partir da Vulgata Clementina. Dois Irmãos, RS: Minha Biblioteca Católica, 2023.
- CARLIN, Paolo. *De cura obsessis*. 1. ed. São Paulo: Fons Sapientiae, 2021.
- FORTEA, José Antonio. *Summa daemoniaca: tratado de demonologia e manual de exorcistas*. 1. ed. São Paulo: Palavra e Prece, 2010.
- JÚNIOR, Luiz Henrique. *A origem do mal e a queda dos anjos*. Campinas, SP: Cedet, 2019.
- MENDOZA, Rogelio C. Alcántara. *De que diabos estamos falando? Princípios de Demonologia e Exorcismo*. Florianópolis: Instituto Santo Agostinho, 2023.
- RABUSKE, Nelson. A presença do maligno: a ação extraordinária do demônio. In: LORENZETTI, Moacir da Silva (org.). *Manual de teologia pastoral: sacramentos, escatologia, mariologia, liturgia, espiritualidade, missão e pastoral*. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2001.
- SAYÉS, José António. *O Demonio: realidade ou mito?* Portugal: Paulus, 1999.

PESQUISADOR:

Lucas de Cezare

ORIENTADOR:

Pe. Dr. Pe. Osmar Debatin

TÍTULO:

Profecia bíblica e atualidade: vocação, missão e alguns desafios contemporâneos a partir do Documento de Aparecida

**RESUMO:**

Este trabalho aborda a vocação profética em três momentos distintos: no Antigo Testamento, no Novo Testamento e na atualidade latino-americana. Primeiramente, analisa a vocação de profetas como Jeremias, Ezequiel e o Terceiro Isaías, destacando o chamado divino, a resposta humana e a missão profética em contextos de crise. Em seguida, examina a dimensão profética no Novo Testamento, especialmente em João Batista e Jesus, ressaltando a continuidade e aprofundamento do profetismo. Por fim, reflete sobre a missão profética da Igreja na América Latina a partir do Documento de Aparecida, enfatizando o compromisso com os pobres, a perda da esperança e as periferias existenciais, a Amazônia e o protagonismo das mulheres.

Palavras-chave: Profetismo; Antigo Testamento; Novo Testamento; Documento de Aparecida; atualidade.

OBJETIVO GERAL:

- Abordar a vocação profética no Antigo Testamento, no Novo Testamento e na atualidade latino-americana.

OBJETIVOS ESPECÍFICOS:

- Analisar a vocação dos profetas Jeremias, Ezequiel e o Terceiro Isaías;
- Explorar a dimensão profética no Novo Testamento;
- Refletir sobre a missão profética da Igreja na América Latina à luz do Documento de Aparecida.

REFERÊNCIAS:

AQUINO JÚNIOR, Francisco de; PASSOS, João Décio. *Por uma Igreja Sinodal: reflexões teológico-pastorais*. São Paulo: Paulinas, 2022. (Coleção Igreja em Saída).

ASURMENDI, Jesus. *O profetismo: das origens à época moderna*. 2. ed. Tradução de Estella Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Paulinas, 1988.

BARRETO, Juan; MATEOS, Juan. *O Evangelho de São João: análise linguística e comentário exegético*. Tradução de Alberto Costa. São Paulo: Paulus, 2015. (Coleção Grande Comentário Bíblico).



- BOFF, Lina. *Aparecida: 300 anos de romaria em prece*. São Paulo: Paulinas, 2017.
- BOGGIO, Giovanni. *Jeremias, o testemunho de um mártir*. São Paulo: Edições Paulinas, 1984.
- BORTOLINI, José. *Vamos conhecer os profetas da Bíblia*. Aparecida: Editora Santuário, 2019.
- BRANDES, Orlando. *Aparecida: discípulos e missionários de Jesus Cristo a serviço da vida. Síntese popular do Documento de Aparecida*. Aparecida: Santuário, 2017.
- DIAZ, José Luiz Sicre; SCHÖKEL, Luis Alonso. *Profetas I*. Tradução de Anacleto Alvarez. São Paulo: Paulus, 2018. (Coleção Grande Comentário Bíblico).
- DIAZ, José Luiz Sicre; SCHÖKEL, Luis Alonso. *Profetas II*. 2. ed. Tradução de Anacleto Alvarez. São Paulo: Paulus, 2002. (Coleção Grande Comentário Bíblico).
- FELLER, Vitor Galdino; MANCHINI, Pedro Ângelo. A iniciação à vida cristã e o profetismo na Igreja: O catecumenato a serviço da dimensão sociotransformadora. *Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 1, p. 55-72, jan./abr. 2022.
- ROSSI, Luiz Alexandre Solano. *Lendo livro de Ezequiel: esperança e imaginação profética*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2024. (Coleção Lendo a Bíblia).
- VERMEYLEN, Jacques. *O livro de Isaías: uma catedral literária*. Tradução de Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: Loyola, 2019.

PESQUISADOR:

Marco Antônio Scarpari Amboni

ORIENTADOR:

Pe. Dr. Rafael Aléx Lima da Silva

TÍTULO:

Misericórdia Divina: de sua revelação nas Escrituras à Celebração Eucarística

RESUMO:

O presente trabalho, de cunho metodológico teológico e bibliográfico, analisa a misericórdia divina nas Sagradas Escrituras e



na liturgia, destacando sua importância na história da salvação e na vida sacramental da Igreja. Os objetivos são identificar as manifestações da misericórdia no Antigo e no Novo Testamento, examinar sua expressão nas partes fixas da Missa e nas Orações Eucarísticas, e explorar sua articulação com a Eucaristia à luz da encíclica *Dives in misericordia*. O estudo evidencia a misericórdia como eixo estruturante da fé cristã, expressão do amor redentor de Deus e critério de interpretação da liturgia. Conclui-se que a Eucaristia é o sacramento por excelência da misericórdia, memorial do sacrifício de Cristo e impulso para o testemunho e a missão da Igreja no mundo.

Palavras-chave: Misericórdia divina; eucaristia; liturgia.

OBJETIVO GERAL:

- Analisar a misericórdia divina nas Sagradas Escrituras e na liturgia.

OBJETIVOS ESPECÍFICOS:

- Identificar as manifestações da misericórdia no Antigo e no Novo Testamento;
- Examinar a expressão da misericórdia nas partes fixas da Missa e nas Orações Eucarísticas;
- Explorar a misericórdia com a Eucaristia à luz da encíclica *Dives in misericordia*.

REFERÊNCIAS:

BALTHASAR, Hans Urs von. *A verdade é sinfônica: aspectos do pluralismo cristão*. São Paulo: Loyola, 1993.

BENTO XVI. *Sacramentum Caritatis: exortação apostólica sobre a Eucaristia, fonte e ápice da vida e da missão da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2007.

CONCÍLIO VATICANO II. *Sacrosanctum Concilium: constituição sobre a sagrada liturgia*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2004.

DE CLERCK, Paul. *Eucaristia e celebração cristã*. São Paulo: Loyola, 1995.

FRANCISCO. *Amoris Laetitia: exortação apostólica pós-sinodal sobre o amor na família*. São Paulo: Paulinas, 2016.

FRANCISCO. *Evangelii Gaudium: exortação apostólica sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual*. São Paulo: Paulinas, 2013.



FRANCISCO. *Misericordiae Vultus*. Bula de Proclamação do Jubileu Extraordinário da Misericórdia. São Paulo: Paulinas, 2015.

FRANCISCO. *O nome de Deus é misericórdia*. São Paulo: Planeta, 2016.

GOURGUES, Michel. *A Misericórdia Divina nas Parábolas de Jesus*. São Paulo: Paulinas, 2005.

MISSAL Romano: terceira edição típica. Brasília: CNBB, 2023.

RATZINGER, Joseph. *Teologia da Liturgia: o fundamento sacramental da existência cristã*. 2. ed. Brasília: CNBB, 2019.

SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Trad. Alexandre Corrêa. 2. ed. v. 4. São Paulo: Paulus, 2017.

PESQUISADOR:

Mateus Willian Siedschlag

ORIENTADOR:

Pe. Dr. Domingos Volney Nandi

TÍTULO:

Construindo pontes: a Cultura do Encontro do Papa Francisco e os desafios éticos na internet

RESUMO:

Este trabalho de conclusão de curso foi produzido tendo por objetivo analisar os desafios éticos da comunicação na internet, à luz da proposta da cultura do encontro do Papa Francisco, articulando o pensamento do pontífice com a teoria da modernidade líquida de Zygmunt Bauman. O objetivo principal é compreender como os princípios cristãos da escuta, do diálogo e da solidariedade podem oferecer respostas concretas aos efeitos do individualismo, da polarização e da superficialidade nas relações digitais. A pesquisa é de cunho bibliográfico, utilizando documentos do magistério da Igreja, obras do Papa Francisco e textos do sociólogo Bauman. Estruturado em três capítulos, o trabalho aborda os fundamentos éticos da comunicação, os impactos da cultura digital contemporânea e, por fim, propõe a cultura do encontro como um caminho pastoral e ético capaz de restaurar vínculos e promover uma presença cristã transformadora nas redes sociais. **Palavras-chave:** Cultura do encontro; modernidade líquida; comunicação digital.



OBJETIVO GERAL:

- Refletir a proposta da “cultura do encontro”, de Papa Francisco.

OBJETIVOS ESPECÍFICOS:

- Apresentar a ética na comunicação, a “modernidade líquida” de Zygmunt Bauman e a ética cristão no ambiente digital;
- Investigar os desafios éticos da comunicação da internet, a disseminação de fake news, a cultura do individualismo e a polarização discursiva;
- Explanar os documentos de cunho digital difundidos pela Igreja, tais como a *Ética na Internet* e *Igreja e Internet*;
- Propor a cultura do encontro para um caminho pastoral e ético, a fim de promover a presença cristã transformadora nas redes sociais.

REFERÊNCIAS:

AMADO, Joel Portella. *A missão evangelizadora da Igreja em tempos de mudanças*. CNBB, Brasília, p. 3, 2011. Disponível em: https://www.cnbb.org.br/wp-content/uploads/2020/03/A_Igreja_num_mundo_em_mudana_-_Pe._Joel_Portella.pdf. Acesso em: 18 mar. 2025.

CASTELLS, Manuel. *A Sociedade em Rede*. Volume 1, 14. ed. São Paulo: Paz & Terra. 1999.

CNBB. *Comunidade de comunidades: uma nova paróquia*. Estudos da CNBB, n. 104. Brasília: Edições CNBB, 2014.

CNBB. *Diretório de comunicação da Igreja no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 2014.

CORAZZA, Helena; PUNTEL, Joana Terezinha. *Os papas da comunicação: estudo sobre as mensagens do Dia Mundial das Comunicações*. São Paulo: Paulinas, 2019.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA AS COMUNICAÇÕES SOCIAIS. *Aetatis novae*. São Paulo: Paulinas, 1992.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA AS COMUNICAÇÕES SOCIAIS. *Ética na internet*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2002.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA AS COMUNICAÇÕES SOCIAIS. *Ética nas comunicações sociais*. São Paulo: Paulinas, 2000.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA AS COMUNICAÇÕES SOCIAIS. *Igreja e internet*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2002.



SPADARO, Antonio. *Ciberteologia: pensar o cristianismo em tempos de rede*. Tradução de Moisés Sbardelotto. São Paulo: Paulinas, 2012.

ULLOA, Enrique Alvear; GUIMARÃES, Eline Matheus. *Cultura do encontro e a comunicação como acolhimento: horizontes eclesiais e sociais*. In: PUNTEL, Joana T.; CORAZZA, Helena (org.). *Pastoral da Comunicação: diálogo entre fé e cultura*. São Paulo: Paulinas, 2019.

PESQUISADOR:

Nathan Dias da Silva

ORIENTADOR:

Prof. Dr. Vitor Galdino Feller

TÍTULO:

A identidade eclesial das novas comunidades: uma análise teológica a partir da Comunidade Católica Abbá, Pai

RESUMO:

A presente pesquisa tem como objetivo compreender a identidade eclesial das Novas Comunidades, a partir da Comunidade Católica Abbá, Pai. Busca-se, portanto, analisar a gênese, a natureza e a missão dessas comunidades, entendidas como expressões dos Novos Movimentos Eclesiais. Intenta-se explicitar a história e os fundamentos espirituais da Comunidade Católica Abbá, Pai, como encarnação concreta do fenômeno em questão. A investigação está estruturada em quatro capítulos: o primeiro apresenta o contexto histórico em que surgem os Novos Movimentos Eclesiais; o segundo analisa os principais conceitos que fundamentam as Novas Comunidades; o terceiro aborda a história e o desenvolvimento da Comunidade Católica Abbá, Pai; e o quarto aprofunda o conhecimento sobre essa realidade eclesial nas dimensões bíblica, pneumatológica e pastoral. Metodologicamente, a pesquisa utiliza os métodos bibliográfico e exploratório, por meio da análise de documentos e da aplicação de um questionário.

Palavras-chave: Novas comunidades; comunidade católica Abbá, Pai; novos movimentos eclesiais; carisma.

**OBJETIVO GERAL:**

- Compreender a identidade eclesial das Novas Comunidades, a partir da Comunidade Católica Abbá, Pai.

OBJETIVOS ESPECÍFICOS:

- Apresentar o contexto histórico do surgimento dos Novos Movimentos Eclesiais;
- Analisar os principais fundamentos das Novas Comunidades;
- Discorrer a trajetória e o desenvolvimento da Comunidade Católica Abbá, Pai;
- Investigar a realidade eclesial nas dimensões bíblica, pneumatólogica e pastoral.

REFERÊNCIAS:

FERREIRA, Wagner. *A formação da consciência moral nas novas comunidades*. São Paulo: Canção Nova, 2011.

BINS, Rejane Maria Dias de Castro. *A eclesialidade das Novas Comunidades: as novas comunidades como uma forma de autorrealização da Igreja*. São Paulo: Dialética, 2021.

LEAL, Nilson de Sá. *Movimentos eclesiais e novas comunidades: questões pastorais e canônicas*. São Paulo: ComDeus, 2016.

PESQUISADOR:

Paulo Roberto Carvalho Gonçalves

ORIENTADOR:

Prof. Dr. Pe. Vitor Galdino Feller

TÍTULO:

Chamados ao amor: a formação da afetividade dos candidatos ao presbiterado

RESUMO:

Esta pesquisa aborda a formação da afetividade no processo formativo dos candidatos ao presbiterado, à luz da antropologia teológica e da vocação ao amor. O objetivo é compreender a relevância da integração afetiva e sexual na formação presbiteral, especialmente no contexto contemporâneo. A metodologia articula três capítulos,



que tratam das bases teológicas do celibato, das práticas e estruturas da formação nos seminários e dos desafios atuais enfrentados pelos formandos. O estudo destaca que o celibato cristão, longe de ser renúncia, constitui uma resposta positiva de amor a Deus, e que a maturidade afetiva é essencial para uma vivência autêntica da vocação presbiteral. Como resultado, evidencia-se a necessidade de uma formação encarnada e relacional, que integre afetividade e espiritualidade e favoreça o amadurecimento humano dos futuros presbíteros.

Palavras-chave: Antropologia; celibato; sexualidade.

OBJETIVO GERAL:

- Refletir sobre a relevância da formação afetiva no processo formativo dos candidatos ao presbiterado, à luz da antropologia teológica e da vocação ao amor.

OBJETIVOS ESPECÍFICOS:

- Explicitar as bases teológicas e antropológicas do celibato;
- Examinar as práticas e estruturas da formação nos seminários;
- Identificar os desafios atuais enfrentados pelos candidatos ao presbiterado.

REFERÊNCIAS:

- ANJOS, Rômulo. *Quero ser amigo de Deus*. Ceará: Shalom, 2016.
- ARDUINI, Juvenal. *Destinação antropológica*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- BENELLI, Sílvio José. *Pescadores de homens: a produção da subjetividade no contexto institucional de um seminário católico*. Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras de Assis, p. 397, 2003.
- BENELLI, Sílvio José. A formação sacerdotal: contradições teórico-práticas no cotidiano do Seminário. In: *Revista eclesialística brasileira*, v. 70, n. 277, p. 98-131, 2010.
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Diretrizes para a formação dos presbíteros da Igreja no Brasil*. Documento 110. Brasília: Edições CNBB, 2019.
- LADARIA, Luis. *Introdução à antropologia teológica*. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2010.



MOSER, Antônio. *O enigma da esfinge: a sexualidade*. Petrópolis: Vozes, 2001.

TOUZE, Laurent. Las edades del celibato madurar con, por y en Cristo. Estudios recientes sobre la teología del celibato sacerdotal. *In: Scripta Theologica: revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra*, ISSN 0036-9764, v. 50, Fasc. 1, 2018, págs. 99-119.

PESQUISADOR:

Teodósio Guilherme Hoffmann

ORIENTADOR:

Prof. Dr. Pe. Kelvin Borges Konz

TÍTULO:

A fé católica: o caminho seguro para a existência humana

RESUMO:

Este trabalho investiga de que modo a fé católica se apresenta como o caminho seguro para a realização integral da existência humana, ao responder plenamente às suas dimensões constitutivas. A pesquisa, de natureza teórico-reflexiva e bibliográfica, fundamenta-se em Claude Bruaire e São João Paulo II, articulando filosofia e teologia. A antropologia proposta organiza-se em quatro tríades: ontológica, existencial, fenomenológica e relacional. A fé cristã é apresentada em sua expressão litúrgica, dogmática e moral como resposta à estrutura do ser humano, integrando razão e revelação, liberdade e verdade. Demonstra-se que a santidade, vivida em comunhão eclesial, é a plena realização da vocação humana, por Cristo, com Cristo e em Cristo.

Palavras-chave: Fé católica; existência humana; realização.

OBJETIVO GERAL:

- Investigar a relação entre fé católica e realização integral da existência humana.



OBJETIVOS ESPECÍFICOS:

- Identificar as obras de Claude Bruaire e São João II para articular a filosofia e a teologia;
- Estruturar a antropologia nas tríades ontológicas, existencial, fenomenológica e relacional;
- Apresentar a fé cristã em sua expressão litúrgica, dogmática e moral;
- Destacar a santidade como realização da vocação humana.

REFERÊNCIAS:

- BRUAIRE, Claude. *A filosofia do corpo*. Tradução de: Benedito Eliseu Leite Cintra, Hilton Ferreira Japiassú, Pedro Paulo de Sena Madureira. São Paulo: Herder, 1972.
- BRUAIRE, Claude. *Il Diritto di Dio*. Tradução para o italiano de Guido Stella. Brescia: Paideia Editrice, 1981.
- BRUAIRE, Claude. *L'affirmation de Dieu: Essai sur la logique de l'existence*. Paris: Éditions du Seuil, 1964.
- BRUAIRE, Claude. *La Dialectique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.
- BRUAIRE, Claude. *La force de l'esprit*. Paris: Desclée de Brouwer, 1986.
- BRUAIRE, Claude. *La raison politique*. Paris: Fayard, 1974.
- BRUAIRE, Claude. *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel*. Paris: Seuil, 1964.
- BRUAIRE, Claude. *O Ser e o Espírito*. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário, Marcelo Perine, Álvaro Mendonça Pimentel. São Paulo: Loyola, 2010.
- BRUAIRE, Claude. *Pour La Metaphysique*. Paris: Fayard, 1980.
- DERETTI, E. A. A reflexão moral em Medellín. *Revista Encontros Teológicos*, Florianópolis: SC, v. 33, n. 2, 2018. DOI: 10.46525/ret.v33i2.859. Disponível em: <https://facasc.emnuvens.com.br/ret/article/view/859>. Acesso em: 26 jun. 2025.
- KREEFT, Peter. *A Fé Católica: manual completo da doutrina da Igreja*. Campinas, Ecclesiae, 2025.

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:* ZIZIOLAS, 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.

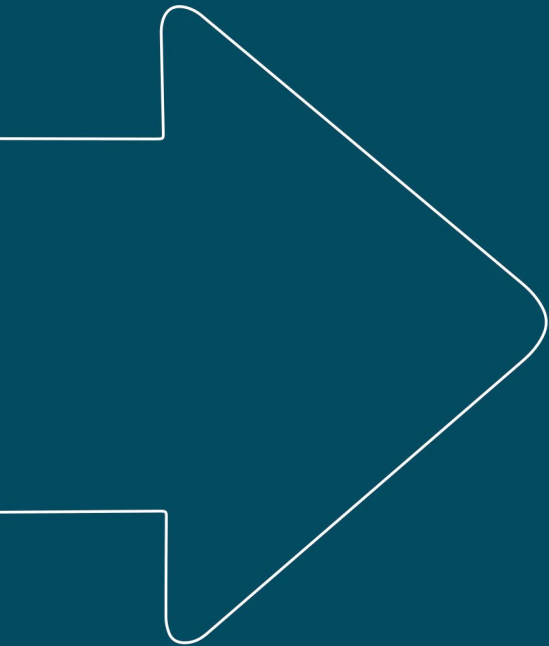
Corpo do texto (Desenvolvimento): em seção única – ou seja, sem divisão em seções e subseções – o texto virá justificado, parágrafos com recuo da primeira linha de 1,5cm em relação à margem esquerda da página e ainda:

– 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

