

Encontros Teológicos

V.41 | N.1 | Janeiro-Junho | 2026

TEOLOGIA HOJE: CAMINHOS DIANTE DOS DESAFIOS CONTEMPORÂNEOS



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 41, Número 1, Janeiro-Junho, 2026, p. 1-524.

Semestral 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 semestral 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
- Hélio Tadeu Luciano de Oliveira – Universidade de Navarra / FACASC, Florianópolis, SC
- Lilian Blanck de Oliveira – FURB, Blumenau, SC
- Luiz Carlos Susin – PUC-RS, Porto Alegre, RS
- Luiz José Dietrich, Florianópolis, SC
- Márcio Fabri dos Anjos – Centro Universitário São Camilo, São Paulo, SP
- Maria Clara Bingemer – PUC-Rio, Rio de Janeiro, RJ
- Marco Antônio Pensak – UFPR, Curitiba, PR
- Marcos Rohling – IFC/UFSC, Florianópolis, SC
- Roberto Iunskovski – UNISUL, Palhoça, SC
- Sérgio Rogério Junqueira Azevedo – UFPR, Curitiba, PR

Sumário

Apresentação	7
DOSSIÊ	
Fraternidade como horizonte e caminho para a superação da violência no magistério do Papa Francisco <i>Rodrigo José da Silva</i>	11
Inteligência Artificial em uma perspectiva ética e crítica: contribuições da Igreja Católica <i>Nilo Agostini</i>	25
Catequese inclusiva de crianças com Transtorno do Espectro Autista: fundamentos teológicos e desafios pastorais à luz do diretório para a catequese <i>Daniel Bernardo da Silva, Felipe dos Santos Sampaio e Stânia Nágila Vasconcelos Carneiro</i>	51
Precariedade Humana, Opção pelos Frágeis e Amor Salvador: uma teologia do reconhecimento e da encarnação ferida <i>Antonio de Lisboa Lustosa Lopes</i>	67
Empatia e diálogo intercultural: possibilidade de enfrentamento da indiferença <i>Rafael Henrique da Costa</i>	83
Temas teológico-pastorais para a iniciação cristã suscitados pela análise catequética de Lc 24,13-35 <i>Antonio Eduardo Pereira Pontes Oliveira</i>	101
ARTIGOS DIVERSOS	
A dinâmica da Tradição cristã: um paralelo entre o pensamento de John Henry Newman e Yves Congar <i>Anderson Costa Pereira</i>	117
<i>Advocata Nostra</i> : os fundamentos bíblico-teológicos do título mariano “Advogada” <i>Wellington Cristiano da Silva e Rafael Martins Fernandes</i>	133
Criação, Shabbath e identidade divina: uma análise intertextual de João 5,16-18 à luz de Gênesis 2,1-3 <i>Diego R. Moraes Albuquerque, Eduardo Rueda Neto e Vamberto Marinho de Arruda Junior</i>	153
<i>Kairós</i> : a representação de Jesus, da Cruz e do chamado, do ponto de vista de Paul Tillich e Jürgen Moltmann <i>Jônatas de Lacerda</i>	171
Corpo e pessoa: por uma metafísica encarnada em João Paulo II <i>Gustavo Escoboza da Costa e Matheus Manholer de Oliveira</i>	195

O luto da vocação interrompida: um olhar psicossocioteológico sobre o desligamento da formação sacerdotal <i>Rodolpho Raphael de Oliveira Santos</i>	211
Horizontes teológico-pastorais da exortação apostólica <i>Dilexi te</i> <i>Eliseu Wisniewski</i>	247
O legado do Monsenhor Mathias Maria Stein em Guaramirim – Santa Catarina: a Paróquia Senhor Bom Jesus e o Hospital Santo Antônio <i>Fabio Almeida Santos, Luana de Carvalho Silva Gusso e Patrícia de Oliveira Areas</i>	263
O ordinário transfigurado: por uma teologia do milagre <i>Tiago de Fraga Gomes e Daniel D’Agnoluzzo Zatti</i>	281
A justiça social como sinal dos tempos: profetismo, <i>δικαιοσύνη</i> e sinais dos tempos na tradição bíblica <i>Cláudio Araújo Machado</i>	307
Hospitalidade e Acolhimento: fundamentos teológicos e éticos do encontro com o outro <i>Anna Silvia Penteado Setti da Rocha</i>	329
Contemplação e cuidado: uma abordagem teopoética da obra O Pequeno Príncipe de Saint-Exupéry à luz e em diálogo com o magistério do Papa Francisco <i>Felipe Mateus Botura e Ceci Maria Costa Baptista Mariani</i>	351
“Sou um filho de Santo Agostinho”: os fundamentos teológicos do papado de Leão XIV <i>Carlos Eduardo Sell</i>	375
A escolha e a nomeação dos bispos: obstáculos intransponíveis à sinodalidade? <i>Tiago Cosmo da Silva Dias</i>	397
O corpo ferido, o silêncio e a tragédia: uma análise teológico-literária e performativa de “The Fate of Ophelia” a partir de Shakespeare e da prática teológica encarnada <i>Clelia Peretti e Bruno Henrique Campos</i>	419
Releituras teológicas contemporâneas do pecado original <i>Renato Alves de Oliveira</i>	435
Resenhas	459
 ARTIGO ESPECIAL	
Catequese de Iniciação à Vida Cristã com Adultos no Regional Sul 4 da CNBB: elementos para uma análise a partir de entrevistas e questionários <i>Paulo Stippe Schmitt</i>	469
Diretrizes.....	517

«Eis que vou realizar algo de novo, que já está a aparecer: não o notais?» (Is 43,19)

Temos a satisfação de oferecer aos nossos leitores o primeiro número deste ano. A primeira parte, o Dossiê, é dedicada a artigos relacionados ao tema “Teologia Hoje: caminhos diante dos desafios contemporâneos”. Seu objetivo é oferecer reflexões acerca do modo como a Igreja, por meio da pesquisa teológica, deve lidar com as questões da atualidade. Como discernir entre perigos ou ameaças, valores ou oportunidades? Este tema surge em conexão com o Congresso da SOTER Sul, sediado em nossa faculdade em dezembro de 2025, que abordou perspectivas teológicas inovadoras para questões como a paz, a secularização, a ética digital e o pluralismo religioso.

Iniciamos com Fraternidade como horizonte e caminho para a superação da violência no magistério do Papa Francisco, de Rodrigo José da Silva. Com base nas encíclicas Laudato Si, Fratelli Tutti e Evangelii Gaudium, o autor mostra como a fraternidade é mais que um ideal ético ou social: é um processo espiritual, teológico e existencial que envolve a criação, interpela as religiões e compromete a missão da Igreja.

Em seguida, apresentamos Inteligência artificial em uma perspectiva ética e crítica: contribuições da Igreja Católica, de Nilo Agostini. Diante dos riscos, especialmente na ética dos algoritmos e na disseminação de fake news, o artigo analisa a necessidade de uma consciência crítica no uso da Inteligência Artificial.

Contemplamos, ainda, o artigo Catequese inclusiva de crianças com transtorno do espectro autista: fundamentos teológicos e desafios pastorais à luz do diretório para a catequese, elaborado por Daniel Bernardo da Silva, Felipe dos Santos Sampaio e Stânia Nágila Vasconcelos Carneiro. Partindo da dignidade humana como fundamento da missão evangelizadora, o estudo reflete sobre o direito das pessoas com deficiência à participação na vida eclesial e na iniciação cristã. Aponta caminhos pastorais para formar catequistas, dialogar com as famílias e adaptar práticas inspiradas na educação inclusiva.

A seguir, temos Precariedade humana, opção pelos frágeis e amor salvador: uma teologia do reconhecimento e da encarnação ferida, de Antonio de Lisboa Lustosa Lopes. A partir de Judith Butler, o autor compreende a precariedade como condição universal, mas desigualmente





distribuída. Em diálogo com Jon Sobrino, Antonio Spadaro e Raniero Cantalamessa, o texto coloca os mais vulneráveis como critério para compreender a salvação cristã.

Outra contribuição é a de Rafael Henrique da Costa, membro da SOTER, com o título Empatia e diálogo intercultural: possibilidade de enfrentamento da indiferença. Partindo da fenomenologia de Edith Stein, o artigo trata da empatia como caminho para enfrentar a indiferença e promover o diálogo intercultural.

Por fim, Antonio Eduardo Pereira Pontes Oliveira nos oferece Temas teológico-pastorais para iniciação cristã suscitados pela análise catequética de Lc 24,13-25. O autor analisa o encontro do Ressuscitado com os discípulos de Emaús como paradigma para a iniciação cristã inspirada no catecumenato antigo. Em diálogo com a teologia pastoral e o magistério recente da Igreja, o estudo evidencia a atualidade da perícope para a renovação missionária e a formação de itinerários catequéticos centrados no encontro com Cristo.

A seção de Artigos Diversos oferece uma grande variedade de estudos. Começamos por A dinâmica da tradição cristã: um paralelo entre o pensamento de John Henry Newman e Yves Congar, no qual Anderson Costa Pereira analisa comparativamente as perspectivas desses autores sobre a dinâmica da Tradição cristã.

Abordando um tema da mariologia, Wellington Cristiano da Silva e Rafael Martins Fernandes apresentam Advocata Nostra: os fundamentos bíblico-teológicos do título mariano “Advogada”.

Na área bíblica, contamos com Criação, Shabbath e identidade divina: uma análise intertextual de João 5,16-18 à luz de Gênesis 2,1-3. No artigo, Diego Moraes Albuquerque, Eduardo Rueda Neto e Vamberto Marinho de Arruda Junior investigam como o evangelista fundamenta a identidade de Jesus nas tradições criacionais e sabáticas do Antigo Testamento.

Jônatas de Lacerda apresenta Kairós: a representação de Jesus, da Cruz e do chamado, do ponto de vista de Paul Tillich e Jürgen Moltmann. O autor analisa a centralidade de Jesus Cristo, da Cruz e do chamado cristão a partir das reflexões desses dois grandes teólogos contemporâneos, enfatizando o conceito de Kairós.

No artigo Corpo e pessoa: por uma metafísica encarnada em João Paulo II, Gustavo Escoboza da Costa e Matheus Manholer de Oliveira



estudam a Teologia do Corpo de João Paulo II como resposta filosófica ao dualismo corpo-alma presente na tradição ocidental.

O artigo O luto da vocação interrompida: um olhar psicossocio-teológico sobre o desligamento da formação sacerdotal, de Rodolpho Raphael de Oliveira Santos, situa-se na intersecção entre psicologia da religião, sociologia e teologia prática. O estudo examina o desligamento da vida seminarística como um “trabalho de luto identitário”, por meio de uma pesquisa mista (quanti-quali) que triangula dados estatísticos e narrativas fenomenológicas, investigando a desinstitucionalização da biografia do sujeito e sua busca por uma nova hermenêutica da existência.

Ao analisar a exortação do Papa Francisco sobre o Sagrado Coração de Jesus e aprofundar os elementos constitutivos de seu pensamento, Eliseu Wisniewski apresenta o artigo Horizontes teológico-pastorais da exortação apostólica Dilexi te.

Fabio Almeida Santos, Luana de Carvalho Silva Gusso e Patrícia de Oliveira Areas, por sua vez, oferecem um estudo sobre a História da Igreja em Santa Catarina com o artigo O legado do Monsenhor Mathias Maria Stein em Guaramirim-Santa Catarina: a Paróquia Senhor Bom Jesus e o Hospital Santo Antônio (SC).

O ordinário transfigurado: por uma teologia do milagre, de Tiago de Fraga Gomes e Daniel D’Agnoluzzo Zatti, propõe uma releitura teológica dos milagres à luz da permanência e do valor do ordinário, dialogando de modo original com a obra de Chesterton e com a tradição teológica clássica e contemporânea.

Em A justiça social como sinal dos tempos: profetismo, δικαιοσύνη e sinais dos tempos na tradição bíblica, Cláudio Araújo Machado apresenta uma leitura teológica e contextualizada da justiça social como categoria profética e chave para interpretar conflitos históricos e desafios contemporâneos.

No artigo Hospitalidade e acolhimento: fundamentos teológicos e éticos do encontro com o outro, de Anna Silvia Penteado Setti da Rocha, temos um estudo da hospitalidade como categoria teológica e prática ética, examinando criticamente suas origens bíblicas e filosóficas, bem como suas repercussões na missão atual da Igreja.

Aproximando a teologia e a literatura, o artigo Contemplação e cuidado: uma abordagem teopoética da obra O Pequeno Príncipe de



Saint-Exupéry à luz e em diálogo com o magistério do Papa Francisco, de Felipe Mateus Botura e Ceci Maria Costa Baptista Mariani, demonstra como os elementos centrais da narrativa de Saint-Exupéry estabelecem pontes diretas com o pensamento do pontífice.

Carlos Eduardo Sell analisa os passos iniciais do pontificado de Leão XIV em “Sou um filho de Santo Agostinho”: os fundamentos teológicos do papado de Leão XIV. Em um contexto de polarizações internas e crise do multilateralismo, o autor mostra como o pontífice delineia um projeto de unidade cristológica, eclesial e global.

Ao analisar criticamente o atual modelo de escolha dos bispos, atividade conduzida sigilosamente pelas Nunciaturas Apostólicas, Tiago Cosmo da Silva Dias apresenta A escolha e a nomeação dos bispos: obstáculos intransponíveis à sinodalidade?

Clelia Peretti e Bruno Henrique Campos propõem uma leitura interdisciplinar que articula literatura, música e teologia a partir da noção de corpo ferido, com o artigo O corpo ferido, o silêncio e a tragédia: uma análise teológico-literária e performativa de “The Fate of Ophelia” a partir de Shakespeare e da prática teológica encarnada.

Em Releituras teológicas contemporâneas do pecado original, Renato Alves de Oliveira estuda propostas da segunda metade do século XX que abordam o tema em chave evolutiva, social, feminista, pessoal e mundana.

Nossa revista oferece, ainda, algumas resenhas de obras recentemente publicadas.

Por fim, encerramos esta edição com um artigo especial: Catequese de iniciação à vida cristã com adultos no Regional Sul 4 da CNBB: elementos para uma análise a partir de entrevistas e questionários, de Paulo Stippe Schmitt. O texto integra a tese doutoral do autor na área de Catequética, pela Pontifícia Universidade Salesiana de Roma, e oferece, com dados originais, uma visão da situação atual da catequese com adultos em Santa Catarina.

Desejamos aos nossos leitores um bom proveito da riqueza de conteúdos aqui oferecida!

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



Fraternidade como horizonte e caminho para a superação da violência no magistério do Papa Francisco

Fraternity as a horizon and a path to overcoming violence in Pope Francis' magisterium

Rodrigo José da Silva*

Recebido em: 16/12/2025. Aceito em: 13/03/2026.

Resumo: O artigo analisa a fraternidade como horizonte e caminho para a superação da violência no magistério do Papa Francisco. A partir das encíclicas *Laudato Si'* e *Fratelli Tutti* e da exortação apostólica *Evangelii Gaudium*, demonstra-se que a fraternidade não se limita a um ideal ético ou social, mas constitui um processo espiritual, teológico e existencial que envolve toda a criação, interpelando as religiões e comprometendo a missão da Igreja. A fraternidade criatural, fundamentada na ecologia integral, denuncia a devastação da Casa Comum e convoca a uma conversão do olhar e do estilo de vida. A fraternidade entre as religiões apresenta o diálogo, a escuta e a misericórdia como caminhos para a superação do fundamentalismo e da intolerância. À Igreja cabe testemunhar essa fraternidade como sinal e instrumento do Reino de Deus, por meio da sinodalidade, da missionariedade e da opção evangélica pelos pobres. Para Francisco, a fraternidade constituiu um novo paradigma de convivência, capaz de transformar as relações humanas e sociais e de antecipar, na história, o Reino anunciado por Jesus Cristo.

Palavras-chave: Papa Francisco; fraternidade; ecologia integral; cultura do encontro; sinodalidade.

Abstract: This article analyzes fraternity as a horizon and a path to overcoming violence in Pope Francis' magisterium. Based on the encyclicals *Laudato Si'* and *Fratelli Tutti* and the apostolic exhortation *Evangelii Gaudium*, it demonstrates that the fraternity is not limited to an ethical or social ideal, but constitutes a spi-

* Mestre em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS). Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUC-RS, com bolsa CAPES. Presbítero da Diocese de Tubarão, exerce atualmente a função de Coordenador Diocesano de Pastoral. Currículo Lattes: (<https://lattes.cnpq.br/5841920736125058>). ORCID ID: (<https://orcid.org/0009-0003-3980-4831>).

E-mail: rodrigoimarui@hotmail.com.





ritual, theological, and existential process that involves all creation, challenges religions and commits the Church's mission. Creaturely fraternity, grounded in integral ecology, denounces the devastation of our Common Home and calls for a conversion of perspective and lifestyle. Fraternity among religions presents dialogue, listening and mercy as paths to overcoming fundamentalism and intolerance. It falls to the Church to witness to this fraternity as a sign and instrument of the Kingdom of God, through synodality, missionary spirit, and the evangelical option for the poor. We conclude that, for Pope Francis, fraternity constitutes a new paradigm of coexistence, capable of transforming human and social relations and anticipating, in history, the Kingdom announced by Jesus Christ.

Keywords: Pope Francis; fraternity; integral ecology; culture of encounter; synodality.

1 Introdução

Inspirado no pensamento do Papa Francisco, este artigo tem por objetivo apresentar a fraternidade universal como horizonte e caminho para a superação da violência. Cada pessoa é chamada a fazer escolhas responsáveis, levando em consideração a alteridade, pois, do contrário, a violência poderá comprometer o futuro da humanidade. A fraternidade universal exige compromisso em três âmbitos: a fraternidade criatural; entre as religiões; e, por fim, na Igreja, enquanto comunidade eclesial, deve estar a serviço da fraternidade.

O Papa Francisco destaca alguns sinais de violência presentes no seu magistério como: na *Laudato Si'*, que trata das agressões contra a casa comum; na *Fratelli Tutti*, que aborda as violências na sociedade, entre as pessoas e os países; e na *Evangelii Gaudium*, que denuncia formas de violência no interior da Igreja, enquanto comunidade de fé. Essas experiências também se encontram, de modo análogo, no livro do Gênesis. O sonho de Deus é a fraternidade, tornando-a uma experiência possível e realizável. Essa experiência hoje exige a superação das tensões internas e externas, sobretudo, da má gestão da casa comum, da desconfiança entre as religiões e do egoísmo presente na vida da comunidade eclesial.

Independentemente do contexto histórico, a alteridade sofre consequências nefastas quando as pessoas se deixam levar pelos impulsos, pautando suas relações em critérios subjetivistas que, muitas vezes, são míopes e interesseiros. Nesse contexto marcado por múltiplas formas de violência e ausência de fraternidade, a esperança que brota da fé pode tornar-se uma inesgotável fonte de vida e de amor, embora, não raras



vezes, manifeste-se de forma tímida. As pessoas de fé cultivam a esperança e a fraternidade sempre encontram ressonância, e se tornam uma realidade antecipatória. Abraão (Gn 22) e José (Gn 37-45) são figuras paradigmáticas que superaram a violência, salvaguardaram a fraternidade e abriram o caminho para Jesus. O Mestre de Nazaré, nos traz a lógica da misericórdia e não da violência do sacrifício.

Diante de gestos ínfimos nas relações humanas com as agressões à casa comum, a mercantilização e a instrumentalização das relações em prol do lucro desenfreado, a intolerância religiosa, as guerras, a xenofobia, os preconceitos relacionados às opções de gênero, o feminicídio, o descaso com os idosos, a indiferença para com as pessoas em situação de vulnerabilidade, o clericalismo e o mundanismo espiritual, o Papa Francisco testemunhou, falou e escreveu assiduamente sobre a relevância da fraternidade. O Pontífice buscou desafiar todas as pessoas, crentes ou não, cristãs ou não, a comprometerem-se com a alteridade e a sentirem-se responsáveis, irmãs e fraternas.

2 O caminho para a fraternidade criatural

A sensibilidade do Papa Francisco, expressa na *Laudato Si'*, levou o Pontífice a emprestar sua voz ao grito da Casa Comum, ferida por múltiplas formas de exploração e descaso. A criação geme e clama por cuidado, e esse clamor ecoou amplamente entre cientistas, crentes e não crentes. Como observa Magali Cunha, ao longo da história a humanidade tornou-se ameaça para a própria Terra, seja pela exploração abusiva de seus recursos, pelo maltrato aos seres não humanos ou pela indiferença diante dos próprios semelhantes (Cunha, 2019).

Para enfrentar as raízes dessa violência, Francisco propõe a superação de dois paradigmas que marcam a modernidade, o *antropocentrismo* e a *tecnocracia*. A alternativa apresentada é a fraternidade criatural (LS, n. 11), compreendida não apenas como um conceito pontual, mas como um princípio transversal que sustenta toda a *Laudato Si'*. Ainda que o termo apareça explicitamente poucas vezes, sua lógica permeia o documento ao afirmar que todas as criaturas pertencem a uma única criação e estão profundamente interligadas (LS, n. 16), o que fundamenta a proposta de uma ecologia integral (LS, n. 225).

Esse horizonte tem como referência simbólica e espiritual São Francisco de Assis, cuja relação com a criação expressa uma fé encar-



nada e contemplativa. Ao chamar o sol, a lua, os animais e as flores de irmãos e irmãs, o Pobrezinho de Assis testemunha uma espiritualidade nascida do encontro com Jesus Cristo. O Papa Francisco recorda que ele se sentia em comunhão com toda a criação, chegando a convidar as criaturas a louvar o Criador (LS, n. 15). Trata-se de uma espiritualidade que reconhece a beleza do mundo como transparência do mistério divino, conforme afirma a Escritura: “A grandeza e a beleza das criaturas fazem, por analogia, contemplar seu autor” (Sb 13,5).

A fraternidade criatural, nesse sentido, nasce de uma fé que educa o olhar e conduz à responsabilidade. Crer em Deus Criador implica reconhecer o outro como irmão e assumir o cuidado com todas as formas de vida. O Papa insiste que a interdependência entre as criaturas exige uma atitude de admiração, gratidão e corresponsabilidade (LS n. 42). Como destaca Brighenti, quando o ser humano reconhece o reflexo de Deus em tudo o que existe, desperta nele o desejo de louvar o Criador juntamente com todas as criaturas (Brighenti, 2018).

Essa compreensão confere à fraternidade criatural uma dupla dimensão. Para os crentes, trata-se de um princípio de fé, expressão de gratidão e responsabilidade diante de Deus que cria por amor. Para os não crentes, configura-se como um compromisso ético, fundado na justiça e no reconhecimento da dignidade de todas as formas de vida. Em ambos os casos, a fraternidade se concretiza no modo de pensar, sentir e agir, tornando-se critério para as relações humanas e para o cuidado com a criação. Posturas indiferentes, egocêntricas ou mercantilistas revelam, ao contrário, uma ruptura com esse horizonte.

As agressões à Casa Comum, têm sua raiz em uma antropologia distorcida, marcada pela pretensão humana de ocupar o lugar de Deus. Essa ruptura desfigura o sentido do mandato bíblico de cultivar e guardar a terra (LS, n. 66). Leonardo Boff identifica nessa lógica a vontade de poder como o grande obstáculo à fraternidade, pois ela gera exclusão, violência e destruição (Boff, 2021a). Superar essa dinâmica exige romper com o espírito de Caim e recuperar uma relação reconciliada com a criação e com o outro.

Nesse itinerário, a humildade emerge como elemento essencial da fraternidade criatural. Francisco adverte que a perda da humildade conduz à ilusão de domínio absoluto, com graves consequências sociais e ambientais (LS, n. 224). A humildade remete ao reconhecimento da condição criatural do ser humano, moldado do húmus da terra (Gn 2,7),



e expressa uma postura de pertença, não de superioridade. Como observa Boff, ser humilde é descer do pedestal do poder e assumir uma relação de proximidade e respeito com todas as criaturas (Boff, 2021b).

A humildade desdobra-se em pobreza evangélica, entendida não apenas como carência material, mas como superação da autossuficiência e abertura à interdependência. Trata-se de reconhecer-se necessitado do outro e da criação para alcançar plenitude. Essa atitude gera reverência, equilíbrio interior e harmonia com o cosmos, libertando o ser humano da avidez que impede a serenidade e a liberdade do desejo.

A fraternidade criatural encontra na ecologia integral sua expressão concreta. Tudo está interligado: natureza, relações humanas, trabalho, família e espiritualidade. Cuidar do meio ambiente significa assumir a responsabilidade de guardião da criação e adotar um estilo de vida marcado pelo despojamento, pela sobriedade e pelo cuidado. Francisco destaca que esse compromisso se manifesta em gestos simples e cotidianos, capazes de romper a lógica da violência, da exploração e do egoísmo (LS, n. 230).

Por fim, o Papa indica que a fraternidade criatural abre o caminho para a fraternidade entre as religiões. Uma experiência autêntica de Deus conduz necessariamente ao compromisso com a paz, a comunhão e a aproximação entre os povos. As religiões são chamadas a ultrapassar os limites impostos pelo tecnicismo e pela lógica do mercado, tornando-se instâncias críticas e promotoras da fraternidade (Wolff, 2021). Quando se deixam instrumentalizar pelo fundamentalismo acabam por alimentar novas formas de violência (FT, n. 284). Por isso, a fidelidade à fraternidade criatural exige que as religiões estejam a serviço da vida, da dignidade humana e da paz.

3 As religiões para a fraternidade

Há muitos desafios para a fraternidade universal, mas o Papa Francisco insistiu que as religiões possuem um papel decisivo nessa missão, na medida em que podem contribuir para a superação do fundamentalismo e para a construção de vínculos sociais mais humanos. Nesse horizonte, delineia-se um caminho capaz de enfrentar as seis manifestações de violência destacadas na *Fratelli Tutti*: o retorno a formas de regressão social antes consideradas superadas; a ausência de um projeto político, econômico e ambiental; a cultura do descarte; a fragilidade de direitos



humanos verdadeiramente universais; a persistência das guerras; e o mau uso da comunicação. A fé deveria tornar evidente o compromisso fraterno, não sua negação.

Na *Fratelli Tutti*, a leitura dessas violências encontra ressonância em personagens do Gênesis que simbolizam possibilidades opostas. Caim, tomado pelo fechamento egoísta, recusa reconhecer o irmão e inaugura a lógica do fratricídio (Gn 4,1-16). Abraão, inserido numa cultura marcada por práticas patriarcais, atravessa uma purificação religiosa quando, no momento decisivo, escuta a ordem de não ferir o filho (Gn 22,1-19), superando uma compreensão sacralizada da violência. José, por sua vez, transforma a experiência de traição e sofrimento em oportunidade de reconciliação, acolhendo os irmãos (Gn 45,1-28) quando estes se encontram vulneráveis e restaurando a fraternidade.

À luz do Evangelho, a experiência religiosa é chamada a restituir a dignidade humana, tantas vezes eclipsada pela autossuficiência que gera exclusão e violência. Jesus, conforme Lucas, apresenta a missão como libertação concreta dos pobres e oprimidos, com horizonte de restauração integral (Lc 4,18-19). Por isso, o Papa Francisco afirma que todas as pessoas nascem com a mesma dignidade e que diferenças culturais, religiosas ou sociais não podem ser usadas para justificar privilégios em detrimento dos direitos de todos (FT, n. 118).

Nesse contexto, a contribuição das religiões torna-se mais fecunda quando elas assumem a cultura do encontro como critério de presença pública e espiritual. O Papa Francisco recorda que o isolamento e o fechamento em interesses particulares não geram esperança nem renovação, ao passo que a proximidade abre caminhos de reconstrução social (FT, n. 30). Por isso, uma fraternidade efetiva exige disposição interior para encontros reais e não meramente formais (FT, n. 50). O Papa Francisco convoca o mundo religioso e cultural a redescobrir e difundir valores que sustentam a convivência comum, como paz, justiça, bondade, beleza e fraternidade humana.

Em uma humanidade ferida, marcada por opressões e polarizações, as religiões são chamadas a criar espaços de encontro que favoreçam reconstrução de vínculos, reconhecimento recíproco e responsabilidade social. Isso supõe discernimento, maturidade e capacidade de encontrar convergências possíveis sem negar as diferenças, para que elas se tornem fonte de conhecimento mútuo e enriquecimento, e não pretexto de exclusão.



O Papa Francisco sintetiza esse caminho em três atitudes interdependentes: diálogo, escuta e misericórdia. Elas não funcionam como etapas isoladas, mas como dinamismo que sustenta relações capazes de acolher o outro como pessoa concreta, com história, rosto e nome. Assim, torna-se possível recuperar o sentido social da existência e as motivações para amar e acolher a todos (FT, n. 86).

O diálogo não é mera troca de opiniões, e sim busca paciente do verdadeiro em chave relacional. Exige perseverança e respeito pelos caminhos concretos dos povos e das pessoas, e pode ser dificultado por um ambiente saturado de informações que não gera sabedoria (FT, n. 50). Amadurecer o diálogo requer identidade sólida, capaz de abertura sem diluição, pois não existe encontro real quando se perde a própria consistência interior (FT, n. 143). Nessa perspectiva, Bianchi recorda que a fraternidade se enraíza no mandamento do amor ao próximo, horizonte último deixado por Jesus (Bianchi, 2024).

A escuta aprofunda o diálogo, porque implica sair do narcisismo e conceder lugar real ao outro. Sbardelotto recorda que a escuta corresponde ao estilo humilde de Deus, que reconhece o ser humano como interlocutor e lhe dá ouvidos (Sbardelotto, 2022). Por isso, escutar exige coragem e maturidade, sobretudo quando envolve sofrimento e confronto com as feridas sociais. Nesse ponto, a pergunta torna-se inevitável: as religiões acolhem os gritos dos marginalizados e das vítimas de violências estruturais, ou permanecem seletivas e defensivas? O Papa Francisco descreve a escuta como atitude receptiva de quem supera o fechamento e abre espaço ao outro no próprio círculo (FT, n. 33), gesto que remete ao modo de agir de Jesus ao colocar o ferido no centro (Mc 3,6).

A misericórdia, por fim, constitui o critério do diálogo e da escuta, evitando que se tornem exercícios frios ou meramente diplomáticos. No Angelus de 17 de março de 2013, ao refletir sobre Jo 8,1-11, o Papa Francisco afirma que o olhar de Jesus não humilha nem despreza, mas abre caminho para a conversão por meio do amor (Francisco, 2013d). Kasper compreende a misericórdia como força que humaniza o mundo e revela o amor de Deus manifestado em Cristo solidário com pobres, doentes e marginalizados (Kasper, 2015a). Codina reforça que Jesus encara a realidade sofrida do povo e denuncia exclusões que se escondem sob justificativas religiosas e sociais (Codina, 2010, p. 70).

Por isso, as religiões são chamadas a tornar-se lugares de misericórdia e acolhida, capazes de relativizar práticas que excluem e de



superar burocracias que transformam a fé em mera institucionalidade. A misericórdia, que se estende a todos os seres vivos (Ecl 18,12), cura feridas e permite recomeços. O Papa Francisco reza para que o óleo da misericórdia trate incompreensões e controvérsias, favorecendo a reconciliação e a convivência (FT, n. 254).

Dessa forma, a missão das religiões consiste em sustentar uma cultura do encontro por meio de diálogo, escuta e misericórdia, não como discurso abstrato, mas como prática que enfrenta o fundamentalismo e desmonta mecanismos de exclusão. Quando essas atitudes são assumidas, abre-se um caminho real para a fraternidade universal, pois as religiões influenciam diretamente a vida de grande parte da humanidade e podem contribuir para transformar mentalidades e relações.

4 A Igreja para a fraternidade

No magistério do Papa Francisco, a fraternidade universal passa pela fraternidade criatural e pela fraternidade entre as religiões, comprometendo de modo particular a Igreja. A ela cabe testemunhar, a partir da fé, a fraternidade como dimensão constitutiva da vida cristã e como antecipação histórica do Reino de Deus anunciado por Jesus. Esse Reino não se apresenta como realidade distante, mas como presença atuante na história: “O Reino de Deus está no meio de vós” (Lc 17,21).

Para cumprir essa missão, a Igreja é chamada a enfrentar as manifestações de violência que atravessam a sociedade e repercutem em sua própria vida interna. Na *Evangelii Gaudium*, o Papa Francisco identifica três expressões estruturais de violência social que incidem diretamente na vida eclesial: a cultura do descarte, especialmente contra idosos e pessoas com deficiência; a centralidade do poder econômico; e os desafios culturais relacionados à inculturação da fé e à realidade urbana. Essas dinâmicas favorecem, no interior da Igreja, atitudes como individualismo, pessimismo estéril, rivalidades e clericalismo (EG 68; 78; 84; 98).

Francisco lê essas tensões à luz de figuras bíblicas que simbolizam tanto a ruptura quanto a superação da fraternidade. Caim (Gn 4) e os irmãos de José (Gn 37) representam a lógica do egoísmo, da inveja e da cobiça, que obscurecem a dignidade do outro e alimentam práticas de exclusão. Esse espírito mundano, segundo o Pontífice, quando assume



formas institucionais ou espirituais, ameaça a credibilidade da Igreja, sobretudo quando o poder e o prestígio se sobrepõem ao cuidado com a pessoa humana.

Contudo, é em Jesus de Nazaré que esse caminho se revela plenamente. Ele renuncia a toda forma de poder, assume a misericórdia como critério e faz de sua vida uma entrega radical em favor de todos: “A vontade daquele que me enviou é esta: que eu não perca nada do que ele me deu” (Jo 6,39). Na cruz, sua oblação inaugura uma nova lógica de comunhão, reconciliação e fraternidade.

O Reino de Deus, anunciado por Jesus e assumido pela Igreja, não se constrói à margem da história, mas a partir de relações concretas marcadas pela fraternidade e pela comunhão. Nesse sentido, o Papa Francisco aponta a sinodalidade como caminho privilegiado para a Igreja viver sua vocação fraterna. Desde o início de seu pontificado insistiu que caminhar juntos não é uma estratégia organizacional, sim uma expressão evangélica da identidade eclesial.

Ao retomar a eclesiologia do Povo de Deus, o Papa Francisco buscou impulsionar uma renovação capaz de enfrentar violências internas e externas. Segundo Brighenti, a *Evangelii Gaudium* inaugura um processo de segunda recepção do Concílio Vaticano II, propondo uma recepção criativa de sua eclesiologia (Brighenti, 2022). Nessa perspectiva, a Igreja é chamada a ser casa de irmãos, lugar de encontro com Cristo, aberta à missão, livre da autorreferencialidade e comprometida com a valorização dos pobres, das mulheres, dos jovens, dos idosos, dos ministérios e da Palavra de Deus. Assim, torna-se sinal vivo do que o Concílio definiu como “sacramento de salvação” (LG, n. 48).

A fraternidade, portanto, não é apenas um ideal ético, mas sinal concreto da ação salvífica de Deus na história. Francisco advertiu que uma das tentações mais graves da vida eclesial é o desânimo que paralisa e esvazia a ousadia missionária (EG, n. 85). A resposta a esse risco passa pela renovação espiritual, pela redescoberta da alegria do Evangelho e pela abertura sincera ao processo sinodal.

Nesse horizonte, a *Evangelii Gaudium* indica quatro eixos que ajudam a configurar uma Igreja fraterna e comprometida com a superação da violência:



A Igreja como Povo de Deus

A Igreja se faz na comunhão do Povo de Deus e sinal visível da salvação oferecida a toda a humanidade. Como afirmou o Papa Francisco, ela é enviada por Cristo como sacramento dessa salvação (EG, n. 112). Essa missão, iniciada no Antigo Testamento e plenificada em Jesus, revela o amor misericordioso do Pai em palavras e gestos concretos.

Dessa compreensão decorrem dois aspectos fundamentais: a valorização do “*sensus fidei*”, dom concedido a todo o povo para discernir o que vem de Deus (EG, n. 119), e a superação de modelos eclesiais autoritários e verticalizados. O Papa Francisco propôs uma Igreja marcada pela corresponsabilidade, pela participação e pela comunhão fraterna.

A Igreja ministerial

A Igreja ministerial reconhece no batismo todos como discípulos, missionários e protagonistas da evangelização (Schillebeeckx, 2025, p. 146). O Espírito Santo é o princípio da unidade na diversidade, conduzindo à comunhão real entre dons e carismas. Como recorda Congar, somente o Espírito é capaz de harmonizar realidades diversas na unidade (Congar, 2005, p. 32).

Essa dinâmica exige uma escuta permanente. *Ad intra*, a Igreja é chamada a ouvir seus diversos membros e expressões comunitárias. *Ad extra*, precisa acolher os clamores do mundo contemporâneo, como as questões sociais, culturais, ambientais e humanas que desafiam o testemunho cristão.

A Igreja em saída missionária

A missão nasce do encontro com Jesus e conduz a Igreja para além da comodidade e da autorreferencialidade. Francisco convidou a alcançar as periferias existenciais e geográficas, onde a dignidade humana é ferida (EG, n. 20). Uma Igreja missionária abandona o legalismo e o poder para assumir o serviço, a misericórdia e uma espiritualidade encarnada.

A Igreja pobre para os pobres

A opção pelos pobres constitui dimensão essencial da fraternidade cristã. O Reino de Deus manifesta-se na história quando são garantidas



condições mínimas de vida, relações justas e solidárias, e quando se anuncia a comunhão plena como horizonte último. O Papa Francisco expressou esse compromisso ao desejar uma Igreja pobre e para os pobres (EG, n. 198).

A fraternidade exige conversão e gestos concretos. A Igreja é chamada a ser lugar de misericórdia gratuita, onde todos se sintam acolhidos e restaurados (EG, n. 114). À semelhança do bom samaritano, ela é convocada a descer de suas seguranças e cuidar do irmão ferido no caminho (Lc 10,29-37).

Conclusão

A fraternidade, no magistério do Papa Francisco, não se reduziu a um ideal ético ou social, e sim configurou-se como um caminho espiritual, teológico e existencial que atravessa toda a criação, interpela as religiões e compromete a missão da Igreja. Como horizonte e processo histórico, ela emerge como resposta ao clamor de uma humanidade ferida pela violência, pela exclusão e pela indiferença. A fraternidade criatural, enraizada na ecologia integral, denuncia a devastação da Casa Comum e convoca a uma conversão do olhar e do estilo de vida. A fraternidade entre as religiões, por sua vez, indica o diálogo, a escuta e a misericórdia como vias concretas para superar o fundamentalismo e a intolerância. À Igreja cabe tornar visível essa dinâmica, assumindo sua vocação de sinal e instrumento da fraternidade universal por meio da sinodalidade, da missão e da opção evangélica pelos pobres.

Superar a violência, nesse horizonte, não significa apenas conter seus efeitos imediatos, e sim transformar as relações humanas, as estruturas sociais e os critérios que orientam o agir pessoal e comunitário. O Papa Francisco propôs um novo paradigma de convivência fundado no encontro, no reconhecimento da dignidade inalienável de cada pessoa e na solidariedade ativa, capaz de restaurar o vínculo entre Deus, os seres humanos e todas as criaturas.

Nesse sentido, a fraternidade revela-se como antecipação histórica do Reino de Deus e profecia de um mundo reconciliado. Ela reorienta a missão das religiões e da Igreja, restitui centralidade à alteridade e rompe a lógica da indiferença, instaurando a dinâmica do dom, do cuidado e da misericórdia. Ao afirmar que “ninguém se salva



sozinho” (FT, n. 32), o Papa Francisco convocou toda a humanidade a uma travessia comum, sustentada por um compromisso ético, espiritual e concreto com os que sofrem.

A construção da fraternidade é, portanto, um processo sempre inacabado, mas profundamente enraizado no Evangelho. Ela torna visível o rosto humano do Reino de Deus na solidariedade cotidiana, na promoção da justiça, na escuta dos marginalizados e na comunhão entre os diferentes. Como Igreja, como crentes e como humanidade, somos chamados a assumir esse caminho, fazendo da fraternidade o fundamento de um mundo mais justo, reconciliado e aberto à transcendência.

Referências

BIANCHI, Enzo. Fraternidade: a identidade criada pela fraternidade. *Instituto Humanitas Unisinos*, 2024. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/643787-fraternidade-a-identidade-criada-pela-fraternidade-prefacio-do-papa-francisco>. Acesso em: 2 out. 2025.

BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed. rev. e ampl. 2. impr. São Paulo: Paulus, 2003.

BOFF, Leonardo. É possível a fraternidade humana universal e com todas as criaturas? (I) *Instituto Humanitas Unisinos*, 2021a. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/606325-e-possivel-a-fraternidade-humana-universal-e-com-todas-as-criaturas-i>. Acesso em: 11 dez. 2025.

BOFF, Leonardo. É possível a fraternidade humana universal e com todas as criaturas? (II) *Instituto Humanitas Unisinos*, 2021b. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/606327-e-possivel-a-fraternidade-humana-universal-e-com-todas-as-criaturas-ii>. Acesso em: 11 dez. 2025.

BRIGHENTI, Agenor. *A Laudato Si' no pensamento social da Igreja: da ecologia ambiental à ecologia integral*. São Paulo: Paulinas, 2018.

BRIGHENTI, Agenor. Do Concílio Plenário Latino-Americano à I Assembleia Eclesial. In: AQUINO JÚNIOR, Francisco de; MORI, Geraldo Luiz de Mori (org.). *A Igreja em Saída Sinodal*. São Paulo: Paulus, 2022.

CODINA, Victor. *Uma Iglesia nazarena: teología desde los insignificantes*. Espanha: Sal Terrae, 2010. Kindle. p. 70.

CONCÍLIO VATICANO II. Lumen Gentium. In: COSTA, Lourenço (coord.). Documentos da Igreja. *Documentos do Concílio Ecumênico*



Vaticano II. Constituições, decretos, declarações. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2007b. p. 102.

CONGAR, Yves. *Creio no Espírito Santo: Ele é o Senhor da vida II.* São Paulo: Paulinas, 2005.

CUNHA, Magali. O gemido da Amazônia como grito da Terra e o papel das Igrejas. *Instituto Humanitas Unisinos*, 2019. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/592126-o-gemido-da-amazonia-como-grito-da-terra-e-o-papel-das-igrejas>. Acesso em: 23 set. 2025.

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

FRANCISCO, Papa. Onde está Jesus há humildade, mansidão e amor. *Instituto Humanitas Unisinos*, 2013c. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/noticias/523349-onde-esta-jesus-ha-humildade-mansidao-e-amor-afirma-francisco>. Acesso em: 12 dez. 2025.

FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Laudato Si' sobre o cuidado da Casa Comum.* Brasília: Edições CNBB, 2015.

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

FRANCISCO, Papa. *Angelus.* Vaticano, 17 de março 2013d. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/angelus/2013/documents/papa-francesco_angelus_20130317.html. Acesso em: 27 set. 2025.

FRANCISCO, Papa. *Documento sobre a fraternidade humana em prol da paz mundial e da convivência comum.* Abu Dabhi, 2019. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html. Acesso em: 18 out. 2025.

KASPER, Walter. *Papa Francisco a revolução misericórdia e do amor.* Prior Velho: Paulinas, 2015a.

SBARDELOTTO, Moisés. A força transformadora da escuta hospitaleira e convivial. *Instituto Humanitas Unisinos*, 27 de maio de 2022. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/618992-a-forca-transformadora-de-uma-escuta-hospitaleira-e-convivial>. Acesso em: 10 dez. 2025.

SCHILLEBEECKX, Edward. *Por uma Igreja mais humana: identidade cristã dos ministérios.* São Paulo: Paulus, 2025.



WOLFF, Elias. As religiões como instâncias críticas no seio da globalização. *Instituto Humanitas Unisinos*, 2021. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/160-cepat/606921-as-religioes-como-instancias-criticas-no-seio-da-globalizacao>. Acesso em: 10 dez. 2025.



Inteligência Artificial em uma perspectiva ética e crítica: contribuições da Igreja Católica¹

Artificial Intelligence from an ethical and critical perspective: contributions of the Catholic Church

Nilo Agostini*

Recebido em: 09/10/2025. Aceito em: 11/11/2025.

Resumo: O desenvolvimento da Inteligência Artificial (IA) tem despertado a atenção da Igreja Católica, que acompanha com interesse a evolução da ciência e das tecnologias correlatas. Em diálogo com os diversos saberes, a Igreja se dispõe a contribuir para esse debate, tendo sempre em vista a dignidade da pessoa humana e o desenvolvimento integral da sociedade. Tal compromisso exige ênfase na dimensão ética do ser humano e na gestão responsável da IA. Diante dos riscos concretos que emergem de seu uso, torna-se necessário desenvolver uma consciência crítica, especialmente no que diz respeito à ética aplicada aos algoritmos. Nesse contexto, destacam-se também as fake news, fenômeno característico de nosso tempo e intimamente ligado às tecnologias digitais, inclusive à própria Inteligência Artificial.

Palavras-chave: inteligência artificial; Igreja Católica; ética; responsabilidade; fake news.

Abstract: The development of Artificial Intelligence (AI) has attracted the attention of the Catholic Church, which follows the evolution of science and related technologies with interest. In dialogue with diverse fields of knowledge, the Church is committed to contributing to this debate, always keeping in mind the dignity

* Doutor em Teologia pela Universidade de Ciências Humana de Strasbourg, França, e Pós-doutor em Educação pela Universidade Federal de São Carlos, Estado de São Paulo, Brasil, com estágio na Escola de Altos Estudo de Paris, França. É professor colaborador na Faculdade Católica de Santa Catarina (FACASC).

E-mail: nilo.agostini@gmail.com.

¹ Este texto é o resultado de uma pesquisa inicialmente solicitada a nível latino-americano, com um texto prévio publicado pela Revista Digital Latinoamericana de Derecho, Lima, Peru, 24 de febrero del 2025 (Revista virtual n. 2), p. 15-32 (em português), p. 33-47 (em espanhol). O presente texto recebeu posteriormente os complementos correspondentes às mensagens do Papa Leão XIV sobre a mesma temática.





of the human person and the integral development of society. This commitment demands an emphasis on the ethical dimension of the human being and the responsible management of AI. Given the concrete risks that emerge from its use, it becomes necessary to develop a critical awareness, especially regarding the ethics applied to algorithms. In this context, fake news also stands out, a phenomenon characteristic of our time and intimately linked to digital technologies, including Artificial Intelligence itself.

Keywords: artificial intelligence; Catholic Church; ethics; responsibility; fake news.

Introdução

A Igreja Católica reconhece que a ciência e a tecnologia têm produzido “produtos extraordinários” e com alto “potencial criativo”, capazes de “desenvolver mais a própria vida”², permitindo que a terra “se torne habitação digna para toda a humanidade”³. O progresso da ciência e da técnica permite organizar melhor a sociedade humana e pode contribuir ao “aperfeiçoamento do homem e à transformação do mundo..., sendo um remédio para muitos males”⁴.

No dia 1 de janeiro de 2024, no Dia Mundial da Paz, o Papa Francisco publicou a mensagem “Inteligência Artificial e Paz” (IAP). Neste texto, ele solicita “sobretudo a promoção de um pensamento crítico” (n. 7) e o “desenvolvimento ético dos algoritmos – a algor-ética”⁵ (n. 6), que sejam fruto de um “diálogo interdisciplinar” (n. 6). Lembra-nos o Papa que “a Sagrada Escritura atesta que Deus deu aos homens o seu Espírito a fim de terem ‘sabedoria, inteligência e capacidade para toda a espécie de trabalho’ (Ex 35, 31)” (IAP 1).

Cerca de um ano depois, precisamente no dia 14 de janeiro de 2025, fruto do trabalho conjunto de dois Dicastérios, o da Doutrina da Fé e o da Cultura e Educação, o Vaticano publicou a nota “Antiqua et Nova”,

² FRANCISCO, Papa. *Inteligência artificial e paz*. Mensagem do Santo Padre para a celebração do dia mundial da paz. Vaticano, 1º de janeiro de 2024, n. 1. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/peace/documents/20231208-messaggio-57giornatamondiale-pace2024.html>. Acesso em: 27 dez. 2024. Para as citações desta mensagem no presente texto, utilizaremos a sigla IAP.

³ Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, n. 57. In: CONCÍLIO VATICANO II. *Compêndio do Vaticano II: Constituições, decretos, declarações*. 22. ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

⁴ FRANCISCO, 2024, n. 1.

⁵ O termo ‘algor-ética’, segundo Francisco, propõe que os sistemas algorítmicos sejam concebidos, auditados e governados com referência explícita a valores humanos não negociáveis — dignidade, justiça social, bem comum e paz — e não apenas a métricas de eficiência ou lucro.



sobre a relação entre a inteligência artificial e a inteligência humana⁶. Ao reiterar que a Igreja “promove os progressos na ciência, na tecnologia, nas artes e em todos os empreendimentos humanos”⁷, a nota afirma que a Igreja Católica parte “da visão integral da pessoa e da valorização do chamado a ‘cultivar’ e ‘custodiar’ a terra (cf. Gn 2,15)”⁸. A partir desta perspectiva, enfatiza o necessário “uso responsável da racionalidade e da capacidade técnica a serviço do mundo criado”⁹.

O Papa Leão XIV (2025), em sua mensagem à Conferência anual de Roma sobre IA, “Ética e Governança Corporativa”, enfatiza a “dimensão inerentemente ética da inteligência artificial” (IA), o que requer “sua gestão responsável”¹⁰. A Igreja, por sua vez, “deseja contribuir para um debate sereno e informado sobre estas questões urgentes”¹¹, tendo como base “o desenvolvimento integral da pessoa e da sociedade”¹². O grande impacto que a IA exerce sobre a educação, o trabalho, a arte, a saúde, a governança, as forças armadas e a comunicação exige responsabilidade e discernimento para garantir “o bem comum, construindo pontes de diálogo, promovendo a fraternidade e assegurando que ela sirva os interesses da humanidade como um todo”¹³.

Neste texto, o intento é aproveitar as oportunidades e enfrentar os desafios de nosso tempo. Importa conhecer a sociedade e acompanhar os seus avanços, com o intuito de melhor servir, encontrando os melhores caminhos para a realização da própria missão de evangelizar.

⁶ DICASTERIO PARA LA DOCTRINA DE LA FE; DICASTERIO PARA LA CULTURA Y LA EDUCACIÓN. *Antiqua et Nova*. Nota sobre la relación entre la inteligencia artificial y la inteligencia humana, 2025 Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_dff_doc_20250128_antiqua-et-nova_sp.html. Acesso em: 30 jan. 2025.

⁷ DICASTERIO, 2025, n. 2.

⁸ DICASTERIO, 2025, n. 1.

⁹ DICASTERIO, 2025, n. 1.

¹⁰ LEÃO XIV. *Mensagem aos participantes na 2ª Conferência anual de Roma sobre a Inteligência Artificial, Ética e Governança Corporativa*. Roma, 19-20 de junho de 2025. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pt/messages/pont-messages/2025/documents/20250617-messaggio-ia.html>. Acesso em: 8 out. 2025.

¹¹ LEÃO XIV, junho 2025.

¹² LEÃO XIV, junho 2025. Cf. DICASTERIO, 2025, n. 6.

¹³ LEÃO XIV. *Mensagem do Papa Leão XIV assinada pelo Cardeal Secretário de Estado Pietro Parolin, por ocasião da cimeira AI for Good 2025*. Genebra, 10 de julho de 2025. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pt/messages/pont-messages/2025/documents/20250708-messaggio-aiforgood-ginevra.html>. Acesso em: 8 out. 2025.



Identificaremos a percepção que a Igreja Católica tem dos avanços da Inteligência Artificial, até captar que a IA vem com muitas promessas, porém contém possíveis riscos ou externalidades negativas. Avançamos com a apresentação do necessário pensamento crítico quando se trata de IA, fundado na ética, segundo aponta os Papas Francisco e Leão XIV. Faremos, para isso, uma análise documental do magistério recente da Igreja. Enfim, numa pesquisa complementar, baseados em uma revisão bibliográfica, apresentamos o desafio das “fake news”, a serviço das quais encontram-se programas que utilizam a Inteligência Artificial.

1 Interesse em conhecer, servir e evangelizar

A Igreja Católica, na esteira do Concílio Vaticano II (1962-1965), sente “a necessidade de conhecer, de aproximar-se, compreender, penetrar, servir e evangelizar a sociedade circunstante, de acolher, quase diríamos de a percorrer, na sua rápida e contínua transformação”¹⁴. Ela tem igualmente a clareza de que “para cumprir a sua missão, deve esforçar-se por conhecer as situações...” em que se encontra o ser humano hoje; “este conhecimento é, portanto, uma exigência imprescindível para a obra de evangelização”¹⁵.

A Igreja Católica sente-se impelida a desenvolver uma reflexão “num âmbito interdisciplinar, tal como é necessário especialmente para os novos problemas”, como já expresso por São João Paulo II¹⁶. Ao mesmo tempo, cabe realizar uma abordagem hermenêutico-teológica em vista de um discernimento permanente, tendo em conta o aporte a partir da fé cristã, sendo este uma contribuição que brota de suas próprias raízes. Ao conhecer as situações concretas, busca iluminá-las com a fé, abre-se à palavra da Sagrada Escritura, é atenta à Tradição e ao seu Magistério, busca cultivar os valores que brotam do Evangelho e que traduzem o modo próprio de ser de Jesus Cristo.

Para que isso se realize a contento, faz-se necessário um diálogo profundo com o mundo de hoje. Importa abrir-se à humanidade e colocar-

¹⁴ PAULO VI. O valor religioso do Concílio. In: KLOPPENBURG. B. (org.). *Concílio Vaticano II*. Quarta sessão (novembro-dezembro de 1965), Petrópolis: Vozes, 1966. p. 496.

¹⁵ JOÃO PAULO II. *Exortação apostólica Familiaris Consortio*. 17. ed. São Paulo: Paulinas, 2003. n. 4.

¹⁶ JOÃO PAULO II. *Carta encíclica Veritatis Splendor*. Petrópolis: Vozes, 1993. n. 30.



-se como um dom de Deus a seu serviço. Isto possibilita responder com adequação às grandes questões de nosso tempo, num auxílio ao ser humano que tem sede de realização. Por isso, a Igreja sabe que “deve entrar em diálogo com o mundo em que vive”¹⁷. É neste empenho que ela consegue ser palavra, mensagem, colóquio, sempre “atenta ao evoluir das situações” para “responder adequadamente aos novos problemas e ao novo modo de os impostar”¹⁸.

Na obra evangelizadora, a Igreja sabe que “o homem é o primeiro caminho que ela deve percorrer na realização de sua missão... Não se trata do homem ‘abstrato’, mas do homem real, concreto, histórico”¹⁹. Ciente de que sua comunidade se constitui de seres humanos reunidos em Jesus Cristo, a Igreja é ciosa em afirmar que “não se encontra nada verdadeiramente humano que não lhes ressoe no coração”²⁰.

2 Conhecer a Inteligência Artificial (IA)

Chegamos a um grau significativo da “mudança de época”. “A IA marca uma nova e significativa fase na relação da humanidade com a tecnologia”, influenciando globalmente a vida da sociedade e do ser humano, atingindo setores como “as relações pessoais, a educação, o trabalho, a arte, a saúde, o direito, a guerra e as relações internacionais”²¹. Neste contexto de transformações, a Igreja Católica oferece sua experiência no âmbito antropológico e ético para o necessário discernimento em relação à IA.

O Papa Francisco, em sua mensagem “Inteligência artificial e paz” (IAP), reconhece que, por um lado, estamos diante de “um vasto leque de possibilidades”, de “oportunidades”; afirma que, por outro lado, identificamos “riscos” que podem ser graves, com consequências imediatas ou a médio e longo prazo. Portanto, a IA apresenta uma dupla face. Há uma preocupação com a própria justiça e a harmonia entre os povos e com o impacto que a IA possa ter sobre “a vida dos indivíduos e da sociedade, sobre a estabilidade e a paz” (IAP 1).

¹⁷ PAULO VI. *Encíclica Ecclesiam Suam*. Petrópolis: Vozes, 1964. n. 67.

¹⁸ CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA. *A Doutrina Social da Igreja na formação presbiteral*. Petrópolis: Vozes, 1989. n. 11, p. 19.

¹⁹ JOÃO PAULO II. *Carta encíclica Centesimus Annus*. Petrópolis: Vozes, 1991. n. 53.

²⁰ Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, n. 1. In: CONCÍLIO VATICANO II. *Op. cit.*

²¹ DICASTERIO, 2025, n. 4.



O Papa Leão XIV reconhece, por sua vez, que a IA revela um “extraordinário potencial em benefício da família humana”, constituindo-se num “produto extraordinário do gênio humano”²². Pondera que ela é “em primeiro lugar um instrumento”, exigindo, por isso, a mobilização da “força ética” do ser humano²³. Lembra que “existe a possibilidade de ser mal utilizada para lucros egoístas à custa dos outros ou, pior ainda, para fomentar conflitos e agressões”²⁴. Por isso, a Igreja Católica emite uma proposta “normativa”, objeto do presente estudo, mesmo que haja uma tensão com visões seculares balizadas na autonomia tecnológica e no livre mercado.

Tudo começou com automatismos, inicialmente mecânicos. A partir da década dos anos 60 do século XX, vimos robôs auxiliando as pessoas, bem como assistimos à disseminação de videogames na indústria do lazer até que se começou a simular os processos cognitivos, a modo da inteligência humana. Tivemos inicialmente a IA simbólica, manejando símbolos para a resolução de problemas. Esta logo evoluiu, a partir dos anos 80, para as IAs conexionista, evolucionista, bayesiana e analógica. Tratava-se, inicialmente, de replicar a inteligência humana por meio da construção de redes neurais artificiais²⁵. Essas redes mostraram-se capazes de “aprender, reconhecer formas, memorizar por associações etc”²⁶.

Cabe precisar que os neurônios artificiais são infinitamente menos complexos do que o cérebro humano. Importante notar que, nos anos 90 do século passado, chegamos ao desenvolvimento da neurociência cognitiva, da vida artificial e da robótica até incluir a aprendizagem de máquina, com uma subárea que foi a aprendizagem profunda. Tratou-se de desenvolver na máquina “a capacidade de raciocinar, de desencadear novos pensamentos, de perceber e aprender”²⁷ à maneira da inteligência humana (aprender, raciocinar, autocorrigir-se e resolver problemas).

Diversos são os campos de incidência da IA: na saúde, nos negócios, na educação, nas finanças, na lei, na manufatura. As aplicações

²² LEÃO XIV, junho 2025.

²³ LEÃO XIV, junho 2025.

²⁴ LEÃO XIV, junho 2025.

²⁵ SANTALELLA, Lucia. Por que é imprescindível um manual ético para a Inteligência Artificial Generativa? *TECCOGS – Revista Digital de Tecnologias Cognitivas*, São Paulo, n. 28, jul./dez. 2023, p. 7-24.

²⁶ SANTALELLA, 2023, p. 12.

²⁷ VERMA, Mudit. Artificial intelligence and its scope in different areas with special reference to the field of education. *International Journal of Advanced Educational Research*, Delhi, v. 3, n. 1, p. 5-10, jan. 2018, p. 6.



não param aí; ela também está presente em áreas como: Processamento de Linguagem Natural (PNL), Análise de imagem e vídeo, Sistemas de recomendação, Assistentes Virtuais e Chatbots²⁸, Jogos Algoritmos de IA, Casas Inteligentes e IoT (Internet das coisas), Cíber segurança. É igualmente utilizada pelo google maps, o waze, os filtros de realidade aumentada e o snapchat.

3 Os riscos ou externalidades negativas

Se muitas são as promessas da IA, muitos podem ser igualmente os riscos. O Papa Francisco afirma que um dos riscos é “ceder à tentação do egoísmo, do interesse próprio, da ânsia de lucro e da sede de poder” (IAP 2). Não basta possuir a tecnologia para produzir textos aparentemente coerentes para que estes sejam fiáveis. Sabemos que “a inteligência artificial é utilizada em campanhas de desinformação que espalham notícias falsas e levam a uma desconfiança crescente relativamente aos meios de comunicação” (IAP 3). Por isso, interrogações surgem com relação à “confidencialidade, à posse dos dados e à propriedade intelectual” (IAP 3).

O uso indevido pode gerar consequências negativas, tais como: “a discriminação, a interferência nos processos eleitorais, a formação duma sociedade que vigia e controla as pessoas, a exclusão digital e a exacerbação dum individualismo cada vez mais desligado da coletividade” (IAP 3). Outros riscos apontados: ameaças “aos direitos fundamentais, danos à democracia e ao meio-ambiente, reforço a discriminações não justificadas nas mais variadas esferas, coadjuvante em campanhas de desinformação e a intensificação do extrativismo, ou seja, da extração de recursos naturais”²⁹.

Hoje trabalha-se basicamente com uma IA preditiva e uma IA generativa. Enquanto preditiva, a IA prevê resultados futuros. Os algoritmos são programados para buscar tendências, padrões e relacionar variáveis. Faz-se uma modelagem na máquina “treinando-a” até alcançar um determinado resultado. Se diz que a máquina aprende... Pretende-se, com isso, auxiliar nos processos de negócios e nos fluxos de trabalho, orientando as tomadas de decisão.

²⁸ Chatbot é um programa de computador que simula conversas humanas, respondendo automaticamente a perguntas ou realizando tarefas com base em comandos.

²⁹ SANTALELLA, 2023, p. 16.



Enquanto generativa, a IA é direcionada para “a criação de conteúdo novo e original, como imagens, textos e outras mídias, aprendendo com os padrões de dados existentes”³⁰. Auxilia na resolução de novos problemas, prevê resultados e/ou eventos futuros, orienta na tomada de decisões e na formulação de estratégias. Prevê a demanda do consumidor e projeta produtos ou detalhes dos mesmos. Analisa tendências, cria cenários, alimenta com novos dados.

Toda essa variedade de dados e de respostas baseia-se na “simulação de capacidades semióticas humanas”³¹. Com isso, geram-se textos, imagens, vídeos. É bom notar que, desde dezembro de 2022, está em alta o ChatGPT (Transformador Gerativo Pré-treinado) que faz uso do sistema LLM (Large Language Models); esta possibilita a existência de modelos geradores de textos que realizam tarefas de assistentes virtuais, tradução de idiomas, resumos, análise de sentimento, recomendações de conteúdo, bots de diálogo ou reações a comandos dados pelo usuário.

O uso da IAG explodiu. Estudantes a utilizam para seus trabalhos, pesquisas etc. As tarefas são realizadas rapidamente; o sistema é solícito e prestativo. Proibir? A questão que se coloca é antes de tudo ética. Isto envolve “informar-se, conhecer, experimentar e avaliar para melhor agir”³².

4 Pensamento crítico, fundado na ética

O Papa Francisco pede “um desenvolvimento ético dos algoritmos – a algor-ética” para que sejam explicitados “os valores a orientar os percursos das novas tecnologias” (IAP 6). Isto requer “a promoção do pensamento crítico” que leve a uma “educação para o uso de formas de inteligência artificial”. É necessário que os usuários “desenvolvam uma capacidade de discernimento no uso de dados e conteúdos” (IAP 7). Este torna-se o caminho indeclinável para preservar a paz e o bem comum, salvaguardar a dignidade intrínseca de cada pessoa e a fraternidade, garantir a justiça, os direitos humanos fundamentais e o progresso humano integral.

O Papa Leão XIV verifica que o avanço da IA torna-a capaz de fazer “escolhas algorítmicas puramente técnicas”, sendo “crucial

³⁰ SANTAELLA, 2023, p. 18.

³¹ SANTAELLA, 2023, p. 18-19.

³² SANTAELLA, 2023, p. 22.



considerar as suas implicações antropológicas e éticas, os valores em jogo e os deveres e quadros regulamentares necessários para defender estes valores”³³. Por mais tarefas que a IA seja capaz de desempenhar com velocidade e eficiência, simulando o raciocínio humano, ela “não pode replicar o discernimento moral ou a capacidade de formar relações genuínas”³⁴. O Papa aponta para “a responsabilidade pelo uso ético dos sistemas de IA” tanto por parte de quem os “desenvolve, gere e supervisiona”, como de “quem os utiliza”³⁵.

A IA nos apresenta desafios que “não são apenas de ordem técnica, mas também antropológica, educacional, social e política” (IAP 2). É preciso ter o sentido do limite do paradigma tecnocrático³⁶. “Nem tudo pode ser previsto, nem tudo pode ser calculado”, diz o Papa Francisco (IAP 4). E não temos a garantia da imparcialidade, sobretudo quando os algoritmos extrapolam, com o “risco de distorcer as informações, replicando as injustiças e os preconceitos” (IAP 4). Convivemos com critérios subjacentes, decisões ocultas, produtores que lavam as mãos diante de responsabilidades.

A atual mentalidade tecnocrática e eficientista precisa assumir o sentido do limite. A mensagem “Inteligência Artificial e Paz” lembra-nos: “Na obsessão de querer controlar tudo”, pode-se “perder o controle sobre si mesmo”. E continua: “Na busca duma liberdade absoluta”, pode-se “cair na espiral duma ditadura tecnológica” (IAP 4). Sempre é bom dar-mo-nos conta de que, enquanto criaturas, somos limitados. Podemos cair na espiral que alimenta o preconceito e a injustiça, gerando diferentes formas de desigualdade. No limite, sabemos que são possíveis a manipulação e o controle social. Por isso, é necessário identificar “a responsabilidade legal por parte dos produtores, de quem os contrata e das autoridades governamentais” (IAP 5).

Acrescente-se que a IA interessa hoje ao setor de armamentos para efetuar operações militares através de sistemas de controle remoto. Por isso, a orientação ética passa pelo cultivo de valores humanos que

³³ LEÃO XIV, julho 2025.

³⁴ LEÃO XIV, julho 2025.

³⁵ LEÃO XIV, julho 2025.

³⁶ De forma distinta do sentido em ciência política, “tecnocrático” aqui não se refere a uma gestão por especialistas técnicos no lugar de uma representação democrática (governo de técnicos). Refere-se a uma mentalidade que absolutiza a eficiência e o controle instrumental, reduzindo o humano a variável do processo.



deem sentido à existência humana, protegendo os direitos humanos fundamentais, promovendo a justiça e a paz, jamais a guerra e o famigerado armamentismo.

Importa “pôr fim às guerras e conflitos” e, assim, “aliviar muitas formas de sofrimento” (IAP 8). Cabe fundamentar a paz como “fruto de relações que reconhecem e acolhem o outro na sua dignidade inalienável, e de cooperação e compromisso na busca do desenvolvimento integral de todas as pessoas e de todos os povos” (IAP 8).

O respeito fundamental pela dignidade humana requer a rejeição de que a unicidade da pessoa seja identificada com um conjunto de dados. Não se deve permitir que os algoritmos determinem o modo como entendemos os direitos humanos, ponham de lado os valores essenciais da compaixão, da misericórdia e do perdão, ou eliminem a possibilidade de um indivíduo mudar e deixar para trás o passado (IAP 5).

Cabe “aproveitar as oportunidades e enfrentar os desafios colocados pela revolução digital, e entregar às gerações futuras um mundo mais solidário, justo e pacífico” (IAP 8). Cabe “procurar clareza ética e estabelecer uma governança local e global coordenada da IA baseada no reconhecimento comum da dignidade inerente e das liberdades fundamentais da pessoa humana”³⁷.

O desafio é, portanto, o uso ético e crítico da IA. Um discernimento atento deve acompanhar o seu uso para superar diversos tipos de vieses, tais como: “vieses de gênero, raça e nacionalidade; vieses na seleção de pessoas por departamentos de recursos humanos; vieses raciais em algoritmos de IA já classificaram pessoas como não sendo seres humanos; implicações do uso ético de tecnologias de IA por planos de saúde”³⁸.

Necessitamos de uma IA ética, confiável e responsável, com sistemas explicáveis ou interpretáveis, cujas decisões sejam auditadas e os desenvolvedores, proprietários e operadores responsabilizados. Quatro quesitos são essenciais para garantir que os sistemas de IA sejam robustos e confiáveis: 1) verificação, 2) validade, 3) segurança e 4) controle³⁹. A

³⁷ LEÃO XIV, julho 2025.

³⁸ LAMB, Luís C. Ética em IA e IA ética: prolegômenos e estudo de casos significativos. *Revista USP*, São Paulo, n. 141, p. 107-120, abr./maio/jun. 2024.

³⁹ LOPES, L. F.; MOSER, A.; CAVAZZANI, A. L. M. Os desafios éticos da inteligência artificial e dos objetos autônomos: um preâmbulo. *Linhas Críticas*, Brasília, n. 29, 2023, p. 5.



ética e a moral são consideradas a bússola da boa conduta por meio de normas que delas emanam. “A ética é a teoria ou ciência do comportamento moral dos homens em sociedade”⁴⁰ e a moral tem como critério o bem⁴¹. “É ao ser humano consciente que compete a palavra final..., a quem cabe a responsabilidade de escolha”⁴².

5 As fake news

Tomamos as fake news como estudo de caso paradigmático de mau uso de IA na esfera comunicacional. Estas são um produto de nosso tempo pela tecnologia utilizada, incluída a IA, não apenas pela velha tendência de veicular mentiras, mesmo que parciais e tendenciosas, mas pela sofisticada produção capaz de “desviar a atenção, interferir nas escolhas e decisões das massas, induzir um determinado comportamento de consumo ou mesmo uma ideologia, destruir ou mesmo construir a imagem de algum ícone, celebridade ou personagem pública”⁴³. É conhecido o interesse de grandes corporações, grupos políticos e movimentos ideológicos pelas fake news, cuja base pode estar num outro país, cujo combate envolve uma estratégia de guerra internacional.

“Programas que utilizam Inteligência Artificial podem ser usados para dar credibilidade e disseminar informações falsas”. É o que constata o serviço “PUC Check – Rede André Russo” em São Paulo, Brasil⁴⁴. Estamos diante da possibilidade de criar todo o tipo de desinformação. Para que uma mentira ganhe o fórum de verdade, ela é produzida de forma a envolver as consciências. Conteúdos caluniosos, difamatórios e inverídicos são produzidos por empresas especializadas, com alta lucratividade, permitindo que atores (políticos e empresas) construam narrativas e defendam agendas tendo como base informações falsas ou mal-intencionadas.

Estamos vivendo uma era de competição entre narrativas, constituindo-se numa nova epidemia de nossos tempos. Se há algo que

⁴⁰ VÁSQUEZ, Adolfo Sánchez. *Ética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018. p. 12.

⁴¹ VÁSQUEZ, 2018, p. 6.

⁴² VÁSQUEZ, 2018, p. 13.

⁴³ CHAVES, Irenio Silveira. *Fake News e consciência: como produzimos (e acreditamos) em notícias falsas*. Disponível em: <https://coletivobereia.com.br/fake-news-e-consciencia-como-produzimos-e-acreditamos-em-noticias-falsas/>. Acesso em: 28 dez. 2024.

⁴⁴ PAIVA, Sofia. *Fake news e Inteligência Artificial*. Disponível em: <https://www.pucsp.br/puccheck/fake-news-e-inteligencia-artificial> Acesso em: 28 dez. 2024.



a pandemia da Covid-19 escancarou diante de nós foi “a competição beligerante entre narrativas técnicas e suas versões fake”, fenômeno este que nos colocou diante da “informação e deformação de fatos” (25)⁴⁵. Este fenômeno invade todos os ambientes, nos mostrando como, pelas fake news, busca-se ser fiável pela mentira, contagiar pela desorientação, assumindo caminhos tortos. “Grupos políticos espúrios que, servindo a projetos autoritários de poder, contaminam e debilitam a saúde das democracias” com “narrativas falsas, viralizadas por tecnologias de comunicação de atuação em escala global”⁴⁶. Vivemos uma epidemia da desinformação.

Do lado dos consumidores de informação, aponta-se uma tendência de recepção acrítica e de baixa vigilância⁴⁷, o que explica a disseminação de fake news; estas também são facilitadas pela falta de políticas com normas claras no setor da comunicação, pela concentração destas ferramentas nas mãos de poucos e pela escassez de políticas educacionais específicas para a era digital. Os impactos são imediatos, tais como: danos à saúde pública, violência étnico-política, perturbação de processos eleitorais e ameaça à democracia.

Vivemos no mundo uma “desordem informacional” que utiliza a IA para as suas operações, tendo como objetivo a desinformação e/ou a malinformação. Estudos mostram que, “embora as notícias falsas propriamente ditas mereçam preocupação, é a desinformação transmitida por suporte audiovisual (memes contendo informações falsas ou imagens, áudios e vídeos adulterados) o tipo de conteúdo mais pervasivos”, ou seja, penetrante⁴⁸. Acrescentam-se a isto, a propaganda de governos que fazem uso da malinformação e da desinformação e de todo tipo de teorias conspiratórias que não se sustentam em fatos comprováveis.

São conhecidas as “táticas de manipulação da opinião pública em ambiente digital, a serviço de grupos políticos ou governos, que recorrem

⁴⁵ VASCONCELLOS-SILVA, Paulo R.; CASTIEL, Luis David. COVID-19, as fake news e o sono da razão comunicativa gerando monstros: a narrativa dos riscos e os riscos das narrativas. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, 2020, v. 36, n. 7, p. 2.

⁴⁶ VASCONCELLOS-SILVA, 2020, p. 7.

⁴⁷ Cf. FORSTER, Renê; CARVALHO, Rodrigo Monteiro de; FILGUEIRAS, Alberto; AVILA, Emanuelle. *Fake News: O Que É, Como Se Faz E Por Que Funciona?* 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.3294>. Acesso em: 28 dez. 2024.

⁴⁸ FORSTER, 2021.



ao uso de automação e algoritmos⁴⁹, em especial, nas redes sociais”⁵⁰. As fake news comportam toda uma concepção, produção e distribuição, num desencadeamento organizado e programado de propagação da desinformação, o que inclui a operação dos algoritmos, num direcionamento dos conteúdos para serem propositalmente atraentes e capturarem a atenção. Criam-se verdadeiros “ecossistemas” da desinformação, graças à interconexão instantânea entre usuários. Na verdade, muitos falam, mas poucos são realmente ouvidos, faltando uma real democratização do universo da comunicação, sendo a democracia mais um mito do que uma realidade.

Ciente desta problemática, mas também das possibilidades a nosso alcance, o Papa Francisco tem se pronunciado com as seguintes palavras:

Os sistemas de inteligência artificial podem contribuir para o processo de libertação da ignorância e facilitar a troca de informações entre diferentes povos e gerações. Por exemplo, podem tornar acessível e compreensível um patrimônio enorme de conhecimentos, escrito em épocas passadas, ou permitir às pessoas comunicarem em línguas que lhes são desconhecidas. Mas simultaneamente podem ser instrumentos de «poluição cognitiva», alteração da realidade através de narrativas parciais ou totalmente falsas, mas acreditadas – e partilhadas – como se fossem verdadeiras. Basta pensar no problema da desinformação que enfrentamos, há anos, no caso das fake news e que hoje se serve da deep fake, isto é, da criação e divulgação de imagens que parecem perfeitamente plausíveis, mas são falsas (já me aconteceu a mim também ser objeto delas), ou mensagens-áudio que usam a voz duma pessoa, dizendo coisas que ela própria nunca disse. A simulação, que está na base destes programas, pode ser útil nalguns campos específicos, mas torna-se perversa quando distorce as relações com os outros e com a realidade⁵¹.

6 Em tempos de pós-verdade: as consequências nocivas à sociedade

O ser humano é marcado pela ambivalência. Se incontáveis são os benefícios à humanidade com os avanços relativos à IA e à internet em

⁴⁹ Algoritmo é uma sequência de ações executáveis que visam obter um fim específico, instruções que descrevem uma tarefa a ser realizada, por exemplo, por um computador.

⁵⁰ FORSTER, 2021.

⁵¹ FRANCISCO, Papa. *Mensagem para o LVIII Dia Mundial das Comunicações Sociais*. 12 de maio de 2024. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/communications/documents/20240124-messaggio-comunicazioni-sociali.html>. Acesso em: 6 jan. 2025.



geral, entremeiam-se igualmente malefícios. Somente o uso consciente e responsável de toda esta tecnologia edificará uma sociedade justa e fraterna e garantirá informações verídicas, úteis e positivas. Nossa análise nos conduz ao fenômeno da pós-verdade.

Vivemos, hoje, numa relativização da verdade, própria desde tempo da pós-modernidade, denominada desde 1992 de “pós-verdade”. Em 2016, este termo passou a constar no Dicionário Oxford como a palavra do ano. Na pós-verdade, a “verdade dos fatos”, acaba sendo “suavizada” ou “abrandada” e passa a receber uma carga emotiva para a formação de “verdades palatáveis”, não sendo sempre sinônimo direto de mentira. Insere-se um ingrediente a mais para veicular notícias falsas, transformando as mentiras em algo palatável, digerível por meio das emoções. A entrada em cena desta artimanha, acaba colocando em crise a ciência, a política, a segurança pública etc.

A pós-verdade visa trazer à baila informações inverossímeis e contraditórias, onde a mentira não é posta de forma explícita, mas envolta em chamarizes emotivos que tornam o discernimento entre o que é verdade e mentira dentro da notícia, em um exercício complexo. Diante deste fato, o cidadão aceita como verdade aquilo que encontra eco emotivo dentro de suas concepções de mundo, preterindo assim a “verdade dos fatos” que por vezes é muito menos atrativa que uma pós-verdade bem elaborada⁵².

Foi a revista britânica *The Economist* que popularizou o termo pós-verdade, em 2016, culpando a Internet e as redes sociais pela sua disseminação. Vejamos: “A fragmentação das fontes noticiosas criou um mundo atomizado, em que mentiras, rumores e fofocas se espalham com velocidade alarmante”, afirmava o semanário. “Mentiras compartilhadas online, em redes cujos integrantes confiam mais uns nos outros do que em qualquer órgão tradicional de imprensa, rapidamente ganham aparência de verdade”⁵³.

A pós-verdade potencializa a mídia como fonte de desinformação, ou seja, as fake news. Uma pesquisa do Massachusetts Institute of Technology – MIT mostrou que “a chance de uma notícia falsa ser repassada

⁵² LEITE, Ana Cláudia Leite. Fake news em tempos de pós-verdade. Uma introdução. *Caderno da Escola Superior de Gestão Pública, Política, Jurídica e Segurança*. Curitiba, v. 3, n. 1, p. 76, jan./jun. 2020.

⁵³ Art of the lie. *The Economist*, 10 de setembro de 2016.



é 70% maior do que a de notícias verdadeiras”⁵⁴, especialmente as de cunho político.

*As fake news podem distorcer fatos, disseminar boatos difamatórios e influenciar nas decisões dos cidadãos. Até mesmo prejudicar a convivência em sociedade e interferir no processo democrático do país, especialmente quando apresentam vídeos manipulados, fotos fora do contexto e informações sensacionalistas que incentivam o discurso de ódio e a polarização de grupos. No entanto, um cidadão consciente pode evitar isso, por meio de uma participação política mais atuante e crítica, através da checagem dos fatos, da denúncia de notícias falsas e do compartilhamento de informações verdadeiras. Ao atuar com mais ceticismo diante da avalanche de notícias que circulam nas mídias sociais, o cidadão contribui com a formação de uma sociedade consciente e bem informada*⁵⁵.

7 O necessário letramento digital

Para o combate à propagação das fake news, como um dos riscos ou uma das externalidades negativas da IA, tomamos hoje consciência da importância do letramento digital. A educação pode e mesmo deve contribuir para este combate das fake news, por exemplo no whatsapp, entre outras plataformas. Trata-se de um problema de magnitude global. A escola não pode ficar sem ação diante deste problema. Cabe a ela contribuir na formação das pessoas com uma prática pedagógica voltada para o letramento digital.

A educação é o melhor antídoto para o uso consciente da internet, que consequentemente evitará a proliferação de fake news, pois o usuário bem informado e educado irá se conscientizar das consequências do uso (in)devido das tecnologias digitais de informação e comunicação (TDIC), de modo que o fará repensar e pesquisar determinadas notícias antes de compartilhá-las, além de se tornar célula multiplicadora

⁵⁴ VOSOUGHI, Soroush; ROY, Deb; ARAL, Sinan. *The spread of true and false news online*. Science, Washington (DC), v. 359, n. 6380, p. 1146-1151, 8 mar 2018. Disponível em: <http://science.sciencemag.org/content/359/6380/1146>. Acesso em: 28 dez. 2024.

⁵⁵ TOBIAS, Mirela Souza; CORRÊA, Elisa Cristina Delfini; BARCELOS, Marcelo Silva. *O que você pode fazer para combater as fake news e o fenômeno da pós-verdade no facebook?* Seja um cidadão atuante. Disponível em: chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/http://www.faed.udesc.br/arquivos/id_submenu/3015/mirela_souza_tobias_produto.pdf. Acesso em: 28 dez. 2024.



*de responsabilidade social para seu círculo familiar e de amigos, com vistas ao correto uso das redes sociais*⁵⁶.

Trata-se de educar a criança ou o jovem sobre as consequências nefastas da criação e propagação de fake news. É preciso incluir esta temática nos currículos das disciplinas e levar crianças e jovens a crescerem conscientes de seu papel social, desenvolvendo uma consciência ética e cidadã. Para isso, é preciso desenvolver a capacidade cognitiva e de interpretação do leitor e/ou receptor.

*[...] O leitor digital deve dar atenção a toda a área do site, pois toda imagem, vídeo, som etc. colaboram para a significação da informação. Por tudo isto, estar de forma crítica na internet implica pensar, buscar, selecionar, analisar, avaliar, filtrar, agir e interpretar as informações, seja em qualquer participação on-line*⁵⁷.

Pesquisadores destacam que “não há letramento digital se o indivíduo não tem autonomia, criticidade e poder de reformulação e redirecionamento em relação ao uso que ela faz das TICs⁵⁸ em sua vida” (55)⁵⁹.

A BNCC (Base Nacional Comum Curricular do Brasil), na competência geral 5, afirma a necessidade de:

*Compreender, utilizar e criar tecnologias digitais de informação e comunicação de forma crítica, significativa, reflexiva e ética nas diversas práticas sociais (inclusive as escolares) para se comunicar, acessar e disseminar informações, produzir conhecimentos, resolver problemas e exercer protagonismo e autoria na vida pessoal e coletiva*⁶⁰.

⁵⁶ ISMAEL, Maxmiller Lima Laranjeira. *Letramento digital no combate à propagação das fake news no whatsapp*. Trabalho de Conclusão do curso de especialização Estratégias Didáticas para a Educação Básica, Centro de Educação da Universidade Federal de Alagoas, 2020.

⁵⁷ ARAÚJO, Elaine V.; VILAÇA, Márcio L. Letramento digital e letramento crítico: repensando perspectiva de ensino de línguas nas escolas. *Cadernos do CNLF*, v. XXIII, n. 3. Textos completos, 29 a 31 de agosto de 2018. Rio de Janeiro: CiFEFiL.

⁵⁸ TIC é a abreviação adotada para o termo Tecnologia da Informação e Comunicação.

⁵⁹ ARAÚJO, Verônica D.; GLOTZ, Raquel E. O letramento digital enquanto instrumento de inclusão social e democratização do conhecimento: desafios atuais. *Revista Paidéi@ – Revista Científica de Educação à Distância*, Santos, v. 2, n. 1, junho 2009.

⁶⁰ BRASIL. *Base Nacional Comum Curricular*. Ensino Médio. Brasília: MEC/Secretaria de Educação Básica, 2018.



Segundo Santos, “a BNCC prevê não apenas o uso de novas tecnologias de comunicação, mas o letramento digital, uma vez que entendo tanto a necessidade de saber manusear as tecnologias quanto a importância de fazer deste uso uma prática social”.⁶¹ É preciso reformular o processo de ensino no país para “contemplar também os novos letramentos, essencialmente digitais”, segundo a BNCC.⁶² É preciso educar para esta “nova forma de se relacionar com o mundo”, assegurando o “uso democrático e consciente dessas tecnologias” (59)⁶³.

Estar na internet e utilizar os recursos que ela disponibiliza requer uma preparação e capacitação, a fim de desenvolvermos “habilidade e conhecimento cognitivo para decifrar a escrita e decifrar os códigos, sejam eles verbais ou não, disponíveis e compartilhados no ciberespaço”⁶⁴.

*Logo, o leitor digital crítico precisa ter consciência social e responsabilidade, pensando e ponderando textos que produz e compartilha no meio on-line, evitando assim os famosos fake news (notícias falsas), fenômeno que tem despertado crescente interesse, em boa parte por causa de seus impactos na saúde, na política, na segurança e na economia*⁶⁵.

“Uma sociedade bem informada olha para a notícia criticamente”⁶⁶. Precisamos ter senso crítico, autonomia, fundados na ética para detectar o que são fake news.

8 Por uma comunicação plenamente humana

O paradigma tecnocrático requer vigilância para que os avanços da IA não comprometam o bem-estar da humanidade, bem como o cuidado com a criação de um mundo de paz. É imperativo o “desenvolvimento ético dos algoritmos, em que sejam os valores a orientar os percursos

⁶¹ SANTOS, Amanda de Jesus Oliveira. Letramento digital na BNCC: A cultura digital no processo de ensino e aprendizagem na língua portuguesa. *Anais V Congresso de Ensino, Pesquisa e Extensão da UEG: Ciência para redução de desigualdades*, v. 5 (2018). Goiás, 17 a 19 de outubro de 2018, p. 6.

⁶² BRASIL, 2018, p. 67.

⁶³ SANTOS, 2018, p. 6-7.

⁶⁴ ISMAEL, 2020.

⁶⁵ ARAÚJO, 2018, p. 579.

⁶⁶ Cláudio Maierovitch, médico sanitário da Fiocruz, Brasília.



das novas tecnologias”⁶⁷. Diante disso, o Papa Francisco nos deixa o seguinte questionamento:

*A Inteligência Artificial serve para satisfazer as necessidades da humanidade, melhorar o bem-estar e o desenvolvimento integral das pessoas ou para enriquecer e aumentar o já elevado poder dos poucos gigantes tecnológicos não obstante os perigos para a humanidade?*⁶⁸

O Papa Francisco chamou a atenção ao uso impróprio de nomear “inteligência” o que não é inteligência, como que num “entreguismo tecnocrático”. E propõe alguns pontos de reflexão, tais como:

*A necessidade de aprofundar o tema da responsabilidade das decisões tomadas usando a IA, a regulamentação, as mudanças no sistema educativo, profissional e de segurança e a quantidade de energia que o uso dessa tecnologia requer, já que a humanidade está enfrentando uma delicada transição energética*⁶⁹.

O Papa Leão XIV, por sua vez, pondera que “o bem-estar da pessoa humana” não se resume ao “material”, mas contempla também o “intelectual e espiritual”. Aponta outrossim para a necessidade de “salvaguardar a dignidade inviolável de cada pessoa humana e respeitar a riqueza e a diversidade cultural e espiritual dos povos”⁷⁰. Não podemos deslizar na “perda” ou no “eclipse do sentido do humano”, o que requer clareza “acerca da verdadeira natureza e da unicidade da nossa dignidade humana comum”⁷¹.

Estamos tomando consciência dos impactos da revolução digital sobre as famílias. Identificam-se desafios impostos pela digitalização, entre os quais causam preocupação “o isolamento social, os problemas de saúde mental e as expectativas distorcidas de intimidade”⁷². O desafio é

⁶⁷ FRANCISCO, Papa. *IA deve servir a humanidade e não enriquecer poucos “gigantes tecnológicos”*. 2024. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2024-06/papa-francisco-inteligencia-artificial-centesimus-annus.html>. Acesso em: 3 jan. 2025.

⁶⁸ FRANCISCO, 2024.

⁶⁹ FRANCISCO, 2024.

⁷⁰ LEÃO XIV, junho 2025.

⁷¹ LEÃO XIV, junho 2025.

⁷² Cf. Bispos da Europa se unem ao Papa para ajudar as famílias diante dos “desafios digitais”. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/igreja/news/2024-07/comece-documento-desafios-digitais-apoio-familia-italia.html>. Acesso em: 3 jan. 2025.



manter “o equilíbrio necessário entre a adoção da conectividade digital e a garantia de que os avanços tecnológicos reforcem os valores familiares e se harmonizem com a ética cristã”⁷³.

A máquina nunca poderá ser um sujeito moral autônomo. Enfatiza-se a “exclusiva capacidade humana de julgamento moral e de decisão ética”. Esta capacidade é “mais do que um conjunto complexo de algoritmos”; “não pode ser reduzida à programação de uma máquina que, por mais ‘inteligente’ que seja, permanece sempre uma máquina”⁷⁴. Segundo a nota dos Dicastérios da Doutrina da Fé e da Cultura e Educação, uma distinção tem importância decisiva ao afirmar que a IA tem “recursos sofisticados para realizar *tarefas*, mas não para *pensar*”⁷⁵. Aqui reside o que nos distingue como seres “humanos”, dotados de “inteligência”, “racionais” por excelência, detentores de uma estrutura integral⁷⁶.

A IA já faz parte de nosso cotidiano. Sua contribuição para a execução de tarefas é considerável. Espalha-se um grande otimismo. Trata-se de conduzi-la para a edificação do bem, sabendo separar o joio do trigo. Reconhecemos que a IA pode auxiliar os humanos em diversas tarefas, haja vista a sua capacidade de processar vastas quantidades de dados. No entanto, ela não substitui a capacidade humana de julgar o valor moral de uma ação. Cabe destacar aqui o que afirma Dom Edson Oriolo, bispo de Leopoldina, MG, Brasil:

*A inteligência é uma capacidade cognitiva intrínseca ao cérebro humano, que lhe permite aprender, raciocinar, solucionar problemas, tomar decisões, comunicar-se, planejar, adaptar-se a diferentes ambientes e compreender o mundo ao seu redor. Essa capacidade complexa envolve uma série de processos mentais como a percepção, a memória, a linguagem, o pensamento crítico e a resolução de problemas. Por meio do desenvolvimento cognitivo, os seres humanos são capazes de construir conhecimentos pela simples apreensão, pelo juízo e pelo raciocínio*⁷⁷.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ TORNIELLI, Andrea. *Inteligência artificial e fator humano*. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/vaticano/news/2024-06/editorial-andrea-tornielli-inteligencia-artificial-papa-g7-pugli.html>. Acesso em: 3 jan. 2025.

⁷⁵ DICASTÉRIO, 2025, n. 12.

⁷⁶ Cf. DICASTÉRIO, 2025, n. 13-16.

⁷⁷ ORIOLO, Dom Edson. *Inteligência artificial e humanos em sintonia*. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/mundo/news/2024-09/dom-oriolo-inteligencia-artificial-humanos-sintonia.html>. Acesso em: 3 jan. 2025.



A partir da encíclica *Laudato Si*, o Papa Francisco tem chamado a nossa atenção para a necessidade do desenvolvimento de uma “ecologia integral”, o que inclui o cuidado com a cultura e a vida humana, atentos aos excessos do desenvolvimento tecnológico⁷⁸. Com relação à IA, isto não implica em impedir o seu desenvolvimento. Se são claros os riscos potenciais, sabemos outrossim que esta tecnologia pode e deve servir ao bem comum, respeitando a dignidade e a liberdade humanas, tornando-a, portanto, uma conquista da humanidade. Temos possibilidades sem precedentes para aprimorar a forma como comunicamos. Importa integrar a “sabedoria do coração”, rumo a uma “comunicação plenamente humana”⁷⁹, sendo os sistemas de IA uma forma complementar às capacidades humanas, um apoio e não um substituto do humano. “A sabedoria do coração é a virtude que nos permite combinar o todo com as partes, as decisões com as suas consequências, as grandezas com as fragilidades, o passado com o futuro, o eu com o nós”⁸⁰.

A modo de conclusão

Sem pretender esgotar esta desafiadora realidade que veio para ficar, a modo de conclusão, recolho algumas considerações, apontando mais para direções de continuidade deste estudo e do necessário acompanhamento da Inteligência Artificial. Temos inicialmente uma constatação:

As redes sociais são loci em que seres humanos e objetos técnicos produzem e disputam narrativas e operam em rede de forma livre, aberta e caótica, revelando a sociedade que temos e seus valores éticos, estéticos e políticos, para o bem para o mal. Não há neutralidade nas redes sociais. [...] Encontramos nas redes sociais nossos mais cruéis dilemas societários. Há tempos, acompanhamos a instalação de bolhas de pós-verdade nas redes sociais, o que nos desafia sobremaneira⁸¹.

⁷⁸ FRANCISCO, Papa. *Carta encíclica Laudato Si sobre o cuidado da casa comum*, n. 145. 24 de maio de 2015. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.pdf. Acesso em: 3 jan. 2025.

⁷⁹ FRANCISCO, Papa. *Mensagem para o LVIII Dia Mundial das Comunicações Sociais*. 12 de maio de 2024. *Op. cit.*

⁸⁰ FRANCISCO, 2015.

⁸¹ SANTOS, Edméa; SANTAELLA, Lucia. Uma visão multirreferencial educação e tecnologia: uma entrevista concedida a Lucia Santaella. *TECCOGS – Revista Digital de Tecnologias Cognitivas*, São Paulo, n. 28, p. 34, jul./dez. 2023.



A IA é reveladora de um “potencial ambivalente” quando confrontada com os direitos fundamentais. Se, por um lado, consegue gerar mais eficiência e celeridade nas atividades humanas, por outro lado, pode estar na origem de “externalidades negativas”, especialmente aquelas que “ferem os direitos humanos”⁸². Existe o problema da antropomorfização das inteligências artificiais, fato que gera confusões e dilemas; “consiste em tomá-las à imagem e semelhança dos humanos, como se fossem, inclusive capazes de sentimentos ou como se elas próprias fossem racistas”⁸³.

A IA está provocando mudanças significativas na educação, “res-significando as relações entre alunos e professores e levantando questões sobre a relevância futura das próprias instituições de ensino”⁸⁴. A entrada em cena da Inteligência Artificial Generativa (IAG), pelo fato de desempenhar atividades antes exclusivas dos humanos, nos coloca “diante da urgência de repensar as práticas de ensino-aprendizagem, especialmente nas avaliações tradicionais”⁸⁵. O desafio reside no uso ético da IAG, o que comporta responsabilidade na geração de conteúdo acadêmico e requer o desenvolvimento do pensamento crítico. Já existem ensaios sobre o uso ético e responsável da Inteligência Artificial Generativa – (IAG) na Educação, desenvolvidos no âmbito da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil (PUC-SP)⁸⁶.

Na busca de agitar a mídia e atrair consumidores, como iscas para atrair bilhões de investimentos, propagam-se mitos sobre a construção de agentes morais artificiais. Baseiam-se na crença no aprendizado maquínico virtuoso, o que é igualmente paradoxal. Trata-se do “mito antropomorfizante em torno de entidades inteligentes que nada mais são

⁸² ANDRADE, Gabriela; RÖHE, Anderson. A inteligência artificial e os direitos fundamentais. *TECCOGS – Revista Digital de Tecnologias Cognitivas*, São Paulo, n. 28, p. 45-55, jul./dez. 2023.

⁸³ RÖHE, Anderson; SANTAELLA, Lucia. Confusões e dilemas da antropomorfização das inteligências artificiais. *TECCOGS – Revista Digital de Tecnologias Cognitivas*, São Paulo, n. 28, p. 67-75, jul./dez. 2023.

⁸⁴ SOARES, Bruno Johnson, FRANCO, Diego; com a colaboração de SABINO, Bruno; EGUCHI. Implicações da inteligência artificial na educação. *TECCOGS – Revista Digital de Tecnologias Cognitivas*, São Paulo, n. 28, p. 76-86, jul./dez. 2023.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 76.

⁸⁶ O Programa de Pós-Graduação em Tecnologias da Inteligência e Design Digital da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) produziu o Manual Ético para o uso da Inteligência Artificial Generativa, publicado na *TECCOGS – Revista Digital de Tecnologias Cognitivas*, São Paulo, n. 28, p. 1-155, jul./dez. 2023.



que programas computacionais”⁸⁷. Isto seria admitir máquinas corrigindo os desacertos de caráter do ser humano, como afirmado a seguir.

*A conclusão a que diversos cientistas de programação chegaram é que um modelo de agência artificial fundado em machine learning, combinado com a ética da virtude, é um caminho natural, coeso, coerente, integrado e “bem costurado” (seamless). Assim, existe uma resposta coerente, consistente e bem fundamentada que indica que não é provada a impossibilidade de um agente moral artificial autêntico*⁸⁸.

A produção de um artefato não pode ficar à mercê exclusiva dos atores envolvidos na criação tecnológica, tais como cientistas da computação e programadores. “Os objetivos técnicos desses protagonistas das tecnociências podem se afastar em muito do sentido ético sobre o qual a ciência deve edificar suas conquistas”⁸⁹. A vida ética necessita de uma estrutura inteligível “vivida numa comunidade ética”, cabendo, inclusive, ao Direito oferecer a “*mediação da lei*, a qualificação universal de ‘regra justa’ constituindo-se em *res justa*”⁹⁰. Este é um itinerário a ser percorrido sem perder a singularidade ética dos indivíduos, definida pelo “progresso da liberdade como adesão sempre mais plena da vontade ao Bem, e pelo aprofundamento sempre mais exigente da consciência moral”⁹¹. “Em síntese, os benefícios e os riscos da inteligência artificial devem ser avaliados em conformidade com este critério ético superior”⁹².

Referências

ANDRADE, Gabriela; RÖHE, Anderson. A inteligência artificial e os direitos fundamentais. *TECCOGS – Revista Digital de Tecnologias Cognitivas*, São Paulo, n. 28, p. 45-55, jul./dez. 2023.

⁸⁷ BROCHADO, Mariah. Inteligência artificial e ética: um diálogo com Lima Vaz. *KRITERION*, Belo Horizonte, n. 154, abr. 2023, p. 89.

⁸⁸ SILVEIRA, Paulo Antônio Caliendo Velloso da. *Ética e Inteligência artificial: da Possibilidade Filosófica de Agentes Morais Artificiais*. Porto Alegre: Editora Fi, 2021. p. 186.

⁸⁹ BROCHADO, Mariah. *Op. cit.*, p. 89.

⁹⁰ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*. São Paulo: Loyola, 2000. p. 120.

⁹¹ LIMA VAZ, 2000, p. 204.

⁹² LEÃO XIV, junho 2025.



ARAÚJO, Elaine V.; VILAÇA, Márcio L. Letramento digital e letramento crítico: repensando perspectiva de ensino de línguas nas escolas. *Cadernos do CNLF*, v. XXIII, n. 3. Textos completos, 29 a 31 de agosto de 2018. Rio de Janeiro: CiFEFiL.

ARAÚJO, Verônica D.; GLOTZ, Raquel E. O letramento digital enquanto instrumento de inclusão social e democratização do conhecimento: desafios atuais. *Revista Paidéi@ – Revista Científica de Educação à Distância*, Santos, v. 2, n. 1, junho 2009. Disponível em: <https://periodicos.unimesvirtual.com.br/index.php/paideia/article/view/85>. Acesso em: 28 dez. 2024.

Art of the lie. *The Economist*, 10 de setembro de 2016. Disponível em: <https://www.economist.com/leaders/2016/09/10/art-of-the-lie>. Acesso em: 30 jan. 2025.

BISPOS DA EUROPA SE UNEM AO PAPA PARA AJUDAR AS FAMÍLIAS DIANTE DOS “DESAFIOS DIGITAIS”. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/igreja/news/2024-07/comece-documento-desafios-digitaais-apoio-familia-italia.html>. Acesso em: 3 jan. 2025.

BRASIL. *Base Nacional Comum Curricular*. Ensino Médio. Brasília: MEC/Secretaria de Educação Básica, 2018.

BROCHADO, Mariah. Inteligência artificial e ética: um diálogo com Lima Vaz. *KRITERION*, Belo Horizonte, n. 154, p. 75-98, abr. 2023.

CHAVES, Irenio Silveira. *Fake News e consciência: como produzimos (e acreditamos) em notícias falsas*. Disponível em: <https://coletivobereia.com.br/fake-news-e-consciencia-como-produzimos-e-acreditamos-em-noticias-falsas/>. Acesso em: 28 dez. 2024.

CONCÍLIO VATICANO II. *Compêndio do Vaticano II: Constituições, decretos, declarações*. 22. ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA. *A Doutrina Social da Igreja na formação presbiteral*. Petrópolis: Vozes, 1989.

DICASTERIO PARA LA DOCTRINA DE LA FE; DICASTERIO PARA LA CULTURA Y LA EDUCACIÓN. *Antiqua et Nova*. Nota sobre la relación entre la inteligencia artificial y la inteligencia humana. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_20250128_antiqua-et-nova_sp.html. Acesso em: 30 jan. 2025.



FORSTER, Renê; CARVALHO, Rodrigo Monteiro de; FILGUEIRAS, Alberto; AVILA, Emanuelle. *Fake News: O Que É, Como Se Faz E Por Que Funciona?* Disponível em: <https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.3294>. Acesso em: 28 dez. 2024.

FRANCISCO, Papa. *Carta encíclica Laudato Si sobre o cuidado da casa comum*, n. 145. 24 de maio de 2015. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.pdf. Acesso em: 3 jan. 2025.

FRANCISCO, Papa. *Inteligência artificial e paz*. Mensagem do Santo Padre para a celebração do dia mundial da paz. Vaticano, 1º janeiro de 2024, n. 1. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/peace/documents/20231208-messaggio-57giornatamondiale-pace2024.html>. Acesso em: 27 dez. 2024.

FRANCISCO, Papa. *Mensagem para o LVIII Dia Mundial das Comunicações Sociais*. 12 de maio de 2024. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/communications/documents/20240124-messaggio-comunicazioni-sociali.html>. Acesso em: 6 jan. 2025.

FRANCISCO, Papa. *IA deve servir a humanidade e não enriquecer poucos “gigantes tecnológicos”*. 2024. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2024-06/papa-francisco-inteligencia-artificial-centesimus-annus.html>. Acesso em: 3 jan. 2025.

ISMAEL, Maxmiller Lima Laranjeira. *Letramento digital no combate à propagação das fake news no whatsapp*. Trabalho de Conclusão do curso de especialização Estratégias Didáticas para a Educação Básica, Centro de Educação da Universidade Federal de Alagoas, 2020.

JOÃO PAULO II. *Carta encíclica Centesimus Annus*. Petrópolis: Vozes, 1991.

JOÃO PAULO II. *Carta encíclica Veritatis Splendor*. Petrópolis: Vozes, 1993.

JOÃO PAULO II. *Exortação apostólica Familiaris Consortio*. 17. ed. São Paulo: Paulinas, 2003.

KLOPPENBURG, Boaventura (org.). *Concílio Vaticano II*. Quarta sessão (novembro-dezembro de 1965), Petrópolis: Vozes, 1966.

LAMB, Luís C. Ética em IA e IA ética: prolegômenos e estudo de casos significativos. *Revista USP*, São Paulo, n. 141, p. 107-120, abr./maio/jun. 2024.



LEÃO XIV. *Mensagem aos participantes na 2ª Conferência anual de Roma sobre a Inteligência Artificial, Ética e Governança Corporativa*. Roma, 19-20 de junho de 2025. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pt/messages/pont-messages/2025/documents/20250617-messaggio-ia.html>. Acesso em: 8 out. 2025.

LEÃO XIV. *Mensagem do Papa Leão XIV assinada pelo Cardeal Secretário de Estado Pietro Parolin, por ocasião da cimeira AI for Good 2025*. Genebra, 10 de julho de 2025. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pt/messages/pont-messages/2025/documents/20250708-messaggio-aiforgood-ginevra.html>. Acesso em: 8 out. 2025.

LEITE, Ana Cláudia Leite. Fake news em tempos de pós-verdade. Uma introdução. *Caderno da Escola Superior de Gestão Pública, Política, Jurídica e Segurança*. Curitiba, v. 3, n. 1, p. 70-91, jan./jun. 2020.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*. São Paulo: Loyola, 2000.

LOPES, L. F.; MOSER, A.; CAVAZZANI, A. L. M. Os desafios éticos da inteligência artificial e dos objetos autônomos: um preâmbulo. *Linhas Críticas*, Brasília, n. 29, 1-17, 2023. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/linhascriticas/article/view/50406/38861>. Acesso em: 30 jan. 2025.

PAIVA, Sofia. *Fake news e Inteligência Artificial*. Disponível em: <https://www.pucsp.br/puccheck/fake-news-e-inteligencia-artificial>. Acesso em: 28 dez. 2024.

PAULO VI. *Encíclica Ecclesiam Suam*. Petrópolis: Vozes, 1964.

RÖHE, Anderson; SANTAELLA, Lucia. Confusões e dilemas da antropomorfização das inteligências artificiais. *TECCOGS – Revista Digital de Tecnologias Cognitivas*, São Paulo, n. 28, p. 67-75, jul./dez. 2023.

SANTAELLA, Lucia. Por que é imprescindível um manual ético para a Inteligência Artificial Generativa? *TECCOGS – Revista Digital de Tecnologias Cognitivas*, São Paulo, n. 28, jul./dez. 2023, p. 7-24.

SANTOS, Amanda de Jesus Oliveira. Letramento digital na BNCC: A cultura digital no processo de ensino e aprendizagem na língua portuguesa. *Anais V Congresso de Ensino, Pesquisa e Extensão da UEG: Ciência para redução de desigualdades*, v. 5 (2018). Goiás, 17 a 19 de outubro de 2018.



SANTOS, Edméa; SANTAELLA, Lucia. Uma visão multirreferencial educação e tecnologia: uma entrevista concedida a Lucia Santaella. *TECCOGS – Revista Digital de Tecnologias Cognitivas*, São Paulo, n. 28, p. 26-43, jul./dez. 2023.

SILVEIRA, Paulo Antônio Caliendo Velloso da. *Ética e Inteligência artificial: da Possibilidade Filosófica de Agentes Morais Artificiais*. Porto Alegre: Editora Fi, 2021.

SOARES, Bruno Johnson, FRANCO, Diego; com a colaboração de SABINO, Bruno; EGUCHI. Implicações da inteligência artificial na educação. *TECCOGS – Revista Digital de Tecnologias Cognitivas*, São Paulo, n. 28, p. 76-86, jul./dez. 2023.

TOBIAS, Mirela Souza; CORRÊA, Elisa Cristina Delfini; BARCELOS, Marcelo Silva. *O que você pode fazer para combater as fake news e o fenômeno da pós-verdade no facebook?* Seja um cidadão atuante. Disponível em: chrome-extension://efaidnbmnnnnibpcajpcgiclfndmkaj/http://www.faed.udesc.br/arquivos/id_submenu/3015/mirela_souza_tobias_produto.pdf. Acesso em: 28 dez. 2024.

TORNIELLI, Andrea. *Inteligência artificial e fator humano*. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/vaticano/news/2024-06/editorial-andrea-tornielli-inteligencia-artificial-papa-g7-pugli.html>. Acesso em: 3 jan. 2025.

VASCONCELLOS-SILVA, Paulo R.; CASTIEL, Luis David. COVID-19, as fake news e o sono da razão comunicativa gerando monstros: a narrativa dos riscos e os riscos das narrativas. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 36, n. 7, 1-12, 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/csp/a/d6ZXNpddtmjgNjRtKMDY4bR/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 28 dez. 2024.

VÁSQUEZ, Adolfo Sánchez. *Ética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

VERMA, Mudit. Artificial intelligence and its scope in different areas with special reference to the field of education. *International Journal of Advanced Educational Research*, Delhi, v. 3, n. 1, p. 5-10, jan., 2018.

VOSOUGHI, Soroush; ROY, Deb; ARAL, Sinan. *The spread of true and false news online*. Science, Washington (DC), v. 359, n. 6380, p. 1146-1151, 8 mar 2018. Disponível em: <http://science.sciencemag.org/content/359/6380/1146>. Acesso em: 28 dez. 2024.



Catequese inclusiva de crianças com Transtorno do Espectro Autista: fundamentos teológicos e desafios pastorais à luz do diretório para a catequese

Inclusive catechesis for children with Autism Spectrum Disorder: theological foundations and pastoral challenges in light of the directory for catechesis

*Daniel Bernardo da Silva**

UniCatólica

*Felipe dos Santos Sampaio***

UniCatólica

*Stânia Nágila Vasconcelos Carneiro****

UniCatólica

Recebido em: 21/04/2026. Aceito em: 21/05/2026.

* Especialista em Ciências Humanas e Sociais aplicadas e o mundo do trabalho – Teresina, 2025; Especialista em Ciências da Natureza, suas tecnologias e o mundo do trabalho – Teresina, 2025; Licenciado em Filosofia pela Faculdade Católica de Anápolis – Anápolis, 2024; Licenciado em Ciências Biológicas pela Universidade Regional do Cariri – Crato, 2019; Bacharelado em Teologia pela Universidade Católica de Quixadá – Quixadá, 2026; Bolsista da Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico – FUNCAP (2025-2026), atuando na área da Teologia Pastoral com ênfase na Catequese Inclusiva; Integrante dos Grupos de Pesquisa “Paideia Grega e Cristã” e do “Grupo de Pesquisa em Estudos Interdisciplinares e Práticas sociais e Educativas” – GPISE. ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-5851-4488>.
E-mail: bernardo200697@gmail.com.

** Bacharel em Filosofia pela Faculdade Católica de Fortaleza – Fortaleza, 2022; Bacharelado em Teologia pela Universidade Católica de Quixadá – Quixadá, 2026; Pesquisador Voluntário pela Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico – FUNCAP (2025-2026). ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-4708-4670>.
E-mail: 2023010451@unicatolicaquixada.edu.br.





Resumo: O presente artigo analisa a catequese inclusiva de crianças com Transtorno do Espectro Autista (TEA) à luz das orientações do Diretório para a Catequese e de outros documentos do Magistério da Igreja. Partindo da compreensão da dignidade da pessoa humana como fundamento da missão evangelizadora, o presente estudo reflete sobre o direito das pessoas com deficiência à participação na vida eclesial e no processo de iniciação cristã. A pesquisa possui abordagem qualitativa, fundamentada em análise bibliográfica e documental, dialogando com produções acadêmicas nas áreas da teologia pastoral, catequese e educação inclusiva. Inicialmente, discute-se a dignidade da criança com deficiência no contexto da missão da Igreja e a contribuição do Diretório para a Catequese para a promoção de uma evangelização inclusiva. Em seguida, analisa-se a relação entre catequese inclusiva e eclesiologia de comunhão, evidenciando desafios pastorais presentes na evangelização de crianças com TEA. Por fim, o estudo apresenta possibilidades e caminhos pastorais voltados à formação de catequistas, ao diálogo com as famílias e à adaptação de práticas catequéticas inspiradas na educação inclusiva. Conclui-se que a catequese inclusiva não constitui apenas uma adaptação metodológica, mas expressão concreta da missão evangelizadora da Igreja, chamada a anunciar o Evangelho a todos e a reconhecer a dignidade de cada pessoa como filho e filha de Deus.

Palavras-chave: catequese inclusiva; transtorno do espectro autista; inclusão na Igreja.

Abstract: This article analyzes inclusive catechesis for children with Autism Spectrum Disorder (ASD) in light of the guidelines of the Directory for Catechesis and other documents of the Church's Magisterium. Based on the understanding of human dignity as the foundation of the Church's evangelizing mission, the study reflects on the right of persons with disabilities to participate in ecclesial life and in the process of Christian initiation. The research adopts a qualitative approach grounded in bibliographical and documentary analysis, engaging with academic studies in pastoral theology, catechesis, and inclusive education. The article first discusses the dignity of children with disabilities within the mission of the Church and examines the contribution of the Directory for Catechesis to the promotion of

*** Pós-doutorado em e-learning pela Universidade Fernando Pessoa – Portugal, em 2025; Pós doutora em Educação pela Universidade do Minho – Portugal, em 2016; Pós doutorado em Docência e Investigação Universitária pelo Instituto Universitário Italiano de Rosário – Argentina (2019); Doutorado em Ciências da Educação pela Universidad Del Norte (2009), título revalidado pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul em Junho de 2012; Mestre em Letras pela Universidade Federal do Ceará (2004); Graduação em Letras pela Universidade Federal do Ceará (1984), aperfeiçoamento em Ensino de Língua Portuguesa (1991) pela Universidade Federal do Ceará e especialista em Ensino do Português (1996) pela Universidade Estadual do Ceará; Professora assistente da Universidade Estadual do Ceará; Membro da Academia Quixadaense de Letras; Professora da UniCatólica nos cursos de Psicologia, Teologia, Sistema de Informação, Filosofia, Medicina Veterinária e Coordenadora de Iniciação Científica, Comunitária e de Extensão/NAARTE; Orientadora PIC/FUNCAP – UniCatólica. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0413-7798>.

E-mail: stanianagila@unicatolicaquixada.edu.br.



inclusive evangelization. It then explores the relationship between inclusive catechesis and the ecclesiology of communion, highlighting the pastoral challenges involved in the evangelization of children with ASD. Finally, it presents pastoral perspectives and possible paths for fostering more welcoming and participatory catechetical practices within Christian communities, including catechist formation, dialogue with families, and the adaptation of pedagogical resources. The study concludes that inclusive catechesis is not merely a pedagogical adaptation but a concrete expression of the Church's evangelizing mission, called to proclaim the Gospel to all and to recognize the dignity of every person as a child of God.

Keywords: *inclusive catechesis; autism spectrum disorder; inclusion in the Church.*

Introdução

A missão evangelizadora da Igreja fundamenta-se no anúncio universal do Evangelho e no reconhecimento da dignidade de toda pessoa humana. Nesse horizonte, a catequese ocupa lugar central na vida e na ação pastoral da comunidade cristã, pois promove o encontro com Jesus Cristo e favorece o amadurecimento da fé no interior da Igreja. Como dimensão essencial da evangelização, ela é chamada a alcançar todas as pessoas, sem exclusões, reconhecendo em cada fiel a condição de sujeito do processo de iniciação e crescimento na vida cristã.

Entre os desafios contemporâneos da ação evangelizadora encontra-se a necessidade de promover uma catequese verdadeiramente inclusiva, capaz de acolher crianças com deficiência e garantir sua participação efetiva na vida eclesial. Nesse contexto, o Transtorno do Espectro Autista (TEA) apresenta particularidades cognitivas, sensoriais e comunicacionais que frequentemente exigem abordagens pastorais mais sensíveis e adaptadas no processo catequético.

Nas últimas décadas, o Magistério da Igreja tem reafirmado de modo crescente o compromisso com a inclusão das pessoas com deficiência na vida da comunidade cristã. Documentos recentes indicam que a evangelização não pode prescindir da atenção à diversidade humana, reconhecendo que todas as pessoas são chamadas a participar da vida da Igreja e do caminho de iniciação à fé.

Nesse sentido, o *Diretório para a Catequese* (DC) destaca que a catequese deve assumir um caráter profundamente inclusivo, capaz de acolher e acompanhar também aqueles que apresentam necessidades específicas no processo de aprendizagem e vivência da fé.



Apesar dessas orientações, muitas comunidades eclesiais ainda enfrentam dificuldades concretas na implementação de práticas catequéticas inclusivas. A falta de formação específica dos catequistas, a escassez de materiais pedagógicos adaptados e a persistência de visões reducionistas sobre a deficiência revelam a existência de uma distância entre o horizonte proposto pelo Magistério e a realidade pastoral vivida em diversas paróquias.

Diante desse contexto, coloca-se a seguinte questão de pesquisa: de que modo as orientações do Diretório para a Catequese podem contribuir para a construção de práticas pastorais que favoreçam a catequese inclusiva de crianças com Transtorno do Espectro Autista nas comunidades eclesiais?

Assim, o objetivo deste artigo é analisar a catequese inclusiva de crianças com Transtorno do Espectro Autista à luz das orientações do *Diretório para a Catequese*, identificando desafios pastorais e possíveis caminhos para a promoção de práticas catequéticas mais inclusivas nas comunidades eclesiais.

Para alcançar esse objetivo, a pesquisa adota abordagem qualitativa, fundamentada em análise bibliográfica e documental, dialogando com documentos do Magistério da Igreja e estudos acadêmicos nas áreas da teologia pastoral, catequese e educação inclusiva. O percurso do artigo organiza-se em cinco momentos: inicialmente, discute-se a dignidade da criança com deficiência na missão da Igreja; em seguida, analisa-se a contribuição do *Diretório para a Catequese* para a evangelização inclusiva; posteriormente, reflete-se sobre a relação entre catequese inclusiva e eclesiologia de comunhão; por fim, apresentam-se desafios pastorais e possíveis caminhos para a evangelização de crianças com Transtorno do Espectro Autista.

1 A dignidade da criança com deficiência na missão da Igreja

O tema das deficiências e, em particular, do Transtorno do Espectro Autista (TEA), tem ocupado lugar crescente no debate social contemporâneo. Nas últimas décadas, avanços significativos nas políticas públicas e nas práticas educacionais inclusivas têm contribuído para ampliar a consciência acerca da dignidade das pessoas com deficiência e de suas necessidades específicas. Esse contexto interpela também a ação evange-



lizadora da Igreja, chamada a discernir os sinais dos tempos e a responder pastoralmente às novas demandas da realidade humana.

No âmbito eclesial, essa sensibilidade manifesta-se de modo mais explícito nas orientações recentes do Magistério. O *Diretório para a Catequese* afirma que “as pessoas com deficiência são chamadas à plenitude da vida sacramental” e devem ser acolhidas na comunidade (DC, 2020, n. 272). Embora trate o tema de forma transversal, o documento reafirma que a inclusão não constitui mera adaptação pastoral, mas expressão da própria natureza da Igreja.

Essa perspectiva encontra fundamento na antropologia cristã, que reconhece a dignidade da pessoa humana como realidade originária e inviolável. A Sagrada Escritura afirma que o ser humano foi criado “à imagem e semelhança de Deus” (Bíblia, 2002, Gn 1,27, p. 34), princípio que orienta toda a compreensão cristã da pessoa e de sua vocação. Em continuidade com essa tradição bíblica, o *Catecismo da Igreja Católica* (CIgC) declara que “a dignidade da pessoa humana se fundamenta na sua criação à imagem e semelhança de Deus” (CIgC, 2017, n. 1700).

A partir dessa compreensão, a dignidade humana não depende de condições físicas, cognitivas ou sociais, mas pertence à própria identidade da pessoa. Assim, a criança com deficiência não pode ser definida por suas limitações, mas reconhecida em sua condição mais profunda de filha amada de Deus, chamada à comunhão e à participação na vida da Igreja.

Nos Evangelhos, a atitude de Jesus revela especial atenção às crianças e às pessoas socialmente marginalizadas. Ao acolhê-las e colocá-las no centro de sua missão (Bíblia, 2002, Mt 19,14, p. 1738), Cristo manifesta que, no horizonte do Reino de Deus, a fragilidade não constitui impedimento, mas lugar privilegiado da manifestação da graça. Essa postura torna-se critério permanente para a ação pastoral da Igreja.

Nesse horizonte, as crianças com deficiência devem ser reconhecidas como sujeitos da evangelização, capazes de viver e expressar a fé segundo suas possibilidades e ritmos próprios. A catequese, portanto, não pode ser compreendida como privilégio reservado a alguns, mas como direito que decorre da própria dignidade batismal.

Essa compreensão encontra também respaldo na dimensão jurídica da vida eclesial. O *Código de Direito Canônico* de 1983 (CIC) afirma no



Cânone 213 que “os fiéis têm o direito de receber dos pastores sagrados os bens espirituais da Igreja”. Negar ou dificultar o acesso das crianças com necessidades específicas à catequese e à vida sacramental fere não apenas sua dignidade, mas também a identidade missionária da Igreja.

Evangelizar as crianças com deficiência, portanto, não constitui uma concessão pastoral, mas uma exigência do próprio Evangelho. Reconhecer sua dignidade e garantir sua participação na vida eclesial significa afirmar, de modo concreto, que a Igreja é chamada a ser espaço de acolhida, comunhão e crescimento na fé para todos.

2 O Diretório para a Catequese e a evangelização inclusiva

O *Diretório para a Catequese* constitui hoje uma das principais referências do magistério para a ação catequética da Igreja. O documento apresenta critérios teológicos, pastorais e pedagógicos que orientam uma catequese fiel ao Evangelho e atenta às realidades humanas concretas. Nesse sentido, reafirma a catequese como dimensão essencial da missão evangelizadora da Igreja.

Ao compreender a catequese como processo de iniciação à vida cristã, o Diretório supera uma visão meramente conteudista da transmissão da fé. A pessoa concreta, com sua história, limites e potencialidades, é reconhecida como sujeito do processo evangelizador. Assim, a catequese torna-se caminho progressivo de encontro com Cristo e de amadurecimento na fé no interior da comunidade cristã.

Nesse horizonte, o documento recorda que a catequese participa das urgências próprias do mandato missionário em cada tempo histórico. Assim, a atividade catequética assume “as urgências e as ânsias próprias do mandato missionário para o nosso tempo”, em conformidade com *Diretório Geral para a Catequese* de 1997 (DGC), número 4; sendo, portanto, chamada a dialogar com as transformações culturais e sociais da realidade contemporânea.

Entre essas realidades, destaca-se a presença crescente de pessoas com deficiência na vida das comunidades. O *Diretório para a Catequese* reconhece explicitamente que a evangelização deve alcançar também essas pessoas, sem exclusões, pois são chamadas a participar plenamente da vida da comunidade cristã e da experiência sacramental, sendo reconhecidas como sujeitos da vida eclesial (DC, 2020, n. 272).



Tal afirmação desloca o foco das limitações para a dignidade e a vocação batismal da pessoa. Nesse sentido, a inclusão não aparece como concessão pastoral, mas como exigência intrínseca da missão da Igreja. Cada pessoa, mesmo diante de limitações significativas, possui capacidade de crescer na vida de fé e de participar da experiência eclesial.

Essa perspectiva oferece fundamento teológico para a catequese inclusiva com crianças com Transtorno do Espectro Autista (TEA). Elas não devem ser consideradas exceções a serem toleradas, mas membros plenos do Corpo de Cristo, chamados a participar da vida sacramental e da comunhão da Igreja.

A reflexão magistral encontra também respaldo na disciplina canônica. O *Código de Direito Canônico* estabelece que as crianças podem receber a Eucaristia quando possuem conhecimento suficiente e preparação adequada, segundo sua capacidade (1983, cân. 913, §1). Essa orientação reconhece que a compreensão do mistério cristão deve ser considerada de modo proporcional às possibilidades de cada pessoa.

O Magistério recente reforça ainda mais essa perspectiva ao destacar a importância da participação das pessoas com deficiência na vida litúrgica e sacramental da Igreja. Ao tratar dessa questão, Papa Bento XVI, na exortação *Sacramentum Caritatis* (SCa), recorda que a comunidade cristã é chamada a favorecer sua participação na celebração e a garantir o acesso aos sacramentos. Nesse horizonte, o Pontífice sublinha, de modo particular, a necessidade de uma atenção pastoral mais cuidadosa e inclusiva, afirmando que:

Uma particular atenção há de ser reservada aos deficientes: sempre que a sua condição o permita, a comunidade cristã deve facilitar a sua participação na celebração no lugar de culto; a propósito, procure-se remover, nos edifícios sagrados, eventuais obstáculos arquitetônicos que impeçam o seu acesso aos deficientes. Enfim, seja garantida também a comunhão eucarística, na medida do possível, aos deficientes mentais, batizados e crismados: eles recebem a Eucaristia na fé também da família ou da comunidade que os acompanha (SCa, 2018, n. 58).

Essa orientação evidencia que a participação sacramental das pessoas com deficiência não depende exclusivamente de capacidades cognitivas individuais, mas também da mediação da comunidade e da fé compartilhada no interior da Igreja.



Desse modo, observa-se uma clara convergência no Magistério quanto ao direito das pessoas com deficiência à participação na vida sacramental. O *Diretório para a Catequese* reafirma que ninguém deve ser privado dos sacramentos em razão de suas limitações (DC, 2020, n. 272), enquanto a disciplina canônica estabelece critérios proporcionais à capacidade da criança.

A inclusão sacramental revela, portanto, uma dimensão concreta da missão evangelizadora da Igreja. Ao reconhecer em cada pessoa a dignidade de filho de Deus e membro do Corpo de Cristo, a comunidade cristã é chamada a promover uma catequese verdadeiramente acessível, capaz de acolher e acompanhar também as crianças com deficiência em seu caminho de fé.

3 Catequese inclusiva e eclesiologia de comunhão

O *Diretório para a Catequese* enfatiza que a ação catequética deve desenvolver métodos, linguagens, instrumentos e propostas formativas acessíveis a todos (DC, 2020, n. 204-217). Essa orientação dialoga diretamente com os princípios da educação inclusiva, das Tecnologias Assistivas e do Desenho Universal para a Aprendizagem, ao reconhecer que os modos de aprender, comunicar-se e expressar a fé são diversos.

No caso das crianças com Transtorno do Espectro Autista (TEA), essa diretriz legítima a adaptação de materiais, o uso de recursos visuais e sensoriais e a flexibilização das metodologias catequéticas. Tais estratégias não representam uma simplificação da catequese, mas um esforço pastoral para tornar o anúncio do Evangelho acessível às diferentes formas de aprendizagem presentes na comunidade.

Essa perspectiva encontra fundamento na própria natureza da Igreja, compreendida como comunhão de fiéis reunidos em Cristo e chamados a caminhar juntos na fé. Nesse sentido, a catequese não pode ser concebida como tarefa isolada, mas como expressão da vida comunitária, na qual cada membro participa do crescimento espiritual do outro.

A inclusão das crianças com TEA, portanto, não representa apenas uma adaptação pedagógica, mas manifesta concretamente a vocação da Igreja de ser espaço de acolhida, fraternidade e participação para todos. A diversidade presente na comunidade torna-se, assim, ocasião de aprendizagem e amadurecimento para todo o corpo eclesial.



A evangelização inclusiva, conforme propõe o *Diretório para a Catequese*, não se concretiza por meio de catequeses paralelas ou segregadas, mas pela construção de itinerários comuns, capazes de acolher a singularidade de cada pessoa. Essa abordagem mostra-se particularmente relevante no contexto do autismo, pois evita práticas que reforçam a exclusão e promove uma catequese verdadeiramente comunitária.

Nesse horizonte, o próprio Diretório recorda que a comunidade cristã possui corresponsabilidade pelo processo catequético (DC, 2020, n. 133). Supera-se, assim, uma lógica individualizante que atribui exclusivamente ao catequista a responsabilidade pela transmissão da fé. Toda a comunidade é chamada a participar da formação cristã e do acompanhamento daqueles que iniciam seu caminho na vida de fé.

A inclusão efetiva das crianças com TEA exige, portanto, uma Igreja que se organize pastoralmente para acolher, acompanhar e sustentar também suas famílias. Muitas delas enfrentam situações de cansaço, invisibilidade e sofrimento, o que exige da comunidade cristã uma atitude concreta de proximidade, escuta e solidariedade.

Essa perspectiva encontra forte sintonia com o magistério do Papa Francisco, que insiste na importância do acompanhamento pastoral como dimensão essencial da missão evangelizadora. Na exortação apostólica *Evangelii Gaudium* (EG), o Papa recorda que a Igreja deve iniciar seus membros na “arte do acompanhamento”, de modo que cada pessoa seja acolhida com respeito e sensibilidade em sua realidade concreta (EG, 2013, n. 169).

Essa compreensão está em continuidade com o *Diretório Geral para a Catequese*, que afirma que a comunidade cristã reconhece como particularmente prediletas do Senhor aquelas pessoas que sofrem algum tipo de deficiência (DGC, 1997, n. 189). O documento recorda ainda que toda pessoa, mesmo diante de limitações significativas, possui capacidade de crescer na santidade e de participar da vida da Igreja.

Dessa forma, a catequese inclusiva das crianças com TEA, à luz do Magistério, não se reduz a uma adaptação funcional ou pedagógica. Trata-se de uma realidade profundamente teológica e evangelizadora, que expressa a própria identidade da Igreja como comunidade de comunhão.

Incluir significa reconhecer a presença de Deus também na fragilidade humana e afirmar que o anúncio do Evangelho se realiza por meio de gestos concretos de acolhida, escuta e paciência. Quando vivida de modo autêntico, a catequese inclusiva torna-se espaço de manifestação



do Reino de Deus, onde cada criança pode experimentar que é amada, acolhida e chamada a crescer na fé no interior da comunidade cristã.

4 Desafios pastorais na evangelização de crianças com deficiência

Embora o Magistério da Igreja tenha apresentado importantes orientações em favor de uma catequese inclusiva, a prática pastoral ainda encontra desafios concretos na evangelização de crianças com Transtorno do Espectro Autista (TEA). Documentos recentes oferecem orientações importantes, porém a realidade de muitas comunidades revela dificuldades na implementação de práticas verdadeiramente inclusivas.

Embora textos como o *Diretório para a Catequese*, as *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil* e o documento 107 da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) – *Iniciação à vida cristã: itinerário para formar discípulos missionários*, reafirmem o direito de todos à vivência da fé, observa-se, em diversas realidades paroquiais, uma distância entre o que é proposto pelo Magistério e o que efetivamente se realiza no cotidiano pastoral.

Entre os principais desafios destacam-se: a falta de formação específica dos catequistas para lidar com a diversidade, a escassez de materiais pedagógicos adaptados e limitações estruturais presentes em muitas comunidades. Essas dificuldades tornam-se ainda mais evidentes quando se trata de crianças com TEA, cujas particularidades cognitivas, sensoriais e comunicacionais exigem abordagens diferenciadas.

Em geral, os catequistas exercem sua missão movidos por generosidade e sincero compromisso evangelizador; contudo, muitas vezes não recebem o suporte formativo necessário para responder de modo adequado às necessidades dessas crianças e de suas famílias, o que pode gerar insegurança e limitações no processo catequético.

Além das dificuldades pedagógicas e estruturais, persistem também desafios de natureza atitudinal. Preconceitos, estigmas e compreensões reducionistas sobre o autismo ainda podem estar presentes em alguns ambientes eclesiais, contribuindo para processos de exclusão, ainda que frequentemente não intencionais.

Nesse contexto, a deficiência é muitas vezes interpretada a partir da lógica da incapacidade, o que dificulta o reconhecimento das po-



tencialidades espirituais e relacionais das crianças com TEA. Como observam Silva e Paixão (2024), a simples presença do catequizando no grupo não garante sua inclusão; se não lhe são oferecidas condições reais de participação, sua presença pode resultar mais em exclusão do que em verdadeira integração.

De modo semelhante, Calandro, Silva e Barbosa (2022) destacam que a inclusão exige mais do que a adaptação do espaço físico. É necessário que o ambiente catequético ofereça atividades que considerem as necessidades específicas do catequizando, valorizando suas possibilidades de participação e aprendizagem.

Esse cenário interpela não apenas os catequistas, mas toda a comunidade paroquial. A evangelização de crianças com TEA exige um olhar atento também para suas famílias, que frequentemente enfrentam situações de cansaço, invisibilidade e escassez de apoio pastoral.

Diante dessa realidade, torna-se necessária uma contínua conversão pastoral, capaz de transformar mentalidades, estruturas e práticas catequéticas. A inclusão não pode ser reduzida à presença física da criança nos encontros, mas deve assegurar sua participação efetiva e sua integração na vida da comunidade.

Nesse horizonte, a catequese é chamada a reconhecer que a diversidade humana faz parte da própria constituição da Igreja. A fragilidade, longe de ser obstáculo, pode tornar-se lugar privilegiado de manifestação da graça de Deus e de crescimento espiritual para toda a comunidade.

Essa perspectiva encontra ressonância no magistério do Papa Francisco, que recorda que um dos grandes riscos do mundo atual é o fechamento individualista que impede a abertura ao outro e ao amor de Deus (EG, 2013, n. 2). A catequese inclusiva torna-se, assim, sinal concreto de uma Igreja que resiste à lógica da exclusão e se abre ao encontro com cada pessoa.

Nesse contexto, a reflexão pastoral aponta para a necessidade de iniciativas concretas que integrem conhecimento teológico, sensibilidade pastoral e contribuições da educação inclusiva. A formação dos catequistas, a adaptação de materiais e o acompanhamento das famílias tornam-se elementos fundamentais para o desenvolvimento de uma catequese verdadeiramente inclusiva.

Evangelizar crianças com Transtorno do Espectro Autista, portanto, não constitui uma concessão pastoral ou uma ação opcional. Trata-se



de uma exigência do próprio Evangelho e da missão da Igreja. A catequese inclusiva revela-se, assim, expressão concreta de uma comunidade que se reconhece como casa de portas abertas, onde cada criança é acolhida e convidada a fazer a experiência do encontro com Jesus Cristo.

5 Possibilidades e caminhos pastorais

Diante dos desafios identificados na evangelização de crianças com Transtorno do Espectro Autista (TEA), torna-se necessária a construção de caminhos pastorais que aproximem as orientações do Magistério da prática catequética cotidiana. As indicações presentes no *Diretório para a Catequese* e nas *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil* oferecem fundamentos importantes para a promoção de uma catequese verdadeiramente inclusiva nas comunidades.

Entre as iniciativas pastorais mais urgentes destaca-se a formação continuada dos catequistas. A falta de preparo específico ainda constitui um dos principais obstáculos para a inclusão de crianças com TEA na catequese, gerando insegurança diante das particularidades cognitivas, sensoriais e comunicacionais dessas crianças.

Nesse sentido, a formação dos catequistas e dos agentes de pastoral revela-se elemento fundamental para que a comunidade possa acolher adequadamente famílias, crianças e jovens com necessidades de evangelização diferenciadas. Como destacam Silva e Paixão (2024), uma formação pastoral adequada possibilita oferecer acompanhamento mais sensível e eficaz às pessoas com deficiência e a seus familiares.

Além da formação, é necessário reconhecer que a catequese inclusiva busca promover a participação ativa e significativa de todas as crianças, respeitando suas diferenças e valorizando sua singularidade. A inclusão não consiste apenas em permitir a presença nos encontros catequéticos, mas em garantir condições reais de participação e aprendizagem na experiência de fé (Silva; Paixão, 2024).

Outro caminho pastoral fundamental refere-se ao diálogo constante com as famílias. Pais e responsáveis possuem conhecimento profundo sobre as necessidades, os modos de comunicação e as formas de interação de seus filhos, tornando-se parceiros indispensáveis no processo catequético.

A criação de espaços de escuta, momentos de partilha e canais permanentes de comunicação fortalece o vínculo entre catequistas, família e



comunidade paroquial. Conforme observa Armange (2018), a Igreja pode expressar sua acolhida por meio de gestos simples: aproximando-se das famílias, oferecendo espaços de espiritualidade e criando redes de apoio que favoreçam a troca de experiências e o acompanhamento pastoral.

Nesse contexto, a evangelização das crianças com TEA exige também um olhar pastoral mais amplo por parte da comunidade paroquial. Muitas famílias enfrentam situações de cansaço, insegurança e invisibilidade, o que torna ainda mais necessária uma presença eclesial marcada pela proximidade e pelo cuidado pastoral (Silva; Paixão, 2024).

No campo metodológico, abrem-se possibilidades fecundas ao integrar princípios da educação inclusiva, do Desenho Universal para a Aprendizagem e do uso de tecnologias assistivas à prática catequética. A elaboração de materiais adaptados, com recursos visuais, pictogramas e linguagem acessível, pode favorecer uma catequese mais participativa e significativa para crianças com TEA.

A organização dos encontros catequéticos também desempenha papel relevante nesse processo. Rotinas estruturadas, ambientes acolhedores e atenção à dimensão afetiva da fé contribuem para que as crianças se sintam seguras e verdadeiramente pertencentes à comunidade cristã.

Mesmo diante dessas iniciativas, permanece necessária uma autêntica conversão pastoral. A inclusão não pode ser responsabilidade exclusiva dos catequistas, mas compromisso de toda a comunidade eclesial, chamada a tornar-se espaço de acolhida, cuidado e participação para todos.

Por fim, é importante recordar que a eficácia da catequese não depende apenas de métodos ou estratégias pedagógicas, mas é sempre fruto da ação e da graça. Como recorda o *Diretório Geral para a Catequese*, “a eficácia da catequese é e será sempre um dom de Deus, mediante a obra do Espírito do Pai e do Filho” (DGC, 1997, n. 288).

Assim, os caminhos pastorais aqui apresentados não se limitam a soluções pontuais, mas apontam para uma proposta orgânica de catequese inclusiva, que integra fé, conhecimento científico e prática pastoral. A evangelização das crianças com TEA manifesta concretamente a missão da Igreja de anunciar o Evangelho a todos, garantindo que nenhuma pessoa permaneça à margem da vida eclesial.



Conclusão

A reflexão desenvolvida ao longo deste artigo buscou analisar a catequese inclusiva de crianças com Transtorno do Espectro Autista (TEA) à luz das orientações do Magistério da Igreja, particularmente do *Diretório para a Catequese*. Partindo da compreensão da dignidade da pessoa humana como fundamento da ação evangelizadora, evidenciou-se que o acesso à catequese e à vida sacramental constitui um direito de todos os batizados, independentemente de suas condições físicas, cognitivas ou sensoriais.

A análise dos documentos eclesiais demonstrou que a inclusão das pessoas com deficiência não pode ser compreendida como concessão pastoral, mas como expressão da própria identidade da Igreja. Nesse horizonte, a catequese é chamada a reconhecer e valorizar a diversidade presente nas comunidades, acolhendo cada pessoa como sujeito do processo de evangelização e participante ativo da vida eclesial.

O estudo também evidenciou que, apesar dos avanços presentes no Magistério, ainda existem desafios significativos na prática pastoral das comunidades. A falta de formação específica dos catequistas, a escassez de materiais adaptados e a persistência de concepções reducionistas sobre a deficiência continuam sendo obstáculos para a efetivação de uma catequese verdadeiramente inclusiva.

Diante dessa realidade, torna-se necessária uma contínua conversão pastoral, capaz de transformar mentalidades, estruturas e práticas catequéticas. A inclusão não se limita à presença física da criança nos encontros, mas implica garantir condições reais de participação, aprendizagem e experiência de fé no interior da comunidade cristã.

Nesse contexto, iniciativas como a formação continuada dos catequistas, o diálogo constante com as famílias e a incorporação de recursos pedagógicos inspirados na educação inclusiva e nas tecnologias assistivas mostram-se caminhos promissores para a construção de uma catequese mais sensível às diferentes formas de aprender e viver a fé.

Ao mesmo tempo, é importante reconhecer que a catequese não se reduz a um conjunto de estratégias pedagógicas. Como recorda o *Diretório para a Catequese*, sua eficácia permanece sempre vinculada à ação da graça e à obra do Espírito Santo na vida da Igreja. Nesse sentido, a catequese inclusiva revela-se não apenas como resposta a uma



demanda pastoral contemporânea, mas como expressão concreta da missão evangelizadora confiada à comunidade cristã.

Por fim, a evangelização de crianças com TEA manifesta, de modo particular, o chamado da Igreja a ser espaço de acolhida, comunhão e participação. Quando a comunidade se abre à diversidade e reconhece na fragilidade humana um lugar privilegiado da manifestação da graça, torna-se possível construir uma catequese que reflita, de forma mais autêntica, o rosto misericordioso de Cristo e a universalidade do anúncio do Evangelho.

Referências

ARMANGE, M. A. *Autismo: um diálogo necessário na Igreja – palavras introdutórias*. 2018. Disponível em: <https://legado.luteranos.com.br/textos/autismo-um-dialogo-necessario-na-igreja-palavras-introdutorias>. Acesso em: 12 mar. 2026.

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

CALANDRO, E.; SILVA, J.; BARBOSA, R. *Psicopedagogia catequética: reflexões e vivências para uma catequese inclusiva*. São Paulo: Paulus, 2022.

CATECISMO da Igreja Católica. São Paulo: CNBB: Loyola, 2017.

CÓDIGO de Direito Canônico: *Codex Iuris Canonici*. Promulgado por João Paulo II, Papa; Tradução CNBB. São Paulo: Loyola, 1983.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB). *Diretório Nacional de Catequese*. Brasília: CNBB, 2006.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB). *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil 2019-2023*. Documento 109. Brasília: CNBB, 2019.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB). *Iniciação à Vida Cristã: itinerário para formar discípulos missionários*. Documento 107. Brasília: CNBB, 2017.

CONGREGAÇÃO PARA O CLERO. *Diretório Geral para a Catequese*. Vaticano, 1997.

PAPA BENTO XVI. *Sacramentum Caritatis*. São Paulo: Paulinas, 2018.



PAPA FRANCISCO. *Evangelii Gaudium*: exortação apostólica sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2013. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html. Acesso em: 15 mar. 2026.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A PROMOÇÃO DA NOVA EVANGELIZAÇÃO. *Diretório para a Catequese*. Tradução da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Brasília: Edições CNBB, 2020.

SILVA, P. J. da; PAIXÃO, F. da. Celebrando a diversidade: um olhar inclusivo para crianças e adolescentes com Transtorno do Espectro Autista – TEA e Transtorno Opositor Desafiador – TOD na catequese da Paróquia Imaculada Conceição Guassussê/Orós. *Logos & Culturas*, Fortaleza, v. 4, n. 2, 2024. Disponível em: <https://ojs.catolicadefortaleza.edu.br/index.php/logosculturas/article/view/543>. Acesso em: 10 mar. 2026.



Precariedade Humana, Opção pelos Frágeis e Amor Salvador: uma teologia do reconhecimento e da encarnação ferida

Human precariousness, preferential option for the vulnerable, and saving love: a theology of recognition and wounded incarnation

*Antonio de Lisboa Lustosa Lopes**

PUC-SP

Recebido em: 04/03/2026. Aceito em: 05/05/2026.

Resumo: *Este artigo investiga a relação entre precariedade humana, opção pelos frágeis e amor salvador, articulando filosofia contemporânea e teologia cristã. Parte-se da compreensão da precariedade como condição ontológica e relacional da existência, conforme desenvolvida por Judith Butler em Quadros de Guerra, evidenciando que, embora universal, a vulnerabilidade é distribuída de maneira desigual, produzindo vidas invisibilizadas e não reconhecidas. Em diálogo com a teologia latino-americana de Jon Sobrino, especialmente em Fora dos Pobres Não há Salvação, sustenta-se que a centralidade dos pobres e das vítimas constitui critério hermenêutico indispensável para compreender a salvação cristã. A cristologia da encarnação ferida, aprofundada por Antonio Spadaro, revela um Deus que assume a precariedade na própria carne, cujas chagas permanecem como memória do sofrimento injusto. Por fim, à luz da reflexão de Raniero Cantalamessa em Eros e Ágape, argumenta-se que o amor, enquanto Ágape que eleva o Eros, constitui a forma histórica da salvação, transfigurando a vulnerabilidade em comunhão e justiça. Conclui-se que a salvação cristã não elimina a precariedade, mas a transforma pelo reconhecimento e pelo amor, configurando uma teologia na qual fragilidade e comunhão se tornam dimensões constitutivas do humano e do divino.*

* Doutor em Ciências da Religião pela UMESP, 2010. Mestre em Teologia Prática pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, SP. Docente da Graduação e Pós-graduação da PUC-SP. Vice-coordenador do Programa de Estudos Pós-graduados em Teologia da PUC-SP. Pároco da Paróquia São João Clímaco, Arquidiocese de São Paulo.

E-mail: alopes@pucsp.br.





Palavras-chave: precariedade; reconhecimento; opção pelos pobres; encarnação; amor salvador; salvação.

Abstract: *This article examines the relationship between human precariousness, the preferential option for the vulnerable, and saving love by articulating contemporary philosophy and Christian theology. It begins with the understanding of precariousness as an ontological and relational condition of existence, as developed by Judith Butler in Quadros de Guerra, highlighting that although vulnerability is universal, it is unequally distributed, producing lives rendered invisible and ungrievable. In dialogue with the Latin American theology of Jon Sobrino, particularly in Fora dos Pobres Não há Salvação, the paper argues that the centrality of the poor and victims constitutes an indispensable hermeneutical criterion for understanding Christian salvation. The Christology of wounded incarnation, as deepened by Antonio Spadaro, reveals a God who assumes precariousness in the flesh, whose wounds remain as a memory of unjust suffering. Finally, drawing on Raniero Cantalamessa in Eros e Ágape, it argues that love, understood as Ágape elevating Eros, constitutes the historical form of salvation, transfiguring vulnerability into communion and justice. The study concludes that Christian salvation does not abolish precariousness but transforms it through recognition and love, shaping a theology in which fragility and communion become constitutive dimensions of both the human and the divine.*

Keywords: precariousness; recognition; preferential option for the poor; incarnation; saving love; salvation.

Introdução

A experiência contemporânea é marcada por uma tensão fundamental: ao mesmo tempo em que se exaltam a autonomia, o desempenho e a autossuficiência como ideais normativos da vida humana, multiplicam-se cenários de exclusão, violência e descarte. O sujeito moderno é convocado a afirmar-se como autor de si mesmo, responsável integral por seu sucesso ou fracasso. Nesse horizonte, a precariedade aparece como falha, deficiência ou incapacidade, algo a ser superado, ocultado ou eliminado. No entanto, a realidade histórica insiste em desmentir essa fantasia de autossuficiência: guerras, desigualdades estruturais, migrações forçadas, pobreza persistente e novas formas de vulnerabilidade revelam que a condição humana é, constitutivamente, frágil.

A reflexão filosófica recente tem mostrado que essa fragilidade não é um acidente periférico, mas elemento estrutural da existência. Em *Quadros de Guerra*, Judith Butler argumenta que a vida humana é precária por definição, pois depende de condições sociais, políticas e simbólicas para tornar-se vivível e reconhecível. Não há sujeito fora das redes de interdependência que o sustentam. Contudo, essa precariedade



universal é distribuída de maneira desigual: certas vidas são protegidas, enlutadas e valorizadas, enquanto outras permanecem invisíveis, como se jamais tivessem sido plenamente vidas. O problema do reconhecimento torna-se, assim, critério decisivo para pensar justiça e dignidade.

A teologia cristã, por sua vez, encontra na tradição bíblica e na prática histórica de Jesus um deslocamento radical do olhar: Deus não se revela a partir dos centros de poder, mas nas margens da história. Em *Fora dos Pobres Não há Salvação: pequenos ensaios utópicos-proféticos*, Jon Sobrino sustenta que a salvação só é autenticamente humana quando se produz com e a partir dos pobres e das vítimas. Essa perspectiva encontra ressonância no magistério recente da Igreja, ao destacar que a opção preferencial pelos pobres possui força transformadora tanto para a vida eclesial quanto para a sociedade, especialmente quando se supera a autorreferencialidade e se acolhe o clamor dos mais vulneráveis. A centralidade dos frágeis, portanto, não constitui mero apêndice ético da fé, mas lugar hermenêutico onde se compreende o próprio Deus de Jesus. A ressurreição, nesse horizonte, aparece como resposta divina à injustiça cometida contra uma vítima.

Essa convergência entre ontologia da precariedade e opção teológica pelos frágeis encontra seu ponto culminante na cristologia da encarnação. Como desenvolve Spadaro em *Jesus em cinco sentidos*, as feridas de Jesus não são apenas marcas do sofrimento passado, mas elemento constitutivo do reconhecimento de sua identidade pelos discípulos. A experiência do Ressuscitado passa, assim, pela contemplação de sua carne ferida, de modo que a própria compreensão de Deus se vê profundamente transformada: torna-se inconcebível um Deus cristão desvinculado da vulnerabilidade assumida na encarnação. As chagas do Ressuscitado permanecem como sinal de que a vulnerabilidade não foi anulada, mas assumida e transfigurada; a carne ferida torna-se lugar de revelação.

A própria encíclica *Dilexi Te* (Leão XIV, 2025) aprofunda essa identificação ao destacar que, no rosto ferido dos pobres, manifesta-se o sofrimento dos inocentes e, de modo singular, o próprio sofrimento de Cristo. A precariedade dos pobres não é apenas dado sociológico, mas espaço teológico de encontro com o Deus encarnado. Nesse contexto, o amor aparece não como sentimento intimista, mas como força histórica de transformação. Em *Eros e Ágape*, Raniero Cantalamessa demonstra que o amor cristão, síntese entre Eros elevado e Ágape oblato, constitui o núcleo do anúncio salvífico e a forma concreta pela qual Deus continua a agir na história.



Este artigo parte da seguinte hipótese: a precariedade humana não é obstáculo à salvação, mas seu lugar originário; a opção pelos frágeis não é estratégia pastoral contingente, mas expressão interna da lógica do Deus encarnado; e o amor salvador constitui a forma histórica pela qual a vulnerabilidade é reconhecida, assumida e transformada. Ao articular filosofia contemporânea e teologia latino-americana com uma cristologia da encarnação ferida, busca-se demonstrar que a salvação cristã não elimina a precariedade, mas a transfigura a partir do reconhecimento e do amor.

O percurso argumentativo seguirá três movimentos: primeiro, a análise da precariedade como condição ontológica e política; segundo a centralidade teológica dos pobres e das vítimas como critério hermenêutico da fé; terceiro, a compreensão do amor salvador como resposta histórica e prática à vulnerabilidade compartilhada. Trata-se, em última instância, de propor uma teologia do reconhecimento, na qual fragilidade e comunhão deixam de ser termos opostos para tornarem-se dimensões constitutivas do humano e do divino.

O método adotado neste artigo é teológico-sistemático em diálogo interdisciplinar, articulando reflexão filosófica contemporânea e tradição teológica cristã, com especial atenção à teologia latino-americana. Parte-se de um diagnóstico antropológico-filosófico, desenvolve-se sua interpretação cristológica e culmina numa síntese soteriológica.

1 A precariedade como condição ontológica e política

A noção de precariedade, longe de designar apenas situações extremas de carência material ou risco social, refere-se a uma dimensão constitutiva da condição humana. Em *Quadros de Guerra*, Judith Butler propõe uma reflexão radical sobre a vida humana e seus enquadramentos de reconhecimento, partindo da constatação de que “se certas vidas não são qualificadas como vidas [...] essas vidas nunca serão vividas nem perdidas no sentido pleno dessas palavras” (Butler, 2019, p. 13). A exclusão ontológica antecede a exclusão social: antes de serem negados direitos, determinadas existências são privadas do próprio estatuto simbólico de vida.

Butler desenvolve uma ontologia social do corpo, na qual o ser humano é compreendido como corpo exposto, vulnerável e interdependente. Ser um corpo é estar “entregue a outro, a normas, a organizações



sociais e políticas que se desenvolveram historicamente” (Butler, 2019, p. 15). Essa exposição não é contingente, mas estrutural. Por isso, afirma a autora: “a ontologia do corpo é uma ontologia social” (Butler, 2019, p. 16). Não há vida humana fora das relações que a tornam inteligível. A precariedade, portanto, não é patologia periférica do sistema, é expressão da própria condição relacional do humano.

Essa perspectiva rompe com a concepção liberal do sujeito autônomo, entendido como centro soberano de decisão e autorregulação. Ao contrário, o sujeito constitui-se no interior de quadros normativos que reconhecem, ou negam, sua existência. A questão do reconhecimento emerge, então, como decisiva. Há sujeitos que “não são exatamente reconhecíveis como sujeitos [e vidas que] dificilmente são reconhecidas como vidas” (Butler, 2019, p. 17). O problema ético não se limita à inclusão de indivíduos nas normas vigentes, mas exige “mudar os próprios termos da condição de ser reconhecido” (Butler, 2019, p. 19). Trata-se de uma crítica estrutural aos enquadramentos que produzem invisibilidade.

Entretanto, se a precariedade é universal, sua distribuição é profundamente desigual. Butler afirma que “vidas são, por definição, precárias” (Butler, 2019, p. 46), mas essa condição é politicamente administrada. A possibilidade de manutenção da vida “depende fundamentalmente das condições sociais e políticas” (Butler, 2019, p. 40). Certas existências contam com proteção jurídica, econômica e simbólica; outras permanecem expostas à violência estrutural, ao abandono e à morte prematura. O reconhecimento torna-se, assim, critério de humanidade e, sua ausência, sintoma da desumanização.

É nesse contexto que se torna decisiva a distinção entre precariedade e precarização. Enquanto a precariedade designa a condição ontológica universal da vida humana, marcada pela vulnerabilidade, pela dependência e pela exposição, a precarização refere-se ao modo como essa condição é desigualmente distribuída e intensificada por estruturas sociais, políticas e econômicas. Essa distinção impede tanto a naturalização da injustiça quanto a redução da vulnerabilidade a mero efeito contingente, permitindo compreender que o problema ético não reside na existência da precariedade, mas na forma como ela é historicamente administrada.

A vulnerabilidade, nesse horizonte, não é simples fraqueza. O corpo “é vulnerável por definição” e sua sobrevivência “depende de condições e instituições sociais” (Butler, 2019, p. 58). Tal dependência



implica responsabilidade mútua, pois “essas condições são, ao mesmo tempo, nossa responsabilidade política e a matéria de nossas decisões éticas” (Butler, 2019, p. 43). A precariedade exige resposta coletiva; ela convoca uma ética da interdependência.

O problema ético central, portanto, não reside apenas na exclusão formal, mas na produção de vidas não passíveis de luto. Quando uma morte não comove, quando uma dor não mobiliza cuidado, revela-se a operação silenciosa de enquadramentos que tornam determinadas existências impensáveis. Esse mecanismo produz o que se poderia chamar de ontologia da invisibilidade: vidas que não chegam a ser plenamente vidas no espaço público.

Tal diagnóstico possui consequências teológicas profundas. Se a vida humana é estruturalmente dependente e se essa dependência é politicamente administrada, qualquer discurso sobre salvação deve enfrentar as condições concretas que tornam a vida vivível. A precariedade revela a dimensão criatural da existência: o ser humano não é fundamento de si mesmo. Ele é dom, relação, exposição. Quando essa exposição se converte em abandono sistemático, a precariedade deixa de ser apenas condição ontológica e torna-se injustiça histórica.

Nesse ponto, a reflexão filosófica toca o núcleo da fé cristã. Butler observa que “o sujeito que sou está ligado ao sujeito que não sou, que cada um de nós tem o poder de destruir e de ser destruído, e que estamos unidos uns aos outros nesse poder e nessa precariedade” (Butler, 2019, p. 71). Essa consciência da fragilidade compartilhada fundamenta uma ética da não violência e do cuidado. A tradição bíblica, ao conceber o ser humano como chamado à aliança e à comunhão, reconhece nessa interdependência o fundamento da responsabilidade recíproca.

Reconhecer, portanto, não significa apenas admitir a existência do outro, mas afirmar sua dignidade como vida passível de luto, de cuidado e de celebração. Negar reconhecimento é produzir morte simbólica antes mesmo da morte física. Ao tornar visível a precariedade compartilhada, abre-se a possibilidade de uma ética fundada na comunhão.

Desse modo, a precariedade deixa de ser entendida como deficiência individual e passa a ser compreendida como estrutura relacional que convoca responsabilidade histórica. Ela desmascara a ilusão da autossuficiência e desloca o centro da reflexão ética para a interdepen-



dência. É precisamente nesse deslocamento que se prepara o terreno para a opção pelos frágeis. Se todas as vidas são precárias, mas algumas são tornadas mais precárias que outras, então a justiça exige uma inversão do olhar: partir daqueles cuja vulnerabilidade foi agravada por estruturas de exclusão.

A precariedade, portanto, não é apenas ponto de partida antropológico; é critério crítico. Ela permite discernir onde a vida está sendo protegida e onde está sendo descartada. E, ao fazê-lo, estabelece o horizonte no qual a teologia poderá afirmar que a salvação não pode ser pensada à margem da história concreta das vítimas. A ontologia da vulnerabilidade abre caminho para uma hermenêutica da opção.

Desse modo, a precariedade revela-se não apenas como condição ontológica da existência humana, mas como critério crítico para discernir as formas históricas de reconhecimento e exclusão. Ao evidenciar que toda vida é vulnerável, mas que essa vulnerabilidade é desigualmente distribuída, ela impõe uma exigência ética fundamental: deslocar o olhar para aqueles cuja condição foi agravada por estruturas de injustiça. A interdependência, longe de ser um dado neutro, torna-se chamada à responsabilidade histórica. Nesse sentido, a ontologia da precariedade não se esgota em uma descrição do humano, mas abre-se necessariamente a uma hermenêutica da opção, na qual o reconhecimento pleno da vida passa pela centralidade daqueles que foram tornados invisíveis. É precisamente esse deslocamento, do universal abstrato à concretude das vítimas, que se fundamenta a reflexão teológica subsequente, orientada agora pela pergunta acerca do lugar privilegiado da revelação de Deus na história: não nos espaços de poder, mas no clamor dos pobres e dos que sofrem.

2 A centralidade teológica dos pobres e das vítimas

Se a precariedade constitui a condição ontológica comum, sua distribuição desigual introduz uma exigência ética incontornável: é necessário olhar a história a partir daqueles cuja vulnerabilidade foi intensificada por estruturas de exclusão. Nesse ponto, a teologia não pode permanecer neutra. A pergunta decisiva deixa de ser apenas “o que é o ser humano?” e passa a ser “onde Deus se revela na história concreta dos que sofrem?”. A resposta oferecida pela tradição bíblica e pela reflexão latino-americana é inequívoca: Deus se deixa encontrar no clamor das vítimas.



Em *Fora dos Pobres Não Há Salvação: pequenos ensaios utópicos-proféticos*, Jon Sobrino formula uma tese decisiva: “Sem os pobres não se produzirá uma salvação que seja humana” (Sobrino, 2008, p. 115). A afirmação não deve ser entendida como exclusivismo sociológico, mas como critério hermenêutico. A salvação cristã não é abstração espiritual desvinculada da história; ela se realiza no interior das situações concretas de injustiça:

Essa compreensão encontra respaldo explícito na encíclica ao afirmar que a opção pelos pobres não constitui um elemento periférico da fé cristã, mas possui força transformadora para a própria vida da Igreja e da sociedade, na medida em que desloca o olhar para aqueles cujo sofrimento revela as contradições mais profundas da história (Leão XIV, 2025; n. 6).

Nesse sentido, a centralidade das vítimas não é apenas exigência ética, mas critério teológico que reconfigura a compreensão da salvação como realidade inseparável da justiça histórica. Por isso, não é possível separar salvação e realidade histórica das vítimas: ignorar os pobres significa esvaziar a própria inteligibilidade do Evangelho.

A leitura sobriniana do agir de Jesus destaca um dado estrutural: Ele “olha por primeiro a dor e o sofrimento das pessoas e não o pecado”. Essa prioridade altera o eixo da teologia moral tradicional. O sofrimento injusto não é consequência inevitável de falhas individuais, mas resultado de estruturas históricas que produzem vítimas. Como observa o autor: “Como sucedeu com Jesus, aos sofrendores de hoje lhes é imputado injustamente um pecado que os destrói e os mata” (cf. Sobrino, 2008, p. 59). A responsabilidade deixa, assim, de ser meramente individual e passa a ser histórica e coletiva.

Diante desse quadro, a denúncia torna-se imperativo pastoral. Existe um “abismo ingente entre o não-pobre e o pobre” (cf. Sobrino, 2008, p. 62), e a “opulência desmedida de uma pequena porção do povo hoje constitui-se uma obscenidade metafísica” (Sobrino, 2008, p. 72). A globalização, embora tenha tornado o mundo “inter-relacionado como nunca”, não impediu que os pobres fossem lançados ao esquecimento estrutural: “Não tem existência. O esquecimento é o natural” (Sobrino, 2008, p. 82). O primeiro gesto da práxis teológica, portanto, é “fazer as vítimas existir”, conferindo-lhes “o direito humano fundamental, atual ou póstumo” (cf. Sobrino, 2008, p. 59).



A tarefa pastoral se concentra numa pergunta dramática e concreta: “O que é necessário fazer para ajudar os pobres a se salvarem da morte lenta mediante a pobreza e da morte rápida através da violência, da repressão e da guerra?” (cf. Sobrino, 2008, p. 54). A salvação, nesse horizonte, não pode ser reduzida a categoria espiritual interior; ela envolve a superação histórica das condições que produzem morte.

Para trilhar esse caminho, é necessária “humildade”, um “não-saber, que é constitutivo do saber o mistério” (Sobrino, 2008, p. 62). Aproximar-se dos pobres não é exercer tutela, mas reconhecer que a salvação só pode “produzir-se [...] com os pobres”. Há, inclusive, um dom nessa inversão: é um “dom salvífico deixarmo-nos tornar humanos pelos outros” (cf. Sobrino, 2008, p. 108). Forma-se, assim, uma “humanidade interdependente, mas aglutinada” (Sobrino, 2008, p. 78), na qual a vulnerabilidade compartilhada se converte em espaço de comunhão.

A resposta pastoral não pode limitar-se à enunciação abstrata de princípios, pois “a palavra que só enuncia princípios éticos é facilmente cooptada” (Sobrino, 2008, p. 55). É necessário recuperar a dimensão utópica da fé. Contra categorias como “moderação e resignação” (cf. Sobrino, 2008, p. 125), a “utopia do Evangelho” é “mais modesta, mas mais humana, e mais necessária e urgente”, pois visa a que “a vida justa e digna dos pobres chegue a ser uma realidade” (Sobrino, 2008, p. 126).

Essa utopia implica também discernimento crítico frente aos ídolos históricos. Estes são “realidades históricas que prometem salvação”, mas que “exigem vítimas para subsistir” (Sobrino, 2008, p. 131). Há, segundo Sobrino, uma “correlação transcendental entre ídolos e vítimas” (Sobrino, 2008, p. 131). Onde um sistema necessita sacrificar vidas para manter sua estabilidade, ali se revela uma lógica contrária ao Reino. A esperança cristã alimenta-se dos “sinais antecipatórios” do Reino (cf. Sobrino, 2008, p. 124), especialmente na ação dos “libertadoramente pobres”, que transformam a consciência em “organização popular e em práxis de libertação solidária” (Sobrino, 2008, p. 97).

A correlação entre Reino de Deus e pobres se concretiza no “seguimento de Jesus”, entendido como “o modo especificamente cristão de corresponder à passagem de Deus por este mundo” (Sobrino, 2008, p. 137). A Ressurreição torna-se chave hermenêutica decisiva, pois “evidencia o deus de Jesus como um Deus de pobres e vítimas” (cf. Sobrino, 2008, p. 149). Ela é “realização da justiça para uma vítima”, a “resposta de Deus à ação injusta e criminosa dos seres humanos”



(Sobrinho, 2008, p. 150). A vindicação do crucificado revela o posicionamento histórico de Deus.

A fé, nesse horizonte, não é mera adesão intelectual, mas “entrega real e verdadeira da pessoa ao mistério de Deus”, mistério que se manifesta e se oculta “no seguimento de Jesus” (Sobrinho, 2008, p. 181). O compromisso pastoral não é apêndice moral da fé, mas sua própria expressão histórica. Por isso, é categórico: “Não é possível tratar a enfermidade do mundo prescindindo dos pobres e vítimas” (cf. Sobrinho, 2008, p. 69).

Desse modo, a centralidade teológica dos pobres emerge como consequência lógica da ontologia da precariedade. Se toda vida é vulnerável, mas algumas são sistematicamente descartadas, então a fidelidade ao Deus da vida exige partir dos mais expostos. A opção pelos frágeis não é estratégia circunstancial; é exigência interna da revelação cristã. A partir deles, a salvação deixa de ser promessa abstrata e torna-se processo histórico de humanização concreta.

Essa conclusão prepara o passo seguinte: se Deus se revela na história das vítimas e se a ressurreição vindica o crucificado, então é necessário aprofundar cristologicamente essa intuição. Que tipo de Deus é esse que se identifica com os frágeis? A resposta conduz à encarnação ferida ao Deus que assume a precariedade em sua própria carne.

Desse modo, a centralidade dos pobres e das vítimas não se reduz a um princípio ético ou pastoral, mas revela o próprio modo como Deus se posiciona na história. A Ressurreição, ao vindicar o crucificado, manifesta que a justiça divina se realiza precisamente a partir daquele que foi rejeitado e eliminado, tornando as vítimas lugar privilegiado de revelação. A fé cristã, compreendida como seguimento, implica, portanto, uma inserção concreta nessa lógica histórica, na qual reconhecer, cuidar e restituir dignidade aos mais vulneráveis constitui participação efetiva na ação salvífica de Deus. Nesse horizonte, a ontologia da precariedade encontra sua plena expressão teológica: não apenas descreve a condição humana, mas indica o lugar onde Deus se deixa encontrar. É a partir dessa convergência entre vulnerabilidade humana e revelação divina que se impõe um aprofundamento decisivo: compreender de que modo o próprio Deus assume essa condição. A reflexão desloca-se, assim, para o núcleo da fé cristã, a encarnação, na qual a precariedade deixa de ser apenas realidade humana para tornar-se dimensão assumida pelo próprio Deus em sua carne.



3 A encarnação ferida: Deus na precariedade

A centralidade dos pobres e das vítimas como critério hermenêutico da salvação conduz inevitavelmente à cristologia. Se Deus se revela na história concreta dos que sofrem, essa revelação não pode ser meramente simbólica ou metafórica. Ela exige uma compreensão da encarnação como assunção real da precariedade humana. O cristianismo não anuncia um Deus imune à vulnerabilidade, mas um Deus que a atravessa.

A dinâmica dessa travessia encontra sua forma mais profunda no amor. Como escreve São João Clímaco, citado por Raniero Cantalamessa, o verdadeiro amor cristão “é aquele que afasta o eros com o Eros” (Cantalamessa, 2017, p. 21). O amor humano, inicialmente marcado pelo desejo e pela busca de satisfação, é elevado e transformado pelo amor divino, que é gratuito e oblato. O Eros não é anulado, mas redimido; encontra em Deus sua plenitude, tornando-se caminho para o Ágape.

Cantalamessa insiste que “o primeiro e fundamental anúncio que a Igreja está encarregada de levar ao mundo e que o mundo espera da Igreja é o anúncio do amor de Deus” (Cantalamessa, 2017, p. 25). A encarnação não é apenas resposta ao pecado, mas manifestação do desejo divino de comunhão. “Se é verdade que o ser humano deseja Deus, também é verdade, misteriosamente, o contrário, ou seja, que Deus deseja o ser humano, quer e estima seu amor, se alegra com ele ‘como o esposo se alegra com a esposa’” (Cantalamessa, 2017, p. 30). A revelação cristã, portanto, apresenta um Deus que não apenas ama, mas deseja ser amado.

Essa reciprocidade atinge seu ápice no mistério da Encarnação: “Deus quis a encarnação do Filho não só para ter alguém fora de si mesmo que o amasse de maneira digna de si, mas também e principalmente para ter fora de si mesmo alguém para amar de maneira digna de si!” (Cantalamessa, 2017, p. 32). A assunção da carne não é expediente pedagógico; é abertura do amor trinitário à história humana. Em Cristo, o amor eterno assume precariedade concreta. Por isso, “todos nós nos tornamos filhos no Filho”, e a história desse amor não se encerra na Páscoa, mas “prolonga-se em Pentecostes, que torna presente e operante ‘o amor de Deus em Cristo Jesus’ até o fim do mundo” (Cantalamessa, 2017, p. 33).

A encarnação, assim compreendida, ilumina também o significado das chagas do Ressuscitado. A vulnerabilidade não é apagada pela ressurreição, mas transfigurada. O amor que assume a carne assume também suas feridas. A cruz não representa fracasso do amor, mas sua



expressão extrema. Deus revela sua potência não como dominação, mas como fidelidade no interior da fragilidade.

Essa concepção desloca profundamente a imagem tradicional de onipotência. A força divina manifesta-se como amor que não se retira diante da dor. A lógica do Evangelho confirma que Deus “nos amou quando éramos inimigos” (Cantalamessa, 2017, p. 71). A cruz torna-se, assim, revelação paradoxal: o lugar de máxima impotência histórica coincide com o lugar de máxima revelação do amor divino.

Na dimensão existencial, o amor cristão não permanece no plano abstrato. “Quando um cristão ama assim é Deus quem ama através dele; ele se torna um canal do amor de Deus” (Cantalamessa, 2017, p. 47). Amar não é sentimento passageiro, mas participação concreta na dinâmica trinitária. O próximo, recorda Cantalamessa, “é você, ou seja, aquele que você pode se tornar. O próximo não existe de cara; só temos um próximo se nos aproximamos de alguém” (Cantalamessa, 2017, p. 41). O amor, portanto, é movimento de aproximação que reconhece, cura e consola. “Amamos com o mesmo amor com que somos amados por Deus” (Cantalamessa, 2017, p. 47).

Essa perspectiva impede qualquer espiritualização abstrata da salvação. Não há redenção que ignore o corpo nem comunhão que prescindia da carne. O amor que salva é histórico. A Escritura, recorda o autor, “cresce com aqueles que a leem” (Cantalamessa, 2017, p. 56), e o Evangelho, embora não ofereça programas políticos prontos, “contém princípios que se prestam a elaborar respostas concretas para diversas situações históricas” (Cantalamessa, 2017, p. 63). O Ágape, vivido no mundo, torna-se força transformadora que une interioridade mística e compromisso social.

Desse modo, a precariedade humana, antes compreendida como estrutura ontológica e como injustiça histórica, é assumida no próprio mistério de Deus e transformada pelo amor. A encarnação revela que a fragilidade não é incompatível com a divindade; ela se torna seu lugar de manifestação. O Eros humano é elevado, o Ágape se faz carne e o amor torna-se comunhão.

A vida cristã é, em última instância, “um amor feito de atos” (Cantalamessa, 2017, p. 71). Se Deus assume a precariedade e a atravessa na cruz, a forma concreta dessa travessia é o amor que se doa, reconhece e restaura. O amor salvador não elimina a vulnerabilidade; ele a transfigura em comunhão.



Ou seja, a encarnação revela que a precariedade humana não é apenas assumida por Deus, mas integrada na própria dinâmica do amor divino que se comunica na história. A fragilidade, longe de ser superada ou anulada, torna-se lugar de manifestação e de ação salvífica, indicando que a redenção não ocorre à margem da condição humana, mas em seu interior. Se, na encarnação, Deus atravessa a vulnerabilidade, resta agora compreender de que modo essa travessia se prolonga historicamente na vida dos crentes e na realidade do mundo. A reflexão desloca-se, assim, da cristologia para a soteriologia prática, na qual o amor, vivido como *Ágape*, se apresenta como forma concreta de transfiguração da precariedade e como princípio ativo da salvação na história.

4 O amor salvador: transfiguração da precariedade

Se a precariedade constitui a condição ontológica do humano, se sua distribuição desigual gera vítimas e se Deus assume essa vulnerabilidade na encarnação, resta compreender de que modo a salvação se realiza historicamente. A resposta cristã não se estrutura em torno de um poder que elimina a fragilidade, mas de um amor que a assume e a transforma. A categoria decisiva deixa de ser imunidade e passa a ser comunhão.

Em *Eros e Ágape*, Raniero Cantalamessa propõe que o amor cristão constitui a síntese entre desejo e dom. O Eros humano, marcado pela busca, pela carência e pela necessidade, não é negado, mas elevado pelo *Ágape*, que é gratuidade e doação. Essa elevação não anula a precariedade; ao contrário, parte dela. Só quem reconhece sua própria carência é capaz de abrir-se ao dom.

O primeiro anúncio cristão não é uma norma ética nem um sistema doutrinal, mas um acontecimento: “o primeiro e fundamental anúncio que a Igreja está encarregada de levar ao mundo e que o mundo espera da Igreja é o anúncio do amor de Deus” (Cantalamessa, 2017, p. 25). Esse amor precede qualquer mérito e rompe a lógica meritocrática que frequentemente legitima desigualdades. Se Deus ama gratuitamente, a salvação não pode ser reduzida a recompensa por desempenho moral ou social. Ela é iniciativa divina que se dirige precisamente à fragilidade humana.

A dinâmica entre Eros e *Ágape* ilumina a própria estrutura da precariedade. O ser humano deseja porque é incompleto; busca porque é dependente. Nesse sentido, a precariedade é condição de possibilidade do amor. O cristianismo afirma algo ainda mais radical: “Se é verdade



que o ser humano deseja Deus, também é verdade, misteriosamente, o contrário, ou seja, que Deus deseja o ser humano, quer e estima seu amor, se alegra com ele ‘como o esposo se alegra com a esposa’” (Cantalamessa, 2017, p. 30). O amor divino não é apenas dom unilateral; é também convite à reciprocidade e à comunhão.

Essa reciprocidade encontra seu ápice na encarnação: “Deus quis a encarnação do Filho não só para ter alguém fora de si mesmo que o amasse de maneira digna de si, mas também e principalmente para ter fora de si mesmo alguém para amar de maneira digna de si!” (Cantalamessa, 2017, p. 32). O amor trinitário abre-se à história e assume a precariedade humana como lugar de manifestação. A salvação, portanto, não é fuga do mundo, mas sua transformação a partir do interior.

Amar, nessa perspectiva, significa deixar-se atravessar por essa dinâmica divina. “Quando um cristão ama assim é Deus quem ama através dele; ele se torna um canal do amor de Deus” (Cantalamessa, 2017, p. 47). O amor cristão não é mera interioridade afetiva; é participação histórica na ação de Deus. O próximo não é categoria abstrata: “O próximo não existe de cara; só temos um próximo se nos aproximamos de alguém” (Cantalamessa, 2017, p. 41). Em um mundo que produz invisibilidade, aproximar-se é gesto de reconhecimento. Amar é tornar visível quem foi excluído.

Essa compreensão possui implicações sociais decisivas. O Evangelho não oferece soluções técnicas imediatas, mas “contém princípios que se prestam a elaborar respostas concretas para diversas situações históricas” (Cantalamessa, 2017, p. 63). O amor salvador não se limita ao consolo individual; ele implica transformação das estruturas que intensificam a vulnerabilidade dos mais frágeis. A caridade cristã, quando iluminada pelo Ágape, não é assistencialismo paliativo, mas participação na dinâmica do Reino.

A cruz revela o ápice dessa lógica. Deus “nos amou quando éramos inimigos” (Cantalamessa, 2017, p. 71). O amor não se manifesta evitando o sofrimento, mas permanecendo fiel no interior dele. A morte injusta de Jesus não é derrota do amor, mas sua expressão máxima. A ressurreição, por sua vez, confirma que o amor é mais forte que a violência. A salvação não consiste em suprimir a precariedade, mas em impedir que ela tenha a última palavra.

O amor salvador transfigura a vulnerabilidade ao integrá-la numa comunhão mais ampla. Ele não promete imunidade contra a dor, mas



oferece sentido e solidariedade. Onde a precariedade isolaria, o amor reúne; onde a exclusão produziria invisibilidade, o amor reconhece; onde a violência geraria morte definitiva, o amor inaugura esperança.

Assim, a salvação cristã pode ser compreendida como processo de humanização que ocorre quando a precariedade compartilhada é assumida no amor. A opção pelos frágeis deixa de ser simples escolha ética e torna-se expressão concreta do Ágape divino na história. A própria Escritura, lembra Cantalamessa, “cresce com aqueles que a leem” (p. 56), indicando que o amor precisa continuamente encarnar-se em contextos históricos concretos.

Chega-se, então, a uma síntese provisória: a precariedade revela nossa interdependência; a opção pelos frágeis corrige a distribuição injusta dessa vulnerabilidade; a encarnação manifesta que Deus assume essa condição; e o amor salvador constitui a forma histórica dessa assunção. A salvação não elimina a fragilidade humana, ela a transfigura, abrindo-a à comunhão e à justiça.

Conclusão

A reflexão desenvolvida ao longo deste artigo partiu de um diagnóstico antropológico e culminou numa síntese soteriológica. A precariedade, inicialmente compreendida como condição ontológica do humano, revelou-se também como critério crítico para discernir as formas históricas de injustiça. Toda vida é vulnerável, mas nem toda vulnerabilidade é igualmente reconhecida. A distribuição desigual da precariedade produz vítimas, e a invisibilização dessas vidas constitui uma das marcas mais dramáticas do tempo presente.

Nesse horizonte, a opção pelos frágeis emerge não como escolha contingente, mas como exigência intrínseca à lógica da revelação cristã. Se Deus se manifesta na história concreta e se a ressurreição vindica uma vítima inocente, então o lugar hermenêutico privilegiado da teologia é aquele cuja vida foi tornada descartável. A centralidade dos pobres não é estratégia pastoral nem preferência sociológica: é critério teológico. Fora deles, a salvação corre o risco de tornar-se abstração.

A cristologia da encarnação ferida aprofunda essa intuição. O Deus revelado em Jesus não é indiferente à precariedade; Ele a assume. As chagas do Ressuscitado permanecem como memória permanente da violência sofrida e como sinal de que nenhuma dor é esquecida. A vulnerabilidade não é suprimida pela glória; é integrada na identidade



revelada de Deus. A onipotência divina manifesta-se como fidelidade amorosa no interior da fragilidade.

Chega-se, assim, ao núcleo da proposta: a salvação cristã não elimina a precariedade, mas a transfigura pelo amor. O amor, enquanto *Ágape* que eleva e purifica o *Eros*, constitui a forma histórica da ação salvífica de Deus. Ele rompe a lógica meritocrática, reconhece a dignidade das vidas invisibilizadas e inaugura práticas concretas de cuidado e justiça. Amar é tornar o outro reconhecível; é afirmar que sua vida é passível de luto, de celebração e de esperança.

A precariedade, longe de ser mero déficit, revela-se condição de possibilidade da comunhão. Ela desmascara a ilusão da autossuficiência e abre o humano à interdependência. Quando assumida no amor, torna-se espaço de humanização. A opção pelos frágeis não é, portanto, gesto suplementar da fé, mas participação na própria dinâmica do Deus encarnado.

Em um mundo que frequentemente administra vidas segundo critérios de utilidade e desempenho, a teologia é chamada a afirmar que cada existência possui valor irredutível. Reconhecer a vulnerabilidade compartilhada é reconhecer a humanidade comum. E reconhecer essa humanidade é já participar da obra salvífica que transforma a história a partir dos que foram colocados à margem.

Dessa forma, propõe-se uma teologia do reconhecimento fundada na encarnação ferida, na qual a precariedade humana, assumida por Deus em Cristo, revela-se não como obstáculo, mas como lugar privilegiado da manifestação e da ação salvífica divina na história.

Referências

BUTLER, Judith. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

CANTALAMESSA, Raniero. *Eros e Ágape: as duas faces do amor humano e cristão*. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2017.

PAPA LEÃO XIV. *Dilexi Te*. Brasília: Edições CNBB, 2025.

SOBRINO, Jon. *Fora dos pobres não há salvação: pequenos ensaios utópicos-proféticos*. São Paulo: Paulinas, 2008.

SPADARO, Antonio. *Jesus em cinco sentidos: uma história de carne e osso*. Tradução de Paulo Ramos. Prior Velho: Paulinas, 2025.



Empatia e diálogo intercultural: possibilidade de enfrentamento da indiferença

Empathy and intercultural dialogue: a possibility
for confronting indifference

*Rafael Henrique da Costa**
PUCPR

Recebido em: 03/05/2026. Aceito em: 29/05/2026.

Resumo: *Este artigo analisa a empatia como categoria central para o enfrentamento da indiferença e para a promoção do diálogo intercultural na sociedade contemporânea, a partir da fenomenologia desenvolvida por Edith Stein. Em um contexto marcado pela globalização acelerada, pela convivência entre múltiplas culturas, religiões e identidades e, simultaneamente, pelo aumento da fragmentação social, a indiferença emerge como um dos principais obstáculos ao reconhecimento da alteridade e à construção de vínculos comunitários significativos. O estudo sustenta que a empatia, longe de ser reduzida a uma mera simpatia afetiva, constitui uma vivência intencional e relacional que possibilita ao sujeito acolher o outro em sua singularidade, sem anulá-lo nem assimilá-lo às próprias categorias de compreensão. Com base no método fenomenológico, o artigo evidencia que a empatia opera como via de acesso à alteridade e como processo formativo da pessoa, integrando as dimensões psíquica, intelectual e espiritual da existência humana. A partir das contribuições de Stein, demonstra-se que o reconhecimento do outro favorece não apenas a compreensão intercultural, mas também o autoconhecimento e a responsabilidade ética, ao revelar a interdependência constitutiva entre identidade pessoal e relação. Nesse sentido, a empatia funda uma ética relacional capaz de sustentar práticas educativas, sociais e religiosas orientadas ao diálogo e à convivência plural. O texto discute*

* Doutorando em Teologia (PUCPR). Mestre em Teologia pela PUCPR (Curitiba, 2022). Especialista em Espiritualidade e Acompanhamento Espiritual pela UNISAL (São Paulo, 2019). Especialização em andamento em Logoterapia e Análise Existencial pela FAMEESP. Especialização em andamento em Teologia Clínica pela FATRI. Membro do Grupo de Pesquisas Teologia, Educação e Direitos Humanos (PUCRS). Membro do Centro de Investigações em Edith Stein (PUCRS).
E-mail: pe.rafael.mps1@gmail.com.





ainda as implicações da empatia para o diálogo intercultural e inter-religioso, destacando seu papel na superação de preconceitos, na leitura das expressões culturais e religiosas e na construção de uma humanidade compartilhada. Por fim, argumenta-se que a empatia, enquanto prática cotidiana e horizonte ético, oferece critérios para enfrentar a indiferença contemporânea e para promover comunidades mais justas, solidárias e abertas à diversidade, contribuindo de modo significativo para o debate filosófico, educativo e social atual.

Palavras-chave: empatia; diálogo intercultural; indiferença; fenomenologia; Edith Stein.

Abstract: *This article examines empathy as a central category for confronting indifference and promoting intercultural dialogue in contemporary society, drawing on the phenomenology developed by Edith Stein. In a context marked by accelerated globalization, the coexistence of multiple cultures, religions, and identities, and, at the same time, by increasing social fragmentation, indifference emerges as one of the main obstacles to the recognition of otherness and to the construction of meaningful communal bonds. The study argues that empathy, far from being reduced to mere affective sympathy, constitutes an intentional and relational experience that enables the subject to welcome the other in his or her uniqueness, without either negating or assimilating the other to one's own categories of understanding. Based on the phenomenological method, the article shows that empathy functions as a path of access to alterity and as a formative process of the person, integrating the psychic, intellectual, and spiritual dimensions of human existence. Drawing on Stein's contributions, it demonstrates that the recognition of the other fosters not only intercultural understanding but also self-knowledge and ethical responsibility, by revealing the constitutive interdependence between personal identity and relationship. In this sense, empathy grounds a relational ethics capable of sustaining educational, social, and religious practices oriented toward dialogue and plural coexistence. The text also discusses the implications of empathy for intercultural and inter-religious dialogue, highlighting its role in overcoming prejudice, in interpreting cultural and religious expressions, and in building a shared humanity. Finally, it argues that empathy, as a daily practice and ethical horizon, offers criteria for confronting contemporary indifference and for fostering more just, supportive, and diversity-oriented communities, thereby making a significant contribution to current philosophical, educational, and social debates.*

Keywords: empathy; intercultural dialogue; indifference; phenomenology; Edith Stein.

Introdução

A sociedade contemporânea vive profundas transformações marcadas pela globalização, pela circulação acelerada de informações e pela crescente convivência entre diferentes culturas, religiões e identidades. Embora esse cenário favoreça múltiplas possibilidades de encontro, também evidencia desafios relacionados à convivência humana, espe-



cialmente diante de fenômenos como a indiferença cultural, que fragiliza vínculos sociais, empobrece a experiência comunitária e dificulta o reconhecimento da alteridade.

Em contextos caracterizados pela diversidade multiétnica, multicultural e multirreligiosa, torna-se necessário refletir sobre fundamentos éticos e pedagógicos capazes de favorecer relações mais inclusivas, respeitadas e solidárias. Nesse horizonte, o pensamento de Edith Stein apresenta importantes contribuições para a compreensão da pessoa humana e de sua capacidade relacional, especialmente por meio de sua fenomenologia da empatia.

Influenciada pela tradição fenomenológica de Edmund Husserl, Stein desenvolve a empatia não apenas como experiência afetiva ou virtude moral, mas como vivência intencional que possibilita ao sujeito reconhecer o outro em sua singularidade, sem reduzi-lo a categorias simplificadoras. Sua reflexão amplia a compreensão das relações humanas ao integrar dimensões psíquicas, intelectuais e espirituais da pessoa, oferecendo elementos relevantes para o enfrentamento da indiferença cultural e para a promoção do diálogo intercultural.

Diante desse contexto, o presente artigo busca responder ao seguinte problema de pesquisa: de que modo a fenomenologia da empatia desenvolvida por Edith Stein pode contribuir para o enfrentamento da indiferença cultural e para o fortalecimento do interculturalismo na sociedade contemporânea?

O objetivo deste estudo consiste em analisar a fenomenologia da empatia em Edith Stein como fundamento ético-pedagógico para a educação da alteridade e para a construção de relações interculturais mais humanizadoras. Pretende-se demonstrar que a empatia, compreendida como experiência relacional constitutiva da pessoa, favorece simultaneamente o reconhecimento da própria singularidade e a abertura ao outro, promovendo formas mais profundas de convivência e enriquecimento mútuo.

A metodologia adotada consiste em pesquisa qualitativa de caráter bibliográfico e interpretativo, fundamentada na análise da obra de Edith Stein, especialmente em diálogo com a fenomenologia husserliana, articulada a contribuições contemporâneas sobre interculturalidade, ética relacional e educação da alteridade. Busca-se, assim, identificar aproximações teóricas e possibilidades práticas que permitam pensar a



empatia como elemento formativo capaz de fortalecer processos educativos, relações sociais e políticas públicas voltadas à construção de comunidades mais justas e plurais.

Por fim, parte-se da compreensão de que a pessoa humana se encontra em permanente processo formativo e que o reconhecimento da própria identidade não se realiza de maneira isolada, mas na abertura ao encontro com o outro. Nesse sentido, a reflexão steiniana sobre a empatia oferece um importante horizonte teórico para pensar a superação da indiferença cultural e o fortalecimento de uma cultura do diálogo, do reconhecimento mútuo e da convivência intercultural.

1 Edith Stein e a fenomenologia da empatia

Edith Stein (1891–1942) foi filósofa, pedagoga e mística cristã, inserida no contexto intelectual da fenomenologia alemã do início do século XX. Discípula direta de Edmund Husserl, participou ativamente do desenvolvimento do método fenomenológico, especialmente no aprofundamento da noção de empatia (*Einfühlung*), tema central de sua tese doutoral *Zum Problem der Einfühlung*¹ (1917).

De origem judaica, Stein percorreu um itinerário intelectual e existencial marcado pela busca rigorosa da verdade, que culminou em sua conversão ao cristianismo em 1922 e, posteriormente, em sua entrada no Carmelo, onde adotou o nome religioso de Teresa Benedita da Cruz. Sua produção filosófica articula fenomenologia, antropologia e teologia, oferecendo uma compreensão integral da pessoa humana que integra corporeidade, psiquismo, espiritualidade e abertura ao outro. A experiência trágica do totalitarismo nazista, que a levou à morte no campo de Auschwitz, confere à sua reflexão uma densidade ética singular, tornando sua obra particularmente relevante para o pensamento contemporâneo sobre alteridade, dignidade humana, responsabilidade moral e convivência intercultural.

A empatia, na leitura de Edith Stein, emerge como um elemento central da experiência humana que, para além de uma simples projeção afetiva, configura-se como prática epistemológica e ética. Stein herda de Husserl a insistência na intersubjetividade como fundamento da constituição do sentido, mas, ao deslocar o foco da experiência empírica

¹ Sobre o problema da empatia.



para a relação com o Outro, ela desloca também a leitura tradicional da empatia de um movimento meramente receptivo para um processo formativo complexo, que transforma tanto o sujeito que percebe quanto o objeto dessa percepção: o Outro.

Foi com base na fenomenologia, proposta por Husserl, que Edith Stein se colocou como desafio estudar a empatia. Para ela, a experiência de empatia advém de nossa condição existencial de ser no mundo como abertura para o outro. Assim, no mundo em que vivemos, enquanto pessoas em suas singularidades, não se pode reduzir o corpo às determinações físicas ou biológicas. Somos sujeitos viventes, percebidos como indivíduos psicofísicos irreduzíveis às coisas físicas ou aos complexos orgânicos. Há entre os corpos humanos uma troca de experiências recíprocas vividas como empatia (Caminha, 2017, p. 746).

Nesse sentido, a empatia não é apenas um modo de compreensão, mas uma via de acesso à alteridade que preserva, ao mesmo tempo, a dignidade singular de cada sujeito cultural.

Como observamos, para Stein, a empatia é uma vivência intencional, isto é, orientada por um propósito de compreensão que não se limita a uma simpatia afetiva. Trata-se de um movimento de abertura prática para o mundo do Outro, que não reduz a alteridade a um conjunto de traços observáveis. A empatia, assim entendida, envolve uma dupla dimensão: uma dimensão afetiva que, embora importante, não é suficiente por si só; e uma dimensão cognitiva e constitutiva de pessoa, pela qual o eu se reconhece na relação com o Outro como alguém que não é, com uma riqueza de sentido que pode escapar aos enquadramentos preestabelecidos pela própria cultura. Este duplo movimento é importante para a compreensão steiniana da alteridade, pois a alteridade não é meramente um fato social ou uma diferença superficial, mas uma realidade que desafia a percepção estreita e requer uma reconfiguração do sujeito.

A leitura de Stein dialoga de modo direto com a tradição husserliana da intersubjetividade. Para Husserl, o mundo é constituído na experiência de múltiplos sujeitos que partilham um espaço de vida e de significado.

Na realidade, Husserl estava em busca de um método de pesquisa sobre o conhecimento humano para além da lógica e da psicologia, método que ele definiu, exatamente como fenomenológico, consistindo numa análise da atividade cognitiva e, em geral, da vida reflexiva e afetiva,



descrevendo-a no seu acontecer, assim como ela se apresenta, sem nenhuma sobreposição de elementos estranhos (Alles Belo, 2018, p. 29).

Stein retoma essa linha e a radicaliza ao sustentar que o Outro não é apenas um complemento da minha experiência, mas uma alteridade que resiste à redução. Nesse movimento, a empatia torna-se o meio pelo qual o sujeito se coloca na posição do Outro sem dissolver a diferença ontológica entre ambos. Conforme Stein, “o mundo no qual eu vivo não é só o mundo de corpos físicos, é também um mundo de Sujeitos alheios, outros a mim, e eu sou o conhecimento desta experiência vivenciada” (2003, p. 70).

A compreensão do Outro é possível apenas quando o eu reconhece que o Outro não se submete às minhas estruturas de sentido, ainda que possa dialogar com elas. A internalização dessa percepção leva a uma forma de conhecimento que não é apenas conhecido, mas também transformador: ao reconhecer o Outro como alteridade, o sujeito aprende a readaptar suas próprias categorias de compreensão, o que favorece uma ética de vigilância frente aos próprios vieses.

A “empatia” não é somente um ato do conhecimento humano. Para chegar a compreender esse “mecanismo” há ter que alcançar antes uma compreensão mais profunda e objetiva do ser humano. A “empatia” lhe demonstra, sem deixar lugar a dúvidas, que o homem é um ser espiritual, transcendente, aberto, chamado a realizar-se no mais profundo de seu ser, porém sem deixar de confrontar-se com o outro (Marquard, 2006, p. 134).

Stein não circunscreve a empatia a uma técnica epistemológica; para ela, a empatia é parte do processo de individuação. A relação com o Outro não é apenas um meio para conhecer o Outro, mas um caminho para conhecer a si mesmo de modo mais autêntico.

Ao perceber o Outro na sua singularidade, o eu se depara com a própria finitude, com suas próprias pressuposições e com a necessidade de abri-las a uma nova configuração de sentido que reconheça a validade da alteridade. Assim, a empatia favorece uma forma de autoconhecimento que não é autocentrada, mas relacional: o sujeito, ao compreender o Outro, é levado a reconhecer em si predisposições, preconceitos e limitações que, se não enfrentadas, ameaçam a capacidade de convivência. Stein explica que,



Todo esse dar-se relacionada com a experiência vivenciada alheia nos enviam a um gênero de atos no qual é possível compreender a própria experiência vivida alheia. Sobre tais atos se baseiam aquele de articular o conhecimento que queremos agora indicar com o termo “empatia” (Einfühlung), abstraindo do sentido que foi atribuído ao termo em todas as tradições históricas (Stein, 2003, p. 71).

A fenomenologia da empatia em Stein está intrinsecamente ligada a uma ética relacional que coloca a dignidade da pessoa no centro da relação. Em vez de uma ética baseada apenas em regras abstratas, a ética de Stein emerge das exigências da relação com o Outro: a responsabilidade que se instala no encontro autêntico implica reconhecer a dignidade inerente de cada indivíduo, independentemente de sua origem cultural, religiosa ou étnica.

Essa ética relacional não é contrária à crítica ou à exigência de justiça; pelo contrário, ela sustenta que o reconhecimento da alteridade é o fundamento de toda prática educativa que visa a convivência entre culturas. Ao traduzir esse conceito para o campo educativo, Stein oferece um modelo de formação que privilegia a escuta atenta, a reflexão crítica sobre preconceitos e a criação de espaços de encontro que promovam a partilha de significados entre diferentes tradições.

A abordagem empática de Stein sugere que a interculturalidade não se reduz a conteúdos de diversidade ou a intercâmbio de informações sobre diferentes culturas. Trata-se, antes, de uma prática formativa que transforma as disposições dos aprendizes: a escuta empática, a curiosidade intelectual e a disposição de questionar os próprios planos de sentido.

Todo o sujeito, em que apreendo empaticamente uma captação de valor, considero-o como uma pessoa cujas vivências se associam a uma unidade de sentido, mas tudo o que da sua estrutura vivencial me possa trazer uma intuição plena, depende da minha própria (Stein, 2003, p. 133).

Isso implica reconhecer a alteridade não como projeção, mas como realidade própria. Nesse sentido, a empatia não dissolve a diferença, mas a torna acessível, configurando-se como fundamento de uma ética relacional.

Ao reconhecer a alteridade, o sujeito não apenas aprende a respeitar o Outro, mas também a perceber que a própria identidade é, em última análise, sempre construída em relação com o Outro.



A educação da alteridade, então, não é apenas um ideal abstrato, mas um compromisso pedagógico – político que busca transformar as estruturas institucionais, favorecendo modalidades de diálogo que reconheçam a diversidade sem dissolver identidades.

2 A empatia e o diálogo intercultural

Diante da realidade de uma sociedade profundamente fragmentada, a empatia apresenta-se como um itinerário privilegiado de autocompreensão da pessoa humana e, simultaneamente, como uma condição fundamental para o conhecimento do mundo e do outro. Trata-se de uma experiência que permite ao sujeito tornar-se mais consciente de si mesmo, ao mesmo tempo em que o habilita a reconhecer a alteridade como dimensão constitutiva da existência.

Segundo Costa (2022, p. 17),

Desse modo, é importante enfatizar a essência sempre dialética entre o Eu e o outro/Outro, por todo o processo de realização da pessoa humana. Edith Stein, enquanto fenomenóloga parte da busca de um método na empatia como meio de compreensão do mundo interior do outro, que se coloca diante do eu com um outro indivíduo, portanto, um outro eu. Contudo, essa via do outrem deve nos levar para dentro de nós como meio de desvendar o nosso próprio eu.

Essa constatação suscita uma questão decisiva: se o outro é percebido como alguém “sem cultura” ou portador de uma cultura inferior, como se pode pensar autenticamente a inculturação e o diálogo intercultural? As culturas são construções históricas em processo contínuo, heranças sociais que desafiam cada geração a discernir entre conservação, crescimento e transformação. Elas não são determinadas biologicamente, mas aprendidas; não estão no sangue, mas na história.

Enquanto projetos históricos de vida, as culturas se constituem em permanente luta contra a morte e contra a desintegração do sentido; por isso, torna-se inadequado falar de “cultura da vida” ou “cultura da morte” como categorias absolutas. Todos os povos e grupos sociais pertencem ao mundo da cultura, que não se identifica com erudição, alfabetização ou formação acadêmica, pois também os analfabetos são sujeitos culturais.

Nesse contexto, impõe-se a pergunta: em que sentido a empatia pode operar como fundamento do diálogo intercultural? Segundo Peretti



(2018, apresentação) “o gesto educativo empático faz crescer cada pessoa em si e a própria comunidade, possibilita o exercício de uma pedagogia humanizadora, onde um pode participar da vivência do outro e dialogar mesmo com as diferenças”.

Por outro lado, podemos analisar que, se a empatia é a vivência que permite acolher a alteridade em uma comunhão de vida, essa comunhão nem sempre se realiza plenamente. Com frequência, a alteridade é apreendida apenas em seu aspecto de não comunicabilidade, dimensão que, se absolutizada, gera estranheza e distância. A tentação de fazer prevalecer a estranheza está sempre presente no ser humano, o que pode levar à falsa conclusão de que a empatia só funciona em contextos culturais homogêneos.

Tal conclusão, porém, decorre de uma confusão recorrente entre empatia (*Einfühlung*) e simpatia (*Sympathie*). A fenomenologia, ao contrário, insiste que a vivência empática é, em si mesma, estruturalmente neutra, ainda que seja frequentemente acompanhada por colorações afetivas que pertencem a outras vivências.

Quando acontece que uma pessoa se põe de frente a outra, como sujeito e objeto, lhe examina e lhe “trata” segundo um plano estabelecido sobre a base do conhecimento adquirido e através dessas ações se orienta, neste caso, ambos convivem numa sociedade. Quando, ao contrário, um sujeito aceita o outro como sujeito e não está na frente dele, mas vive com ele e é determinado por seus movimentos vitais, neste caso os dois sujeitos formam uma comunidade (Stein, 1999, p. 159).

Assim, posso captar que o outro vive uma experiência de alegria e, a partir disso, experimentar prazer, compartilhando seu estado de ânimo; ou, inversamente, posso reagir com inveja ou contrariedade. A apreensão da alegria enquanto tal constitui um dado objetivo da empatia, ainda que, naturalmente, essa apreensão possa ser enganosa, uma vez que se baseia em manifestações exteriores.

Nada no nível empático é absolutamente garantido. Contudo, aceitar acolher autenticamente aquilo que o outro vive implica, em primeiro lugar, o encontro com a vivência ou com o conjunto de vivências que o outro manifesta, as quais devem ser identificadas antes de qualquer reação subjetiva. A empatia, portanto, não é projeção nem fusão emocional, mas um acesso mediado e respeitoso à experiência alheia.



É evidente que a empatia se alimenta também de sinais e manifestações exteriores, o que explica as dificuldades adicionais que surgem ao se tentar ultrapassar os limites de grupos culturalmente homogêneos, dotados de costumes, símbolos e códigos próprios. Ainda que não seja possível alcançar certeza absoluta quanto à autenticidade dos estados de ânimo apreendidos no outro, o próprio risco do engano torna o sujeito mais consciente da diferença entre aquilo que é percebido de modo genuíno e, portanto, passível de apreensão e aquilo que é falsamente atribuído. Tal consciência conduz à referência última a uma humanidade comum.

O pensador Emmanuel Levinas, que ao escrever “Totalidade e Infinito”, diz:

O Rosto de Outrem destrói em cada instante e ultrapassa a imagem plástica que ele me deixa, a ideia à minha medida e à medida do seu ideatum – a ideia adequada. Não se manifesta por essas qualidades, mas exprime-se. O rosto, contra a ontologia contemporânea, traz uma noção de verdade que não é um desvendar de um Neutro impessoal, mas uma expressão: o ente atravessa todos os invólucros e generalidades do ser, para expor na sua ‘forma’ a totalidade de seu ‘conteúdo’ para eliminar, no fim de contas a distinção de forma e conteúdo (Levinas, 2011, p. 38).

Pode-se objetar que essa referência à humanidade comum é, ela mesma, uma aquisição cultural. De fato, as barreiras que historicamente dividiram e ainda dividem grupos étnicos e sociais, a ponto de negar a comum humanidade do outro, foram e continuam sendo extremamente fortes. Coloca-se então a questão: trata-se realmente de uma incapacidade de reconhecer o outro como humano, ou a estranheza exerce um papel determinante no processo de aceitação, a ponto de transformar grupos humanos em massas conduzidas por reações meramente psíquicas, incapazes de acolher “aquilo que se mostra”, isto é, o pertencimento à mesma dimensão humana?

Para além do preconceito, termo que poderia sintetizar os fatores geradores de separação e contraposição analisados até aqui, impõe-se a pergunta sobre como compreender e interpretar aquilo que o outro manifesta, mesmo em sua estranheza. Como ler suas expressões? Estamos sempre condenados ao engano ou a comunicação recíproca comporta também momentos de autenticidade?

É nesse ponto que se revela o papel decisivo da empatia, entendida como a capacidade de captar as operações que estão na base das



expressões do outro, permitindo retornar às vivências originárias que as geraram. Isso não se limita às interações cotidianas. A fenomenologia ensina que, seguindo o fio condutor da empatia, é possível percorrer intuitivamente os processos vitais que deram origem a diferentes visões de mundo, descrevendo suas estruturas essenciais.

No que se refere à empatia ressalta-se o seu importante papel na compreensão das relações humanas. Edith Stein em suas pesquisas tratou de clarear como acontece o ato de empatia nos seres humanos, tema que já era indicado por outros pensadores, mas, que não fora investigado em caráter de essência. Com efeito, essa preocupação de buscar a essência da empatia, lhe ajudou a entender de forma coerente como se dão as relações humanas. Com efeito, a empatia é um movimento cognitivo que possibilita o conhecimento do Outro, a percepção da sua comum-humanidade que jamais pode ser ferida do ponto de vista ético (Grzibowski; Barea, 2015, p. 45).

A fenomenologia da religião constitui um exemplo paradigmático desse procedimento. A pluralidade das manifestações religiosas, atestada pela história das religiões e pelos contrastes que frequentemente opõem os fiéis de diferentes tradições, parece indicar uma incomunicabilidade radical. Tal percepção tem contribuído, sobretudo em correntes ateias do Ocidente, para reduzir o fenômeno religioso a fatores psicológicos, sociais ou ideológicos, considerados passíveis de eliminação.

Entretanto, trata-se de um conjunto específico de vivências, confiança, devoção, abertura ao Outro, que não se confundem com nenhuma realidade limitada ou particular, a menos que sejam indevidamente absolutizadas. Trata-se, portanto, de experiências de transcendência e de abertura à infinitude da Alteridade, que se manifesta em sua “potência”, e que preenche integralmente o sujeito. A análise fenomenológica do fenômeno religioso permite aprofundar essas vivências e acolher, em seu interior, as diferentes intensidades que fundamentam a diversidade das expressões religiosas empiricamente observáveis.

Portanto, compreendemos a experiência de transcendência como abertura constitutiva do sujeito a uma alteridade que o excede e o interpela. Nesse horizonte, Rudolf Otto afirma que “o sagrado é uma categoria absolutamente *sui generis*” (Otto, 2007, p. 12), indicando que a experiência religiosa não pode ser reduzida a categorias racionais ou empíricas ordinárias. Trata-se, antes, de um encontro com uma realidade qualitativamente distinta, cuja manifestação se dá na forma do numinoso,



o qual “apresenta-se como *mysterium tremendum et fascinans*” (Otto, 2007, p. 40).

Essa ambivalência, entre fascínio e tremor, revela que o sagrado não apenas atrai o sujeito, mas também o desinstala, abrindo-o a uma dimensão de sentido que ultrapassa toda apropriação conceitual. Nesse contexto, a fenomenologia da religião oferece um caminho privilegiado para descrever tais vivências em sua densidade própria, permitindo reconhecer, na diversidade das tradições religiosas, diferentes modos de participação nessa abertura fundamental à transcendência.

Para tais análises, o pressuposto do diálogo intercultural é indispensável, dada a centralidade do fenômeno religioso em toda cultura, inclusive naquelas que aparentemente procuram relegá-lo à marginalidade. As potencialidades do método fenomenológico, enfatizadas nas reflexões contemporâneas, não consistem em elucubrações abstratas distantes da vida concreta, mas em descrições essenciais daquilo que se apresenta na experiência. Não se trata de opor um “dever-ser” ideal ao existente, mas de compreender aquilo que caracteriza o existente em sua realização plena, indicando, a partir daí, orientações normativas.

A empatia, enquanto fenômeno vivido cotidianamente, fundamenta a possibilidade do diálogo e, conseqüentemente, a constituição da vida comunitária em seus diversos níveis. Evidentemente, podem ocorrer disfunções, enganos empáticos e dificuldades de comunicação, que comprometem o diálogo e a convivência autêntica. Contudo, a consciência dessas limitações torna possível um empenho ético mais responsável em favor do bom funcionamento das relações. Nesse sentido, a empatia e o diálogo intercultural configuram-se como instrumentos essenciais de uma vida eticamente orientada.

Alfieri nos ajuda a compreender que,

Edith nos deu a possibilidade de entender que nossa singularidade não pode ser tocada por ninguém; mesmo nas situações mais adversas, podemos ser sempre nós mesmos. Se nos deixamos influenciar pelo ambiente externo, por força da nossa condição social ou por outra razão qualquer, e se vimos a definhar, a responsabilidade por esse esmorecimento não está inteiramente do lado do que está fora de nós (o Estado, a Sociedade, a política); nós também somos responsáveis, pois podemos ceder às investidas externas, desligando-nos de nosso fundamento interior. Deixamos que nossa autoconsciência fique embotada (Alfieri, 2014, p. 74).



Observa-se, assim, que aquilo que a reflexão teórica tende a separar em âmbitos distintos, vida psíquica, intelectual e espiritual, com suas implicações éticas, apresenta-se, na existência concreta, como uma totalidade integrada. Cabe à análise filosófica distinguir tais dimensões, sem perder de vista sua unidade dinâmica no curso da vida humana.

3 A empatia como estratégia de superação da indiferença

A abertura ao outro, o enraizamento em si mesmo e a capacidade de sair de si constituem movimentos interligados no processo formativo da pessoa humana. A apropriação consciente de valores, mediada por um percurso de autoavaliação, sustenta a construção da singularidade pessoal e possibilita o exercício autêntico da liberdade. Quando a pessoa possui consciência de quem é, torna-se capaz de sair de si e habitar o mundo de modo responsável. Nesse sentido, “quando eu falo de mundo, não falo apenas de pessoas, mas também de coisas, de tudo. Ter consciência de si possibilita viver plenamente a liberdade” (Alfieri, 2014, p. 110).

A peculiaridade da pessoa humana, enquanto ser único e irrepetível, exige um trabalho formativo contínuo. Não se trata de conceder à pessoa sua pessoalidade, pois esta já lhe pertence, mas de criar as condições para que ela possa desenvolver-se plenamente ao longo do tempo. Tal desenvolvimento deve alcançar a totalidade da pessoa, não se restringindo à lógica produtivista ou funcional.

A indiferença configura-se como um dos males mais significativos da sociedade contemporânea. Ela fragmenta o ser humano e suas relações, impedindo o reconhecimento do outro em sua riqueza identitária e cultural. A questão da diferença insere-se, portanto, de modo decisivo na análise da empatia como instrumento do diálogo intercultural.

O horizonte futuro revela-se marcado por incertezas. A sociedade multiétnica, multicultural e multirreligiosa registra tensões crescentes, nas quais frequentemente se acentuam as diferenças e os particularismos, em detrimento da solidariedade e do espírito comunitário. Paralelamente, o fenômeno da globalização tende a eliminar identidades por meio de processos de homogeneização e despersonalização, produzindo insegurança, ansiedade, solidão e alienação.

Diante desse cenário, impõem-se questões fundamentais: como superar a indiferença? Como nutrir relações autênticas? Parafraseando



Geiger, pode-se afirmar que “ver as diferenças” significa superar a solidão pela paixão. Essa é a lição fenomenológica fundamental: a empatia constitui o elogio da diferença frente ao escândalo da indiferença.

Como apresenta Ângela Alles Bello:

O ato Einfühlung, entropatia, quer dizer que sinto a existência de outro ser humano, como eu; é, portanto, uma apreensão de semelhança imediata [...]. Todos os seres humanos realizam o mesmo ato quando encontram outros seres humanos. Esse ato se distingue da percepção, da recordação, da imaginação, da fantasia, da intuição, por isso é um ato sui generis (Alles Belo, 2000, p. 63).

Inseridos em uma visão de mundo marcada por fragilidades identitárias, os indivíduos podem encontrar, nos valores da relação interpessoal e do diálogo intercultural, a oportunidade de redescobrir e consolidar suas raízes, sua identidade e, assim, renascer. Uma das pobreza mais profundas do ser humano é a solidão. O desenvolvimento dos povos depende do reconhecimento de que formam uma única família, chamada à verdadeira comunhão, composta por sujeitos que não apenas coexistem, mas se reconhecem reciprocamente.

Nesse contexto, torna-se evidente a ausência de referenciais humanos sólidos e de convicções capazes de sustentar as fragilidades da existência contemporânea. Edith Stein, ao enfrentar essa angústia, evidencia que a constituição da pessoa humana se esclarece a partir do valor da individualidade pessoal, articulado à empatia e à vocação como resposta consciente à vida diante de Deus e da humanidade. A vocação expressa-se como unidade consigo mesmo, com os outros e com Deus.

Como afirma Sberga, “[...] cada ser humano possui uma particularidade que transcende as dimensões corporal, psíquica e espiritual; trata-se de uma marca distintiva, um selo que identifica a peculiaridade da pessoa como ser único e genuíno” (Sberga, 2014, p. 89).

O ser humano necessita do outro para tornar-se plenamente humano, sem, contudo, reduzir-se a um produto meramente social. A pessoa possui uma liberdade intrínseca, ontologicamente garantida, que deve ser preservada contra toda forma de manipulação. Conhecer o outro exige ir além das palavras, pois muitas vezes o silêncio e o movimento interior revelam mais do que o discurso explícito. É nesse espaço que a pessoa se apresenta como verdadeiramente é, livre de papéis e máscaras. Alfieri vai nos lembrar que, “a pessoa humana deve viver de modo harmônico;



[...] conciliar os diferentes aspectos da própria personalidade aquilo de que gosta ou não gosta em si mesma, aceitando-se como é” (Alfieri, 2014, p. 109).

A empatia implica, assim, um movimento de esvaziamento do eu, realizado por meio de um livre acesso à interioridade. Tal atitude constitui uma verdadeira revolução filosófica: esvaziar-se para acolher. Trata-se de um itinerário empático capaz de enfrentar a indiferença e de fundamentar um diálogo cultural autêntico.

Conclusão

A análise desenvolvida ao longo deste artigo evidencia a empatia, sob a ótica fenomenológica de Edith Stein, como uma categoria central para o enfrentamento da indiferença e para a promoção do diálogo intercultural em contextos sociais marcados pela diversidade, pela fragmentação e por profundas fraturas relacionais. A empatia, nessa perspectiva, não se reduz a uma forma de simpatia afetiva ou identificação emocional imediata, mas configura-se como uma vivência intencional e relacional, capaz de permitir ao sujeito acolher o outro em sua singularidade, sem anulá-lo nem assimilá-lo às próprias categorias de compreensão. Trata-se, portanto, de uma via privilegiada de acesso à alteridade que, simultaneamente, atua como processo formativo da pessoa, integrando de modo unitário as dimensões psíquica, intelectual e espiritual da existência humana.

Ao articular essa concepção com debates contemporâneos no campo da ética relacional, da educação para a alteridade e das políticas públicas voltadas à convivência plural, o estudo sustenta que o reconhecimento do outro, operado pela experiência empática, fortalece o autoconhecimento e aprofunda a responsabilidade ética do sujeito. Nesse sentido, a empatia revela-se um fundamento antropológico relevante para práticas educativas, sociais e religiosas orientadas à promoção da dignidade humana e da convivência intercultural, especialmente em sociedades marcadas por processos de exclusão, indiferença e polarização.

As implicações dessa abordagem para a educação intercultural e para a prática social são significativas. Práticas pedagógicas que integrem a leitura crítica de textos e narrativas diversas, a participação em experiências interculturais deliberadas, o debate reflexivo sobre



estereótipos e preconceitos, bem como a escuta atenta das expressões culturais emergentes, mostram-se componentes essenciais de uma formação orientada à alteridade. Nessa perspectiva, a empatia funciona como alicerce de uma ética relacional capaz de sustentar a convivência entre culturas, etnias e tradições religiosas distintas, promovendo sujeitos aptos a reconhecer a humanidade comum sem diluir ou homogeneizar identidades.

Além disso, a relação intrínseca entre empatia e responsabilidade ética aponta para caminhos promissores no âmbito das políticas públicas, especialmente aquelas voltadas à criação de espaços de encontro, à mediação de conflitos e à educação para a alteridade. Tais iniciativas podem contribuir para a constituição de comunidades mais justas, solidárias e abertas à diversidade. Todavia, a própria tradição fenomenológica alerta para os limites da empatia: ela não garante uma compreensão isenta de equívocos ou interpretações distorcidas, exigindo, portanto, um exercício permanente de reflexão crítica, validação intersubjetiva e abertura ao diálogo.

Conclui-se, assim, que a empatia, compreendida como prática cotidiana e como horizonte ético-antropológico, oferece critérios consistentes para o enfrentamento da indiferença contemporânea e para a construção de uma humanidade comum fundada no reconhecimento, no respeito e na cooperação diante das diferenças. A partir dessas considerações, abre-se espaço para futuras investigações que aprofundem a aplicação pedagógica, institucional e comunitária dos princípios steinianos, ampliando sua contribuição para a formação de comunidades pluralistas, eticamente responsáveis e culturalmente enriquecidas.

Referências

ALFIERI, Francesco. *Pessoa humana e singularidade em Edith Stein: uma nova fundação da antropologia filosófica*. Organização e tradução de Clio Tricarico; prefácio de Juvenal Savian Filho. 1. ed. São Paulo: Perspectiva, 2014.

BELLO, Angela Ales. *A fenomenologia do ser humano*. Bauru: EDUSC, 2000.

CAMINHA, Iraquitan de Oliveira. Empatia e dor: interlocuções entre Edith Stein e Merleau-Ponty. *Revista de Filosofia Aurora*, v. 29, n. 48, 2017. DOI: 10.7213/1980-5934.29.048.DS03.



COSTA, Rafael Henrique da. *Da fragmentação à integração: a vocação humana à luz dos escritos de Edith Stein*. 2022. 103 f. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2022.

GRZIBOWSKI, Silvestre; BAREA, Rudimar. Empatia e ética na fenomenologia de Edith Stein. *In: Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP*, v. 1, n. 2, p. 34–46, 2015. DOI: 10.20399/P1982-999X.2015v1n2pp34-46

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. 3. ed. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2011.

MARQUARD, Odo. ¿El manifiesto pluralista? *In: MARQUARD, Odo. Felicidad en la infelicidad*. Buenos Aires: Katz, 2006.

PERETTI, Clélia; DULLIUS, Vera Fátima. *A arte de educar: por uma pedagogia empática em Edith Stein*. Curitiba: Editora Prisma, 2018.

SBERGA, Adair Aparecida. *A formação da pessoa em Edith Stein*. São Paulo: Paulus, 2014.

STEIN, E. *Psicologia e scienze dello spirito: contributi per una fondazione filosofica*. 2. ed. Apresent. A. Ales Bello; Trad. A. M. Pezella. Roma: Città Nuova, 1999.

STEIN, Edith. *Il problema dell'empatia*. Tradução de Elio Costantini e Erika Schulze Costantini. Roma: Edizioni Studium, 2003.

OTTO, Rudolf. *O sagrado*. Petrópolis: Vozes, 2007.



Temas teológico-pastorais para a iniciação cristã suscitados pela análise catequética de Lc 24,13-35

Theological and Pastoral Themes for Christian
Initiation derived from a Catechetical Analysis
of Luke 24:13-35

*Antonio Eduardo Pereira Pontes Oliveira**

PUC-PR

Recebido em: 06/05/2026. Aceito em: 12/06/2026.

Resumo: O artigo desenvolve uma análise teológico-pastoral da perícope lucana do encontro de Jesus Ressuscitado com os discípulos a caminho de Emaús (Lc 24, 13-35), tomando-a como paradigma hermenêutico para processos contemporâneos de iniciação à vida cristã inspirados no catecumenato antigo. A partir da análise narrativa do texto bíblico, o estudo investiga os principais temas catequéticos e pastorais emergentes da dinâmica narrativa do encontro entre Jesus ressuscitado e os discípulos peregrinos. Entre os eixos temáticos identificados destacam-se a iniciativa de Cristo, a escuta das experiências humanas, a pedagogia da liberdade, a hospitalidade, a centralidade da fração do pão, a transformação interior, a esperança cristã, a formação do discipulado missionário e a pedagogia da ausência do Ressuscitado. Além disso, a narrativa é apresentada como um itinerário progressivo de transformação da consciên-

* Doutorando em Teologia Bíblica na PUC/PR (elevação de nível de mestrado para doutorado direto na banca de qualificação da dissertação). Possui especialização em Liturgia (2022), em Arquitetura e Arte Sacra do Espaço Litúrgico (2024) e em O Pensamento de Joseph Ratzinger (2025) pela Faculdade São Basílio Magno (FASBAM), Curitiba, PR. Possui graduação em Filosofia (eclesiástica/curso livre) pelo Instituto Sapientia de Filosofia (2014) e graduação (bacharelado) em Teologia pela Faculdade Missioneira do Paraná (2018). É professor das disciplinas de Escatologia, Evangelhos Sinóticos, Escritos Joaninos e de Hebreus e Cartas Católicas do Instituto de Filosofia e Teologia São João Paulo II, IFITEO, Cascavel, PR. É professor dos cursos de pós-graduação de Música Sacra Litúrgica, de Liturgia e da Escola de Formadores da Faculdade São Basílio Magno, FASBAM, Curitiba, PR e da pós-graduação em Espiritualidade e Mística da Pontifícia Universidade Católica – PUC/PR.

E-mail: antonioep91039433@gmail.com..





cia dos discípulos, conduzindo-os da incompreensão e da desesperança ao reconhecimento do Ressuscitado e ao retorno missionário à comunidade. A experiência pascal é mediada pela interpretação das Escrituras e pela Eucaristia, configurando um processo mistagógico de amadurecimento da fé. Em diálogo com a teologia pastoral contemporânea e com o magistério recente da Igreja, especialmente o Documento de Aparecida, Evangelii Gaudium e Desiderio Desideravi, o estudo evidencia a atualidade pastoral da perícopa lucana para a renovação missionária-evangelizadora da Igreja e para a estruturação de itinerários catequéticos centrados na experiência do encontro com Cristo.

Palavras-chave: *iniciação cristã; discípulo-missionário; Emaús; mistagogia; catecumenato.*

Abstract: *The article develops a theological-pastoral analysis of the Lucan pericope concerning the encounter between the Risen Jesus and the disciples on the road to Emmaus (Lk 24:13-35), interpreting it as a hermeneutical paradigm for contemporary processes of Christian initiation inspired by the ancient catechumenate. Through a narrative analysis of the biblical text, the study investigates the principal catechetical and pastoral themes emerging from the narrative dynamics of the encounter between the Risen Christ and the pilgrim disciples. Among the thematic axes identified are Christ's initiative, the listening to human experience, the pedagogy of freedom, hospitality, the centrality of the breaking of the bread, interior transformation, Christian hope, the formation of missionary discipleship, and the pedagogy of the absence of the Risen One. Furthermore, the narrative is presented as a progressive itinerary of transformation in the disciples' consciousness, leading them from incomprehension and despair to the recognition of the Risen Lord and to their missionary return to the community. The paschal experience is mediated through the interpretation of the Scriptures and the Eucharist, thereby constituting a mistagogical process of maturation in faith. In dialogue with contemporary pastoral theology and with the recent magisterium of the Church — especially the Documento de Aparecida, Evangelii Gaudium, and Desiderio Desideravi — the study highlights the pastoral relevance of the Lucan pericope for the missionary-evangelizing renewal of the Church and for the development of catechetical itineraries centered on the experience of encountering Christ.*

Keywords: *christian initiation; missionary disciple; Emmaus; mystagogy; catechumenate.*

Introdução

A narrativa de Lc 24,13-35 pode ser lida como um percurso de iniciação e de amadurecimento na fé realizado no encontro com Jesus ressuscitado, pela Palavra e pela eucaristia, que conduz à missão. Trata-se de uma perícopa profundamente marcada por dinamismos catequéticos, mistagógicos e pastorais, nos quais os discípulos passam gradualmente da tristeza e da incompreensão ao reconhecimento do Ressuscitado e ao



retorno missionário à comunidade de Jerusalém. A experiência dos discípulos peregrinos manifesta um verdadeiro itinerário pascal de transformação interior, no qual a escuta das Escrituras, a experiência comunitária e a fração do pão ocupam lugar central. Esta intenção catequética do texto já ficou demonstrada em outras análises da perícopa (Nascimento Júnior, 2010, p. 24), especialmente na sua relação com processos de iniciação cristã inspirados no catecumenato antigo.

A narrativa lucana, ademais, apresenta notável atualidade pastoral, sobretudo diante dos desafios contemporâneos da evangelização e da transmissão da fé. Em um contexto marcado pela fragmentação da experiência religiosa, pela crise do sentido comunitário e pelas dificuldades no discipulado cristão, o caminho de Emaús oferece importantes pistas para uma renovação missionária da ação evangelizadora da Igreja. O Ressuscitado aproxima-se dos discípulos, escuta suas dores, interpreta suas experiências à luz das Escrituras e os conduz novamente à comunhão e à missão, revelando uma pedagogia divina baseada no encontro, na escuta e na liberdade.

Assim, nesta pesquisa, explorar-se-ão variados temas teológico-pastorais suscitados pela análise catequética da narrativa: (1) a iniciativa de Jesus; (2) vencer a cultura do silêncio; (3) a pedagogia da liberdade; (4) a hospitalidade e a partilha de mesa; (5) a centralidade da eucaristia na comunidade cristã; (6) a conversão como fruto de uma transformação espiritual; (7) a passagem da tristeza à esperança; (8) o amadurecimento para caminhar por si próprios; (9) a fé cristã como experiência antes de mera doutrina; (10) a importância da cruz no anúncio cristão; e (11) a necessidade de manter a ausência de Jesus e aprender a ser ausente, confiando na ação do Espírito e no protagonismo da comunidade cristã.

1 A iniciativa de Jesus: “primeirar”

No início da narrativa, os discípulos caminhavam e conversavam sobre todos os acontecimentos anteriores (v. 14), então Jesus se aproximou deles (v. 15). A iniciativa de aproximação é de Jesus. Ele não interrompe o assunto dos discípulos. Primeiro se aproxima e se põe a caminhar com eles. Esta atitude é a de quem se dispõe a conhecer e a sentir a vida do outro, as suas necessidades, a sua realidade: Jesus se põe a caminhar junto com os discípulos. “O encontro e o caminho percorrido em conjunto assumem-se como oportunidade e momento do



diálogo, onde, em discurso directo, se alternam perguntas e respostas” (Correia, 2014, p. 151).

Este é um primeiro tema pastoral que nasce da perícope. Nas palavras do papa Francisco, “primeirar”:

A Igreja “em saída” é a comunidade de discípulos missionários que “primeiriam”, que se envolvem, que acompanham, que frutificam e festejam. Primeiriam – desculpai o neologismo –, tomam a iniciativa! A comunidade missionária experimenta que o Senhor tomou a iniciativa, precedeu-a no amor (cf. 1 Jo 4, 10), e, por isso, ela sabe ir à frente, sabe tomar a iniciativa sem medo, ir ao encontro, procurar os afastados e chegar às encruzilhadas dos caminhos para convidar os excluídos. Vive um desejo inexaurível de oferecer misericórdia, fruto de ter experimentado a misericórdia infinita do Pai e a sua força difusiva. Ousemos um pouco mais no tomar a iniciativa! (EG, n. 24).

Trata-se de ir ao encontro do outro, de se interessar por ele, de acolhê-lo, de escutá-lo e de partilhar a vida com ele, inspiração essencial para o introdutor no processo de iniciação à vida cristã (Reinert, 2015, p. 74). Este foi o caminho escolhido por Jesus para chegar ao coração dos discípulos, este deve ser o caminho da Igreja para alcançar o coração das pessoas. Esta atitude constitui uma conversão pastoral no modo de agir eclesial, que supera a imposição doutrinal e que parte do encontro com o outro como caminho evangelizador. Seguindo as pegadas de Jesus, é preciso uma verdadeira renovação missionária no agir da Igreja, que vai ao encontro, sem medo das realidades que encontrará, mas que se põe a caminho. Nas palavras do papa Leão XIV (2025): “Não se trata nunca de capturar os outros com a prepotência, com a propaganda religiosa ou com os meios do poder, mas trata-se sempre e apenas de amar como fez Jesus”.

Na narrativa de Emaús, Jesus inicia um diálogo com os discípulos a partir daquilo que estavam discutindo e sentindo (v. 17). É a partir da realidade dos peregrinos que Jesus inicia sua caminhada com eles. “Pois, dispor-se para a acolhida é um dos meios privilegiados para chegar ao coração das pessoas. Jesus entra pelas portas das preocupações que ocupavam o coração dos discípulos [...]” (Nascimento Júnior, 2010, p. 30).

Nenhum conteúdo doutrinal terá ressonância se não passar pelo crivo das preocupações e dos sentimentos dos interlocutores da Igreja. Caso contrário, responder-se-á a perguntas que ninguém fez. Afinal



A captação da realidade é individual, subjetiva, cada ser humano tem a sua, cada cultura, cada comunidade tem uma própria. Jesus quis entender como aquelas pessoas enxergavam a vida, quis saber de seus medos, tristezas, aflições para poder entrar em sintonia com sua visão de mundo. Jesus quis ajudá-los a abrir os olhos para enxergar algo que vem de dentro: a fé (Paiva; Torres; Nogueira, 2021, p. 31).

A comunidade eclesial e os responsáveis pela iniciação cristã devem, antes de tudo, buscar conhecer a realidade pessoal, familiar, social, cultural e religiosa de seus interlocutores para, à luz deste contexto, tê-los como interlocutores. A ação evangelizadora precisa considerar todos estes aspectos.

Esta realidade, entretanto, não está fechada e acabada. Jesus continua dialogando com os discípulos lhes apresentando um novo olhar sobre aqueles acontecimentos a partir da Palavra de Deus (vv. 25-27)¹. O caminho da vida não está pronto, ele vai se refazendo e remodelando à medida que novas questões são propostas e novos horizontes são apresentados, sobretudo pela luz sempre nova das Escrituras: “o ser humano está a caminho e necessita ser valorizado a partir de sua realidade, numa entre-ajuda em que todos ensinam e aprendem” (Doc. CNBB 87, n. 23). Para tudo isso, uma nova atitude pastoral é suscitada: a docilidade e abertura de coração.

2 Vencer a cultura do silêncio

Os discípulos caminhavam entristecidos rumo a Emaús, comentavam entre si tudo o que havia acontecido. Dominava-os a derrota da cruz e da morte. As suas expectativas messiânicas e salvíficas estavam superadas. Partilhavam sua dor, “[...] para aliviar a dor, pois a psicologia aponta a conversa (demorada e enquanto se caminha) como uma das terapias para amenizar o sofrimento, que se torna menor ou até se dilui quando compartilhado” (Correia, 2014, p. 148). Deram-se por vencidos, preferiram voltar à vida normal, já que suas expectativas não tinham se realizado.

Os discípulos estavam imersos na cultura do silêncio, uma condição em que os oprimidos não falam, ficam calados, só expõem o que lhes

¹ Segundo Russo (2005, p. 24), “à luz dos dados neotestamentários, podemos indicar que a iniciação cristã é estruturada concretamente por meio da articulação recíproca de três elementos: a Palavra anunciada, escutada e acolhida; a conversão de vida segundo os ensinamentos de Jesus; e a celebração do evento de Cristo crucificado e ressuscitado”.



foi permitido dizer. As pessoas não falam o que sabem que o outro não quer ouvir. Por medo, os discípulos desacreditaram da história que haviam vivenciado. Eles silenciaram-se, dando voz aos opressores da classe sacerdotal e aos romanos. Mal sabiam o que estava por vir, que a vitória estava na cruz e que Jesus não os decepcionaria (Paiva; Torres; Nogueira, 2021, p. 30).

Jesus rompe com a cultura do silêncio, permitindo que os discípulos falem, exponham sua decepção. Poder falar já é o início da libertação da dor, da tristeza e da angústia: “Escutar o outro quando ele deseja ser escutado é uma exigência ética, um acto de cortesia; mais ainda, é um acto de hospitalidade” (Torrallba, 2010, p. 32). Aqui se apresenta mais uma pista pastoral que nasce da experiência de Jesus com os discípulos a caminho de Emaús: a necessidade de espaços de escuta onde se rompem os silêncios do medo e da decepção. Afirma o papa Francisco:

Precisamos nos exercitar na arte de escutar, que é mais do que ouvir. Escutar, na comunicação com o outro, é a capacidade do coração que torna possível a proximidade, sem a qual não existe um verdadeiro encontro espiritual. Escutar ajuda-nos a individuar o gesto e a palavra oportunos que nos desinstalam da cômoda condição de espectadores. Só a partir desta escuta respeitosa e compassiva é que se podem encontrar os caminhos para um crescimento genuíno, despertar o desejo do ideal cristão, o anseio de corresponder plenamente ao amor de Deus e o anelo de desenvolver o melhor de quanto Deus semeou na nossa própria vida (EG, n. 171).

Esta é uma outra ressonância pastoral que brota da narrativa: a necessidade de espaços de partilha e a disposição dos discípulos-missionários de Jesus à escuta atenta das dores, das angústias e dos sofrimentos dos outros. Afinal, esta escuta tem, em si mesma, a capacidade de alimentar a esperança. Na expressão do papa Francisco: “Em todo o caso, lá somos chamados a ser pessoas-cântaro para dar de beber aos outros. Às vezes o cântaro transforma-se numa pesada cruz, mas foi precisamente na Cruz que o Senhor, trespassado, Se nos entregou como fonte de água viva. Não deixemos que nos roubem a esperança!” (EG, n. 86).

3 A pedagogia da liberdade

Quando os discípulos se aproximam do povoado, Jesus aparenta ir em frente. “A pedagogia de Jesus é a pedagogia da liberdade, não da imposição. Agora, a decisão é dos dois. Ou deixam Jesus partir ou



tomam a decisão de pedir a Ele que fique” (Paiva; Torres; Nogueira, 2021, p. 33-34).

Ninguém pode ser cristão, ninguém pode se tornar discípulo de Jesus por obrigação. O seguimento a Jesus é feito na liberdade, na escolha, no uso deste importante dom concedido por Deus: o de ser livre. Nas palavras de Leão XIV (2025): “Queremos dizer ao mundo, com humildade e alegria: Olhai para Cristo! Aproximai-vos d’Ele! Acolhei a sua Palavra que ilumina e consola! Escutai a sua proposta de amor para vos tornardes a sua única família”.

No processo de iniciação cristã haverá aqueles que se decidirão por não seguir em frente, como também nas diferentes atividades pastorais e evangelizadoras. É preciso saber respeitar as escolhas de cada um e lembrar-se sempre que o evangelho é proposta: “o encontro com o Messias, no mundo contemporâneo, é possível. Mas precisa ser proposto de maneira a cativar mais as pessoas, para que se possa fazer a experiência impactante da verdadeira adesão a Jesus” (Doc. CNBB 107, n. 54).

4 A hospitalidade e a partilha de mesa

Os discípulos insistem que Jesus permaneça com eles (v. 29). Trata-se da prática cultural e religiosa da hospitalidade. Partilham, então, a casa e a refeição. Esta atitude se tornará identitária dos cristãos, tantas vezes testemunhada pelas primeiras comunidades cristãs. Com Correia (2014, p. 292-293), pode-se afirmar que

a hospitalidade é proposta como categoria fundamental para a construção da identidade cristã, alicerçada em Jesus Cristo Ressuscitado, e para o crescimento e expansão da Igreja, por obra de uma atividade missionária que fez da hospitalidade a todos oferecida e por alguns recebida a imagem de marca do cristianismo nascente e a melhor forma de testemunhar a universalidade da sua mensagem

É preciso, pastoralmente, proporcionar e valorizar as práticas e as iniciativas de comunhão e de partilha. Vencendo a cultura do individualismo e da indiferença². Além disso, conscientizar e promover atitudes comunitárias concretas de hospitalidade.

² Explica o papa Francisco: “Para se poder apoiar um estilo de vida que exclui os outros ou mesmo entusiasmar-se com este ideal egoísta, desenvolveu-se uma globalização da indiferença. Quase sem nos dar conta, tornamo-nos incapazes de nos compadecer



5 A centralidade da eucaristia na comunidade cristã

Toda a narrativa de Emaús recebe significado e muda de rumo na fração do pão (vv. 30-31). A perícopula culmina na mesa da eucaristia. Isso ficou patente na leitura narrativa da perícopula, marcando este momento como o cume, o clímax, a ação transformadora da narrativa. Deve-se observar, portanto, que o ápice da narrativa não está no anúncio missionário da ressurreição de Jesus, mas na fração do pão que gera o reconhecimento e o testemunho.

Do mesmo modo, toda a ação pastoral precisa brotar e culminar na celebração eucarística. O anúncio cristão só será verdadeiro se levar à mesa da eucaristia e a autenticidade da celebração se manifestará pelo compromisso missionário da comunidade. Conforme o papa Francisco:

O mundo não o sabe ainda, mas todos “são convidados para o banquete das núpcias do Cordeiro” (Ap 19, 9). Para ter acesso a Ele só precisa da veste nupcial da fé que vem da escuta da sua Palavra (cf. Rm 10, 17): a Igreja prepara-a à medida com a alvura de um tecido “lavado no Sangue do Cordeiro” (cf. Ap 7, 14). Não deveríamos ter um instante sequer de repouso, sabendo que nem todos ainda receberam o convite para a Ceia ou que outros o esqueceram ou perderam nas sendas tortuosas da vida dos homens. Por isso disse que “sonho com uma opção missionária capaz de transformar tudo, para que os costumes, os estilos, os horários, a linguagem e toda a estrutura eclesial se tornem um canal proporcionado mais à evangelização do mundo atual que à auto-preservação” (Evangelii gaudium, n. 27): para que todos se possam sentar à Ceia do sacrifício do Cordeiro e d’Ele viver (DD, n. 5).

Aliás, Francisco também acenou para a centralidade da celebração eucarística na vida da Igreja: “A pastoral de conjunto, orgânica, integrada, mais do que ser o resultado de programas elaborados é a consequência do colocar no centro da vida da comunidade a celebração eucarística dominical, fundamento da comunhão” (DD, n. 37). Como na experiência dos discípulos de Emaús, é a centralidade da eucaristia que faz a vida de uma comunidade cristã.

ao ouvir os clamores alheios, já não choramos à vista do drama dos outros, nem nos interessamos por cuidar deles, como se tudo fosse uma responsabilidade de outrem, que não nos incumbe. A cultura do bem-estar anestesia-nos, a ponto de perdermos a serenidade se o mercado oferece algo que ainda não compramos, enquanto todas estas vidas ceifadas por falta de possibilidades nos parecem um mero espetáculo que não nos incomoda de forma alguma” (EG, n. 54)



6 Conversão que só é possível pela transformação espiritual

Gradualmente, Jesus vai transformando o coração dos discípulos entristecidos e desiludidos e lhes devolve a esperança. Primeiro, o coração arde e os olhos se abrem, então os discípulos tomam uma atitude, a de retornar a Jerusalém: “esta mudança foi provocada e operada pelo próprio Jesus que fez caminho com eles, lhes devolveu a esperança e lhes possibilitou um rosto diferente, pintando o caminho de novas cores e contornos” (Correia, 2014, p. 147).

Isto demonstra o processo de conversão que passa, primeiro, pela experiência espiritual. Só depois se torna mudança de atitude, de vida. Caso contrário, a transformação será meramente exterior e não partirá da interioridade, exigência da caminhada de iniciação cristã (Nery, 2001, p. 50). Aqui está um aspecto importante da missão da Igreja suscitado pela narrativa de Emaús: alcançar o coração das pessoas, tocar na sua dimensão mais profunda, gerar vida, conversão e salvação a partir da interioridade, das opções de vida, dos sentimentos, do sacrário da consciência humana. Afinal,

O homem tem no coração uma lei escrita pelo próprio Deus; a sua dignidade está em obedecer-lhe, e por ela é que será julgado. A consciência é o centro mais secreto e o santuário do homem, no qual se encontra a sós com Deus, cuja voz se faz ouvir na intimidade do seu ser. Graças à consciência, revela-se de modo admirável aquela lei que se realiza no amor de Deus e do próximo. Pela fidelidade à voz da consciência, os cristãos estão unidos aos demais homens, no dever de buscar a verdade e de nela resolver tantos problemas morais que surgem na vida individual e social. Quanto mais, portanto, prevalecer a reta consciência, tanto mais as pessoas e os grupos estarão longe da arbitrariedade cega e procurarão conformar-se com as normas objetivas da moralidade. Não raro, porém, acontece que a consciência erra, por ignorância invencível, sem por isso perder a própria dignidade. Outro tanto não se pode dizer quando o homem se descuida de procurar a verdade e o bem e quando a consciência se vai progressivamente cegando, com o hábito do pecado (GS, 16).

Portanto, a missão fundamental da Igreja, como Jesus no diálogo com os discípulos peregrinos, é tocar a consciência dos homens, com respeito e reverência, mas iluminá-la e formá-la com a alegria boa notí-



cia do Evangelho. Sem isso, a pregação cristã se torna mera aparência e adesão extrínseca a um conteúdo dogmático-doutrinal.

7 Da tristeza à esperança

A realidade dos discípulos peregrinos é marcada pela desilusão, pela tristeza e pela desesperança. Quando Jesus se aproxima deles, encontra-os nesta situação. As expectativas criadas estão frustradas. Jesus peregrino, com a luz da Palavra de Deus, vai iluminando as trevas sombrias da desesperança, dando sentido à cruz, ao sofrimento e à morte. “Mostra que eles não conhecem a palavra de Deus que abre horizontes inesperados ao homem grudado nas suas pequenas certezas” (Nascimento Júnior, 2010, p. 32). Então, o coração dos discípulos arde (v. 32).

A mensagem cristã é boa notícia de salvação. O anúncio cristão revigora e impulsiona na esperança. Escreveu Bento XVI falando do testemunho cristão das testemunhas do Ressuscitado: “[...] da esperança destas pessoas tocadas por Cristo brotou esperança para outros que viviam na escuridão e sem esperança” (SS, n. 8). Não pode existir anúncio da fé cristã triste e desesperançoso. Nas palavras do papa Francisco: “Há cristãos que parecem ter escolhido viver uma Quaresma sem Páscoa. [...] sempre permanece pelo menos um feixe de luz que nasce da certeza pessoal de, não obstante o contrário, sermos infinitamente amados” (EG, n. 8). A alegria deve caracterizar a evangelização: “A Alegria do Evangelho enche o coração e a vida inteira daqueles que se encontram com Jesus. Quantos se deixam salvar por Ele são libertados do pecado, da tristeza, do vazio interior, do isolamento. Com Jesus Cristo, renasce sem cessar a alegria” (EG, n. 1). A boa nova do evangelho enche de alegria e impulsiona, com ardor, ao testemunho da ressurreição. Na expressão do Diretório para a Catequese, trata-se de um modelo de catequese que “[...] manifesta a ação do Espírito Santo, que comunica o amor salvífico de Deus em Jesus Cristo e que continua a se doar pela plenitude da vida de cada pessoa” (DC, n. 2).

8 Caminhar por si próprios

Depois da fração do pão, os olhos dos discípulos se abriram e eles o reconheceram (v. 31). Então, Jesus desaparece (v. 31). Poder-se-ia esperar uma instrução precisa e clara de Jesus aos seus discípulos do que deveriam fazer e dizer aos demais discípulos. Entretanto, ele simples-



mente se torna invisível. Esta atitude pode ser compreendida como um gesto de confiança de Jesus nos seus discípulos que saberão o que fazer: “Também quando Jesus sobe aos céus, uma nuvem o ocultou aos olhos dos discípulos (At 1,9), de modo que não mais podiam vê-lo. Assim também há de ser para a Igreja: o Senhor há de estar sempre presente entre os seus discípulos, mas de modo oculto” (Miranda, 2023, p. 198).

Na vida pastoral e evangelizadora, é fundamental seguir as pegadas de Jesus formando lideranças, capacitando-as e acreditando nas suas capacidades, mesmo com seus medos, inseguranças e fragilidades. A pedagogia de Jesus ensina a confiar nas pessoas e, depois de ensiná-las, deixá-las conduzir a missão por conta. Afinal, “a nova evangelização deve implicar um novo protagonismo de cada um dos batizados” (EG, n. 120).

9 Mais do que doutrina, uma experiência

Os discípulos viajam apressadamente de Emaús a Jerusalém para testemunharem aos demais aquilo que viram e ouviram. O anúncio dos discípulos é carregado da experiência que fizeram com Jesus ressuscitado. Não é apenas uma doutrina que carregam consigo, mas uma experiência pessoal de encontro com Jesus, que propicia “[...] uma genuína comunicação humana, que não é só de ideias, não só de sentimentos, mas sim de pessoa a pessoa – razão, afetividade e vontade – de Eu e Tu, integrando o Nós numa perspectiva interpessoal” (Arroyo, 2002, p. 146). A evangelização passa, necessariamente, pela experiência e pelo testemunho daquilo que se experimentou. Afinal, “conhecer Jesus é o melhor presente que qualquer pessoa pode receber; tê-lo encontrado foi o melhor que ocorreu em nossas vidas, e fazê-lo conhecido com nossa palavra e obras é nossa alegria” (DAp, n. 29).

10 A importância da cruz no anúncio cristão

A decepção dos discípulos decorre da incompreensão a respeito do mistério da Paixão e da cruz do Messias (vv. 20-21). A catequese de Jesus a partir da Palavra de Deus ilumina este mistério e os faz compreender os desígnios salvíficos de Deus. Do mesmo modo, não poderá faltar ao anúncio cristão o escândalo da cruz. A tentação dos discípulos de ontem e de hoje é a de querer um seguimento a Jesus sem a cruz. Segundo Ratzinger (2007, p. 256):



E nós sabemos como, ao longo dos séculos, e também hoje, os cristãos – na plena posse da correta confissão da fé – precisam ser ensinados sempre pelo Senhor que o seu caminho ao longo de todas as gerações não é o caminho do poder terreno nem da glória, mas o caminho da cruz. Sabemos e vemos nós mesmos também hoje como os antigos cristãos; chamamos o Senhor à parte para Lhe dizer: “Isso não pode Deus permiti-lo, Senhor! Isso não pode acontecer” (Mt 16,22). E porque duvidamos, se Deus o impede, tentamos nós mesmos fazê-lo com as nossas artimanhas. E por isso deve também o Senhor sempre dizer-nos: Para trás, Satanás! (Mc 8,33). Toda a cena conserva assim uma terrível atualidade. De fato, ao fim e ao cabo, pensamos sempre a partir da “carne e do sangue”, e não a partir da revelação, que devemos acolher na fé.

Não poderá, por conseguinte, faltar a referência direta e sempre constante à cruz do Senhor como critério fundamental do seguimento a Ele. Mas a cruz, lida na perspectiva de Emaús, como caminho necessário para chegar à glória da ressurreição (Sousa Neto, 2021, p. 37).

11 Manter a ausência de Jesus e aprender a ser ausente

Depois do reconhecimento na fração do pão, Jesus se torna invisível diante dos discípulos. Por mais que, no evangelho lucano, Jesus aparecerá novamente à comunidade reunida (Lc 24,36), com sua ascensão, começa o tempo da sua ausência. Não é mais possível dispor da sua presença física, é preciso exercitar a fé na sua presença espiritual e real no caminho da vida. Para estar em comunhão com Ele é preciso procurá-lo assiduamente nos sinais da Palavra e do pão. Aí está o centro da espiritualidade de uma comunidade cristã. Além disso, é preciso aprender com Jesus a dinâmica da liberdade e da ausência:

A dimensão da ausência do Senhor se suporta com uma busca mais intensa, com um desejo mais profundo. [...] Assim como Jesus, é preciso ter coragem para desaparecer. Como discípulos missionários, precisamos seguir em frente levando sua mensagem e precisamos ter também a coragem de entregar o processo nas mãos da comunidade, nas mãos do povo. O Espírito sopra onde quer. Não é necessário que nós estejamos sempre aí para garantir que tudo corra bem, que tudo dê certo (Paiva; Torres; Nogueira, 2021, p. 37).

Ao se tornar invisível, Jesus inaugura a missão da sua comunidade, que deve ter olhos para reconhecê-lo presente em seu meio e que



deve torná-lo presente pela sua ação e missão, assim “[...] tendo feito a experiência de encontro com o Senhor, participa da alegria da vivência da comunidade cristã e busca anunciar para que outros também tenham acesso a esse caminho” (Quezini, 2024, p. 82). Manter a ausência de Jesus e tornar aprender a se tornar ausente é confiar na ação do Espírito e na graça de Deus.

Conclusão

A análise narrativa da perícope de Lc 24,13-35 possibilitou mergulhar na riqueza teológica, espiritual e pastoral de uma das mais significativas narrativas pascais do evangelho lucano. A leitura do texto a partir da dinâmica narrativa evidenciou não apenas a profundidade literária da construção lucana, mas também sua extraordinária capacidade de diálogo com os leitores de diferentes tempos e contextos eclesiais. A aproximação entre o “mundo do texto” e o “mundo do leitor” permitiu perceber que a experiência dos discípulos peregrinos continua a espelhar a realidade de muitos cristãos contemporâneos, marcados pela crise de sentido, pela dificuldade de compreender o sofrimento, pela perda da esperança e pela necessidade de reencontrar o Ressuscitado no caminho da vida.

Neste horizonte, a perícope se revela particularmente fecunda para a reflexão sobre os processos de iniciação à vida cristã inspirados no catecumenato antigo. A narrativa apresenta uma autêntica pedagogia do encontro, na qual Jesus ressuscitado acompanha pacientemente os discípulos, escuta suas dores, acolhe suas frustrações, ilumina suas experiências à luz das Escrituras e os conduz progressivamente ao reconhecimento de sua presença na fração do pão. O caminho de Emaús manifesta, assim, um verdadeiro itinerário mistagógico, no qual a fé não é transmitida prioritariamente como assimilação conceitual de conteúdos doutrinários, mas como experiência progressiva de encontro, interpretação da vida, conversão interior e inserção comunitária.

A análise permitiu, ainda, identificar na narrativa importantes indícios de metodologia catecumenal. A pedagogia de Jesus evidencia a centralidade da escuta, da liberdade, da gradualidade e da experiência comunitária no amadurecimento da fé. Antes de ensinar, Jesus se aproxima; antes de corrigir, escuta; antes de enviar, caminha junto. Tal dinâmica oferece valiosas pistas para a renovação pastoral da Igreja contemporânea, frequentemente desafiada por práticas evangelizadoras excessivamente doutrinárias, pouco experiencializadas ou desconectadas das realidades



concretas das pessoas. A perícopes demonstra que a evangelização nasce do encontro humano e da capacidade de iluminar a existência à luz da Palavra de Deus.

Além disso, a narrativa evidencia a íntima relação entre Palavra, eucaristia e missão. O reconhecimento do Ressuscitado acontece na fração do pão, depois da interpretação das Escrituras ao longo do caminho. Desse modo, Lucas articula profundamente a experiência da escuta da Palavra com a celebração eucarística, revelando que ambas constituem os lugares privilegiados do encontro com Cristo vivo. A partir desta experiência, os discípulos retornam imediatamente a Jerusalém, tornando-se testemunhas da ressurreição. A missão nasce, portanto, de uma experiência pascal vivida comunitariamente. Não se trata de mera transmissão intelectual de doutrinas, mas de testemunho de uma experiência transformadora.

A perícopes também revelou significativa atualidade diante dos desafios eclesiais contemporâneos. Em um contexto cultural marcado pelo individualismo, pela indiferença religiosa, pela fragmentação das relações humanas e pela dificuldade de transmissão da fé, o caminho de Emaús oferece uma inspiração pastoral profundamente atual. A narrativa sugere uma Igreja capaz de “primeirar”, de caminhar junto, de escutar, de acolher, de gerar esperança e de conduzir as pessoas a uma experiência viva do Ressuscitado. Neste sentido, a pesquisa dialogou amplamente com o magistério recente da Igreja, especialmente com o Documento de Aparecida, Diretório para a Catequese, *Evangelii Gaudium* e *Desiderio Desideravi*, os quais insistem na necessidade de uma Igreja missionária, mistagógica, querigmática e centrada no encontro com Cristo.

Outro aspecto relevante evidenciado pela pesquisa foi a pedagogia da ausência do Ressuscitado. Depois do reconhecimento na fração do pão, Jesus desaparece diante dos discípulos. Tal gesto não representa abandono, mas amadurecimento da fé. Os discípulos são chamados a caminhar por si próprios, sustentados pela memória da Palavra, pela experiência eucarística e pela presença espiritual do Senhor. Esta dinâmica aponta para uma pastoral que forma discípulos maduros, capazes de protagonismo missionário e de responsabilidade eclesial, superando dependências excessivas de lideranças ou estruturas.

Por fim, pode-se afirmar que a narrativa de Emaús permanece como uma das mais fecundas sínteses bíblico-teológicas da experiência cristã. Nela se entrelaçam escuta, caminho, hospitalidade, Palavra, euca-



ristia, conversão e missão. A análise catequética e narrativa da perícopes demonstrou que o texto lucano conserva grande potencial para inspirar a renovação da iniciação cristã e da ação evangelizadora da Igreja. Trata-se de uma narrativa que continua a interpelar a pastoral contemporânea, convidando-a a reencontrar a centralidade do Ressuscitado, da Palavra de Deus, da experiência comunitária e da formação de discípulos missionários capazes de testemunhar, no mundo atual, a esperança do Evangelho.

Referências

ARROYO, Millán. *Educar-se y Educar Hoy*. Madrid: Editorial CCS, 2002.

BENTO XVI. *Carta Encíclica Spe Salvi sobre a esperança cristã*. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_benxvi_enc_20071130_spe-salvi.html. Acesso em: 26 maio 2025. [SS].

CNBB. *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil 2008-2010*. Brasília: Edições CNBB, 2008. [Documentos da CNBB, 87].

CNBB. *Iniciação à vida cristã: itinerário para formar discípulos missionários*. Brasília: Edições CNBB, 2017. [Documentos da CNBB, 107].

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição pastoral *Gaudium et Spes* sobre a Igreja no mundo de hoje (07-12-1965). In: *Compêndio Vaticano II*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1968, p. 141-256. [GS].

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO (CELAM). *Documento de Aparecida: texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e Caribe*. São Paulo: Paulus, 2007. [DAp]

CORREIA, João Alberto Sousa. *A hospitalidade na construção da identidade cristã*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2014.

FRANCISCO. *Carta Apostólica Desiderio Desideravi: sobre a formação litúrgica do Povo de Deus*. Brasília: Edições CNBB, 2022. [DD].

FRANCISCO. *Evangelii Gaudium: a alegria do evangelho*. São Paulo: Loyola, 2013. [EG]

LEÃO XIV. *Homilia de inauguração do pontificado* (18/05/2025). Disponível em: <https://www.vatican.va/content/leoxiv/pt/homilies/2025/documents/20250518-inizio-pontificato.html>. Acesso em: 26 maio 2025.



MIRANDA, Bruno Guimarães de. *Abriram-se os seus olhos: uma análise de Emaús (Lc 24,13-35) à luz do Éden (Gn 3,7)*. Comentário exegético de Lc 24,13-35. 2023. 257 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

NASCIMENTO JÚNIOR, Delmiro Viera do. Leitura catequética da experiência do caminho de Emaús (Lc 24,13-35). *Revista Eletrônica Espaço Teológico*, São Paulo/SP, v. 4, n. 5, p. 24-36, maio 2010.

NERY. *Catequese com adultos e catecumenato: história e proposta*. São Paulo: Paulus, 2001.

PAIVA, Helber Augusto de; TORRES, Marcela Machado Vianna; NOGUEIRA, Sonia Martins de Almeida. A pedagogia de Jesus no caminho de Emaús. *TeoPraxis*, Rio de Janeiro/RJ, v. 1, n. 1, p. 26-42, jan./jun. 2021.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A PROMOÇÃO DA NOVA EVANGELIZAÇÃO. *Diretório para a catequese*. Tradução: João Vítor Gonzaga Moura. São Paulo: Paulinas, 2020. [DC].

QUEZINI, Renato. *O Ritual da Iniciação Cristã de Adultos: inspiração de itinerários para o crescimento na fé*. 2024. Dissertação de Mestrado em Teologia Sistemática – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2024.

RATZINGER, Joseph. *Jesus de Nazaré – Primeira Parte: do Batismo no Jordão à Transfiguração*. Tradução de José Jacinto Ferreira de Farias. São Paulo: Planeta, 2007.

REINERT, João Fernandes. *Paróquia e iniciação cristã: a interdependência entre renovação paroquial e mistagogia catecumenal*. São Paulo: Paulus, 2015.

RUSSO, Roberto. A iniciação cristã. In: CELAM. *Manual de Liturgia (III): a celebração do mistério pascal*. Tradução de Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Paulus, 2005. p. 15-38.

SOUSA NETO, Manoel Rodrigues de. *Igreja em “saída” e catequese: por uma catequese querigmática e missionária*. 80 f. Monografia (Graduação em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2021.

TORRALBA, Francesc. *A arte de saber escutar*. Lisboa: Ed. Guerra e Paz, 2010.



A dinâmica da Tradição cristã: um paralelo entre o pensamento de John Henry Newman e Yves Congar

The dynamics of the christian Tradition: a parallel between the thought of John Henry Newman and Yves Congar

*Anderson Costa Pereira**

Recebido em: 04/09/2025. Aceito em: 06/01/2026.

Resumo: *Este artigo propõe um exame comparativo entre as perspectivas de John Henry Newman e Yves Congar sobre a dinâmica da Tradição cristã. Ambos os teólogos oferecem contribuições similares para a compreensão da Tradição como uma força viva que se desenvolve na vida da Igreja. Newman, um anglicano convertido ao catolicismo, enfatiza o desenvolvimento orgânico da doutrina ao longo do tempo, destacando a continuidade e a coerência dentro da Tradição. Igualmente, Congar, um influente teólogo do Concílio Vaticano II, destaca a importância da participação ativa da comunidade cristã na formação e transmissão da Tradição, promovendo uma visão mais dinâmica e participativa. Ao explorar as obras e os escritos desses dois teólogos, o artigo identifica áreas de convergência em suas abordagens. Examina-se como ambos reconhecem a vitalidade e a adaptabilidade da Tradição cristã diante das mudanças e desafios contemporâneos. Além disso, analisa-se como suas visões influenciaram o pensamento teológico e eclesiológico, especialmente durante o Concílio Vaticano II e em seu legado pós-conciliar.*

Palavras-chave: *Tradição; Newman; Congar; desenvolvimento doutrinal.*

Abstract: *This article proposes a comparative examination of the perspectives of John Henry Newman and Yves Congar on the dynamics of Christian Tradition. Both theologians offer similar contributions to the understanding of Tradition*

* Mestre em Teologia pela PUC/SP. Licenciado em Filosofia e Bacharel em Teologia pelo Instituto de Estudos Superiores do Maranhão. Especialista em Sagradas Escrituras pelo Centro Universitário Claretiano. Especialista em Ciências da Religião pela Faculdade Unyleya. Professor de Teologia Sistemática da Faculdade Católica do Maranhão (FACMA).

E-mail: pereira-anderson1@hotmail.com.





as a living force that develops in the life of the Church. Newman, an Anglican convert to Catholicism, emphasizes the organic development of doctrine over time, highlighting continuity and coherence within Tradition. Likewise, Congar, an influential theologian of the Second Vatican Council, highlights the importance of the active participation of the Christian community in the formation and transmission of Tradition, promoting a more dynamic and participatory vision. By exploring the works and writings of these two theologians, the article identifies areas of convergence in their approaches. It examines how both recognize the vitality and adaptability of Christian Tradition in the face of contemporary changes and challenges. In addition, it analyzes how their views have influenced theological and ecclesiological thought, especially during the Second Vatican Council and in its post-conciliar legacy.

Keywords: *Tradition; Newman; Congar; doctrinal development.*

Introdução

A reflexão teológica acerca da Tradição constitui um dos eixos fundamentais da eclesiologia contemporânea, especialmente no contexto do século XX, quando a Igreja buscou aprofundar a consciência de sua identidade histórica e de sua missão no mundo moderno. Nesse horizonte, dois nomes se destacam pela originalidade e fecundidade de suas contribuições: John Henry Newman (1801-1890) e Yves Congar (1904-1995). Embora provenientes de contextos históricos, culturais e eclesiais distintos, ambos elaboraram uma compreensão da Tradição cristã como realidade dinâmica e vital, cuja força consiste não apenas na preservação do depósito da fé, mas também em sua transmissão viva, em continuidade orgânica com as origens apostólicas.

Newman, convertido do anglicanismo ao catolicismo, oferece em sua célebre teoria do desenvolvimento da doutrina cristã uma chave hermenêutica decisiva para compreender a continuidade entre a fé da Igreja primitiva e as formulações dogmáticas posteriores. Por sua vez, Congar, como protagonista da renovação teológica que desembocou no Concílio Vaticano II, sublinha a dimensão comunitária e participativa da Tradição, insistindo em que esta não é apenas obra do Magistério, mas também do conjunto do Povo de Deus, no qual atua o Espírito Santo.

Mesmo sendo os dois autores de períodos históricos diferentes, coloca-se um problema teológico que orienta o presente estudo: em que medida as concepções de Newman e Congar sobre a Tradição coincidem, e em que aspectos elas se distinguem quanto ao modo de compreender o desenvolvimento dogmático, a relação entre continuidade e ruptura e o papel



dos sujeitos eclesiais nesse processo? Mais especificamente, pergunta-se se Congar pode ser interpretado como herdeiro da teoria newmaniana do desenvolvimento doutrinal, com acréscimos de elementos próprios.

Diante desse problema, o artigo propõe um exame comparativo das perspectivas desses dois teólogos, destacando pontos de convergência e de ressonância mútua em suas abordagens. Pretende-se evidenciar como suas visões da Tradição, ora concebida como desenvolvimento orgânico, ora como transmissão comunitária, convergem para uma mesma percepção de vitalidade da fé cristã. Ao situar Newman e Congar no horizonte do Vaticano II e de seu legado pós-conciliar, busca-se também mostrar a relevância de suas contribuições para a teologia atual e para a vida eclesial em tempos de rápidas transformações culturais e pastorais.

1 O dinamismo da Tradição: a contribuição de John Henry Newman

Existem dois desafios principais relacionados à compreensão do conceito de Tradição no contexto da obra do teólogo John Henry Newman. Em primeiro lugar, a complexidade intrínseca de definir a própria realidade da Tradição. A Tradição por si mesma é difícil de definir de maneira clara e simples. Em segundo lugar, à extensão das obras de Newman (Usunáriz, 2023). A complexidade do pensamento de Newman sobre a Tradição se dá devido suas ideias sobre esse tema específico estão dispersas em diversos escritos. Portanto, a tarefa de reunir toda a visão de Newman sobre a Tradição em poucas linhas se torna desafiadora devido à extensão e à não sistematização de sua obra (Usunáriz, 2023, p. 272-273).

Para Newman, a dificuldade em definir a Tradição reside no fato de ela ser:

Silenciosa, como a corrente rápida de um rio, antes que as rochas a obstruam. É o hábito inconsciente das opiniões e sentimentos da Igreja; [...] é a maneira como uma sociedade sentiu e agiu durante um determinado período; e assim como não podemos comunicar a um estranho o rosto e o temperamento de alguém que conhecemos, ela também não pode ser circunscrita a uma série de proposições (Newman apud Usunáriz, 2023, p. 273).

As ideias sobre o caráter dinâmico da Tradição encontram fundamento no pensamento do teólogo e escritor inglês do século XIX John



Henry Newman, um dos líderes do Movimento de *Oxford*, um movimento dentro da Igreja da Inglaterra que buscava restaurar a conexão da Igreja com sua tradição histórica. A ideia central da abordagem de Newman para o desenvolvimento da Tradição era que a Tradição cristã é algo vivo e dinâmico, que se desenvolve ao longo do tempo através da interação entre o passado e o presente. Newman argumentou que a verdadeira Tradição é uma progressão orgânica de ideias e práticas, e não uma mera repetição do passado. Newman aplica sua teoria do desenvolvimento de ideias ao cristianismo para defender o catolicismo romano contra as acusações de que ele havia distorcido o verdadeiro cristianismo (Akinwale, 2008, p. 230).

A Tradição, para Newman, é viva e dinâmica, porque sempre passou por reformas. As constantes reformas da Igreja que ele gostava de chamar de “desenvolvimentos” – não fragmentam sua unidade, mas a preservam: a Igreja muda “para poder permanecer a mesma. Em um mundo superior as coisas se passam de outra forma, mas, aqui embaixo, viver é mudar, e ser perfeito é ter mudado com frequência” (Newman, 2020, p. 66-67). No entanto, como apontou Henry Newman, o desenvolvimento da Tradição não deve ser visto como um desvio ou corrupção da ideia original (Newman, 2020, p. 67).

Segundo Newman, a Tradição é orgânica e possui um dinamismo próprio que se desenvolve em harmonia com a Revelação original. Como assinala Usunáriz, “para Newman, é importante respeitar os tempos em que a Tradição se desenvolve. Por isso, a Tradição do depósito da fé não deve tentar saltar através dos séculos, mas deve chegar a cada época em uma linha descendente através dos tempos” (Usunáriz, 2023, p. 303, tradução nossa).

Newman compara a Tradição a um **riacho** que nasce de uma fonte. À primeira vista, poderíamos pensar que a água é mais pura e clara quanto mais próxima da nascente. Mas, para Newman, com o tempo, o rio se torna mais profundo, largo e pleno.

Costuma-se dizer, às vezes, que o riacho é mais límpido perto da nascente. Seja qual for a interpretação correta aplica à história de uma filosofia ou dessa imagem, ela não se crença, que se torna, ao contrário, mais uniforme, mais pura e mais forte quando seu leito se tornou profundo, amplo e cheio. Ela surge necessariamente de uma situação já existente, e por algum tempo se alimenta dela. Mas seu elemento vital precisa desprender-se do que lhe é estranho e temporário, e se aplica



em lutar pela libertação, com esforços que se tornam mais vigorosos e esperançosos com o passar do tempo. Seus inícios não dão a medida de suas capacidades, nem do seu alcance. No começo ninguém sabe o que ela é, ou o que vale. Talvez permaneça inativa por algum tempo. Experimenta, por assim dizer, seus membros, testa o terreno abaixo de si e sente seu caminho. De tempos em tempos, faz tentativas que falham, e que, conseqüentemente são abandonadas. Parece em dúvida sobre qual caminho seguir, e hesita até que, finalmente, avança numa direção definida. Com o passar do tempo, entra em território estranho; controvérsias alteram sua conduta; partidos se levantam e caem à sua volta, perigos e esperanças surgem em novas relações; antigos princípios reaparecem sob novas formas. Ela muda com eles para poder permanecer a mesma (Newman, 2020, p. 66).

A compreensão de Newman sobre o desenvolvimento da doutrina e da Tradição provou ser vital elementos do debate conciliar. Na avaliação de Congar, um dos grandes desafios que a modernidade colocou à teologia católica foi a descoberta do valor da história, da mudança ou do desenvolvimento. De acordo com Congar, o valor duradouro de Newman para a teologia católica é a sua grande atenção a esse tema (Meszaros, 2016, p. 18).

Sem dúvida, o conceito de Tradição em Newman está diretamente ao conceito de **desenvolvimento**. Para ele desenvolvimento é o “processo – seja ele mais curto ou mais longo no tempo – pelo qual os aspectos de uma ideia adquirem consistência e forma” (Newman, 2020, p. 64). Newman insiste que o desenvolvimento não é ruptura nem simples repetição. Ele fala em crescimento orgânico, no qual uma ideia preserva sua identidade original justamente porque se relaciona com outras, se confronta com novos contextos e, assim, amplia seu alcance. O desenvolvimento da Tradição não depende apenas do esforço humano. Ele é obra do Espírito Santo, que anima cada geração a receber e transmitir a fé.

Na obra Ensaio sobre o desenvolvimento da doutrina cristã, Newman elaborou uma criteriologia do desenvolvimento doutrinário. Correlativamente, essa criteriologia pode também ser aplicada à interpretação contínua e atualizante da Tradição. Newman enumerou sete princípios ou critérios: preservação do tipo, continuidade dos princípios, poder de assimilação, sucessão lógica, antecipação de seu futuro, ação conservadora do passado e vigor duradouro (cf. Newman, 2020; CTI, 1989). Os critérios de Newman não ficaram no passado, mas continuam



sendo referência para a teologia contemporânea e foram assimiladas por grandes teólogos como Congar.

Embora seja mais frequentemente lembrado por sua teoria do desenvolvimento da doutrina, o pensamento de John Henry Newman inclui também uma reflexão decisiva sobre a relação entre Escritura e Tradição, que se revela particularmente relevante no contexto pós-conciliar (Newman, 2020). Para Newman, a Revelação cristã não se identifica exclusivamente com o texto bíblico considerado de forma isolada, mas com a fê viva da Igreja, da qual a Escritura é testemunho normativo e privilegiado. A Bíblia, segundo ele, nasce no interior da Tradição apostólica e só pode ser plenamente compreendida no seio dessa mesma Tradição, que a precede historicamente, a reconhece como canônica e a interpreta de modo autorizado ao longo do tempo (Nabuco, 1968).

A Bíblia e a Tradição eram a base de toda a doutrina de Newman sobre a evolução dos dogmas, na qual ele se afastara bruscamente do tradicional ensino protestante que, segundo Lutero, deveria interpretar a Bíblia à luz da própria Bíblia (Nabuco, 1968, p. 81).

Nesse sentido, Newman rejeita tanto uma concepção extrínseca da Tradição, entendida como simples acréscimo posterior à Escritura, quanto uma leitura que absolutiza o princípio da *sola Scriptura*. Para ele, Escritura e Tradição constituem dimensões inseparáveis de um único processo de transmissão da Revelação, no qual a Palavra de Deus é acolhida, guardada e progressivamente compreendida pela Igreja sob a assistência do Espírito Santo. O desenvolvimento doutrinal, tal como Newman o concebe, não se realiza à margem da Escritura, mas a partir dela, mediante uma interpretação viva que permanece fiel ao seu sentido profundo, ainda que o explicita em novas formulações históricas.

Essa visão antecipa de modo significativo a síntese assumida pelo Concílio Vaticano II em *Dei Verbum*, especialmente ao afirmar que a compreensão da Revelação cresce na Igreja pela contemplação, pelo estudo, pela experiência espiritual e pela pregação daqueles que receberam o carisma da verdade (cf. DV 8). Assim, a contribuição de Newman para a teologia da Tradição não se limita ao problema do desenvolvimento doutrinal, mas inclui uma intuição fundamental acerca da unidade vital entre Escritura, Tradição e Igreja, que se tornaria um dos eixos centrais da renovação teológica conciliar.



2 O dinamismo da Tradição: a contribuição de Yves Congar

Yves Congar revisitou todo o problema da Tradição à luz de seu vasto conhecimento dos Padres da Igreja, da eclesiologia e da literatura ecumênica moderna. Em uma primeira abordagem do tema, Congar explicitou a Tradição com as seguintes palavras:

O papel da Tradição, do ponto de vista dogmático, é comunicar sua interpretação autêntica, cuja substância foi transmitida desde o início e tem sido progressivamente explicitada pela reflexão dos Doutores e pela ação do Magistério, especialmente nos grandes Concílios Ecumênicos. Se considerada em sua totalidade, tanto como Tradição quanto como tradições, seu papel também é educativo e conservador em relação ao “espírito católico”. Por todos esses meios, a Tradição oferece todo o Evangelho, desenvolvido pela mente da Igreja ao longo dos séculos e iluminado por sua experiência das realidades das quais fala, sempre presente para nutrir sua vida eclesial; da mesma forma, as Escrituras oferecem todo o Evangelho em relação aos aspectos essenciais do mistério cristão, dos quais fala em todo lugar. Ambos são completos, mas a Tradição torna explícitas coisas que as Escrituras contêm apenas em princípio: como, por exemplo, o cânon das Escrituras, o cânon dos sacramentos e muitos pontos não apenas na teologia mariana, mas na “teologia” em geral, como a divindade pessoal do Espírito Santo ou a igualdade das Pessoas divinas (Congar, 2004. p. 119, tradução nossa).

Nessa definição, podem-se sintetizar todos os elementos que compõem a realidade da Tradição, a saber: primeiramente, o seu conteúdo, isto é, o dom do Pai, a verdade salvífica, a Revelação divina feita em Jesus Cristo, revelando o desígnio de salvação de Deus para a humanidade. Observa-se que esse conteúdo não consiste em um conjunto de ideias abstratas ou doutrinas vazias, tampouco em uma lista qualquer de proposições ou normas, mas sim em uma Pessoa que se entregou completamente e se comunicou de forma definitiva em seu Filho Jesus Cristo.

Em seguida, estão os sujeitos envolvidos, isto é, todos aqueles que, após a Revelação do Pai em Jesus Cristo, receberam e transmitiram esse fato às gerações futuras. Entre esses sujeitos, destacam-se o Espírito Santo e a Igreja. Na Igreja, em primeiro lugar, destacam-se os Apóstolos e suas comunidades, que receberam e registraram, inspirados pelo Espírito Santo, as palavras e ações de Jesus. Também são sujeitos os sucessores



dos Apóstolos, ou seja, os bispos e todos os fiéis, que, assistidos pelo mesmo Espírito, desdobram, atualizam e interiorizam a ação de Jesus.

De acordo com Congar, a Tradição apresenta três aspectos ou sentidos diferentes, a saber: 1) corresponde à transmissão de todo o Evangelho, isto é, do mistério cristão, qualquer que seja a sua forma; 2) a Tradição é a interpretação ou significado dado às realidades transmitidas no grupo ao qual são confiadas, que as vive e as comunica; 3) a Tradição designa todos os monumentos da Tradição (Congar, 1964, p. 79-80).

Para explicar a Tradição, Congar recorre ao pensamento do cardeal Franzelin, que tornou clássica a distinção entre a Tradição no sentido objetivo e no sentido ativo (Congar, 1964, p. 9). No sentido objetivo, a Tradição consiste em um repositório de doutrinas ou instituições, transmitidas pelos antigos e das quais os monumentos da Tradição são testemunhas. No sentido ativo, a Tradição consiste em atos de transmissão do objeto. Entretanto, para o teólogo dominicano, fala-se muito da Tradição como se fossem coisas, não como se fossem atos de um sujeito vivo inserido na história.

Conforme Congar, a Tradição não é definida primariamente por um objeto material particular, mas sim pelo ato de transmissão de pessoa para pessoa, entre sujeitos vivos. Esse sentido é encontrado em autores modernos, nos quais

muitos deles admitem um sentido abrangente de “tradição”, que representa a transmissão de toda a Revelação ou de todo o Evangelho, incluindo as Escrituras, e um sentido mais restrito, limitado a eles, não apenas ao que é transmitido por escrito, mas também ao que não está contido nas Escrituras (Congar, 1964, p. 117-118, tradução nossa).

Esse ato de transmissão é o que justifica o caráter dinâmico e progressivo da Tradição.

Nesse sentido, a Tradição não é mera transmissão inerte; implica a entrega de um objeto, ou seja, a transmissão de um ser vivo para outro ser vivo. Segundo Congar, um sujeito sempre acrescenta algo seu naquilo que recebe (Congar, 1964, p. 117). Após mais de vinte séculos, a Tradição cristã permanece viva porque é sempre uma *traditio*, ou seja, uma realidade transmitida e recebida de um sujeito vivo para outro. Esse processo de transmissão consiste em dar e receber, estabelecendo uma relação entre Deus e os seres humanos de todos os tempos e lugares, uma relação que se torna existencialmente contemporânea com eles.



Ainda no que tange ao sentido da Tradição no pensamento congariano, podem-se extrair inicialmente dois elementos que caracterizam sua compreensão. Essa sua posição é influenciada pelo filósofo francês Maurice Blondel (1861-1949). Em primeiro lugar, o conteúdo da Tradição não é algo fixo ou estático, mas uma realidade viva e dinâmica: trata-se da Tradição, ou seja, do crescimento contínuo ao longo do tempo da verdade confiada à Igreja, assemelhando-se ao crescimento de uma planta viva. Por outro lado, Congar se distancia de uma compreensão historicista da Tradição, que considera que seu conteúdo verdadeiro é apenas o que pode ser comprovado por meio de documentos históricos e verificável por procedimentos historiográficos. Em vez disso, ele atribui à Tradição uma dimensão e sentido pneumatológico. Congar justifica essa abordagem da seguinte maneira:

Tradição, acrescentou Blondel, é precisamente o lugar onde a síntese é realizada entre a transmissão histórica e a experiência presente, que, assim unidas, produzem, no presente e em preparação para o futuro, um profundo conhecimento da realidade cristã que transcende o texto do documento com o qual começou. Tradição não é meramente memória, é presença e experiência atual. Não é apenas conservadora, mas, de certa forma, criativa (Congar, 2004, p. 87-88, tradução nossa).

A Tradição, no pensamento de Congar,

parte do princípio da transmissão eterna e divina, que está acentuada em um binômio entre uma transmissão no sentido ativo, que é o ato de transmitir, e no sentido objetivo, que se resume no material que é transmitido na humanidade através dos tempos (Pontes, 2021, posição 494).

Esse é o papel dos elementos ativos e dinâmicos da Tradição. Isso significa que, de acordo com esse sentido ativo, a Tradição transmite mais do que ideias logicamente suscetíveis: ela encarna uma vida que inclui sentimentos, pensamentos, crenças e ações. Se esses elementos fossem eliminados, o próprio motor do desenvolvimento e crescimento eclesial pararia. De acordo com Congar:

A Tradição na Igreja não consistirá, portanto, apenas em algumas verdades não escritas e transmitidas de boca em boca, mas principalmente em sua vida prática, em seu modo de agir, em suas estruturas, em sua disciplina, em seus sacramentos, em sua oração, em sua fé vivida ao longo dos séculos; esta fé exercitada, segundo o termo da Escola, ou seja, implicada na vida (Congar, 1964, p. 221).



É verdade que a Tradição corresponde à transmissão intacta de um depósito sagrado. Entretanto, também é a explicação atualizadora e vivificadora que é dada desse depósito pelo fato de ser vivido e defendido, geração após geração, pelo Povo de Deus (Congar, 1964, p. 56). Seguindo Tomás de Aquino, Congar afirma que a realidade da Tradição abrange o conjunto da comunicação do mistério divino aos homens (Congar, 1964, p. 19). A Tradição constitui um meio privilegiado de comunicação, como modo de transmissão. Nesse sentido,

o regime da “Tradição” corresponde a essa lei de comunicação segundo a qual não se conhece a Deus, nem se recebe o seu dom, senão por meio de Jesus Cristo; não se conhece a Jesus Cristo, nem se recebe o seu dom, senão por meio dos Apóstolos (Congar, 1964, p. 26, tradução nossa).

Congar também se refere à Tradição como uma fonte de conhecimento distinta das Escrituras (Congar, 2004, p. 33). Essa questão ocupou um lugar importante na controvérsia suscitada pela Reforma Protestante com o princípio da *sola Scriptura*. Para Congar,

não há um único ponto de crença que a Igreja sustente apenas pela Tradição, sem qualquer referência às Escrituras; assim como não há um único dogma que seja derivado apenas das Escrituras, sem ser explicado pela Tradição (Congar, 2004, p. 36).

Assim, Tradição e Escrituras estão tão unidas como se uma estivesse dentro da outra, porém sem se confundirem. A Tradição se caracteriza por garantir a autoridade das Escrituras, por dar testemunho do cânon e da inspiração. As Escrituras não atestam por si mesma como Palavra de Deus sem o auxílio da Tradição.

A Tradição representa, ao mesmo tempo, continuidade e progresso, conservação e desenvolvimento, permanência e crescimento. No entanto, dois perigos a ameaçam: o de permanecer estática e depender demais das formas transmitidas do passado, e o de depender excessivamente do avanço de novas ideias (Congar, 2004, p. 113).

Assim como Newman, Congar exemplifica que “a Tradição é como um rio que carrega um pouco de tudo” (Congar, 2004, p. 53, tradução nossa). Como afirma Congar,

a Tradição é um grande rio que, sendo a Revelação e o Evangelho sua fonte, fluiu por muitos territórios durante muitos séculos. Esse rio recebeu uma boa dose de afluentes, que amalgamaram suas contribuições com aquela da própria fonte (Congar, 2025).



3 Distinções e convergências entre Newman e Congar

Uma leitura mais atenta do pensamento de John Henry Newman exige cautela diante do risco de reduzi-lo a uma simples teoria do “desenvolvimento da doutrina”. Embora esse conceito seja central em sua obra, Newman o insere em um horizonte mais amplo de discernimento histórico e espiritual da fé. O desenvolvimento, para ele, não é sinônimo de progresso automático nem de adaptação acrítica às circunstâncias históricas, mas um processo que deve ser constantemente avaliado à luz da identidade originária do cristianismo. Por isso, Newman dedica-se a distinguir cuidadosamente entre desenvolvimento autêntico e corrupção da doutrina, insistindo que nem toda novidade pode ser considerada expressão legítima da Tradição (Newman, 2020).

Essa distinção se estrutura a partir da tensão constitutiva entre continuidade e ruptura. Newman reconhece que a Igreja vive na história e, portanto, muda; contudo, essa mudança só é verdadeira quando preserva o “tipo” original da fé apostólica (CTI, 1989). Seus conhecidos critérios do desenvolvimento doutrinal não pretendem oferecer uma chave meramente lógica ou histórica, mas funcionam como instrumentos de discernimento espiritual, capazes de avaliar se uma formulação posterior permanece fiel ao princípio vital que a gerou. Nesse sentido, a continuidade não exclui o crescimento, mas o crescimento só é legítimo quando ocorre em continuidade orgânica com a Revelação originária (Newman, 2020). A ruptura, por sua vez, não se identifica simplesmente com a novidade, mas com a perda dessa identidade profunda.

Yves Congar retoma essa intuição fundamental de Newman, mas a desenvolve em uma direção própria, marcada por seu contexto e por suas influências teológicas específicas. Embora reconheça explicitamente sua dívida em relação à teoria do desenvolvimento, Congar não se limita a reproduzi-la. Sua reflexão sobre a Tradição nasce de um contato intenso com os Padres da Igreja, do diálogo ecumênico e da influência decisiva de Maurice Blondel, o que o conduz a uma compreensão mais acentuadamente sacramental, eclesial e pneumatológica da Tradição (Congar, 2004). Para Congar, a Tradição não é apenas o desenvolvimento coerente de ideias, mas a vida mesma da Igreja sob a ação contínua do Espírito Santo.

Essa perspectiva leva Congar a formular uma crítica significativa à hipertrofia do Magistério, sobretudo quando este tende a se compreender



como sujeito quase exclusivo da Tradição. Sem negar o papel normativo do Magistério, Congar insiste que a Tradição é obra de todo o Povo de Deus, no qual o Espírito atua de múltiplas formas. O *sensus fidelium*, a vida litúrgica, a prática sacramental, a experiência espiritual e a recepção eclesial tornam-se, assim, lugares teológicos decisivos para o discernimento da fidelidade da Igreja à Revelação. Aqui se percebe uma diferença relevante em relação a Newman: enquanto este enfatiza sobretudo a coerência lógica e histórica do desenvolvimento doutrinal, Congar desloca o acento para a dimensão comunitária e vivida da Tradição. Entretanto, assim como em Congar, no pensamento de Newman “as leigas e os leigos são colocados como testemunhas da Tradição” (Bernardes, 2024, p. 31).

Essa distinção não implica oposição, mas complementaridade. Newman oferece uma criteriologia rigorosa para discernir a identidade da fé ao longo do tempo; Congar amplia esse discernimento ao integrá-lo mais explicitamente na vida concreta da Igreja e na ação do Espírito Santo que a anima. Ambos convergem na rejeição tanto de um tradicionalismo estático, que absolutiza as formas do passado, quanto de um progressismo que rompe com a continuidade da fé apostólica. A Tradição, para ambos, é viva precisamente porque é fiel, e é fiel porque permanece aberta à ação do Espírito que conduz a Igreja “à verdade plena” (cf. Jo 16,13).

Desse modo, longe de ser um mero eco de Newman, Congar apresenta um desenvolvimento original de suas intuições fundamentais, ao traduzi-las para uma eclesiologia de comunhão, marcada pela responsabilidade de todos os fiéis e por uma compreensão mais explícita da Tradição como realidade pneumatológica. Sublinhada essa distinção, o paralelo entre Newman e Congar revela não apenas convergências históricas, mas também a riqueza plural das formas pelas quais a Igreja discerne, na história, a fidelidade criativa ao Evangelho.

4 A recepção do pensamento de Newman e Congar no Vaticano II

Os debates católicos que se sucederam a partir das ideias de Newman e Congar abriram o caminho para a ampla aceitação da ideia de desenvolvimento doutrinário e dinamismo da Tradição às vésperas do Concílio Vaticano II. Após a teoria do desenvolvimento desempenhar um papel proeminente nas deliberações turbulentas do Concílio Vaticano I acerca da infalibilidade papal, a teoria do desenvolvimento de Newman



também desempenhou forte papel nos debates e documentos do Vaticano II (Parker, 2021, p. 68).

Em um artigo de 1986 sobre a eclesiologia do Vaticano II, publicado na Revista *Communio*, o então Cardeal Ratzinger, prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, elogiou o conceito de desenvolvimento de Newman e descreveu-o como um dos “conceitos decisivos e fundamentais do catolicismo”. Ele observou que o Vaticano II “teve o mérito de tê-lo formulado pela primeira vez num documento magisterial solene” (Ratzinger *apud* Parker, 2021, p. 86).

Tanto para Newman quanto para Congar, a fidelidade ao depósito da fé não se reduz à conservação literal de enunciados, mas exige a capacidade de discernir seu crescimento legítimo ao longo do tempo. A relevância desta visão para o Vaticano II é amplamente reconhecida. Akinwale (2008) observa que, assim como *Optatam Totius* aponta para uma formação sacerdotal atenta à história e à renovação conciliar, também a teologia de Newman oferece uma hermenêutica que une continuidade e progresso, tornando possível uma recepção criativa da Tradição sem rupturas arbitrárias. Newman, portanto, fornece um paradigma de equilíbrio entre preservação e renovação.

Parker (2021), por sua vez, ressalta a importância do conceito de *sensus fidelium* no pensamento newmaniano. Esse princípio, segundo o autor, mostra como a totalidade do povo de Deus participa ativamente na vida da Tradição, cooperando com o Magistério na custódia e no desenvolvimento da fé. A valorização do *sensus fidelium* em Newman seria, portanto, precursora da eclesiologia de comunhão assumida pelo Concílio Vaticano II.

A recepção das ideias sobre a Tradição se dá especificamente em *Dei Verbum*, que contém a contribuição mais importante de Newman à eclesiologia do Concílio Vaticano II. No número oito da presente Constituição lemos um relato sobre o desenvolvimento da doutrina e o dinamismo da Tradição que é claramente Newmaniano na inspiração:

A Tradição dos Apóstolos, graças à assistência do Espírito Santo, desenvolve-se na Igreja. Amplia-se a percepção das realidades e das palavras, quer pela contemplação e pelo estudo dos fiéis, que as guardam em seu coração (cf. Lc 2,19.51), quer pela compreensão que provém da experiência das coisas espirituais, quer ainda pela pregação daqueles que, sucedendo aos apóstolos, receberam o carisma de certificar a verdade (DV, 8).



Esse parágrafo proclama o princípio do progresso da Tradição como algo constitutivo da Igreja, ou seja, uma característica própria do processo dinâmico de transmissão da Revelação. Diante de uma visão viva e dinâmica da Tradição, sua consequência lógica será sempre o progresso e o desenvolvimento. Não somente neste parágrafo, mas em outros números desse segundo capítulo da *Dei Verbum*, pode-se perceber o aspecto dinâmico da Tradição.

Sem dúvida,

esta passagem é principalmente obra de Yves Congar, que foi ele próprio profundamente influenciado pela teoria do desenvolvimento doutrinal de Newman, como Andrew Meszaros demonstra de forma convincente (Blanchard, 2022, p. 125).

Aqui ecoa a convicção de Newman de que a Igreja, assistida pelo Espírito Santo, avança na compreensão do mistério transmitido. Além disso, a ênfase no *sensus fidelium*, a consciência da fé de todo o povo de Deus, foi um ponto central que os Padres conciliares retomaram, em sintonia com as intuições de Newman sobre a corresponsabilidade dos leigos na vida eclesial.

Segundo Mészáros (*apud* Blanchard, 2022), a teologia da Tradição de Congar recebeu inspiração explícita de Newman, sobretudo ao pensar a articulação entre a permanência da fé e o seu progresso histórico. A recepção de Newman por Congar em *Dei Verbum* 8 revela-se no modo como o Concílio uniu *ressourcement* (retorno às fontes bíblicas e patrísticas) e *aggiornamento* (abertura ao presente), sob a categoria de “desenvolvimento da Tradição”.

Conclusão

Na teologia de Congar repercute o pensamento Newman. Congar sintetiza muito bem o pensamento newmaniano sobre a Tradição, ao conjugar os elementos de preservação e renovação na vida da Igreja. Sem dúvida, o pensamento de Congar acerca da Tradição foi fecundado pelas ideias de Newman acerca do desenvolvimento doutrinário. Quando Yves Congar publicou a obra “Verdadeira e Falsa Reforma na Igreja” (1950), o então Núncio apostólico em Paris, Dom Ângelo Roncalli, escreveu no seu exemplar do livro: “Uma reforma da Igreja – é possível?” (Parker, 2021, p. 82). Em 1958, quando se tornou Papa João XXIII, ele agiu de



acordo com essa possibilidade. Congar foi um dos primeiros teólogos convocados por João XXIII depois de ele ter anunciado que um novo Concílio seria convocado.

O número 8 da Constituição dogmática sobre a Revelação Divina, *Dei Verbum*, é, talvez, o ponto em que se percebe mais claramente a convergência entre Newman e Congar. O texto conciliar afirma que a Tradição “progride na Igreja com a assistência do Espírito Santo”, cresce na compreensão tanto das coisas como das palavras transmitidas, e que esse progresso se dá pela contemplação e estudo dos fiéis, pela experiência espiritual e pela pregação dos pastores. Ou seja, a Tradição não é uma peça de museu, mas uma realidade vital, que respira, catequiza e prega.

Hoje, a compreensão equilibrada do desenvolvimento doutrinário e a vivacidade da Tradição alcançada às vésperas do Vaticano II está ameaçada pelas correntes tradicionalistas que surgiram desde o Concílio. Tais correntes, ao absolutizarem a doutrina, tendem a reduzir a Tradição a uma repetição estática do passado, esquecendo-se de sua dimensão dinâmica e pneumatológica. Essa postura não apenas ignora a contribuição de Newman e Congar para a autocompreensão eclesial, mas também coloca em risco a recepção integral do ensinamento conciliar expresso em *Dei Verbum*. A resistência a reconhecer o progresso da compreensão da fé no interior da Igreja fragiliza o equilíbrio entre fidelidade e renovação, que é constitutivo da catolicidade. Por isso, a Igreja deve saber sempre tirar do seu tesouro “coisas novas e velhas” (Mt 13,52).

Referências

AKINWALE, Anthony A. The Decree on Priestly Formation, *Optatum Totius*. In: LAMB, Matthew L; LEVERING, Matthew (Ed.). *Vatican II: renewal within tradition*. Oxford University Press, 2008.

BLANCHARD, Shaun. A Consulta dos Fiéis: importância de John Henry Newman e a sua relevância para uma sinodalidade plenamente católica. *Horizontes Espiritanos*, v. 19, n. 19, p. 111-130, 2022.

BERNARDES, Matheus da Silva. A Tradição segundo Walter Kasper. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 84, n. 327, p. 29-46, 2024.

CONGAR, Yves. *La Tradición y las tradiciones*: Ensayo teológico. Trad. Victor Bazterrica. San Sebastian: Dinor, 1964.



CONGAR, Yves. *The Meaning of Tradition*. San Francisco: Ignatius Press, 2004.

CONGAR, Yves. *Arcebispo Lefebvre, o “campeão da Tradição”?* *Algumas clarificações [tradução]*. Disponível em: <https://medium.com/@studiacongariana/arcebispo-lefebvre-o-campe%C3%A3o-da-tradi%C3%A7%C3%A3o-algumas-clarifica%C3%A7%C3%B5es-tradu%C3%A7%C3%A3o-ee19779bdada>. Acesso em: 4 ago. 2025.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *A interpretação dos dogmas*. Roma, 1989.

NABUCO, Joaquim. Newman e o Concílio Vaticano II. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 28, n. 1, p. 80-87, 1968.

NEWMAN, John Henry. *Ensaio sobre o desenvolvimento da doutrina cristã*. São Paulo: Cultor de Livros, 2020.

PARKER, Kenneth. Saint John Henry Newman, Development of Doctrine, and Sensus Fidelium: His Enduring Legacy in Roman Catholic Theological Discourse. *Journal of Moral Theology*, v. 10, n. 2, p. 60-89, 2021.

PONTES, Marcos Henrique de. *A Tradição Cristã segundo Congar: A transmissão da verdade eterna através das gerações*. 2021. Edição do Kindle para PC.

USUNÁRIZ, Marcos Rebollo. Una aproximación al tema de la tradición en el pensamiento de John Henry Newman. *Estudio Agustiniano*, Valladolid, v. 58, n. 2, p. 271-309, 2023.



Advocata Nostra: os fundamentos bíblico-teológicos do título mariano “Advogada”

Advocata Nostra: the biblical-theological foundations of the Marian title “Advocate”

*Wellington Cristiano da Silva**

*Rafael Martins Fernandes***

Recebido em: 22/10/2025. Aceito em: 02/12/2025.

Resumo: *Este artigo tem o intuito de apresentar os fundamentos bíblico-teológicos do título mariano “Advogada”. Por meio de uma pesquisa bibliográfica, à luz do Vaticano II, procura identificar o significado desse título para Maria e questionar se ele poderia confundir a sua missão com a missão do Espírito. A pesquisa reflete, primeiramente, sobre o título “Advogado” atribuído a Cristo e a seu Espírito. Em seguida, analisa a inclusão do feminino na mediação de Cristo e os fundamentos bíblicos, patrísticos e teológicos do atributo mariano “Advogada”. O Vaticano II, referindo-se à natureza da mediação de Maria, conservou-lhe o título “Advogada” (LG, n. 62). Por meio de sua maternidade espiritual, a Virgem cuida daqueles que, entre perigos e angústias, peregrinam na terra (LG, n. 62). Todavia, o Concílio esclareceu que este atributo mariano nada tira nem acrescenta à dignidade e eficácia da unicidade da mediação de Cristo (LG, n. 62). Junto do Pai, Cristo se apresenta como o nosso Advogado (1Jo 2, 1) e o Espírito Santo é designado como o “Outro Advogado” (Jo 14, 16.26). Unida a Cristo e ao seu Espírito, Maria, “Advogada de Eva”, por participação e de maneira analógica, torna-se Defensora dos aflitos. No Magnificat, ergue a voz em defesa dos humilhados. Em Caná, coloca-se ao lado dos noivos, assim como permanecerá, na cruz, ao lado de Jesus.*

Palavras-chave: *mariologia; advogada; mediação.*

* Doutorando e Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). ORCID: orcid.org/0009-0000-1020-5032.

E-mail: welli_83@yahoo.com.br.

** Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Lateranense, Roma. Coordenador do Curso de Graduação em Teologia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) e professor na Pós-Graduação em Teologia dessa Instituição. ORCID: orcid.org/0000-0003-2416-4862.

E-mail: rafael.martins@puccs.br.





Abstract: *This article aims to present the biblical and theological foundations of the Marian title “Advocate”. Through bibliographical research, in light of Vatican II, it seeks to identify the meaning of this title for Mary and question whether it could confuse her mission with the mission of the Spirit. The research first reflects on the title “Advocate” attributed to Christ and his Spirit. It then analyzes the inclusion of the feminine in Christ’s mediation and the biblical, patristic, and theological foundations of the Marian attribute “Advocate”. Vatican II, referring to the nature of Mary’s mediation, preserved the title “Advocate” for her (LG, n. 62). Through her spiritual motherhood, the Virgin cares for those who, amid dangers and anguish, journey on earth (LG, n. 62). However, the Council clarified that this Marian attribute neither takes away from nor adds anything to the dignity and efficaciousness of Christ the one Mediator (LG, n. 62). With the Father, Christ presents himself as our Advocate (1 John 2,1), and the Holy Spirit is designated as the “Other Advocate” (John 14,16.26). United with Christ and his Spirit, Mary, “Eve’s Advocate”, through participation and analogy, becomes the Advocate of the afflicted. In the Magnificat, she raises her voice in defense of the humiliated. At Cana, she stands beside the newlyweds, just as she will stand beside Jesus on the cross.*

Keywords: *mariology; advocate; mediation.*

Introdução

À luz do Concílio Vaticano II, este artigo propõe, por meio de uma pesquisa bibliográfica, utilizando-se de metodologia analítico-sintética, investigar os fundamentos bíblico-teológicos do título mariano de “Advogada”. Trata-se de um título que remete à especial participação de Maria na única mediação de Cristo e que deve ser compreendido como manifestação da ação do Espírito Santo na vida e missão da mãe de Jesus.

O Vaticano II exerceu uma grande contribuição para o aprofundamento da teologia das mediações. Por um lado, reafirmou a unicidade da mediação de Cristo (LG, n. 60). Por outro, esclareceu que a única mediação de Jesus não exclui a participação dos membros de Cristo. A diversidade de formas de participação dos fiéis na mediação de Cristo manifesta a eficácia da obra salvífica do Único Mediador.

Na sua missão histórica, o Verbo de Deus está sempre unido e age com a força do Espírito Santo. Este, por sua vez, “não é de modo nenhum uma alternativa a Cristo [...]. Tudo quanto o Espírito opera no coração dos homens e na história dos povos, nas culturas e religiões, assume um papel de preparação evangélica, e não pode deixar de se referir a Cristo” (RMi, n. 29). Na Economia da Salvação, “quando o Pai envia seu Verbo, envia sempre seu Sopro: missão conjunta em que o Filho e o Espírito Santo são distintos, mas inseparáveis” (CIC, n. 689).



Por conseguinte, o Único Mediador e o Espírito-Paráclito permitem, enquanto manifestação da gratuidade divina, a participação humana no mistério da História da Salvação. A inclusão dos seres humanos na única mediação de Cristo se dá de modo pascal e comunitário, segundo os relatos do envio missionário dos discípulos (Mt 28,16-20; Jo 20,19-23). A primeira Carta de Pedro atesta que essa mediação tem a natureza de um “sacerdócio régio” (1Pd 2,6-9), pelo qual o povo de fiéis, ao participar do único sacerdócio de Cristo, contribui para a expansão do Reino da Trindade no mundo.

É de se notar, contudo, que a Igreja, mesmo cumprindo um papel de mediação subordinada, não recebeu o nome de “advogada”, mas somente o seu membro mais eminente: Maria. Assim, perguntamos: Qual é o significado desse título para Maria e por que, entre os membros da Igreja, só a ela foi-lhe dado? Chamar Maria de “advogada” não poderia confundir a sua missão com a missão divina do Espírito? Quais os fundamentos para uma tal afirmação?

Cabe, agora, refletir, concisamente, acerca da mediação de Cristo, na sua condição de Advogado, e a missão do Espírito Santo, o Outro Advogado. Em seguida, retomar os princípios teológicos do título mariano de “Advogada”, recorrendo a Santo Ireneu e às orações marianas *Sub tuum praesidium* e Salve-Rainha. E, a partir de fundamentos bíblicos e teológicos, resgatar o caráter cristológico, pneumatológico e eclesial da invocação a Maria, a *Advocata Nostra*.

1 Jesus Cristo, o justo Advogado, junto do Pai

Na Primeira Carta de João, o Apóstolo confere a Cristo o título de Advogado: “Meus filhinhos, isto vos escrevo para que não pequeis; mas, se alguém pecar, temos como advogado, junto do Pai, Jesus Cristo, o Justo. Ele é a vítima de expiação pelos nossos pecados” (1Jo 2,1-2)¹. Em suas quedas e pecados cometidos, o cristão não precisa temer nem se

¹ Em um contexto influenciado pela doutrina gnóstica, a Primeira Carta de João responde àqueles que se consideravam iluminados, livres do pecado: “Se dissermos: ‘Não temos pecado’, enganamo-nos e a verdade não está em nós. Se confessarmos nossos pecados, ele, que é fiel e justo, perdoará nossos pecados e nos purificará de toda injustiça. Se dissermos: ‘Não pecamos’, fazemos dele um mentiroso, e sua palavra não está em nós” (1Jo 1,8-10). Nesse sentido, “se a comunidade não reconhece os próprios pecados acaba acusando Deus de injustiça (cf. 1,8). Se os reconhece, inocenta Deus e descobre que Jesus é seu defensor junto ao Pai (2,1)” (Bortolini, 2006, p. 330).



desesperar, pois Jesus, por meio de seu sacrifício expiatório, defende-o, no tribunal da justiça divina, contra as acusações do maligno. Todavia, segundo Brown, “1 João não deseja encorajar o pecado, mas lembra-nos de que, se pecarmos, temos um Paráclito junto ao Pai, ‘Jesus Cristo, o Justo’” (2012, p. 521).

Para a comunidade joanina, Jesus é o primeiro Paráclito enviado por Deus (1Jo 2,1), “porém, na função histórico-salvífica que lhe é peculiar de intercessor celestial pelos pecadores” (Hilberath, 2012, p. 438). Isso é corroborado na Carta aos Hebreus e nas epístolas paulinas. Conforme Hb 7,25; 8,6, na eternidade, Cristo, sacerdote para sempre, continua a exercer sua função de mediador e intercessor. Em Rm 8,31-34, Paulo afirma que, diante de possíveis acusações deste mundo, o cristão, justificado por Deus, tem a Cristo como seu advogado de defesa, “aquele que está à direita de Deus e que intercede por nós” (Rm 8,34).

A confluência de afirmações no Novo Testamento é reforçada quando se fala da única mediação do Verbo encarnado. Paulo afirma que há “um só mediador entre Deus e os homens, um homem, Cristo Jesus” (1Tm 2,5). No evangelho de João, Cristo é o caminho único de acesso ao Pai: “Ninguém vem ao Pai a não ser por mim” (Jo 14,6). Em Atos dos Apóstolos, é Jesus o único mediador da salvação: “Pois não há, debaixo do céu, outro nome dado aos homens pelo qual devamos ser salvos” (At 4,12). O significado do nome de Jesus (*Deus salva*), por si só, indica a sua mediação salvífica (Mt 1,21). Toda boa obra realizada pelos discípulos também depende de Cristo: “sem mim, nada podeis fazer” (Jo 15,5).

Retomando a doutrina da participação, o Vaticano II recordou que a mediação de Jesus é aberta e inclusiva (Boff, 2011, p. 60): “a mediação única do Redentor não exclui, antes suscita nas criaturas cooperações diversas, que participam dessa única fonte” (LG, n. 62). A *Lumen Gentium*, para melhor explicitar esse mistério de participação, oferece duas analogias ilustrativas: uma referente à bondade de Deus e a outra ao sacerdócio de Cristo (LG, n. 62).²

Cristo é a fonte e a origem da salvação. Unido a Ele, o cristão se torna participante de sua obra, contudo, não por necessidade, mas por graça. Trata-se, destarte, de uma mediação participada, derivada, dependente e subordinada a Cristo. Iremos aprofundar a questão da participação mediada na terceira seção.

² Clodovis Boff, assim, descreve: “1ª) só Deus é bom, mas ele faz as criaturas tomarem parte de sua bondade; e 2ª) só Cristo é Sacerdote, mas ele faz os ministros e todo o povo de Deus participarem de seu sacerdócio” (2011, p. 60).



2 Espírito Santo, o outro Advogado

No Evangelho de João, a ação mediadora do Espírito Santo não pode ser entendida fora do movimento intencional de Cristo de retorno para o Pai. No seu discurso de despedida (Jo 14-17), Jesus, durante a última Ceia, prepara os seus discípulos para sua partida iminente: “Saí do Pai e vim ao mundo; de novo deixo o mundo e vou ao Pai” (Jo 16,28). Para consolar os seus corações aflitos (Jo 14,1), Jesus promete não os abandonar: “Não vos deixarei órfãos. Eu virei a vós” (Jo 14,18). A presença de Jesus será uma constante na vida dos discípulos, por meio de uma experiência espiritual: “Se alguém me ama, guardará minha palavra e meu Pai o amará e a ele viremos e nele estabeleceremos morada” (Jo 14,23).

Além de sua permanência junto dos seus, Jesus anuncia a vinda de um Outro Defensor: “Rogarei ao Pai e ele vos dará outro Paráclito, para que convosco permaneça para sempre” (Jo 14,16). Na perspectiva joanina, o Espírito virá mediante a partida de Jesus: “é de vosso interesse que eu parta, pois, se não for, o Paráclito não virá a vós. Mas se for, enviá-lo-ei a vós” (Jo 16,7). Em um cenário de perseguição e morte, os discípulos não estarão desassistidos. Explica Bortolini (1994, p. 141): “[...] como no Antigo Testamento Deus foi o defensor e protetor dos órfãos, o Espírito de Jesus ressuscitado defenderá a comunidade em meio aos conflitos”.

Conforme Brown, “à diferença da palavra neutra (pneuma) para Espírito, paraklētos, literalmente ‘Aquele que é invocado para ficar junto’, é uma designação pessoal que descreve o Espírito invocado depois da partida de Jesus como ‘advogado’ e ‘consolador’ dos cristãos” (2012, p. 482). Em João, o Espírito Santo está ao lado dos discípulos para auxiliá-los no ensino e na recordação das palavras de Jesus (14,26), no testemunho de Cristo (15,26) e na acusação do mundo (16,8). De acordo com Mateos e Barreto (1989, p. 609),

o termo ‘protetor’, aplicado ao Espírito, significa aquele que ajuda em qualquer circunstância. De fato, tem duplo papel: dentro da comunidade, manter viva e interpretar a mensagem de Jesus (14,26); no confrontar-se da comunidade com o mundo, dar segurança aos discípulos e guiá-los, interpretando-lhes os acontecimentos (16,7-15).

O Espírito Santo defenderá os discípulos diante as perseguições e o ódio do mundo (Jo 15,18; 17,14), principalmente, quando serão expulsos das sinagogas e sujeitos ao martírio (Jo 16,2). Jesus adverte seus discípulos para esse momento: “No mundo tereis tribulações, mas



tende coragem: eu venci o mundo!” (Jo 16,33). O Paráclito ajudará os discípulos a permanecerem no amor e a não cederem ao ódio do mundo, pois é preciso que o amor triunfe sobre o ódio³. “O Paráclito virá e continuará o testemunho em favor de Jesus, e aqueles que estiveram com Jesus desde o começo precisam também testemunhar (Jo 15,26-27)” (Brown, 2012, p. 484).

O Espírito Santo protegerá os seguidores de Jesus das ciladas do príncipe deste mundo (Jo 14,30). Jesus pede ao Pai que, aqueles que Ele amou até o fim (Jo 13,1), sejam guardados do Maligno (Jo 17,15). Contra Jesus, o Maligno nada pode (Jo 14,30). O Príncipe deste mundo já está condenado (Jo 16,11). O Paráclito, por sua vez, “estabelecerá a culpabilidade do mundo a respeito do pecado, da justiça e do julgamento” (Jo 16,8). Ele vem para desmascarar as realidades de pecado e morte que estão presentes no mundo (Jo 16,8-11). O Espírito Santo atua “como um promotor que acusa o mundo a fim de estabelecer a justiça da causa de Jesus” (Brown, 2012, p. 484, nota 53)⁴.

Como em um julgamento, o Espírito Santo se coloca como Defensor daqueles que são perseguidos por causa da justiça e do testemunho de Cristo⁵. Em contrapartida, está o Acusador (Zc 3,1), “o sedutor de toda terra habitada” (Ap 12,9)⁶. Conforme o livro do Apocalipse de São

³ Segundo Raymond Brown, “a ênfase de Jesus sobre a necessidade do amor entre seus seguidores está ligada à sua percepção de como o mundo o odeia e àqueles a quem ele escolheu do mundo” (Brown, 2012, p. 484).

⁴ Segundo Brown, o Paráclito se assemelha à testemunha celeste em Jó 16,19: “Tenho, desde já, uma testemunha nos céus, e um defensor nas alturas”. Jó declara que seu Defensor (*go’el*) está vivo e que no fim se levantará sobre o pó (Jó 19,25). Jó, que fora caluniado e acusado por seus amigos, espera por um Defensor, alguém que, após sua morte, “assume seu lugar na terra e age como vingador” (2012, p. 484, nota 53).

⁵ Libanio esclarece que o termo “Paráclito”, de origem grega, do mundo jurídico, é muito marcado pelo uso legal. “Reporta-nos a contenda, a tribunal, a defesa e acusação como se nos encontrássemos diante de Deus em condição de acusado e o Espírito Santo nos advogaria a causa. Ficaria bem para ele, mas obscureceria a imagem de Deus, que é Pai, amor. Logo, o Espírito Santo não nos advoga diante de Deus Pai, porque ele sempre perdoa. [...] O aspecto jurídico vale enquanto o Espírito ajuda os discípulos no vasto processo que o mundo, as forças do mal, levantam contra eles” (2007, p. 17). Por outro lado, Libanio também traz o sentido de consolador, intercessor, conselheiro (2007, p. 17-18).

⁶ O diabo, conforme as palavras de Jesus, “foi homicida desde o princípio e não permaneceu na verdade, porque nele não há verdade” (Jo 8,44). Para combater a mentira e o “pai da mentira” (Jo 8,44), Jesus se apresenta como a própria Verdade (Jo 14,6) e aquele que anuncia a Palavra da verdade (Jo 8,45-46). Unido a Cristo, está o Espírito da Verdade (Jo 14,17), o qual se opõe ao espírito do erro (1Jo 4,6). Enquanto Espírito da Verdade, Ele “não é um mero repetidor; antes ele aprofunda o conhecimento [...] da



João, ao ser expulso para a terra, “o acusador dos nossos irmãos, aquele que os acusava dia e noite diante do nosso Deus” (Ap 12,10), vencido pelo sangue do Cordeiro (Ap 12,11), começou a perseguir a Mulher e a sua descendência, isto é, “os que observam os mandamentos de Deus e mantêm o Testemunho de Jesus” (Ap 12,17). Como outrora, no êxodo, o Senhor que carregou o seu povo sobre asas de águia (Ex 19,4), novamente, ampara e protege os perseguidos pelo Acusador (Ap 12,14). Deus é aliado fiel e permanente de seu povo perseguido. Assim conclui Bortolini sobre o caráter dramático daqueles que se deixam conduzir pelo Espírito (2006, p. 784): “Mas não há, para as comunidades proféticas, um lugar em que possam estar sossegadas. Sua missão é dar testemunho do Cristo, num parto constante; é manter sempre lúcida e forte a profecia”. O Espírito Santo, que sustentou os profetas, estará ao lado das comunidades de Cristo, dando-lhes a coragem necessária para testemunhar até o martírio.

Como dissemos, Jesus apresenta o Espírito como o “outro Paráclito” (Jo 14,16). Declara, destarte, a alteridade do Espírito⁷. Ele é um outro, alguém distinto de Jesus e do Pai, mas que está unido a Eles. “Esse enunciado implica que o próprio Jesus é o primeiro Paráclito enviado pelo Pai” (Hilberath, 2012, p. 438). A missão do Espírito não se refere a “uma substituição, mas sim da continuidade da atuação salvífica de Deus” (Hilberath, 2012, p. 438). O Espírito também socorre os cristãos em suas fraquezas, intercedendo por eles com gemidos inefáveis (Rm 8,26). E “é segundo Deus que ele intercede pelos santos” (Rm 8,27).

3 A inclusão do feminino na mediação de Cristo

Depois de afirmarmos a unicidade da mediação de Cristo e do seu caráter continuador na história pelo Espírito Santo, nos concentramos no tema da participação humana. Tanto Ratzinger (2006) quanto Balthasar (2006) recuperaram a intuição dos Padres da Igreja, segundo a qual essa participação possui características femininas, sendo expressa

fé e conduz à plenitude da verdade” (Hilberath, 2012, p. 439). O Espírito da Verdade, na luta contra as injustiças, é, portanto, “o Espírito Fiel à prática de vida que Jesus trouxe para a nossa sociedade e história” (Bortolini, 1994, p. 150).

⁷ De acordo com Raymond Brown, “o Espírito aparece notavelmente em muitos livros do Novo Testamento, mas o papel pessoal do Espírito no quarto evangelho, sob o título de ‘Paráclito’ é único. [...] o Paráclito se assemelha tanto ao Jesus joanino que podemos dizer que ele é a presença permanente de Jesus, depois que Jesus subiu ao céu, e que o Paráclito desempenha o mesmo papel revelador em relação a Jesus que Jesus desempenhou em relação ao Pai” (1983, p. 145).



nas figuras de Maria e da Igreja. Esta última, de fato, foi comumente descrita pelos Padres, para além das estruturas eclesiais organizativas – de características masculinas –, como virgem e mãe⁸. Esse modo feminino de participação se relaciona ao único sacerdócio de Cristo sob a forma de “recepção” do Verbo de Deus e de “entrega” d’Ele ao mundo (Balthasar, 2006, p. 98-113). Assim, os membros da Igreja não rivalizam o sacerdócio com o Cristo, mas, ao contrário, tomando a atitude de acolhimento ativo e operoso, participam desse sacerdócio dispondo de si para a obra de Deus.

Os fundamentos para a afirmação dos Padres sobre a natureza feminina da mediação humana são bíblicos, realizados a partir de uma leitura tipológica dos textos sagrados (Ratzinger, 2006, p. 30 a 33). Tal leitura encontra respaldo no texto já citado de Apocalipse 12, sobre a mulher parturiente. A referida mulher representa a comunidade messiânica que dá à luz seu filho messiânico (Wright, 2023, p. 826), evidenciando a natureza materna da mediação eclesial. Por sua vez, São Paulo também utiliza a imagem da Igreja como mãe para afirmar o tipo de colaboração da comunidade eclesial dentro da missão do Espírito de tornar presente a Cristo na vida dos fiéis (Gl 4,19). Nessa perspectiva, a Igreja é tida como “esposa de Cristo” (Ef 5,22-33) e, tornando-se uma só carne com Ele nas núpcias pascais, é o seu Corpo (1Cor 12). Quanto à Maria, não se pode atribuir o mesmo título de “esposa de Cristo”, mas simplesmente o de mãe de Cristo e dos fiéis.

Não se quer, com a utilização dessas imagens femininas, obscurer o papel mediador do Espírito, que é o principal no tempo que se sucedeu à ascensão do Senhor, mas mostrar que a colaboração múltipla dos membros da comunidade eclesial para fazer nascer e crescer novos cristãos assume, nas Escrituras e nos Padres, a forma da mulher, como símbolo real. Ratzinger (2006, p. 22 a 24) afirmou que, com essa simbologia, o princípio do *solus Christus* passa a ser entendido em uma dinâmica mais encarnatória, integrando a resposta das criaturas à iniciativa redentora da Trindade.

Após essa introdução de cunho cristológico, pneumatológico e eclesial, passamos ao desenvolvimento do título mariano de “Advogada”.

⁸ Sobre isso, ver o estudo de referência, de Hugo Rahner (1995), sobre a eclesiologia no período patrístico. Ele afirma que a imagem de Igreja como “virgem-mãe”, mediadora de salvação na nova criação é a principal imagem de Igreja para os Padres (Rahner, 1995, p. 15 a 132).



4 Advogada de Eva

Ireneu de Lião é o primeiro teólogo a fazer uma referência direta ao título mariano de “Advogada”. No contexto do paralelo Eva-Maria – tema desenvolvido inicialmente por Justino –, refere-se à mãe de Cristo como *Advogada de Eva*.

A sedução de que foi vítima, miseravelmente, a virgem Eva, destinada a varão, foi desfeita pela boa-nova da verdade, maravilhosamente anunciada pelo anjo à Virgem Maria, já despojada a varão. Assim como Eva foi seduzida pela fala de anjo e afastou-se de Deus, transgredindo a sua palavra, Maria recebeu a boa-nova pela boca de anjo e trouxe Deus em seu seio, obedecendo à sua palavra. Uma deixou-se seduzir de modo a desobedecer a Deus, a outra deixou-se persuadir a obedecer a Deus, para que, da virgem Eva, a Virgem Maria se tornasse advogada (Contra as heresias, V, 19,1).

Estabelecendo, de maneira embrionária, os princípios teológicos do culto de invocação a Maria, Ireneu considera que a Virgem seja “capaz de interceder pela progenitora do gênero humano” (Gambero, 1995, p. 360). Conforme Calabuig (1995, p. 758),

No texto de s. Ireneu o termo “advogada” tem o significado de “aquela que defende”, e a “defesa” não deve ser entendida nesse caso como ato pessoal de intercessão de Maria em favor da pessoa de Eva, mas como a ação que Maria, aderindo com a fé e a obediência ao projeto de Deus, põe em prática para o bem do gênero humano; ora, tal ação, que retifica e anula as consequências funestas da incredulidade e da desobediência de Eva, constitui verdadeira “defesa” desta última.

A defesa de Maria, proveniente de sua fé obediente, em favor do gênero humano, está vinculada à sua colaboração na Economia da Salvação: “O gênero humano que fora submetido à morte por uma virgem, foi libertado dela por uma virgem; a desobediência de uma virgem foi contrabalançada pela obediência de uma virgem” (Ireneu de Lião, *Contra as heresias*, V, 19,1). Nessa perspectiva, o Concílio Vaticano II reforçou a importante missão assumida por Maria no projeto de salvação. A Virgem, subordinada a Cristo e juntamente com Ele, serviu, pela graça de Deus, o mistério da Redenção, não de maneira passiva, mas cooperou livremente, pela sua fé e obediência, na salvação dos homens (LG, n. 56).



Compreende-se, assim, que as bases teológicas do título mariano “Advogada” foram lançadas já nos primeiros séculos pelos Padres da Igreja, de modo particular, por Santo Ireneu. Todavia, Maria é compreendida como Advogada, não de forma isolada ou separada de Cristo, mas exatamente por estar unida a Ele. Pela graça divina que lhe fora concedida é que a Virgem pode colaborar em benefício de si mesma e de toda humanidade. Enquanto Eva, “pela sua desobediência se tornou para si e para todo o gênero humano causa da morte, assim Maria [...], pela sua obediência se tornou para si e para todo o gênero humano causa da salvação” (*Contra as heresias*, III, 22,4).

Ireneu de Lião não deixa de enfatizar o caráter cristológico e pneumatológico da condição de Maria como advogada. A obediência e defesa de Maria estão vinculadas à fidelidade e obra de Cristo e de seu Espírito: “o pecado do primeiro homem foi curado pela correção de conduta do Primogênito e a prudência da serpente foi vencida pela simplicidade da pomba” (Ireneu de Lião, *Contra as heresias*, V, 19,1).

5 “Sob a vossa proteção”: a Advogada nas orações marianas

A primeira oração atribuída à Virgem Maria remonta ao III ou IV século. Trata-se do tropário *Sub tuum praesidium*⁹. Segundo Lodi (1995, p. 987), “o texto primitivo desse tropário [...] foi redigido em língua grega, mas chegou até nós escrito em um papiro egípcio”. Além de trazer o importante termo técnico *Theotókos* e enfatizar a virgindade e a santidade de Maria, a oração manifesta a crença na intercessão de Maria. Na oração, “a fé na mediação de Maria é implicitamente afirmada com os termos ‘refúgio de misericórdia’ [...] e daquela que pode libertar do perigo e das necessidades” (Lodi, 1995, p. 987).

Embora não tenha a fórmula de uma oração litúrgica por ser dirigida diretamente a Maria e não a Deus, essa oração mariana primitiva

⁹ A Liturgia da Horas propõe, para as Completas, essa oração dentre as antífonas de Nossa Senhora: “À vossa proteção recorremos, santa Mãe de Deus; não desprezeis as nossas súplicas em nossas necessidades, mas livrai-nos sempre de todos os perigos, ó Virgem gloriosa e bendita”. Aliás, a *Lumen Gentium* faz referência a essa oração ao descrever a natureza e o fundamento do culto mariano: “E, na verdade, a Santíssima Virgem é, desde os tempos mais antigos, honrada com o título de ‘Mãe de Deus’, e sob a sua proteção se acolhem os fiéis, em todos os perigos e necessidades” (LG, n. 66).



reflete a alma popular, manifestada por meio de uma linguagem de confiança, de amor e de abandono (Gambero, 1995, p. 360). A mãe de Jesus é invocada como proteção para os fiéis diante os perigos e as necessidades da vida. Aqui tem-se um desenvolvimento popular da compreensão de Maria enquanto advogada e protetora dos aflitos, para além da reflexão teológica dos Padres da Igreja.

Na Idade Média, o título “Advogada” ganhará grande repercussão com a oração da “Salve-Rainha”¹⁰, uma oração devocional suplicante, “um grito confiante de socorro” (Costa, 2015, p. 94). Nesse período, Maria “é vista como a grande intercessora e mediadora, que vem em socorro do povo para livrá-lo dos perigos e, mais ainda, para alcançar a salvação, que era a grande preocupação dos cristãos medievais” (Boff, 2006, p. 562-563).

A obra *Auto da Compadecida* de Ariano Suassuna oferece uma hermenêutica popular sobre a mediação materna de Maria como Advogada. O ponto alto da obra de Suassuna é o julgamento final dos personagens. Como em um tribunal, diante das acusações do demônio, João Grilo pede socorro aquela que ele invoca como Advogada: “Maria vai nos defender” (Suassuna, 2014, p. 148). A Virgem Maria é apresentada como uma grande defensora dos que estão sendo julgados. Ela busca, de diversas formas, apresentar o lado bom de cada pessoa, advogando em favor dos condenados: “Intercedo por esses pobres que não têm ninguém por eles, meu filho. Não os condene” (Suassuna, 2014, p. 149).

João Grilo representa a fé do povo humilde, que, nos momentos de aflição e angústia, pede auxílio e proteção à Virgem Maria. João acredita que Maria “está mais perto de nós”, porque a considera “gente que é gente mesmo” (Suassuna, 2014, p. 141), isto é, alguém humana, que conhece a humanidade. Como João, a piedade popular tem a Virgem como sua “grande advogada” (Suassuna, 2014, p. 162).

Embora Ariano Suassuna retrate na obra o contexto social do Nordeste brasileiro do século XX, o *Auto da Compadecida* carrega fortes traços da piedade medieval (Costa, 2015, p. 44). O título “advogada”

¹⁰ De acordo com Lodi (1995, p. 989), a oração da Salve Regina é atribuída ao monge Hermano, “o Contrato” (†1054). Por outro lado, segundo Costa, “há outros possíveis autores, como Pedro de Mezonzo (†1000), bispo de Compostela, e Ademar de Monteil (†1098), bispo de Le Puy-en-Velay” (2015, p. 93). Outras referências ao título advogada são encontradas ainda “em ordens religiosas, como as dos cistercienses, dos mínimos e dos franciscanos” (Costa, 2015, p. 104).



recorda a oração da Salve-Rainha, remontando à piedade mariana do século XI.

Tanto a aflição como o pecado nos colocam diante de sérias consequências. Por isso, devido a sua realeza e sua maternidade misericordiosa, Maria é clamada como “advogada nossa”. No contexto feudal, como nos dias de hoje, o advogado é o que garante proteção jurídica contra os inimigos. Assim, encontramos a manifestação de que Maria se compadece dos seus e assume a causa deles (Costa, 2015, p. 94).

No período medieval, o medo de Deus e do castigo divino levavam os fiéis a se refugiarem em Maria, compreendida como “Vida, Doçura e Esperança” do povo. Seus olhos misericordiosos eram capazes de “apaziguar” a suposta cólera divina. De acordo com Costa, “na Idade Média o que se constata é uma concepção equivocada de Maria, que a entende como a misericordiosa que busca aplacar a ira de Jesus a fim de que não sejamos por ele castigados” (2015, p. 163).

Partindo da herança recebida da piedade medieval, ainda muito presente na atualidade, percebe-se a urgência em resgatar a imagem bíblica da misericórdia de Deus e esclarecer o papel de Maria na História da salvação, que, por sua vez, não substitui aquilo que é missão pessoal de Cristo e do Espírito Santo.

6 A Advogada no Advogado

Antes de se aprofundar o significado do título de Maria como Advogada, é importante compreender que a Virgem, sobretudo, foi uma mulher que teve a Deus por seu Advogado. A mãe de Jesus, desde o início de sua existência, foi preservada, por antecipação, de todo pecado ou mancha original graças ao auxílio divino (DH 2803). Ela buscou refúgio em Deus, o Mediador de sua salvação (Lc 1,47), o qual quis olhar para sua condição humilhante (Lc 1,48). Maria e sua família sempre receberam a assistência divina necessária para enfrentarem as exigências da vida (Mt 2,13-23)¹¹.

¹¹ No Alcorão, inclusive, há uma narrativa em que Jesus recém-nascido defende a inocência de sua mãe, no contexto das acusações de ilegitimidade de sua gravidez: “Eu sou, na verdade, um servo de Deus. Deu-me o Livro e designou-me Profeta. E tornou-me abençoado onde quer que eu me encontre, e recomendou-me a prece e o tributo dos pobres enquanto viver. E a bondade para com minha mãe” (Sura 19,30-32).



Seguindo a interpretação do Papa João Paulo II sobre a mediação de Maria, expressa na encíclica *Redemptoris Mater* (1987), afirmamos que a Palavra de Deus revela Maria como Advogada na perspectiva fundamental de sua maternidade¹². Essa mediação materna possui um caráter “subordinado” em relação a Cristo, ao mesmo tempo em que tem natureza “especial” e “extraordinária” em relação aos demais membros da Igreja (RM, n. 38). Quanto ao caráter “subordinado”, o papa tomou os ensinamentos do Concílio Vaticano II para explicitar o seu sentido¹³. A mediação mariana nada tira nem acrescenta “à dignidade e eficácia do único mediador, que é Cristo” (LG, n. 62). Sua mediação em favor dos peregrinos deste mundo “se deve ao beneplácito divino e não a qualquer necessidade; deriva da abundância dos méritos de Cristo, funda-se na Sua mediação e dela depende inteiramente” (LG, n. 60; cf. RM, n. 22). No número 21 da *Redemptoris Mater*, ele especifica que essa mediação ocorre na forma de intercessão. Assim, Maria “não está entre nós e Cristo, mas como que ao nosso lado, para nos levar diretamente a Ele” (Boff, 2011, p. 60-61).

Para explicitar a natureza “especial” e “extraordinária” da mediação mariana, João Paulo II se utilizou da afirmação de fé, proferida no Vaticano II, na qual Maria é apresentada como mãe do povo cristão (LG, n. 61). A maternidade de Maria não pode ser dada apenas pelo acontecimento biológico do nascimento de Jesus Cristo, evento por si só único. Sua maternidade se estende a todos os cristãos pela “ordem da graça” (LG, n. 61; RM, n. 44). Essa segunda maternidade foi-lhe concedida no momento decisivo do nascimento da Igreja, isto é, durante a Páscoa de seu Filho. O papa explicou:

Descobre-se aqui o valor real das palavras de Jesus, na hora da Cruz, à sua Mãe: “Mulher, eis o teu filho”, e ao discípulo [amado]: “Eis a tua mãe” (Jo 19, 26-27). São palavras que determinam o lugar de Maria na vida dos discípulos de Cristo e exprimem [...] a sua nova maternidade como Mãe do Redentor: a maternidade espiritual, que nasceu do mais

¹² Inclusive os textos de Santo Ireneu sobre a advocacia de Maria em favor de Eva precisam ser interpretados nessa ótica.

¹³ De acordo com Walter Kasper, o Vaticano II evitou “toda e qualquer forma de paralelismo entre Cristo e Maria” (2012, p. 200) que pudesse obscurecer o caráter exclusivo da mediação de Cristo. Maria foi capacitada pela graça divina e “falou o seu sim para a obra salvífica de Deus por meio de Jesus Cristo e manteve esse sim até o fim” (2012, p. 200). A mãe de Jesus “faz tudo com base na fé que lhe foi presenteada por pura graça” (2012, p. 201). Nesse sentido, compreende-se a cooperação da Virgem na obra do Redentor.



íntimo do mistério pascal do Redentor do mundo. Trata-se de uma maternidade na ordem da graça, porque invoca o dom do Espírito Santo que suscita os novos filhos de Deus, remidos pelo sacrifício de Cristo: daquele mesmo Espírito que, conjuntamente com a Igreja, também Maria recebeu no dia do Pentecostes (RM, n. 44).

Como se vê, a extensão da maternidade de Maria a todo o povo cristão está situada no âmbito da dependência total ao Espírito Santo, evitando-se qualquer tipo de divinização de Maria. João Paulo II deixou claro que é a terceira Pessoa da Santíssima Trindade responsável por gerar, nos diferentes lugares e tempos, novos filhos de Deus. A graça de ser mãe e intercessora do povo cristão é um beneplácito de seu Filho e se realiza pela ação do Espírito. A proximidade da missão de Maria e do Espírito¹⁴ é essencial para a compreensão do título de “Advogada”.

Esclarecido o caráter “subordinado” e “extraordinário” da mediação mariana, cabe-nos agora acenar para o papel de intercessora e advogada nas Escrituras. No *Magnificat*, ela, como cheia de graça, colocou-se corajosamente na condição de defensora e porta-voz daqueles que não têm voz nem vez (Lc 1,46-55). Em seu cântico profético, reconhece-se “um particular influxo daquele mesmo Espírito que havia falado pela boca dos profetas” (MC, n. 26). Em Caná da Galileia, atenta às necessidades do povo, a mãe de Jesus pediu auxílio ao seu Filho diante à escassez de vinho, para que a festa da alegria e da aliança continuasse (Jo 2,1-11). No evento da cruz, Maria está ao lado do acusado, da vítima inocente que foi condenada à pena de morte (Jo 19,25-27). Aqui a Virgem se apresenta como testemunha fiel da paixão e morte de Jesus, “associando-se com coração de mãe ao Seu sacrifício” (LG, n. 58). Nos primórdios da Igreja, permaneceu unida à comunidade de seu Filho, em perseverante oração, suplicando a vinda do Espírito-Paráclito a todos (At 1,14; 2,1). Maria sempre esteve ao lado dos injustiçados, porque ela mesma está inserida na parcela dos bem-aventurados, perseguidos por causa da justiça (Mt 5,10).

A *Lumen Gentium* afirma que Maria, “depois de elevada ao céu, não abandonou esta missão salvadora” (n. 62). Ela continua

¹⁴ A proximidade da missão de Maria e do Espírito Santo foi também notada pelo teólogo protestante Jürgen Moltmann. Para ele, Maria “é a primeira pessoa que participa na história do Espírito Santo determinada por Cristo. Onde, portanto, se falar do Espírito Santo, também se falará de Maria; e onde se falar em sentido teológico de Maria, também se falará do Espírito Santo” (1983, p. 16).



cuidando, com amor de mãe, dos peregrinos que passam por perigos e angústias. “Por isso, a Virgem é invocada na Igreja com os títulos de advogada, auxiliadora, socorro, medianeira” (LG, n. 62). Os fiéis dirigem-lhe suas súplicas, “para que Ela, que assistiu com suas orações aos começos da Igreja, também agora, exaltada sobre todos os anjos e bem-aventurados, interceda, junto de seu Filho, na comunhão de todos os santos” (LG, n. 69).

Nos últimos anos, a teologia católica ocidental recebeu algumas críticas de teólogos orientais e protestantes. Os teólogos orientais apontaram um certo esquecimento do Espírito Santo nas reflexões teológicas do Ocidente cristão. Já os teólogos protestantes afirmaram “que os católicos substituíram a experiência do Espírito Santo pela devoção a Maria” (Coyle, 2012, p. 191)¹⁵. O Concílio Vaticano II e o ensinamento pontifício pós-conciliar, por sua vez, acolhendo as atuais indicações teológicas, buscaram enfatizar a importância da experiência do Espírito Santo na Igreja. No tocante à Mariologia, reforçamos que a *Lumen Gentium* desenvolveu uma reflexão teológica em que a Virgem não substitui nem compete com o Espírito. Ao contrário, o Concílio deixou claro que a vida, a vocação e a missão de Maria estão alicerçadas no Espírito Santo, garantindo a subordinada condição da Mariologia à Pneumatologia.

Pneumatófora, a Virgem sempre foi envolvida pela sombra divina (Lc 1,35). E, assim, compreende-se que sua missão materna está vinculada à ação do Espírito Santo. Ela é a Consoladora, por iluminação do Consolador. É a Advogada, por inspiração do Advogado. Conforme Moltmann, “não se devem trocar as coisas: Não é Maria, mas o Espírito Santo a fonte da vida, a mãe dos que creem, a sabedoria de Deus e a morada do mistério de Deus na criação [...]. Maria é testemunha da presença do Espírito Santo” (1983, p. 16). Toda a missão de Maria na Economia da Salvação é, portanto, fruto e iniciativa do Espírito Santo.

A recente Nota doutrinal *Mater Populi fidelis* (2025)¹⁶, do Dicastério para a Doutrina da Fé, reafirmou a estreita ligação entre Maria e o

¹⁵ Segundo Hendro Munsterman, “parece, entretanto, que Maria e o Espírito Santo entram às vezes em ‘concorrência’ dentro da teologia católica: durante séculos, viu-se atribuir efetivamente a Maria funções características do Espírito Santo” (2009, p. 74-75). Nessa perspectiva, de acordo com Kathleen Coyle, “Maria é chamada medianeira, intercessora, advogada, auxiliadora, consoladora – títulos que também pertencem ao Espírito Santo, o Paráclito” (2012, p. 191).

¹⁶ A nota *Mater Populi fidelis*, sobre alguns títulos marianos referidos à cooperação de Maria na obra da Salvação, destacou que alguns títulos marianos “apresentam difi-



Espírito Santo, bem como a diferença infinita entre os papéis de ambos. No que concerne ao título de “advogada”, o dicastério reforçou a ideia de que esse título deva ser entendido no âmbito da intercessão materna: Maria recebeu o privilégio, para o bem do povo de Deus, de ser “disposta como ‘advogada de graça’, ou seja, que intercede pedindo para nós o dom da graça” (MPF, n. 54). Contudo, é o Espírito de Cristo quem comunica a graça santificante.

Conclusão

O prefácio da missa da Bem-aventurada Virgem Maria, Mãe e medianeira da graça, resume bem o papel de Maria como mãe e cooperadora do Redentor: “A sua missão de amor materno depende totalmente da única mediação de Cristo, da qual procede todo o seu poder” (Congregação para o Culto Divino e a Disciplina dos Sacramentos, 2016, p. 164). Separada de Cristo e de seu Espírito, a mediação de Maria perde o seu sentido e a sua força. Somente por participação na única mediação de Cristo é que a Virgem se torna, nele e por causa dele, intercessora. Ela não substitui aquilo que é próprio do Espírito Santo, mas, por permanecer Templo e Habitação do Paráclito, torna-se sua porta-voz na defesa dos injustiçados, sua profetisa.

Advogada Nossa, por estar tão perto de Deus e tão próxima da humanidade da qual faz parte, Maria, junto de Cristo e iluminada pelo Espírito, recorda, continuamente, que Deus “socorre Israel, seu servo” (Lc 1,54) e, em Israel, todo coração aflito e desamparado.

culdades importantes no que se refere ao conteúdo, pois, com frequência, levam a uma compreensão errada da figura de Maria, o que tem sérias repercussões a nível cristológico, eclesiológico e antropológico” (MPF, n. 2). No que tange à interpretação desses títulos, o problema principal está relacionado à compreensão da associação de Maria na obra redentora de Cristo (MPF, n. 3). A participação de Maria na obra redentora de Jesus é atestada pelas Escrituras (MPF, n. 5), pela Tradição e pelo Magistério da Igreja (MPF, n. 9-14) e possui uma estrutura trinitária, pois é fruto da iniciativa do Pai, brota da kenôsis do Filho e é efeito da graça do Espírito Santo (MPF, n. 15). Dentre os títulos marianos, o Dicastério analisou, especialmente, aqueles que se referem mais estreitamente à cooperação de Maria na salvação. Afirmou que o Vaticano II “evitou utilizar o título de Corredentora por razões dogmáticas, pastorais e ecumênicas” (MPF, n. 18). E considerou o uso desse título como inoportuno e inconveniente, pois “corre o risco de obscurecer a única mediação salvífica de Cristo e, portanto, pode gerar confusão e desequilíbrio na harmonia das verdades da fé cristã” (MPF, n. 22). Quanto ao título Medianeira, a *Mater Populi fidelis* enfatizou uma especial prudência na sua aplicação (MPF, n. 24).



Siglas

CIC	Catecismo da Igreja Católica
DH	DENZINGER; HÜNERMANN. <i>Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral</i>
LG	<i>Lumen gentium</i>
MC	<i>Marialis cultus</i>
MPF	<i>Mater Populi fidelis</i>
RM	<i>Redemptoris Mater</i>
RMi	<i>Redemptoris missio</i>

Referências

- BALTHASAR, Hans Urs von. El cuño mariano de la Iglesia. In: RATZINGER, Joseph; BALTHASAR, Hans Urs von. *María, Iglesia naciente*. Trad. José Pedro Tosa. Madrid: Encuentro, 2006. p. 98-113.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova ed. rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 2002.
- BOFF, Clodovis. *Dogmas marianos: síntese catequético-pastoral*. 2. ed. São Paulo: Ave-Maria, 2011.
- BOFF, Clodovis M. *Mariologia social: o significado da Virgem para a Sociedade*. São Paulo: Paulus, 2006.
- BORTOLINI, José. *Como ler o Evangelho de João: o caminho da vida*. São Paulo: Paulus, 1994.
- BORTOLINI, José. *Roteiros Homiléticos: Anos A, B, C, festas e solenidades*. São Paulo: Paulus, 2006.
- BROWN, Raymond E. *A comunidade do discípulo amado*. São Paulo: Paulinas, 1983.
- BROWN, Raymond E. *Introdução ao Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2012.
- CALABUIG, Ignacio. Liturgia. In: DE FIORES, Stefano; MEO, Salvatore (dirs.). *Dicionário de mariologia*. São Paulo: Paulus, 1995. p. 745-760.
- CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Novíssima edição de acordo com o texto oficial em latim. 19. ed. São Paulo: Loyola 2017.
- CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Constituição Dogmática Lumen Gentium sobre a Igreja*. Brasília: CNBB, 2016.



CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO E A DISCIPLINA DOS SACRAMENTOS. *Missas de Nossa Senhora*. Brasília: CNBB, 2016.

COSTA, Jonas Nogueira da. *O tribunal de Manuel: aspectos teológicos na obra Auto da Compadecida*, de Ariano Suassuna. São Paulo: Paulus, 2015.

COYLE, Kathleen. *Maria tão plena de Deus e tão nossa*. São Paulo: Paulus, 2012.

DENZINGER, H.; HÜNERMANN, P. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. 40. ed. Trad. de José Marino e Johan Konings. São Paulo: Paulinas: Loyola, 2007.

DICASTÉRIO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Mater Populi fidelis*: Nota doutrinal sobre alguns títulos marianos referidos à cooperação de Maria na obra da Salvação. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_20251104_mater-populi-fidelis_po.html. Acesso em: 14 nov. 2025.

GAMBERO, Luigi. Culto. In: DE FIORES, Stefano; MEO, Salvatore (dirs.). *Dicionário de mariologia*. São Paulo: Paulus, 1995. p. 356-370.

HILBERATH, Bernd Jochen. Pneumatologia. In: SCHNEIDER, Theodor. *Manual de Dogmática*. v. 1. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 403-498.

IRENEU DE LIÃO. *Contra as heresias*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2009.

JOÃO PAULO II. *Redemptoris Mater*: sobre a bem-aventurada virgem Maria na vida da Igreja que está a caminho. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031987_redemptoris-mater.html. Acesso em: 20 set. 2025.

JOÃO PAULO II. *Redemptoris missio*: sobre a validade permanente do mandato missionário. Roma, 1990. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html. Acesso em: 28 jun. 2025.

KASPER, Walter. *A Igreja Católica: essência, realidade, missão*. São Leopoldo: Unisinos, 2012.

LIBANIO, João Batista. *Creio no Espírito Santo*. São Paulo: Paulus, 2007.

LODI, Enzo. Oração Mariana. In: DE FIORES, Stefano; MEO, Salvatore (dirs.). *Dicionário de mariologia*. São Paulo: Paulus, 1995. p. 984-991.



MATEOS, Juan; BARRETO, Juan. *O Evangelho de São João: análise linguística e comentário exegético*. São Paulo: Paulinas, 1989.

MOLTMANN, Jürgen. Existe uma Mariologia Ecumênica? In: *Revista Concilium*. Maria nas Igrejas: Perspectivas de uma Mariologia Ecumênica. Petrópolis: Vozes, v. 188, n. 8, p. 11-16 [919-924], 1983.

MUNSTERMAN, Hendro. *Maria corredentora?* Debate sobre um título mariológico. São Paulo: Paulus, 2009.

O ALCORÃO. 6. ed. Rio de Janeiro: BestBolso, 2013.

PAULO VI. *Exortação Apostólica Marialis Cultus*: para a reta ordenação e desenvolvimento do culto à Bem-aventurada Virgem Maria. Brasília: CNBB, 2016.

RATZINGER, Joseph. Consideraciones sobre el puesto de la Mariología y la Piedad mariana en el conjunto de la fe y la Teología. In: RATZINGER, Joseph; BALTHASAR, Hans urs von. *María, Iglesia naciente*. Trad. José Pedro Tosa. Madrid: Encuentro, 2006. p. 13-26.

RAHNER, Hugo. *Simboli della Chiesa. L'ecclesiologia dei Padri*. Trad. Lucio Pisci e Alfonso Pompei. Cinisello Balsamo [Milano]: San Paolo, 1994.

SUASSUNA, Ariano. *Auto da Compadecida*. 36. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2014.

WRIGHT, Nicholas Thomas; BIRD, Michael F. *O Novo Testamento em seu mundo: uma introdução à história, à literatura e à teologia dos primeiros cristãos*. Trad. Elissamai Bauleo, Maurício Bezerra. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2023.



Criação, Shabbath e identidade divina: uma análise intertextual de João 5,16-18 à luz de Gênesis 2,1-3

Creation, Shabbath, and divine identity:
an intertextual analysis of John 5,16-18
in light of Genesis 2,1-3

*Diego R. Moraes Albuquerque**

*Eduardo Rueda Neto***

*Vamberto Marinho de Arruda Junior****

Recebido em: 13/11/2025. Aceito em: 10/01/2026.

Resumo: O artigo analisa intertextualmente João 5, 16-18 à luz de Gênesis 2, 1-3, investigando como o evangelista fundamenta a identidade de Jesus nas tradições criacionais e sabáticas do Antigo Testamento. A pesquisa procura identificar alusões veterotestamentárias, articulando aspectos históricos, linguísticos e teológicos para examinar a progressão da narrativa e a significação dos termos-chave nela empregados. A análise revela que os vocábulos ἔργα e ποιῶν estabelecem paralelos com a linguagem da criação, sugerindo uma alusão deliberada à obra criadora de Deus e ao mandamento sabático. Conclui-se que a controvérsia sobre o Shabbath em João 5 transcende a simples questão haláquica, pois revela a autocompreensão de Jesus como participante da atividade criadora e redentora de Deus. Essa relação intrabíblica evidencia, de forma contundente, a unidade das Escrituras e a elevada cristologia do quarto evangelho.

Palavras-chave: intertextualidade bíblica; evangelho de João; criação; sábado; cristologia.

* Mestrando em Teologia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo (UNASP-EC). Pós-graduado em Filosofia da Religião pela Faculdade Dom Alberto. Pastor distrital em Aracaju, Sergipe (Igreja Adventista do Sétimo Dia).

E-mail: diego_m_albuquerque@hotmail.com.

** Doutor em Teologia, com pós-doutorado na mesma área, pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Professor de Teologia no Centro Universitário Adventista de São Paulo (UNASP-EC).

E-mail: eduardo.rueda.neto@gmail.com.

*** Doutorando e mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Bolsista CAPES.

E-mail: prvambertojr@gmail.com.





Abstract: *The article analyzes John 5, 16-18 intertextually in light of Genesis 2, 1-3, investigating how the evangelist grounds the identity of Jesus in the creational and sabbatical traditions of the Old Testament. The study seeks to identify Old Testament allusions by articulating historical, linguistic, and theological aspects in order to examine the narrative progression and the meaning of its key terms. The analysis reveals that the terms ἔργα and ποιέω establish parallels with the language of creation, suggesting a deliberate allusion to God's creative work and to the Sabbath commandment. It concludes that the controversy over the Shabbath in John 5 transcends a mere halakhic issue, as it reveals Jesus' self-understanding as a participant in God's creative and redemptive activity. This intrabiblical relationship strongly demonstrates the unity of Scripture and the high Christology of the Fourth Gospel.*

Keywords: *biblical intertextuality; gospel of John; creation; sabbath; christology.*

Introdução

A análise de qualquer texto pressupõe a consideração de seus elementos constitutivos, bem como a compreensão de que ele se constrói em diálogo contínuo com outros textos¹. Conforme observa Lotman (1996), toda comunicação textual envolve múltiplas relações entre emissor, receptor e contexto sociocultural, perspectiva reforçada por Kristeva (1974, p. 64) ao afirmar que “todo texto se constrói como mosaico de citações, todo texto é absorção e transformação de um outro texto”. Esse caráter relacional e dialógico² da linguagem é comumente denominado intertextualidade, compreendida como a produção de sentido a partir da interação entre textos (Koch *et al.*, 2012).

Uma vez consolidado o conceito, a intertextualidade passou a ser amplamente empregada como abordagem metodológica em estudos linguísticos e literários, aplicada à identificação de elementos de textos anteriores em novos textos (Koch; Elias, 2008), sendo posteriormente incorporada também aos estudos bíblicos, sobretudo nos campos da hermenêutica e da exegese (Coelho, 2011). Todavia, determinadas pressuposições da teoria intertextual, especialmente em suas formulações pós-estruturalistas, têm sido objeto de críticas por relativizarem

¹ A concepção de texto aqui se estende além do significado de um tipo de comunicação escrita. Segue-se, portanto, a ideia de que texto é aquilo que é produzido pela mente e comunica uma mensagem, gera informações e preserva a memória, conforme apontado por Lotman (1996). Para uma síntese do pensamento de Lotman, ver Dorneles (2018).

² O termo ecoa a teoria de Bakhtin (1992), que expôs a ideia de que os textos (isto é, as diversas expressões do pensamento) se relacionam entre si por meio de diálogos, os quais têm a capacidade de produzir novos textos. Bakhtin lançou as bases para o pensamento de Kristeva.



o sentido original do texto e deslocarem a centralidade autoral para o leitor, abrindo espaço para leituras arbitrárias (Cole, 2014; Rueda Neto, 2024). Em resposta a essas objeções, alguns estudiosos propõem o uso de categorias como “exegese intrabíblica” ou “alusão intrabíblica”, de modo a preservar o respeito ao contexto histórico e ao sentido pretendido pelo autor bíblico (Correa, 2006; Beale, 2013). Outras expressões como “intertextualidade canônica” (Scheetz, 2012) e “hermenêutica intrabíblica” também têm sido usadas para se referir à inter-relação de textos no cânon (Davidson, 2025).

Para além da nomenclatura utilizada, é amplamente reconhecido que os textos bíblicos mantêm entre si uma complexa rede de conexões internas, especialmente entre Antigo e Novo Testamento (Oropeza; Moyise, 2016). Nesse sentido, a intertextualidade, entendida de forma crítica e metodologicamente controlada, constitui uma ferramenta útil para a análise da Bíblia. Como destaca Kaiser Jr. (1985), um dos temas centrais da pesquisa bíblica contemporânea é o fato de o Novo Testamento estar profundamente permeado por referências — diretas e indiretas — ao Antigo Testamento, fato que torna a leitura interbíblica fundamental para a compreensão da unidade orgânica das Escrituras (Diop, 2007).

À luz desse panorama, o presente artigo propõe uma análise intertextual de João 5,16-18, considerando suas possíveis conexões com Gênesis 2,1-3. Para isso, vale-se dos critérios propostos por Beale (2013) para a identificação do uso do Antigo Testamento no Novo, aliados à chamada tríade hermenêutica — contexto histórico, literário e teológico —, conforme delineada por Köstenberger e Patterson (2015). Trata-se, portanto, de um estudo teórico-bibliográfico, de natureza qualitativa (Lakatos; Marconi, 2000; Creswell, 2007), com vistas a explorar a mensagem teológica subjacente ao texto em foco.

1 Aprofundando a discussão: aspectos específicos da intertextualidade bíblica³

A intertextualidade pode manifestar-se sob diferentes formas e graus de complexidade. Oliveira (2010) propõe uma distinção inicial

³ Como já se evidenciou, as questões que envolvem os estudos intertextuais são complexas, e não se pretende, neste trabalho, explorar todos os elementos que compõem a abordagem. Por essa razão, apresentam-se apenas alguns aspectos considerados relevantes para a análise do texto bíblico em questão.



entre dois tipos fundamentais: a intertextualidade interna e a externa. A primeira ocorre quando a relação se dá entre textos pertencentes a um mesmo campo discursivo, como no caso dos escritos bíblicos que se referem uns aos outros. Já a intertextualidade externa envolve a interação entre textos oriundos de esferas distintas do saber ou da cultura, como, por exemplo, a apropriação de elementos extrabíblicos na composição dos textos sagrados.

Complementando essa tipologia, Koch e Elias (2008) sugerem que a intertextualidade também pode ser classificada em explícita ou implícita. A forma explícita caracteriza-se por citações e referências facilmente identificáveis, geralmente sinalizadas por fórmulas introdutórias. Por sua vez, a intertextualidade implícita manifesta-se por meio de alusões, paráfrases, paródias ou mesmo ironias, sem a indicação direta da fonte original, exigindo, assim, maior discernimento do leitor ou intérprete.

No campo específico dos estudos bíblicos, Moyise (2015) destaca a importância de distinguir cuidadosamente entre citações, alusões e ecos — três categorias fundamentais para a análise do uso do Antigo Testamento no Novo. Beale (2013, p. 53 e 55), por sua vez, define citação como uma “reprodução direta de uma passagem do AT facilmente identificável por seu paralelismo vocabular claro e bem característico”. Já a alusão consiste em uma “expressão breve deliberadamente pretendida pelo autor para ser dependente de uma passagem do AT”. A citação, portanto, representa uma referência direta e precisa; a alusão, uma referência indireta e condensada.

Além dessas, há ainda os ecos, cuja natureza é mais sutil e menos intencional. Conforme ressalta Moyise (2015), os ecos podem não decorrer de uma consciência deliberada do autor, mas refletir o pano de fundo teológico, cultural e religioso compartilhado por ele e sua audiência⁴. Mesmo assim, tanto as alusões quanto os ecos são elementos relevantes para o estudo exegético e teológico das Escrituras (Kaiser Jr., 1985).

No que diz respeito à forma como citações veterotestamentárias aparecem no Novo Testamento, é possível observar tanto reproduções literais quanto formas ligeiramente diferentes do texto original⁵. Kaiser

⁴ Os ecos, nesse sentido, podem ser compreendidos como, nos termos de Lotman (1996), textos da semiosfera dos escritores bíblicos.

⁵ Davidson (2025, p. 230) apresenta quatro razões para isso: 1) os escritores do Novo Testamento tiveram de traduzir suas citações do hebraico para o grego, usar a Septuaginta ou ambas; 2) é bem provável que eles citassem de memória, sem observar



Jr. (1985) observa que, em diversos casos, os autores neotestamentários reformulam passagens do Antigo Testamento. Essas modificações, contudo, não visam simplesmente legitimar posições doutrinárias já consolidadas, mas cumprem funções argumentativas, tais como ilustrar conceitos, afirmar verdades universais ou recorrer à linguagem sagrada de maneira mais acessível e significativa para os leitores/ouvintes.

Para que uma análise intertextual seja conduzida com rigor, é necessário observar critérios específicos, que variam conforme a metodologia adotada. Leite e Souza (2023) indicam que tais critérios envolvem a identificação de paralelos linguísticos, estruturais e temáticos. Paulien (2014; 1987), como precursor dessa compreensão, reforça esse ponto ao propor que a verificação de elementos comuns entre textos deve se basear em evidências internas concretas. Davidson (2025), por sua vez, chama atenção para a relevância de categorias teológicas, como termos-chave, temas centrais, estruturas tipológicas e o cumprimento de predições ou promessas. Quanto maior o número de correspondências e paralelismos entre os textos, maior a probabilidade de uma relação intertextual intencional e teologicamente significativa.

No que tange ao procedimento metodológico, Beale (2013, p. 68-69) propõe uma série de etapas para a análise do uso do Antigo Testamento no Novo. Entre elas, destacam-se: identificar a referência veterotestamentária (seja citação ou alusão); analisar o contexto imediato e geral do Novo Testamento em que essa referência ocorre; examinar o contexto imediato e geral do Antigo Testamento relacionado à passagem citada ou aludida; avaliar o uso interpretativo que o autor do Novo Testamento faz da referência ao Antigo; analisar o uso teológico dessa referência; e considerar o uso textual que o autor faz da passagem, incluindo possíveis adaptações ou reelaborações.

Neste artigo, essas etapas propostas por Beale (2013) serão consideradas de forma seletiva e adaptada, conforme a relevância de cada uma para os objetivos da pesquisa. Isso significa que, embora o modelo completo contemple passos detalhados, a análise se concentrará naqueles que oferecem maior contribuição para a identificação e interpretação das possíveis conexões entre João 5,16-18 e o Antigo Testamento, especialmente o livro de Gênesis. Em particular, serão privilegiadas as etapas relacionadas à identificação da alusão, à análise dos contextos

as regras de precisão verbal; 3) podem ter recorrido a paráfrases; e/ou 4) meramente aludiam a passagens do Antigo Testamento, sem a intenção de citá-las textualmente.



imediatamente e amplo dos textos envolvidos e à avaliação do uso teológico que o evangelista faz das referências veterotestamentárias. Essa escolha metodológica visa garantir a profundidade exegética e teológica do estudo, sem perder de vista a coerência interna da narrativa joanina e o escopo delimitado da pesquisa.

2 Análise intertextual de João 5,16-18

Como mencionado na introdução, a análise proposta neste artigo adota uma abordagem intertextual integrada não somente aos critérios delineados por Beale (2013) na identificação do uso do Antigo Testamento no Novo, mas também aos pilares fundamentais da tríade hermenêutica, que examina os antecedentes históricos e o contexto literário para focar o conteúdo teológico (Köstenberger; Patterson, 2015). A análise textual e intertextual, neste caso, é parte do aspecto literário e contribuirá para as conclusões teológicas ao final.

2.1 Contexto histórico e literário

O capítulo 5 do evangelho de João insere-se no conjunto narrativo que registra sinais e discursos reveladores da identidade de Jesus⁶. No início do capítulo, o evangelista narra o encontro entre Jesus e um homem enfermo à beira do tanque de Betesda. A cura ocorre mediante a palavra de Jesus, sem o uso de meios físicos, em um ato de compaixão e autoridade divina. A ordem subsequente dada ao homem para que carregasse o seu leito — e justamente em um Shabbath/sábado (v. 6-9) — provoca a imediata reação de censura por parte das autoridades religiosas (v. 10-15).

A narrativa evidencia um dos eixos centrais do evangelho joanino: o confronto crescente entre Jesus e os judeus, que não reconhecem sua identidade e missão. Esse padrão de oposição se intensifica à medida que os sinais realizados por Jesus despertam tanto admiração quanto resistência, conforme observa Marshall (2007)⁷.

⁶ Kaiser Jr. (2009) mostra que os evangelhos englobam diversos elementos-chave do gênero narrativo, como cena, ponto de vista, diálogo, recurso retórico e níveis estruturais.

⁷ A ocasião da festa judaica (v. 1), os personagens judeus e a controvérsia em torno de um dos elementos mais importantes da religião judaica — o Shabbath — refletem esse tema teológico tão destacado no evangelho de João (Carson, 2007; Paulien, 2023).



Em termos de estrutura literária, a perícope de João 5,16-18 apresenta a conclusão parcial da cena iniciada em João 5,1-15. No plano macroestrutural, integra o conjunto dos sete sinais registrados por João com o propósito de revelar a natureza divina e messiânica de Jesus (Dodd, 2003; Thielman, 2007). Já no plano microestrutural, essa seção funciona como comentário narrativo do evangelista, oferecendo explicações sobre os motivos da perseguição a Jesus por parte dos judeus (Klink III, 2016)⁸.

Essa breve perícope é teologicamente densa, pois, de acordo com Paulien (2023), concentra elementos cruciais para a compreensão tanto da identidade de Jesus como Filho de Deus quanto da significação do Shabbath no evangelho de João. A tensão crescente instaurada nessa narrativa irá se desdobrar ao longo do capítulo, culminando em declarações ainda mais profundas sobre a relação de Jesus com o Pai, sua autoridade divina e sua missão redentora.

2.2 Análise textual⁹

A perícope de João 5,16-18 pode ser compreendida, conforme observa Burge (2000), como um comentário editorial do evangelista, cuja função é explicar a natureza da oposição enfrentada por Jesus — oposição esta motivada, em primeira instância, pela controvérsia em torno do Shabbath. O texto apresenta, de maneira coesa, uma construção narrativa e linguística que evidencia a progressão do conflito. Elementos como a locução prepositiva διὰ τοῦτο (v.16), os verbos no imperfeito indicativo ativo — ἐδίωκον, ἐζήτουν, ἐποίει, ἔλυνεν, ἔλεγεν — bem como

⁸ Klink III (2016) descreve a microestrutura do capítulo da seguinte forma: 1) os v. 1-5 são a introdução; 2) os v. 6-10 descrevem como o milagre resultou em um conflito; 3) os v. 11-15 mostram como o conflito é ampliado e atinge Jesus; e 4) os v. 16-18 servem como conclusão/interpretação, descrevendo sinteticamente os motivos da perseguição dos judeus a Jesus.

⁹ No aparato crítico de Aland *et al.* (2012) há indicações de manuscritos que possuem alterações na ordem das palavras no versículo 16 e a adição do verbo ἀποκτείνειν como antecipação da atitude dos judeus, como é descrito no versículo 18. Embora essas nuances sejam identificadas, o sentido do texto permanece o mesmo. Por sua vez, Omanson (2010, p. 175) faz uma breve observação sobre alguns manuscritos terem a adição do substantivo Ἰησοῦς como sujeito de ἀπεκρίνατο, mas ressalta que a palavra é omitida em manuscritos do tipo de texto alexandrino. Descarta as leituras com κύριος por não terem chance de originalidade e reconhece que “para efeitos de tradução não faz diferença se o nome “Jesus” é original ou não, pois o significado é o mesmo”. Por essa razão, apesar de reconhecer a importância da crítica textual, esta análise não aborda em detalhes as variantes textuais da perícope, pois não foram encontradas variantes que alterassem o sentido do texto.



o advérbio μᾶλλον (v.18) e a conjunção explicativa ὅτι (v.18), apontam para uma continuidade argumentativa que conecta os versículos e reforça a intensificação da oposição contra Jesus. O uso repetido do imperfeito caracteriza as ações como habituais e prolongadas, refletindo a hostilidade crescente das autoridades.

A narrativa revela que a hostilidade contra Jesus tem origem em sua postura diante das tradições sabáticas defendidas pelas autoridades religiosas. Como nota Ladd (2003), ao ordenar ao homem curado que carregasse seu leito no sábado, Jesus desafia diretamente os pressupostos teológicos e haláquicos¹⁰ dos líderes judaicos. Tal ação era interpretada como violação do descanso sabático, de acordo com a tradição rabínica vigente — tradição esta que, à época, possuía *status* normativo equiparado ao da própria Torá (Jewwet, 1971; Goppelt, 2002). Assim, conforme destaca Bruce (1987), a perseguição a Jesus decorre diretamente de sua atitude subversiva em relação às normas sabáticas institucionalizadas.

A resposta de Jesus, registrada no versículo 17, possui implicações não apenas teológicas, mas também jurídicas. Como observa Bacchiocchi (1977), trata-se de uma declaração com valor tanto de defesa quanto de confissão¹¹. Ao afirmar: ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται καὶ ἐγὼ ἐργάζομαι¹², Jesus se identifica de forma explícita com o Pai e com a atividade divina. O uso do verbo ἐργάζομαι (traduzido como “trabalho”), no presente indicativo médio-passivo (a forma koiné para um sentido ativo reflexivo), tanto em referência a Deus quanto a si mesmo, estabelece um paralelo intencional e profundo, sinalizando continuidade de ação e unidade de propósito. O tempo presente reforça a ideia de uma atividade contínua e legítima, mesmo no Shabbath.

Essa autodeclaração não apenas justifica a ação de Jesus, mas também intensifica o escândalo teológico entre os seus opositores, como bem observa Klink III (2016). A acusação que se segue no versículo 18 é mais

¹⁰ O termo haláquico deriva de halakhá (em hebraico, “caminho” ou “modo de andar”), designando o conjunto de normas jurídicas e práticas que regem a vida religiosa judaica. Essas leis, baseadas na Torá escrita e na tradição rabínica oral, definem a conduta adequada em aspectos morais, rituais e civis do judaísmo.

¹¹ É importante lembrar que a resposta de Jesus é uma reação a uma acusação implícita por parte de seus adversários. Isso ocorre porque o evangelho não informa em que momento eles o acusaram. Apesar disso, se Jesus respondeu, é porque, em algum momento, foi acusado.

¹² Traduzido pela versão Almeida Revista e Atualizada (ARA) como: “Meu Pai trabalha até agora e eu trabalho também.”



severa do que a inicial: além de “quebrar” o Shabbath — expresso pelo verbo ἔλυν (imperfeito indicativo ativo, ação contínua) — Jesus é agora acusado de blasfêmia por “dizer que Deus era seu próprio Pai” (πατέρα ἰδίου ἔλεγεν, imperfeito indicativo ativo), fazendo-se, assim, igual a Deus (ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ). Como sublinha Paulien (2023), essa identificação de Jesus com o Pai constitui o núcleo temático da perícope e será desenvolvida de forma mais ampla nos versículos subsequentes (v. 19-26).

Sabe-se que, no contexto do judaísmo do primeiro século, havia consenso de que Deus continuava a agir no mundo mesmo no sábado — especialmente em atividades como sustentar a criação, conceder vida ou executar juízo (Keener, 2014). No entanto, a aplicação de Jesus dessa prerrogativa divina a si mesmo ultrapassa os limites da tradição. Ao declarar que também “trabalha” no sábado, ele reivindica para si os mesmos direitos e autoridade reservados exclusivamente a Deus, transpondo as fronteiras entre o humano e o divino (Blomberg, 2018; Paulien, 2001). Essa reivindicação de prerrogativas divinas é o que torna a declaração particularmente ofensiva aos olhos de seus interlocutores.

Brown (2008, p. 213) confirma essa ideia ao comentar que João 5,16-18 funciona como uma introdução programática ao discurso subsequente, na medida em que a declaração lapidar de Jesus em 5,17 fornece o eixo temático que será desenvolvido a seguir. Segundo o autor, embora a acusação inicial esteja relacionada à suposta violação do Shabbath, a reação violenta das autoridades revela que o verdadeiro escândalo reside na reivindicação implícita de uma prerrogativa divina. Assim, a controvérsia sabática não constitui o núcleo do conflito, mas o meio narrativo pelo qual o evangelista introduz uma afirmação decisiva sobre a identidade de Jesus e sua relação única com Deus, deslocando o debate de uma questão haláquica para o campo propriamente cristológico. Vale ressaltar que esse foco cristológico permeia cada seção do evangelho joanino, indicando a intenção primária do autor.

Dessa forma, a narrativa evidencia que a raiz do conflito entre Jesus e as autoridades religiosas não reside unicamente na transgressão de normas sabáticas (conforme concebidas pelas autoridades da época), mas em sua autocompreensão e em sua relação única com Deus. Como explica Klink III (2016), é essa postura — e não apenas sua conduta — que representa uma ameaça à ordem religiosa vigente. O versículo 18, por meio de conectores como ὅτι, ou μόνον... ἀλλὰ καὶ, além da expansão teológica iniciada no versículo 19, confirma essa interpretação.



2.3 Análise intertextual¹³

O uso do Antigo Testamento no evangelho de João não se dá apenas por meio de citações formais, mas sobretudo por alusões e associações temáticas que revelam uma integração profunda entre os textos. Em vez de adotar uma abordagem didática, como nos evangelhos sinóticos, João estrutura sua teologia cristológica a partir de uma interlocução simbólica e narrativa com as Escrituras hebraicas. Beale e Carson (2014, p. 521) observam que o evangelho de João “faz uso de citações textuais, de alusões verificáveis e de conexões temáticas”. Essa estratégia revela a forma como o Antigo Testamento é incorporado aos principais temas teológicos do evangelho, especialmente os relacionados à identidade e à missão de Jesus. Moyise (2001) complementa essa análise ao destacar que, diferentemente dos evangelhos sinóticos — que enfatizam os ensinamentos de Jesus à luz das Escrituras hebraicas —, o evangelho de João se vale do Antigo Testamento sobretudo para iluminar os feitos de Jesus. Ainda segundo Moyise, grande parte do conteúdo joanino é marcado não tanto por citações diretas, mas por alusões intertextuais densas e frequentes.

À luz dessa compreensão, é possível reconhecer, em João 5,17, uma alusão deliberada ao texto de Gênesis 2,1-3¹⁴ (Klink III, 2016). O vínculo se estabelece, em parte, por meio da linguagem utilizada: o verbo ἐργάζομαι, empregado por Jesus para descrever sua própria ação e a de Deus, remete à raiz verbal presente em Gênesis 2,2-3. Além disso, o substantivo ἔργα, termo grego para “obras” (ἔργον, no singular), corresponde ao hebraico מְלָאכָה,¹⁵ utilizado no relato da criação e frequentemente traduzido da mesma forma. Ambos os termos aparecem não apenas em Gênesis, mas também em Êxodo 20,9-11, no contexto do mandamento sabático, reforçando o entrelaçamento temático entre criação e sábado.

¹³ Não é o intuito deste breve estudo explorar todos os elementos intertextuais da perícopa. Não se examina, por exemplo, a relação intertextual com Números 15,32; 16,28; Neemias 13,19; Jeremias 17,21-27 e, possivelmente, com o Salmo 89,26 (88,27, LXX). Beale e Carson (2014) demonstram quantas conexões existem nessa perícopa com diversas partes do Antigo Testamento.

¹⁴ Vale lembrar, porém, que a fala de Jesus destoa, em certo sentido, do que está escrito estritamente nas Escrituras. Afinal, Gênesis 2,1-3 informa que, no sétimo dia, Deus descansou de sua obra, ou seja, cessou a obra da criação. Jesus, entretanto, afirma que Deus ainda está trabalhando. A alusão, portanto, é contrastante, mas endossa a identificação de Jesus com Deus.

¹⁵ Hamilton (1990) destaca que מְלָאכָה significa um trabalho qualificado, de artesão, e, por isso, difere de עֲבָדָה, que é um trabalho mais bruto e não qualificado.



Essa conexão se aprofunda a partir do versículo 19, quando a resposta de Jesus se expande. O substantivo ἔργα passa a ser explicitamente associado ao verbo ποιέω, que ocorre reiteradamente entre os versículos 19 e 21, e de forma implícita nos versículos seguintes. No evangelho de João, esse verbo adquire relevância teológica fundamental: é por meio de suas obras (ἔργα) que Jesus manifesta sua filiação divina e sua missão messiânica. A construção literária evidencia que as ἔργα de Jesus são, na verdade, as ἔργα do Pai¹⁶. Tal associação entre ποιέω e ἔργα encontra paralelo direto nos textos da Septuaginta, especialmente em Gênesis 2,1-3 e Êxodo 20,9-11, consolidando a ponte intertextual.

É importante lembrar que o verbo grego ποιέω é frequentemente equivalente ao hebraico פָּעַל, traduzido como “fazer” ou “realizar”, e aparece com grande frequência na Septuaginta para descrever os atos criadores de Deus em Gênesis 1 (assim como פָּעַל na Bíblia Hebraica)¹⁷. Nesse sentido, a observação de Moyise (2001) é particularmente pertinente ao destacar que o prólogo de João apresenta uma alusão explícita ao início do Gênesis. Nessa mesma linha, Wright (2023, p. 638) afirma que “João está escrevendo um novo Gênesis”. E complementa: “a história que o prólogo conta é a história em miniatura de todo o evangelho” (p. 652), apontando para uma recriação teológica centrada na figura de Cristo.

Outro aspecto digno de nota é a estreita relação entre o verbo ποιέω e a palavra proferida por Jesus. No evangelho de João, o que Jesus faz e o que Jesus diz são dimensões indissociáveis de sua atuação redentora. Essa integração entre palavra e ação estabelece mais um elo intertextual com Gênesis, narrativa em que a criação ocorre pela Palavra (λόγος) de Deus. Em João, esse λόγος é identificado com o próprio Jesus — o Filho eterno — por meio de quem Deus continua a atuar no mundo (Beale; Carson, 2014). A temática da criação, portanto, atravessa não apenas o prólogo joanino, mas também a perícopes em foco, conferindo-lhe profundidade teológica adicional (Paulien, 2001).

¹⁶ É importante notar a estreita relação entre o Pai e o Filho no evangelho: Jo 1,14.18; 2,16; 3,35; 4,21.23; 5,17-19.20-23.26.36.37.43.45; 6,27.32.37.40.44-46.57.65; 8,18.19.27.28.49.54; 10,15.17.18.25.29.30.32.36-38; 11,41; 12,26-28.49.50; 13,1.3; 14,2.6-13.16.20.21.23.24.26.28.31; 15,1.8-10.15.16.23.24.26; 16,3.10.15.17.23.25-28.32; 17,1.5.11.21.24.25; 18,11; 20,17.21. Para a relação entre a obra de Jesus e a do Pai, ver: Jo 4,34; 5,17.20.36; 6,28.29; 7,3.21; 9,3.4; 10,25.32.33.37.38; 14,10.11; 17,4.

¹⁷ Ver Gênesis 1,7.11.12.16.25.26.31.



Além disso, Bacchiocchi (2000) chama atenção para o fato de que o evangelho de João enfatiza a obra redentora de Cristo como uma continuidade — ou mesmo como uma nova fase — da criação divina¹⁸. Nesse contexto, a salvação operada por Jesus é apresentada como uma nova criação, anunciada no prólogo e desenvolvida ao longo de todo o evangelho (Beale, 2018).

Todos esses elementos convergem de maneira simbólica e teológica na cena de João 5. Um homem enfermo há trinta e oito anos, sem perspectivas de cura, é restaurado pela palavra de Jesus. Essa cura — um ato recriador — ocorre em pleno Shabbath, o dia instituído como memorial da criação. A ação de Jesus, portanto, remete diretamente à atuação divina no princípio, apontando para a obra contínua de Deus que, segundo Boor (2002, p. 77), “trabalha sem cessar, ajudando, sarando e salvando, também no sábado”.

Dessa forma, torna-se evidente que João 5,16-18 está impregnado de ecos teológicos e literários do Gênesis e do próprio prólogo joanino. A identificação de paralelos verbais, temáticos e teológicos confirma a existência de uma intertextualidade implícita e interna, caracterizada principalmente por alusão. Com isso, o evangelista João fundamenta sua cristologia não apenas na tradição judaica, mas na narrativa fundacional da criação, reforçando a identidade divina de Jesus e sua íntima união com o Pai.

Considerações finais

Embora o conceito de intertextualidade tenha emergido originalmente fora do campo dos estudos bíblicos, sua aplicação às Escrituras Sagradas tem se mostrado não apenas possível, mas promissora, respeitadas as devidas definições e delimitações. A natureza composta da Bíblia, escrita ao longo de séculos por diversos autores e em contextos variados, favorece a presença de conexões textuais internas que revelam a contínua reelaboração teológica ao longo da narrativa canônica. Nesse sentido, a intertextualidade se manifesta como uma característica intrínseca da própria construção literária e teológica das Escrituras, refletindo o modo

¹⁸ É importante mencionar que Bacchiocchi (2000) mostra como a teologia do sábado guarda estreita relação com a teologia da salvação. Nessa linha, Jewett (1971) também reconhece que as obras de misericórdia e de cura realizadas por Jesus aos sábados estão alinhadas ao propósito desse dia.



como os autores bíblicos contextualizam e reaplicam tradições anteriores. Essa dinâmica está presente de forma marcante no Novo Testamento e, de maneira especial, no evangelho de João.

A análise intertextual de João 5,16-18 realizada neste artigo teve como objetivo identificar e interpretar possíveis conexões entre essa perícopes joanina e o relato da criação em Gênesis 2,1-3. A investigação demonstrou que os termos ἔργα e ποιέω, associados aos temas da criação, do sábado e da identidade divina, estabelecem paralelos verbais e teológicos significativos entre os dois textos. A alusão ao Gênesis, sutil mas consistente, reforça a compreensão cristológica de Jesus como aquele que atua em plena conformidade com o Pai, inclusive em sua obra de recriação e restauração.

Os resultados confirmam que os discursos registrados no Evangelho de João utilizam estratégias intertextuais não apenas para ilustrar ou ornamentar a narrativa, mas para fundamentar teologicamente a identidade e a missão de Jesus. A intertextualidade, nesse contexto, emerge como ferramenta hermenêutica capaz de lançar luz sobre a articulação entre o Antigo e o Novo Testamento, revelando uma teologia coesa e progressiva.

Estudos futuros poderão aprofundar a análise realizada neste artigo, ampliando o escopo para outras perícopes joaninas e explorando conexões com outros trechos do Antigo Testamento. Desse modo, contribuir-se-á para o contínuo esclarecimento da unidade das Escrituras e da centralidade de Cristo na narrativa bíblica como um todo.

Referências

ALAND, K. *et al.* (ed.). *Novum Testamentum Graece* — Nestle-Aland: The Scholarly Edition of the Greek New Testament. 28. ed. rev. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

BACCHIOCCHI, S. *From Sabbath to Sunday: a historical investigation of the rise of Sunday observance in early Christianity*. Rome: The Pontifical Gregorian University Press, 1977.

BACCHIOCCHI, S. *The Sabbath in the New Testament: answers to questions*. Berrien Springs: Biblical Perspectives, 2000.

BAKHTIN, M. *Estética da Criação Verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.



BEALE, G. K.; CARSON, D. A. (org.). *Comentário do Uso do Antigo Testamento no Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2014.

BEALE, G. K. *Manual do Uso do Antigo Testamento no Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2013.

BEALE, G. K. *Teologia Bíblica do Novo Testamento: a continuidade teológica do Antigo Testamento no Novo*. São Paulo: Vida Nova, 2018.

BLOMBERG, C. L. *A New Testament Theology*. Texas: Baylor University Press, 2018.

BOOR, W. de. *Evangelho de João I: Comentário Esperança*. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 2002.

BROWN, R. E. *The Gospel According to John (I–XII): introduction, translation, and notes*. New Haven; London: Yale University Press, 2008.

BURGE, G. M. *The NIV Application Commentary: from biblical text... to contemporary life*. John. Michigan: Zondervan, 2000.

BRUCE, F. F. *João: introdução e comentário*. São Paulo: Editora Mundo Cristão, 1987.

CARSON, D. A. *O Comentário de João*. São Paulo: Shedd Publicações, 2007.

COELHO, L. D.; SILVA, Y. G. da.; VIEIRA, R. C. C. A intertextualidade no processo hermenêutico da Bíblia: uma abordagem inicial. *Vox Faifae: Revista de Teologia da Faculdade FASSEB, Feira de Santana*, v. 3, n. 2, p. 1-13, 2011.

COLE, H. R. The pros and cons of intertextuality. In: COLE, H. R.; PETERSEN, P. B. (ed.). *Hermeneutics: intertextuality and the contemporary meaning of Scripture*. Adelaide: Avondale Academic Press, 2014. p. 3-15.

CORREA, S. T. Intertextualidad y exégesis intra-bíblica: ¿dos lados de la misma moneda? *DavarLogos*, v. 5, n. 1, p. 1-13, 2006.

CRESWELL, J. *Projeto de Pesquisa: métodos qualitativo, quantitativo e misto*. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2007.

DAVIDSON, R. M. Hermenêutica intrabíblica: o uso das Escrituras por escritores bíblicos. In: HASEL, F. M. (org.). *Hermenêutica bíblica: como interpretar as Escrituras e avaliar tendências*. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2025. p. 224-251.



DIOP, G. Interpretação interbíbica: lendo as Escrituras intertextualmente. In: REID, G. *Compreendendo as Escrituras: uma abordagem adventista*. Engenheiro Coelho: Unaspress, 2007. p. 135-151.

DODD, C. H. *A Interpretação do Quarto Evangelho*. São Paulo: Editora Teológica, 2003.

DORNELES, V. Mitologia e reprodução textual: a vida dos textos da cultura no espaço da semiosfera. *Antares: Letras e Humanidades*, Caxias do Sul, v. 10, n. 19, p. 111-126, 2018.

GOPPELT, L. *Teologia do Novo Testamento*. 3. ed. São Paulo: Teológica, 2002.

HAMILTON, V. P. *The Book of Genesis: Chapters 1-17*. (New International Commentary on the Old Testament). Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1990.

JEWET, P. K. *The Lord's Day: a theological guide to the Christian day of worship*. Grand Rapids: Eerdmans, 1971.

KAISER JR., W. C. *Introdução à Hermenêutica Bíblica*. 2. ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2009.

KAISER JR., W. C. *The Uses of the Old Testament in the New*. Chicago: Moody Press, 1985.

KEENER, C. *The IVP Bible Background Commentary: New Testament*. 2. ed. Downers Grove: InterVarsity Press, 2014.

KLINK III, E. W. *John: Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament*. Grand Rapids: Zondervan, 2016.

KOCH, I. G. V. *Desvendando os Segredos do Texto*. 2. ed. São Paulo: Cortez Editora, 2003.

KOCH, I. G. V.; BENTES, A. C.; CAVALCANTE, M. M. *Intertextualidade: diálogos possíveis*. São Paulo: Cortez, 2012.

KOCH, I. G. V.; ELIAS, V. M. *Ler e Compreender: os sentidos do texto*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2008.

KÖSTENBERGER, A. J.; PATTERSON, R. D. *Convite à Interpretação Bíblica: a tríade hermenêutica*. São Paulo: Vida Nova, 2015.

KRISTEVA, J. *Introdução à Semanálise*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1974.



LADD, G. E. *Teologia do Novo Testamento*. Ed. rev. São Paulo: Hagnos, 2003.

LAKATOS, E. M.; MARCONI, M. A. *Metodologia Científica*. São Paulo: Atlas, 2000.

LEITE, P. A. B.; SOUZA, E. B. de. Intertextualidade bíblica em perspectiva: implicações e diretrizes de abordagem. *Kerygma*, Engenheiro Coelho (SP), v. 18, n. 1, p. e1372, 2023.

LOTMAN, I. M. *La Semiosfera I: semiótica de la cultura y del texto*. Madrid: Cátedra, 1996.

MARSHALL, I. H. *Teologia do Novo Testamento: diversos testemunhos, um só evangelho*. São Paulo: Vida Nova, 2007.

MOYISE, S. *The Old Testament in the New: an introduction*. London: Continuum International Publishing Group, 2001.

MOYISE, S. *The Old Testament in the New: an introduction*. 2. ed. rev. and expanded. Sydney: T&T Clark, 2015.

OLIVEIRA, T. C. *Os Bezerros de Arão e Jeroboão: uma verificação da relação intertextual entre Ex 32,1-6 e 1 Rs 12,26-33*. 2010. Tese (Doutorado em Teologia) — Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

OMANSON, R. L. *Variantes Textuais do Novo Testamento: análise e avaliação do aparato crítico de “O Novo Testamento Grego”*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010.

OROPEZA, B. J.; MOYISE, S. (ed.). *Exploring Intertextuality*. Eugene: Cascade Books, 2016.

PAULIEN, Jon K. *Allusions, Exegetical Method, and the Interpretation of Revelation 8:7-12*. Tese (Doutorado em Teologia) — Andrews University, Berrien Springs, MI, 1987.

PAULIEN, J. *Juan*. La Biblia Amplificada. Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2001.

PAULIEN, J. New Testament use of the Old Testament. In: COLE, H. R.; PETERSEN, P. B. (ed.). *Hermeneutics: intertextuality and the contemporary meaning of Scripture*. Adelaide: Avondale Academic Press, 2014. p. 29-49.



PAULIEN, J. The Sabbath in the Gospel of John. In: MULLER, E.; EIKE, M. (ed.). *The Sabbath in the New Testament and in Theology: implications for Christians in the twenty-first century*. Silver Springs: Review and Herald Academics, 2023. E-book.

RUEDA NETO, E. *O Uso do Antigo Testamento em 1 Pedro e Suas Implicações teológicas*. 2024. Tese (Doutorado em Teologia) — Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2024.

SCHEETZ, J. M. *The Concept of Canonical Intertextuality and the Book of Daniel*. Cambridge: James Clarke and Company, 2012.

THIELMAN, F. *Teologia do Novo Testamento: uma abordagem canônica e sintética*. São Paulo: Shedd Publicações, 2007.

WRIGHT, N. T. *O Novo Testamento em Seu Mundo: uma introdução à história, à literatura e à teologia dos primeiros cristãos*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2023.

Kairós: a representação de Jesus, da Cruz e do chamado, do ponto de vista de Paul Tillich e Jürgen Moltmann

Kairos: the representation of Jesus, the Cross, and the calling, from the point of view of Paul Tillich and Jürgen Moltmann

*Jônatas de Lacerda**

UFGD

Recebido em: 27/11/2025. Aceito em: 03/06/2026.

Resumo: O presente artigo analisa a centralidade de Jesus Cristo, da Cruz e do chamado cristão a partir das reflexões teológicas de Paul Tillich e Jürgen Moltmann, enfatizando o conceito de Kairós, a teologia da esperança e a compreensão do Deus crucificado desenvolvida por Moltmann. A pesquisa, de natureza bibliográfica e qualitativa, investiga como a cruz de Cristo ultrapassa a dimensão simbólica tradicional, tornando-se fundamento da esperança cristã diante do sofrimento humano, das crises históricas e da busca existencial por sentido. Em Tillich, Jesus Cristo representa o ápice da história e o momento oportuno da revelação divina, em que Deus se manifesta plenamente à humanidade. Em Moltmann, sobretudo na obra *O Deus Crucificado*, a cruz expressa a solidariedade radical de Deus com os marginalizados, abandonados e sofredores da história, revelando um Deus que participa da dor humana e transforma o sofrimento em esperança escatológica. A ressurreição de Cristo é compreendida como anúncio de renovação histórica, vitória sobre a morte e promessa de redenção para toda a humanidade. O estudo demonstra que a cruz deixa de ser apenas instrumento de condenação para tornar-se símbolo de vida, reconciliação e libertação. Conclui-se que a cruz e a ressurreição constituem os fundamentos da esperança cristã e do compromisso ético, espiritual e social com o Reino de Deus.

* Doutorando em História (Universidade Federal da Grande Dourados 2025). Mestre em História Ibérica (Universidade Federal de Alfenas 2018). Bacharel em Teologia (Faculdade Batista de Minas Gerais 2021). Pedagogo (Universidade Federal de Alfenas 2018). Psicopedagogo (Universidade Adventista de São Paulo 2011). História (Universidade de Araras SP 2009)

E-mail: jonataslac1@gmail.com.





Palavras-chave: Jesus Cristo; Kairós; esperança; Paul Tillich; Jürgen Moltmann.

Abstract: *This article analyzes the centrality of Jesus Christ, the Cross, and the Christian calling through the theological reflections of Paul Tillich and Jürgen Moltmann, emphasizing the concept of Kairos, the theology of hope, and the understanding of the crucified God developed by Moltmann. The research, based on a qualitative and bibliographical approach, investigates how the Cross of Christ transcends its traditional symbolic dimension, becoming the foundation of Christian hope in the face of human suffering, historical crises, and the existential search for meaning. For Tillich, Jesus Christ represents the culmination of history and the opportune moment of divine revelation, in which God fully manifests Himself to humanity. For Moltmann, especially in *The Crucified God*, the Cross expresses God's radical solidarity with the marginalized, abandoned, and suffering people of history, revealing a God who participates in human pain and transforms suffering into eschatological hope. Christ's resurrection is understood as the announcement of historical renewal, victory over death, and the promise of redemption for all humanity. The study demonstrates that the Cross ceases to be merely an instrument of condemnation and becomes a symbol of life, reconciliation, and liberation. It concludes that the Cross and resurrection constitute the foundations of Christian hope and of the ethical, spiritual, and social commitment to the Kingdom of God.*

Keywords: Jesus Christ; Kairos; hope; Paul Tillich; Jürgen Moltmann.

Introdução

No cenário contemporâneo, marcado por guerras, crises existenciais, desigualdades sociais e transformações culturais, a reflexão teológica acerca da cruz adquiriu novos contornos. O século XX, especialmente após as duas guerras mundiais, produziu profundas inquietações acerca da existência humana, do sofrimento e da presença de Deus na história. Nesse cenário, teólogos como Paul Tillich e Jürgen Moltmann desenvolveram interpretações inovadoras sobre a centralidade da cruz, articulando elementos existenciais, históricos e escatológicos.

A partir dessa perspectiva, Tillich procura responder às inquietações da modernidade, especialmente à crise de sentido provocada pelo avanço do secularismo e pelas experiências traumáticas do século XX. Sua teologia apresenta forte caráter existencial, relacionando a experiência religiosa às angústias fundamentais da condição humana.

Paralelamente, Jürgen Moltmann desenvolve uma teologia marcada pela experiência histórica do sofrimento humano. Influenciado pelas consequências da Segunda Guerra Mundial, pelo encarceramento em campos de prisioneiros e pelo contato com a devastação produzida pelo



nazismo, Moltmann elabora uma profunda reflexão sobre a presença de Deus no sofrimento. Em sua obra *O Deus Crucificado*, o autor afirma que Deus participa do sofrimento humano por meio da cruz de Cristo. A cruz deixa de ser compreendida apenas como instrumento de punição e morte para tornar-se expressão máxima da solidariedade divina com os marginalizados, abandonados e sofrendores da história.

Além disso, Moltmann amplia sua reflexão mediante a chamada Teologia da Esperança, perspectiva teológica que compreende a esperança cristã como força histórica transformadora. A esperança não se reduz à expectativa futura da vida eterna, mas constitui fundamento para a transformação do presente, impulsionando o compromisso ético, social e político do cristão.

A centralidade da Cruz de Cristo na religião cristã tem sido enfatizada de forma contundente e milenar. Esse destaque torna-se um fator importante para elucidar a necessidade do simbolismo religioso. A simbologia, o sentido e a busca por significados e respostas fazem parte da nossa cultura e estão intrinsecamente relacionados ao universo religioso. A simbologia cristã, em sua “fé na cruz”, é justificada pela importância que ela tem em ser um divisor de águas no contexto do cristianismo. Onde antes se via a cruz como um símbolo de castigo, crueldade e sofrimento, agora vemos Deus abrindo caminho para um novo paradigma, uma nova concepção de perdão e amor, inaugurando assim o Reino de Deus¹. De acordo com Moltmann, Deus usa a tradição da cruz, que era uma sentença cruel² para os malfeitores, para trazer algo totalmente novo, que pode mudar o rumo de toda a humanidade pecadora.

A morte de Jesus na cruz, seguida da narrativa da ressurreição, tornou-se fundamento da fé cristã e elemento estruturante da teologia,

¹ E todavia, a esperança pelo reino de Deus continuou viva através dos séculos. Ela não pode ser abandonada. Encontra-se por demais enraizada no todo do Evangelho, perfazendo o específico do anúncio de Jesus (Mc 1.15; 4.26) e expressando algo muito próximo da pregação da Igreja: Escatologia cristã não se resume numa esperança individual e pós-mortal, nem tampouco tem como objetivo primeiro a beatitude pessoal numa nova forma de existência. Por mais importante que seja, a esperança pela ressurreição dos mortos se encontra inserida numa expectativa bem mais abrangente, a saber, que Deus irá assumir o pleno governo do mundo [...]. Ressurreição dos mortos, libertação de todos os males (Mt 6.13), a conversão da tristeza em alegria, a satisfação dos que tem fome sede de justiça (Lc 6.21) – tudo isto está implícito na vinda do reino de Deus. Com ele, pois, vem a salvação do mundo (Brakemeier, 1984, p. 7).

² Mas Deus escolheu as coisas loucas deste mundo para confundir as sábias; e Deus escolheu as coisas fracas deste mundo para confundir as fortes; 1 Coríntios 1:27.



da liturgia e da espiritualidade. Ao longo da história, diferentes correntes teológicas procuraram interpretar o significado da cruz e sua relação com a salvação da humanidade, produzindo distintas compreensões acerca do sofrimento, da redenção, da esperança e do Reino de Deus.

A cruz de Cristo é um tema central na obra de Tillich e Moltmann, que abordam a importância do momento certo (Kairos) para a vinda de Cristo e a necessidade da cruz como base doutrinária e fundamento da crença cristã. A cruz é o momento em que Deus se revela de forma plena e a humanidade é redimida.

Paul Tillich compreende Jesus Cristo como o centro da história e da revelação divina. Em sua interpretação, Cristo representa o Kairós absoluto, ou seja, o momento qualitativo e decisivo no qual o eterno irrompe na temporalidade humana. Diferentemente do *chronos*, que corresponde ao tempo quantitativo e cronológico, o Kairós refere-se ao tempo oportuno da ação divina, no qual ocorre transformação profunda da existência humana.

Moltmann, por sua vez, dá ênfase histórica e social da cruz de Cristo, que é capaz de transformar a realidade presente. Para ele, a cruz é um sinal de esperança, pois nos lembra que Deus está presente em meio ao sofrimento humano, e que a justiça divina será realizada, destacando a importância da cruz como símbolo de solidariedade e de compaixão, que nos convida a assumir a causa dos mais fracos e oprimidos.

Nessa premissa, Jesus Cristo, como figura central do cristianismo, é dotado de autoridade e poder, conforme descrito por Tillich. Ele é visto como o ápice e o doador de sentido da história, um referencial e um símbolo que transcende diferentes temporalidades: passado, presente e futuro. Cristo é o símbolo dos momentos em que decisões existenciais são tomadas e novos marcos históricos são mantidos. Sua importância não é resultado de uma casualidade, mas de um momento especial da história em que tudo estava preparado e pronto para recebê-lo. Segundo Tillich, o apóstolo Paulo utiliza o termo Kairos para descrever esse sentimento de que tudo estava pronto, maduro e preparado para a chegada de Jesus Cristo.

Nessa perspectiva, observamos que tanto a Igreja quanto o apóstolo Paulo procuravam mostrar que o tempo para a vinda de Cristo era assertivo e não poderia ter ocorrido em momento melhor. Seria essa a razão para a eficácia e permanência ao longo do tempo da figura de Jesus Cristo crucificado e da simbologia da Cruz?



A escolha de Paul Tillich e Jürgen Moltmann como referenciais teóricos justifica-se pela relevância de suas contribuições para a teologia contemporânea, sobretudo no que se refere à compreensão da cruz como elemento central da experiência cristã. Ambos os autores desenvolveram suas reflexões em contextos marcados pelo sofrimento histórico, buscando responder às inquietações humanas diante da dor, da morte e da perda de sentido.

Nesse sentido, o presente artigo tem como objetivo analisar a representação de Jesus Cristo, da cruz e do chamado cristão nas perspectivas de Paul Tillich e Jürgen Moltmann, ampliando a fundamentação teórica presente no texto-base original. Busca-se compreender de que maneira a cruz assume significado existencial, histórico e escatológico, tornando-se símbolo de esperança, redenção e transformação humana.

Metodologicamente, trata-se de uma pesquisa bibliográfica de natureza qualitativa, fundamentada em obras teológicas, filosóficas e históricas relacionadas ao tema. A investigação utiliza livros, dissertações e estudos acadêmicos que discutem a teologia da cruz, o conceito de Kairós, a Teologia da Esperança e o Reino de Deus.

A estrutura do artigo organiza-se em quatro seções principais. Inicialmente, apresenta-se uma breve biografia de Paul Tillich e Moltmann. Em seguida, discute-se a compreensão de Jesus Cristo, o Deus enviado. Posteriormente, analisa-se o Kairós, articulando elementos históricos e teológicos. Por fim, analisa-se a Cruz e o chamado ao Reino de Cristo, culminando nas considerações finais do estudo.

Em suma, uma reflexão sobre a cruz de Cristo nos convida a mergulhar no mistério do amor divino, que se manifesta em meio à dor e ao sofrimento humano, e nos conduz à plenitude da vida eterna.

1 Tillich e Moltmann

As vicissitudes da existência humana muitas vezes nos levam a buscar algo maior, algo superior que possa nos compreender e apoiar. Nesse contexto, podemos observar que tanto Tillich quanto Moltmann viveram em épocas marcadas por conflitos globais e pelo interstício entre eles.

Em sua biografia³, Tillich deixou a Alemanha em 1933 e emigrou para os Estados Unidos devido a suas posições antinazistas contra Hitler.

³ Biografia de Paul Tillich. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Paul_Tillich. Acesso em: 2 abr. 2023.



De 1933 a 1955, foi professor de Teologia Filosófica no Union Theological Seminary e na Columbia University em Nova York. Mais tarde, lecionou nas universidades de Harvard e Chicago. Nesta última cidade, coordenou importantes seminários de estudos religiosos com Mircea Eliade. Após a Segunda Guerra Mundial, ele fez viagens frequentes à Europa para cursos e conferências, e recebeu o Prêmio da Paz dos Editores Alemães em 1962.

Jürgen Moltmann, também de uma região protestante da Alemanha, teve uma infância e adolescência sem muita familiaridade com a Bíblia e o cristianismo. Estudante de matemática e física atômica, seus estudos foram interrompidos em 1943, quando tinha dezessete anos, e foi alistado como auxiliar da Luftwaffe, a Força Aérea Alemã. Em junho de 1943, Hamburgo foi bombardeada e Moltmann viu seus camaradas despedaçados até a morte. Naquela noite, ele chorou e gritou para Deus⁴ pela primeira vez. Durante a Segunda Guerra Mundial, Moltmann foi recrutado novamente e se rendeu na Bélgica em 1945, onde foi preso por três anos na Bélgica, Escócia e Inglaterra⁵.

Todo o período de sofrimento, de celas frias e de trabalhos forçados deixaram marcas profundas em Moltmann, levando-o a repensar e a distanciar-se de algo que não o satisfazia para se aproximar de algo que o preenchia e aquecia. Moltmann e seus companheiros de prisão receberam o Novo Testamento, e a oportunidade de encontrar a fé cristã foi estabelecida naquele momento:

Eu pessoalmente mergulhei fundo, quando na prisão nas mãos de Deus. A noite escura das trevas divinas esta na minha alma. Dessa necessidade o Cristo crucificado me deixou livre: quando de sua súplica registrada no Evangelho de Marcos: “Meu Deus, por que me abandonaste?” Então tomei conhecimento de que ali estava alguém que podia me entender. Alguém que, em seus temores, estava bem perto de ti. Ali estava alguém que em sua ressurreição, te leva consigo para a vida verdadeira. O Crucificado de Deus que experimentou as trevas divinas para a minha redenção (Moltmann, 2011, p. 14).

A adversidade vivida neste período ofereceu oportunidades fundamentais para se questionar sobre a existência de Deus, para se identificar

⁴ SILVA, Maria Freire da. *Trindade, criação e ecologia*. São Paulo: Paulus, 2009. p. 14-20.

⁵ MOLTSMANN, Jürgen. *Paixão pela vida*. São Paulo: ASTE, 1978. p. 15.



com o processo de “abandono” sofrido por Cristo durante a crucificação, e para experimentar um encontro com este Cristo crucificado, agora ressuscitado e agindo em nós, através da presença e obra do Espírito Santo. A identificação com o abandono de Jesus na cruz tornou-se elemento central de sua elaboração teológica.

Os períodos de conflito vividos por Tillich e Moltmann, e as experiências pessoais que tiveram durante a Segunda Guerra Mundial, influenciaram profundamente suas reflexões teológicas e filosóficas. Para Tillich, a questão da existência humana em meio à angústia e ao desespero era central em sua teologia. Ele acreditava que a ansiedade era uma condição humana universal e que a fé em Deus poderia ajudar a superá-la. Já Moltmann, em sua obra “O Deus Crucificado”, argumenta que o sofrimento de Jesus na cruz pode ser uma fonte de esperança para as pessoas que sofrem na atualidade. Ele propõe que a cruz de Cristo é um símbolo de esperança, porque mostra que Deus está presente nas situações mais difíceis da vida, sofrendo conosco e nos sustentando.

Ambos os autores, de formas distintas, aceitam o cristianismo da fé cristã em um mundo que parece cada vez mais distante dela. Eles trazem uma compreensão mais profunda do significado da cruz de Cristo e de como ela pode ser uma fonte de inspiração e esperança para as pessoas que sofrem. A reflexão teológica de Tillich e Moltmann é profundamente influenciada por suas experiências pessoais de sofrimento e de luta contra o mal, o que os leva a buscar uma teologia que seja capaz de responder às questões mais fundamentais da vida humana.

As obras de Tillich e Moltmann foram construídas a partir de um diálogo constante⁶ com outras vozes sociais e culturais. Esses autores não produziram suas obras de forma interdisciplinar e individual, mas sim como resultado de uma interação constante com outras vozes, tanto dentro do contexto cristão como em relação a outras tradições filosóficas, teológicas e culturais.

Ao incorporar as vozes de outros em seus enunciados, Tillich e Moltmann construíram um discurso teológico que não é fechado em si mesmo, mas sim aberto ao diálogo e à crítica. Eles também trabalharam a subjetividade⁷ como resultado de relações sociais, o que significa que

⁶ FIORIN, José Luiz. *Introdução ao pensamento de Bakhtin*. São Paulo: Contexto, 2018. p. 37.

⁷ FIORIN, José Luiz. *Introdução ao pensamento de Bakhtin*. São Paulo: Contexto, 2018. p. 60-61.



suas obras são profundamente situadas histórica e culturalmente, refletindo as vozes e as experiências das comunidades às quais pertencem.

Paul Tillich compreende Jesus Cristo como o centro da história e da revelação divina. Em sua interpretação, Cristo representa o Kairós absoluto, ou seja, o momento qualitativo e decisivo no qual o eterno irrompe na temporalidade humana. Diferentemente do *chronos*, que corresponde ao tempo quantitativo e cronológico, o Kairós refere-se ao tempo oportuno da ação divina, no qual ocorre transformação profunda da existência humana. O autor procura responder às inquietações da modernidade, especialmente à crise de sentido provocada pelo avanço do secularismo e pelas experiências traumáticas do século XX. Sua teologia apresenta forte caráter existencial, relacionando a experiência religiosa às angústias fundamentais da condição humana.

Moltmann, por sua vez, dá ênfase histórica e social da cruz de Cristo, que é capaz de transformar a realidade presente. Para ele, a cruz é um sinal de esperança, pois nos lembra que Deus está presente em meio ao sofrimento humano, e que a justiça divina será realizada, destacando a importância da cruz como símbolo de solidariedade e de compaixão, que nos convida a assumir a causa dos mais fracos e oprimidos. Desenvolve uma teologia marcada pela experiência histórica do sofrimento humano. Influenciado pelas consequências da Segunda Guerra Mundial, pelo encarceramento em campos de prisioneiros e pelo contato com a devastação produzida pelo nazismo, Moltmann elabora uma profunda reflexão sobre a presença de Deus no sofrimento. Em sua obra *O Deus Crucificado*, o autor afirma que Deus participa do sofrimento humano por meio da cruz de Cristo. A cruz deixa de ser compreendida apenas como instrumento de punição e morte para tornar-se expressão máxima da solidariedade divina com os marginalizados, abandonados e sofredores da história.

Além disso, Moltmann amplia sua reflexão mediante a chamada Teologia da Esperança, perspectiva teológica que compreende a esperança cristã como força histórica transformadora. A esperança não se reduz à expectativa futura da vida eterna, mas constitui fundamento para a transformação do presente, impulsionando o compromisso ético, social e político do cristão.

2 Jesus Cristo: o Deus enviado

Para compreendermos a necessidade do envio de Jesus para cumprir o desejo do Pai e seu ministério no mundo, devemos pensar



segundo Moltmann na divindade trinitária de Deus (Pai, Filho e Espírito Santo). Quando aborda o Deus crucificado o autor retoma a discussão teológica da finalidade do ato na cruz e ao mesmo tempo nos revela o quanto Deus Pai estava presente no ato da crucificação. Disse Cirilo de Jerusalém: “Deus estendeu seus braços na cruz para abraçar os limites do globo terrestre”⁸ nos convidando a entender o mundo, suas histórias, sofrimentos e esperanças, nos braços estendidos de Cristo, isto é, de Deus. Ainda nessa concepção, acrescenta: “oh madeiro bendito, ao qual Deus foi estendido” nos convidando a entender o Deus estendido trinamente.

A centralidade da cruz de Cristo constitui um dos fundamentos essenciais da tradição cristã, atravessando séculos de reflexão teológica, filosófica e histórica. Mais do que um instrumento de execução utilizado pelo Império Romano, a cruz tornou-se, no cristianismo, símbolo da redenção, da esperança e da reconciliação entre Deus e a humanidade. A partir dela, estabelece-se uma profunda transformação simbólica: aquilo que representava sofrimento, humilhação e morte passa a expressar vida, salvação e esperança escatológica.

Nesse sentido, a figura de Jesus Cristo ocupa posição central na elaboração teológica cristã, especialmente enquanto manifestação histórica da revelação divina. Conforme observa Paul Tillich, Cristo representa o ápice da manifestação do sentido na história humana, configurando-se como o Kairós absoluto, isto é, o momento qualitativo e decisivo da ação divina no tempo histórico. Segundo Tillich, o conceito grego de Kairós não se refere ao tempo cronológico (chronos), mas ao tempo oportuno, pleno e decisivo da revelação.

A utilização dessa categoria teológica permite compreender a vinda de Cristo não como acontecimento aleatório, mas como realização histórica de um processo preparado e amadurecido no interior da própria experiência humana e religiosa. O apóstolo Paulo, segundo Tillich, interpreta a encarnação de Cristo precisamente como esse momento oportuno em que a humanidade se encontrava preparada para receber a revelação divina.

Paralelamente, Jürgen Moltmann desenvolve uma profunda reflexão acerca da cruz em sua obra *O Deus Crucificado*, elaborando uma teologia marcada pela experiência histórica do sofrimento humano no século XX. Influenciado pelos horrores da Segunda Guerra Mundial,

⁸ MOLTSMANN, 2011, p. 256.



Moltmann compreende a cruz como expressão máxima da solidariedade divina com os abandonados, marginalizados e sofredores da história.

Sua Teologia da Esperança desloca a escatologia cristã de uma expectativa meramente futura para uma esperança ativa e transformadora da realidade presente. A esperança cristã deixa de assumir caráter passivo e passa a constituir força histórica de transformação social, política e espiritual.

Quando isso aconteceu? Qual representação nos leva a compreender esse momento? No Kairos, Jesus se manifesta cumprindo todo processo de salvação da humanidade, é o momento de libertação, conforme veremos a seguir.

3 Kairos

Para Tillich, o termo *kairos* refere-se a um momento específico de oportunidade, em que se realiza algo significativo e essencial. É um momento decisivo em que a história humana é transformada. Na teologia cristã, o *kairos* é frequentemente associado à primeira vinda de Jesus Cristo ao mundo, que é visto como o momento oportuno e necessário para a salvação da humanidade. A ideia é que a encarnação de Deus em Jesus Cristo ocorreu no tempo exato, no momento propício para que a mensagem do evangelho pudesse ser divulgada e a salvação pudesse ser alcançada pelos seres humanos. Essa noção de *kairos* como um momento motivador e decisivo é central na teologia de Tillich e tem entusiasmo profundo para a compreensão da relação entre Deus e o mundo, bem como para a vida espiritual dos indivíduos.

Para Moltmann, o sentido da Cruz consiste em sofrer e morrer como um marginalizado e abandonado, ou seja, sentido de entrega e abandono. Esta é, de fato, sua paixão. O sofrimento pode ser reconhecido e celebrado como ato heroico. O abandono, porém, retira toda dignidade do sofrimento e o torna degradante. Portanto, a cruz é a expressão e símbolo da paixão do Cristo abandonado. Por ela, o próprio Deus se identifica e se solidariza com todos os abandonados, oprimidos e perdidos da história (Silva, 2014, p. 90-91).

Jesus Cristo, segundo Tillich, é o símbolo do *Kairós* e a figura central do cristianismo, a quem foi concedida autoridade e poder. Ele é representado por Tillich como o ápice e o doador de sentido da história, uma imagem que transcende as diferentes temporalidades do



passado, presente e futuro. Jesus Cristo é o símbolo dos momentos em que decisões existenciais são tomadas e novos marcos históricos são estabelecidos. Esse evento não ocorreu de forma aleatória, mas em um momento especial da história em que tudo estava preparado e pronto para recebê-lo. Segundo Tillich, Paulo usa o termo *Kairós* para descrever a sensação de que tudo estava pronto, maduro ou preparado para o momento oportuno.

Moltmann desenvolve uma doutrina abrangente sobre a Trindade, que se alinha com a concepção de Tillich sobre a importância das três pessoas divinas na história da salvação, culminando na cruz. A cruz ocupa um lugar central e elevado na ação salvífica da Trindade. O amor e a paixão divinos se destacam na visão de Moltmann, em que Deus Pai entrega seu único Filho, Jesus Cristo, que vem ao mundo, vive entre nós, realiza sinais e maravilhas, e culmina em sua condenação injusta e morte na cruz, sendo assim separado do Pai. No entanto, cumprindo a palavra divina, o Espírito Santo os une nessa ruptura de relação, até que Jesus Cristo entrega seu Espírito e volta para o Pai.

O sofrimento é uma parte intrínseca da concepção inicial vivenciada por Deus⁹ ao entregar seu Filho, porém, na concepção cristã, não deve ser vista como um evento com simbologias¹⁰ negativas, mas como um elemento de profunda reflexão sobre a fé, a piedade e a teologia cristã em sua totalidade. De fato, sem a cruz, a ressurreição de Cristo perderia muito de seu significado e simbolismo. No entanto, a esperança cristã reside no Cristo ressuscitado (Atos 3:15), que triunfou sobre a morte e, ao terceiro dia, rasgou o véu do tempo para reestabelecer o contato entre Deus e o homem.

Ao analisarmos o contexto bíblico-literário citado por Tillich, no qual o termo *Kairós* é mencionado, identificamos que nas diferentes

⁹ Uma qualidade essencial do Deus encarnado ou, o que significa o mesmo, do Deus humano, portanto, Cristo, é a Paixão. O amor se mantém pelo sofrimento. Todos os pensamentos e sentimentos que inicialmente se associam a Cristo concentram-se no conceito do sofrimento. Deus enquanto Deus é o cerne de toda a perfeição humana, Deus enquanto Cristo o cerne de toda a miséria humana (Feuerbach, 2007, p. 85).

¹⁰ Segundo Leiner, a teoria dos símbolos está ligada ao problema do conteúdo e riqueza da linguagem religiosa. O incondicional deve estar relacionado a elementos concretos da experiência comum, para que a religião e a teologia consigam dizer mais do que simplesmente apontar para o fato de que muitas ações humanas pressupõem a verdade, o ser e o incondicional. Tillich, de um modo mais bem elaborado a partir de 1920, chama a esses elementos de símbolos. A linguagem simbólica transcende às possibilidades e as regras da linguagem comum (Leiner, 2008, p. 45).



traduções, a Cruz de Cristo é evidenciada como a “palavra da cruz”, a “linguagem da cruz” e a “mensagem da cruz”. Isso pode ser observado nos textos descritos por Paulo em 1 Coríntios 1:18-25¹¹. Segundo Campos,

A versão de Almeida utiliza o termo “palavra da cruz”, enquanto a Bíblia de Jerusalém e a Pastoral fazem uso da terminologia “linguagem da cruz” e, somente a versão Peregrino emprega o termo “mensagem da cruz”. Esses termos não devem ser compreendidos entre si como em uma relação de sinonímia, mas sim pela interpretação teológica que traz consigo. Por exemplo, o termo “palavra”, no grego, é λόγος, o mesmo termo do prólogo do quarto evangelho e, portanto, pode ser traduzida como “verbo”, “lógica”, “razão”, “ideia”, “pensamento”, “mensagem”, “conceito”, etc., isto é, não se trata de uma simples tradução de um termo por outro, mas de perceber o significado amplo que o termo logos possuía na cultura greco-romana à época na qual o autor da epístola elaborou seu argumento. Em outras palavras, é possível imaginar que o autor, ao utilizar a expressão Ὁ λόγος γὰρ ὁ τοῦ σταυροῦ, estaria buscando evidenciar que, na mensagem a respeito do acontecimento histórico da crucificação, o próprio Deus estaria se revelando, daí ser o λόγος comunicação, tanto do sujeito quanto predicado da perspectiva emoldurada pelo autor como o caminho pelo qual Deus faz sua obra, ou seja, o Deus pregado na cruz se revela não como loucura, uma vez que a cruz enquanto pena capital aplicada pelo Império Romano se constituía em punição judicial à inadequação ao regime sociopolítico dominante, mas como sabedoria divina (σοφία τοῦ θεοῦ) contraposta à loucura humana. Nesse sentido, enquanto a ideia de mensagem e palavra da cruz apontam para algo mais geral, para aquilo que a cruz traz, para o anúncio da sabedoria e poder de Deus, o emprego de “linguagem da cruz” poderia sugerir que se trata apenas de uma forma de se referir aos acontecimentos, os quais poderiam ter outro sentido, sendo o sintagma “linguagem da cruz” uma forma de se referir ao processo condenatório que conduzia à crucificação e não, necessariamente, uma forma de

¹¹ “Porque a palavra da cruz é loucura para os que perecem; mas para nós, que somos salvos, é o poder de Deus.

Porque está escrito: Destruirei a sabedoria dos sábios, E aniquilarei a inteligência dos inteligentes. Onde está o sábio? Onde está o escriba? Onde está o inquiridor deste século? Porventura não tornou Deus louca a sabedoria deste mundo? Visto como na sabedoria de Deus o mundo não conheceu a Deus pela sua sabedoria, aprouve a Deus salvar os crentes pela loucura da pregação. Porque os judeus pedem sinal, e os gregos buscam sabedoria; Mas nós pregamos a Cristo crucificado, que é escândalo para os judeus, e loucura para os gregos. Mas para os que são chamados, tanto judeus como gregos, lhes pregamos a Cristo, poder de Deus, e sabedoria de Deus. Porque a loucura de Deus é mais sábia do que os homens; e a fraqueza de Deus é mais forte do que os homens” (1 Coríntios 1:18-25).



compreender a redenção segundo as expectativas do esperado messias (Campos, 2022, p. 86-87).

Conforme supracitado, a cruz, como pena capital, era considerada algo finito. No julgamento humano, ela encerraria a existência de todos os malfeitores, e consequentemente os males por eles praticados seriam mitigados na concepção humana. No entanto, quando consideramos a sabedoria divina, que é descrita e referenciada pelo apóstolo Paulo, compreendemos o poder de Deus – a sua majestade, onisciência, onipotência e onipresença. Deus é tanto transcendente quanto imanente, capaz de transformar algo finito em algo infinito. Ele pode transformar a morte, simbolizada na cruz, em vida, e conceder vida eterna a toda a humanidade, por meio do ato de Jesus enquanto Cristo, que desempenha a função de mediador entre Deus e o homem.

Podemos perceber a ressignificação da cruz na perspectiva de Jesus como o símbolo do *Kairós*, como o ápice que dá sentido, vida e salvação a toda a humanidade. Paulo adota essa visão, vendo Deus ser revelado na cruz não como loucura, mas como a sabedoria divina, em contraposição à loucura humana.

Com isso, podemos compreender a experiência da fé cristã, na qual cremos no Pai, que nos salva por meio do Filho e do Espírito Santo. Observamos a interação entre as três pessoas da Trindade nesse processo salvífico, na revelação do Pai por meio do Filho, com o reconhecimento do Espírito Santo e a consolidação dessa união na vivência da graça, o favor imerecido de Deus para com a humanidade. Na Cruz e na glória de Cristo, vemos o amor do Pai, o Deus que se entregou na Cruz.

A cruz não é e não pode ser amada. E apesar disso, somente o Crucificado provê aquela liberdade, que transforma o mundo, pois ela não teme mais a morte. No seu tempo o Crucificado foi escândalo e loucura. Hoje, não é costume colocá-lo no centro da fé e da teologia. E, ainda assim, somente essa antiquada lembrança nele liberta as pessoas do poder dos fatos presentes, das leis e pressões da história e a abre para um futuro que não retornará às trevas. Hoje é fundamental que a igreja e a teologia reflitam sobre o Cristo crucificado para mostrar ao mundo a sua liberdade e, se elas quiserem ser o que elas afirmam ser: A igreja de Cristo e a teologia cristã (Moltmann, 2011, p. 17).

Portanto, historicamente, a Cruz era símbolo de morte e punição, mas em Cristo se tornou fonte de vida, salvação e libertação para toda a



humanidade. Foi necessário um Cordeiro imaculado, sem pecado, para expiar sobre a humanidade o direito de restabelecer a conexão com Deus Pai, por meio de Deus Filho.

Tillich distingue claramente o tempo cronológico do tempo existencial. Enquanto o *chronos* corresponde à sucessão quantitativa dos acontecimentos históricos, o *Kairós* refere-se ao momento decisivo em que o eterno irrompe no temporal, produzindo transformação radical na existência humana.

A encarnação de Cristo representa, portanto, o ápice desse processo histórico-salvífico. Segundo Tillich, a humanidade encontrava-se preparada para receber a revelação divina, razão pela qual a vinda de Cristo ocorre como acontecimento pleno de significado.

Jesus Cristo torna-se, assim, símbolo universal do sentido histórico e existencial. Sua presença transcende passado, presente e futuro, oferecendo fundamento à compreensão da história humana e da experiência religiosa.

Além disso, Tillich atribui profundo valor simbólico à cruz. O símbolo religioso não possui função meramente ilustrativa; ele participa da realidade que representa. A cruz, portanto, não apenas aponta para o sofrimento humano, mas revela a presença do divino na própria experiência da dor e da finitude.

Nesse aspecto, a reflexão tillichiana aproxima-se das inquietações existenciais da modernidade. Em um contexto marcado por guerras, crises e perda de sentido, Tillich busca responder às angústias humanas mediante uma teologia capaz de relacionar transcendência e existência concreta.

A reflexão teológica de Jürgen Moltmann emerge profundamente marcada pelas experiências traumáticas da Segunda Guerra Mundial. Sua juventude foi atravessada pelos bombardeios, pela destruição e pelo encarceramento em campos de prisioneiros, experiências que influenciaram decisivamente sua compreensão da fé cristã.

Durante o período de prisão, Moltmann entrou em contato com o Novo Testamento, especialmente com a narrativa da paixão de Cristo. Em *O Deus Crucificado*, o autor propõe uma ruptura com concepções clássicas de um Deus distante e impassível. Para Moltmann, Deus sofre em Cristo. A cruz não revela ausência divina, mas precisamente sua solidariedade radical com a humanidade sofredora.



Segundo o autor, o grito de abandono proferido por Cristo na cruz expressa a profundidade do sofrimento humano assumido pelo próprio Deus. Dessa forma, o sofrimento deixa de ser compreendido apenas como punição ou fatalidade histórica, tornando-se espaço de encontro entre Deus e o homem.

A partir dessa compreensão, Moltmann desenvolve a chamada Teologia da Esperança, fundamentada na ressurreição de Cristo. A esperança cristã não consiste em alienação espiritual nem em expectativa puramente pós-morte. Trata-se de esperança histórica, capaz de produzir transformação concreta da realidade. A esperança escatológica, em Moltmann, impulsiona o cristão ao compromisso ético, político e social. O Reino de Deus não é compreendido apenas como realidade transcendente futura, mas como horizonte histórico que orienta a transformação do presente.

4 A cruz e o chamado ao Reino de Cristo

Historicamente, a cruz representava um dos instrumentos mais violentos de execução utilizados pelo Império Romano. Associada à vergonha, à humilhação pública e à punição dos marginalizados, ela simbolizava a supremacia do poder imperial sobre os corpos considerados indesejáveis.

No cristianismo, entretanto, ocorre profunda ressignificação desse símbolo. A morte de Cristo transforma a cruz em expressão máxima do amor divino e da reconciliação entre Deus e a humanidade.

O apóstolo Paulo, em 1 Coríntios 1:18-25, descreve a “palavra da cruz” como escândalo para uns e loucura para outros. A cruz confronta a lógica do poder humano ao revelar um Deus que se manifesta na fraqueza e no sofrimento.

Nesse ponto, Moltmann destaca que Deus escolhe precisamente aquilo que era considerado símbolo de derrota para inaugurar uma nova esperança histórica. A cruz torna-se crítica radical às estruturas de opressão e violência presentes na história humana.

A ressurreição de Cristo, por sua vez, impede que a cruz seja reduzida à tragédia. Ela inaugura uma nova possibilidade histórica fundamentada na vitória da vida sobre a morte.

A cruz transforma profundamente nossa postura em relação a nós mesmos e ao divino. Assim, a congregação da cruz, além de ser um lugar



de festejo, também é uma assembleia de autoconsciência. Ainda que isso possa parecer uma volta ao individualismo, isso não é verdade, pois a autoconsciência tem o objetivo de levar à autodoação. Afinal, como alguém pode oferecer o que não sabe que possui? Por isso, a busca pela própria identidade é fundamental.

O chamado à autonegação é um convite claro de Jesus aos seus seguidores para que carreguem sua própria cruz diariamente. Essa cruz é um símbolo de sacrifício e autonegação em nome de um objetivo maior, que é seguir o exemplo de Cristo. Todo cristão é convidado a ser tanto um Simão de Cirene quanto um Barrabás, pois escapamos da cruz através da morte de Cristo em nosso lugar, mas também carregamos a nossa cruz em nome da identificação com Jesus.

A cruz era um instrumento comum de execução na época de Jesus, e aqueles condenados à crucificação eram forçados a carregar a própria cruz até o local da execução. Seguir a Jesus com uma cruz nos ombros significa colocar-se na posição de um condenado a caminho da execução, o que representa uma morte do eu em favor da aproximação com Deus. Portanto, a “cruz” a ser carregada não se trata de um fardo físico, mas de um símbolo da renúncia do egoísmo em favor de um propósito maior.

O chamado para seguir a Cristo não é um convite superficial ou opcional, mas uma convocação para uma vida de comprometimento e dedicação. Jesus chamou seus discípulos para deixarem tudo e segui-lo, para assumirem uma vida de renúncia e entrega total a Deus. Esse chamado não é apenas para uma vida individual, mas também para fazer parte da comunidade dos seguidores de Cristo e contribuir para o estabelecimento do Reino de Deus na terra.

Ao aceitar o chamado de Cristo, somos chamados a nos identificar com ele, a carregar a cruz e a segui-lo em seus ensinamentos e exemplos. Isso envolve ser fiel a Deus em todas as áreas da vida, em casa, no trabalho, na igreja e na sociedade em geral. A vida cristã é uma vida de serviço, de amor ao próximo, de justiça e de esperança. O chamado é para sermos agentes de transformação na sociedade e para ajudar a construir um mundo melhor, de acordo com os valores do Reino de Deus.

Portanto, o chamado e a Cruz de Cristo estão intimamente relacionados na concepção cristã. O chamado é a convocação para uma vida de comprometimento e dedicação a Deus, enquanto a Cruz é o símbolo do amor sacrificial de Deus pela humanidade e o caminho para a reconci-



liação com Deus e com os outros. Aceitar o chamado de Cristo significa aceitar a Cruz como o centro da nossa fé e viver de acordo com os seus ensinamentos e exemplos.

A participação humana estava presente na revelação da Cruz, que segundo Moltmann o chamado de Cristo aos discípulos estava no contexto do anúncio da Paixão, conforme descrito no evangelho (Mc 8:31-38)¹².

Paul Tillich enfatiza que o Reino de Deus não é uma realidade fora da história humana, mas sim uma realidade histórica, que se manifesta através da ação de Deus na história. Nesse sentido, a história de Israel é vista como um processo preparatório para a vinda do Reino de Deus, culminando na encarnação de Cristo e na sua obra redentora na Cruz. Assim, o chamado para integrar o Reino de Deus não é apenas uma questão pessoal, mas sim uma questão que envolve toda a história humana e a relação da humanidade com Deus. É uma convocação para participar da obra redentora de Deus na história, assumindo uma postura radical de seguimento a Cristo e de comprometimento com a realização do Reino de Deus na Terra. Destaca-se que

A primeira conotação do Reino de Deus é política. Isto coincide com o predomínio da esfera política na dinâmica da história. No desenvolvimento do símbolo no Antigo Testamento, Reino de Deus significa menos um âmbito em que Deus governa do que o próprio poder de governo que pertence a Deus e que ele assumirá após a vitória sobre seus inimigos. Mas, embora o reino como âmbito não esteja em primeiro plano, ele não está totalmente ausente; é idêntico ao Monte Sião, a Israel, às nações ou ao universo. No judaísmo tardio e no Novo Testamento, o âmbito do governo divino se torna mais importante: é um céu e uma terra transformados, uma nova realidade num novo período da história (Tillich, 2005, p. 791).

¹² “E começou a ensinar-lhes que importava que o Filho do homem padecesse muito, e que fosse rejeitado pelos anciãos e príncipes dos sacerdotes, e pelos escribas, e que fosse morto, mas que depois de três dias ressuscitaria. E dizia abertamente estas palavras. E Pedro o tomou à parte, e começou a repreendê-lo. Mas ele, virando-se, e olhando para os seus discípulos, repreendeu a Pedro, dizendo: Retira-te de diante de mim, Satanás; porque não compreendes as coisas que são de Deus, mas as que são dos homens. E chamando a si a multidão, com os seus discípulos, disse-lhes: Se alguém quiser vir após mim, negue-se a si mesmo, e tome a sua cruz, e siga-me. Porque qualquer que quiser salvar a sua vida, perdê-la-á, mas, qualquer que perder a sua vida por amor de mim e do evangelho, esse a salvará. Pois, que aproveitaria ao homem ganhar todo o mundo e perder a sua alma? Ou, que daria o homem pelo resgate da sua alma? Porquanto, qualquer que, entre esta geração adúltera e pecadora, se envergonhar de mim e das minhas palavras, também o Filho do homem se envergonhará dele, quando vier na glória de seu Pai, com os santos anjos” (Marcos 8:31-38).



Nessa perspectiva, Paul Tillich completa seu pensamento elencando a segunda conotação do Reino de Deus, que segundo ele

A segunda característica do Reino de Deus é social. Esta característica inclui as ideias de paz e justiça – não em contraste com a qualidade política e, portanto, não em contraste com o poder. Desta forma, o Reino de Deus a expectativa utópica de paz e justiça. [...] Mas, mesmo assim, o elemento social do símbolo nos lembra permanentemente que não há santidade daquilo que deveria ser, o imperativo moral incondicional da justiça (Tillich, 2005, p. 791).

Compreendemos, a dimensão de profundidade no tempo e no espaço, ou seja, o Reino de Deus é algo que se estende tanto no passado quanto no futuro, abrangendo toda a história e sua trajetória rumo à salvação. Tillich enfatiza que o Reino de Deus não é algo que possa ser alcançado simplesmente através de boas ações ou da adesão a uma determinada religião, mas é algo que envolve uma transformação radical da vida humana em todas as suas dimensões. Esse processo de transformação é guiado pela ação do Espírito Santo, que age sobre a humanidade de forma misteriosa e imprevisível, mas sempre visando o bem-estar e a salvação da humanidade. Assim, o chamado para integrar o Reino de Deus é um convite para participar desse processo de transformação, assumindo uma postura de humildade, fé e entrega total a Deus.

Com certeza, o chamado de Deus é algo que transcende o tempo e o espaço. É uma convocação para a participação no Reino de Deus, que é tanto imanente quanto transcendente. Através do processo de Jesus Cristo, Deus se revelou na história de forma imanente, mas também transcende essa história, pois Ele é o Senhor de toda a criação. O chamado de Deus é constante e sempre atual, convidando as pessoas a se unirem a Ele e fazerem parte do seu plano de salvação para a humanidade. É importante estarmos atentos a esse chamado e respondermos com prontidão e fidelidade.

De fato, o exemplo de Cristo¹³ de suportar o sofrimento sem reclamar ou retaliar é um modelo para todos nós. Em um mundo onde muitos procuram vingança e justiça própria, a mensagem da cruz nos chama para uma resposta diferente. Em vez de lutar contra o sofrimento ou tentar escapar dele, somos chamados a suportá-lo com paciência e

¹³ 1 Pedro 2:18-23.



confiança em Deus, sabendo que Ele é soberano e está trabalhando todas as coisas para o nosso bem.

Assim, a cruz de Cristo não é apenas uma história de sofrimento, mas uma fonte de inspiração e esperança para todos aqueles que estão lutando com a dor e a adversidade. Que possamos seguir o exemplo de Cristo, perseverando na carreira cristã e confiando em Deus para nos sustentar em meio às dificuldades da vida.

A cruz está diretamente relacionada ao chamado cristão. Seguir Cristo implica assumir compromisso radical com o Reino de Deus e com os valores do evangelho. O chamado à autonegação, presente nos evangelhos, expressa a necessidade de abandonar o egoísmo em favor de uma vida orientada pelo amor, pela justiça e pela esperança. Para Tillich, o Reino de Deus possui dimensão histórica, política e social. Ele manifesta-se na transformação das estruturas humanas e na realização da justiça.

Moltmann amplia essa compreensão ao afirmar que a esperança cristã conduz necessariamente ao compromisso com os marginalizados e sofredores da história. O seguimento de Cristo exige participação ativa na construção de uma realidade mais justa e reconciliada. Assim, a cruz não representa conformismo diante do sofrimento, mas convocação à resistência, à esperança e à transformação histórica.

A esperança ocupa lugar central na teologia de Jürgen Moltmann. Diferentemente de concepções escatológicas tradicionais que compreendiam a esperança apenas como expectativa futura e transcendente, Moltmann afirma que a esperança cristã possui implicações concretas para a história presente. A ressurreição de Cristo representa, para o autor, a antecipação do futuro de Deus na história humana. Em outras palavras, a promessa escatológica já começa a manifestar-se no presente por meio da ação transformadora do Reino de Deus.

Nesse sentido, a esperança cristã não conduz à alienação ou à passividade. Pelo contrário, ela impulsiona o cristão ao compromisso com a justiça, com a dignidade humana e com a transformação das estruturas sociais marcadas pela opressão.

Moltmann critica perspectivas religiosas que reduzem a esperança a uma simples expectativa pós-morte. Para ele, a fé cristã possui dimensão profundamente histórica e política, uma vez que o Reino de Deus se manifesta também na luta contra a injustiça, a violência e a ex-



clusão. Essa compreensão aproxima-se das reflexões de Leonardo Boff, que interpreta a cruz e a ressurreição como elementos inseparáveis da libertação humana. A esperança cristã constitui, portanto, força capaz de produzir transformação espiritual e social.

Além disso, a esperança escatológica apresentada por Moltmann fundamenta-se na fidelidade de Deus às suas promessas. A ressurreição de Cristo confirma que o sofrimento e a morte não possuem a última palavra sobre a história humana. Dessa forma, a Teologia da Esperança apresenta importante contribuição para o pensamento cristão contemporâneo, especialmente em contextos marcados por sofrimento coletivo, desigualdades sociais e crises existenciais.

Paul Tillich e Jürgen Moltmann compreendem o Reino de Deus como realidade que transcende os limites da espiritualidade individual. Ambos atribuem ao Reino dimensão histórica, política e social. Tillich afirma que o Reino de Deus se manifesta historicamente mediante processos de transformação da sociedade e da cultura. A ação divina não ocorre fora da história, mas no interior dela.

Moltmann amplia essa compreensão ao relacionar o Reino de Deus à esperança escatológica e à libertação dos marginalizados. O Reino não se restringe à salvação individual; ele envolve reconciliação social, justiça histórica e renovação da criação. Nesse aspecto, a cruz assume caráter profundamente político. A morte de Cristo denuncia estruturas de violência e exclusão presentes na sociedade. Ao identificar-se com os sofredores, Cristo revela um Deus comprometido com os marginalizados da história.

A esperança cristã, portanto, exige compromisso ético com a transformação das estruturas injustas da sociedade. O discipulado cristão implica participação ativa na construção de relações mais humanas, solidárias e reconciliadas. A esperança que proclama a vinda do Rei, a esperança que transforma gerações, a esperança que sustenta os discípulos de Cristo para construção de um mundo e vida melhor e, para o clamor de que seu reino venha até nós. Esperança escatológica que não é apenas um apontamento futuro, o último ponto de uma teologia, mas o ponto central que tem como prisma a esperança. A partir dessa perspectiva, a cruz deixa de ser símbolo de conformismo diante da dor para tornar-se expressão de resistência, esperança e transformação histórica.

Só podemos experimentar a experiência do Cristo Ressurreto se antes passarmos pela Cruz, se antes nos identificarmos com o Cristo da



Cruz, quenótico, que nos convida a fazer o mesmo, nos harmonizarmos com o Cristo esvaziado, crucificado, com o Cristo das dores e que faz com que nos compadeçamos com aquele que é crucificado no dia a dia, que sofre, que é excluído, perseguido, e faz com que nos esvaziemos de qualquer egoísmo e glória própria como Jesus foi é no dia e só podemos ser seus discípulos se formos como ele.

5 Conclusão

Conclui-se que as reflexões teológicas de Paul Tillich e Jürgen Moltmann permanecem fundamentais para a compreensão contemporânea da centralidade da cruz de Cristo na experiência cristã e na interpretação da existência humana. Marcadas pelas experiências traumáticas da Segunda Guerra Mundial, suas produções teológicas elaboram uma hermenêutica do sofrimento capaz de articular fé, história e esperança em diálogo constante com as crises da modernidade. Nesse sentido, ambos os autores desenvolvem uma teologia profundamente comprometida com a realidade histórica, na qual o sofrimento humano não é negado, mas compreendido à luz da revelação divina manifestada em Jesus Cristo.

Em Tillich, Jesus Cristo é compreendido como o Kairós absoluto da história, momento decisivo da irrupção do divino no tempo humano, conferindo sentido à existência e possibilitando a superação da alienação existencial. Já em Moltmann, a cruz assume dimensão radicalmente histórica e escatológica, tornando-se expressão máxima da solidariedade de Deus para com os sofredores, os marginalizados e os abandonados da história. A partir da Teologia da Esperança e da concepção do Deus crucificado, Moltmann desloca a compreensão da esperança cristã para além de uma perspectiva meramente transcendente, compreendendo-a como força transformadora da realidade social, política e histórica.

A análise desenvolvida demonstra, portanto, que a cruz não se restringe a um símbolo religioso ou memorial sacrificial, mas constitui o centro hermenêutico da fé cristã, articulando sofrimento, redenção, esperança e transformação histórica. A ressurreição de Cristo emerge, nesse contexto, como horizonte comum entre Tillich e Moltmann, fundamentando a esperança escatológica e reafirmando a possibilidade de renovação da existência humana diante das contradições da história.

Desse modo, conclui-se que o chamado cristão implica compromisso ético, histórico e espiritual com o Reino de Deus, exigindo uma



postura de entrega, fé e participação ativa na construção de relações pautadas pela justiça, pela solidariedade e pela dignidade humana. As contribuições de Tillich e Moltmann revelam-se, assim, indispensáveis para a teologia contemporânea, especialmente por oferecerem uma compreensão da cruz capaz de dialogar com os dilemas do mundo moderno e de reafirmar a esperança cristã como princípio de transformação da realidade histórica

Referências

BAKHTIN. O problema do conteúdo, do material e da forma na criação literária. In: BAKHTIN, M. *Questões de literatura e estética: a teoria do romance*. Trad. Aurora Fornoni Bernadini *et al.* 4. ed. São Paulo: UNESP, 1998.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição revista e atualizada. São Paulo: Paulus, 2016. 11. reimpress.

BOFF, Leonardo. *Paixão de Cristo paixão do mundo*. Petrópolis: Vozes, 2012.

BOFF, Leonardo. *A cruz nossa de cada dia: fonte de vida e de ressurreição*. Campinas: Versus, 2003.

BONHOEFFER D. *O custo do discipulado*. Nova York: Macmillan. 1959.

BRAIT, Beth. *Bakhtin: outros conceitos-chave*. São Paulo: Contexto, 2006.

BRAKEMEIER, Gottfried. *Reino de Deus e Esperança Apocalíptica*. São Leopoldo: Sinodal, 1984.

CAMPOS, Fernando Batista. *A teologia da Cruz em Paulo, Martinho Lutero e Edith Stein na perspectiva da dialogicidade segundo Mikhail Bakhtin*. São Leopoldo: EST/PPG, 2022.

FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Petrópolis: Vozes, 2007.

FIORIN, José Luiz. *Introdução ao pensamento de Bakhtin*. São Paulo: Contexto, 2018.

LEINER, Martin. *Tillich on God*. The Cambridge Companion to Paul Tillich, edited by Russell Re Manning, 37-45. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2008.



MOLTMANN, Jürgen. *Paixão pela vida*. São Paulo: ASTE, 1978.

MOLTMANN, Jürgen. *Teologia da esperança*. São Paulo: Teológica, 2005.

MOLTMANN, Jürgen. *O Deus crucificado: A cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã*. Santo André: Academia Cristã, 2011.

SILVA, Maria Freire da. *Trindade, criação e ecologia*. São Paulo: Paulus, 2009.

WESTHELLE, Vitor. *O Deus escandaloso: o uso e abuso da cruz*. São Leopoldo: Sinodal: Faculdades EST, 2008.

ZILLI, Bento Ailton. *O tempo e o espaço sagrado à luz da teologia de Jürgen Moltmann*. Dissertação. 105 f. (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS, Porto Alegre, 2012. Disponível em: <https://tede2.pucrs.br/tede2/bitstream/tede/5869/1/446328.pdf>. Acesso em: 25 set. 2025.



Corpo e pessoa: por uma metafísica encarnada em João Paulo II

Body and person: an incarnate metaphysics according to John Paul II

*Gustavo Escoboza da Costa**

PUCPR

*Matheus Manholer de Oliveira***

PUCPR

Recebido em: 02/12/2025. Aceito em: 13/03/2026.

Resumo: *Este artigo investiga a Teologia do Corpo de João Paulo II como resposta filosófica ao dualismo corpo-alma presente na tradição ocidental. A partir de uma hermenêutica fenomenológica do Gênesis, o autor propõe uma metafísica encarnada, na qual o corpo é expressão e sacramento da pessoa. A pesquisa, de abordagem qualitativa e com base em análise bibliográfica e documental, partiu da análise das três experiências originárias: solidão, unidade e nudez, as quais revelam a corporeidade como linguagem da subjetividade e da vocação ao amor. Contra reducionismos espiritualistas ou materialistas, a proposta apresenta uma antropologia integral, que reconhece no corpo o lugar simbólico da alteridade, da liberdade e da comunhão interpessoal. Assim, a Teologia do Corpo oferece contribuições relevantes ao pensamento filosófico contemporâneo ao recuperar a unidade ontológica do ser humano e reintegrar a corporeidade à reflexão sobre identidade, ética e sentido.*

Palavras-chave: *corpo; Teologia do Corpo; João Paulo II; dualismo; metafísica encarnada.*

* Doutorando em Teologia (Pontifícia Universidade Católica do Paraná). Mestre em Teologia (Pontifícia Universidade Católica do Paraná, 2025). Bacharel em Teologia (Pontifícia Universidade Católica do Paraná, 2022) e em Filosofia (Centro Universitário Ingá, 2024).

E-mail: gustavoescoboza@hotmail.com.

** Doutorando em Filosofia (Pontifícia Universidade Católica do Paraná). Mestre em Filosofia (Pontifícia Universidade Católica do Paraná, 2023). Bacharel em Filosofia (Pontifícia Universidade Católica do Paraná, 2018) e em Teologia (Pontifícia Universidade Católica do Paraná, 2022).

E-mail: matheusmanholer@gmail.com.





Abstract: *This article investigates John Paul II's Theology of the Body as a philosophical response to the body-soul dualism present in the Western tradition. Based on a phenomenological hermeneutic of Genesis, the author proposes an incarnate metaphysics in which the body is both expression and sacrament of the person. This qualitative research, grounded in bibliographic and documentary analysis, focuses on the three original experiences: solitude, unity, and nakedness, which reveal the body as the language of subjectivity and of the vocation to love. Against both spiritualist and materialist reductionisms, the proposal presents an integral anthropology that recognizes the body as the symbolic locus of otherness, freedom, and interpersonal communion. Thus, the Theology of the Body offers relevant contributions to contemporary philosophical thought by recovering the ontological unity of the human being and reintegrating corporeality into reflection on identity, ethics, and meaning.*

Keywords: *body; Theology of the Body; John Paul II; dualism; incarnate metaphysics.*

Introdução

A tradição filosófica ocidental, desde Platão até a modernidade, está profundamente marcada pela crise entre o corpo e a alma, frequentemente compreendida em termos de oposição ou hierarquia. Essa perspectiva dualista, consolidada em sua forma clássica no pensamento platônico e radicalizada no cartesianismo moderno, conduziu a uma compreensão fragmentária do ser humano, cujas consequências se estendem até aos tempos hodiernos. Em um contexto em que o corpo é reduzido a objeto de manipulação ou dissolvido em diversos discursos culturalistas, torna-se pertinente recuperar uma visão unitária da pessoa humana, capaz de integrar a corporeidade como dimensão constitutiva do sujeito.

O presente artigo investiga a hipótese de que a Teologia do Corpo de João Paulo II (1920-2005), desenvolvida nas catequeses proferidas entre 1979 e 1984, oferece uma contribuição filosófica original para a superação do dualismo antropológico, ao propor uma metafísica encarnada da pessoa. Embora fundada na Revelação cristã, essa proposta está enraizada em uma reflexão filosófica rigorosa, influenciada pela tradição tomista e pela fenomenologia, especialmente de inspiração scheleriana. Seu núcleo reside na compreensão do corpo como linguagem, dom e sacramento da pessoa, o que permite repensar, de forma integral, a relação entre subjetividade, liberdade, amor e alteridade.

A estrutura do artigo se organiza em quatro seções. A primeira realiza um percurso histórico-filosófico sobre as origens e desdobramentos do dualismo na tradição ocidental, desde Platão até Descartes, destacando suas implicações para a antropologia. No segundo momento, introduz-se



a Teologia do Corpo como proposta de retorno à *arché* da experiência humana, tal como apresentada na hermenêutica fenomenológica dos textos do Gênesis. Em seguida, a terceira parte é dedicada à análise filosófica das três experiências originárias da humanidade, a solidão, a unidade e nudez original, enquanto chaves para a compreensão do corpo como mediação da pessoa. Por fim, a quarta parte expõe a tese central da Teologia do Corpo: o corpo como sacramento da pessoa, desdobrando suas implicações ontológicas e ético-relacionais.

Ao adotar essa abordagem, o artigo busca demonstrar que a contribuição de João Paulo II, embora enraizada na teologia, fornece instrumentos conceituais relevantes para o pensamento filosófico contemporâneo, sobretudo no esforço de recuperar uma antropologia unitária e relacional que faça justiça à densidade simbólica da corporeidade.

1 Entre a alma e o corpo: genealogia filosófica de uma cisão antropológica

O corpo é a primeira manifestação do ser humano. Assim, quando se conhece uma pessoa, é por meio de sua dimensão corporal que esse encontro se torna possível. A própria pessoa, ao longo de sua história, percebe-se humana a partir de sua condição corpórea. Ao voltar-se para si mesma e interrogar-se acerca de sua individualidade, depara-se com a dupla dimensão que a constitui: corpo e alma.

O dualismo é um dos problemas que perpassam toda a História da Filosofia, e diversos autores, em distintas épocas, detiveram-se nessa questão. Como problema filosófico, sua origem é geralmente identificada no pensamento platônico, que herda da Tradição Oriental certos elementos dessa problemática. Cumprе ressaltar, contudo, que sua gênese está mais vinculada a uma perspectiva religiosa do que propriamente epistemológica (Rubio, 2006, p. 81).

Neste sentido, é possível compreender que a maioria dos questionamentos filosóficos tem sua origem em reflexões antropológicas. O ser humano, ao se confrontar consigo mesmo, percebe em si uma dicotomia que exige dele uma resposta: “o que é o ser humano?”. Tal indagação desdobra-se em uma outra: “ele é corpo e alma?”. Trata-se de questões às quais os filósofos, ao longo da história, buscaram responder e que ainda hoje permanecem em aberto. Observa-se que muitas das reflexões filosóficas hodiernas, sobretudo aquelas que discutem a Inteligência



Artificial, reencontram, em seu fundamento, essa mesma problemática, cujo núcleo remete ao próprio dualismo.

A filosofia de Platão teve grandes influências no desenvolvimento do pensamento ocidental. Em suas obras, o filósofo eleva a alma ($\Psiυχ\eta$) acima do corpo ($\sigma\acute{o}\mu\alpha$), que passa a ser compreendido como seu “cárcere” (Platão, 1972, p. 73). Embora apresente fundamentos racionais para sustentar seus argumentos acerca da psique, o pensador ateniense não abandona a perspectiva religiosa que orienta sua interpretação (Zambrano, 1996, p. 58). Esse aspecto constitui um dos fatores que explicam o fascínio exercido pela proposta platônica sobre os primeiros pensadores cristãos:

A filosofia platônica impressionou profundamente os primeiros teólogos cristãos, pois afirmava com clareza a espiritualidade e a imortalidade da alma, e porque sua visão da libertação da alma em relação ao corpo coincidia, em parte, com certas práticas ascéticas. Por isso — uma vez corrigido seu elemento não cristão, a preexistência das almas — foi assimilada e sustentada por boa parte dos Padres da Igreja. Dessa maneira, constituiu um instrumento de primeira ordem para a elaboração teológica, ainda que o conteúdo cristão tenha sido também, de certo modo, encoberto por um certo espiritualismo e uma visão negativa do corpo, que demoraram a desaparecer e que se podem encontrar, por exemplo, em textos que manifestam certa rejeição ao matrimônio ou à sexualidade (Burgos, 2003, p. 72).

Platão oferecia aos cristãos um aparato racional que lhes permitia fundamentar intelectualmente seu novo modo de vida, razão pela qual muitos recorreram à filosofia grega. Cumpre ressaltar, contudo, que a cultura hebraica não possuía uma visão dual da pessoa humana, como posteriormente se verificou em certos desenvolvimentos do cristianismo. As cartas paulinas, por exemplo, evidenciam a influência da compreensão helênica de mundo. Por isso, um dos movimentos empreendidos por pensadores cristãos contemporâneos, na tentativa de superar o dualismo, consiste em retomar o pensamento hebraico, no qual o ser humano é apresentado de modo integral.

A Patrística constitui o período em que o platonismo se consolida na reflexão cristã. Os Padres da Igreja, empenhados em oferecer fundamentos filosóficos à fé, aderiram amplamente ao pensamento grego, sobretudo Agostinho de Hipona (354-430), que afirmou: “Se quer uma definição da alma, e saber o que ela é, respondo facilmente: é substância dotada de razão, apta a reger um corpo” (Agostinho, 1997, p. 66).



Percebe-se, nessa formulação, a primazia da dimensão espiritual, à qual o corpo permanece subordinado e sob o governo da razão.

Na Escolástica, Tomás de Aquino (1225-1274) apresenta, a partir da filosofia aristotélica, uma tentativa consistente de superação do dualismo, aspecto que merece destaque, uma vez que ele figura entre os principais teóricos que influenciaram Karol Wojtyła. Segundo o filósofo medieval:

Ora, ainda que a alma tenha alguma operação própria da qual o corpo não participa, como a inteligência, há, não obstante, algumas operações comuns a ela e ao corpo, como temer, irar-se, sentir, etc. Ora, essas operações realizam-se segundo alguma mudança de determinada parte do corpo, donde se depreende que as operações da alma e do corpo são conjuntas. Logo, é necessário que da alma e do corpo se faça um todo uno, e que não sejam diversos quanto ao ser (Aquino, 1990, p. 264).

Tomás de Aquino realiza uma síntese não apenas no interior do pensamento cristão, mas também entre as filosofias de Platão e Aristóteles, à luz da doutrina cristã. Para ele, o corpo não é inferior à alma, pois é metafisicamente impossível conceber a pessoa humana sem sua dimensão corpórea. O ser humano é composto de matéria (*ύλη*) e forma (*μορφή*), princípios inseparáveis que constituem uma única substância.

O grande marco do dualismo, contudo, encontra-se na Modernidade, com a filosofia de René Descartes (1596-1650), que leva essa distinção a consequências metafísicas radicais. Ao dividir a realidade em duas substâncias, *res cogitans* e *res extensa*, estabelece a primazia do *cogito* em relação à matéria. Ademais, ao demarcar os limites metafísicos do real, o filósofo francês inaugura um novo modo de compreender o ser humano: ele passa a ser concebido fundamentalmente como indivíduo e sujeito. Até a Escolástica, a antropologia não enfatizava o ser humano a partir de sua individualidade; com Descartes, o “sujeito humano” passa a ser compreendido a partir do próprio “eu” pensante.

Segundo Paul Ricoeur (1988, p. 224), o ser humano “se torna o primeiro e real *subjectum*, o primeiro e real fundamento”. Uma das consequências dessa virada é a oposição que passa a residir no próprio sujeito, agora compreendido a partir da tensão entre corpo e pensamento. O corpo é interpretado segundo o modelo mecanicista, como uma máquina; entre os seres materiais, ele seria o mais próximo, substancialmente, de uma alma. Assim, embora Descartes frequentemente o subjugue ao *cogito*, alguns



intérpretes, como Martial Gueroult, identificam no pensamento cartesiano indícios de uma “subjetividade corporal” (Gueroult, 1953, p. 181).

Apesar da acentuada desvalorização da matéria, pode-se observar que, com Descartes, inicia-se um movimento que favorece, ainda que de modo paradoxal, a tematização da subjetividade encarnada. Tal inflexão será decisiva para o desenvolvimento posterior das reflexões contemporâneas sobre o corpo, especialmente na fenomenologia, em autores como Merleau-Ponty e Wojtyła. O reconhecimento da dimensão corpórea como constitutiva do sujeito é fruto desse longo percurso filosófico. Para que a contemporaneidade pudesse afirmar que “eu sou o meu corpo”, foi necessário atravessar uma tradição na qual o dualismo se manteve como horizonte dominante.

2 A Teologia do Corpo e o retorno à *arché*

Entre os anos de 1979 e 1984, já como Papa João Paulo II, Karol Wojtyła propôs, ao longo de 133 catequeses, uma profunda meditação sobre a corporeidade humana e sua relação com a experiência do amor, da sexualidade e da vocação sponsal da pessoa. Esse conjunto de catequeses, comumente conhecidas como Teologia do Corpo, constitui uma verdadeira antropologia filosófico-teológica que devolve ao corpo sua densidade ontológica e simbólica. Trata-se de uma proposta que, embora fundada na revelação cristã, possui implicações amplas para o pensamento contemporâneo sobre o corpo, especialmente por seu caráter fenomenológico e por sua radical oposição ao dualismo.

A partir da segunda metade do século XX, diversos pensadores promoveram um movimento filosófico conhecido como “retorno ao sujeito”. Esse movimento marcou uma reação crítica a correntes que haviam relativizado ou dissolvido a centralidade da pessoa humana, recolocando o sujeito como ponto de partida para a compreensão do mundo, da ética e da experiência. Ao reafirmar a dignidade, a liberdade e a intencionalidade do ser humano, essa virada antropológica renovou o interesse pelas dimensões concretas da existência pessoal.

De acordo com seu biógrafo, Karol Wojtyła, enquanto filósofo, acolheu de forma rigorosa o retorno ao sujeito, e, como teólogo, João Paulo II levou esse compromisso ainda mais adiante. Ao afirmar que o ser humano é sempre um sujeito encarnado, cuja corporeidade é essencial para sua autocompreensão e para sua relação com o mundo, ele assumiu



com seriedade a virada antropológica da modernidade. Mostrou, com isso, que a dignidade da pessoa humana pode ser reconhecida e interpretada a partir de sua corporeidade, contribuindo decisivamente para uma compreensão mais profunda da liberdade, do amor sexual e da relação intrínseca entre ambos (Weigel, 1999, p. 343).

Todo o conjunto das Catequese é estruturado em três partes, cada uma delas subdividida em ciclos, conforme a ordem cronológica em que foram pronunciadas. Ao todo, são seis ciclos: quatro correspondem à primeira parte, um à segunda e um à terceira. Neste artigo, concentrar-nos-emos no primeiro ciclo das catequese, no qual João Paulo II realiza uma análise das palavras de Cristo “no princípio”, a partir de seu diálogo com os fariseus, tal como relatado nos Evangelhos de Marcos (10,2-12) e Mateus (19,3-9).

Na narrativa do evangelho, Cristo, quando questionado pelos fariseus acerca da indissolubilidade do matrimônio, remonta ao livro do Gênesis, ou seja, ao “princípio”, resgatando o plano original de Deus para o homem e a mulher, e também para o matrimônio. Assim, a partir das palavras de Cristo que remontam ao princípio, João Paulo II desenvolve uma hermenêutica da “pré-história teológica” da pessoa humana, isto é, do seu princípio teológico. De acordo com Merecki (2014, p. 5), essa hermenêutica possui um sólido fundamento filosófico.

Isso se dá pela própria trajetória intelectual de Karol Wojtyła, que tem início na poética e na filologia, passando pelos estudos filosóficos e teológicos realizados no seminário, e se aprofunda na tradição tomista. Posteriormente, sua reflexão ganha novo impulso com o contato com o pensamento de Max Scheler e a fenomenologia, o que o conduz a uma abordagem ética cada vez mais centrada na experiência humana. Esse percurso se desdobra no estudo do amor humano em *Amor e Responsabilidade* e atinge um ponto alto com a sua relevante obra antropológica *Pessoa e Ação*, abrindo caminho para uma filosofia interpessoal e social que permaneceria inacabada. Como fruto maduro desse itinerário, emerge sua original Teologia do Corpo, que traz elementos não apenas teológicos, mas também filosóficos acerca da corporeidade.

Do diálogo de Jesus com os fariseus (Marcos 10,2-12 e Mateus 19,3-9), João Paulo II remonta ao livro do Gênesis, ou seja, ao princípio. Para o Papa, este princípio possui não apenas valor metafísico, mas também fenomenológico (Merecki, 2014, p. 82). Na Teologia do Corpo, a noção de “princípio” é compreendida tanto em sua dimensão teológica



quanto filosófica. Embora o enfoque aqui recaia sobre o aspecto filosófico, é importante mencionar brevemente seu significado teológico. Do ponto de vista da teologia, o “princípio” remete aos capítulos iniciais do Gênesis, onde se narra a criação do mundo. Retornar ao princípio, nesse contexto, implica revisitar a origem do ser humano como fruto do ato criador de Deus, situando-o na condição de inocência anterior ao pecado original.

Trata-se, portanto, de reencontrar o projeto divino original para o homem. A referência de Jesus a esse princípio, ao responder aos fariseus, indica que a vontade de Deus precede a legislação humana, como no caso da concessão mosaica motivada pela “dureza do coração”. Assim, mesmo no curso da história humana, esse plano divino conserva sua validade e normatividade (Merecki, 2014, p. 83).

Essa concepção tem também um alcance filosófico importante. Em filosofia, o reconhecimento de um desígnio anterior à lei humana pode ser interpretado como a primazia da lei natural sobre a lei positiva. Quando a legislação humana não se fundamenta em algo que a anteceda e a oriente, corre o risco de se tornar expressão de poder, seja de indivíduos ou da coletividade. Assim, a lei positiva só é boa quando se apoia na justiça, e esta, por sua vez, não depende da vontade humana, mas da própria realidade do ser humano ou, em termos clássicos, de sua natureza (Merecki, 2014, p. 83).

Merecki (2014, p. 86) percebe que, para Wojtyła, esse retorno ao princípio guarda certa afinidade com o ideal husserliano de “retornar às coisas mesmas”. Retomar o princípio, em sentido filosófico, é voltar à experiência originária, buscando descrevê-la da forma mais livre possível de pressupostos teóricos. Isso inclui descrever como tal experiência se dá na consciência humana, já que é unicamente por meio da consciência que algo pode ser conhecido. Deste modo, em filosofia, o “princípio” não remete apenas ao início temporal, mas àquilo que é essencial e que ultrapassa as aparências imediatas e revela a essência do ser. No caso da pessoa humana, trata-se de buscar sua *arché*, sua origem constitutiva.

Assim, na Teologia do Corpo, João Paulo II, apoiando-se na filosofia antropológica que já vinha desenvolvendo desde o início de seu itinerário intelectual, procura reconhecer os traços essenciais da pessoa humana. Ademais, ele avança da descrição fenomenológica para uma interpretação que ultrapassa o fenômeno em direção a uma leitura metafísica e teológica da experiência, o que Merecki chama de transfenome-



nologia (Merecki, 2014, p. 86). Nesse sentido, sua teologia do corpo não apenas descreve a experiência humana, mas lhe confere um significado mais profundo, enraizado na revelação e na metafísica da pessoa.

Por conseguinte, conforme Merecki (2014, p. 9), embora o Papa tome como ponto de partida o texto bíblico, sua análise não possui o caráter da exegese bíblica no sentido técnico do termo. Antes, o método por ele utilizado pode ser definido como a “hermenêutica fenomenológica do princípio”, cujo texto fornece a possibilidade do questionamento da experiência humana originária, conforme é encontrado nas duas narrativas da criação existentes no livro do Gênesis. Destarte:

Dessa dimensão, que São João Paulo II chama de “proto-histórica”, nos separa o pecado original, que constitui exatamente o limiar entre a proto-história e a história do homem. [...] do pecado original dependem: as modificações da mesma estrutura ôntica do homem, a mudança do equilíbrio entre aquilo que nele é material e aquilo que é espiritual, [...]. Por outro lado, São João Paulo II está convicto de que entre estes dois estados: proto-histórico e histórico, existe também certa continuidade que nos permite aproximar-se ao estado proto-histórico, à experiência que era própria do homem antes do pecado original (Merecki, 2019, p. 9).

Por meio da “hermenêutica fenomenológica do princípio”, o Pontífice faz sua análise do “princípio” do homem e da mulher através da aproximação entre os dois relatos da criação, que são construídos sobre a base da experiência, sendo o primeiro (Gn 1,1 -2,4a) caracterizado por um conteúdo objetivo e metafísico, e o segundo (Gn 2,4b-25) caracterizado por um conteúdo subjetivo e teológico. A aproximação desses dois relatos proporciona uma percepção ontológica e personalista, da qual João Paulo II extrai três experiências elementares da primeira humanidade criada, salientando a consciência de como o homem e a mulher se percebem dentro da criação, através da corporeidade.

As reflexões sobre as três experiências elementares da humanidade do “princípio” se concentram sobretudo na segunda narrativa da criação, que em certo sentido constitui a “mais antiga descrição e registro da autocompreensão do homem e, juntamente com o capítulo 3, é o primeiro testemunho da consciência humana” (TdC 3,1)¹. Esta narrativa carrega

¹ Ao fazer referência às Catequeses de Teologia do Corpo, será resumida por TdC com o número e o parágrafo correspondente à compilação na obra *Teologia do Corpo: o amor humano no plano divino*, da editora Ecclesiae.



consigo uma rica carga fenomenológica, sendo o método fenomenológico essencial para a compreensão da experiência da humanidade antes da queda. Ademais, a experiência da humanidade é analisada pelo Papa “a partir de dentro”, ou seja, a partir da perspectiva da sua subjetividade (Merecki, 2014, p. 10). Deste modo, João Paulo II afirma que ao se interpretar a revelação a respeito do ser humano e a respeito do corpo, se deve fazer referência à experiência, porque o homem-corpo é percebido sobretudo na experiência (TdC 4,4).

Para São João Paulo II é a experiência do corpo que nos põe em contato com o estado proto-histórico e com o vivido pelo primeiro homem (homem e mulher). Não obstante o pecado original e as suas consequências, a experiência do corpo conserva a sua continuidade entre o estado proto-histórico e o estado histórico. O homem sempre, experimentando a si mesmo, vive como “encarnado” e todas as suas experiências de alguma maneira estão ligadas à corporeidade. [...] Ao revelar o conteúdo da experiência do corpo antes do pecado original e das suas consequências para toda a visão do homem, São João Paulo II utiliza o método que poderia ser chamado “o método de contraste”. Mesmo se não dispomos do acesso direto à experiência proto-histórica, porque toda a nossa experiência é marcada pelo pecado original, podemos intuir o sentido desta experiência a partir daquilo que nos foi dado quase per viam negationis (Merecki, 2014, p. 11-12).

Isto posto, as três experiências originais do estado de inocência original, ou seja, antes do pecado original, analisadas pelo Papa polonês, que se encontram na segunda narrativa da criação são: solidão original, unidade original e nudez original. Todas elas se apresentam ligadas à corporeidade. Na primeira, o ser humano se descobre como sujeito irrepetível; na segunda, como ser de comunhão; na terceira, como ser de transparência e linguagem. Em todas essas dimensões, o corpo é o mediador. As reflexões de João Paulo II sobre essas experiências se fundamentam no que ele compreende por “antropologia adequada”, que é uma abordagem que busca compreender a pessoa humana em sua totalidade, evitando qualquer tipo de reducionismo (Escoboza, 2025, p. 834)².

² Para uma compreensão mais aprofundada das três experiências originais, sugerimos o artigo *Solidão, unidade e nudez original: as três experiências originais do ser humano à luz das catequeses da Teologia do Corpo de João Paulo II*, publicado na Revista Encontros Teológicos.



3 As experiências originárias da pessoa humana: uma leitura filosófica

3.1 Solidão original

A primeira experiência originária destacada por João Paulo II na Teologia do Corpo é a “solidão original”. Esta possui um caráter ontológico: ao nomear os animais, o ser humano toma consciência de que é distinto de todos os outros seres vivos, pois nenhum deles lhe é equivalente (TdC 5,4). De acordo com o Papa, essa experiência possui dois significados: um relacionado à humanidade enquanto tal, e outro que se refere à relação entre homem e mulher (TdC 5,2).

Essa solidão encerra em si duas importantes dimensões metafísicas: autoconsciência e autodeterminação. A primeira é despertada através do contato cognoscitivo que a pessoa humana, ao se perceber diferente dos seres vivos criados, tem com o mundo (Merecki, 2014, p. 98). A segunda, por sua vez, é expressa na liberdade de escolha diante da árvore do conhecimento do bem e do mal (TdC 6,1). Diante dessa árvore a pessoa humana tem a possibilidade de realizar uma escolha entre a vida e a morte, ou seja, agir em um ou em outro, pois é livre (Merecki, 2014, p. 99).

Na primeira narrativa da criação, Deus confia ao ser humano a missão de “encher e dominar a terra” (Gn 1,28), tarefa que, segundo João Paulo II, só pode ser cumprida pelo homem, por ser dotado de razão e liberdade (TdC 6,4). O Papa destaca que, além da consciência do corpo, é fundamental reconhecer seu significado: o corpo humano revela a unidade da pessoa na articulação entre alma e matéria. Através do corpo, o ser humano manifesta sua superioridade sobre o restante da criação por meio de ações propriamente humanas, como o trabalho e o domínio da terra. Deste modo, “O homem é um sujeito não só pela sua autoconsciência e autodeterminação, mas também com base no próprio corpo [...] Nesta atividade, o corpo exprime a pessoa” (TdC 7,1-2).

Em suma, mediante a experiência da solidão original, se revelam os traços distintivos do ser humano em relação ao restante da criação: a capacidade para interrogar-se sobre a verdade do ser e a faculdade de orientar livremente suas próprias ações, o que implica, ao mesmo tempo, a capacidade de decidir sobre si mesmo. Karol Wojtyła denomina essa realidade de autoteleologia da pessoa humana (Merecki, 2014, p. 99).



3.2 Unidade original

Por conseguinte, a segunda experiência salientada por João Paulo II é a “unidade original”. Esta, diferente da anterior, “baseia-se na masculinidade e na feminilidade, quase como sobre duas diferentes ‘encarnações’, isto é, sobre dois modos de ‘ser corpo’ do mesmo ser humano, criado à imagem de Deus” (TdC 8,1). Percebe-se que homem e mulher compartilham de uma mesma humanidade: “esta sim é osso dos meus ossos e carne da minha carne” (Gn 2,23).

Mediante esse discurso do primeiro homem criado diante da primeira mulher, evidencia-se a grande expressão de comunhão que há na relação entre eles. Isso é permitido pela própria corporeidade, pois o corpo da mulher comunica algo ao homem e o corpo do homem comunica algo à mulher. Eles se reconhecem como um complemento ao outro. Desta exclamação, João Paulo II mais uma vez afirma: o corpo revela a pessoa (TdC 9,4).

Essa unidade vivida por meio do corpo apresenta duas dimensões fundamentais: uma dimensão ética e outra sacramental, de natureza estritamente teológica. Além disso, tal unidade corporal aponta, desde o início, não apenas para o corpo em si, mas para a constituição de uma comunhão de pessoas (TdC 9,5). Assim, desde o princípio, homem e mulher são chamados a superar a solidão original e a ingressar no espaço da relacionalidade, no qual a diferença sexual não representa uma ameaça, mas sim um apelo à complementaridade.

O homem, confrontado com o corpo da mulher, reconhece que está agora diante de um “alguém”, um outro sujeito, um outro “eu”. Essa criação é exprimida mediante a diferença sexual. Com isso: “temos duas encarnações da solidão metafísica do homem e duas diferentes e, ao mesmo tempo, complementares consciências do corpo” (Merecki, 2014, p. 130).

Desde o princípio, a união entre homem e mulher manifesta duas dimensões fundamentais da experiência humana inscritas no corpo: por um lado, a solidão metafísica, que expressa a individualidade da pessoa enquanto substância única e distinta das demais; por outro, a dimensão comunal, que revela a abertura constitutiva à comunhão com o outro (Merecki, 2014, p. 134). A criação da mulher, nesse contexto, não apenas confirma a identidade pessoal do homem, mas possibilita que ele transcenda sua solidão por meio de uma relação de comunhão.



Assim, no próprio corpo humano se inscreve a verdade do ser pessoal: cada pessoa, como substância espiritual encarnada, só realiza plenamente o que é ao entrar em relação com outras pessoas. Essa relação atinge sua plenitude naquilo que João Paulo II denomina *communio personarum*, isto é, uma comunhão de pessoas que ultrapassa o nível funcional ou social e toca a própria essência do existir humano (Merecki, 2014, p. 135). Nesse sentido, a diferença sexual deixa de ser ameaça para tornar-se vocação à complementaridade e à doação recíproca.

3.3 Nudez original

A terceira experiência originária proposta por João Paulo II é a nudez original, que, segundo ele, constitui “um dos elementos-chave da revelação original” e é essencial para a plena compreensão da antropologia bíblica (TdC 11,2). Essa experiência parte da constatação de que “homem e mulher estavam nus, mas não sentiam vergonha” (Gn 2,25), indicando que, no estado de inocência original, homem e mulher possuíam plena consciência da capacidade de se doarem mutuamente, sem temor ou domínio.

João Paulo II utiliza o “método do contraste” para opor essa condição originária à situação após a queda, quando “reconheceram que estavam nus” (Gn 3,7). A vergonha, nesse caso, não decorre meramente da percepção visual, mas de uma mudança interior quanto ao significado do corpo diante do outro e de Deus (TdC 11,5). Por isso, compreender a nudez original exige mergulhar na interioridade do ser humano, onde se dá a autêntica comunicação interpessoal entre homem e mulher (TdC 12,4-5).

Nesse contexto, João Paulo II introduz a hermenêutica do dom: a criação é, em si mesma, dom gratuito de Deus, e o ser humano, criado à Sua imagem, é capaz de reconhecer-se como destinatário desse dom. Assim, toda a criação carrega o sinal do dom originário, e o ser humano é chamado a viver sua existência como resposta a essa doação (TdC 13,2-4). Esse chamado se expressa na relação homem-mulher, na qual, ao exclamar “esta, sim, é osso dos meus ossos e carne da minha carne” (Gn 2,23), o homem reconhece no corpo da mulher a identidade comum e o dom recíproco, revelando que “o corpo exprime a pessoa” e “revela a alma viva” (TdC 14,4).

Nesse sentido, o corpo manifesta a reciprocidade e comunhão próprias da *communio personarum*, tornando-se testemunha do amor criador de Deus. A masculinidade e a feminilidade revelam o ser humano como



dom e como alguém chamado a acolher o outro enquanto dom, constituindo o que o Papa denomina “significado esponsal do corpo”: a capacidade de expressar o amor em que a pessoa se realiza plenamente (TdC 15,1).

Embora o pecado original tenha obscurecido esse significado, ele permanece inscrito na profundidade do ser humano e deve ser redescoberto com simplicidade e verdade, pois é sinal da imagem de Deus na pessoa humana (TdC 15,5). Mesmo ferido, o significado esponsal não desaparece, mas permanece como uma exigência interior, uma “lei” inscrita no coração humano, ressoando como um eco da inocência original (TdC 19,2).

As três experiências originárias (solidão, unidade e nudez), compõem o estado de inocência original e, apesar de pertencerem à “pré-história teológica” da humanidade, continuam enraizadas na experiência de cada homem e mulher ao longo da história. Elas revelam aspectos essenciais da pessoa humana que, embora muitas vezes ignorados, estão presentes nas realidades mais simples da vida cotidiana (TdC 11,1).

4 O corpo como sacramento da pessoa

Após as reflexões de João Paulo II sobre o princípio da humanidade, torna-se indispensável abordar um último ponto fundamental para este trabalho: o corpo como sacramento da pessoa. Antes da realidade do pecado original, o ser humano, criado como homem e mulher, manifestava-se no mundo visível como a expressão mais elevada do dom de Deus, pois carrega em si uma dimensão interior de doação. É neste ponto que São João Paulo II apresenta a tese central de sua Teologia do Corpo:

O sacramento, como sinal visível, consiste no homem, enquanto “corpo”, mediante a sua “visível” masculinidade e feminilidade. O corpo, de fato, e só ele, é capaz de tornar visível o que é invisível: o espiritual e o divino. Foi criado para transferir para a realidade visível do mundo o mistério oculto desde a eternidade em Deus, e assim d’Ele ser sinal (TdC 19,4).

Nessa perspectiva, o ser humano, mediante sua própria corporeidade, é compreendido como um “sacramento primordial”, um sinal visível que comunica eficazmente, no mundo sensível, o mistério invisível de Deus, oculto desde toda a eternidade. Assim, a partir da Teologia do Corpo de João Paulo II, percebemos que no corpo se realiza uma metafísica encarnada. Ele não é apenas efeito de processos físicos ou sociais, mas evento ontológico, lugar de manifestação da pessoa e do mistério de Deus.



Diante do exposto, compreendemos que a Teologia do Corpo de João Paulo II propõe uma autêntica metafísica encarnada: uma visão do ser humano em que corpo e espírito não estão em oposição, mas em profunda unidade ontológica e vocacional. Ao interpretar a experiência originária da humanidade, solidão, unidade e nudez, a partir da corporeidade, o Papa revela que o corpo é linguagem, sacramento e dom.

Ademais, nele se manifesta a verdade da pessoa humana, e por meio dele ela se expressa, se doa e se realiza em comunhão. Contra visões reducionistas e dualistas do corpo, João Paulo II apresenta uma antropologia integral, enraizada na experiência e iluminada pela revelação cristã, que devolve ao corpo sua dignidade metafísica, ética e sacramental. Esta perspectiva se mostra não apenas teologicamente fecunda, mas também filosoficamente relevante, oferecendo uma resposta contemporânea às inquietações sobre identidade, liberdade, amor e sentido.

Considerações finais

Este artigo procurou evidenciar a densidade filosófica da Teologia do Corpo, compreendida como uma resposta original à herança dualista da tradição ocidental. João Paulo II propõe uma reconciliação entre corpo e pessoa humana, a partir de uma ontologia da doação, na qual a corporeidade não é mero receptáculo da subjetividade, mas expressão constitutiva da identidade pessoal. As experiências originárias da solidão, da unidade e da nudez revelam que a verdade sobre o ser humano está inscrita no próprio corpo, não como dado biológico isolado, mas como linguagem simbólica e sacramental da interioridade.

Essa perspectiva introduz uma inflexão importante no debate filosófico contemporâneo sobre o corpo: ao invés de compreendê-lo como mero objeto de manipulação técnica ou como construção cultural arbitrária, a Teologia do Corpo restitui ao corpo sua vocação ontológica de mediação do mistério da pessoa. Nesse sentido, o corpo não é algo que se tem, mas algo que se é, expressão da unidade substancial entre matéria e espírito. À vista disso, essa abordagem, enraizada na experiência e iluminada pela Revelação, aponta para uma metafísica encarnada, capaz de sustentar uma antropologia integral, superando tanto o espiritualismo desencarnado quanto os reducionismos materialistas.

Ao reconduzir o pensamento contemporâneo à *arché* da experiência humana, João Paulo II oferece uma via fecunda para repensar o sentido



do ser humano no mundo, sobretudo em tempos marcados pela crise da identidade pessoal e pela fragmentação das relações. A Teologia do Corpo, nesse contexto, não apenas dialoga com a tradição filosófica, mas a desafia a reencontrar no corpo o lugar privilegiado da verdade do ser.

Referências

- AGOSTINHO. *Sobre a Potencialidade da Alma*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- AQUINO, Tomás de. *Suma contra os gentios*. Vol. 1. Porto Alegre: EST/Sulina; Caxias do Sul: UCS, 1990.
- BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2006.
- BURGOS, Juan Manuel. *Antropología: una guía para la existencia*. Madrid: Palabra, 2003.
- GUEROULT, M. *Descartes selon l'Ordre des Raisons*. t. II – L'Âme et le Corps. Paris: Aubier, 1953.
- ESCOBOZO DA COSTA, G. Solidão, unidade e nudez original: as três experiências originais do ser humano à luz das catequeses da Teologia do Corpo de João Paulo II. *Revista Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 40, n. 2, p. 819-836, 2025. DOI: 10.46525/ret.v40i2.1958. Disponível em: <https://facasc.emnuvens.com.br/ret/article/view/1958>. Acesso em: 16 nov. 2025.
- JOÃO PAULO II. *Teologia do Corpo: o amor humano no plano divino*. 2. ed. Campinas: Ecclesiae, 2019.
- MERECKI, Jaroslaw. *Corpo e Transcendência: a antropologia filosófica na Teologia do Corpo de São João Paulo II*. Brasília: Edições CNBB, 2014.
- PLATÃO. *Diálogos: o Banquete, Fédon, Sofista, Político*. São Paulo: Abril Cultural, 1972. [Os Pensadores 3].
- RICOEUR, Paul. *O conflito das Interpretações: Ensaio de Hermenêutica*. Porto: Rés, 1988.
- RUBIO, Alfonso García. *Unidade na Pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*. São Paulo: Paulus, 2006.
- WEIGEL, George. *Witness to Hope: The Biography of Pope John Paul II*. New York: Harper Collins, 1999.
- ZAMBRANO, María. *Filosofia y poesia*. 4. ed. México: FCE, 1996.



O luto da vocação interrompida: um olhar psicossocioteológico sobre o desligamento da formação sacerdotal

The grief of an interrupted vocation: a psychosocio-theological perspective on disengagement from priestly formation

*Rodolpho Raphael de Oliveira Santos**

Recebido em: 02/12/2025. Aceito em: 28/02/2026.

Resumo: *Situado na intersecção da psicologia da religião, sociologia e teologia prática, este estudo examina o desligamento da vida seminarística como um “trabalho de luto identitário”, fenômeno paradigmático da crise vocacional na modernidade tardia. Por meio de uma pesquisa mista (quanti-quali) que triangula dados estatísticos e narrativas fenomenológicas, investiga-se a desinstitucionalização da biografia do sujeito e sua busca por uma nova hermenêutica da existência. Os resultados sugerem que a superação da crise está condicionada à capacidade de inscrever a interrupção da formação sacerdotal em uma nova economia de sentido, transitando da perda de um projeto vocacional para a descoberta de uma identidade laical ressignificada. Conclui-se que a ausência de um acompanhamento eclesial nesta transição não é uma falha pastoral pontual, mas um sintoma que interpela as estruturas formativas, apontando para a urgência de uma “hermenêutica da vulnerabilidade” no cuidado pastoral aos egressos do seminário.*

* 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). Licenciado em Pedagogia (Faculdade Aliança do Maranhão, 2024), Bacharel em Administração (Faculdade Aliança do Maranhão, 2025).

E-mail: rprofessorpb@gmail.com.





Palavras-chave: desligamento seminarístico; luto identitário; crise vocacional; formação sacerdotal; egressos de seminário.

Abstract: *Situated at the intersection of the psychology of religion, sociology, and practical theology, this study examines the departure from seminary life as an “identity grief work,” a paradigmatic phenomenon of the vocational crisis in late modernity. Employing a mixed-methods approach that triangulates statistical data with phenomenological narratives, the research investigates the deinstitutionalization of the subject’s biography and their search for a new hermeneutics of existence. The results suggest that overcoming the crisis is conditioned by the subject’s ability to inscribe the interruption of priestly formation into a new economy of meaning, transitioning from the loss of a vocational project to the discovery of a re-signified lay identity. It is concluded that the absence of ecclesial accompaniment in this transition is not a mere pastoral failure, but a symptom that challenges the formative structures, pointing to the urgency of a “hermeneutics of vulnerability” in pastoral care for seminary leavers.*

Keywords: *seminary departure; identity grief; vocational crisis; priestly formation; seminary leavers.*

Introdução

O sacerdócio católico, enquanto vocação e estilo de vida, constitui uma das mais exigentes e totalizantes formas de consagração humana. A sua preparação, um itinerário longo e complexo, é meticulosamente delineada na *Ratio Fundalis Institutionis Sacerdotalis*, que estabelece as diretrizes para uma formação integral, capaz de configurar o coração do seminarista ao Coração de Cristo Bom Pastor (Congregação para o Clero, 2016). Este processo não visa apenas a aquisição de competências, mas uma profunda metamorfose do ser, moldando o sujeito em suas dimensões intelectual, espiritual, pastoral e, fundamentalmente, humana. Desta forma, o seminário, nesse sentido, opera como uma instituição que oferece um projeto de vida, uma identidade socialmente reconhecida e uma profunda sensação de propósito existencial.

Contudo, em um cenário de modernidade tardia, marcado pela fluidez das identidades e pela crise das instituições de longa duração, emerge com crescente visibilidade um fenômeno que interpela diretamente este ideal formativo: o desligamento da formação sacerdotal no período seminarístico. Esta transição, longe de ser uma mera mudança de carreira, representa uma fratura biográfica, uma morte simbólica. O indivíduo que deixa o seminário perde não apenas uma expectativa de função, mas o eixo organizador de sua identidade, o ambiente institucional que o sustentava simbólica e materialmente, e a densa rede social



que lhe conferia pertencimento e sentido. Trata-se da instauração de um complexo e, muitas vezes, solitário trabalho de luto identitário, no qual o sujeito é compelido a reconstruir sua narrativa pessoal sem o papel que, até então, o definia perante si mesmo, a comunidade e Deus.

A literatura acadêmica recente, embora ainda incipiente no contexto brasileiro, começa a explorar a profundidade deste sofrimento. Autores como Cencini (2005) e Bingemer (2009) reconhecem que a dor vivenciada por ex-seminaristas está intrinsecamente ligada à dificuldade de integrar a rica e estruturante experiência religiosa a um projeto de vida secular, gerando um vácuo de sentido e um profundo sentimento de inadequação. É nesta intersecção entre a ruptura pessoal e o silêncio institucional que o presente artigo se insere. Investigamos esta transição a partir de uma perspectiva psicossocioteológica, integrando criticamente o olhar da psicologia da religião sobre o luto e a resiliência, da sociologia do clero sobre a desinstitucionalização, e da teologia prática sobre a vocação e o zelo pastoral.

Para guiar esta investigação, o presente estudo tem como objetivo: analisar as implicações psicossociais e teológicas do processo de desligamento da vida seminarística, compreendendo os desafios da reconstrução identitária e da reintegração à vida laical no contexto brasileiro contemporâneo. Dele, derivam os seguintes questionamentos: Quais são os principais fatores motivacionais e as circunstâncias que culminam na decisão de deixar o seminário? Como é vivenciada subjetivamente a experiência do “luto vocacional” e quais os seus impactos na saúde mental dos egressos? Quais são os principais desafios enfrentados na readaptação social, profissional e afetiva após o desligamento da instituição eclesial? De que forma a espiritualidade e a fé são ressignificadas na vida do egresso, e qual o papel delas no processo de reconstrução de um novo projeto de vida? Para responder a tais questionamentos, foi delineada uma pesquisa de métodos mistos (quantitativo-qualitativo), de caráter exploratório e descritivo. A etapa quantitativa consistiu na aplicação de um questionário online com 500 respondentes, em um formato semi-estruturado com egressos selecionados por amostragem intencional baseada em diversidade de experiências formativas bem como, critério de máxima variação, contemplando diferentes contextos formativos e dioceses. A pesquisa foi aplicada entre os meses de julho e outubro de 2025, envolvendo ex-seminaristas de diferentes dioceses e institutos religiosos de todo o Brasil, que deixaram a formação nos últimos dez anos. A delimitação do estudo concentra-se na experiência de homens



que passaram pelo processo formativo em seminários católicos no Brasil, não abrangendo, portanto, egressos de outras denominações cristãs ou de ordens femininas.

A estrutura deste estudo foi organizada de modo a aprofundar analiticamente os objetivos propostos, seguindo uma lógica dividida nas seguintes seções: a primeira seção explora a configuração da identidade sacerdotal, o conceito de instituição total e a fenomenologia do luto identitário. Em seguida, na segunda seção, detalha-se o Percurso Metodológico da pesquisa de campo que se subdivide em mais duas seções: a Apresentação dos Resultados, que expõe os dados quantitativos e os temas qualitativos emergentes, e a Discussão, onde esses achados são interpretados em diálogo com a teoria, explorando suas implicações psicossociais e eclesiais. Por fim, nas Considerações Finais, sintetizamos as contribuições do estudo, apontamos suas limitações e sugerimos caminhos para futuras investigações.

Entre a configuração e a fratura: a dialética da formação sacerdotal

A identidade vocacional sacerdotal constitui um dos construtos mais complexos e paradoxais da experiência cristã, desde seus primórdios. Nela convergem dimensões teológicas, institucionais e psíquicas que modelam um modo de ser totalizante — uma configuração de vida que pretende abarcar toda a existência sob o signo do chamado divino. Contudo, essa identidade, forjada na tensão entre a graça e a liberdade, revela também sua vulnerabilidade estrutural: é uma edificação construída sobre o encontro entre o divino e o humano, entre o ideal de perfeição e a imperfeição constitutiva do sujeito histórico.

Rahner (1975) já apontava que “toda vocação é uma história de liberdade e graça”, uma narrativa em que o chamado absoluto de Deus se cruza com a resposta finita do homem (p. 88). Essa tensão define a condição existencial do seminarista e do sacerdote: o “sim” dado ao chamado divino é, simultaneamente, expressão de fé e de limite humano. O itinerário formativo, que deveria ser um caminho de integração entre essas duas dimensões, frequentemente se transforma em um espaço de idealização, onde o humano é silenciado em nome do ideal e o conflito é visto como fraqueza espiritual. Ignora-se, assim, que o objetivo não é meramente afastar patologias, mas, como adverte a própria reflexão ecle-



sial, alcançar “algo muito mais positivo e profundo: uma personalidade amadurecida e estável, que seja o suporte humano de sua personalidade sacerdotal” (Santos, 2024, p. 274).

Nessa perspectiva, Cencini (2005) lembra que o processo formativo visa educar os afetos “segundo o coração de Cristo” (p. 41), de modo que a maturidade espiritual passe pela maturidade emocional. No entanto, a busca por uma configuração integral pode converter-se em sobreposição de papéis, apagando a individualidade em favor de um modelo idealizado de santidade, onde o seminarista aprende a ser um “ator” em um “palco” para ser aprovado (Odelli, 2017, p. 104). O resultado psicológico é o que Rizzuto (1995) chama de “identificação simbiótica com a imagem de Deus”, em que o sujeito passa a projetar no divino sua própria autoimagem.

A crise vocacional, quando ocorre, não é apenas uma ruptura institucional, mas também uma profunda cisão psíquica: ao perder o papel, o indivíduo sente que perde o próprio Deus internalizado. Essa cisão torna-se ainda mais violenta e traumática quando o desligamento não parte de uma decisão pessoal amadurecida, mas é imposto pela equipe formativa ou pelo bispo. Em muitos casos, a expulsão ocorre de forma abrupta, com justificativas vagas, dentre elas a “incompatibilidade pastoral” ou mesmo sem um diálogo franco que permita ao formando compreender os motivos de sua inadequação. A estrutura de poder da “instituição total” (Goffman, 2015) se revela em sua plenitude: o futuro existencial do sujeito está nas mãos de uma autoridade contra a qual não há recurso.

Instala-se aqui um paradoxo cruel, que expõe uma falha sistêmica no processo. A própria teologia da formação insiste que “aos formadores do seminário, cabe a missão de serem os primeiros a agirem como o Bom Pastor para com os seminaristas” (Santos, 2024, p. 281). Contudo, a experiência de muitos egressos revela uma práxis que contradiz diretamente este ideal. O formando que é incentivado à transparência e à verdade na direção espiritual, ao revelar suas angústias, dúvidas ou fraquezas — ou seja, ao deixar o personagem do “anjinho” de lado (Odelli, 2017) para ser autenticamente humano —, ele fornece à instituição o material para seu próprio desligamento. É como se a sinceridade, em vez de ser um caminho para a maturidade, se tornasse um risco. Esta dinâmica é particularmente perversa no contexto de uma Igreja que prega a sinodalidade, o “caminhar juntos” e a escuta. A experiência de ser descartado sem ser verdadeiramente ouvido gera não apenas a dor da perda, mas a ferida



da injustiça e da traição, fazendo com que a cisão psíquica seja dupla: o indivíduo perde seu ideal de si e, ao mesmo tempo, perde a confiança na imagem de uma Igreja-Mãe que deveria guiar com a caridade do Bom Pastor, acolher e cuidar de seus filhos.

A Carta aos Seminaristas de Bento XVI (2010) oferece uma chave hermenêutica singular para compreender essa dimensão espiritual e afetiva do processo formativo. O pontífice afirma que “uma pessoa não se torna sacerdote sozinha; é necessária a comunidade dos discípulos, o conjunto daqueles que querem servir a Igreja de todos” (p. 3). Essa concepção comunitária da formação resgata a dimensão relacional da vocação: o chamado não é um projeto individual, mas uma resposta vivida na comunhão. A perda dessa comunidade formativa, portanto, constitui também uma perda simbólica de pertença, agravando o sentimento de solidão e desamparo dos egressos.

Ao mesmo tempo, Bento XVI recorda que o sacerdócio conserva sua pertinência antropológica e espiritual, mesmo em uma época marcada pelo predomínio da técnica e pela crise de sentido. Em suas palavras, “os homens sempre terão necessidade de Deus [...] o mundo tem necessidade de sacerdotes, de pastores hoje, amanhã e sempre enquanto existir” (Bento XVI, 2010, p. 2). Essa convicção teológica confronta o imaginário contemporâneo que associa o ministério sacerdotal a uma instituição em declínio. Sob essa ótica, a crise não é sinal do fim da vocação, mas da necessidade de purificação da sua forma histórica.

A análise de Bingemer (2009) complementa esse ponto ao identificar que a crise do clero contemporâneo está “enraizada na tensão entre a exigência de uma identidade estável e o mundo fragmentado em que essa identidade se insere” (p. 123). O ideal de permanência, representado pela vida celibatária e pelo compromisso vitalício, entra em conflito com a fluidez das identidades modernas (Bauman, 2001). A promessa de estabilidade existencial oferecida pelo sacerdócio confronta-se com um contexto sociocultural que valoriza a autonomia, a mutabilidade e a autodefinição constante. Assim, o seminarista é formado para a eternidade, mas vive no tempo.

A partir da sociologia de Bourdieu (1998), é possível compreender o seminário como um espaço de produção de *habitus clerical*. A formação sacerdotal inculca disposições, linguagens e gestos que criam um “sentir com a Igreja”. No entanto, quando o sujeito deixa o seminário, esse *habitus* perde seu campo de referência, e o indivíduo experimenta



uma desintegração simbólica: não pertence mais à estrutura que lhe dava sentido, mas também não encontra facilmente um lugar fora dela.

Esse desenraizamento revela o caráter totalizante da experiência formativa, aproximando-se do que Goffman (2015) denominou “instituição total”. No seminário, “todas as esferas da vida se desenrolam sob uma única autoridade e em companhia de outros submetidos ao mesmo regime” (p. 17). Essa configuração gera coesão e identidade, mas também dependência e vulnerabilidade. O desligamento, nesse contexto, não é apenas uma saída física, mas uma morte simbólica, a dissolução de um mundo vivido.

A espiritualidade proposta por Bento XVI oferece uma via de reconstrução. Ele afirma que “o elemento mais importante no caminho para o sacerdócio e ao longo de toda a vida sacerdotal é a relação pessoal com Deus em Jesus Cristo” (2010, p. 4). Ao recentrar a formação na experiência pessoal de fé — e não na mera funcionalidade institucional —, o Papa propõe uma antropologia espiritual que pode também iluminar o processo de cura dos egressos. O reencontro com o Deus vivo, fora das estruturas clericais, pode ser a via de reconciliação entre a história da vocação e a história pessoal.

No horizonte psicológico, Frankl (2017) afirma que “o sofrimento cessa de ser sofrimento no momento em que adquire sentido” (p. 112). O luto vocacional, assim, pode tornar-se experiência de autotranscendência: o sujeito que sofre pela perda da identidade sacerdotal é o mesmo que pode reencontrar um sentido mais profundo para sua existência. O desligamento, nesse sentido, não é apenas uma queda, mas a possibilidade de reconstruir uma fé mais livre e madura.

Por fim, a reflexão de Zulehner (2000) amplia essa análise ao situar a crise sacerdotal no contexto da “crise de plausibilidade simbólica” da Igreja. O sacerdócio, outrora símbolo de autoridade e mediação do sagrado, tornou-se alvo de suspeita e desconfiança social. Nesse cenário, as palavras de Bento XVI soam proféticas: “o mundo tem necessidade de sacerdotes [...] enquanto existir” (2010, p. 2). A identidade presbiteral, portanto, não deve ser lida como um anacronismo, mas como uma vocação em contínua metamorfose — chamada a reencontrar sua autenticidade no diálogo com as feridas do tempo.

Desta forma, a fratura da identidade vocacional revela, assim, um duplo movimento: a queda de um ideal e o nascimento de uma nova



possibilidade. Ao sair do seminário, o sujeito é forçado a confrontar a vulnerabilidade da própria fé, descobrindo que o chamado divino não se esgota na instituição. Paradoxalmente, é nessa Kenosis que se manifesta, com maior nitidez, o núcleo evangélico da vocação: “Deus vive”, escreve Bento XVI (2010, p. 2), “e precisa de homens que vivam para Ele e O levem aos outros”. É justamente essa verdade — a de um Deus que continua a chamar — que permite transformar o luto da perda em horizonte de esperança.

O luto negado: a resposta institucional à saída do seminário

A análise precedente examinou a arquitetura da formação sacerdotal e a consequente fratura identitária que a egressão representa. Contudo, uma hermenêutica do sofrimento vivenciado por muitos ex-seminaristas seria incompleta se não interrogasse as patologias institucionais que, operando na sombra do ideal, podem subverter o *telos* formativo e converter o espaço de discernimento vocacional em um campo de violência simbólica e espiritual.

A Igreja, enquanto corpo eclesial e instituição histórica, é atravessada por uma complexa economia de poder, manifesta em sua estrutura hierárquica e em seus dispositivos rituais. Quando as relações de autoridade perdem sua função mediadora e se cristalizam em assimetrias irreduzíveis, o que deveria ser um itinerário de maturação na liberdade pode degenerar em dinâmicas de coerção, indução de culpa e assujeitamento. Neste estudo, portanto, investiga os mecanismos de poder e controle que podem se manifestar em determinados contextos formativos, bem como as consequências do luto negado que a instituição, em sua dimensão coletiva, parece manifestar diante da ruptura e do êxodo de seus membros.

Assédio moral e abuso espiritual: distinções conceituais e mecanismos de captura da consciência

A formação presbiteral, ao colocar o seminarista sob contínua observação e avaliação de seus formadores, cria um espaço de poder assimétrico que pode favorecer a emergência de práticas abusivas. Essa vulnerabilidade estrutural nasce do fato de o formando entregar seu projeto de vida ao julgamento de outros, dentro de uma lógica hierárquica e religiosa que, embora orientada ao discernimento espiritual, pode



se converter em campo de controle e manipulação (Hirigoyen, 2011; Woditsch, 2024; Perissé, 2024). Por isso, compreender as diferentes manifestações da violência simbólica nesse contexto requer distinguir o assédio moral do abuso espiritual, reconhecendo que ambos possuem mecanismos distintos, ainda que frequentemente sobrepostos.

O assédio moral, segundo Marie-France Hirigoyen (2011, p. 78), caracteriza-se por um conjunto de atitudes repetitivas que ferem a dignidade e a integridade psíquica de um indivíduo. No ambiente formativo eclesial, ele se manifesta por meio de humilhações constantes, ironias travestidas de “correção fraterna” e exclusões silenciosas. Essas práticas, ainda que sutis, minam o senso de pertencimento e corroem a confiança do seminarista em sua própria vocação. O poder pastoral, quando distorcido, transforma-se em instrumento de subjugação, substituindo o cuidado fraterno por uma autoridade disciplinar que silencia e reduz o outro à obediência acrítica. Como lembra Cencini (2005, p. 109), a maturidade vocacional nasce da liberdade interior, e não da coerção psicológica.

Mais grave, contudo, é o abuso espiritual, uma forma de violência que se apropria do discurso religioso para exercer domínio sobre a consciência. Josefa Woditsch (2024, p. 373) o descreve como “uma modalidade específica de abuso emocional”, pois utiliza elementos da fé e da espiritualidade como instrumentos de manipulação. A autora explica que essa forma de abuso atua nos “afetos e na estrutura da consciência” (Woditsch, 2024, p. 374), produzindo um processo de internalização do controle. O formador, ao reivindicar o papel de intérprete exclusivo da vontade de Deus, cria o que ela denomina “dependência espiritual exclusiva” (Woditsch, 2024, p. 378): uma relação em que o discernimento é substituído pela obediência cega e a liberdade interior cede lugar ao medo.

Gabriel Perissé (2024), em sua análise sobre a manipulação religiosa, observa que o abuso espiritual é um fenômeno invisível, porque se reveste de linguagem sagrada e aparência de zelo. O abusador espiritual se apresenta como guia iluminado, mas, na verdade, busca controlar e anular a autonomia da vítima. Trata-se de um processo de “autoanulação consentida” (Perissé, 2024), em que a pessoa deixa de pensar por si mesma e passa a enxergar o mundo através da lógica do dominador. Sbardelotti (2024) reforça essa visão, ao afirmar que o abuso espiritual substitui o espaço da escuta e do discernimento pelo exercício de um poder clerical autorreferencial.



Essa captura da consciência tem consequências devastadoras. O formando, ao confundir a voz de Deus com a voz do superior, enfrenta um dilema moral insolúvel: obedecer ao próprio juízo ou ao juízo da autoridade que diz falar em nome do divino. Essa confusão produz uma ruptura interna que Cencini (2005, p. 112) identifica como falha de formação afetiva, uma vez que a verdadeira obediência cristã só pode nascer da liberdade. Quando a obediência é imposta pela culpa, ela deixa de ser virtude e torna-se patologia.

Em perspectiva sociológica, essa dinâmica pode ser compreendida à luz da violência simbólica descrita por Bourdieu (1998), na qual o dominado consente inconscientemente à dominação porque internaliza os valores do dominador. Por sua vez, o poder espiritual, quando absolutizado, naturaliza o controle e disfarça a violência sob o manto da santidade. Assim, o seminário, espaço destinado à configuração em Cristo, pode se tornar — nas palavras da Ratio Fundamentalís (2016, p. 14) — um ambiente de “alienação de si mesmo”, contrariando a própria finalidade formativa da Igreja.

A reflexão de Woditsch (2024, p. 386-387) acrescenta que o abuso espiritual gera “desintegração da autoeficácia religiosa”, ou seja, destrói a capacidade da vítima de confiar em sua própria relação com Deus e na confiança com seus superiores. O resultado é uma fé heterônoma, frágil e dependente, na qual o indivíduo não crê mais por convicção, mas por medo. Essa forma de servidão espiritual representa uma negação radical da liberdade evangélica.

Em contraste com essa lógica, Bento XVI (2010, p. 3) recorda que o acompanhamento pastoral é caminho de humanização, não de dominação. Para ele, a verdadeira formação é libertadora, porque permite que cada vocacionado descubra sua singularidade diante de Deus.

O Papa Francisco (2025), ao dirigir-se aos jovens, oferece um contraponto espiritual a essas deformações. Em sua Mensagem para o 62º Dia Mundial de Oração pelas Vocações, afirma que “a vocação é um dom precioso que Deus semeia nos corações, uma chamada a sair de si mesmo para trilhar um caminho de amor e serviço” (Francisco, 2025). Ele adverte que o discernimento vocacional não deve ser um processo de controle, mas de escuta: “a descoberta da própria vocação passa por um caminho de discernimento, que nunca é solitário, mas se desenvolve na comunidade cristã” (Francisco, 2025). A vocação, portanto, só pode florescer quando há liberdade e confiança, não medo e submissão.



A pedagogia do Papa Francisco apresenta um antídoto espiritual para o abuso: a esperança como método. Ele afirma que “a vocação é animada pela esperança, que se traduz em confiança na Providência” (Francisco, 2025). O verdadeiro formador, nessa perspectiva, não impõe, mas acompanha; não controla, mas escuta. A espiritualidade do acompanhamento, fundada na misericórdia e na corresponsabilidade, é o caminho mais seguro para curar as feridas provocadas pelo autoritarismo clerical. Assim, onde houver escuta autêntica, não haverá espaço para a manipulação espiritual; onde houver esperança, o medo perde o poder.

O desafio contemporâneo da Igreja é, portanto, transformar a estrutura de poder formativo em um espaço de amadurecimento da fé. Como conclui Woditsch (2024, p. 388), a superação do abuso espiritual depende da criação de comunidades “afetiva e teologicamente saudáveis”, nas quais o cuidado pastoral substitua a dominação simbólica e o acompanhamento espiritual recupere sua natureza original: a de ajudar o outro a ser livre em Deus.

A Dimensão Social: O Luto Negado e a Perpetuação da Violência

A dificuldade enfrentada por muitos egressos em elaborar o próprio luto vocacional não se limita a uma experiência individual; ela espelha uma inabilidade estrutural da Igreja em lidar com a perda e o fracasso dentro de si mesma. Cada saída — seja de um seminarista, seja de um presbítero — não é apenas uma despedida pessoal, mas uma ruptura simbólica que desestabiliza o imaginário institucional. A Igreja, enquanto corpo místico e comunidade histórica, perde não apenas um membro e um investimento pastoral, mas também a segurança da própria autoimagem, construída sobre o ideal de continuidade e fidelidade inabalável.

A antropologia dos ritos ensina que o luto só se cumpre quando a perda é reconhecida, nomeada e ritualizada dentro da coletividade, transformando a ausência em memória e a dor em significado. Quando esse processo é negado, a perda permanece sem simbolização, deslocando-se para a esfera do não-dito — o território do silêncio, da vergonha e da negação. Em diversos contextos eclesiais, é isso que ocorre: o silêncio institucional substitui a escuta compassiva; o julgamento moral toma o lugar da empatia. O egresso se converte em um “fantasma eclesial”, um sujeito cuja história é apagada para que a instituição não precise encarar



sua própria vulnerabilidade. Sua saída é vista como falha pessoal, e não como sintoma de estruturas formativas que produzem sofrimento.

Nesse sentido, Paul Zulehner (2000, p. 87) denomina esse processo de “luto social não realizado”, ou seja, uma dinâmica em que a instituição, incapaz de reconhecer a própria dor, repete inconscientemente os mecanismos que a geram. Ao evitar lamentar o afastamento de seus filhos, a Igreja se aprisiona em uma forma de negação institucional, perdendo a oportunidade de conversão e crescimento. Essa recusa ao luto não é neutra — é uma forma de violência simbólica. Como observa Woditsch (2024), a ausência de consciência sobre a violência psicológica e espiritual leva à reprodução do trauma: “a falta de sensibilização para o abuso invisível impede o reconhecimento do dano” (p. 375). Assim, o silêncio da instituição diante da dor do egresso atua como revitimização secundária — o mesmo sistema que, por vezes, contribuiu para o sofrimento do formando, aprofunda a ferida ao negar-lhe voz e validade.

Esta falha institucional é frequentemente personificada e validada na figura do bispo diocesano. O Código de Direito Canônico é explícito ao atribuir ao bispo a responsabilidade primária e inalienável pela formação de seus seminaristas (cf. Cân. 241, §1; Cân. 259, §1). Este não é um poder meramente administrativo, mas parte essencial de seu *múnus* episcopal de governar, ensinar e santificar; é o dever do pastor de conhecer e cuidar pessoalmente daqueles que poderão vir a ser seus mais próximos colaboradores. Contudo, na prática, essa grave responsabilidade é, por vezes, delegada de forma acrítica a um conselho presbiteral, quando na verdade, deveria se tratar de um conselho formativo.

O problema se agrava quando este conselho se encontra “contaminado” por dinâmicas de poder, corporativismo ou pelas próprias patologias de abuso espiritual discutidas anteriormente. Ao aceitar passivamente o parecer de um grupo enviesado e não exercer seu dever de escuta e discernimento pessoal, o bispo comete uma omissão de ofício. Ele abdica de seu *múnus* e permite que a vida de uma vocação seja decidida em um processo que pode ser injusto e desprovido de verdadeira caridade pastoral. A decisão, embora canonicamente legal, torna-se pastoralmente ilegítima e espiritualmente violenta, transformando a autoridade episcopal no selo que ratifica o descarte e aprofunda o luto negado da Igreja local.

Essa omissão contradiz o próprio evangelho que a Igreja anuncia. O ministério pastoral, lembra Santos (2024, p. 281), exige que os



formadores “sejam os primeiros a agir como o Bom Pastor para com os seminaristas”. O verdadeiro pastor não ignora a ovelha ferida nem se distancia daquela que se perdeu; ao contrário, vai ao seu encontro movido pela compaixão. Quando a Igreja deixa de chorar seus filhos e se abstém de buscá-los, trai sua identidade pastoral mais profunda. O luto negado, portanto, não é apenas um problema administrativo, mas um fracasso teológico e eclesiológico: a recusa de encarnar o Deus que é amor e misericordioso que ela mesma proclama.

O Papa Francisco (2018), na *Carta ao Povo de Deus*, faz um apelo contundente à superação dessa lógica de negação. Ao afirmar que “o sofrimento das vítimas [...] se tornou um desafio eclesial e moral” (p. 2), ele indica que a autenticidade evangélica só se sustenta quando a Igreja reconhece e assume suas próprias feridas. Ainda que a carta se refira ao contexto dos abusos sexuais, o princípio pastoral é universal: não há purificação sem verdade. Aplicado à realidade formativa, isso implica reconhecer que o sofrimento dos egressos não é exceção, mas expressão de uma cultura clerical que confunde santidade com perfeição e reputação com fidelidade.

Ao priorizar a imagem institucional em detrimento da pessoa, a Igreja perpetua uma espiritualidade de aparência que se afasta do Evangelho. O luto negado torna-se, assim, um espelho de suas contradições mais dolorosas — e a perpetuação da violência se disfarça sob o nome de prudência pastoral. O verdadeiro caminho de conversão começa quando a Igreja aceita chorar com os que choram (cf. Rm 12,15), transformando o luto em ato de amor e o fracasso em oportunidade de graça.

Do Descarte ao Cuidado: A Conversão Pastoral Diante da Ruptura Vocacional

O não reconhecimento das perdas institucionais configura o que se pode denominar de violência da ausência — uma forma de agressão que se manifesta não pelo excesso, mas pela omissão. Trata-se de uma violência discreta, porém devastadora, que se expressa pela falta de gestos, palavras e ritos. Quando um seminarista ou sacerdote se desliga da formação, “raramente há ritos de despedida, palavras de gratidão ou gestos de acompanhamento pastoral” (Santos, 2025). Essa ausência de ritualidade não é neutra; constitui, de fato, um ato simbólico de exclusão.



Pierre Bourdieu (1998, p. 47) descreve essa lógica como violência simbólica, isto é, “a imposição de significações que, ao serem reconhecidas como legítimas, dissimulam as relações de poder que as fundam”. No contexto eclesial, o silêncio diante da partida do egresso funciona como uma forma de comunicação tácita: quem sai é desautorizado e invisibilizado, e sua história é silenciada. Esse tipo de comportamento institucional rompe com o ideal evangélico de comunhão, pois “a Igreja não é uma comunidade dos perfeitos, mas dos que aprendem continuamente a começar de novo” (Rahner, 1981, p. 57).

A exclusão simbólica tem impactos psíquicos e espirituais profundos. O egresso é lançado em um limbo identitário, privado de ritos de transição que lhe confirmam sentido e pertencimento. Como observa Hirigoyen (2011, p. 142), “a violência mais devastadora é a que não se nomeia”; aquilo que não se diz continua a agir silenciosamente, perpetuando a ferida original. Assim, o silêncio institucional transforma-se em uma nova forma de violência, que opera pela indiferença.

O Papa Francisco (2018, p. 3) denuncia que “o clericalismo é a raiz de muitas deformações eclesiais”, e entre elas está justamente essa incapacidade de lidar com a dor e o fracasso de maneira compassiva. A “cultura do descartê”, como ele denomina em outro momento (Francisco, 2013, n. 53), faz com que a Igreja acolha quem chega, mas se esqueça de quem parte. Tal cultura é incompatível com a teologia do cuidado e com a pastoral da misericórdia, pois contradiz o Evangelho do Bom Pastor — aquele que “vai em busca da ovelha perdida até encontrá-la” (Lc 15,4).

Superar essa lógica exige uma conversão pastoral profunda, na qual o luto eclesial seja entendido como um ato de fé e de reconciliação. Elaborar o luto significa nomear a perda, reconhecer a dor e permitir que ela se transforme em aprendizagem e compaixão. Para isso, é preciso romper com a cultura da negação e instituir uma práxis do cuidado, centrada na dignidade de cada vocação, inclusive daquelas interrompidas.

Amedeo Cencini (2005, p. 211) oferece uma chave interpretativa decisiva ao afirmar que “a formação deve continuar sendo formativa, mesmo para quem parte”. Essa perspectiva propõe que o processo formativo não se encerre no desligamento, mas se transforme em um itinerário de reintegração humana e espiritual, ajudando o egresso a redescobrir o sentido de sua vocação fora das estruturas clericais.



Essa práxis do cuidado concretiza-se em iniciativas como grupos de escuta, acompanhamento psicológico e espiritual, e comunidades de partilha, que podem atuar como rituais de reconciliação. Mais do que programas administrativos, essas ações constituem gestos eclesiais de misericórdia e reconhecimento. Como recorda Bento XVI (2010, p. 2), “Deus vive e precisa de homens que vivam para Ele e O levem aos outros”, mesmo que esses homens não estejam revestidos da veste clerical.

Assumir essa postura implica reencontrar o rosto do Cristo Bom Pastor, que jamais abandona suas ovelhas — mesmo aquelas que se afastaram do rebanho institucional. Elaborar o luto eclesial, portanto, não é um exercício burocrático, mas uma exigência teológica: transformar a dor em comunhão e a fratura em ressurreição. “Somente uma Igreja que sabe chorar seus filhos”, escreve o Papa Francisco (2025, n. 11), “será capaz de gerar esperança e acompanhar as feridas do mundo com ternura”.

Percurso Metodológico

A complexidade do fenômeno investigado, que transita entre a dimensão quantificável dos fatores associados ao desligamento e a profundidade qualitativa da experiência subjetiva, exigiu um desenho de pesquisa que transcendesse as limitações de uma abordagem única. Optou-se, portanto, por uma pesquisa de métodos mistos, uma vez que esta abordagem “oferece uma compreensão mais completa da pesquisa do que os métodos quantitativos ou qualitativos sozinhos” (Creswell; Clark, 2013, p. 23). A investigação foi estruturada segundo um modelo sequencial explanatório (QUANTI → quali). Este desenho se mostrou o mais adequado, pois permitiu, em uma primeira fase, obter um panorama geral do problema através de um levantamento de maior amplitude, cujos resultados informaram e guiaram a seleção de participantes e a elaboração de questões para uma segunda fase, de natureza qualitativa, destinada a explicar, aprofundar e dar sentido aos padrões estatísticos identificados.

A primeira fase quantitativa foi conduzida entre os meses de julho e agosto de 2025, tendo como público-alvo 500 homens que passaram pelo menos um ano em seminários católicos no Brasil e que se desligaram do processo formativo nos últimos dez anos. Dada a dificuldade de acesso e a ausência de uma listagem formal desta população, utilizou-se o método de amostragem não-probabilística por “bola de neve” (*snowball sampling*), no qual os próprios participantes foram convidados a compartilhar a pesquisa com outros egressos de seu círculo de contatos.



O instrumento utilizado foi um questionário online, desenvolvido na plataforma Google Forms para garantir o anonimato dos respondentes. Após a apresentação do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), o questionário coletou dados sociodemográficos e vocacionais, avaliou os motivos do desligamento através de escalas Likert e incluiu versões validadas para o contexto brasileiro de escalas psicométricas para rastreio de indicadores de saúde mental, como o Inventário de Depressão de Beck (BDI-II) e a Escala de Solidão da UCLA. Os dados coletados foram exportados para o software SPSS (Statistical Package for the Social Sciences), onde foram submetidos a uma análise estatística descritiva e a testes de correlação para explorar as relações entre as variáveis.

A segunda fase, de caráter qualitativo, ocorreu entre setembro e outubro de 2025. A partir de um convite ao final do questionário, foi criada uma lista de voluntários para as entrevistas. Foram realizadas 30 entrevistas semiestruturadas com egressos selecionados por amostragem intencional baseada em diversidade de experiências formativas. O processo de coleta seguiu até alcançar a saturação teórica dos dados.

Desta lista, realizou-se uma seleção intencional de participantes, buscando garantir uma diversidade de perfis em termos de tempo de formação, motivos da saída e idade, a fim de obter uma visão multifacetada do fenômeno. As entrevistas semiestruturadas, realizadas por videoconferência e com duração média de 90 minutos, foram guiadas por um roteiro que explorava a história vocacional, a narrativa da crise, os desafios da reintegração e a ressignificação da fé.

O corpus das entrevistas, após transcrição na íntegra, foi submetido a uma Análise Fenomenológica Interpretativa (AFI). Este método, conforme Smith, Flowers e Larkin (2009), é particularmente adequado para este estudo, pois visa compreender em profundidade a experiência vivida pelos participantes a partir de sua própria perspectiva, buscando desvelar as estruturas de significado subjacentes às narrativas de perda e reconstrução.

A triangulação dos achados quantitativos e qualitativos será realizada no texto de discussão, onde as narrativas dos participantes iluminarão e darão sentido aos padrões estatísticos identificados, conferindo à análise final uma compreensão integrada e polifônica da “dor de não ser mais padre”.



Apresentação e Análise dos Dados

Após detalhar o percurso metodológico, passamos agora ao coração da investigação: a apresentação e análise dos dados coletados. Neste trabalho, se dedica a expor os principais achados de ambas as fases da pesquisa, a quantitativa e a qualitativa, buscando traçar um perfil dos egressos e, subsequentemente, mergulhar na profundidade de suas narrativas de ruptura e reconstrução.

Foi utilizada uma amostra de conveniência de 500 participantes (N=500). Os gráficos apresentados indicam os percentuais correspondentes a essa base amostral, com eventuais variações decorrentes de não-respostas ou filtros específicos indicados em cada figura. Embora os dados coletados sejam reveladores, a amostra impede qualquer forma de generalização estatística. Os resultados aqui apresentados devem, portanto, ser compreendidos como um retrato ilustrativo e preliminar de um segmento da população estudada, servindo primariamente como um ponto de partida para a análise qualitativa que se segue, esta sim focada na profundidade e na complexidade das experiências individuais.

Perfil e Percepções dos Egressos: Uma análise dos dados

A primeira fase da pesquisa buscou traçar um perfil sociodemográfico dos participantes para contextualizar suas trajetórias. Os dados, embora limitados, oferecem um vislumbre significativo do “depois” da vida seminarística.

No que tange à faixa etária, a maioria dos respondentes (60%) situa-se entre 35 e 44 anos, enquanto os 40% restantes estão na faixa de 25 a 34 anos. Este dado sugere que a amostra é composta por homens em plena vida adulta, indicando que o desligamento não é um fenômeno exclusivamente juvenil, isso sugere que a ruptura vocacional ocorre após um período prolongado de investimento identitário e espiritual. Como observa Cencini (2005), a maturação humana e afetiva é parte essencial do discernimento vocacional; quando ela não encontra espaço de integração dentro do processo formativo, o resultado pode ser uma crise existencial tardia e dolorosa.

Os dados sugerem que 80% dos participantes são solteiros e 20% são casados, sendo que nenhum dos respondentes (100%) possui filhos.



Essa configuração sugere que a maioria dos egressos não reconstruiu vínculos conjugais ou familiares após o desligamento, o que pode refletir tanto a persistência de valores ligados ao celibato quanto as dificuldades de reinserção afetiva após uma formação fortemente marcada pela renúncia.

Como observa Erikson (1972), a fase adulta é marcada pelo desafio de transitar do eixo intimidade versus isolamento para o de geratividade versus estagnação; quando esse processo é interrompido, tende-se ao retraimento afetivo e à dificuldade de estabelecer novos laços de pertencimento. Do ponto de vista teológico-vocacional, Bento XVI (2010) recorda que o amadurecimento humano é parte essencial da configuração a Cristo, e não uma realidade oposta à espiritualidade. A ausência de vínculos afetivos após o desligamento pode, portanto, ser compreendida como um eco do modo como a formação sacerdotal molda a subjetividade: centrada no dever, mas nem sempre aberta à reciprocidade emocional.

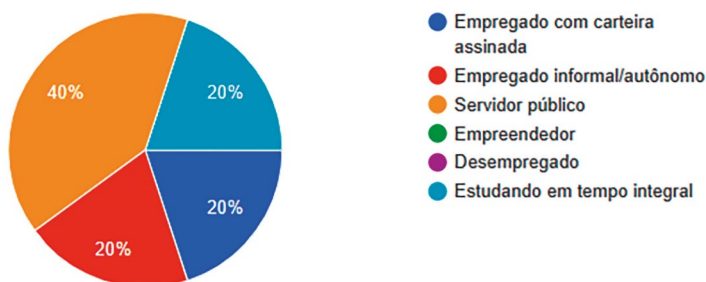
No campo educacional, 60% possuem ensino superior completo, 20% ensino superior incompleto, e 20% pós-graduação lato ou stricto sensu. Tais números revelam um perfil de alta qualificação acadêmica, coerente com a natureza intelectual da formação seminarística. Em relação à situação profissional, a distribuição aponta que 40% atuam como servidores públicos, 20% como empregados formais, 20% como autônomos e 20% estão atualmente desempregados.

De acordo com Bourdieu (1998, p. 52), o rompimento com uma instituição total, como o seminário, implica “a perda do capital simbólico e relacional acumulado”, exigindo do indivíduo um processo de reconstrução social e profissional. O desligamento, assim, não é apenas espiritual, mas também laboral: o ex-seminarista precisa redefinir suas competências em contextos seculares onde o capital religioso tem menor valor de troca.

Quanto à identidade religiosa, 80% dos egressos se autodeclaram católicos praticantes e 20% católicos não praticantes, o que demonstra que a saída da instituição não significou, necessariamente, a perda da fé. Esse dado dialoga com a tese de que a egressão não é um ato de apostasia, mas uma tentativa de reconfigurar a espiritualidade em novos parâmetros de liberdade. Bingemer (2009, p. 74) denomina esse fenômeno de “fé eclesial ferida”: a experiência de Deus permanece viva, mas precisa ser ressignificada fora dos moldes clericais. O Papa Francisco (2025), em sua



Gráfico 01 – Situação Trabalhista dos Egressos



Fonte: Elaborado pelo autor, 2025.

mensagem para o Dia Mundial das Vocações, retoma esse ideal ao afirmar que “toda vocação é dom e ferida, esperança e cruz, e só floresce quando acompanhada com ternura e cuidado”. Essa afirmação ilumina o dado empírico ao sugerir que, mesmo após o afastamento institucional, muitos egressos continuam movidos por uma espiritualidade ativa e madura.

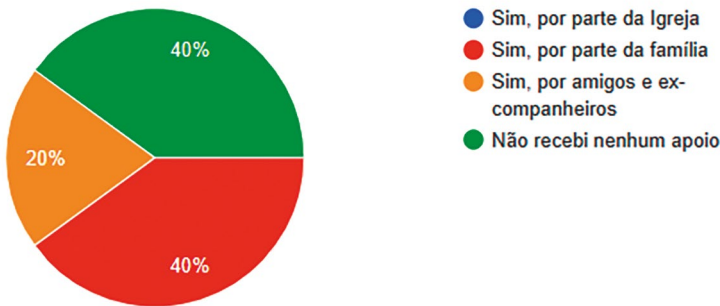
O tempo de formação revela um profundo investimento de vida: 60% dos participantes permaneceram por 5 anos ou mais no seminário, com 40% ultrapassando os 7 anos. Isso sugere que a decisão de sair não foi, em sua maioria, uma crise inicial, mas uma ruptura ocorrida em estágios avançados da caminhada, tornando o luto identitário ainda mais agudo. Destes, 80% eram seminaristas diocesanos, enquanto 20% deles eram religiosos.

Os motivos que levaram à saída confirmam a tese de uma crise multifatorial, com um peso esmagador dos fatores institucionais. O motivo mais prevalente foi “Conflitos com a hierarquia/formadores” (80%), seguido de perto por “Falta de liberdade e autonomia” (60%). Este dado sugere que a crise pode estar associada, em diversos casos, a um ambiente percebido como autoritário e invalidante, isso é compatível com a análise teórica sobre abuso espiritual e o assédio moral (presente em 80% das respostas) que denotam uma profunda crise de confiança na instituição.

Apenas 20% dos egressos afirmaram ter recebido algum tipo de acompanhamento pastoral após a saída, enquanto 40% contaram com o apoio da família e 40% com o de amigos próximos.



Gráfico 02 – Apoio emocional ou espiritual
após a saída do Seminário



Fonte: Elaborado pelo autor, 2025.

Esse quadro sugere a ausência de políticas institucionais de cuidado aos ex-seminaristas, o que confirma o fenômeno do ‘abandono simbólico’ discutido em seções anteriores. O Papa Francisco (2018, p. 2) já havia advertido que “o sofrimento das vítimas — quando silenciado — transforma-se em ferida moral para toda a Igreja”. Aplicado ao contexto vocacional, isso significa que o silêncio institucional diante das saídas aprofunda a dor e dificulta a reconciliação.

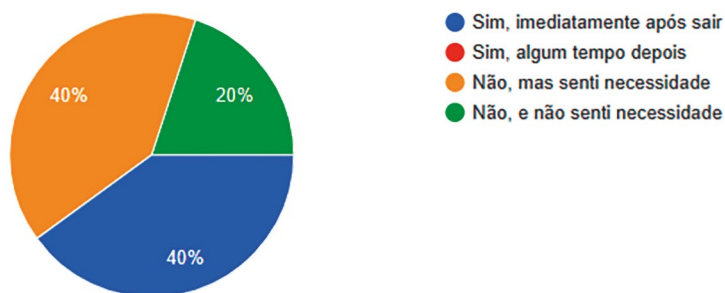
Há predomínio de sofrimento intenso no período inicial: 40% reportam crise profunda, e 20% referem-se a si como ansiosos e perdidos. Somados, 60% vivenciam angústia significativa nos primeiros meses. Um contingente menor indica trajetória adaptativa: 20% “triste, mas em paz” (luto com aceitação inicial) e 20% “estável e tranquilo” (ajuste emocional rápido). concentração de respostas em “crise profunda” e “ansioso e perdido” é consistente com a literatura de luto e transições.

Em termos clássicos, muitos egressos parecem atravessar as fases de depressão/desorganização descritas por Kübler-Ross (2017) e a “zona neutra” do modelo de transição de Bridges (2016), em que a pessoa se vê entre o fim de uma identidade e o ainda-não de um novo projeto. Nessa etapa, sentimento de perda de sentido e desorientação são esperados (Kübler-Ross, 2017; Bridges, 2016). A intensidade do sofrimento em 60% da amostra alinha-se a alertas formativos: quando a liberdade interior não é suficientemente trabalhada no processo vocacional, a ruptura tende a produzir colapso afetivo maior (Cencini, 2005). Esse dado

reforça a necessidade de formação humana integral prevista na *Ratio Fundamental* (Congregação para o Clero, 2016).

Os resultados mostram que 40% dos egressos procuraram ajuda psicológica imediatamente após o desligamento, enquanto outros 40% não buscaram atendimento, embora tenham reconhecido a necessidade. Apenas 20% afirmam não ter sentido necessidade de apoio emocional. Em conjunto, esses números indicam que 80% dos participantes viveram sofrimento psíquico perceptível, ainda que apenas metade tenha recorrido a acompanhamento especializado.

Gráfico 03 – Busca de Apoio Psicológico ou Terapêutico



Fonte: Elaborado pelo autor, 2025.

O elevado índice de necessidade não atendida reflete uma lacuna estrutural de acolhimento psicológico institucional. Segundo Cencini (2005, p. 196), o acompanhamento humano-afetivo é parte constitutiva da formação presbiteral, e sua ausência posterior agrava o sentimento de abandono. A ausência de espaços de escuta após a saída pode prolongar o luto e favorecer o surgimento de sintomas ansiosos, depressivos ou de culpa. Frankl (2017) lembra que o sofrimento adquire sentido apenas quando o sujeito é capaz de integrá-lo a uma narrativa de propósito; sem essa mediação, ele se torna destrutivo.

O fato de 40% dos egressos reconhecerem a necessidade de ajuda, mas não a buscarem, pode ser lido à luz da vergonha institucionalizada, descrita por Bourdieu (1998) como efeito da violência simbólica: o indivíduo internaliza o fracasso vocacional como falha pessoal, o que inibe a procura por suporte externo. Além disso, a *Ratio Fundamental*



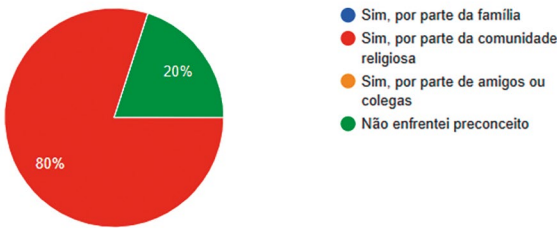
Institutionis Sacerdotalis (Congregação para o Clero, 2016, n. 94) recomenda explicitamente o acompanhamento psicológico como ferramenta preventiva e integradora, destacando que a formação deve “ajudar o candidato a conhecer e aceitar a própria fragilidade”.

A carência desse cuidado após o desligamento mostra que a pastoral vocacional, muitas vezes, encerra sua missão no momento em que o seminarista sai, deixando de exercer a caridade formativa que o Papa Francisco (2018) chama de “arte de acompanhar”. O dado de 20% que afirmam não ter sentido necessidade de apoio pode ser interpretado de duas maneiras: Representa uma resiliência emocional consolidada, possivelmente sustentada por redes familiares ou comunitárias fortes; ou pode expressar uma negação defensiva do sofrimento, mecanismo comum em processos de luto não elaborados (Kübler-Ross, 2017).

Os dados do Gráfico 04 revelam um aspecto central do fenômeno da egressão: 80% dos participantes relataram ter sofrido preconceito ou julgamento após deixar o seminário, sendo a comunidade religiosa o principal agente dessa estigmatização. Apenas 20% afirmaram não ter enfrentado nenhum tipo de preconceito.

Gráfico 04 – A estigmatização da saída:
o peso do julgamento comunitário

Você já enfrentou preconceito ou julgamento por ter deixado o seminário?



Fonte: Elaborado pelo autor, 2025.

Esse resultado é compatível com o que Zulehner (2000, p. 87) descreve como “luto social não realizado”: quando a instituição e seus membros não reconhecem a perda e, ao contrário, transformam o egresso em um símbolo de fracasso. O julgamento da comunidade — velado ou



explícito — funciona como mecanismo de controle simbólico, reafirmando a norma vocacional pela exclusão de quem a transgrediu.

À luz de Bourdieu (1998, p. 47), esse processo pode ser compreendido como violência simbólica: a imposição de um significado que naturaliza a hierarquia entre o “vacionado” e o “desviado”, convertendo a saída em uma espécie de desonra pública. Assim, o ex-seminarista não apenas perde sua função institucional, mas também é privado de legitimidade espiritual — passa de sujeito de vocação a objeto de julgamento.

O Papa Francisco (2018), na Carta ao Povo de Deus, adverte para o perigo de uma Igreja “autorreferencial e fechada em si mesma”, que prefere esconder suas feridas a assumi-las como lugares de conversão. Esse dado empírico sugere esse fechamento: a comunidade eclesial, em vez de ser espaço de misericórdia, torna-se instância de exclusão. Como sintetiza Cencini (2005, p. 219), “quando o seminário forma para o dever e não para a liberdade, toda saída será vista como traição, e não como discernimento”.

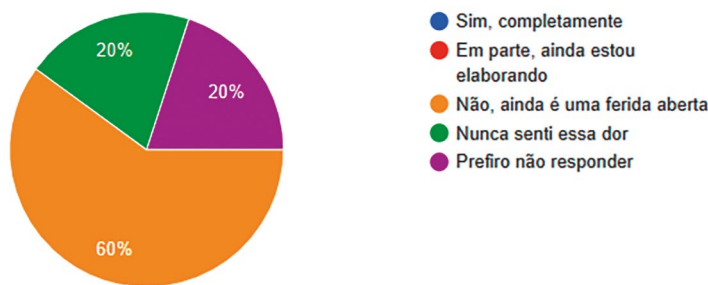
Perguntados sobre a percepção de justiça da saída, os resultados ampliam a compreensão do impacto emocional e simbólico da egressão. Os dados mostram que 40% consideram sua saída justa, 40% injusta e 20% preferiram não responder. Essa distribuição revela uma ambiguidade moral que atravessa o desligamento: o mesmo evento é percebido, simultaneamente, como libertação e como injustiça. A avaliação de “injustiça” sugere, em muitos casos, sentimento de arbitrariedade institucional ou ausência de escuta nos processos de discernimento. A literatura sobre o tema confirma esse achado. Woditsch (2024, p. 375) identifica que, em diversos contextos eclesiais, “a manipulação espiritual assume a forma de direção autoritária, travestida de zelo pastoral”, o que leva à interiorização da culpa e ao sentimento de expulsão disfarçada de obediência. Já a percepção de “justiça” (40%) pode refletir a consciência de limites pessoais, um discernimento maduro e voluntário — expressão do que Frankl (2017) chamaria de *autotranscendência*: a capacidade de reconhecer a dor sem perder o sentido da própria história. Os 20% que preferiram não responder indicam, por sua vez, ambivalência emocional ou medo de retaliação simbólica, o que reforça o caráter sensível e ainda tabu do tema dentro dos ambientes eclesiais.

Os dados do Gráfico 05 são contundentes: 60% dos egressos afirmam que a dor de não ter se tornado padre ainda é uma ferida aberta, e nenhum participante declarou ter superado completamente o sofrimento.



Trata-se de um indício claro de que o desligamento deixa uma marca psíquica e espiritual duradoura.

Gráfico 05 – A ferida vocacional: dor que persiste



Fonte: Elaborado pelo autor, 2025.

Como observa Cencini (2005, p. 112), a vocação sacerdotal é uma “experiência de totalidade afetiva”, e sua interrupção gera uma espécie de “luto sacramental”, pois o sujeito não perde apenas uma função, mas um modo de existir diante de Deus. Essa ferida se aprofunda quando a saída ocorre em meio a tensões institucionais ou sem acompanhamento pastoral adequado.

O fato de 20% afirmarem “nunca ter sentido essa dor” pode representar casos de discernimento vocacional mais livre ou de desligamentos precoces, nos quais a identidade sacerdotal ainda não estava consolidada. Já os 20% que preferiram não responder reforçam o caráter sensível e tabu do tema — um silêncio que, conforme Hirigoyen (2011, p. 143), “é também uma forma de defesa contra a dor psíquica ainda não simbolizada”.

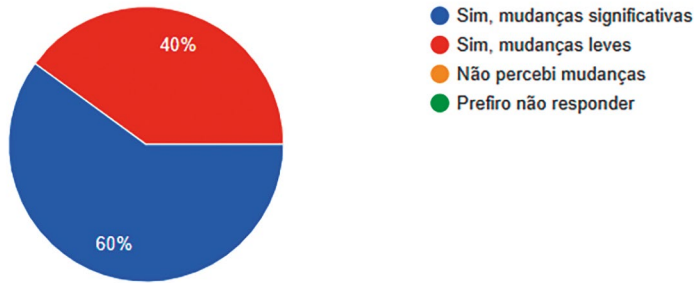
Os dados do gráfico 06 mostram que 100% dos egressos perceberam mudanças emocionais após o desligamento, sendo 60% significativas e 40% leves. Tal unanimidade sugere que a egressão provoca uma reorganização psíquica profunda, mesmo quando não há crise aparente.

De acordo com Goffman (2015, p. 23), o desligamento de uma “instituição total” implica um processo de reconstrução da identidade do eu, pois o indivíduo deixa um ambiente no qual todos os aspectos da vida eram regulados por uma autoridade central. Esse desmonte identitário gera, segundo Bridges (2016), a chamada zona neutra: um estado



de transição em que antigos referenciais de valor desaparecem antes que novos sejam internalizados.

Gráfico 06 – Mudanças de humor e reconfiguração emocional



Fonte: Elaborado pelo autor, 2025.

O Papa Francisco (2025, n. 15), em *Peregrinos de Esperança*, alerta para essa vulnerabilidade, pedindo à Igreja que “acompanhe com ternura os que atravessam noites da fé e rupturas vocacionais, para que a ferida não se torne desespero”. A correlação entre mudança emocional e ausência de acompanhamento — como visto nas seções anteriores — reforça o diagnóstico de que a maioria dos egressos enfrenta instabilidade emocional sem suporte institucional suficiente.

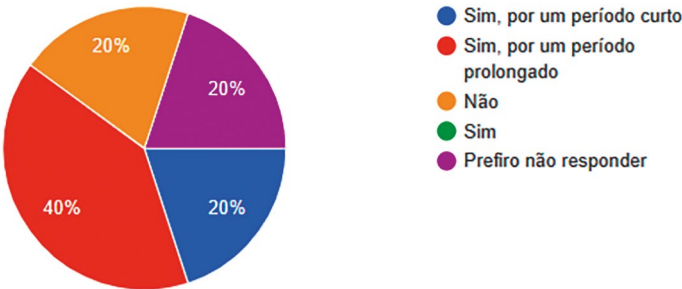
A Figura 7 aprofunda esse dado ao mostrar que 60% dos participantes relataram ter passado por algum grau de depressão ou perda de sentido existencial, sendo 40% por um período prolongado e 20% por um período curto. Esse resultado confirma o alto impacto psicossocial do desligamento.

Em termos psicológicos, trata-se de um quadro compatível com o que Frankl (2017, p. 45) descreve como vazio existencial: uma condição em que a perda de sentido é vivida como esvaziamento ontológico — o indivíduo deixa de saber “por que” continuar. A dor vocacional, quando não elaborada, pode, portanto, evoluir para sintomas de tristeza crônica, culpa religiosa e isolamento social. Esse sofrimento é agravado pela ausência de espaços de acolhimento. Conforme Woditsch (2024, p. 380), “a espiritualização do sofrimento sem tratamento psicológico adequado perpetua o trauma eclesial”. Quando a dor é interpretada apenas como



falta de fé, e não como ferida humana, a pessoa é duplamente ferida: primeiro, pela perda; depois, pela invalidação da sua dor. Apesar da predominância da dor, os dados também sugerem possibilidades de reconstrução. Parte dos egressos reconhece mudanças leves e ausência de ideação suicida prolongada, o que indica capacidade de resiliência espiritual. Essa resiliência pode estar ligada ao que Frankl (2017, p. 103) define como “a liberdade última do homem: escolher a atitude diante do sofrimento”.

Gráfico 07 – Depressão e ideação de desesperança



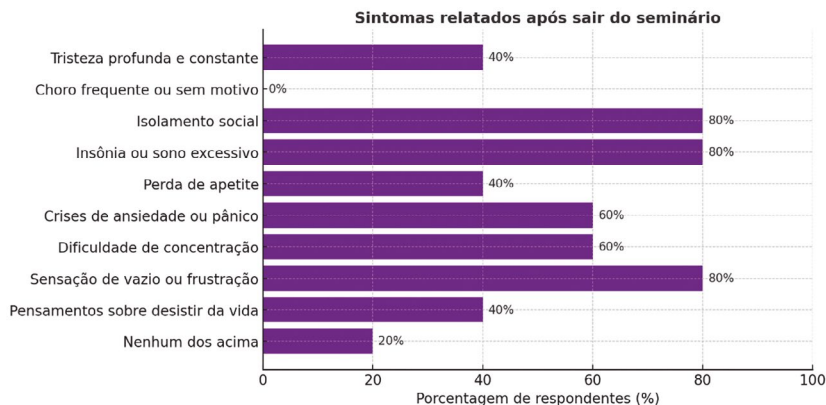
Fonte: Elaborado pelo autor, 2025.

No contexto teológico, essa travessia pode ser lida à luz da exortação do Papa Francisco (2018), que convida a Igreja a “fazer-se próxima das feridas de seus filhos, sem julgamentos, mas com ternura e esperança”. Assim, o processo de cura passa menos por negar a dor e mais por transformá-la em experiência pascal — uma passagem do “não ser mais padre” para o “continuar sendo filho”.

Os resultados da Figura 8 confirmam o que autores como Frankl (2017) e Cencini (2005) já haviam descrito: o desligamento vocacional é um evento potencialmente traumático, pois implica uma ruptura entre identidade, sentido e pertencimento. A prevalência de sintomas como isolamento (80%) e sensação de vazio (80%) revela um quadro de luto identitário profundo, no qual o sujeito luta para reintegrar sua história após a perda de um ideal de vida. A insônia, o esgotamento e a ansiedade apontam para o impacto psicossomático da experiência.



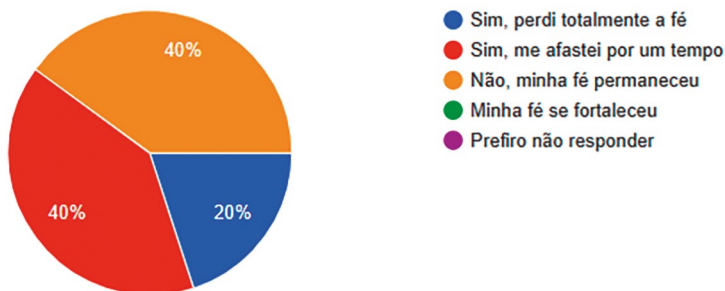
Gráfico 08 – Depressão e ideação de desesperança



Fonte: Elaborado pelo autor, 2025.

Os dados da Figura 09 trazem talvez o aspecto mais delicado da pesquisa: 60% dos egressos afirmam que sua fé foi abalada, seja por perda total (20%) ou afastamento temporário (40%). Nenhum participante relatou fortalecimento da fé — um dado preocupante que revela o vínculo direto entre sofrimento psíquico e crise espiritual.

Gráfico 09 – A fé na visão dos egressos



Fonte: Elaborado pelo autor, 2025.



Rahner (1975, p. 54) já advertia que “a fé que não atravessa a noite do abandono não amadurece”, mas também reconhecia que a Igreja frequentemente falha em acompanhar essas noites escuras. O Papa Francisco (2025) retoma essa ideia ao afirmar que “a vocação ferida precisa ser cuidada com ternura, para que não se torne fonte de amargura”. A fé abalada não significa necessariamente perda da crença, mas reconfiguração da experiência religiosa.

Como observa Bingemer (2009, p. 213), a espiritualidade contemporânea é marcada pela oscilação entre pertencimento e autonomia; assim, a ruptura com a instituição pode abrir espaço para uma fé mais pessoal, menos normativa e mais compassiva. No entanto, para que isso ocorra, é necessário que o sofrimento encontre mediação simbólica e comunitária — e é essa mediação que a maioria dos participantes relata não ter recebido.

A Experiência Emocional da Egressão: Entre a Saudade, Silêncio, Dor da Incompletude e o Conflito com o Sagrado

Se os números delineiam os contornos do problema, as respostas abertas funcionam como sonda que atravessa a superfície e alcança as camadas profundas da experiência. A leitura fenomenológica das narrativas sugere uma ferida complexa e estratificada, na qual a dor não aparece como evento pontual, mas como processo que se remodela ao longo do tempo.

Emergiram três planos entrelaçados de luto: o pessoal, marcado por conflito identitário, sentimento de “inacabamento” e gatilhos recorrentes (a missa, a ordenação de colegas, a lembrança da disciplina do seminário); o social, em que se inscrevem rejeição, estigma e perda de redes de pertencimento, convertendo antigas fontes de apoio em focos de constrangimento; e o institucional, vivido como silêncio, invisibilização e ausência de ritos de passagem, produzindo um “limbo” entre o que se foi e o que ainda não se é. Nessa triangulação, dor e esperança aparecem simultaneamente: a primeira, como vazio e desorientação; a segunda, como força discreta que desponta quando o sujeito encontra linguagem para nomear a perda, aciona redes alternativas de cuidado (família, amigos, terapia) e começa a reinscrever a própria fé fora dos contornos clericais. Trata-se, portanto, de um luto polifônico, no qual a reconstrução do sentido depende de reatar vínculos consigo, com os outros e com a própria comunidade crente.



Tema 1: A Complexidade da Transição – Uma Dor Onipresente

As descrições do processo de saída são unânimes em sua intensidade. As palavras usadas são “impactante”, “dolorido” e, de forma recorrente, “difícil”. Mesmo quando a saída é “consciente” e conta com o apoio de colegas e até do bispo, isso não anula a dor. Um participante descreve essa ambivalência de forma tocante:

“a emoção que sentia era sempre de saudade, e até hoje, a saudade da vida no seminário, dos amigos, daquela disciplina. Claro que sem desfazer o que vivi após a saída, ou o que vivo atualmente, mas esse processo emocional é muito sensível mesmo, tudo te recorda a vida no seminário...” (Entrevistado 1 – Pesquisa Qualitativa, 2025).

Essa “saudade” revela que o luto não é apenas pela identidade perdida, mas por um modo de vida, uma comunidade e um propósito que, apesar dos conflitos, estruturavam a existência. A transição é marcada por um sentimento de apatia e desorientação (“por muitos dias não tinha vontade de fazer nada”), e pelo medo constante do julgamento da comunidade (“Temi também o processo das pessoas me verem na Missa sem servir”).

Tema 2: O Luto Identitário – A Dor da “Quase-Realização”

Esta é, sem dúvida, a dor mais aguda e persistente que emerge das narrativas. O sofrimento não é apenas pela perda, mas pela convivência diária com o “fantasma” do que se “quase foi”. A fala de um dos egressos é um testemunho devastador desta fratura interna:

“Existe dentro de mim [...] uma sensação incompleta, uma sensação muito difícil de viver na missa, de pensar que cheguei tão perto, que quase estive ali [...]. É muito difícil mesmo você estar em um lugar e olhar onde estaria, a sensação de dificuldade muito grande, é uma briga com meu Eu, ego e enfim...” (Entrevistado 2 – Pesquisa Qualitativa, 2025).

Essa “briga com o Eu” é a própria definição do luto identitário. A dor é exacerbada por gatilhos constantes, como “ver os amigos ordenando”. A luta é para reconciliar o “eu” atual com o “eu” que foi projetado por anos. Essa dor se manifesta como uma batalha espiritual e psicoló-



gica contínua (“hoje vivo essa constante luta, muitas vezes a vontade é desistir da Igreja, mas vamos indo”), revelando uma ferida que o tempo não cicatriza facilmente.

Esse trecho expressa aquilo que Cencini (2005, p. 187) chama de ferida da configuração interrompida — quando a formação presbital, orientada a uma entrega total, é abruptamente interrompida, deixando o sujeito “a meio caminho entre o humano e o consagrado”. A dificuldade de participar da missa como leigo, sentando-se onde antes servia, não é apenas emocional: é ontológica. O egresso sofre um tipo de deslocamento sacramental, pois o espaço litúrgico, antes fonte de identidade, converte-se em espelho do que foi perdido.

Esse fenômeno também pode ser compreendido à luz da psicologia da perda simbólica. Segundo Frankl (2017), quando o sentido existencial que orienta a vida se dissolve, surge o *vazio existencial* — uma dor não apenas pelo que se perdeu, mas por aquilo que deixou de fazer sentido. O ex-seminarista não apenas perde o “lugar” no altar, mas vê o altar como um lembrete constante de sua ausência. Trata-se de uma ferida que reativa diariamente o luto e impede o fechamento simbólico do ciclo.

Tema 3: O Abandono Social e Institucional – A Dor da Exclusão

Se o luto identitário é a ferida interna, o abandono social é o sal jogado sobre ela. As narrativas confirmam de forma contundente a tese do “luto negado” pela instituição e pela comunidade. Um dos relatos é explícito e doloroso:

“Fui acolhido pelos meus pais, mas virei motivo de chacota entre os demais familiares, especialmente os religiosos mais piedosos e orantes, que passaram a me excluir; assim como os demais membros da Igreja com quem eu tinha ótima interação enquanto era seminarista” (Entrevistado 3 – Pesquisa Qualitativa, 2025).

A dor da exclusão é agravada por vir daqueles que deveriam oferecer amparo: os “amigos” da Igreja e a própria equipe formativa. Outro participante descreve a mesma experiência de abandono:

“Não saber o que fazer da vida e perceber que na verdade há poucas pessoas com quem posso contar; pois, muitos membros da Igreja que eu considerava meus amigos se afastaram de mim e passam a me olhar



com outros olhos. Algo como um desprezo ou, na melhor das hipóteses, decepção. A equipe de formadores está inclusa entre os números dos que passaram a me ignorar” (Entrevistado 4 – Pesquisa Qualitativa, 2025).

Este abandono institucional e comunitário é a materialização da “cultura do descarte”. Aquele que sai deixa de ser um irmão e passa a ser um problema, um fracasso ou uma decepção. Essa experiência de ser ignorado e desprezado pela estrutura que um dia o acolheu aprofunda o sentimento de solidão e invalida a dor do egresso, tornando a reintegração eclesial quase impossível. A fé pode permanecer como “dádiva de Deus”, mas a confiança na comunidade humana da Igreja fica irreparavelmente abalada. Outro relato amplia essa dor, ao relacioná-la à rejeição familiar e ao distanciamento espiritual:

“Minha família também sinto que é parte disso por nunca ter aceitado a minha saída [...]. A minha fé se distanciou bastante, sempre luto comigo” (Entrevistado 5 – Pesquisa Qualitativa, 2025).

A fala traduz o entrelaçamento entre fé e sofrimento psíquico, um tema amplamente estudado por Bingemer (2009), que descreve como a espiritualidade pode tanto sustentar quanto agravar o sofrimento. Quando o amor religioso se mistura à culpa e à vergonha, a fé deixa de ser fonte de sentido e passa a ser campo de batalha interior. Essa “luta com Deus” ecoa a narrativa bíblica de Jacó (Gn 32, 23-31), na qual o encontro com o divino deixa uma marca permanente — uma ferida que é também lugar de revelação.

O trecho em que o respondente pede “Rezem por nós” expressa essa ambivalência espiritual: o reconhecimento da dor e, simultaneamente, a permanência da fé, mesmo quando ferida. Papa Francisco (2025) identifica essa realidade ao afirmar que “as vocações feridas precisam ser cuidadas com ternura para não se tornarem fonte de amargura”.

Essa experiência de isolamento confirma o dado quantitativo de que 80% relataram isolamento social e 60% ansiedade. O afastamento de amigos e formadores, bem como o silêncio institucional, reforçam o que Bourdieu (1998) chama de abandono simbólico — uma forma de violência invisível que ocorre quando a instituição retira reconhecimento e deixa o sujeito em um vazio social e identitário. O que antes era uma comunidade de pertença se torna um espaço de exclusão e julgamento.



Um outro depoente descreve o sentimento de frustração e auto-questionamento:

“O sentimento de que deixei algo pelo qual me sacrifiquei bastante [...] tentei dar os primeiros passos para pedir o retorno, e foi e ainda é um processo muito difícil, por temer a rejeição” (Entrevistado 6 – Pesquisa Qualitativa, 2025).

A oscilação entre desejo de retorno e medo da rejeição sugere o caráter ambivalente da relação com a instituição e com o próprio passado vocacional. Deixar o seminário não significa simplesmente “sair”, mas permanecer emocionalmente preso a ele — uma forma de dependência simbólica. Winnicott (1975) descreve essa condição como luto não resolvido, quando a pessoa tenta reconstruir internamente o objeto perdido (no caso, a vocação) para sobreviver psíquica e afetivamente.

Do ponto de vista teológico, esse sentimento de perda e frustração remete ao que Rahner (1975, p. 82) chama de “a noite escura do chamado”, momento em que o crente é convidado a viver a fé sem as garantias da instituição. O desafio não é recuperar o seminário, mas reconfigurar a relação com Deus fora dele.

A experiência de rejeição e solidão mencionada em várias respostas também aponta para o déficit pastoral no acompanhamento pós-desligamento. O egresso não apenas deixa de ser acompanhado, mas passa a ser esquecido — o que o Papa Francisco (2018) chamou de “ferida aberta na carne eclesial”. Como já foi discutido anteriormente, a ausência de espaços de escuta e reconciliação torna o desligamento um processo desumanizador, onde o luto não encontra palavra, rito nem comunidade.

Considerações Finais

Este estudo partiu da hipótese de que o desligamento da formação presbiteral, longe de ser um mero “fato administrativo”, configura um luto identitário complexo, com profundas implicações psicossociais e teológicas.

A triangulação entre a revisão teórica interdisciplinar e os dados de campo, ainda que de natureza exploratória, confirmou a densidade traumática da experiência: a ruptura atinge o eixo do sentido (Frankl, 2017), desorganiza o *habitus* e o pertencimento (Bourdieu, 1998; Goffman, 2015) e interpela a eclesiologia do cuidado. Os dados quantitativos



e as narrativas qualitativas convergiram para um quadro de incompletude, culpa e, sobretudo, de abandono simbólico.

No plano teórico, três achados centrais se consolidaram. Primeiro, a fratura identitária confirma que a formação, ao ser uma configuração totalizante do *self*, quando interrompida, produz a “ferida da configuração” (Cencini, 2005), vivida pelos egressos como um deslocamento sacramental onde a própria missa se torna espelho da perda.

Segundo, o seminário como instituição total (Goffman, 2015) elucida a vulnerabilidade estrutural do formando, que, quando submetido a dinâmicas de assédio moral (Hirigoyen, 2011) e abuso espiritual (Woditsch, 2024; Perissé, 2024), pode sofrer uma captura da consciência e um dano espiritual profundo. Terceiro, a resposta institucional tende ao luto social não realizado (Zulehner, 2000): na ausência de reconhecimento, palavra e rito, instala-se a violência da ausência, um abandono que agrava a dor.

Do ponto de vista pastoral, os resultados expõem um hiato dramático entre o ideal e a práxis. Enquanto o magistério recente insiste na integração humana e na liberdade interior (Congregação para o Clero, 2016; Bento XVI, 2010), as práticas relatadas refletem clericalismo, controle e invalidação da subjetividade, o que o Papa Francisco denuncia como “cultura do descartê”. Em contrapartida, emergiu um notável potencial de reconstrução: mesmo feridos, os egressos mantêm e buscam ressignificar a fé, desenhando um horizonte pascal de superação.

Com base nesta análise, propõe-se uma agenda mínima de conversão pastoral, que transforme a cultura do descartê em uma práxis do cuidado, articulada em quatro eixos:

1. Ritos e Políticas de Transição: Instituir liturgias de despedida e bênção para egressos e criar protocolos diocesanos de desligamento que garantam escuta qualificada e reduzam arbitrariedades.
2. Pastoral dos Egressos: Desenvolver núcleos de acompanhamento espiritual e psicológico e fomentar grupos de apoio para reinserção comunitária e profissional.
3. Formação de Formadores e Prevenção: Implementar programas obrigatórios sobre ética do cuidado, poder e consciência, com supervisão externa regular e canais seguros de denúncia.



4. Responsabilidade Episcopal e Governança: Reforçar o *mínus* pessoal do bispo na formação, evitando delegações acríticas, e instituir conselhos formativos com diversidade de peritos.

Teoricamente, este artigo ofereceu uma chave psicossocioteológica para o desligamento, articulando luto, instituição total e abuso espiritual. Empiricamente, trouxe evidências exploratórias que iluminam o contexto brasileiro. Pastoralmente, delineou dispositivos concretos de cuidado.

Reconhece-se, contudo, as limitações de uma amostra de apenas 500 entrevistados que a nível nacional se torna reduzida e que impede generalizações. Sugere-se, como agenda de pesquisa futura, estudos multicêntricos, investigações longitudinais sobre as trajetórias pós-desligamento e a avaliação de intervenções pastorais de acolhimento.

Por fim, este estudo cumpre seu objetivo, e a “dor de não ser mais padre” não designa um fracasso individual, mas um lugar teológico de discernimento, onde a Igreja é chamada a reconhecer suas feridas, converter suas práticas e cuidar de quem parte com a mesma diligência com que cuida de quem chega. Se “Deus vive” (Bento XVI, 2010) e continua a chamar, então a vocação não termina no desligamento; ela se transfigura — e a missão da Igreja é acompanhar essa Páscoa até que a ferida se torne fonte de esperança.

Referências Bibliográficas

- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BECK, Aaron T.; STEER, Robert A.; BROWN, Gregory K. *BDI-II: Beck Depression Inventory—Second Edition: manual*. San Antonio, TX: The Psychological Corporation, 1996.
- BENTO XVI, Papa. *Carta aos seminaristas*. Vaticano, 18 out. 2010. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/letters/2010/documents/hf_ben-xvi_let_20101018_seminaristi.html. Acesso em: 8 out. 2025.
- BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. O sacerdote católico na atualidade: uma análise de sua crise de identidade. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 69, n. 273, p. 119-141, 2009.
- BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.



BRIDGES, William; BRIDGES, Susan. *Managing transitions: making the most of change*. 4. ed. Boston: Da Capo Lifelong Books, 2016.

CENCINI, Amedeo. *Os sentimentos do Filho: o caminho formativo na vida consagrada e presbiteral*. São Paulo: Paulinas, 2005.

CONGREGAÇÃO PARA O CLERO. *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*: O dom da vocação presbiteral. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2016. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccclergy/documents/rc_con_ccclergy_doc_20161208_ratio-fundamentalis_po.html. Acesso em: 8 out. 2025.

CRESWELL, John W.; CLARK, Vicki L. Plano. *Pesquisa de métodos mistos*. 2. ed. Porto Alegre: Penso, 2013.

ERIKSON, Erik H. *Identidade: juventude e crise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

FRANCISCO, Papa. *Evangelii gaudium*: exortação apostólica sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. Vaticano, 24 nov. 2013. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html. Acesso em: 8 out. 2025.

FRANCISCO, Papa. *Carta ao Povo de Deus*. Vaticano, 20 ago. 2018. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/letters/2018/documents/papa-francesco_20180820_lettera-popolo-didio.html. Acesso em: 8 out. 2025.

FRANCISCO, Papa. *Peregrinos de esperança: o dom da vida* (Mensagem para o 62º Dia Mundial de Oração pelas Vocações). Roma, 19 mar. 2025. Disponível em: <https://www.vatican.va/>. Acesso em: 8 out. 2025.

FRANKL, Viktor E. *Em busca de sentido*. Petrópolis: Vozes, 2017.

GOFFMAN, Erving. *Manicômios, prisões e conventos*. 9. ed. São Paulo: Perspectiva, 2015.

HIRIGOYEN, Marie-France. *Assédio moral: a violência perversa no cotidiano*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

IBM CORP. *IBM SPSS Statistics for Windows*, Version 29.0. Armonk, NY: IBM Corp., 2022.

IGREJA CATÓLICA. *Código de Direito Canônico*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1983. Disponível em: <https://www.vatican.va/archive/>



cod-iuris-canonici/portuguese/codex-iuris-canonici_po.html. Acesso em: 8 out. 2025.

KÜBLER-ROSS, Elisabeth. *Sobre a morte e o morrer*. São Paulo: Martins Fontes, 2017.

PERISSÉ, Gabriel. *Abuso espiritual: a manipulação invisível*. São Paulo: Paulus, 2024.

RAHNER, Karl. *Escritos de teologia IV*. São Paulo: Paulus, 1975.

RIZZUTO, Ana-Maria. *O nascimento do Deus vivo: um estudo psicanalítico*. São Paulo: Paulus, 1995.

RUSSELL, Daniel W. UCLA Loneliness Scale (Version 3): reliability, validity, and factor structure. *Journal of Personality Assessment*, v. 66, n. 1, p. 20-40, 1996.

SANTOS, Rodolpho Raphael de Oliveira. O Bom Pastor como identidade no sacerdócio ministerial em tempos de pós-modernidade: uma discussão à luz da *Pastores Dabo Vobis*. *Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 39, n. 2, p. 267-285, 2024.

SBARDELOTTI, Emerson. Resenha de: PERISSÉ, Gabriel. *Abuso espiritual: a manipulação invisível*. São Paulo: Paulus, 2024. [S. l.]: [s. n.], 2024. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/69014/47028>. Acesso em: 8 out. 2025.

SMITH, Jonathan A.; FLOWERS, Paul; LARKIN, Michael. *Interpretative phenomenological analysis: theory, method and research*. London: SAGE, 2009.

WODITSCH, Josefa. O abuso espiritual como uma forma específica de abuso emocional: uma delimitação conceitual para a sensibilização da violência psicológica na Igreja Católica. *Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral*, Curitiba, v. 16, n. 2, p. 373-388, 2024. DOI: 10.7213/2175-1838.16.002.AO06.

WINNICOTT, Donald W. *O brincar e a realidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

ZULEHNER, Paul M. *Priesthood in a time of transition*. New York: Crossroad, 2000.

Horizontes teológico-pastorais da exortação apostólica *Dilexi te*

Theological-pastoral horizons of the apostolic
exhortation *Dilexi te*

*Eliseu Wisniewski**

Recebido em: 11/11/2025. Aceito em: 10/02/2026.

Resumo: O presente estudo propõe uma análise teológico-pastoral da exortação *Dilexi te*, tomando como ponto de partida sua estrutura interna, organizada em cinco capítulos. O documento delineia um itinerário que se inicia no fundamento espiritual e bíblico do amor preferencial pelos pobres e se desdobra até sua expressão concreta na vida e na missão da Igreja. Tal percurso converge para um chamado permanente à conversão pastoral e social do conjunto da comunidade eclesial. A investigação parte da compreensão de que a própria disposição estrutural do texto constitui uma chave hermenêutica para interpretar seu desenvolvimento interno. Assim, a análise acompanha a progressão proposta pelo magistério, que articula, de forma gradual, o alicerce bíblico-espiritual, os princípios teológicos e as exigências pastorais emergentes do compromisso eclesial com os pobres. Metodologicamente, a pesquisa integra a leitura da organização textual com a interpretação teológica de seus eixos conceituais e com a avaliação pastoral das implicações práticas que deles decorrem. Busca-se, desse modo, articular de maneira consistente a dimensão estrutural, o núcleo teológico e as orientações pastorais presentes na exortação. O objetivo central consiste em evidenciar como a dinâmica interna do documento sustenta e fundamenta o apelo contínuo à conversão pastoral e social da Igreja, permitindo uma compreensão aprofundada dos elementos constitutivos do pensamento magisterial expressos em *Dilexi te*.

Palavras-chave: exortação apostólica; opção preferencial pelos pobres; dimensão social da fé.

Abstract: This study proposes a theological-pastoral analysis of the exhortation *Dilexi te*, taking as its starting point its internal structure, organized into five chapters. The document outlines an itinerary that begins with the spiritual and biblical foundation of the preferential love for the poor and unfolds toward its concrete

* Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR).
E-mail: eliseu.vicentino@gmail.com.





expression in the life and mission of the Church. This trajectory converges into a permanent call for the pastoral and social conversion of the entire ecclesial community. The investigation begins with the understanding that the very structural arrangement of the text constitutes a hermeneutical key for interpreting its internal development. Thus, the analysis follows the progression proposed by the magisterium, which gradually articulates the biblical-spiritual foundation, the theological principles, and the pastoral demands emerging from the Church's commitment to the poor. Methodologically, the research integrates the reading of the textual organization with the theological interpretation of its conceptual axes and with the pastoral assessment of their practical implications. In this way, it seeks to coherently articulate the structural dimension, the theological core, and the pastoral orientations present in the exhortation. The central objective is to highlight how the internal dynamics of the document sustain and ground the ongoing call for the pastoral and social conversion of the Church, allowing for a deeper understanding of the constitutive elements of the magisterial thought expressed in Dilexi te.

Keywords: *apostolic exhortation; preferential option for the poor; social dimension of faith.*

A Exortação Apostólica *Dilexi te*: sobre o amor para com os pobres (Leão XIV, 2025) apresenta-se como um marco significativo no magistério recente da Igreja, tanto pelo seu conteúdo teológico-pastoral quanto pela sua gênese singular. Trata-se de um documento que, embora oficialmente promulgado pelo sucessor de Francisco, conserva em grande medida o pensamento, a linguagem e o espírito do pontífice argentino. Essa peculiaridade confere à exortação um caráter duplo: por um lado, é testemunho de fidelidade à visão pastoral de Francisco; por outro, representa uma releitura e uma atualização dessa mesma visão sob a perspectiva de um novo pontificado.

Dividida em cinco partes¹ que articulam exegese bíblica, reflexão teológica e interpelações pastorais, a exortação propõe uma leitura integral da caridade cristã, com especial ênfase no amor preferencial pelos pobres. Seu conteúdo percorre desde a fundamentação evangélica dessa opção, ancorada na vida e nas palavras de Jesus, até as implicações sociais e eclesiais do compromisso com os marginalizados. Nesse sentido, o documento reafirma a centralidade do pobre como lugar teológico e hermenêutico, convocando a Igreja a uma conversão pastoral que una fé e justiça.

¹ WISNIEWSKI, E. A densidade teológica e pastoral da Exortação apostólica *Dilexi te*. In: *Ciberteologia*, São Paulo, n. 81, p. 61-78, jan./abr. 2026.



Diversos intérpretes destacaram o caráter distintivo de *Dilexi te*. Para Manuel Vidal, “tem cheiro de Francisco, tem gosto de Francisco, é Francisco” (Vidal, 2025, *online*), expressão que sintetiza a impressão de autenticidade evangélica e de continuidade espiritual com o pontificado anterior. Alberto Roseli a define como “puro evangelho” (Roseli, 2025, *online*). Andrea Grillo, por sua vez, a qualifica como um “verdadeiro magistério dos pobres” (Grillo, 2025, *online*). Frei Betto interpreta a exortação como a consagração eclesial da Teologia da Libertação, ao legitimar teologicamente a inseparabilidade entre fé, justiça social e compromisso histórico com os pobres (Betto, 2025, *online*).

Dilexi te se inscreve na tradição viva do magistério social da Igreja, mas com uma força renovadora que traduz, em linguagem pastoral e profética, o apelo evangélico ao amor concreto e efetivo pelos pobres. Como documento nascido de uma transição pontifícia e impregnado do espírito franciscano, sua recepção se configura como um momento privilegiado de continuidade e discernimento para a Igreja do século XXI, reafirmando que o amor aos pobres não é apenas uma dimensão da caridade cristã, mas o próprio centro do Evangelho de Jesus Cristo.

O presente trabalho tem por objetivo analisar, em perspectiva teológico-pastoral, a referida exortação a partir de sua estrutura interna. O documento, composto por cinco capítulos, revela um itinerário que vai do fundamento espiritual e bíblico do amor preferencial pelos pobres à sua concretização eclesial e histórica, culminando na apresentação de um apelo permanente à conversão pastoral e social da Igreja. Assim, pretende-se, com base na divisão textual da exortação, evidenciar os principais elementos teológicos e pastorais que sustentam o pensamento magisterial nela contido.

1 Introdução

A Introdução (n. 1-3) apresenta um denso itinerário teológico e espiritual que articula a revelação do amor de Cristo com a missão pastoral da Igreja junto aos pobres. Os três primeiros números constituem uma meditação que, à luz da Escritura e do magistério recente, busca recolocar no centro da vida eclesial a dimensão concreta e encarnada do amor divino.

Do ponto de vista teológico, o texto estabelece um eixo cristológico e soteriológico bem definido: o amor de Cristo manifesta-se de modo



privilegiado na sua relação com os pobres e humildes. A citação de Ap 3,9: “Eu te ameí”, dirigida a uma comunidade fraca e marginalizada, é interpretada como expressão paradigmática do amor gratuito e fiel de Deus que se revela precisamente na fraqueza. Essa leitura bíblica é aprofundada pela referência ao Magnificat (Lc 1,52-53), que amplia a perspectiva ao integrar a dimensão mariológica da exaltação dos humildes e da derrubada dos poderosos. Assim, a Introdução articula uma teologia do amor divino em chave de reversão evangélica, na qual a lógica do Reino subverte as hierarquias humanas e socioculturais (Boff, 2006, p. 311-380).

A referência à encíclica *Dilexit nos*, de Papa Francisco (2024), oferece um ponto de continuidade magisterial significativo. A espiritualidade do Coração de Jesus, interpretada como comunhão com os que sofrem, é retomada e desenvolvida como fundamento de uma práxis eclesial voltada para a compaixão e a justiça. O documento, portanto, não apenas retoma a tradição da devoção ao Sagrado Coração, mas a reformula em chave social e pastoral, mostrando que a contemplação do amor misericordioso de Cristo conduz necessariamente ao engajamento concreto em favor dos pobres.

Do ponto de vista pastoral, a Introdução propõe uma espiritualidade de identificação com Cristo mediante o serviço e a solidariedade (Blank, 2013, p. 233-236). O amor contemplado deve tornar-se amor operante, traduzido em atitudes de proximidade, cuidado e promoção da dignidade humana. O gesto de Leão XIV, ao dar continuidade ao projeto iniciado por Francisco, reforça a dimensão eclesial da caridade, indicando que o cuidado com os pobres não é uma opção entre outras, mas expressão constitutiva da fidelidade ao Evangelho (Aquino Júnior, 2018, p. 21-59).

2 Algumas palavras indispensáveis

O primeiro capítulo (n. 4-15) oferece uma hermenêutica cristocêntrica da caridade, partindo do gesto evangélico da mulher que unge Jesus (cf. Mt 26,8-9.11). Tal ponto de partida não é meramente narrativo, mas teológico: o gesto amoroso e aparentemente “inútil” da mulher torna-se, nas palavras de Jesus, memorial e paradigma do amor que se traduz em cuidado. Essa leitura insere-se na lógica da *kenosis* (cf. Fl 2,6-11), onde o amor divino se revela na vulnerabilidade e no serviço.

Ao afirmar que o amor a Cristo está intrinsecamente ligado ao amor aos pobres, este capítulo retoma a tradição bíblica da identificação



de Cristo com os pobres (cf. Mt 25,40). Essa perspectiva ecoa a teologia da encarnação, segundo a qual o mistério do Verbo feito carne é inseparável da solidariedade divina com a condição humana (Ladaria, 2021, p. 17-38). Assim, a caridade deixa de ser uma prática acessória da fé e se torna uma dimensão constitutiva da revelação cristã, uma epifania de Deus no rosto do outro (Ribeiro, 2025, p. 11-16).

Do ponto de vista eclesiológico, o capítulo reafirma a opção preferencial pelos pobres como eixo estruturante da missão da Igreja. Essa opção, inspirada no testemunho de São Francisco de Assis e promovida pelo magistério do Papa Francisco, não é uma categoria sociológica, mas teológica e pastoral: nela se manifesta a fidelidade da Igreja ao estilo de Cristo, pobre e servo. Acentua-se neste capítulo que essa opção tem força transformadora, libertando a Igreja de uma postura autorreferencial e chamando-a a uma conversão pastoral permanente (Brighenti, 2021, p. 153-167). Pastoralmente, o texto convida a uma espiritualidade da proximidade, que integra contemplação e ação. Amar os pobres é uma forma concreta de amar Cristo; por isso, a pastoral não pode reduzir-se a assistencialismo, mas deve promover comunhão, dignidade e justiça. A caridade, nesse sentido, é princípio teológico e práxis evangelizadora (Brighenti, 2021, p. 51-55).

O capítulo também se destaca por uma leitura profética da realidade atual. A denúncia da cultura do descarte e do consumismo evidencia uma antropologia distorcida, centrada no indivíduo e no lucro, em contraste com a visão cristã do ser humano como relacional e solidário. A crítica à falsa meritocracia é particularmente relevante, pois desvela a ideologia que justifica as desigualdades sob o pretexto da responsabilidade individual (Aquino Júnior, 2020, p. 113-147).

Ao identificar a pobreza como um “grito” que atravessa a história, o capítulo articula uma teologia da compaixão, onde o sofrimento humano é lugar teológico: Deus se deixa encontrar na dor e na esperança dos pobres. Essa teologia do clamor ecoa a tradição profética e encontra ressonância na Doutrina Social da Igreja (Aquino Júnior, 2019, p. 135-143).

Por fim, o primeiro capítulo identifica os principais desafios concretos que se impõem à ação pastoral:

- a) superar a indiferença que nasce da abundância e do conforto;
- b) educar para a solidariedade, especialmente em contextos marcados pelo individualismo e pela desigualdade;



- c) reconfigurar a pastoral social, integrando evangelização, promoção humana e cuidado integral;
- d) dar visibilidade às mulheres pobres, cuja marginalização denuncia a intersecção entre opressões econômicas e culturais.

3 Deus escolhe os pobres

O segundo capítulo (n. 16-12) constitui um dos eixos centrais da teologia da misericórdia desenvolvida no documento, ao afirmar que a opção preferencial de Deus pelos pobres é expressão concreta e histórica de seu amor salvífico. A leitura teológico-pastoral deste capítulo revela a tentativa de integrar, de modo equilibrado, os fundamentos bíblicos da predileção divina pelos marginalizados e as consequências eclesiais e missionárias dessa opção.

A narrativa salvífica, conforme apresentada na *Dilexi te*, é interpretada a partir de uma hermenêutica da misericórdia que enxerga, desde o Êxodo, a atuação de Deus como libertador dos oprimidos. Essa perspectiva é coerente com a tradição profética (cf. Am 5,24; Is 58,6-7) e com a práxis de Jesus de Nazaré, cuja encarnação e ministério são apresentados como o ponto culminante da solidariedade divina. O capítulo sublinha que a pobreza de Cristo, nascido em humildade, vivendo como trabalhador e morrendo na cruz não é mera contingência sociológica, mas dimensão constitutiva do mistério da encarnação. Assim, a *kenosis* (cf. Fl 2,6-8) torna-se o paradigma teológico da opção pelos pobres (Blank, 2011, p. 109-115).

A noção de “*privilegium pauperum*”, ou seja, o privilégio dos pobres aparece no texto como categoria teológica que expressa a predileção divina pelos pequenos, reinterpretando-a não como favoritismo, mas como justiça reparadora. Tal concepção evita o risco de uma leitura ideológica, reafirmando que o amor de Deus é universal, mas se manifesta de modo preferencial onde a vida é mais vulnerável. Essa tensão entre universalidade e particularidade é tratada com equilíbrio pastoral, evitando tanto o exclusivismo quanto a neutralidade abstrata (Libanio, 2013, p. 293-297).

Este capítulo propõe uma eclesiologia da misericórdia: a Igreja é chamada a ser “pobre e para os pobres”, expressão retomada das intuições do Concílio Vaticano II e do magistério do Papa Francisco (Francisco, 2014, p. 11-24). Essa identidade eclesial não é apenas um



ideal espiritual, mas uma forma concreta de participação na missão de Cristo. As referências às primeiras comunidades cristãs que partilhavam bens e cuidavam das viúvas funcionam como modelo de uma pastoral da comunhão e da solidariedade.

Pastoralmente, este capítulo traduz a opção pelos pobres em atitudes de serviço, partilha e acolhimento, fundamentadas nas obras de misericórdia corporais e espirituais. O texto reitera que tais práticas não são filantropia, mas expressão sacramental da fé viva, conforme a teologia de São Tiago: “a fé sem obras é morta” (Tg 2,17). O serviço ao pobre é apresentado como lugar teológico privilegiado de encontro com Cristo (cf. Mt 25,40), o que tem implicações diretas para a espiritualidade e a missão evangelizadora da Igreja.

A leitura pastoral do segundo capítulo convida à conversão eclesial diante das novas formas de pobreza e exclusão, sejam materiais, culturais ou espirituais. A opção pelos pobres, entendida como dimensão constitutiva da fé, implica um discernimento contínuo sobre as estruturas sociais e econômicas que geram injustiça. Nesse sentido, o segundo capítulo reforça a tradição da Doutrina Social da Igreja, integrando a dimensão caritativa à profética e transformadora (Bogaz, 2022, p. 130-143).

A insistência na gratuidade e na alegria da partilha revela uma espiritualidade da generosidade que transcende o assistencialismo (Aquino Júnior, 2014, p. 127-135). O chamado é para uma Igreja que se reconhece necessitada, solidária e servidora, convertendo-se a um estilo de vida mais evangélico e menos institucionalmente autorreferencial.

4 Uma igreja para os pobres

O terceiro capítulo (n. 35-81) aprofunda uma das intuições centrais do pontificado do Papa Francisco: o ideal de uma Igreja pobre e para os pobres (Aquino Júnior, 2018, p. 9-20). Essa formulação, evocada já nos primeiros dias de seu pontificado, não é mero *slogan* pastoral, mas expressão de uma teologia enraizada no Evangelho e na tradição viva da Igreja. O capítulo articula história, doutrina e espiritualidade, mostrando que o cuidado com os pobres é constitutivo da identidade eclesial e não simples dimensão opcional de sua missão.

A teologia subjacente ao capítulo é claramente cristocêntrica: a opção pelos pobres nasce da contemplação do Cristo pobre e crucificado, que se fez solidário com a condição humana até o extremo da entrega



(Blank, 2011, p. 179-190). A pobreza de Cristo, entendida não apenas como carência material, mas como despojamento e comunhão, torna-se paradigma da vida e da missão eclesial. Nesse sentido, o cuidado com os necessitados não é uma consequência moral, mas uma participação sacramental no mistério da Encarnação (Blank, 2013, p. 325-328).

A tradição patrística (Ibáñez, 2025), amplamente evocada no texto, reforça essa dimensão. Os Padres da Igreja, de Santo Inácio de Antioquia a Santo Agostinho, não dissociavam fé e caridade, culto e justiça. Para eles, o pobre é lugar teológico, “sacramento de Cristo”, no qual a Igreja reconhece o rosto de seu Senhor. Essa linha patrística confere ao capítulo uma sólida continuidade teológica, mostrando que a “Igreja para os pobres” não é uma invenção moderna, mas um retorno às fontes.

A eclesiologia implícita nesse capítulo é profundamente diacônica e comunitária (Kasper, 2012, p. 282-283). A Igreja aparece como comunidade servidora, cuja autoridade se manifesta na humildade e na caridade. Inspirada em Atos dos Apóstolos, a figura dos diáconos, especialmente São Lourenço, revela a íntima união entre serviço aos pobres e testemunho da fé. A caridade, portanto, não é mera obra assistencial, mas expressão da própria natureza da Igreja como sacramento universal de salvação.

Ao afirmar que “a autenticidade da Igreja se mede por sua proximidade aos pobres”, o texto adota um critério pastoral de verificação da fé eclesial. Essa perspectiva retoma o magistério conciliar e pós-conciliar: Paulo VI, João Paulo II, Bento XVI e Francisco, reforçando a ideia de que a evangelização só é credível quando toca concretamente a carne dos últimos. A pobreza, vivida e assumida como solidariedade, torna-se elemento de reforma e purificação da Igreja.

O capítulo destaca com rigor histórico o percurso da Igreja no cuidado com os pobres: das diaconias primitivas às ordens hospitalares, das comunidades monásticas às congregações educativas, dos missionários junto aos migrantes aos movimentos populares contemporâneos. Essa narrativa mostra que a opção pelos pobres é um fio contínuo que estrutura a história da santidade cristã.

A vida consagrada aparece como laboratório evangélico da caridade. Os exemplos de São Basílio, São Bento, São Francisco, Santa Clara, São João de Deus, Santa Teresa de Calcutá e Santa Dulce dos Pobres ilustram a fecundidade espiritual da pobreza vivida como comunhão. O



texto evidencia também que a caridade autêntica é sempre transformadora, pois busca superar as causas estruturais da miséria, e não apenas aliviar seus efeitos.

A menção aos movimentos populares e à pastoral dos migrantes atualiza essa tradição, mostrando a continuidade entre o Evangelho e as urgências sociais de hoje. A caridade se traduz em compromisso social e político, numa clara sintonia com a *Evangelii Gaudium* (n. 186-216), onde Francisco propõe uma “Igreja em saída” que assume a defesa da dignidade humana como expressão da fé.

A pobreza, na perspectiva do capítulo, é antes de tudo uma categoria espiritual. Ela não se reduz à privação, mas indica liberdade interior, desapego e confiança em Deus (Libanio, 2010, p. 311-312). Assim como a esmola purifica o coração e conduz à conversão, a proximidade aos pobres transforma o próprio sujeito eclesial. Servir o pobre é deixar-se evangelizar por ele. Essa inversão em que o pobre se torna mestre de fé, exprime uma das mais profundas intuições da espiritualidade (Castillo, 2012, p. 158-169).

5 Uma história que continua

O IV capítulo (n. 82-102) representa um momento de síntese e atualização da Doutrina Social da Igreja (DSI), articulando sua trajetória histórica e seu enraizamento teológico-pastoral (Brighenti, 2018, p. 17-33). O texto propõe uma leitura da DSI não apenas como corpo doutrinário, mas como processo vivo, inserido na história concreta dos povos e marcado por uma crescente consciência da dignidade dos pobres enquanto sujeitos eclesiais e sociais. O capítulo evidencia, portanto, a passagem de uma eclesiologia assistencial para uma eclesiologia de participação e corresponsabilidade, em consonância com o movimento conciliar inaugurado pelo Vaticano II (Passos, 2014, p. 141-163).

O capítulo mostra que a DSI nasce no entrecruzamento entre a fé e a história, como resposta pastoral às contradições do capitalismo industrial e às novas formas de exclusão geradas pela modernidade. Desde *Rerum novarum* (1891), de Leão XIII, até as contribuições de Bento XVI e Francisco, percebe-se um deslocamento teológico: a caridade cristã, antes centrada em obras assistenciais, adquire progressivamente um caráter estrutural, exigindo justiça social e transformação das instituições (Aquino Júnior, 2023).



A teologia subjacente ao capítulo reconhece o pobre como *locus theologicus*, isto é, lugar privilegiado da revelação do amor de Deus (Boff, 2009, p. 639). Essa concepção ressoa com a tradição profética bíblica e com a cristologia do “Cristo pobre e servo”. A opção preferencial pelos pobres, longe de ser uma escolha sociológica, é apresentada como exigência teológica da encarnação: Deus se solidariza com os marginalizados e, neles, manifesta o rosto do Reino (Muñoz, 2010, p. 99-115).

A narrativa histórica proposta neste capítulo articula as grandes etapas do desenvolvimento da DSI: Leão XIII inaugura o magistério social com a defesa do trabalhador e da dignidade do trabalho. São João XXIII amplia a reflexão à escala global, introduzindo uma teologia do bem comum e da solidariedade internacional. O Concílio Vaticano II, especialmente com *Gaudium et spes*, reformula a relação Igreja-mundo, convidando a Igreja a ler “os sinais dos tempos” e a situar-se como servidora da humanidade.

São Paulo VI, com *Populorum progressio*, vincula desenvolvimento e libertação, antecipando a consciência de que a economia deve estar a serviço da pessoa humana. São João Paulo II sistematiza a “opção preferencial pelos pobres” e reinterpreta o trabalho como participação na criação e via de santificação. Bento XVI introduz uma leitura institucional e política da caridade, mostrando que o amor cristão se concretiza também em estruturas de justiça. O Papa Francisco recoloca o pobre no centro do discernimento eclesial, denunciando as causas sistêmicas da exclusão e chamando à conversão ecológica e social (Aquino Júnior, 2025, p. 40-43).

O título “Uma história que continua” aponta justamente para essa continuidade dinâmica: a DSI é tradição viva, aberta às novas questões antropológicas, econômicas e ecológicas.

O capítulo tem alto valor pastoral ao insistir na necessidade de reconhecer os pobres como sujeitos ativos da evangelização. Essa inversão de perspectiva supera a lógica paternalista e restabelece a reciprocidade evangélica: os pobres não são apenas destinatários da ação missionária, mas agentes de transformação e testemunhas de uma fé encarnada.

Ao destacar a “sabedoria espiritual dos pobres”, o texto adere à visão de Aparecida (2007) e à espiritualidade franciscana do Papa Francisco, para quem os pobres evangelizam pela sua confiança radical em Deus e pela capacidade de comunhão (Libanio, 2003, p. 141). Tal



perspectiva desafia as comunidades eclesiais a viverem uma pastoral de presença, proximidade e partilha, mais do que de assistência (Brighenti, 2021, p. 180-194).

6 Um permanente desafio

O quinto capítulo (n. 103-121), ao tratar do “permanente desafio” que é o compromisso da Igreja com os pobres, revela-se como um eixo hermenêutico privilegiado para compreender a autocompreensão eclesial em chave evangélica. Sua teologia parte da convicção de que o amor aos pobres não constitui mera consequência ética do Evangelho, mas pertence à própria ontologia da Igreja enquanto “sacramento universal de salvação” (LG 48). Nesse sentido, o texto reafirma a dimensão caritativo-evangelizadora como expressão da fidelidade ao Cristo encarnado, cuja presença se manifesta de modo particular nos rostos marcados pela vulnerabilidade (Cacchione, 2025, p. 123-129).

O capítulo desenvolve uma teologia da caridade que não se reduz à filantropia, mas radica-se na *kenosis* de Cristo, o qual “sendo rico, fez-se pobre” (2Cor 8,9). A pobreza, portanto, não é vista apenas como realidade social, mas como lugar teológico: um espaço privilegiado de revelação do amor de Deus e de comunhão com o Cristo crucificado e ressuscitado (Suess, 2025, p. 245-247). O texto recupera a tradição patrística, especialmente Gregório Magno e os Padres do deserto, para reafirmar que a relação com os pobres é critério de autenticidade da fé e sinal de conversão permanente.

A menção à expressão “os pobres são a carne de Cristo”, retomando a linguagem de Francisco em *Evangelii Gaudium* (n. 270), confere densidade cristológica ao argumento (Cacchione, 2025, p. 123-124). O cuidado com os pobres não é opcional, mas constitutivo da configuração da Igreja ao seu Senhor. Tal compreensão ecoa a tradição da teologia latino-americana da libertação (Bingemer, 2017), reinterpretada em chave pastoral e eclesial, sem reducionismos ideológicos.

O capítulo insiste que o cuidado com os pobres deve ser uma dimensão estrutural da vida comunitária, e não um simples setor de ação social. Essa ênfase pastoral converge com a eclesiologia do Papa Francisco, que propõe uma Igreja “em saída”, samaritana e misericordiosa (*Fratelli Tutti*, n. 63-68). A figura do bom samaritano é interpretada



como paradigma da ação pastoral: parar, aproximar-se, cuidar e deixar-se transformar pelo encontro (Osto, 2025, p. 67-72).

Pastoralmente, o documento denuncia o risco do “mundanismo espiritual”, isto é, de uma Igreja que se fecha em práticas devocionais ou institucionalismo eclesialístico, perdendo a sensibilidade ao sofrimento humano (Feller, 2024, p. 132-133). O cuidado integral, material e espiritual, dos pobres é apresentado como o antídoto contra essa enfermidade e como caminho de revitalização missionária.

Um dos pontos teologicamente mais finos é a revalorização da esmola como gesto sacramental de comunhão e misericórdia (Sung, 2010, p. 53-77). Longe de ser uma prática ultrapassada, ela é vista como meio de conversão: mais do que resolver a pobreza, transforma o coração de quem dá. Tal perspectiva reconecta a ética cristã com a espiritualidade, articulando fé e obras numa reciprocidade vital. Os Padres da Igreja já compreendiam a esmola como prolongamento da liturgia e expressão da oração; *Dilexi te* recupera essa mística da caridade como via de santificação.

A expressão “permanente desafio” aponta para a dimensão escatológica da caridade. O amor aos pobres não se esgota em projetos, mas é um chamado contínuo à conversão e à esperança. Uma Igreja “sem limites no amor”, como conclui o texto, é precisamente aquela que antecipa, na história, os sinais do Reino de Deus. Pastoralmente, isso exige discernimento comunitário, formação para a caridade e inserção real nos contextos de sofrimento humano (Tavares, 2021, p. 124-138).

6 Conclusão

O caminho percorrido permitiu-nos constatar que a exortação *Dilexi te* se revela como um marco significativo no desenvolvimento recente do magistério social da Igreja, articulando, de modo coerente e inspirador, a tradição doutrinal com os desafios emergentes do século XXI. Sua proposta de um amor preferencial pelos pobres, entendido não como apêndice, mas como núcleo constitutivo do Evangelho, confere à teologia e à pastoral uma orientação profundamente cristocêntrica e profética.

Ao conjugar fundamentos bíblicos, espirituais e históricos, o documento reafirma a inseparabilidade entre fé e compromisso social, convidando a Igreja a uma renovada conversão pastoral que ultrapassa



o âmbito da mera assistência e se traduz em verdadeira solidariedade transformadora.

Neste sentido, a análise teológico-pastoral empreendida evidenciou que *Dilexi te* não apenas retoma a continuidade do magistério pontifício sobre a caridade e a justiça social, mas também imprime-lhe uma tonalidade franciscana de simplicidade e proximidade, em consonância com as urgências do tempo presente.

A sua recepção, portanto, configura-se como ocasião privilegiada de discernimento e atualização da missão eclesial, reafirmando que a credibilidade do anúncio cristão depende, em última instância, da capacidade da Igreja de testemunhar o amor de Cristo nos rostos concretos dos pobres e excluídos.

Referências

AQUINO JÚNIOR, Francisco de. Chaves que abrem o magistério social do Papa Francisco. In: PASSOS, João Décio; RAMALHO, Rosa Maria; SANCHEZ, Wagner Lopes (org.). *O magistério social do Papa Francisco: balanços e perspectivas*. São Paulo: Paulinas, 2025. p. 40-43.

AQUINO JÚNIOR, Francisco de. *Encíclicas sociais: um guia de estudo*. São Paulo: Paulinas, 2023.

AQUINO JÚNIOR, Francisco de. A violência contra os pobres: um pecado contra o próprio Deus. In: ZACHARIAS, Ronaldo; MILLEN, Maria Inês de Castro (org.). *A moral do Papa Francisco: um projeto a partir dos descartados*. São Paulo: Santuário, 2020. p. 113-147.

AQUINO JÚNIOR, Francisco de. *Teologia em saída para as periferias*. São Paulo: Paulinas, 2019.

AQUINO JÚNIOR, Francisco de. *Igreja dos pobres*. São Paulo: Paulinas, 2018.

AQUINO JÚNIOR, Francisco de. *Viver segundo o espírito de Jesus: espiritualidade como seguimento*. São Paulo: Paulus, 2014.

AQUINO JÚNIOR, Francisco de. *Pastoral urbana: novos caminhos para a Igreja na cidade*. Petrópolis: Vozes, 2021. p. 124-138.

BETTO, Frei. *Documento do Papa Leão XIV consagra a Teologia da Libertação*. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/658468-docu->



mento-do-papa-leao-xiv-consagra-a-teologia-da-libertacao-artigo-de-frei-betto. Acesso em: 11 nov. 2025.

BINGEMER, Maria Clara. *Teologia latino-americana: raízes e ramos*. Petrópolis: Vozes, 2017.

BLANK, Renold. *Deus e sua criação: doutrina de Deus, doutrina da criação*. São Paulo: Paulus, 2013.

BLANK, Renold. *A face mais íntima de Deus*. São Paulo: Paulus, 2011.

BOFF, Clodovis. *Teoria do método teológico*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

BOFF, Clodovis. *Mariologia social: o significado da Virgem para a sociedade*. São Paulo: Paulus, 2006.

BOGAZ, Antônio Sagrado. *Vocabulário teológico: teologia patristica*. São Paulo: Paulinas, 2022.

BRIGHENTI, Agenor. *Teologia pastoral: a inteligência reflexa da ação evangelizadora*. Petrópolis: Vozes, 2021.

BRIGHENTI, Agenor. *A Laudato Si' no pensamento social da Igreja: da ecologia ambiental à ecologia integral*. São Paulo: Paulinas, 2018.

BRIGHENTI, Agenor; HERMANO, Rosario (org.). *A missão em debate: provocações à luz de Aparecida*. São Paulo: Paulinas, 2010.

CACCHIONE, Eraldo. Pobres. In: GRILLO, Andrea; GUZZO, Luigi Mariano (org.). *Intra omnes! Do povo de Deus ao conclave: desafios e esperanças para a Igreja vindoura*. São Paulo: Paulus, 2025. p. 123-129.

CASTILLO, José M. *Espiritualidade para insatisfeitos*. São Paulo: Paulus, 2012.

FELLER, Vitor Gaudino. Acídia pastoral e incômodos de uma Igreja em saída. In: CUNHA, Carlos Alberto Motta; CARMO, Solange Maria do (org.). *Pastoral urbana: práticas e desafios*. São Paulo: Paulus, 2024. p. 132-133.

FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Dilexit nos: sobre o amor humano e divino do coração de Jesus Cristo*. São Paulo: Paulinas, 2024.

FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Fratelli tutti: sobre a fraternidade e a amizade social*. São Paulo: Paulinas, 2020.



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

FRANCISCO, Papa. *A Igreja da misericórdia*: minha visão para a Igreja. São Paulo: Paralela, 2014.

GRILLO, A. *Dilexi te: “Não é caridade, mas Revelação.” Leão XIV e o ‘magisterium pauperum’*. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/658412-dilexi-te-nao-e-caridade-mas-revelacao-leao-xiv-e-o-ensinamento-dos-pobres-artigo-de-andrea-grillo>. Acesso em: 11 nov. 2025.

IBÁÑEZ, José Alberto Hernández. *Patrologia didática*. São Paulo: Paulus, 2025.

KASPER, Walter. *Igreja católica*: essência, realidade, missão. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2012.

LADARIA, Luis F. *Jesus Cristo, salvação de todos*. Petrópolis: Vozes, 2021.

LEÃO XIV. *Exortação Apostólica Dilexi te*: sobre o amor com os pobres. São Paulo: Paulinas, 2025.

LIBANIO, João Batista. Novos desafios e tarefas para a Teologia na América Latina e Caribe. In: BRIGHENTI, Agenor; HERMANO, Rosario (org.). *A Teologia da Libertação em perspectiva*. São Paulo: Paulus: Paulinas, 2013.

LIBANIO, João Batista. *A escola da liberdade*: subsídios para meditar. São Paulo: Loyola, 2010.

LIBANIO, João Batista. *Crer num mundo de muitas crenças e pouca libertação*. São Paulo: Paulinas, 2003.

MUÑOZ, Ronaldo. A opção pelos pobres como expressão da autenticidade da missão. In: OSTO, Giulio. *Fraternidade*. In: GRILLO, Andrea; GUZZO, Luigi Mariano (org.). *Intra omnes! Do povo de Deus ao conclave*: desafios e esperanças para a Igreja vindoura. São Paulo: Paulus, 2025. p. 67-72.

PASSOS, João Décio. *Concílio Vaticano II*: reflexões de um carisma em curso. São Paulo: Paulus, 2014.

RIBEIRO, Nilo. *Pensar outramente*. São Paulo: Loyola, 2025.



ROSELI, A. '*Dilexi te*': *Leão surpreende com puro evangelho*. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/658342-dilexi-te-leao-surpreende-com-puro-gospel-artigo-de-alberto-roseli>. Acesso em: 11 nov. 2025.

SUESS, Paulo. *Teologia da missão: convocar e enviar servos e testemunhas do Reino*. Petrópolis: Vozes, 2025.

SUNG, Jung Mo. Categorias sociais e a experiência espiritual. In: ASS-MANN, Hugo; SUNG, Jung Mo. *Deus em nós: o reinado que acontece no amor solidário aos pobres*. São Paulo: Paulus, 2010. p. 53-77.

TAVARES, Sinivaldo S. Periferias como lugar teológico-ecclesial. In: BRIGHENTI, Agenor; VIDAL, J. M. *Tem cheiro de Francisco, tem gosto de Francisco é de Francisco*. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/658388-tem-cheiro-de-francisco-tem-gosto-de-francisco-e-francisco-artigo-de-jose-manuel-vidal>. Acesso em: 11 nov. 2025.

WISNIEWSKI, E. A densidade teológica e pastoral da Exortação apostólica *Dilexi te*. In: *Ciberteologia*, São Paulo, n. 81, p. 61-78, jan./abr. 2026.



O legado do Monsenhor Mathias Maria Stein em Guaramirim – Santa Catarina: a Paróquia Senhor Bom Jesus e o Hospital Santo Antônio

The legacy of Monsignor Mathias Maria Stein in Guaramirim – Santa Catarina: the Parish of Senhor Bom Jesus and Santo Antônio Hospital (SC)

Fabio Almeida Santos^{*}
UNIVILLE

Luana de Carvalho Silva Gusso^{**}
UNIVILLE

Patrícia de Oliveira Areas^{***}
UNIVILLE

* Doutorando em Patrimônio e Sociedade, Univille, Joinville. Mestre em Educação, Univille, Joinville, 2024. Graduação em Teologia, Centro Universitário Ítalo Brasileiro, UniTALO, São Paulo, 2014. Graduado em Filosofia, Centro Universitário Assunção, UNIFAI, São Paulo, 2008. Coordenador de Pós-Graduação do Centro Universitário Católica SC. Presbítero da Arquidiocese de Joinville.

E-mail: diretorgeral@fundacaopadreluizfacchini.org.

** Doutora em Direito do Estado, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2012; Pós-doutorado em Direito, Universidade de Coimbra e Ius Gentium Conimbrigae, Coimbra, 2013; Mestre em Direito, Universidade Federal do Paraná, UFPR, Curitiba, 2008; Bacharel em Psicologia, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2004. Professora do Programa de Pós-graduação em Patrimônio Cultural e Sociedade e dos Cursos de Direito e Psicologia da Universidade da Região de Joinville, Univille.

E-mail: luana.gusso@univille.br.

*** Doutora em Direito, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2010; Pós-doutorado em Direito, Fundació Bosch i Gimpera – Universitat de Barcelona, Barcelona, 2016; Mestre em Direito, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006; Bacharel em Direito, Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2000. Professora permanente do Programa de Pós-graduação em Patrimônio Cultural e Sociedade e professora colaboradora do Programa de Pós-graduação em Comunicação e Mediações Contemporâneas; Professora nos cursos de Direito, Cinema, Publicidade e Propaganda e Jornalismo da Universidade da Região de Joinville, Univille. Professora colaboradora do Programa de Pós-graduação em Propriedade Intelectual e Transferência de Tecnologia para a Inovação (PROFNIT), UFSC.

E-mail: patricia.areas@univille.br.





Aceito em: 04/12/2025. Recebido em: 21/05/2026.

Resumo: O artigo apresenta uma análise documental sobre a formação da Paróquia Senhor Bom Jesus e do Hospital Santo Antônio, em Guaramirim (SC), a partir da atuação de Monsenhor Mathias Maria Stein. O estudo tem como objetivo sistematizar as informações disponíveis em fontes institucionais e oficiais, examinando como a figura do sacerdote é representada nos registros religiosos, civis e administrativos. A pesquisa, de caráter qualitativo e documental, utiliza obras de Francisco Herbert Schork (2007; 2008), publicações da Arquidiocese de Joinville, dados do IBGE, páginas do hospital e do Instituto Santé, além de portais municipais. As fontes foram analisadas por meio de cotejo e descrição, com atenção às convergências e divergências nas datas e marcos históricos. Os resultados indicam que a memória sobre Stein é predominantemente institucional, estruturada em registros escritos e atos públicos. Paróquia e hospital aparecem como referências institucionais relevantes na organização social local, expressando a interação entre religiosidade e estrutura comunitária. Conclui-se que a trajetória do monsenhor foi associada a essas instituições por meio de registros documentais que contribuem para a manutenção de sua memória no contexto local.

Palavras-chave: história das religiões; memória institucional; Hospital Santo Antônio; Paróquia Senhor Bom Jesus; Monsenhor Mathias Maria Stein.

Abstract: This article presents a documentary analysis of the formation of the Parish of Senhor Bom Jesus and the Santo Antônio Hospital in Guaramirim (SC), based on the work of Monsignor Mathias Maria Stein. The study aims to systematize the information available in institutional and official sources, examining how the priest's figure is represented in religious, civil, and administrative records. The research, of a qualitative and documentary nature, draws on works by Francisco Herbert Schork (2007; 2008), publications from the Archdiocese of Joinville, IBGE (Brazilian Institute of Geography and Statistics) data, pages from the hospital and the Instituto Santé, as well as municipal portals. The sources were analyzed through comparison and description, with attention to convergences and divergences in dates and historical milestones. The results indicate that the memory of Stein is predominantly institutional, structured in written records and public acts. The parish and the hospital appear as relevant institutional references in local social organization, expressing the interaction between religiosity and community structure. It is concluded that the monsignor's trajectory was associated with these institutions through documentary records that contribute to the preservation of his memory in the local context.

Keywords: history of religions; institutional memory; Santo Antônio Hospital; Parish of Senhor Bom Jesus; Monsignor Mathias Maria Stein.

Introdução

Guaramirim, município em que o presente artigo situa a análise, está localizado no norte do Estado de Santa Catarina, sendo integrante



da microrregião do Vale do Itapocu. Sua economia é diversificada, com predomínio dos setores industrial e de serviços. De acordo com o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2024), o território municipal abrange 267,514 km², com densidade de 174,61 habitantes por km², totalizando 46.711 moradores no Censo de 2022 e estimativa de 51.009 habitantes para 2025. No entanto, considerando o período de formação das instituições analisadas, especialmente a década de 1950, o município apresentava uma configuração predominantemente rural, com forte presença de populações de origem europeia e ampla predominância do catolicismo entre seus habitantes, conforme indicam dados censitários do período. Esses dados demográficos e territoriais situam o espaço social no qual se desenvolveram as instituições que são objeto deste estudo: a Paróquia Senhor Bom Jesus e o Hospital Santo Antônio.

A trajetória dessas instituições está diretamente vinculada à atuação do sacerdote Mathias Maria Stein, cuja presença em Guaramirim marcou o período de estruturação comunitária e administrativa do município. Em 8 de dezembro de 1950, a então capela local foi elevada à condição de paróquia, conforme registros da Arquidiocese de Joinville (2025) e do portal Turismo Guaramirim (2024). Desde então, a paróquia tornou-se referência espiritual e organizativa para os moradores, desempenhando papel importante na consolidação da vida religiosa e social da cidade.

Ao lado da paróquia, o Hospital Santo Antônio formou o segundo pilar institucional de Guaramirim. As fontes disponíveis, especialmente as obras de Schork (2007; 2008) e os portais institucionais do Hospital e do Instituto Santé, relatam que a pedra fundamental foi abençoada em 4 de agosto de 1940, e a inauguração ocorreu em 24 de maio de 1942, embora outros registros mencionem 1953 e 1959 como marcos de início das atividades. Ainda que essas datas apresentem divergências, há consenso quanto à municipalização do hospital em 24 de janeiro de 1974 e à sua atual gestão compartilhada com o poder público.

Dessa forma, a história de Guaramirim e a atuação de Monsenhor Stein podem ser conhecidas por meio da documentação escrita que trata da criação e da continuidade dessas instituições. O presente artigo tem caráter expositivo e documental: parte do exame de fontes acessíveis, tais como livros, páginas institucionais e registros oficiais, para compreender de que modo o sacerdote e as obras a ele associadas foram representados ao longo do tempo.



Nesse cenário, a questão norteadora que orienta esta investigação é: como as fontes institucionais disponíveis constroem e organizam a memória sobre a atuação de Monsenhor Mathias Maria Stein, bem como sobre as origens e a institucionalização da Paróquia Senhor Bom Jesus e do Hospital Santo Antônio em Guaramirim? Essa pergunta organiza o percurso analítico e define o escopo de um estudo centrado na sistematização de informações verificáveis, sem recorrer a entrevistas ou memórias orais.

Diante desse problema, o objetivo geral consiste em analisar as fontes escritas e institucionais sobre a atuação de Monsenhor Mathias Maria Stein em Guaramirim, com ênfase na formação e consolidação das duas principais instituições locais. Como desdobramentos específicos, pretende-se: (a) caracterizar o território municipal com base em dados oficiais do IBGE, situando-o no contexto regional; (b) identificar os marcos documentais de criação e desenvolvimento da paróquia e do hospital; e (c) descrever as representações institucionais construídas em torno da figura do monsenhor.

Nesse sentido, a justificativa da pesquisa decorre da necessidade de organizar e de analisar, em perspectiva acadêmica, informações dispersas sobre a história religiosa e a institucional do município. A paróquia e o hospital são referências na vida comunitária e suas origens estão diretamente ligadas ao período de atuação de Stein. Reunir as fontes disponíveis, indicar suas convergências e divergências e compreender como são apresentadas nas publicações oficiais constitui uma contribuição concreta para os estudos de história local e memória institucional.

Para alcançar esses objetivos, a metodologia adotada é qualitativa e documental. O corpus da pesquisa inclui as obras de Francisco Herbert Schork (2007; 2008), as páginas da Arquidiocese de Joinville, do Hospital Santo Antônio, do Instituto Santé, do portal Turismo Guaramirim, além de notícias regionais e dados do IBGE. A análise segue o procedimento de descrição e cotejo de informações, identificando pontos de convergência e contradição entre as fontes.

Assim, a pesquisa não se propõe a realizar uma reconstrução histórica exaustiva, mas a examinar a forma como os fatos aparecem nos registros disponíveis. O recorte não cobre cronologicamente o período de 1949 a 2025 em detalhe, mas acompanha os principais marcos documentais sobre a presença de Stein e as instituições associadas a seu nome. Trata-se, portanto, de um estudo que valoriza a documentação pública e



institucional como meio de compreender a permanência de determinados símbolos religiosos e sociais no contexto local.

Dessa maneira, o artigo está estruturado em duas seções principais, além desta introdução e das considerações finais. A primeira seção examina a trajetória de Stein e a formação da paróquia e do hospital, com base em fontes históricas e registros administrativos. A segunda seção analisa as representações institucionais sobre o monsenhor e o modo como a sua atuação é documentada e preservada nas publicações oficiais e nos portais públicos. Por fim, as considerações finais sintetizam os resultados e apontam a relevância de manter o acesso às fontes locais como forma de preservar a memória escrita da comunidade.

1 Trajetória de Monsenhor Stein e a formação institucional de Guaramirim

A Paróquia Senhor Bom Jesus e o Hospital Santo Antônio constituem, em Guaramirim, duas instituições centrais na organização da vida social e religiosa ao longo do século XX. A paróquia atuou como espaço de articulação comunitária em um contexto de população dispersa e de tradição católica, enquanto o hospital se consolidou como principal equipamento de saúde, inicialmente comunitário e posteriormente incorporado à gestão pública. Embora distintas, ambas articulam dimensões complementares da vida social e da estruturação urbana.

A trajetória de Mathias Maria Stein está vinculada ao processo de consolidação da Igreja Católica no norte de Santa Catarina após a Segunda Guerra Mundial. Natural da cidade alemã de Schneppenbach, Monsenhor Mathias Maria Stein iniciou sua formação sacerdotal ainda na Alemanha, em 1923, prosseguindo-a no Brasil após sua primeira vinda em 1931. Retornou ao país em novembro de 1949 para atuar na Diocese de Joinville, assumindo inicialmente a função de secretário do bispo Dom Pio de Freitas e, em dezembro do mesmo ano, a paróquia de Guaramirim. Sua atuação no município, contudo, não se restringiu à condução religiosa, sendo marcada por uma forma de liderança que articulava práticas pastorais, organização comunitária e orientação social dos fiéis, influenciando diretamente a estruturação das instituições locais (Machado, 2013). Dom Pio confiou a Stein a tarefa de organizar a comunidade católica de Guaramirim, então um distrito rural subordinado a Jaraguá do Sul, e estruturar uma nova paróquia, integrando o movi-



mento mais amplo de sacerdotes estrangeiros designados para regiões de colonização alemã no sul do Brasil.

O contexto municipal era de formação recente. Guaramirim possuía população dispersa, base econômica agrícola e infraestrutura precária. As celebrações religiosas ocorriam em capelas e residências particulares, sem sede paroquial definida. De acordo com as fontes locais, Stein iniciou visitas periódicas às comunidades rurais, organizando grupos de catequese e pastorais de apoio (Schork, 2007). Essas ações contribuíram para articular redes comunitárias em torno da Igreja, em momento de escassez de serviços públicos.

A Paróquia Senhor Bom Jesus de Guaramirim foi criada oficialmente em 8 de dezembro de 1950, conforme indicam os registros institucionais indicam. Esse marco não representa apenas a formalização eclesiástica da comunidade local, mas também a consolidação de um núcleo institucional responsável por organizar práticas religiosas, sociabilidades e formas de pertencimento coletivo no município. O decreto diocesano, assinado por Dom Pio de Freitas, formalizou a autonomia eclesiástica da comunidade, que até então era capela filial. Essa decisão consta no *Livro de Tombo* da paróquia, em registro manuscrito que declara:

Fazemos saber que, tendo nós em vista o sempre maior incremento da vida religiosa da nossa diocese e mais frequente e mais intensa assistência espiritual aos fiéis, resolvemos executar a criação e estabelecimento da paróquia de Guaramirim, município do mesmo nome, desmembrando-a da paróquia da catedral de Joinville (Livro de Tombo da Paróquia Senhor Bom Jesus de Guaramirim, vol. 1, 1950, p. 1).

No mesmo documento, consigna-se ainda o ato de elevação da capela local à condição de igreja matriz:

Elevamos a igreja do Senhor Bom Jesus de Guaramirim a categoria de igreja matriz, com todas as insígnias, prerrogativas e privilégios que em direito lhe couberem, pelo que concedemos à dita igreja, por todo o tempo, o direito e a faculdade de ter o sacrário e nele conservar a Sagrada Eucaristia com o necessário ornamento de decência (Livro de Tombo da Paróquia Senhor Bom Jesus de Guaramirim, vol. 1, 1950, p. 2).

Poucos dias depois, o mesmo volume documenta a posse de Mathias Maria Stein como primeiro pároco:



Aos 17 dias do mês de dezembro do ano de mil novecentos e cinquenta, pelas 9:30 horas, nesta matriz de Guaramirim [...] procedi à leitura da provisão e introduzi na posse desta Freguesia, observando o cerimonial prescrito, sem que houvesse contestação alguma (Livro de Tombo da Paróquia Senhor Bom Jesus de Guaramirim, vol. 1, 1950, p. 2).

A sequência desses registros revela o processo completo de institucionalização da paróquia, criação, elevação e posse, evidenciando o caráter administrativo e canônico da fundação e a legitimação formal da liderança de Stein perante a comunidade e a Diocese de Joinville. O registro presente no Livro de Tombo não apenas documenta a criação da paróquia, mas expressa uma narrativa institucional que legitima a autoridade eclesial e organiza a memória da fundação a partir de um enquadramento formal e religioso.

O processo de construção da igreja matriz, atual Igreja Senhor Bom Jesus, mobilizou grande parte da população. Mutirões e campanhas de doação foram organizados sob coordenação de Stein (Schork, 2007). O templo foi edificado no centro urbano, em terreno obtido por intermédio da comunidade. A pedra fundamental foi lançada em 11 de outubro de 1931, antes da chegada de Stein, e que as obras se intensificaram na década de 1950, culminando na estrutura atual (Turismo Guaramirim, 2024).

O Hospital Santo Antônio constituiu-se como o principal equipamento de saúde do município, desempenhando papel de grande importância na assistência à população e na articulação entre iniciativa comunitária e gestão pública. Nesse contexto, Stein também se envolveu em iniciativas na área da saúde, colaborando para a criação do Hospital Santo Antônio. De acordo com o site institucional da própria instituição, a pedra fundamental do hospital foi abençoada em 4 de agosto de 1940, e a inauguração ocorreu em 24 de maio de 1942 (Hospital Santo Antônio, 2025). O registro não especifica quem realizou a bênção da pedra fundamental. Essas datas indicam que a instituição antecede a criação formal da paróquia, mas posteriormente passou a ser administrada em cooperação com ela. As ampliações realizadas nas décadas seguintes somaram mais de 4 mil m² de área construída, tornando-se o principal equipamento de saúde da região.

O Instituto Santé, organização gestora atual do hospital, informa que a municipalização da entidade ocorreu em 24 de janeiro de 1974 e que a unidade permanece como hospital público de média complexidade (Instituto Santé, 2024). Os registros oficiais da Receita Federal



mostram abertura de CNPJ em 29 de janeiro de 1968, formalizando-o como entidade municipal (CNPJ.Biz, 2025). A discrepância entre os marcos fundacionais indica que o hospital operou inicialmente como obra comunitária vinculada à Igreja, sendo incorporado à administração pública somente nas décadas posteriores.

As fontes consultadas divergem quanto à data exata de início das atividades médicas. Enquanto o Instituto Santé menciona o ano de 1959 como início do atendimento pleno, portais locais referem 1953 como ano de fundação (Portal Clic RDC, 2025). Há, contudo, concordância sobre a inauguração simbólica em 1942 e sobre a continuidade do serviço ao longo das décadas seguintes. Essas variações documentais serão mantidas como registro de divergência histórica, sem inferência adicional. Essas divergências não se limitam a inconsistências cronológicas, mas indicam diferentes formas de registro e construção da memória institucional sobre a origem da instituição, evidenciando como determinados marcos são selecionados e reiterados nos documentos oficiais.

A estrutura administrativa do hospital foi expandida em diferentes fases, conforme relatórios e notícias municipais. O Diário da Jaraguá (2022) registra inauguração de nova ala de 16 leitos e posto de enfermagem, com média de 7 mil atendimentos mensais. Essas informações confirmam a continuidade institucional e a relevância regional do equipamento. As obras periódicas e as parcerias com entidades civis demonstram a integração entre saúde pública e herança religiosa na gestão contemporânea.

A relação entre a paróquia e o hospital expressa a forma como a Igreja Católica exerceu funções sociais no interior catarinense. Conforme Miceli (1985), a atuação da instituição eclesiástica no Brasil esteve historicamente vinculada à organização de estruturas sociais e à mediação de relações comunitárias, especialmente em contextos locais. No caso de Guaramirim, a liderança de Stein articulou recursos materiais e humanos para instituições que ultrapassaram o âmbito estritamente religioso. Essa articulação consolidou o modelo de cooperação entre Igreja, poder público e comunidade civil.

Durante a década de 1950, a paróquia organizou capelas nas localidades de Amizade, Corticeira e Bananal (Schork, 2007). Essas capelas serviam como pontos de apoio pastoral e de reunião das famílias rurais. O modelo de comunidades descentralizadas tornou-se padrão de organização religiosa regional, mantido até o presente pela Arquidiocese.



A expansão da rede eclesial reforçou a presença da Igreja nos distritos agrícolas e ampliou o alcance dos serviços sociais vinculados à paróquia.

Após mais de duas décadas de atuação em Guaramirim, Monsenhor Mathias Maria Stein retornou à Alemanha em 1976. Sua saída marcou o encerramento de um ciclo de intensa participação na organização religiosa e social do município, permanecendo, contudo, sua influência nas instituições que ajudou a consolidar, as quais continuaram a operar como referências centrais na vida local (Machado, 2013).

As fontes disponíveis indicam que a formação institucional de Guaramirim envolveu a interação entre fé, trabalho coletivo e planejamento comunitário. A presença de Stein contribuiu para organizar serviços permanentes e para associar a religião católica à vida cotidiana. As obras de Schork (2007; 2008), amplamente utilizadas como referência local, apresentam uma narrativa descritiva e linear da trajetória do Monsenhor, contribuindo para a consolidação de uma memória institucional que associa sua figura à origem e ao desenvolvimento das principais instituições do município.

Nesse processo, a paróquia e o hospital não aparecem como instituições isoladas, mas como estruturas complementares na organização da vida social local, articulando dimensões religiosas, assistenciais e administrativas. A análise dessas instituições permite compreender não apenas sua atuação prática, mas também os modos pelos quais se constituíram como referências duradouras na memória institucional do município.

2 Memória institucional, representações e legado de Monsenhor Mathias Maria Stein

O estudo da trajetória de Monsenhor Mathias Maria Stein requer observar como o seu nome foi incorporado às fontes documentais e às práticas institucionais de Guaramirim. As representações presentes em livros, sites oficiais e registros eclesiais configuram o que Le Goff (2003) denomina memória documentada: a organização escrita de um passado coletivamente reconhecido. Esses materiais registram o sacerdote como fundador da paróquia e associam sua figura à institucionalização do hospital local.

As obras de Schork (2007; 2008) constituem o núcleo documental da memória sobre Stein. O primeiro livro, dedicado à paróquia, narra a chegada do padre à comunidade em 1949 e a elevação da capela à



condição de paróquia em 8 de dezembro de 1950. O segundo volume registra a história do Hospital Santo Antônio, inaugurado em 1942 e posteriormente municipalizado. Ambos os textos foram publicados em Guaramirim e circulam como referência histórica e institucional entre os órgãos locais.

Essas publicações estão amparadas em fontes paroquiais e fotografias de época, reunidas com apoio da comunidade. O autor adota tom descritivo e linear, registrando nomes, datas e etapas das obras. O conteúdo de Schork (2007) é reproduzido em trabalhos acadêmicos como o apresentado no simpósio da ANPUH (2019), que cita o decreto de criação da paróquia assinado por Dom Pio de Freitas (ANPUH, 2019). A repetição desse referencial indica sua aceitação como fonte primária de memória escrita.

O portal Turismo Guaramirim (2024) reafirma a mesma cronologia e inclui informações sobre a pedra fundamental da Igreja Senhor Bom Jesus (11/10/1931) e sobre a criação da paróquia em 08/12/1950. Ao apresentar esses dados em meio oficial da Prefeitura, o texto transfere para o âmbito civil a memória da fundação religiosa. Essa integração entre registro municipal e eclesial demonstra como o passado religioso foi incorporado à identidade urbana de Guaramirim.

O Instituto Santé (2024), atual gestor da unidade, divulga nota sobre as comemorações dos 75 anos de Guaramirim e destaca a municipalização do hospital em 24 de janeiro de 1974. A mesma informação aparece em release publicado no portal Entrelinhas (2024). Esses dados confirmam a integração do equipamento de saúde à estrutura pública e a continuidade do nome Santo Antônio como referência histórica de origem religiosa.

O registro do CNPJ 84.092.709/0001-54 data de 29 de janeiro de 1968 (CNPJ.Biz, 2025). A diferença entre a formalização jurídica e as datas iniciais das obras mostra a passagem de uma organização comunitária para uma entidade municipal. Esse processo confirma a transição institucional de projetos religiosos para estruturas públicas de interesse coletivo, mantendo os símbolos originais como referência de identidade.

O portal Diário da Jaraguá (2022) relata a ampliação recente do hospital com nova ala de 16 leitos e posto de enfermagem, alcançando média de 7.800 atendimentos mensais. Esses dados indicam que a instituição permanece em atividade e que sua memória é reiterada em eventos



comemorativos. A continuidade operacional funciona como forma de preservação da trajetória histórica iniciada no período de Stein.

A Prefeitura de Guaramirim mantém registros e publicações que integram a paróquia e o hospital ao patrimônio histórico do município. Esses documentos apresentam as instituições como elementos centrais da formação da cidade. De acordo com Halbwachs (1997), as instituições funcionam como quadros sociais de memória, sustentando as lembranças coletivas por meio de suportes materiais e discursivos.

A toponímia urbana também reflete a incorporação do legado de Stein. Ruas e instituições educacionais recebem sua denominação em homenagem à sua atuação na comunidade. Essa prática de nomeação é uma forma de memória pública observada em diversas cidades brasileiras, onde o nome funciona como instrumento de transmissão histórica (Le Goff, 2003). Em Guaramirim, ela confirma a integração entre religião e identidade municipal.

O conteúdo veiculado em jornais regionais e portais locais reafirma a ligação entre Stein, a paróquia e o hospital. As reportagens do *Diário da Jaraguá* e do *Clic RDC* destacam as datas de fundação e os aniversários institucionais, mantendo a referência ao sacerdote como figura de origem (Portal Clic RDC, 2025). Essas reproduções midiáticas garantem visibilidade e reforçam a continuidade discursiva da memória institucional.

As representações documentadas sobre Stein são predominantemente descritivas e institucionais. Não há registro de versões críticas ou de divergências explícitas. Pollak (1989) interpreta a homogeneidade das memórias oficiais como resultado do controle discursivo exercido por instituições que as produzem. Nesse sentido, a imagem do monsenhor em Guaramirim reflete a coerência narrativa buscada pelas fontes religiosas e públicas.

A vinculação entre religiosidade e desenvolvimento social é recorrente nos textos analisados. Os portais municipais e as obras de Schork apresentam a Igreja como agente de organização social e institucional. Nesse sentido, a atuação eclesial pode ser compreendida como parte de um processo mais amplo de construção de estruturas sociais e de legitimação de lideranças locais, conforme discutido por Miceli (1985). A relação entre fé e trabalho coletivo torna-se, assim, elemento central na compreensão da memória institucional guaramirense.



As fontes municipais e eclesiais tendem a apresentar Stein como mediador entre poder religioso e poder civil. A paróquia é descrita como instância de organização social, e o hospital, como projeto de interesse público. Essas imagens reproduzem o modelo de liderança católica vigente no interior brasileiro das décadas de 1950 e 1960, no qual a autoridade eclesial assumia funções educativas e administrativas. Como observa Machado (2012, p. 130), “em Guaramirim também prevaleceu essa intenção de aproximar a liderança religiosa católica dos fiéis dessa denominação [...] alcançando fiéis de outras denominações e lideranças políticas partidárias”.

A repetição do mesmo repertório de enunciados em diferentes meios demonstra a eficácia das estratégias institucionais de preservação. A paróquia, o hospital e o poder público atuam como fontes de produção e reprodução de sentidos (Le Goff, 2003). Essa estabilidade discursiva cumpre função social de coerência e continuidade, mantendo a figura de Stein como símbolo permanente da organização comunitária.

A memória documentada sobre o monsenhor é mobilizada em comemorações institucionais. Nas datas de aniversário da paróquia e do hospital, as publicações oficiais reiteram seu papel fundacional. Essa atualização periódica corresponde ao que Le Goff (2003) denomina reprodução cerimonial da memória: a renovação ritual das narrativas que sustentam a coletividade.

A análise das fontes disponíveis mostra que a memória de Stein, no recorte deste estudo, assume predominantemente um caráter institucional. Ela se manifesta por meio de documentos produzidos por entidades religiosas e governamentais, que contribuem para a organização e difusão dessa lembrança no espaço público. Essa condição reforça sua função de coesão social. Conforme Halbwachs (1997), as memórias coletivas se estruturam em quadros sociais que orientam a representação do passado, o que se observa nas formas institucionais de registro analisadas neste estudo.

A continuidade da referência ao monsenhor em textos recentes indica a longevidade da memória documentada. Entre 2007 e 2025, pelo menos cinco fontes oficiais republicaram sua biografia em versões semelhantes. Essa estabilidade tem função identitária, mantendo o vínculo entre as instituições originais e as formas contemporâneas de gestão pública e religiosa.



As representações institucionais sobre Stein também atuam como instrumento de legitimação histórica de políticas locais. Ao mencionar suas iniciativas sociais, os discursos oficiais reforçam a continuidade de valores como trabalho coletivo e solidariedade. Essa apropriação do passado para fins de identidade pública é característica das memórias cívico-religiosas (Pollak, 1989).

A preservação material do patrimônio ligado à paróquia e ao hospital funciona como suporte físico da memória. Os edifícios, a arquitetura e os arquivos são testemunhos visíveis do processo histórico. Para Le Goff (2003), os monumentos são formas de escrita social que fixam a lembrança no espaço. Em Guaramirim, essa fixação define a paisagem urbana como arquivo da vida religiosa e comunitária.

A análise das fontes disponíveis indica que a memória de Monseñor Mathias Maria Stein se configura predominantemente como uma narrativa institucional, sustentada por registros escritos e administrativos que contribuem para a permanência de sua presença no contexto local. As obras e documentos analisados evidenciam a associação de sua trajetória às principais instituições do município, relacionando-a a valores como religiosidade e organização comunitária.

Considerações Finais

O estudo desenvolvido teve como finalidade sistematizar e analisar as fontes documentais disponíveis sobre a atuação de Monsenhor Mathias Maria Stein no município de Guaramirim, relacionando-as à formação da Paróquia Senhor Bom Jesus e do Hospital Santo Antônio. A partir do levantamento de registros escritos, tais como livros, portais institucionais e dados públicos, foi possível identificar os principais marcos históricos que integram o processo de institucionalização religiosa e social da cidade.

A pesquisa demonstrou que as informações sobre Stein e as instituições vinculadas à sua trajetória estão concentradas em fontes de natureza oficial e comemorativa. As obras de Schork (2007; 2008) e os portais da Arquidiocese de Joinville e da Prefeitura de Guaramirim constituem as bases principais dessa memória documentada. Nessas fontes, a atuação do monsenhor é narrada de forma linear, associando sua presença à criação e consolidação das principais estruturas comunitárias do município.



Verificou-se também que a documentação disponível contém divergências pontuais, sobretudo no que diz respeito às datas relacionadas à fundação e ao início das atividades do Hospital Santo Antônio. Enquanto algumas fontes situam o marco inicial em 1942, outras mencionam 1953 ou 1959. Apesar dessas variações, há consenso sobre a municipalização do hospital em 1974 e sobre a sua continuidade como instituição pública de referência regional.

Em relação à paróquia, as fontes convergem quanto à data de criação, fixada em 8 de dezembro de 1950, sob a liderança de Stein. Essa uniformidade documental indica que a fundação da Paróquia Senhor Bom Jesus constitui o ponto mais consolidado da narrativa histórica local. A partir desse marco, tanto a literatura memorialística quanto os registros oficiais reafirmam o papel organizador da Igreja Católica na constituição do espaço urbano e das relações comunitárias de Guaramirim.

Dessa forma, a análise confirmou que a memória sobre Monsenhor Stein é predominantemente institucional. Ela se mantém por meio de documentos administrativos, publicações oficiais e atos públicos, e não por registros orais ou experiências individuais. A permanência do nome do monsenhor em ruas, escolas, portais e eventos indica que essa memória foi incorporada ao repertório cívico-religioso do município, transformando-se em elemento de identidade coletiva.

As fontes evidenciam, ainda, que a relação entre religião e vida social em Guaramirim não se limita ao âmbito devocional. As ações da paróquia e do hospital exemplificam a função histórica da Igreja Católica como mediadora de serviços e articuladora de iniciativas comunitárias em contextos de ausência ou fragilidade do poder público. Esse padrão, observado em diferentes regiões do país, ganha expressão particular no caso guaramirense pela continuidade das instituições fundadas no período de Stein.

O exame das fontes permitiu constatar que a produção de memória sobre Stein foi acompanhada por um processo de institucionalização da lembrança. As narrativas, ao serem reproduzidas em documentos oficiais e em meios de comunicação locais, tornaram-se parte da estrutura simbólica que sustenta a coesão social. Essa constatação reforça o entendimento de Halbwachs (1997) sobre a importância dos quadros institucionais na manutenção da memória coletiva.

A pesquisa não pretendeu esgotar o tema, mas delimitar um campo documental verificável. Outras etapas poderiam incluir o exame de



acervos físicos da paróquia e do hospital, bem como o levantamento de registros administrativos municipais ainda não digitalizados. Tais materiais poderiam ampliar a compreensão sobre o contexto da atuação do monsenhor e das transformações ocorridas após sua partida para a Alemanha em 1976.

Metodologicamente, o trabalho evidenciou a relevância da análise documental em pesquisas históricas locais. A utilização de fontes públicas e institucionais mostrou-se adequada para a reconstituição de processos sociais cuja memória permanece ativa, mas cuja documentação encontra-se dispersa. Dessa forma, a abordagem adotada contribui para a organização e preservação de registros que, embora administrativos, possuem valor histórico.

Conclui-se que a presença de Monsenhor Mathias Maria Stein na história de Guaramirim está consolidada não apenas na fé e na tradição religiosa, mas também na documentação produzida pelas instituições que ajudou a fundar. Paróquia e hospital permanecem como referências materiais e simbólicas de sua atuação. Nesse sentido, a memória de Monsenhor Mathias Maria Stein se articula diretamente às instituições analisadas – a paróquia e o hospital –, que funcionam como suportes de sua permanência no espaço social, contribuindo para sua associação a referências simbólicas vinculadas à história local.

A análise das fontes acessíveis permitiu compreender como o passado foi transformado em registro e como esses registros sustentam, até hoje, a memória pública e institucional da comunidade guaramirense.

Referências

ARQUIDIOCESE DE JOINVILLE. *Paróquia Senhor Bom Jesus – Centro – Guaramirim/SC*. Joinville: Arquidiocese de Joinville, 2025. Disponível em: <https://www.arquidiocesejoinville.com.br/paroquia/paroquia-senhor-bom-jesus--centro-guaramirim-sc-centro>. Acesso em: 11 out. 2025.

CANDAU, Joel. *Memória e identidade*. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 2003.

CNPJ.BIZ. *Hospital Municipal Santo Antônio – CNPJ 84.092.709/0001-54*. Disponível em: <https://cnpj.biz/84092709000154>. Acesso em: 11 out. 2025.



DIÁRIO DA JARAGUÁ. *Hospital Santo Antônio em Guaramirim amplia oferta de serviços*. Jaraguá do Sul, 2022. Disponível em: <https://www.diariodajaragua.com.br/saude/hospital-santo-antonio-em-guaramirim-amplia-oferta-de-servicos-e/470308/>. Acesso em: 11 out. 2025.

GIL, Antonio Carlos. *Métodos e técnicas de pesquisa social*. 7. ed. São Paulo: Atlas, 2019.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Paris: Albin Michel, 1997.

HOSPITAL SANTO ANTÔNIO. *Histórico Institucional*. Guaramirim: Hospital Santo Antônio, 2025. Disponível em: <https://www.hsasaude.com.br/institucional.php?id=2>. Acesso em: 11 out. 2025.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Cidades e Estados*: Guaramirim (SC). Rio de Janeiro: IBGE, 2024. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/sc/guaramirim/panorama>. Acesso em: 11 out. 2025.

INSTITUTO SANTÉ. *Santé – HSA celebra conquistas e avanços nos 75 anos de Guaramirim*. Guaramirim, 2024. Disponível em: <https://institutosante.com.br/sante-hsa-celebra-conquistas-e-avancos-nos-75-anos-de-guaramirim/>. Acesso em: 11 out. 2025.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. *Fundamentos de metodologia científica*. 8. ed. São Paulo: Atlas, 2017.

MICELI, Sergio. *A elite eclesiástica brasileira: 1890-1930*. Tese (livre-docência) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, SP: [S. n.], 1985.

PARÓQUIA SENHOR BOM JESUS DE GUARARIM. *Livro de Tombo*, vol. 1. Guaramirim: Acervo Paroquial, 1950. Manuscrito.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

PORTAL CLIC RDC. *Hospital Santo Antônio completa 72 anos e celebra história e avanços*. Guaramirim, 2025. Disponível em: <https://www.clicrdc.com.br/guaramirim/hospital-santo-antonio-completa-72-anos/>. Acesso em: 11 out. 2025.



SCHORK, Francisco Herbert. *Padre Mathias Monsenhor Stein: amor incondicional a Deus e zelo incansável pelo bem-estar do povo*. Guaramirim: Edição do Autor, 2007.

SCHORK, Francisco Herbert. *Hospital Santo Antônio – 50 anos: assistindo vidas e renovando esperanças*. Guaramirim: Edição do Autor, 2008.

TURISMO GUARAMIRIM. *Igreja Matriz Senhor Bom Jesus*. Guaramirim: Prefeitura Municipal, 2024. Disponível em: <https://turismo.guaramirim.sc.gov.br/post-6294/>. Acesso em: 11 out. 2025.



O ordinário transfigurado: por uma teologia do milagre

The ordinary transfigured: towards
a Theology of Miracles

*Tiago de Fraga Gomes**

PUCRS

*Daniel D'Agnoluzzo Zatti***

Recebido em: 31/12/2025. Aceito em: 06/02/2026.

Resumo: O presente artigo ao tratar sobre o tema do ordinário transfigurado, busca contribuir para uma teologia do milagre que forneça uma releitura teológica dos milagres à luz da permanência e do valor do ordinário, dialogando de modo original com a obra de Chesterton e com a tradição teológica clássica e contemporânea. O tema central consiste em compreender o milagre não como ruptura espetacular da ordem do mundo, mas como sinal revelador da presença fiel e contínua de Deus no cotidiano da criação e da história. O problema de pesquisa emerge do contexto cultural contemporâneo, marcado pelo imediatismo, pela busca do extraordinário e pela tendência a reduzir os milagres a resíduos de uma religiosidade pré-crítica ou a meros recursos narrativos. Diante disso, o artigo questiona: como pensar teologicamente os milagres de modo fiel à Revelação cristã e, ao mesmo tempo, significativo para a experiência de fé atual? A hipótese que orienta o estudo sustenta que os milagres, longe de negarem o ordinário, o revelam em sua profundidade sacramental, funcionando como sinais pedagógicos que reacendem o espanto diante de uma criação já sustentada pela graça. O objetivo principal é oferecer uma teologia do milagre capaz de integrar criação, redenção e consumação, articulando tradição patrística, teologia medieval, contribuições do Concílio Vaticano II e reflexões contemporâneas, especialmente a partir de Agostinho, Tomás de Aquino, Rahner, Latourelle e

* Pós-Doutor pela PUC-Rio. Doutor em Teologia pela PUCRS (Porto Alegre, 2020) com estágio pela Ruhr-Universität Bochum (Alemanha). Coordenador do PPG em Teologia da PUCRS.

E-mail: tiago.gomes@pucrs.br.

** Mestre em Teologia pela PUCRS (Porto Alegre, 2023). Doutorando em Teologia pela PUCRS.

E-mail: daniel.zatti@gmail.com.





Chesterton. O movimento argumentativo inicia-se com a crítica à compreensão moderna do milagre como exceção arbitrária, avança pela recuperação da visão agostiniana da criação como milagre contínuo, dialoga com a teologia do sinal e da mistagogia em Rahner e Latourelle, e culmina na proposta de uma espiritualidade do enraizamento, iluminada pela sensibilidade chestertoniana. Como resultado, o artigo demonstra que a teologia do milagre oferece importantes implicações espirituais e pastorais, ao educar o olhar da fé para reconhecer a ação discreta de Deus na rotina, fortalecendo uma espiritualidade da permanência, da fidelidade cotidiana e da esperança histórica.

Palavras-chave: milagre; ordinário; permanência; revelação; espiritualidade.

Abstract: *This article, addressing the theme of the transfigured ordinary, seeks to contribute to a theology of miracles that provides a theological reinterpretation of miracles in light of the permanence and value of the ordinary, engaging in an original dialogue with the work of Chesterton and with classical and contemporary theological traditions. The central theme consists of understanding the miracle not as a spectacular rupture of the world order, but as a revealing sign of God's faithful and continuous presence in the daily life of creation and history. The research problem emerges from the contemporary cultural context, marked by immediacy, the pursuit of the extraordinary, and the tendency to reduce miracles to remnants of a pre-critical religiosity or mere narrative devices. In light of this, the article questions: how can we think theologically about miracles in a way that is faithful to Christian Revelation and, at the same time, meaningful to the current experience of faith? The hypothesis guiding this study argues that miracles, far from negating the ordinary, reveal it in its sacramental depth, functioning as pedagogical signs that rekindle wonder at a creation already sustained by grace. The main objective is to offer a theology of miracles capable of integrating creation, redemption, and consummation, articulating patristic tradition, medieval theology, contributions from the Second Vatican Council, and contemporary reflections, especially from Augustine, Thomas Aquinas, Rahner, Latourelle, and Chesterton. The argumentative movement begins with a critique of the modern understanding of miracles as arbitrary exceptions, advances through the recovery of the Augustinian vision of creation as a continuous miracle, engages with the theology of signs and mystagogy in Rahner and Latourelle, and culminates in the proposal of a spirituality of rootedness, illuminated by Chestertonian sensibility. As a result, this article demonstrates that the theology of miracles offers important spiritual and pastoral implications, educating the gaze of faith to recognize God's discreet action in routine, strengthening a spirituality of permanence, daily fidelity, and historical hope.*

Keywords: miracle; ordinary; permanence; revelation; spirituality.

Introdução

No coração da teologia cristã está a convicção de que Deus é um Mistério permanente e fundante que sustenta providencialmente de maneira silenciosa o mundo criado. Em contraste com a tendência atual pela novidade,



Chesterton, com sua sensibilidade poética, reflete que a verdadeira Revelação pode brotar daquilo que não muda, pois há mais aventura em atravessar repetidamente a mesma rua do que em visitar mil cidades de passagem. Essa intuição, mais que literária, é teológica: Deus não salva o mundo por meio de intervenções espetaculares e incessantes, mas transformando o ordinário no espaço do milagre. Assim como uma vida inteira numa mesma casa pode desvelar profundezas que a errância não toca, também a ação divina prefere o mergulho silencioso à pirotecnia taumatúrgica.

A obra de Chesterton oferece uma contribuição relevante ao pensamento cristão. Embora escrita no início do século XX, sua crítica ao niilismo, ao ceticismo e à fragmentação do sentido permanece atual, antecipando fenômenos hoje descritos como hiperfragmentação (Rodríguez Caguana, 2024, p. 196-201), subjetivismo radical (Germano, 2022, p. 45-53) e tecnicismo desumanizador (Jiménez-Rodríguez, 2019, p. 390-392). Com ironia, Chesterton denuncia os excessos da racionalização moderna: “Sei que alguns modernos estão pedindo que suas esposas sejam escolhidas por cientistas...” (2008, p. 48). Sua defesa da razão aberta ao Mistério, da tradição como fonte de liberdade e da permanência como via de profundidade constitui uma chave teológica fecunda e culturalmente urgente (Leite *et al.*, 2024, p. 152), cuja recepção no Brasil, ainda recente, torna sua redescoberta particularmente necessária.

Com frequência, os milagres são entendidos como rupturas nas leis naturais – exceções estrondosas num mundo fechado em sua regularidade (Libanio, 2014, p. 177-178). Mas e se fossem, ao contrário, janelas abertas momentaneamente para revelar a beleza escondida na própria ordem do mundo? Chesterton intui essa possibilidade:

Observei que o materialista, como o louco, está numa prisão; na prisão de um só pensamento. Essas pessoas pareciam pensar que era particularmente animador ficar repetindo que a prisão era muito ampla. O tamanho desse universo científico não oferecia novidade, nem alívio. O cosmos continuava eternamente, mas nem na sua mais fantástica constelação seria possível encontrar alguma coisa realmente interessante; nada, como, por exemplo, perdão ou livre-arbítrio (2008, p. 65).

Os milagres talvez existam não para suspender a lógica do mundo, mas para reacender nela o sentido. Como um relâmpago que, sem destruir a noite, revela por um instante a paisagem adormecida, o milagre ilumina o ordinário e o consagra. Para Chesterton, o verdadeiro espanto não está no que escapa à regra, mas no fato de que há uma regra – e que ela, por



si, já é maravilhosa. Vive-se atualmente em uma era onde mobilidade, mudança e novidade tornaram-se quase imperativos existenciais. A rotina é tida como cárcere, e o ordinário como sinal de fracasso. Mas esse modo de viver embota o olhar e esvazia o sentido (Grüm, 2009, p. 8-15). A teologia dos milagres, iluminada por Chesterton, aponta outro caminho: é preciso permanecer, criar raízes, contemplar com paciência. O espanto não nasce da pressa, mas da permanência. Redescobrir a beleza de viver no mesmo lugar – geográfico, afetivo ou espiritual – é reencontrar a lógica dos milagres: raros, sim, mas não porque Deus esteja ausente, mas porque tudo já é dom, e é preciso sensibilidade para vê-lo.

O ordinário, a permanência e a constância

Chesterton, mestre do paradoxo e da ortodoxia, é também um crítico agudo da ilusão moderna de que o novo é sempre melhor. Para Chesterton, a modernidade tende a confundir progresso com ruptura e inovação com esquecimento, tratando o passado não como herança viva, mas como um peso descartável. Essa postura empobrece o pensamento ao privá-lo da sabedoria acumulada das gerações. Ao defender a tradição como “a democracia dos mortos”, Chesterton não propõe nostalgia, mas um diálogo justo entre vivos e mortos, no qual a razão atual se deixa interpelar pela experiência histórica. Sua crítica ao culto do novo permanece atual: não se trata de negar a mudança, mas de discernir se ela realmente humaniza ou apenas substitui, sem critério, o que já possuía sentido e solidez. Ao refletir sobre o modo como se descobre a profundidade do real, Chesterton oferece uma imagem que se tornaria clássica:

O que poderia ser mais prazeroso do que provar em poucos minutos todos os fascinantes terrores de ir para o exterior combinados com toda a confortável segurança de voltar novamente para casa? O que poderia haver de melhor do que ter toda a emoção de descobrir a África do Sul sem a repugnante necessidade de lá desembarcar? O que poderia ser mais maravilhoso do que preparar-se para descobrir a Nova Gales do Sul e depois perceber, com uma efusão de lágrimas, que era apenas a velha Gales do Sul? Esse pelo menos me parece ser o principal problema dos filósofos e, de certo modo, é o principal problema deste livro. Como podemos imaginar ficarmos ao mesmo tempo assombrados com o mundo e, mesmo assim, nele nos sentirmos em casa? Como pode esta estranha cidade cósmica, com seus cidadãos de muitas pernas, com suas monstruosas e antigas lâmpadas, como pode este mundo provocar em



nós ao mesmo tempo o fascínio de uma cidade estranha e o conforto e a honra de ser a nossa cidade? (2008, p. 10).

Chesterton propõe que a maravilha não está em trocar constantemente de lugar, mas em lançar um novo olhar sobre o já conhecido. A rua onde se vive, o jardim da infância, o banco da praça, tudo isso, visto com olhos renovados, pode tornar-se mais fascinante do que os destinos exóticos que a publicidade nos vende como “experiências transformadoras”. A verdadeira transformação acontece quando o sujeito se aprofunda, não quando se dispersa. A alma cresce não por vagar infinitamente, mas por permanecer e contemplar, como um jardineiro que aprende as estações pelas folhas de uma mesma árvore. Essa permanência, longe de significar estagnação, é para Chesterton a chave da verdadeira aventura. Em *O que há de errado com o mundo*, Chesterton diz:

Mas, de todas as concepções modernas geradas pela simples riqueza, a pior é essa: a concepção da domesticidade como algo estúpido e submisso. Dentro do lar, dizem, jazem decoro insípido e rotina; fora dele, aventura e variedade. [...] A verdade é que para os moderadamente pobres, a casa é o único lugar para a liberdade; mais ainda, o único lugar para anarquia. [...] Para o homem comum e trabalhador, o lar não é o lugar tranquilo em um mundo de aventura, mas o lugar selvagem num mundo de regras e tarefas estabelecidas (2013, p. 40-41).

Essa lógica da contemplação enraizada fundamenta uma crítica social mais ampla. O nomadismo moderno – geográfico, afetivo ou espiritual – impede o enraizamento e empobrece a experiência humana (Kazter, 2021, p. 13; Gilbert, 2007, p. 683-684). Ao perder a fidelidade ao lugar, a alma moderna enfraquece as virtudes da paciência, da gratidão e da contemplação, tornando o “ficar” um gesto contracultural e evangélico. A antropologia contemporânea distingue diferentes formas de nomadismo – pastoris, caçadores-coletores e peripatéticos – que desafiam classificações fixas e revelam, como indicam Deleuze e Guattari, uma tensão estrutural própria do real (Bogue, 2004, p. 169-179).

Embora não trate diretamente da nomadologia, Chesterton oferece uma crítica relevante ao nomadismo quando romantizado ou absolutizado. Em *Ortodoxia* e *O que há de errado com o mundo*, ele satiriza o culto ao novo e o cosmopolitismo superficial que busca experiências sem criar vínculos, afirmando haver mais aventura em atravessar a mesma rua do que em conhecer cidades sem pertença. O ordinário, contemplado com amor, revela-se maravilhoso. Nesse sentido, Chesterton antecipa uma



crítica a leituras filosóficas do nomadismo que se afastam das realidades concretas, pois, para ele, a liberdade não está em escapar das formas, mas em habitá-las com sentido. Desconfiando da fluidez sem raízes que dissolve compromissos, Chesterton sustenta que a verdadeira novidade brota da fidelidade e da continuidade, onde surge a surpresa genuína (Nichols, 2021, p. 376).

Essa visão possui profundas ressonâncias teológicas. A Revelação cristã, na perspectiva chestertoniana, não se dá por meio de uma divindade errante, mas de um Deus que se enraíza: o Verbo se fez carne e habitou entre nós (Jo 1,14). Não como visitante do mundo, mas como filho de um vilarejo (Jo 1,46), artesão numa carpintaria (Mc 6,3; Mt 13,54-57), fiel à repetição dos dias. Em Nazaré, o eterno assumiu o cotidiano (Mt 2,23; Lc 2,39-40; 4,16). Essa escolha divina ilumina a lógica do milagre: ele não suspende a realidade, mas revela quanto o ordinário já é portador de presença. Para Chesterton, os milagres são raros não porque Deus esteja ausente, mas porque está sempre presente; por isso, quando ocorrem, iluminam a rotina como um clarão. Assim, Chesterton se torna um guia para uma espiritualidade do enraizamento: em tempos de descartabilidade e exaustão, convida a permanecer, pois é na permanência – e na repetição, não na novidade incessante – que a profundidade sacramental do mundo se revela e a alma amadurece.

Chesterton, com seu estilo paradoxal, destacou-se como um dos grandes defensores da permanência no século XX. Ao criticar o mundo moderno, denunciou não apenas erros filosóficos, mas uma sensibilidade adoecida: a incapacidade humana de permanecer. Para ele, a verdadeira aventura não está na fuga, mas no retorno contemplativo ao mesmo lugar, onde o cotidiano repetido purifica e amadurece a alma. A permanência, longe de estagnação, assume valor espiritual e antropológico, pois só quem permanece aprofunda o olhar, reconhece o Mistério e se reconcilia com os próprios limites. Em contraste, a modernidade inquieta exalta a novidade contínua e desconfia da fidelidade, esquecendo que o caráter se forma com tempo, enraizamento e paciência. Permanecer, assim, é uma forma elevada de coragem: aceitar ser educado pelo real e habitar, com atenção e gratidão, o lugar confiado. No capítulo *A batalha das lâmpadas*, de *The Napoleon of Notting Hill*, Chesterton apresenta uma das imagens mais emblemáticas de sua obra:

Nasci, como os outros homens, num ponto da terra que amei, porque joguei jogos de meninos lá, e me apaixonei, e conversei com os meus



amigos em noites que eram noites dos deuses. [...] Por que deveriam ser comuns? Por que deveriam ser absurdos? Por que deveria ser grotesco dizer que uma caixa de correio é poética quando, por um ano não podia ver uma caixa de correio vermelha contra o amarelo ao anoitecer numa determinada rua sem ser sacudido por algo que Deus guarda em segredo, mas que é mais forte do que a alegria ou a tristeza? (2016, p. 68-69).

Esse trecho revela de forma comovente o que se pode chamar de *mística do lugar comum*. A memória afetiva, vinculada a um *pedaço da terra*, suas ruas, caixas de correio, brincadeiras de infância e conversas noturnas, transforma o banal em poético, o cotidiano em sacramental. Para Chesterton, não é o objeto em si que é sagrado, mas o olhar do ser humano enraizado, que ama, permanece e contempla. Em contraste com o nomadismo contemporâneo, que busca sentido na novidade e no deslocamento, o apego ao lar torna-se o verdadeiro campo da aventura e do milagre. O milagre, nessa perspectiva, não está na ruptura, mas na fidelidade: o extraordinário oculto no ordinário. Assim, o lugar amado torna-se espelho da graça, pois tanto o milagre quanto o lar exigem permanência para serem reconhecidos.

The Napoleon of Notting Hill narra um futuro londrino onde as pessoas perderam o senso de pertencimento aos seus bairros, exceto Adam Wayne, personagem excêntrico que leva a sério a identidade de seu pequeno distrito. Ao defender Notting Hill com um heroísmo quase medieval, Wayne encarna a ideia de que a fidelidade a um lugar é mais nobre do que qualquer expansão imperial. O romance denuncia a despersonalização produzida por uma modernidade que dissolve pertencimentos concretos e reafirma que só há humanidade plena onde há enraizamento, memória e compromisso com um espaço vivido. O romance funciona como uma parábola: o mundo será salvo não pelos que vagueiam, mas pelos que amam a própria rua:

Mas os grandes olhos azuis de Adam Wayne nunca mudaram, e ele gritou pelo corredor com sua voz singular e infantil: – Trago a minha homenagem ao rei. Trago-lhe a única coisa que tenho: a minha espada. E, com um grande gesto, a colocou no chão, e ajoelhou-se em um dos joelhos (Chesterton, 2016, p. 61).

Essa cena, na qual Adam Wayne se ajoelha e oferece sua espada em homenagem ao rei, torna-se símbolo daquilo que Chesterton defende em *Heretics*: que o verdadeiro vínculo com o mundo não nasce da conquista, mas da reverência. O gesto de Wayne transforma o chão comum



de Notting Hill em território sagrado não por mérito geográfico, mas pelo amor e fidelidade ali expressos. Para Chesterton, é a imaginação, e não a distância percorrida, que dá sentido aos lugares. Em *Heretics*, ele afirma que a permanência, a repetição e a convivência são caminhos para conhecer e amar a realidade. Em contraste com o nomadismo moderno, que promete liberdade mas esvazia o sentido, permanecer no lar e no bairro permite que o milagre surja, pois só há comum – e, portanto, milagre – para quem permanece. Essa visão se amplia na crítica ao nomadismo em *Heretics*, especialmente no ensaio *On Certain Modern Writers and the Institution of the Family*, onde Chesterton censura o modo como a juventude moderna foge do lar e das tradições em nome de uma liberdade que, no fundo, é desorientação:

A grande sociedade existe para formar camarilhas. A grande sociedade é uma sociedade para a promoção da limitação. [...] Ora, exatamente da forma como esse princípio se aplica ao império, à nação dentro do império, à cidade dentro da nação, à rua dentro da cidade, da mesma forma o princípio é aplicado à casa na própria rua. A instituição da família merece ser louvada exatamente pelas mesmas razões por que a instituição de uma nação ou a instituição de uma cidade merecem ser louvadas. É bom para um homem viver numa família pelo mesmo motivo pelo qual é bom para um homem estar envolto por uma cidade. É bom para um homem viver numa família no mesmo sentido em que é belo e agradável para um homem ficar preso na rua pela neve. Isso tudo o força a perceber que a vida não é uma coisa exterior, mas algo interior (2014, p. 181-186).

Essa passagem é central para a visão chestertoniana, pois revela sua defesa apaixonada da pequena comunidade como espaço insubstituível de formação humana. Em oposição ao nomadismo moderno que dissolve vínculos em nome da liberdade e da novidade, Chesterton afirma que o verdadeiro amadurecimento nasce da permanência: é no convívio com o que não escolhemos, na casa, na rua e na família, que o real revela sua riqueza. Nesse horizonte, o milagre, como exceção, não rompe o cotidiano, mas o ilumina e o consagra. Somente quem ama a rotina e crê no lar é capaz de reconhecer que, sob o mesmo teto de sempre, Deus ainda pode operar maravilhas. Ao desprezar a repetição e o pertencimento, o nomadismo existencial priva o ser humano do enraizamento necessário para uma autêntica contemplação espiritual.

Em *The Everlasting Man*, Chesterton retoma essa lógica ao tratar da Revelação cristã, afirmando que a história humana não é mera marcha



progressiva, mas um drama vivido em limites concretos. A Revelação ocorre num povo pequeno, numa terra e numa família reais. Como escreve Chesterton: “há duas maneiras de chegar em casa, e uma delas é ficar por lá. A outra é caminhar e dar a volta ao mundo inteiro até retornarmos ao mesmo lugar” (2010, p. 9). Essa visão, presente também em *Heretics* e *The Napoleon of Notting Hill*, destaca a fidelidade ao lugar como portadora de sentido revelador. Assim, a Encarnação manifesta que o milagre não anula o ordinário, mas o aprofunda, escolhendo o enraizamento como via da Revelação cristã.

Em Chesterton, o ordinário não se opõe ao milagre, mas é seu ambiente natural. O enraizamento constitui o solo da verdadeira contemplação, e a permanência, desprezada pela cultura do movimento, revela-se um gesto profundamente teológico: participar da fidelidade divina. A estabilidade não é estagnação, mas condição para o assombro autêntico, pois é na repetição habitada que o real se aprofunda. Há, assim, uma pedagogia espiritual da permanência, que educa o olhar para a gratuidade do existir e transforma o cotidiano em espaço de Revelação sustentado pela constância do amor criador.

Presença oculta e contínua de Deus na vida comum

A concepção popular tende a associar os milagres a eventos espetaculares que rompem as leis naturais. Contudo, a teologia cristã propõe uma compreensão mais profunda: os milagres não são meras exceções, mas sinais que revelam uma realidade maior já presente na ordem criada. Desde as primeiras páginas da Sagrada Escritura, no Antigo e no Novo Testamento, os milagres são acolhidos como manifestações da ação divina na história. Longe do espetáculo, eles têm por finalidade despertar, confirmar e aprofundar a fé, revelando Deus como Senhor da vida, misericordioso e próximo. Mais do que ações isoladas, os milagres expressam o modo de ser de um Deus vivo e atuante, comprometido com o cuidado e a libertação de suas criaturas. Nos milagres, o amor de Deus rompe as forças do mal, da doença e da morte, afirmando sua soberania sobre tudo o que ameaça a plenitude da vida (Alegre, 2009, p. 354-355). Agostinho nos convida a repensar o milagre a partir da contemplação do próprio mundo, quando afirma:

Qualquer maravilha que acontece neste mundo é certamente menor do que este mundo todo, isto é, o céu e a terra e tudo o que neles há. Esses,



Deus certamente fez. [...] Embora o milagre constante deste mundo visível seja pouco valorizado, por estarmos sempre diante dele, ainda assim, quando o contemplamos com sabedoria, ele é maior do que as mais raras maravilhas (1990, X, 12).

Para Agostinho, a existência harmoniosa e sustentada pela sabedoria divina, que mantém o universo em seu equilíbrio constante, já é um milagre contínuo, frequentemente ignorado por nossa percepção limitada. Assim, o verdadeiro espanto não está apenas nas raras intervenções extraordinárias, mas na ordem profunda que sustenta o mundo e permite que a vida floresça em seu ritmo cotidiano (Alegre, 2009, p. 356). Além disso, em *De Trinitate*, Agostinho ressalta que o poder divino se manifesta não apenas nos acontecimentos extraordinários, mas principalmente na ordem e na continuidade da criação, que sustentam toda a realidade. A perspectiva agostiniana desloca o olhar da exceção para a permanência, indicando que a verdadeira grandeza de Deus se revela na fidelidade com que o ser é continuamente mantido no existir. A regularidade dos ciclos, a coerência interna das criaturas e a estabilidade das leis que regem o mundo não são sinais de ausência divina, mas expressão constante de sua ação criadora. Ao sustentar todas as coisas no tempo, Deus manifesta um poder que não se impõe pela ruptura, mas pela doação ininterrupta do ser. Desse modo, a continuidade da criação torna-se lugar teológico privilegiado, no qual a presença de Deus se deixa reconhecer não pelo espanto momentâneo, mas pela confiabilidade silenciosa que torna possível a própria história. Nesse sentido, Agostinho afirma:

E quem restituirá a vida dos cadáveres, quando os mortos ressurgirem, a não ser aquele que dá a vida aos corpos nos úteros maternos, para o nascimento dos mortais? Quando isso acontece de modo regular, por assim dizer, como o rio sem fim das coisas que passam, fluem, permanecem e depois passam das profundezas para a superfície, da superfície para as profundezas, dizemos que é natural. Quando, porém, tais acontecimentos se apresentam aos observadores em desusada mudança para servir de aviso aos homens, então, os denominamos milagres (1995, III, 6).

A partir dessa passagem de *De Trinitate*, Agostinho convida a compreender os milagres não como quebras arbitrárias da natureza, mas como manifestações especiais do mesmo poder divino que já opera continuamente na criação. O nascimento de uma criança, por exemplo, é obra do mesmo Deus que há de ressuscitar os mortos, a diferença está apenas na frequência e na familiaridade com que esses eventos ocorrem.



O que se denomina “natural” não é menos maravilhoso, apenas mais habitual. O milagre, segundo Agostinho, é a mesma ação divina que sustenta o universo, mas apresentada de modo raro e extraordinário, para despertar no ser humano a consciência do sagrado que habita até mesmo o ordinário. Assim, os milagres não contradizem a criação, mas a revelam em profundidade, como sinais que iluminam a lógica escondida da providência divina. Essa compreensão mostra que os milagres não destroem ou negam a ordem da criação, mas manifestam a providência divina dentro dela, de modo sábio e ordenado. Tomás de Aquino, na *Summa Theologiae*, oferece uma definição fundamental:

A palavra milagre vem de admiração. Ora, esta surge quando, sendo a causa oculta, os efeitos são manifestos; assim, admiramo-nos vendo um eclipse do sol e ignorando-lhe a causa, como diz Aristóteles. Ora, como a causa de um efeito aparente pode ser conhecida de uns e ignorada de outros, daí vem que é admirável para aqueles e não o é para estes; assim, quando o rústico se admira de um eclipse do sol, mas não, o astrólogo. Ora, chama-se milagre o que como provoca a admiração, porque tem em si causa oculta a todos, e que é Deus. Por onde, chama-se milagre tudo o que Deus faz, fora das causas que nós conhecemos (S.Th. I, q. 105, a. 7).

A partir dessa definição de Tomás de Aquino, compreende-se que o milagre não se opõe à razão nem à ordem criada, mas a ultrapassa, precisamente por ter em Deus sua causa direta e escondida (Alegre, 2009, p. 356). O que causa admiração no milagre não é apenas o seu caráter extraordinário, mas o fato de remeter a uma origem invisível, incompreensível à mente humana sem a luz da fé. Enquanto muitos efeitos naturais surpreendem quando se desconhece suas causas, os milagres, ao serem causados diretamente por Deus e não por causas segundas, provocam uma admiração ainda mais profunda. São, assim, sinais que não suspendem a criação, mas a superam, convidando o ser humano a reconhecer a presença operante do Criador além do alcance da ciência ou da experiência comum. O milagre, nesse sentido, é um convite à contemplação humilde diante do Mistério.

No período pós-Concílio Vaticano II, a compreensão da Revelação como acontecimento sobrenatural foi revitalizada, sobretudo diante da contínua influência do cientificismo moderno. A Constituição Dogmática *Dei Verbum*, ao mesmo tempo em que propõe uma renovada abordagem da Revelação, reafirma com clareza a unidade e a consistência de seu conteúdo (Alegre, 2009, p. 357). O movimento ecumênico, em cres-



cente desenvolvimento, contribuiu significativamente para ampliar esse horizonte, permitindo à teologia católica acolher com mais atenção as contribuições protestantes, em especial aquelas centradas na centralidade da Palavra de Deus. Nesse cenário, destaca-se Jürgen Moltmann, cuja Teologia da Revelação dialoga intensamente com as ciências contemporâneas, desafiando a teologia cristã a responder de modo criativo e fiel aos novos paradigmas interpretativos da realidade (Haught, 1998, p. 49-51).

Nesse novo horizonte, o termo *Mistério* ganha uma relevância decisiva. Em uma cultura marcada pelo predomínio da técnica e pela obsessão por explicações totais, o Mistério torna-se um verdadeiro desafio à razão contemporânea. Para o senso comum moderno, *mistério* é frequentemente entendido como uma ignorância temporária, algo que “a ciência ainda não explicou”, mas que, em breve, será esclarecido. Já a teologia cristã compreende o Mistério de modo oposto: trata-se de uma realidade revelada por Deus, que, embora acessível, é sempre mais profunda do que qualquer formulação humana. É uma verdade que ilumina sem se deixar capturar plenamente. O Iluminismo representou uma inflexão decisiva nesse ponto: onde outrora o Mistério era visto como o fundamento e a plenitude da realidade, passou a ser encarado como obstáculo a ser superado pela razão autônoma (Haught, 1998, p. 55-56).

É nesse horizonte que Karl Rahner insere o conceito de mistagogia, propondo uma pedagogia que introduz progressivamente no Mistério revelado, entendido não como um dado acessório, mas como dimensão constitutiva da existência cristã. Sua célebre compreensão de que o cristão do século XXI ou será um místico, ou deixará de ser cristão, sintetiza com força a convicção de que a experiência pessoal do Mistério é indispensável à identidade do crente na modernidade (Rahner, 2004, p. 78). Rahner propõe uma autêntica reviravolta metodológica com sua teologia transcendental. Diante de uma cultura secularizada, pluralista e progressivamente alheia às certezas tradicionais da fé, ele insiste na necessidade de um novo caminho teológico que parta do sujeito crente. A Revelação, nesse horizonte, não pode ser reduzida a um simples dado externo e objetivo; ela deve ser reconhecida e acolhida no âmago da existência humana, onde habitam as perguntas, as dúvidas e a sede de sentido (Libanio; Murad, 2014, p. 41-42). Em contraste com a teologia escolástica, focada sobretudo na exposição sistemática das verdades reveladas, Rahner propõe uma teologia que brota da experiência e da estrutura mais profunda do ser humano, entendido como abertura constitutiva ao Mistério da transcendência (Gibellini, 2010, p. 154-155).



Partindo da questão de como o ser humano acessa e responde à Revelação, Karl Rahner propõe o método teológico-transcendental. Se a Transcendência diz respeito à realidade objetiva de Deus, a transcendentalidade refere-se à estrutura humana como abertura radical a essa realidade. Rahner propõe articular a dimensão histórico-salvífica da Revelação com a condição existencial de quem a recebe, deslocando o enfoque exclusivo do conteúdo revelado para incluir o ouvinte da Palavra, com sua interioridade, história e liberdade (Gibellini, 2010, p. 156-157). Esse movimento não relativiza a Revelação, mas aprofunda sua inteligibilidade, ao compreendê-la como evento que acontece na história pessoal e coletiva, envolvendo consciência, decisão e responsabilidade. Assim, conteúdo revelado e experiência humana aparecem como dimensões inseparáveis da autocomunicação de Deus oferecida à liberdade como possibilidade de sentido e salvação.

Sob essa ótica, até mesmo o conceito de Mistério precisa ser resgatado de leituras empobrecidas. Na mentalidade moderna, o Mistério costuma ser reduzido a um problema ainda não resolvido. Contra essa visão, Gabriel Marcel distingue problemas, passíveis de solução técnica, de mistérios, realidades nas quais o sujeito está existencialmente envolvido e que devem ser vividas e aprofundadas. Mesmo Albert Einstein reconhecia que o Mistério do universo exige contemplação e reverência, não mera decifração. Essa perspectiva ecoa na tradição patrística, para a qual o Mistério não é obstáculo à razão, mas espaço de encontro com o divino (Haught, 1998, p. 60). Quanto mais Deus se revela, mais se mostra inesgotável, convidando a razão à admiração e ao silêncio fecundo, ampliando e purificando seus horizontes.

Teólogos contemporâneos como Charles Perrot e Jean-Louis Souletie afirmam que, mesmo em um contexto de saudável secularização da fé cristã, a temática dos milagres não pode ser negligenciada. Relegá-los ao plano do acessório, como vestígios de uma religiosidade superada, pode comprometer a coerência entre o anúncio do Evangelho e sua realização concreta. Ao minimizar as narrativas milagrosas por sua dificuldade de compreensão moderna, corre-se o risco de separar o dizer do fazer cristão, enfraquecendo o testemunho da fé. Os autores observam que, embora teologias da libertação recorram pouco aos milagres por receio de alienação, ignorá-los enfraquece sua potência simbólica e salvífica. Pois os milagres, longe de suspensões das leis naturais, são sinais do Reino que encarnam a Palavra e revelam a ação libertadora de Deus na



história, mantendo o elo vital entre fé proclamada e caridade operante (Perrot; Souletie, 2009, p. 173).

A crítica às teologias que minimizam os milagres evidencia a necessidade de uma abordagem equilibrada entre anúncio e prática cristã. Um exemplo decisivo encontra-se em Mateus 11,4-6, quando Jesus responde aos discípulos de João Batista: “Ide contar a João o que ouvis e vedes: os cegos recuperam a vista, os coxos andam, os leprosos são purificados e os surdos ouvem, os mortos ressuscitam e os pobres são evangelizados. E bem-aventurado aquele que não se escandalizar por causa de mim!”. Nesse texto, os milagres aparecem como sinais que anunciam e antecipam o Reino de Deus, revelando a identidade de Jesus e transformando concretamente a vida humana. A culminância na evangelização dos pobres mostra que cura, restauração da dignidade e anúncio da Boa-Nova integram uma única dinâmica salvífica, reconhecida plenamente à luz da fé.

A Teologia da Revelação reflete sobre as formas pelas quais Deus se manifesta e comunica sua Palavra, sendo os milagres elementos essenciais da Economia da Salvação. Ao longo da história salvífica, a teologia aprofunda sua compreensão, reconhecendo nos milagres múltiplas camadas de sentido. René Latourelle afirma que o milagre não pode ser reduzido a uma violação das leis naturais, a um resquício de mentalidade primitiva ou a um simples gênero literário. Sua correta compreensão exige o contexto da salvação em Jesus Cristo, sem o qual seu significado se distorce. Por isso, uma definição adequada deve integrar os dados das Escrituras, da Tradição e do Magistério, considerando seus aspectos psicológico, físico ou factual e noético (intencional ou semiótico) (Latourelle, 1988, p. 263).

Falar de milagre, portanto, é entrar em uma realidade complexa e multifacetada. Os milagres são manifestações concretas que testemunham a ação de Deus por meio de determinadas pessoas, seja em seus gestos, seja em suas palavras. Com Jesus Cristo, todos os sinais extraordinários apontam para o milagre central da fé cristã: a Ressurreição. Já os milagres realizados pelos santos participam e prolongam essa mesma Revelação salvífica, como expressões visíveis da presença do Ressuscitado no tempo. Karl Rahner sintetiza essa compreensão ao afirmar que o milagre, no contexto do Novo Testamento, deve ser entendido antes de tudo como *sēmeion*, ou seja, um sinal da ação salvífica de Deus. Segundo Rahner, o milagre no âmbito do Novo Testamento é *sēmeion*, sinal, é manifestação do agir salvífico de Deus em sua Graça e Revelação. O *sinal* caracteriza-



-se como momento interno da própria ação salvífica, integra-a, é sua manifestação historicamente apreensível, de certa maneira é a camada mais externa pela qual a ação salvífica reveladora de Deus penetra na dimensão de nossa experiência corporal. Para Rahner, o milagre não é apenas um fato extraordinário, mas um apelo existencial: é uma convocação de Deus dirigida a uma pessoa, a um povo, ou mesmo à humanidade inteira (1989, p. 304-312).

Latourelle destaca a riqueza de significados dos milagres como sinais plurais que precedem, acompanham e sustentam a Economia da Salvação. Em primeiro lugar, eles manifestam o amor gratuito de Deus (ágape), revelado nas ações de Jesus — curas, multiplicação dos pães e gestos que restauram a dignidade humana — como resposta compassiva ao sofrimento (Latourelle, 1988, p. 506-508). Além disso, os milagres sinalizam a chegada do Reino de Deus e o cumprimento das promessas messiânicas, ao mesmo tempo que confirmam a autenticidade da missão de Cristo. Para além dessa função, revelam também a consciência filial de Jesus e sua íntima comunhão com o Pai (Latourelle, 1988, p. 508-514), pois, como afirma Gutiérrez, as obras do Filho são as obras do Pai, realizadas na unidade do amor (2000, p. 59-60). Latourelle identifica nos milagres uma dimensão simbólica e sacramental: eles antecipam a realidade escatológica e apontam para a plenitude prometida. A cura, a libertação do mal e a superação da morte tornam-se sinais da nova criação inaugurada em Cristo e lampejos do destino último da criação, revelando no tempo o brilho da eternidade (Latourelle, 1988, p. 514-521). Nessa perspectiva, os milagres não são exceções arbitrárias, mas eventos teológicos densos, nos quais o visível remete ao invisível. Ao agir na matéria e na história, Deus não suspende a criação, mas a conduz à sua vocação mais profunda, educando a fé para reconhecer a salvação como transformação do mundo a partir de dentro.

Para Chesterton, o verdadeiro milagre não é a exceção em si, mas a redescoberta da maravilha no que já existe. O valor da rotina, da casa, da permanência, temas centrais em *The Napoleon of Notting Hill* e *Heretics*, expressam exatamente isso: que a fidelidade ao ordinário é o terreno onde o milagre pode acontecer, e onde ele mais profundamente comunica sua mensagem. Em Chesterton, o milagre não é a exceção extraordinária, mas a redescoberta da maravilha do cotidiano. A fidelidade ao ordinário é o espaço privilegiado do encontro com Deus, onde o milagre, ao ser raro, exalta e ilumina a realidade comum, educando o coração para a gratidão, a contemplação e a responsabilidade.



Espiritualidade do enraizamento

Na experiência cristã, Deus revela-se como aquele que permanece, sustentando o cosmos com fidelidade silenciosa e agindo na história com paciência amorosa. Chesterton, com sua visão poética, ajuda a perceber a grandeza dessa permanência escondida, ao valorizar o ordinário em contraste com a cultura do efêmero. Sua intuição converge com a fé cristã: o que permanece educa e revela. A permanência possui densidade espiritual e teológica, pois expressa o compromisso irrevogável de Deus com a criação. Ao permanecer, o ser humano participa dessa lógica divina, reconhecendo na fidelidade cotidiana uma forma concreta de santidade e esperança, onde a vida comum se torna lugar de Revelação e a eternidade se insinua no tempo.

A maturação espiritual supõe fidelidade ao cotidiano, ao silêncio e à repetição que educa o coração. A tradição dos Padres do Deserto e do hesicasmo compreende a oração não como experiência extraordinária, mas como atitude permanente de presença diante de Deus, capaz de transformar o simples em lugar de encontro com o Mistério (Gomes; Santos, 2025, p. 1082-1083). Essa visão converge com Chesterton, para quem a verdadeira aventura humana está na capacidade de permanecer. A permanência, na oração e na vida diária, não empobrece a experiência, mas purifica o olhar e amadurece a liberdade, contrapondo-se à dispersão moderna. Assim, a repetição depura o desejo, unifica a pessoa e faz do cotidiano, fielmente habitado, uma escola de discernimento e de presença contínua de Deus.

Chesterton reflete sobre o amor à permanência como expressão do próprio estilo de Deus, visível na vida e missão de Jesus. Essa permanência manifesta-se nos anos ocultos em Nazaré (Lc 2,51-52; Mt 2,23) e na atuação pública marcada pela proximidade: Jesus percorre vilas a pé (Mc 1,38-39; Mt 9,35), cura pelo toque (Mc 1,41; 8,22-25), acolhe com o olhar (Mc 10,21; Lc 7,13) e ensina por parábolas extraídas do cotidiano (Mt 13,1-9.31-33; Mc 4,30-32). Seus milagres não são espetáculo, mas gestos de compaixão que anunciam silenciosamente a presença atuante do Reino (Mc 1,15; Lc 17,21), elevando o ordinário sem anulá-lo. Chesterton percebe nessa lógica divina um contraste com a ânsia moderna pela novidade, recordando que o verdadeiro milagre está na transfiguração do real. Ao permanecer junto às pessoas e lugares concretos, Cristo revela que o Reino cresce de modo discreto e paciente, fazendo do cotidiano, habitado por Deus, lugar de salvação e de eternidade.

Como diria Teresinha do Menino Jesus, o verdadeiro caminho de santidade está nas pequenas coisas feitas com grande amor. Sua “pequena



via” é eco profundo do estilo de Cristo: florescer onde Deus nos planta, amar sem espetáculo, confiar mesmo no silêncio. Do mesmo modo, Liev Tolstói diria que *para mudar o mundo, é preciso começar pintando a própria aldeia*, porque o universal só se transforma quando enraizado no particular. O milagre, assim entendido, é a flor rara que só nasce num solo cotidiano cuidado com fidelidade. Ele sinaliza, sim, a presença de Deus, mas o faz para nos ensinar que Deus já estava ali, na rotina, no pão partido, no choro do outro, na estrada repetida. Chesterton escreve, com graça encantadora:

Mas talvez Deus seja forte o suficiente para exultar na monotonia. E possível que Deus todas as manhãs diga ao sol: “Vamos de novo”; e todas as noites à lua: “Vamos de novo”. Talvez não seja uma necessidade automática que torna todas as margaridas iguais; pode ser que Deus crie todas as margaridas separadamente, mas nunca se canse de criá-las. Pode ser que ele tenha um eterno apetite de criança; pois nós pecamos e ficamos velhos, e nosso Pai é mais jovem do que nós. A repetição na natureza pode não ser mera recorrência; pode ser um BIS teatral. O céu talvez peça bis ao passarinho que botou um ovo (2008, p. 63).

A espiritualidade do enraizamento no cotidiano, da repetição com sentido, da fidelidade às pequenas coisas, é o modo como Deus parece nos formar. Não à força, não pelo choque, mas pela constância. O milagre, sendo raro, acende luz sobre o que é comum. Não é um espetáculo autônomo, mas uma convocação ao encantamento. Ele não substitui a fidelidade, mas a confirma. Não nos convida a esperar sempre por intervenções extraordinárias, mas a reconhecer que todo dia é feito de pequenas ressurreições. Nesse sentido, o milagre educa o olhar. Sua raridade impede de banalizá-lo, mas também impede que este banalize a vida comum. Se Deus opera milagres, não é porque despreza a ordem criada, mas porque deseja que ela mesma seja vista como sinal. Assim, a espiritualidade cristã é chamada a não fugir da rotina, mas a habitá-la com reverência, a permanecer com esperança, a amar com perseverança. É na permanência, afinal, que floresce o Reino de Deus.

A Graça do cotidiano e alguns desafios para a fé cristã na atualidade

As reflexões sobre a permanência, o valor do ordinário e a teologia dos milagres conduzem a importantes desdobramentos para a espiritualidade e a prática pastoral da Igreja hoje. Em meio a uma cultura marcada pelo imediatismo e pelo desejo constante por acontecimentos



espetaculares, a teologia propõe um retorno à reverência pela fidelidade cotidiana e pela experiência do Deus que se faz presente no silêncio da rotina. Nesse contexto, a ação pastoral é chamada a recuperar a pedagogia da constância, valorizando processos formativos, relações estáveis e práticas simples que sustentam a vida de fé no tempo. A centralidade do ordinário convida a Igreja a reconhecer que a Graça atua de modo eficaz nas pequenas comunidades, nos gestos repetidos de cuidado, na escuta atenta e na perseverança do serviço, mais do que em eventos pontuais de forte impacto emocional. Assim, a espiritualidade cristã torna-se capaz de formar sujeitos enraizados, livres da ansiedade da novidade, aptos a discernir a presença de Deus no cotidiano e a testemunhar um Reino de Deus que cresce silenciosamente, mas com solidez, no interior da história. No âmbito espiritual, é preciso cultivar uma atenção renovada para o momento presente, na aceitação fiel e paciente das pequenas coisas do dia a dia. Como ensina João da Cruz:

Mas à medida em que a alma se for habituando a permanecer sossegada, irá crescendo a tranquilidade e aquela notícia amorosa e geral de Deus, nela encontrando mais gosto do que em todas as outras coisas, pois a enche de paz, descanso, gozo e deleite, sem trabalho (2010, p. 141).

Essa fidelidade ativa, longe de ser resignação passiva, é o caminho pelo qual a Graça divina opera silenciosamente, transformando o coração. Assim, a verdadeira santidade brota na rotina da vida comum, onde Deus se manifesta discretamente (Stein, 2008, p. 177-178; Francisco, 2015, p. 362-363). Nesse horizonte, a santidade deixa de ser compreendida como exceção heroica reservada a poucos e passa a ser reconhecida como vocação concreta de todo batizado, vivida na constância das escolhas diárias e na perseverança do amor. A fidelidade ativa educa a liberdade, purifica as motivações e dilata a capacidade de acolher o outro, tornando o cotidiano lugar de cooperação com a ação de Deus. Ao agir sem alarde, a Graça molda o interior da pessoa, configurando-a progressivamente ao estilo de Cristo. Desse modo, a vida ordinária, habitada com atenção e responsabilidade, revela-se espaço privilegiado de transformação espiritual e de testemunho evangélico no mundo.

Ao invés de buscar uma fé marcada por milagres espetaculares e experiências extraordinárias, a ação pastoral da Igreja é chamada a reconhecer e valorizar a permanência como sinal da presença de Deus. Chesterton observa com finura que o mundo não perecerá por falta de maravilhas, mas por falta de encantamento, e é precisamente esse en-



cantamento diante do cotidiano que precisa ser restaurado. A ação miraculosa de Deus, longe de substituir a rotina da vida, confere-lhe sentido e profundidade. O milagre não rivaliza com o ordinário, mas o aponta e o exalta: é a exceção que revela o valor da regra. Nesse horizonte, a fé amadurece quando enraizada na fidelidade diária, na perseverança e na pertença. É nesse espírito que o Documento 100 da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e as Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil (DGAE) destacam a importância das pequenas comunidades: comunidades do cotidiano, da escuta, da partilha e da presença concreta, onde a Graça de Deus se manifesta de modo constante e silencioso, tornando extraordinária a vida ordinária.

As DGAE reconhecem a importância das comunidades que cultivam vínculos profundos e duradouros como expressão concreta da ação de Deus no meio do povo, pois “a formação de pequenas comunidades eclesiais missionárias, como prioridade da ação evangelizadora, oferece um referencial concreto para a conversão pastoral” (DGAE, 36). Destaca também que “enquanto casa, as comunidades que queremos são espaço do encontro, da ternura e da solidariedade, o lugar da família e têm suas portas abertas” (DGAE, 129). E esclarece que essas comunidades são sustentadas pelos quatro pilares – Palavra, Pão, Caridade e Missão – como expressão concreta da presença da Igreja no meio do povo (DGAE, 144). As DGAE reforçam que Deus não age apenas pela excepcionalidade, mas sobretudo por meio da fidelidade cotidiana, nas pequenas comunidades em que a vida se entrelaça, se celebra e se compartilha. Esse modelo eclesial da comunidade enraizada responde ao convite divino para uma presença constante e fiel, como afirma o Papa Francisco na *Evangelii Gaudium*, uma “Igreja em saída” (EG 20), que permanece próxima dos seus, acompanhando a vida inteira, com gestos simples e permanentes de amor pastoral (Miranda, 2006, p. 203-205; 2017, p. 83-86; Domezi, 2016 p. 165-166).

Em sintonia com o olhar de Chesterton, que convida a reencontrar o encantamento no cotidiano e a perceber a casa como um lugar de maravilhamento, o teólogo Tomáš Halík propõe, em *Paciência com Deus*, uma espiritualidade que reconhece a presença divina não no espetacular, mas no comum. Essa proposta de Halík, que também dialoga com a experiência contemporânea do ateísmo e da dúvida, revela um caminho de fé maduro: não o da certeza triunfalista, mas o da presença paciente e silenciosa de Deus. Assim como os milagres bíblicos, que ao invés de ofuscar o ordinário o revelam, Halík aponta que a verdadeira Revelação



divina acontece não por contraste com o mundo, mas por uma misteriosa intimidade com ele. O *Deus desconhecido*, longe de estar ausente, está escondido precisamente naquilo que tomamos por garantido: o simples, o repetido, o familiar. Assim afirma Halík:

Um Deus “desconhecido” não é um Deus distante. Pelo contrário, ele está incredivelmente perto de nós: “nele vivemos e nos movemos”. Ele é desconhecido, não por estar demasiado distante, mas por estar demasiado próximo. Na verdade, sabemos menos acerca do que está mais perto de nós, do que é mais apropriado para nós, daquilo que consideramos um dado adquirido. Nenhum de nós viu o seu próprio rosto – apenas vemos a sua imagem num espelho. E só podemos ver Deus num espelho (2015, p. 136-137).

Essa percepção convida a Igreja a redescobrir a rotina como espaço de Revelação, onde o milagre não nega o comum, mas o faz resplandecer discretamente. O Deus próximo de Halík é o Deus das casas, presente nos hábitos, gestos e vínculos cotidianos. É nesse chão da vida que o divino sustenta e transforma a existência, ensinando a paciência com Deus e com o tempo. Assim, a Igreja é chamada a uma pastoral que acompanhe processos, valorize a escuta e respeite o amadurecimento humano, reconhecendo o cotidiano como lugar teológico onde a Graça atua silenciosamente e a esperança se enraíza.

Diante dos desafios da modernidade líquida e de uma religiosidade voltada ao espetáculo, a espiritualidade cristã reencontra sua força ao valorizar o cotidiano como lugar teológico. A permanência, a rotina e a fidelidade aos vínculos simples não se opõem ao sagrado, mas constituem o espaço privilegiado onde Deus se deixa encontrar. A tradição mística, o testemunho bíblico e a teologia contemporânea convergem ao afirmar que o verdadeiro milagre não está em fugir da realidade, mas em transfigurá-la. Assim, quando a Igreja caminha com o povo em seus lares e pequenos gestos de cuidado, o ordinário adquire a dignidade de espaço da Revelação silenciosa e amorosa de Deus.

Conclusão

Ao longo da presente pesquisa, percorreu-se um caminho que começa na percepção de Chesterton sobre a profundidade do ordinário e da permanência, atravessa brevemente algumas reflexões teológicas sobre o milagre, e desemboca nas implicações espirituais e pastorais



que desse paradigma decorrem. Essa trajetória revela que a teologia do milagre não é um campo de doutrina marginal ou ultrapassada, mas uma perspectiva fundamental para reorientar a compreensão da fé e da vida cristã atual. O milagre, compreendido como sinal da proximidade fiel de Deus, reeduca o olhar crente para reconhecer a ação divina no tecido concreto da existência. Longe de alimentar expectativas de exceção ou ruptura, essa teologia convida à maturidade espiritual, à perseverança no cotidiano e à confiança nos processos lentos da Graça.

A teologia do milagre, entendida como a Revelação do extraordinário no ordinário, convida a redescobrir que a presença de Deus não se reduz a eventos sobrenaturais, mas habita profundamente no cotidiano, na permanência fiel e paciente, no amor constante às coisas simples da vida. A teologia do milagre desafia a olhar com os olhos da fé para o mundo circundante, reconhecendo nele a obra contínua e misteriosa da Graça divina. A fé, educada nessa perspectiva, aprende a discernir a ação de Deus não apenas nas rupturas visíveis da história, mas na constância que sustenta a vida e a esperança. Ao assumir essa chave interpretativa, a teologia oferece à experiência cristã uma maturidade espiritual capaz de integrar maravilhamento e responsabilidade, contemplação e compromisso, reconhecendo que o extraordinário de Deus se manifesta, sobretudo, na perseverança amorosa com que Deus permanece no mundo.

Chesterton oferece um caminho precioso para a aventura de amar o lugar onde se habita, de abraçar a rotina com maravilha e gratidão. A teologia do milagre sustenta o paradigma que une sagrado e cotidiano, transcendência e imanência, eterno e temporal. Recordar que o Deus que age no mundo é também o Deus que permanece, que sustenta, que transforma em silêncio. Acolher a teologia do milagre como chave de leitura da existência significa aprender a habitar o tempo presente com atenção espiritual e responsabilidade ética. A permanência, iluminada pela fé, não aprisiona, mas liberta do impulso incessante de fuga, permitindo reconhecer que a história comum é o espaço onde Deus continua a escrever sua obra. A vida cotidiana converte-se em lugar de Revelação e de resposta, no qual cada gesto simples pode participar da Economia da Graça. Chesterton, ao exaltar o ordinário, ajuda a compreender que o extraordinário de Deus não rompe o mundo, mas o atravessa, chamando a uma santidade discreta, enraizada e fiel.

Essa visão abre horizontes. Coloca em relevo a necessidade de uma espiritualidade que valorize a permanência e a fidelidade, uma pastoral



que acompanhe com paciência e amor as vidas reais das pessoas, e uma ecologia da fé que saiba reconhecer os milagres escondidos na história comum. Nesse quadro, a reflexão teológica é chamada a superar tanto o fascínio pelo extraordinário isolado quanto a redução racionalista que esvazia o sentido do Mistério, recuperando uma linguagem capaz de articular transcendência e proximidade. A atenção à permanência orienta a Igreja a investir em processos formativos duradouros, relações comunitárias estáveis e práticas pastorais enraizadas no cotidiano, onde a Graça atua de modo discreto e eficaz. Ao reconhecer os milagres que se escondem na história comum, a teologia contribui para formar um olhar crente mais atento, capaz de discernir a ação de Deus nos ritmos lentos da vida, sustentando a esperança e fortalecendo o compromisso cristão com o mundo.

A teologia do milagre, iluminada pela visão chestertoniana da permanência, oferece uma resposta viva e atual aos desafios do tempo atual. Convoca a ser testemunhas de uma fé que não busca o espetáculo, mas a profundidade; que não corre atrás do novo incessantemente, mas se enraíza na verdade duradoura; que não se espanta apenas com o raro, mas se alegra no milagre contínuo do ordinário. Nesse horizonte, a fé cristã revela-se como caminho de maturidade espiritual e de compromisso histórico, capaz de sustentar a esperança em meio à fragmentação contemporânea. Ao valorizar o ordinário como lugar teológico, essa perspectiva convida a Igreja a formar comunidades que perseveram, acompanham e cuidam, mais do que impressionam. O testemunho cristão torna-se, assim, silencioso e fecundo, marcado pela constância do amor, pela atenção aos pequenos gestos e pela confiança de que Deus continua a agir no mundo sem alarde. A teologia do milagre reafirma que a presença divina não se impõe pela exceção, mas se comunica pela fidelidade que transforma a vida comum em sinal duradouro do Reino de Deus.

Que a vida cristã possa ser vivida com maior atenção, gratidão e responsabilidade, reconhecendo que a transformação do mundo não nasce apenas de grandes gestos visíveis, mas da constância do amor que persevera. A fidelidade cotidiana, assumida como resposta livre à Graça divina, torna-se testemunho eloquente em um tempo marcado pela dispersão e pelo cansaço espiritual. Ao habitar o ordinário com fé e esperança, o ser humano de hoje pode oferecer ao mundo um sinal discreto, porém profundamente eficaz, de que Deus continua a agir, sustentando a história e renovando silenciosamente todas as coisas.



Referências

- AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. Trad. Oscar Paes Leme. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1990.
- AGOSTINHO. *A Trindade (De Trinitate)*. Trad. Agostinho Belmonte. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995.
- ALEGRE, Xavier. Milagre. In: TAMAYO, Juan José. *Novo Dicionário de Teologia*. São Paulo: Paulus, 2009.
- BOGUE, Ronald. Apology for nomadology. *Interventions*, London, v. 6, n. 2, p. 169-179, 2004.
- CHESTERTON, G. K. *Hereges*. São Paulo: Ecclesiae, 2014.
- CHESTERTON, G. K. *O homem eterno*. São Paulo: Mundo Cristão, 2010.
- CHESTERTON, G. K. *O Napoleão de Nothing Hill*. São Paulo: Ecclesiae, 2016.
- CHESTERTON, G. K. *O que há de errado com o mundo*. São Paulo: Ecclesiae, 2013.
- CHESTERTON, G. K. *Ortodoxia*. São Paulo: Mundo Cristão, 2008.
- CNBB. *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil 2019-2023* (DGAE). Brasília: CNBB, 2019. (Documentos da CNBB, 109).
- DOMEZI, Maria Cecília. Na igual dignidade batismal. In: SANCHES, Wagner Lopes; FIQUEIRA, Eulálio. *Uma Igreja de portas abertas: nos caminhos de Francisco*. São Paulo: Paulinas, 2016.
- FRANCISCO, Papa. *A verdade é um encontro: homilias proferidas na Casa Santa Marta*. São Paulo: Paulinas, 2015.
- FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Evangelii gaudium: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual*. São Paulo: Paulinas, 2013.
- GERMANO, Ramon Bolivar Cavalcanti. Ciência, religião e vida: uma crítica ao objetivismo científico e ao subjetivismo religioso. *Basíliade*, Recife, v. 4, n. 8, p. 37-56, 2022.
- GIBELLINI, Rosino. *Breve história da teologia do século XX*. Aparecida: Santuário, 2010.



GILBERT, Jérémie. Nomadic Territories: A Human Rights Approach to Nomadic Peoples' Land Rights. *Human Rights Law Review*, Oxford, v. 7, p. 681-716, 2007.

GOMES, Tiago de Fraga; SANTOS, Jackson William Fischoder dos. Oração como caminho de união com Deus. *Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 40, n. 3, p. 1081-1112, set./dez. 2025.

GRÜM, Anselm. *As exigências do silêncio*. Petrópolis: Vozes, 2009.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Beber em seu próprio poço*: itinerário espiritual de um povo. São Paulo: Loyola, 2000.

HALÍK, Tomáš. *Paciência com Deus*: oportunidade para um encontro. São Paulo: Paulinas, 2015.

HAUGHT, Jonh. *Mistério e promessa*: Teologia da Revelação. São Paulo: Paulus, 1998.

JIMÉNEZ-RODRÍGUEZ, Luis O. Los aportes de la teología de la creación y de la acción humana a la orientación de las ciencias aplicadas y las tecnologías: una mediación ética y axiológica. *Pensamiento*, Madrid, v. 75, n. 283, p. 387-406, 2019.

JOÃO DA CRUZ. *Subida ao Monte Carmelo*. São Paulo: Paulus; Petrópolis: Vozes, 2010.

KAZTER, Leticia. Presentación. Apuntes para una antropología del nomadismo. *Tabula Rasa*. Bogotá, v. 37, p. 11-15, 2021.

LATOURELLE, René. *The Miracles of Jesus and The Theology of Miracles*. New York: Paulist Press, 1988.

LEITE, Leonardo Delatorre *et al.* Elementos do totalitarismo: uma leitura a partir de Tocqueville e Chesterton. *Quaestio Iuris*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 1, p. 146-185, 2024.

LIBANIO, J. B. *Introdução à Teologia Fundamental*. São Paulo: Paulus, 2014.

LIBANIO, J. B.; MURAD, Afonso. *Introdução à teologia*: perfil, enfoques, tarefas. São Paulo: Loyola, 2014.

MARION, Jean-Luc. *Dieu sans être*. Paris: Fayard, 1982.

MIRANDA, Mario de França. *A Igreja numa sociedade fragmentada*. São Paulo, Loyola, 2006.



MIRANDA, Mario de França. *A reforma de Francisco: fundamentos teológicos*. São Paulo: Paulinas, 2017.

NICHOLS, Aidan. Chesterton and Holiness. *New Blackfriars*, Oxford, v. 102, n. 1099, p. 368-383, 2021.

PERROT, Charles; SOULETIE, Jean-Louis. *Os milagres*. São Paulo: Loyola, 2009.

RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé*. São Paulo: Paulinas, 1989.

RAHNER, Karl. *O cristão do futuro*. São Paulo: Cristã Novo Século, 2004.

RODRÍGUEZ CAGUANA, Tomas Humberto. Líneas conceptuales de la ética para la interpretación contemporánea-cotidiana de la sociedad. *Chasqui*, Quito, v. 1, n. 156, p. 191-204, 2024.

STEIN, Edith. *A Ciência da Cruz*. Trad. José Raimundo Vidigal. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2008.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica (Summa Theologiae [S.Th.])*. Trad. Alexandre Corrêa. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2001.



A justiça social como sinal dos tempos: profetismo, δικαιοσύνη e sinais dos tempos na tradição bíblica

Social justice as a sign of the times: prophetism, δικαιοσύνη (Dikaiosynē) and the Signs of the times in the biblical tradition

*Cláudio Araújo Machado**

PUC-SP

Recebido em: 20/01/2026. Aceito em: 25/03/2026.

Resumo: A justiça social constitui um eixo estruturante da tradição bíblica, particularmente no âmbito do profetismo de Israel, no qual se manifesta como denúncia sistemática da concentração de poder, da exploração econômica e da marginalização dos pobres. Nesse horizonte, os profetas atuam como mediadores da palavra de Deus, articulando crítica histórica, exigência ética e anúncio de alternativas concretas de vida mais justa e solidária. Essa tradição profética fornece o pano de fundo teológico e semântico para a compreensão da categoria δικαιοσύνη, cujas ocorrências na Septuaginta expressam uma justiça relacional, vinculada à fidelidade à aliança, à defesa dos vulneráveis e à ordenação justa da vida social. Tal herança não se limita ao Antigo Testamento, mas alcança o Novo Testamento, encontrando continuidade na atuação de Jesus de Nazaré e na reflexão teológica da comunidade mateana. No Sermão do Monte, a δικαιοσύνη assume papel central ao retomar e radicalizar o conteúdo profético, ultrapassando o legalismo religioso e concretizando-se em práticas que confrontam estruturas excludentes, redefinem as relações sociais e orientam a busca do Reino de Deus. Inserida em um contexto marcado pela dominação romana e pela mediação religiosa do Templo, a mensagem de Jesus revela uma proposta de justiça integral, profundamente enraizada na tradição profética bíblica. À luz da reflexão de José Comblin, tais expressões podem ser compreendidas como “sinais dos tempos”, nos quais a luta histórica contra a injustiça se apresenta como dimensão constitutiva da fé bíblica. Assim, este artigo propõe uma leitura teológica e contextualizada da justiça social como categoria

* Doutorando em Teologia pela PUC-SP. Mestre em Teologia (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2022). Pastor titular da Igreja Batista de Vila Alpina, São Paulo. Email: claudioamacha@gmail.com.





profética, como expressão da δικαιοσύνη bíblica e como chave interpretativa dos conflitos históricos e dos desafios contemporâneos.

Palavras-chave: justiça social; profetismo; Mateus; sinais dos tempos.

Abstract: *Social justice constitutes a structuring axis of the biblical tradition, particularly within the context of Israelite prophethood, where it emerges as a systematic denunciation of the concentration of power, economic exploitation, and the marginalization of the poor. Within this horizon, the prophets act as mediators of the word of God, articulating historical critique, ethical demand, and the proclamation of concrete alternatives for a more just and solidaristic form of life. This prophetic tradition provides the theological and semantic background for the understanding of the category δικαιοσύνη, whose occurrences in the Septuagint express a relational concept of justice closely linked to covenant fidelity, the defense of vulnerable groups, and the just ordering of social life. This heritage is not confined to the Old Testament but extends into the New Testament, finding continuity in the ministry of Jesus of Nazareth and in the theological reflection of the Matthean community. In the Sermon on the Mount, δικαιοσύνη assumes a central role by retrieving and radicalizing the prophetic tradition, surpassing religious legalism and taking concrete form in practices that confront exclusionary structures, redefine social relationships, and orient the pursuit of the Kingdom of God. Situated within a context marked by Roman domination and the religious mediation of the Temple, Jesus' message reveals a proposal of integral justice deeply rooted in the prophetic tradition. In light of José Comblin's reflection, these expressions may be understood as "signs of the times," in which the historical struggle against injustice appears as a constitutive dimension of biblical faith. Accordingly, this article proposes a theological and contextualized reading of social justice as a prophetic category, as an expression of biblical δικαιοσύνη, and as a hermeneutical key for interpreting historical conflicts and contemporary challenges.*

Keywords: social justice; prophecy; Matthew; signs of the times.

Introdução

A justiça social constitui um dos eixos estruturantes da revelação bíblica, atravessando tanto a tradição veterotestamentária quanto a neotestamentária. Nas Sagradas Escrituras, a justiça não se apresenta como conceito abstrato ou meramente jurídico, mas como expressão concreta da vontade de Deus na história, particularmente na defesa dos pobres, na crítica às desigualdades e na denúncia das estruturas políticas, econômicas e religiosas produtoras de opressão. Nesse horizonte, o profetismo de Israel ocupa lugar central, ao articular fé, ética e compromisso histórico como dimensões inseparáveis da experiência religiosa.

No Antigo Testamento, a literatura profética constitui o espaço privilegiado dessa reflexão. É nesse corpus que a denúncia da exploração dos vulneráveis, da corrupção das lideranças e da instrumentalização da



religião atinge maior densidade teológica. A expressão grega *δικαιοσύνη* (justiça), amplamente utilizada na Septuaginta para traduzir categorias hebraicas relacionadas ao direito, à retidão e à fidelidade à aliança, adquire forte conotação social e relacional, tornando-se um conceito-chave para compreender a ação de Deus na história de Israel e sua exigência de uma ordem social justa.

Essa herança profética não se limita ao Antigo Testamento, mas encontra continuidade e ressignificação no Novo Testamento, particularmente na atuação e no ensinamento de Jesus de Nazaré. O Evangelho segundo Mateus confere destaque singular à noção de *δικαιοσύνη*, termo que aparece em momentos estratégicos da narrativa (Mt 3,15; 5,6; 6,1; 6,33), sobretudo no contexto do Sermão do Monte.

A centralidade de *δικαιοσύνη* em Mateus 6,33 — “Buscai primeiro o Reino de Deus e a sua justiça” — evidencia a continuidade entre a tradição profética veterotestamentária e a proposta ética do movimento de Jesus, assumida e reinterpretada pela comunidade mateana em seu contexto histórico e sociorreligioso específico. Tal continuidade indica que a justiça constitui um critério teológico fundamental para o discernimento da vontade de Deus na história.

Nesse sentido, o artigo tem como objeto geral analisar a justiça social como categoria teológica central da tradição bíblica, a partir do profetismo do Antigo Testamento, de sua ressignificação no Sermão do Monte e de sua compreensão como “sinal dos tempos” à luz da reflexão teológica contemporânea.

E como objetivos específicos, o texto se propõe:

1. Examinar o tema da justiça (*δικαιοσύνη*) na tradição profética do Antigo Testamento, a partir de suas principais ocorrências na Septuaginta, evidenciando seu caráter relacional, social e ético no contexto da aliança.
2. Analisar a centralidade da justiça (*δικαιοσύνη*) no Sermão do Monte, destacando sua função estruturante na ética do Reino de Deus no Evangelho segundo Mateus e sua continuidade com a tradição profética.
3. Interpretar a justiça social como “sinal dos tempos”, à luz da reflexão de José Comblin, evidenciando sua relevância como critério teológico de discernimento para os desafios históricos e contemporâneos da fé cristã.



Desenvolvimento

1 O tema da justiça (*δικαιοσύνη*) na tradição profética

Uma possível chave hermenêutica para a compreensão do profetismo em Israel, particularmente no período pré-exílico, reside no tema da justiça social, o qual se configura como um dos elementos centrais da mensagem profética e expressão concreta da fidelidade à aliança. Tal perspectiva revela-se de notável relevância teológica e ética, assumindo também urgente atualidade diante das desigualdades e tensões sociais que permeiam o mundo contemporâneo.

Para Negro:

O Profeta é uma pessoa apaixonada e a paixão é por algo ou alguém. A paixão do Profeta é pelo Senhor que se revelou através de Moisés e se mantém revelando pela sua própria ação na história. O Profeta é um paradigma de ação, de adesão, de arrebatamento pela Palavra do Senhor; que o toma de modo quase absoluto (Negro, 1996, p. 153).

O profeta tem a ver com estar envolvido na vida do povo. Ver o que acontece e ser sensível a isso, ter os olhos bem abertos. Enquanto para muitos é normal que haja opressão e pobreza, para os profetas isso é um escândalo. Eles se enchem de indignação, todos os dias, ao ver novamente como o indefeso é expulso do tribunal (Is 1,10), e como roubar vai se tornando costume. Quem não rouba é chamado de tolo. Diante desses fatos, sentem um fogo ardente preso nos ossos. Não conseguem conter sua indignação. Vão agir (Witt, 1987, p. 46).

Nesse sentido, os autores caminham aparentemente, para um mesmo sentido, ou seja, que o profetismo de Israel não se resume a predizer coisas futuras.

Segundo Sicre Díaz, nosso mundo e nossa cultura mudaram profundamente nos últimos séculos. Mas isto não deve impedir-nos de compreender a mentalidade do homem antigo, ainda bastante parecida com a de alguns dos nossos contemporâneos. Muitas pessoas não são capazes de enfrentar com atitude lógica e científica – também fria e franca – as incertezas da vida. Procura-se ajuda num mundo diferente: o mundo dos deuses, dos espíritos, dos astros ou do destino. No mundo circundante do antigo Israel, as religiões já estavam bem-organizadas e difundidas



por aquela época e, embora as vezes se recorra aos espíritos dos antepassados, acredita-se que aqueles que podem transmitir a informação desejada são os deuses. Mas, estarão eles dispostos a revelar seus conhecimentos? (Sicre Diaz, 2016, p. 21).

Órfãos e viúvas figuram entre as categorias mais vulneráveis em contextos socioeconômicos marcados pela opressão e pela exploração. Ainda que protegidos formalmente pela legislação, sua sobrevivência requer ações concretas e intervenções contundentes. Nesse cenário, os profetas assumem o papel de intercessores e denunciam as injustiças, destacando a urgência de uma conversão ética e prática por parte das classes dominantes.

É relevante destacar as diversas denominações atribuídas à figura do «profeta» em contextos históricos e sociais distintos. Sicre Diaz (1992), observa que tais variações terminológicas não apenas refletem diferenças de época e cultura, mas também evidenciam a função social e ética desempenhada pelos profetas na tradição bíblica. Eles se apresentam como interlocutores de Deus junto ao povo, denunciando injustiças e desigualdades, orientando e fortalecendo a comunidade em tempos de crise, e articulando uma compreensão ética da fé que ultrapassa o âmbito individual, alcançando dimensões coletivas e estruturais da sociedade:

... de saída, porém, apresenta-se um problema terminológico, usa-se uma só palavra, de origem grega, “profeta”, para redefinir a certos personagens que a Bíblia designa com títulos muito diferentes. Como ponto de partida, pode-se recordar a tradição de Saul em busca das jumentas. Depois de três dias sem encontrá-las, diz-lhe o seu criado: “Precisamente neste povoado há um homem de Deus (‘is ‘elohim) de grande fama; o que ele diz acontece sem falta” (1Sm 9,6). E, prossegue o narrador, caminharam para o povoado onde estava o “homem de Deus” (v.10). Quando chegam, ao encontrar umas moças, não lhes perguntam onde está o “homem de Deus”, mas onde está o “vidente” (ro’eh). E, para complicar mais as coisas, encontra-se esta glosa: “Em Israel... anteriormente se chamava ‘vidente’ o que hoje chamamos de ‘profeta’ (nabi)” (v.9). Tem-se, portanto, três termos: “homem de Deus”, “vidente” e “profeta”, que são considerados sinônimos (Sicre Diaz, 1992, p. 74-75).

A palavra “Vidente” (ro’eh), é usada somente 11 vezes. Nas tradições anteriores ao exílio, 6 vezes: em quatro delas refere-se a Samuel (1Sm 9.9,11,18,19), em uma, ao sacerdote Sadoc (2Sm 15.27), e em Is



30.10, fala-se dos “Videntes” (*ro'im*). O cronista recolhe o título para aplicá-lo três vezes a Samuel (1Cr 9.22; 26.28; 29.29) e duas a Hanani, um personagem que denuncia o rei Asa de Judá (2Cr 16.7-10) e acaba na prisão (Sicre Díaz, 1996, p. 75).

A expressão “Visionário” (*hozeh*), que pode ser traduzida por “visionário” para expressar sua relação e diferença com o de “vidente”, é utilizada em 16 ocasiões¹, porém dez delas em Crônicas, o que reduz o uso antigo a seis casos (Sicre Díaz, 1996, p. 76).

O título “Homem de Deus” (*is 'elohim*), é muito mais frequente do que os anteriores: aparece 76 vezes², sendo 55 delas nos livros dos Reis. A maioria das vezes aplica-se a um personagem conhecido; em ordem decrescente: Eliseu (29 vezes), Elias (7 vezes), Moisés (6 vezes), Samuel (4 vezes), Davi (3 vezes), Semeías (2 vezes), Ben-Joanã (1 vez). Mas também se aplica a personagens anônimos: o profeta que condena a Eli (1Sm 2.27), o profeta do Sul que denuncia Jeroboão I (17 vezes em 1Rs 13), e outros profetas (1Rs 20.28; 2 Cr 25.7-9); (Sicre Díaz, 1996, p. 78).

Por fim, a utilização da expressão “Profeta” (*nabi'*), com seus 315 usos no Antigo Testamento³, *nabi'* é o termo mais frequente, o clássico, para referir-se aos profetas. Sobre tudo, a partir do final do século VII e durante o século VI, coincidindo com a redação da História Deuteronomista e com profetas como Jeremias, Ezequiel, Zacarias (Sicre Díaz, 1992, p. 81).

Os dados estatísticos apresentados por Jeremias revelam informações importantes, especialmente quando agrupados segundo o esquema a seguir: “No Tetrateuco só se usa a palavra 4 vezes. No Deuterônômio e na História Deuteronomista (Josué, Juízes, Samuel, Reis), 109 vezes; em Crônicas 29 vezes. Nos livros proféticos temos a seguinte frequência, em ordem decrescente: Jeremias 95 vezes, Ezequiel 17 vezes, Zacarias 12 vezes, Oseias 8 vezes, Isaías 7 vezes, Amós 5 vezes, Ageu 5 vezes, Miqueias 3 vezes, Habacuque 2 vezes, Sofonias 1 vez, Malaquias 1 vez. Por conseguinte, das 315 citações, pode-se situar facilmente umas 270 na época indicada (Sicre Díaz, 1992, p. 81).

¹ Está em primeiro lugar Gad, a quem o título é aplicado quatro vezes (2Sm 24.11; 1Cr 21.9; 29.29; 2Cr 29.25). Segue Adô, com duas menções (2Cr 9.29; 12.15), e outros quatro personagens, com uma Emã (1Cr 25.5), Jeú (2Cr 19.2), Asaf (2Cr 29.30) e Iditun (2Cr 35.15). O sacerdote Amasias chama Amós de “visionário” (Am 7.12). No singular, com sentido coletivo, usa-se em 2Rs 17.13. No plural, em Is 29.10; 30.10; Mq 3.7; 2Cr 33.18.

² “Estatística de Kuhlewein. Usando a concordância de Even-Shoshan”.

³ “Número apresentado por J. Jeremias. Segundo Ramlot, a concordância de Lisowsky oferece 309 citações”.



Deve-se levar em conta que muitos autores consideram que os livros das Crônicas independentes de Esdras e Neemias e que também foram redigidos no século VI. De qualquer maneira, esta questão é secundária. O dado indiscutível é a difusão do título de *nabi* a partir do final do século VI, e sobretudo na escola Deuteronomista.

Destaca-se um dos aspectos mais relevantes e emblemáticos da mensagem profética: a denúncia das injustiças sociais e o empenho constante por uma sociedade mais justa e equitativa.

Segundo Sicre Díaz, o período dos juízes — no qual ocorrem as primeiras grandes diferenças sociais e econômicas — atesta também os primeiros esforços para ajudar os necessitados. Esses esforços encontram-se no chamado “Código da Aliança” (Êx 20.22-23.19), que muitos autores situam nessa época. Embora se possa admitir que o Código tenha sido redigido posteriormente, muitas de suas normas refletem o espírito e os problemas característicos daquele período (Sicre Díaz, 2016, p. 364).

Existiam as seguintes preocupações:

1. Com os mais fracos: “Não oprimirás nem maltratarás o emigrante” (Ex 20.20), “Não humilharás viúvas nem órfãos” (22.21), pode-se incluir as leis sobre os escravos (21.1-10; 26-27; 23.12) e as referências aos pobres.
2. Com a reta administração da justiça: é percebida em Ex 23.1-9, onde McKay, eliminando acréscimos posteriores, reconstrói um decálogo sobre a conduta que deve ser observada por anciãos, juízes e testemunhas nos tribunais (Sicre Díaz, 2016, p. 365).
3. Defesa dos grupos mais pobres: permite que eles entrem na vinha do próximo e comam até saciar-se (sem pôr nada na cesta) ou colher espigas nas searas, mas sem passar a foice (Dt 23.25-26). Ordena aos proprietários: “Quando ceifares a colheita de teu campo e esqueceres m feixe no chão, não voltes para recolhê-lo; deixa-o para o emigrante, o órfão e a viúva; e assim o Senhor abençoará todos os teus trabalhos. Quando sacudires as tuas oliveiras não repasses os ramos; deixa-os para o emigrante, o órfão e a viúva. Quando colheres a uva de tua vinha, não rebusques os cachos, deixa-os para o emigrante, o órfão e a viúva” (Dt 24.19-21). A propósito da administração da justiça nos tribunais mantém-se a norma fundamental (Dt 16.18-20).



Em consonância com a hipótese proposta, constata-se que a expressão *δικαιοσύνη* (justiça), amplamente utilizada na Septuaginta para traduzir categorias hebraicas vinculadas ao direito, à retidão e à fidelidade à aliança, adquire nos escritos proféticos uma marcada dimensão social. O termo expressa a ação concreta de Deus na história, especialmente em contextos de opressão e desigualdade. Embora a ocorrência de *δικαιοσύνη* na Septuaginta e no Novo Testamento se aproxime de cento e sessenta e uma vezes (161), o presente estudo concentra-se em seu uso no corpus profético quando associado à justiça social. Textos como Am 5,7.24; Mq 6,8; 7,9; Is 1,21.26-27; 5,7; 28,17; 56,1; 58,2; Jr 22,3.15-16; Ez 18,5.9.17; e Sf 2,3 evidenciam que a justiça constitui expressão da vontade divina, orientando a ética comunitária e fundamentando a denúncia profética contra as estruturas de opressão.

Para Schreeiner: “No cerne da pregação profética encontra-se Deus e a comunhão com Ele. No entanto, seria um equívoco interpretar essa relação como algo individualista ou meramente interior, pois tal compreensão contraria a experiência bíblica e o testemunho dos profetas. A polêmica anticlultural mostra que a situação perante Deus depende da atitude para com o próximo, e que o serviço divino da liturgia deve ser sempre acompanhado do serviço ao homem” (Schreeiner, 2004, p. 189).

Constata-se então, que a leitura exegética dos textos proféticos em que ocorre a expressão *δικαιοσύνη* e seus derivados evidencia que, na tradição de Israel, a justiça está intrinsecamente vinculada à fidelidade à aliança e à realização da vontade de YHWH na vida comunitária. Nos profetas, o termo assume caráter relacional e histórico, manifestando-se na exigência de práticas concretas que garantam o direito dos vulneráveis e denunciem estruturas geradoras de exclusão e violência. Assim, a justiça não se apresenta como ideal abstrato, mas como critério teológico de avaliação da vida social, política e cultural de Israel. Essa compreensão profética constitui o horizonte interpretativo para a análise do uso mateano de *δικαιοσύνη*, especialmente no Sermão do Monte, onde o conceito é ressignificado à luz do anúncio do Reino de Deus e aplicado à prática concreta da comunidade dos discípulos.

2 O tema da justiça (*δικαιοσύνη*) no Sermão do Monte

A expressão *δικαιοσύνη* (justiça) ocupa lugar de destaque na tradição mateana, sendo empregada em quatro passagens fundamentais



do Evangelho segundo Mateus (3,15; 5,6; 6,1; 6,33), ao passo que, nos demais evangelhos sinóticos, aparece apenas uma vez em Lucas e está ausente em Marcos. Embora o termo ocorra oitenta e seis vezes no conjunto do Novo Testamento, sua compreensão não é uniforme, variando conforme o contexto literário e teológico de cada autor. No Evangelho segundo Mateus, sobretudo no âmbito do Sermão do Monte, *δικαιοσύνη* adquire forte conotação social, em continuidade com a tradição profética de Israel, marcada pela denúncia das injustiças e pela defesa dos grupos marginalizados.

Nesse sentido, a justiça mateana não se reduz a um princípio ético abstrato ou a uma observância legalista, mas se concretiza como orientação prática para a vida dos discípulos e como critério estruturante das relações comunitárias. Assim, a leitura mateana revela a atualização da herança profética em um contexto histórico e sociorreligioso específico, afirmando a justiça social como marca distintiva do ensinamento de Jesus e da vivência do Reino de Deus.

A leitura do contexto e ambiente no Evangelho segundo Mateus, parte do seguinte pressuposto, ser um trabalho de resistência, escrito por um grupo religioso majoritariamente judeu. Esse se situa e/ou fala contra o “*status quo*” dominado pelo poder imperial romano e o controle da sinagoga. Resistente a estas estruturas culturais (Carter, 2002, p. 15).

O esforço do evangelista Mateus em relação à sua comunidade e o de tantos teólogos, catequista e pastores inspirados por ele e preocupados com o futuro da fé dos irmãos e irmãs, dizem respeito à tentativa de estabelecer as balizas para a ação dos discípulos de Jesus, mostrar-lhes o fundamento do que acreditam, evitar a contaminação com mentalidades espúrias, prevenir o desvio de comportamento de lideranças tentadas a se imporem à revelia do ideal do Reino de Deus, oferecer luzes para se esclarecerem as dúvidas quanto à sensatez de abraçar como ideal de vida a proposta de fé do Nazareno (Vitório, 2019, p. 5).

Para Carter:

é também um trabalho de defesa e de esperança. O Evangelho constrói uma cosmovisão e uma comunidade alternativas. Afirma um modo de vida marginal às estruturas dominantes. Desafia sua audiência a viver esta forma de vida resistente fielmente em suas condições presentes. E promete que Jesus retornará para estabelecer o reinado de Deus e a salvação de forma definitiva (Carter, 2002, p. 15).



Ao olhar a cristologia mateana, percebe-se que ela foi gerada em um ambiente crítico de perseguição e de dificuldades enfrentadas pela comunidade cristã. As relações tensas com a sinagoga judaica, empenhada em refundar o judaísmo dilacerado pelos romanos, colocavam em xeque a fé apresentada pelos discípulos de Jesus (Vitório, 1998, p. 45).

Aponta-se, em consonância com a tradição da Igreja primitiva e com o testemunho do Evangelho segundo Marcos (cf. Mc 1,14-15. 21), que também para a tradição mateana Jesus é apresentado como o anunciador do “Reino de Deus” e como “Mestre” (Mt 4,17-23; 9,35), com especial ênfase neste segundo aspecto. No grande Discurso do Monte tanto na introdução (Mt 5,2), quanto na conclusão (Mt 7,29), o evangelista destaca explicitamente a atividade de Jesus como aquele que ensina. Mateus reúne e organiza um amplo conjunto de tradições para oferecer ao leitor uma síntese representativa de seu ensinamento. Diferentemente de Marcos, o evangelho mateano atribui ao verbo “ensinar” um sentido mais preciso e rigoroso, compreendendo-o como a interpretação autorizada da Lei divina, entendida enquanto expressão da vontade do Senhor (Fabris; Barbaglio, 2014, p. 52).

Em meio aos escombros resultantes da guerra entre judeus e romanos, restaram apenas dois grupos significativos: os cristãos e os fariseus. A comunidade cristã em Jerusalém havia fugido e se instalara em Pela, na Transjordânia, escapando de ser dizimada. Já os fariseus remanescentes a destruição, tentaram rearticular a fé judaica baseando-se em parâmetros rígidos. Na célebre reunião realizada na cidade de Jâmnia (80 d.C.), eles procuraram dar uma nova feição ao judaísmo, harmonizando os usos e tradições de sua fé (Vitório, 1997, p. 345).

A comunidade mateana era formada por muitos cristãos convertidos do judaísmo e não tinha a pretensão de cortar as ligações do tronco donde nascera. Todavia, ela se recusou a entrar nesta nova dinâmica de harmonização proposta pelos fariseus, obviamente que havia pressões para que isso ocorresse.

Segundo Reimer, neste ambiente, a tradição Mateana nos apresenta o “Sermão do Monte”. A introdução e a conclusão do Sermão do Monte oferecem os elementos necessários para caracterizar (Mt 5,1-12), como ensino didasko-didach (Mt 5,2; 7,28-29), que conclui com um imperativo/apodosis de sentido escatológico (v.12), cujo objetivo é animar e encorajar para a vivência da práxis da justiça. Este ensino é palavra que sai da boca de Jesus (Mt 5,2), que, em posição de mestre, assenta-se para ensinar.



As multidões ὄχλοι que seguiram Jesus e seu grupo (Mt 4,23-25) podem ser entendidas também como receptoras deste ensino, junto com os(as) discípulos(as) μαθηταί, a partir de dois indícios textuais: os termos plurais ὄχλους e μαθηταί (v.2) podem estar subsumidos no pronome plural das bem-aventuranças, o que é corroborado, ao final, com o destaque do termo ὄχλοι vinculado com o ensino que acontece no e a partir do monte (Mt 7,28.29). Mesmo que o grupo discipular esteja mais próximo de Jesus (Mt 5,1b), a multidão não está excluída do ensino de Jesus, portanto, também do chamado para o seguimento na práxis da justiça (Reimer, 2018, p. 141).

No início do sermão, Jesus vê as multidões e sobe à montanha para ensinar. Aqui o evangelista Mateus adota a tradição da Bíblia hebraica de fazer coisas boas ou significativas acontecerem em montanhas. Observa-se também, o Jesus de Mateus com atitudes e palavras semelhantes às de um Moisés moderno. Mas são os discípulos que se reúnem em volta de Jesus para receberem instruções, tornando-se então, o centro do ensinamento e da narrativa do Evangelho segundo Mateus (Overman, 1999, p. 85).

A seção conhecida como sermão do Monte (Montanha, capítulos 5-7), comporta o primeiro dos cinco grandes discursos estruturantes da catequese mateana. Jesus, Messias por palavras, lança as bases do Reino dos Céus, cuja irrupção na história fora anunciada (Mt 4,17). São esboçadas aí as grandes linhas do projeto de vida condizente com o Reino, a ética do discipulado. Trata-se das pautas de ação de quem aderiu a Jesus (Vitório, 2019, p. 69).

O início do sermão é uma resposta a isto, Mateus inicia com nove bem-aventuranças, bênçãos (μακάριοι). No grego clássico, esta palavra significava, “felicidade, boa-sorte, bem-estar”. Píndaro, Platão e Aristóteles, por exemplo, a usaram regularmente em saudações, para enviar votos de felicidade e para descrever a pessoa bem-nascida, educada e feliz. O uso que o evangelista Mateus dá a palavra tem esse mesmo sentido de perfeição, alegria e recompensa em decorrência de se viver da maneira que as bem-aventuranças encorajam. Ou seja, contrapondo e sinalizando quem de fato são as pessoas que carregam a felicidade, diferentemente daquilo que os fariseus asseguravam (Overman, 1999, p. 87).

A missão de Jesus é apelo e fonte de conversão. Ela começa pelo anúncio do Reino. É preciso mudar de vida porque o Reino de Deus, em Mateus chamado Reino dos Céus está chegando. Jesus revela que o acolhimento a esse Reino será causa de grande mudança: das pessoas



e da sociedade. O Reino de Deus é a presença de Deus para reunir os homens e comunicar-lhes a sua vida e o seu amor (Anderson; Gorgulho, 1981, p. 49).

O evangelista chama de justiça (*δικαιοσύνη*) o modo de proceder compatível com o querer de Deus, que se opõe ao legalismo dos escribas e fariseus e sua imposição de cumprimento escrupuloso da Lei mosaica, centrando-se nos elementos secundários e pouco se importando com o essencial (Mt 23,23). O discípulo dos Reino esforça-se por captar o “espírito” da Lei que supera a “letra” (Vitório, 2019, p. 69).

A presença do Reino, traz a verdadeira felicidade. Os salmos de Salomão (50 a.C.), apresentam os assuntos debatidos pelo grupo dos fariseus em suas sinagogas. Entre outros, destaca-se a insistência na observância da Lei, a teologia da retribuição divina, a expectativa messiânica e a justiça como o resultado da observância da Lei. O grupo do judaísmo farisaico declara: “felizes” e “justos” os que observam a Lei. Sua teologia afirma que Deus abençoa a pessoa justa com riqueza, vida longa e descendência, mas a pessoa injusta castiga com doença, pobreza e sofrimento (CBR, 2014, p. 51).

Nesta teologia, quem não consegue observar a lei é considerado impuro, amaldiçoado e endemoninhado. Os sinais externos de riqueza ou de pobreza são vistos de modo paralelo como sinais da bênção de Deus ou da maldição de Deus. A questão é que havia muitos judeus que não conseguiam honrar as leis e os tributos religiosos, como o dízimo, sofrendo toda a carga das restrições legais na sinagoga (CBR, 2014, p. 51).

As bem-aventuranças descrevem a vida do discípulo do Reino inteiramente centrada em Deus (Mt 5,1-12). São oito ilustrações da primazia do querer divino em sua vida. Jesus o bem-aventurado por excelência, será referência obrigatória para os discípulos (Mt 11,29).

Segundo Vitório,

os pobres no Espírito ou com Espírito (v. 3) rejeitam as idolatrias ao colocar em Deus sua esperança e sua confiança. Jamais servem a dois senhores (Mt 6,24). Os que choram (v. 4) padecem a maldade do mundo avesso ao Reino e não se desesperaram, pela consciência de ter Deus ao seu lado. Os mansos (v. 5) recusam-se a pagar o mal com o mal ao romperem a espiral da violência cortando-a pela raiz (Mt 5,39-42). Os que tem fome e sede de justiça (v. 6) são conscientes das artimanhas do anti Reino na história, mas continuam a sonhar com um mundo onde



todos os seres humanos serão respeitados em sua dignidade de filhos de Deus. Os misericordiosos (v. 7) tem compaixão dos semelhantes, com especial atenção aos mais fragilizados e descartados pela insensibilidade das pessoas e dos sistemas. Os puros de coração (v. 8) repelem a tentação de agir com segundas intenções ou de maneira fraudulenta para tirar proveito do próximo. Os que promovem a paz (v. 9) esforçam-se em vista de fazer o shalom acontecer como bem-estar para todos, reconhecimento de seus direitos, superação de conflitos fratricidas e toda a espécie de conflitos, empecilhos para o surgimento do mundo querido por Deus. Os perseguidos por causa da justiça (v. 10) correspondem a quem paga um preço alto por optar pelo Reino em contextos onde o egoísmo fala mais alto e coloca de escanteio o querer de Deus (Vitório, 2019, p. 72).

O Reino de Deus estaria realmente próximo se acreditassem nele, não em um sonho, não em uma visão dos céus, não em um estado espiritual, mas em uma transformação imediata nos próprios campos que lavravam e nas próprias aldeias em que viviam, desde que rejeitassem a injustiça e observassem os mandamentos de Deus. Recordando as visões dos antigos profetas israelitas de que a paz, a prosperidade e o bem-estar viriam à Casa de Israel quando as leis da Aliança fossem finalmente observadas e a justiça acatada, os camponeses famintos e os trabalhadores sem terra de Israel (Horsley; Silberman, 2000, p. 68).

Nesse sentido, a prioridade para o membro da comunidade mateana na vida é esclarecida e enfatizada em (Mt 6,33). As metas em série e as noções fortemente relacionadas de “Reino” e “justiça” são o centro de interesse do discípulo (Overman, 1999, p. 105).

A partir da leitura do sermão do Monte em alguns dos seus aspectos, sobretudo pensando do ponto de vista da justiça do Reino externalizada pelos discípulos, pode-se enxergar a realidade das comunidades, formadas, em sua maioria, por judeus. São comunidades oprimidas e empobrecidas. Deus se coloca ao lado dos pobres e indigentes que vivem numa situação estruturalmente injusta. Por isso, a insistência na prática da justiça, da misericórdia e da construção da paz. É um texto que denuncia situações de injustiça e exige a realização da nova justiça para todas as pessoas. Esse projeto depende da aliança entre Deus e o ser humano (CBR, 2014, p. 59).

Ao invés da aspiração por bens materiais dos pagãos como objetivo de vida (Mt 6,32), os discípulos aspiram por uma prioridade e finalidade diferentes: primeiro pelo reinado de Deus e sua justiça/retidão. Aspirar não é uma obra passiva, mas ativa. Este estilo de vida, marcada por justiça



(Mt 5,6.10.20; 6,1) significa ações criadas pela presença salvífica de Deus. Ações estas que buscam reverter estruturas e práticas contrárias as que foram dadas por Deus em seu reinado Mt 5,3-12 (Carter, 2002, p. 238).

A preocupação fundamental do discípulo consiste em buscar o Reino e sua justiça, ou seja, o projeto de Deus. Tudo mais lhe será em acréscimo. Esta recomendação é importante para não se pensar que o discípulo é um parasita da sociedade (2Ts 3,6-15). Ao contrário, empenha-se em fazer o Reino de Deus tornar-se realidade na vida das pessoas e da sociedade, de modo que a concentração egoísta dos bens, foco de injustiças e desigualdade, dê lugar à partilha e igualdade. O discípulo não é idólatra, pois sua vida está toda centrada em Deus e na busca de fazer a vontade divina acontecer na história (Vitório, 2017, p. 5).

A análise do contexto de “justiça” no Sermão do Monte evidencia que o valor da justiça é estendido a todos os cidadãos do Reino de Deus, identificados como discípulos. O Deus dos profetas é o mesmo Deus do Reino, cuja soberania se manifesta de forma eterna e inclusiva. Assim, o conceito de justiça presente no profetismo israelita encontra eco nas palavras de Jesus, conferindo continuidade e atualização à tradição profética. Essa mensagem, longe de pertencer apenas ao passado, revela-se profundamente atual diante das demandas éticas e sociais enfrentadas pela comunidade mateana.

Percebe-se, portanto, que o tema da justiça constitui um elo de continuidade entre o profetismo e o ministério de Jesus, configurando-se como um sinal teológico permanente que atravessa a história da fé. Tal perspectiva convida a uma leitura da justiça à luz da tradição bíblica e de sua relevância para a contemporaneidade. Nessa direção, o próximo tópico aprofunda essa reflexão a partir da contribuição teológica de José Comblin, que compreende a justiça social como uma das expressões mais evidentes dos “sinais dos tempos”.

3 O tema da justiça (*δικαιοσύνη*) como sinal dos tempos

A reflexão teológica de José Comblin oferece uma chave essencial para compreender a justiça social como sinal dos tempos. Para o autor, tais sinais manifestam a ação de Deus na história, sobretudo nas realidades marcadas pela exclusão e pela busca por dignidade. A justiça social, nesse sentido, revela-se como expressão concreta do Reino de



Deus, continuidade da tradição profética e da prática de Jesus. Discernir os sinais dos tempos, segundo Comblin, é perceber a presença divina nas lutas humanas por libertação e solidariedade, convocando a Igreja e os fiéis a uma postura profética diante das injustiças do presente.

Para Comblin, os sinais dos tempos dizem respeito, primeiramente, aos acontecimentos e transformações que marcam a sociedade ocidental contemporânea. Esses sinais expressam as mudanças históricas e culturais que interpelam a fé e a missão da Igreja. Em sua reflexão, o teólogo estabelece uma relação direta com a passagem do Evangelho segundo Mateus 16,4, interpretando-os como sinais escatológicos, isto é, manifestações concretas da presença e ação do Reino de Deus no mundo (Comblin, 2005, p. 101).

Deve-se compreender que as mudanças sociais são interpretadas como sinais dos tempos, isto é, como sinais escatológicos que indicam o advento do Reino de Deus. No entanto, não é a situação social ou cultural em si mesma, nem a modernidade enquanto fenômeno histórico, que possui valor escatológico. O que confere tal valor, segundo Comblin (2005, p. 105), é a leitura de fé que reconhece, nesses acontecimentos, a presença ativa de Deus e os desafios que o Evangelho lança à história humana.

Se tomamos os sinais dos tempos no sentido evangélico, ou seja, no sentido escatológico, em todas as épocas se manifestam os sinais dos tempos, ou seja, os sinais da grande transformação do mundo de reino do Diabo para o reinado de Deus. Em cada época é preciso lembrar os sinais dos tempos e procurar interpretar os sinais, para saber o que fazer no tempo atual para se realizarem os tempos anunciados por Jesus (Comblin, 2005, p. 102).

Dessa maneira, torna-se relevante analisar a leitura profética que Jesus realiza dos sinais dos tempos. O povo o reconheceu como profeta, e os próprios discípulos também o identificaram dessa forma. Assim, a atuação de Jesus se configurava de modo que suas ações fossem compreendidas à luz da tradição profética. Sua prática, portanto, visava intencionalmente ser interpretada como expressão do ministério profético: Lc 7,16; 19,22; 24,19; Jo 1,19–21; 4,19; 6,14, entre outras (Comblin, 1983, p. 49).

O profeta dirige-se ao povo. Sua ação e sua palavra são atos públicos. Dirige-se, ao mesmo tempo, aos chefes do povo, àqueles que detêm



o poder, justa ou injustamente, e ao povo em geral. Ele se sente como a encarnação da mensagem de Deus para a totalidade de seu povo, pois Deus quer recordar, em primeiro lugar, que esse povo é o seu povo e que os chefes, em vez de desviarem o povo de sua missão, têm o dever de promovê-la. O profeta denuncia a corrupção do povo de Deus, que não percebe que se afastou de sua missão para ser um povo como os outros: conformado com a dominação e a injustiça. O profeta denuncia também a corrupção dos dirigentes do povo, que abusam de seu poder para corromper o próprio povo. O profeta prega a conversão total das pessoas e da sociedade em suas estruturas (Comblin, 2013, p. 10).

Observa-se então em Comblin que: “Jesus também atribui a Missão de Profeta e se identificou com o papel e o destino dos profetas (Lc 4,24; Jo 4,44; Mt 23,29-39). Jesus insiste em que deve ir a Jerusalém, porque os profetas morrem em Jerusalém (Lc 9,51-57; 10,38; 13,22-33; 14,25; 17,11). A vinda do Espírito sobre Jesus e as palavras do Pai atribuindo-lhe a vocação profética anunciada pelos profetas antigos mostram que Jesus é um profeta (Lc 3,22; Is 42,1; Lc 4,1,14-18; Is 61,1). Por fim, os evangelhos, sobretudo os de Lucas e João, mostram o paralelo entre Jesus e os grandes profetas, Moisés, Elias e João Batista: Lc 9,8-19; 9,28-36; 11,20; 24,19; 7,11-17; 9,37-43; 9,51-56; 9,61,62” (Comblin, 1983, p. 49).

Para Comblin: “o Evangelho segundo Mateus é o Evangelho aplicado aos judeus, os verdadeiros judeus, os verdadeiros membros do povo de Deus, os “pobres de YHWH”. Durante gerações, esses “pobres de YHWH” foram vítimas de falsos pastores, que os marginalizaram em vez de levá-los às fontes da vida. Certas elites religiosas, sacerdotes, doutores da lei, seitas de puros e orgulhosos observantes como os fariseus, monopolizaram todos os privilégios do povo de Deus e rejeitaram as massas, consideradas como pecadoras, porque não tinham condições para entrar nas categorias privilegiadas. Para os pecadores, não havia salvação. Segundo Mateus, o Evangelho de Jesus estourou como uma bomba no meio dessa sociedade, dividida profundamente entre algumas pequenas elites que se consideravam como únicas herdeiras do verdadeiro Israel e as grandes massas que se viam rejeitadas (Comblin, 2014, p. 9).

Quando se olha no mundo da Bíblia o tema da injustiça social, ou até mesmo nos tempos modernos, deve-se observar a estratificação social, seja em qual período histórico. Ricos e pobres nunca estão separados, dependem um do outro. Os ricos tiram a sua riqueza dos pobres, e os pobres são pobres porque são espoliados pelos ricos. Existe uma



relação de exploração que caracteriza tanto o Egito, a Assíria, Babilônia, Tiro, Sidônia etc., como o próprio Israel no tempo dos reis e sempre (Comblin, 1983, p. 124).

Ressalta-se que os ricos não são ricos porque Deus quis que fossem assim, nem os pobres porque Deus quis que fossem pobres. Deus permitiu que tudo isso acontecesse, para preparar um caminho de mudança e libertação, sinalizando que esta condição de injustiça social não deve permanecer desse modo, muito pelo contrário. Deus condena a exploração dos pobres pelos ricos por meio da boca dos profetas. Durante toda a história da Igreja, sempre houve profetas que levantaram a voz para denunciar as injustiças estruturadas. Por outro lado, também houve muitas vezes cristãos que ficaram calados e assim aceitaram ser cúmplices dos ricos que exploram os pobres (Comblin, 1983, p. 125).

Muitas vezes textos do evangelho foram entendidos num sentido estrito: como se a salvação dos pobres dos laços da exploração fosse somente uma esperança para o mundo futuro que nascerá depois da ressurreição. Porém, o anúncio e inauguração do reinado de Deus, sinaliza que já é uma tarefa hoje em dia nesta terra. Não se fará por milagre de Deus. Pela graça do Espírito Santo tornou-se uma responsabilidade para os homens. Deus realiza esse projeto por intermédio de agentes humanos. Todos os cristãos devem trabalhar para começar a realização dessa grande mudança desde já, pelo menos nessa porção de mundo em que podemos exercer influência (Comblin, 1983, p. 125).

Sob a perspectiva do projeto de Deus, destaca-se a participação ativa da comunidade de fé, composta por pessoas comuns — homens e mulheres inseridos na vida cotidiana das aldeias, povoados, áreas rurais e centros urbanos. Não se trata de indivíduos isolados ou idealizados, mas de sujeitos históricos concretos, enraizados em realidades específicas, que integram e constroem, a partir de sua vivência, o corpo comunitário do povo de Deus.

Quando os discípulos de Cristo se reúnem o que os une não é simplesmente o que trazem. O que os chama e os une é algo novo. Vem por causa do que há de novo em vista de algo novo: a nova criação de Deus em Jesus Cristo pelo Espírito. É Jesus Cristo que atrai a si mesmo tudo o que os membros trazem. A razão da comunidade não são os membros, suas ideias, suas aspirações, suas capacidades, seus projetos. A razão da comunidade é Jesus Cristo, seu projeto, sua mensagem libertadora (Comblin, 1983, p. 24,25).



Para Comblin: “O Evangelho segundo a versão de Mateus está longe de perder a sua atualidade nos tempos presentes. Em primeiro lugar, trata-se de um Evangelho sempre necessário para o povo de Deus. Na sua condição atual, apesar dos ensinamentos de Jesus, o povo de Deus ainda corre perigo de ser desviado da sua vocação verdadeira por falsas elites. Ocorre, além disso, que falsas elites do povo de Deus abandonam os pecadores à própria sorte, condenando-os, ao invés de salvá-los, menosprezando os “pobres de YHWH”, em vez de lhes dar o lugar de eleitos de Deus que lhes pertence; falsas elites que acham nas diversas funções do povo de Deus posições de prestígio social, vantagens econômicas ou força política, isto é, lucros pessoais, justificando esses lucros por um suposto serviço. E, por fim, a situação de um povo de Deus estruturado em função das elites, não em função das massas abandonadas” (Comblin, 2104, p. 10).

Nesse sentido, Comblin aponta a opção de Jesus para aqueles que necessitam da prática da justiça, convergindo para a tradição profética e a práxis de Jesus:

Se procurarmos compreender a razão dessa preferência pelos menores, precisamos interpretá-la dentro do contexto global da missão de Jesus. Senão, ela poderia aparecer como uma deformação mórbida, uma inclinação para o fracasso, uma incapacidade de apreciar os valores da vida e a busca de um refúgio na miséria. Seria uma forma de “misericórdia”. Porém, não é assim que devemos compreender a atitude de Jesus. A preferência dele não se dirige à fraqueza, ao pecado, à pequenez. Trata-se de uma visão do Reino de Deus dentro da perspectiva do povo de Israel. Jesus vem para salvar o que estava perdido, ou considerado como perdido. Os fariseus, os chefes do povo, resignam-se facilmente à marginalização dos pobres e dos não integrados. Essa massa nada significa para eles. Porém, Jesus acredita na vocação do seu povo, acredita no valor do povo de Israel. Não aceita que alguém, por insignificante que pareça, se perca, ou seja simplesmente abandonado. Se os fariseus sacrificam alegremente todos os que não andam com eles, Jesus não se resigna: ele não se conforma com esse rechaço. Vai procurar os rejeitados, inclusive os que se rejeitam a si mesmos e chegaram ao ponto de se acharem indignos (Comblin, 2010, p. 30).

Na comunidade e em comunidade se realiza uma transformação do homem antigo no homem novo, do mundo antigo no mundo novo, do povo antigo no povo novo. Esta transformação integral é fruto da força do Espírito e ela se realiza “revestindo-se” (o homem novo, o mundo novo,



o povo novo) de Jesus Cristo. A comunidade não se afasta do mundo, das famílias, da vizinhança, mas ela encara toda esta realidade com olhos novos, escuta chamados que não escutava antes, vê insuficiências e falhas que não via antes. Ela aspira a uma transformação para que a população toda seja humana, para que os campos e as cidades sejam mais humanos, segundo o caminho de Jesus Cristo (Comblin, 1983, p. 25).

A esperança cristã está fundada no anúncio do Reino de Deus por Jesus. O Reino de Deus já está presente e a própria vida de Jesus mostra essa presença. Os discípulos foram encarregados de anunciar da mesma maneira o Reino de Deus. Não se trata de discursos, e sim das suas vidas. As vidas deles mostrarão que o Reino de Deus já chegou. Chegou à vida que procede de Jesus e forma homens e mulheres novos. Com esses discípulos, um novo mundo aparece, uma nova humanidade. A esperança já tem uma existência neste mundo. Os discípulos vão mostrar e estender esse Reino de Deus que cresce com o seu testemunho de vida. Os pobres são os encarregados de anunciar esse Reino, pela sua vida animada pelo Espírito. O mundo transforma-se a duras penas, mas está mudando (Comblin, 2010, p. 10).

A mensagem do Evangelho confirma as promessas dos profetas, estes anunciaram que Deus escutaria as queixas dos trabalhadores explorados. Castigaria o seu povo rebelde e opressor e restabeleceria um povo renovado praticando a justiça. Jesus no evangelho anuncia que chegou a hora dos pobres. Deus vai fazer uma mudança radical. No reino de Deus os pobres serão saciados e os ricos serão rebaixados.

Conclusão

A análise desenvolvida ao longo deste artigo permitiu evidenciar que a justiça social constitui um elemento estruturante da tradição bíblica, particularmente no âmbito do profetismo de Israel, no qual se manifesta como denúncia das formas históricas de dominação, exploração e exclusão social. O profeta, enquanto mediador da palavra do Eterno, assume uma postura crítica diante das estruturas religiosas, políticas e econômicas que distorcem a vocação do povo de Deus e comprometem a vida dos mais vulneráveis.

Essa herança profética encontra continuidade no Novo Testamento, especialmente na prática e no ensinamento de Jesus de Nazaré. No Sermão do Monte, a categoria de *δικαιοσύνη* assume centralidade teológica



ao expressar uma compreensão de justiça que ultrapassa o legalismo religioso e se traduz em relações sociais marcadas pela solidariedade, pela partilha e pela busca do Reino de Deus. Inserida em um contexto de dominação imperial e mediação religiosa excludente, a proposta de Jesus reafirma a justiça como critério fundamental da fidelidade a Deus.

À luz da reflexão de José Comblin, a justiça social pode ser compreendida como um dos “sinais dos tempos”, isto é, como expressão histórica na qual se revela a interpelação de Deus à consciência da fé cristã. As persistentes desigualdades sociais, a concentração de renda e a exclusão estrutural, presentes em contextos contemporâneos, configuram-se como sinais que exigem discernimento teológico e resposta ética comprometida.

Conclui-se, portanto, que o profetismo bíblico não constitui apenas um dado do passado, mas uma chave hermenêutica para a leitura crítica da realidade atual. A justiça social permanece como marca central dos sinais dos tempos e como desafio permanente à comunidade cristã, chamada a assumir uma prática transformadora que confronte as estruturas de opressão e promova uma sociedade mais justa, inclusiva e coerente com os valores do Reino de Deus.

Referências

A BÍBLIA. 1. ed. São Paulo: Paulinas, 2023.

ANDERSON, A. F.; GORGULHO, G. S. *A Justiça dos pobres*. Mateus. São Paulo: Edições Paulinas, 1981.

CARTER, W. *O Evangelho de S. Mateus*: comentário sociopolítico e religioso a partir das margens. São Paulo: Paulus, 2002.

CENTRO BÍBLICO VERBO. *Deus conosco*: o Messias da justiça e da misericórdia. Entendendo o Evangelho de Mateus. São Paulo: Paulus, 2014.

COMBLIN, J. *A Igreja e sua missão no mundo*. São Paulo: Paulinas, 1983.

COMBLIN, J. *A Sabedoria Cristo*. São Paulo: Paulinas, 1983.

COMBLIN, José. *Evangelizar*. São Paulo: Paulus Editora, 2014.

COMBLIN, J. *Jesus Cristo e sua missão*. São Paulo: Paulinas, 1983.



- COMBLIN, José. *Jesus de Nazaré*. São Paulo: Paulus, 2010.
- COMBLIN, José. *La profecía en la Iglesia*. Madrid: PPC Editorial, 2013.
- COMBLIN, J. Os sinais dos tempos. *Revista Concilium*. 2005/4. Ed Queriniana.
- COMBLIN, José. *Viver na esperança*. São Paulo: Paulus, 2010.
- FABRIS. R.; BARBAGLIO. G. *Os Evangelhos I*. São Paulo: Loyola, 2014.
- HORSLEY, R. A.; SILBERMAN, N. A. *A mensagem e o Reino: como Jesus e Paulo deram início a uma revolução e transformaram o mundo antigo*. São Paulo: Loyola, 2000. (Bíblica Loyola, 29).
- NEGRO. M. Profetas e Profetismo: Identidade e Missão. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, n. 67, p. 153-177, 2009.
- OVERMAN, J. A. *Igreja e Comunidade em Crise*. O Evangelho segundo Mateus. São Paulo: Edições Paulinas, 2019.
- REIMER. I. R. As bem-aventuranças como antídoto contra a dominação e corrupção. Poder e Corrupção: p.135-153. *RIBLA*, v. 78, 2018.
- SCHREEINER. J. *Palavra e Mensagem do Antigo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2004.
- SICRE DIAZ. J. L. S. *Introdução ao Profetismo Bíblico*. Petrópolis: Vozes, 2016.
- SICRE DIAZ, J. L. *Profetismo em Israel: O Profeta, Os Profetas, A Mensagem*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- VITÓRIO, J. Cristologia em contexto de conflito, o caso Mateus. p. 45-61. *Convergência* 33. Número 309, 1998.
- VITÓRIO, J. Destinatários do kerygma evangélico na perspectiva de Mateus. p. 345. *Revista de Estudos Bíblicos*, Petrópolis: Vozes, n. 57, 1997.
- VITÓRIO, J. *Mateus: O evangelho eclesial*. São Paulo: Edições Loyola, 2017.
- VITÓRIO, J. *Lendo o Evangelho Segundo Mateus*. O caminho do discipulado do Reino. São Paulo: Paulus, 2019.
- WITT, H. D. *Caminando con los Profetas – Ruge el león quién no teme?* Santiago: Rehue, 1987. (Tradução do autor).



Hospitalidade e Acolhimento: fundamentos teológicos e éticos do encontro com o outro

Hospitality and Welcoming: theological and ethical
foundations of encountering the other

*Anna Silvia Penteado Setti da Rocha**

UTFPR

Recebido em: 31/01/2026. Aceito em: 31/03/2026.

Resumo: *Este artigo tem como finalidade aprofundar a percepção da hospitalidade como uma categoria teológica e uma prática ética, examinando de forma crítica suas origens bíblicas e filosóficas, além de suas repercussões na missão atual da Igreja. Objetiva-se evidenciar que a hospitalidade vai além do simples gesto de acolhimento, requerendo uma recepção genuína do outro e o reconhecimento pleno de sua dignidade. As fundamentações bíblicas da hospitalidade foram analisadas, enfatizando como o Antigo Testamento orienta práticas de acolhimento e proteção ao estrangeiro, e como o Novo Testamento, principalmente por meio do conceito de koinonia, expande essa ética para uma experiência comunitária centrada no amor e na inclusão. As contribuições filosóficas de Emmanuel Lévinas e Jacques Derrida foram examinadas, uma vez que ambos compreendem a hospitalidade como uma abertura radical à alteridade, transcendendo limites religiosos e sugerindo uma hospitalidade incondicional. A identificação da Comunicação Não Violenta como uma ferramenta essencial para promover uma hospitalidade autêntica é outra dedução significativa. Ao promover o diálogo, o respeito mútuo e a valorização das diferenças, essa estratégia ajuda a criar comunidades eclesiais genuinamente acolhedoras e inclusivas. Ao interligar tais dimensões, o artigo argumenta que a hospitalidade cristã não deve ser limitada a uma mera virtude social, mas reconhecida como uma identidade teológica e missional de importância significativa, capaz de ressignificar a função da Igreja na sociedade atual. Conclui-se que a hospitalidade, sob essa perspectiva ampliada e crítica, se estabelece como um compromisso funda-*

* Pós-doutorado em Bioética, Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2018. Docente na Universidade Tecnológica Federal do Paraná desde 2004.
E-mail: annapsrocha@gmail.com.





mental e transformador, sustentando a missão evangelizadora e a formação de comunidades que manifestam o Evangelho por meio do acolhimento e da valorização da diversidade.

Palavras-chave: *hospitalidade; ética cristã; comunicação não violenta.*

Abstract: *This article aims to deepen the perception of hospitality as a theological category and ethical practice, critically examining its biblical and philosophical origins, as well as its repercussions on the Church's current mission. It seeks to highlight that hospitality goes beyond the simple act of welcoming, requiring a genuine reception of the other and full recognition of their dignity. The biblical foundations of hospitality were analyzed, emphasizing how the Old Testament guides practices of welcoming and protecting the stranger, and how the New Testament – primarily through the concept of koinonia – expands this ethic into a communal experience centered on love and inclusion. The philosophical contributions of Emmanuel Lévinas and Jacques Derrida were examined, as both view hospitality as a radical openness to alterity, transcending religious boundaries and proposing unconditional hospitality. Identifying Nonviolent Communication as an essential tool for promoting authentic hospitality represents another key insight. By fostering dialogue, mutual respect, and appreciation of differences, this approach helps build genuinely welcoming and inclusive ecclesial communities. By interconnecting these dimensions, the article argues that Christian hospitality should not be confined to a mere social virtue but recognized as a significant theological and missional identity, capable of redefining the Church's role in contemporary society. In conclusion, hospitality – under this broadened and critical perspective – emerges as a fundamental and transformative commitment, underpinning the evangelizing mission and the formation of communities that embody the Gospel through welcoming and valuing diversity.*

Keywords: *hospitality; christian ethics; nonviolent communication.*

Introdução

A hospitalidade não se limita a um mero comportamento social ou a uma virtude secundária na tradição cristã, mas configura uma autêntica experiência existencial e hermenêutica que molda a essência do cristão (*Dasein*), situada na ética do encontro entre indivíduos (Dal Corso, 2025). Como prática teológica fundamental, a hospitalidade articula dimensões soteriológicas, eclesiológicas e escatológicas, configurando-se como um espaço privilegiado para a manifestação do *mysterium Dei* na trajetória da história humana. No âmbito da tradição bíblica, a hospitalidade se evidencia como um mandamento divino e como uma expressão concreta do amor (ágape) que caracteriza a comunidade da nova aliança.



Textos como Hebreus 13:2, 1 Pedro 4:9 e Romanos 12:13 definem a acolhida não como uma opção ética, mas como um imperativo teológico que caracteriza a identidade cristã. No campo filosófico, pensadores como Jacques Derrida e Emmanuel Lévinas ampliam essa concepção ao sustentarem que a autêntica hospitalidade requer uma disposição incondicional para com o “absolutamente outro” (*tout autre*), o qual desafia e desestabiliza nossas fronteiras identitárias, nossas certezas ontológicas e nossos sistemas de reciprocidade (Derrida; Dufourmantelle, 2003; Lévinas, 1991). Essa abertura não se resume à mera tolerância ou a uma benevolência paternalista, mas sim a uma fragilidade ética que reconhece o outro como algo que não se limita à minha compreensão, como algo que transcende as minhas categorias cognitivas e morais.

Este artigo emprega uma abordagem predominantemente bibliográfica e hermenêutica, incluindo análises crítico-analíticas, com o propósito de examinar o conceito de hospitalidade na tradição cristã. A investigação bibliográfica baseou-se em fontes primárias, consistindo em textos bíblicos do Antigo e Novo Testamento, e em fontes secundárias, abrangendo literatura teológica, filosófica e ética contemporânea. Essas fontes foram escolhidas de acordo com critérios de relevância acadêmica, reconhecimento nas áreas temáticas e interação direta com a problemática da hospitalidade. Priorizaram-se obras de referência e artigos indexados em bases especializadas nas áreas de teologia, filosofia e ciências da religião, bem como as obras de autores fundamentais, como Jacques Derrida, Emmanuel Lévinas e Dal Corso. O desenvolvimento argumentativo tem início com uma análise hermenêutica das principais passagens bíblicas relacionadas à hospitalidade, evidenciando que esta não se restringe a um comportamento social ou a uma virtude secundária. Em seguida, analisa-se a dimensão teológica da hospitalidade como um espaço privilegiado para a revelação do *mysterium Dei* na trajetória da humanidade. Posteriormente, emprega-se uma abordagem filosófica, fundamentada nas contribuições de Derrida e Lévinas, para abordar a hospitalidade como uma abertura incondicional ao “absolutamente outro”. Por fim, a interligação entre os aportes bíblicos, teológicos e filosóficos fundamenta a reflexão acerca da importância da hospitalidade na missão contemporânea da Igreja. Acredita-se que a hospitalidade, ao contrário de ser apenas uma virtude, representa a base fundamental da vida cristã e proporciona recursos teóricos e práticos para a ação da Igreja em ambientes caracterizados pela pluralidade e pela necessidade de inclusão.



1 Fundamentos bíblico-teológicos da hospitalidade

1.1 A hospitalidade no antigo testamento: mandato, memória e identidade

A hospitalidade, no âmbito do Antigo Testamento, não se fundamenta essencialmente em princípios humanitários abstratos, mas está intimamente ligada à memória histórica da salvação de Israel e à formação da aliança (*berit*) estabelecida pelo Senhor. O preceito contido em Levítico 19:33-34 ilustra essa visão ao orientar que o estrangeiro (*ger*) que reside entre os israelitas deve ser tratado como um igual e amado como a si mesmo, recordando que o povo de Israel também foi estrangeiro na terra do Egito, sustentando essa ética na afirmação: “Eu sou o SENHOR, o Deus de vocês”.

Esse mandamento se organiza em três dimensões essenciais. A primeira dimensão é a anamnética, uma vez que a hospitalidade se baseia na memória coletiva da escravidão e na libertação do Egito, configurando a experiência histórica de vulnerabilidade e dependência como alicerce da obrigação ética atual (Constantineanu, 2018).

A segunda dimensão é a teológica, uma vez que o imperativo “Eu sou o SENHOR” associa a hospitalidade à identidade e à santidade divina, conferindo ao acolhimento do estrangeiro não apenas o caráter de obrigação social, mas também o de imitação da ação de Deus, que optou por e libertou Israel enquanto este se encontrava oprimido (Brueggemann, 2001).

A ética representa a terceira dimensão, uma vez que o afeto pelo estrangeiro é visto como igual ao amor por si mesmo, criando uma reciprocidade ética que transcende limitações étnicas, culturais e religiosas, reconhecendo o *ger* como um indivíduo de direitos e dignidade equivalentes aos do israelita nativo (Levinson, 1997). Narrativas exemplificativas, como a recepção de Abraão aos três visitantes em Mamre (Gênesis 18:1-15) e a de Ló em Sodoma (Gênesis 19:1-11), evidenciam a hospitalidade como uma virtude fundamental, que pode até promover experiências teofânicas.

A tradição rabínica, posteriormente, passou a interpretar esses episódios como indicações de que a hospitalidade (*hachnassat orchim*) é superior até do que à acolhida da presença divina (*Shechiná*), uma vez que Abraão suspende seu diálogo com Deus para acolher os viajantes (Pohl, 1999).



1.2 A hospitalidade no novo testamento: cristologia, eclesiologia e escatologia

No Novo Testamento, a hospitalidade adquire uma profundidade cristológica e escatológica. Jesus Cristo é, simultaneamente, o hóspede que deve ser acolhido “Fui forasteiro e vocês me acolheram” (Mateus 25:35) e o anfitrião que convida à mesa do Reino (Lucas 14:15-24; Apocalipse 3:20). Essa dupla dimensão – Cristo como hóspede e como anfitrião – estabelece uma dialética teológica fundamental: acolher o outro é acolher Cristo; recusar o outro é recusar Cristo.

A parábola do Juízo Final (Mateus 25:31-46) intensifica essa identificação: “Em verdade vos digo que, quando o fizestes a um destes meus irmãos mais pequeninos, a mim o fizestes” (v. 40). A hospitalidade, portanto, não constitui mero ato de filantropia, mas um encontro sacramental com o próprio Cristo presente no rosto do necessitado, do estrangeiro e do vulnerável (Koenig, 2001). Paulo de Tarso constrói uma teologia da hospitalidade baseada na eclesiologia do Corpo de Cristo, aprofundando-se na mensagem de Romanos 12:4-5, a diversidade de membros na unidade do corpo estabelece um modelo de comunidade onde a diferença não representa ameaça, mas condição de possibilidade para a convivência comum: “Assim como em um só corpo temos muitos membros, e nem todos possuem a mesma função, assim também nós, embora muitos, somos um só corpo em Cristo, e membros uns dos outros” (Rm 12:4-5).

A afirmação de Gálatas 3:28 – “Não há judeu nem grego, escravo nem livre, homem nem mulher; pois todos são um em Cristo Jesus”, – não propõe uma homogeneização que apague diferenças, mas uma unidade escatológica que transcende e transfigura as divisões sociais, étnicas e de gênero, sem anulá-las (Shirley; Nel; Meyer, 2024). A hospitalidade paulina é, assim, prática de antecipação escatológica, pois a comunidade cristã, ao acolher radicalmente o outro, torna presente a realidade do Reino vindouro.

A comunidade primitiva jerusalemita, descrita em Atos 2:42-47 e 4:32-35, exemplifica a hospitalidade como estrutura econômica e espiritual: “Todos os que criam estavam juntos e tinham tudo em comum. Vendiam suas propriedades e bens e os repartiam por todos, segundo a necessidade de cada um” (Atos 2:44-45). Esta *koinonia* radical não é mero ideal utópico, mas sim testemunho histórico de uma comunidade estruturada pela hospitalidade como princípio organizador (Arterbury, 2005).



1.3 A hospitalidade na tradição patrística e medieval

A tradição patrística aprofunda teologicamente a hospitalidade como expressão da caridade (*caritas*) e da misericórdia divina. Basílio de Cesareia, no século IV, estabelece hospitais e instituições de acolhimento como parte integrante da missão eclesial e não apenas como ações caritativas individuais esporádicas. Argumenta que os bens materiais, embora legalmente de propriedade privada, tinham uma destinação universal por parte de Deus, devendo estar subordinados ao bem comum e à necessidade dos pobres (Holman, 2001). Esses ensinamentos forneceram as bases para o desenvolvimento posterior da doutrina social da Igreja e para a organização das obras de caridade cristãs ao longo da história.

João Crisóstomo desenvolve uma teologia da hospitalidade, enraizada na cristologia: “Quando vês um pobre, lembra-te daquele que por ti se fez pobre. Quando vês um estrangeiro, lembra-te daquele que por ti se fez estrangeiro” (Chrysostom, 1956). A hospitalidade é, assim, mimesis da kenosis cristológica descrita em Filipenses 2:5-11. Assim, acolher o outro, sobretudo aquele que se encontra à margem, transforma-se em um gesto de fé autêntico e numa manifestação concreta da encarnação e do amor sacrificial de Cristo.

A Regra de São Bento (século VI) institui a hospitalidade como um dos pilares da vida monástica: “Todos os hóspedes que chegarem ao mosteiro sejam recebidos como Cristo, pois Ele próprio dirá: ‘Fui hóspede e me acolhestes’” (Bento de Núrsia, 2003). Essa orientação tornou-se um marco na espiritualidade cristã ocidental, conferindo à hospitalidade o caráter de prática espiritual e de exercício ascético, por meio da qual o monge aprende a reconhecer e acolher a presença de Cristo no outro.

2 Hospitalidade e alteridade: a contribuição filosófica de Emmanuel Lévinas

2.1 A ética da alteridade: responsabilidade infinita pelo outro

Emmanuel Lévinas (1906-1995), filósofo judeu-lituano sobrevivente do Holocausto, propõe uma revolução ética que desloca o fundamento da filosofia da ontologia (pergunta pelo ser) para a ética (responsabilidade pelo outro). Para Lévinas, a relação ética não se baseia na reciprocidade simétrica ou no contrato social, mas numa responsabi-



lidade assimétrica e infinita pelo outro que precede qualquer escolha ou deliberação consciente (Lévinas, 2007).

O encontro com o rosto (*visage*) do outro, conceito central na filosofia levinasiana, revela uma vulnerabilidade e uma altura (*hauteur*) simultâneas. Essas características convocam o sujeito a sair de si mesmo (ex-centramento), dando prioridade absoluta à responsabilidade antes de qualquer ato consciente ou de qualquer escolha voluntária. O rosto do outro não é mera percepção sensível, mas epifania ética que proclama um mandamento silencioso: “Não matarás” (Lévinas, 2010).

Esta responsabilidade não é escolhida, mas descoberta; não é recíproca, mas unilateral; não é limitada, mas infinita. Como afirma Lévinas: “Sou responsável pelo outro sem esperar a recíproca, ainda que isso me custe a vida. A recíproca é assunto dele” (Lévinas, 2011). Esta assimetria ética rompe radicalmente com as éticas contratualistas e utilitaristas que fundamentam a obrigação moral na expectativa de reciprocidade ou de benefício mútuo.

2.2 Hospitalidade como estrutura ética primordial

Para Lévinas, a hospitalidade emerge como o gesto ético primordial, anterior à constituição do sujeito autônomo. Não é o eu soberano que decide acolher ou recusar o outro; é o outro que, ao interpelar-me, constitui-se como sujeito ético responsável. A subjetividade é, assim, heteronomamente constituída: sou sujeito porque sou chamado a responder (*responsabilité*) pelo outro (Maslowski, 2024).

A hospitalidade levinasiana significa receber o outro absolutamente estranho sem condições prévias, não como mero convidado que se adequa às regras da casa, mas como aquele que interpela e coloca em questão minhas certezas identitárias, minha propriedade, minha ipseidade. Tal acolhida implica um movimento de abertura que desconstrói fronteiras pessoais e sociais, permitindo a expressão singular do outro em sua irredutível alteridade (Maslowski; Mallmann, 2024).

Esta hospitalidade não é um ato neutro ou meramente social, mas uma experiência ética que revela a essência do sujeito como “ser-para-o-outro” (*être-pour-l'autre*). Trata-se de uma chamada transcendental ou, na linguagem teológica, de uma vocação que exige uma resposta responsável e acolhedora, na qual o outro não é assimilado, reduzido ou



compreendido totalmente, mas respeitado em sua alteridade irreduzível e em seu mistério (Hutchens, 2004).

2.3 Implicações teológicas da ética levinasiana

Apesar de Emmanuel Lévinas estabelecer uma clara distinção entre filosofia e teologia confessional, sua ética da alteridade se relaciona de maneira significativa com a tradição bíblica, fornecendo instrumentos conceituais importantes para a teologia cristã da hospitalidade. Teólogos da atualidade, como Jean-Luc Marion, John Caputo e Graham Ward, têm analisado as intersecções entre a ética proposta por Lévinas e a teologia cristã (Marion, 2012).

Nesse cenário, três implicações teológicas principais se destacam: primeiro, a primazia da ética sobre a ontologia. Isso ocorre porque a ênfase de Lévinas na primazia da ética é refletida na declaração bíblica de que “Deus é amor” (1 João 4:8) e na noção de que o conhecimento de Deus está intrinsecamente relacionado à prática da justiça e da misericórdia (Jeremias 22:16; Miqueias 6:8) (Caputo; Scanlon, 1999). Em segundo lugar, há a transcendência na imanência, pois o rosto do outro, visto como epifania ética, indica uma vivência do transcendente que não requer afastamento do mundo, mas um envolvimento profundo com a vulnerabilidade concreta do próximo – uma visão que ecoa a cristologia encarnacional e a identificação de Cristo com os “pequeninos”, conforme Mateus 25:40 (Peperzak, 1993).

Por último, a crítica à totalidade e à violência: a denúncia levinasiana dos sistemas totalizantes, que tendem a reduzir o outro à sua própria equivalência, fornece fundamentos teológicos para interpelar as estruturas eclesiais e sociais que instrumentalizam, assimilam ou excluem aqueles que não se ajustam às normas estabelecidas (Bauman, 1993).

3 Hospitalidade incondicional e aporia: a contribuição de Jacques Derrida

3.1 A dupla lei da hospitalidade: incondicional e condicional

Jacques Derrida (1930-2004), filósofo argelino-francês, desenvolve uma desconstrução da hospitalidade que revela suas tensões constitutivas e sua dimensão aporética. Em diálogo crítico com Lévinas e com a



tradição filosófica ocidental, Derrida distingue duas leis da hospitalidade que se encontram em relação paradoxal (Derrida, 1999). A Lei da hospitalidade incondicional: hospitalidade absoluta, que exige acolher o outro absolutamente outro (*tout autre*), o visitante inesperado, sem perguntar seu nome, sem exigir reciprocidade, sem impor condições. Esta hospitalidade pura é impossível de realizar plenamente, mas funciona como horizonte regulador e como ideal ético que julga toda hospitalidade efetiva (Derrida, 2000). As leis da hospitalidade condicional: hospitalidade concreta, histórica, juridicamente regulada, que estabelece condições, limites, direitos e deveres tanto para o anfitrião quanto para o hóspede. Esta hospitalidade é necessária à vida social e política, mas sempre trai, em alguma medida, a ética do acolhimento universal (Borradori, 2003).

Derrida argumenta que estas duas leis não podem ser reconciliadas dialeticamente, mas existem em tensão aporética permanente. A hospitalidade incondicional é impossível sem as leis condicionais. Pois, sem instituições, leis e limites, não há propriamente hospitalidade, mas apenas fusão ou dissolução. No entanto, as leis condicionais sempre traem a hospitalidade irrestrita ao estabelecer fronteiras, critérios de seleção e mecanismos de exclusão (Caputo, 1997).

3.2 Poder, soberania e violência na hospitalidade

Derrida expõe uma dimensão frequentemente negligenciada na reflexão sobre hospitalidade: o poder inerente à posição do anfitrião. Quem convida, quem acolhe, quem estabelece as regras da casa detém poder sobre o hóspede. A hospitalidade, portanto, nunca é pura generosidade desinteressada, mas sempre envolve relações de poder, controle territorial e afirmação de soberania (Derrida; Roudinesco, 2005).

Esta análise derridiana é particularmente relevante para a teologia e a práxis eclesial, pois expõe o risco de que a hospitalidade cristã se transforme em mecanismo de controle, assimilação ou paternalismo. Comunidades que se apresentam como “anfitriãs” podem, inadvertidamente, impor aos “hóspedes” expectativas de conformidade, gratidão e subordinação que contradizem a hospitalidade autêntica (Meletiou; Meylahn, 2016).

A hospitalidade derridiana convoca, portanto, a uma vigilância ética permanente: é preciso tentar acolher incondicionalmente, sabendo que esta incondicionalidade é impossível; é preciso estabelecer condições e limites, sabendo que estes sempre excluem e violentam; é preciso



exercer o poder inerente à posição de anfitrião, sabendo que este poder pode se tornar opressivo (Still, 2010).

3.3 Hospitalidade e teologia: implicações para a práxis eclesial

A desconstrução derridiana da hospitalidade oferece à teologia cristã recursos críticos para examinar as práticas eclesiais de acolhimento. Em primeiro lugar, evidencia-se a necessidade de criticar a hospitalidade condicional frequentemente mascarada de incondicional, já que muitas comunidades cristãs anunciam “acolhimento incondicional”, mas, na prática, estabelecem condições explícitas ou implícitas, como exigências doutrinárias, morais, culturais ou estéticas. A abordagem derridiana exige o reconhecimento de que toda hospitalidade concreta é, inevitavelmente, condicional, enquanto a verdadeira incondicionalidade deve ser vista como um horizonte escatológico, inalcançável plenamente no presente (Shepherd, 2014). Em segundo lugar, destaca-se o reconhecimento da ambiguidade inerente ao poder eclesial, pois ao assumir o papel de anfitriã, a Igreja exerce poder sobre os acolhidos, podendo esse poder ser libertador ou opressivo. Uma consciência crítica dessa ambiguidade é fundamental para que a hospitalidade não se converta em dominação (Reynolds, 2008). Por fim, ressalta-se a importância da abertura ao risco e à vulnerabilidade, pois uma hospitalidade autêntica implica aceitar a possibilidade de que o outro transforme a comunidade, questione suas certezas e desestabilize suas estruturas. Comunidades que acolhem apenas quem não as desafia, na verdade, praticam assimilação, e não hospitalidade genuína (Sutherland, 2006).

4 A dimensão existencial e ética da hospitalidade: expatriação interior e transformação

4.1 Hospitalidade como expatriação interior

Marco Dal Corso, em reflexão fenomenológica sobre a hospitalidade, propõe que o ato de acolher autenticamente implica uma “expatriação interior”: o sujeito que acolhe deve estar disposto a transformar sua própria identidade por meio da relação com o hóspede (Dal Corso, 2025). Esta expatriação não é mera abertura superficial, mas um descen-



tramento existencial que coloca em questão as seguranças ontológicas, as certezas identitárias e os confortos morais do anfitrião.

A hospitalidade autêntica envolve, portanto, risco existencial: o risco de ser transformado, de ter suas convicções questionadas, de descobrir-se estrangeiro em sua própria casa. Este risco não é acidental nem evitável, mas constitutivo da hospitalidade genuína. Como observa Maria Paula Marcelino, o ato de acolher exige “delicadeza, atenção e paciência para evitar que o encontro se converta em conflito” (Marcelino, 2016), mas também coragem para enfrentar o conflito quando este é inevitável e necessário ao crescimento mútuo.

4.2 Hospitalidade e reconhecimento da dignidade irreduzível

A hospitalidade ética implica reconhecimento da dignidade intrínseca e irreduzível do outro, rompendo com a tendência a projetar expectativas, impor categorias ou limitar a liberdade alheia. Como ressalta Derrida, a hospitalidade verdadeira é oferecida ao visitante absolutamente estranho, imprevisível, não condicionada por sua adequação às expectativas do anfitrião (Derrida, 2000).

Este reconhecimento da dignidade irreduzível converge com a antropologia teológica cristã que afirma a criação do ser humano à imagem e semelhança de Deus (*imago Dei*) (Gênesis 1:26-27). Cada pessoa, independentemente de sua origem, condição social, religião ou qualquer outro marcador identitário, porta está dignidade inalienável que exige respeito incondicional (Moltmann, 1993).

A hospitalidade cristã, fundamentada na *imago Dei*, não pode, portanto, ser seletiva ou discriminatória. Não se acolhe o outro porque ele é semelhante, compreensível, agradável ou útil, mas precisamente porque ele é outro, porque sua alteridade irreduzível manifesta a transcendência e a infinitude do mistério humano criado à imagem do Deus infinito (Barth, 1960).

5 Comunicação não violenta: práxis da hospitalidade autêntica

5.1 Fundamentos da comunicação não violenta

A Comunicação Não Violenta (CNV), desenvolvida pelo psicólogo Marshall Rosenberg, oferece ferramentas práticas e conceituais



para a prática da hospitalidade em contextos interpessoais e comunitários. A CNV fundamenta-se em quatro componentes estruturais (Rosenberg, 2015):

- a) Observação sem julgamento: distinção rigorosa entre observação factual e avaliação interpretativa. Em vez de “Você é irresponsável”, diz “Você chegou 30 minutos após o horário combinado”.
- b) Identificação de sentimentos: reconhecimento e expressão autêntica de emoções, distinguindo sentimentos genuínos de pensamentos disfarçados de sentimentos. Em vez de “Sinto que você não se importa”, diz “Sinto-me triste e desvalorizado”.
- c) Reconhecimento de necessidades subjacentes: identificação das necessidades humanas universais que fundamentam os sentimentos. Sentimentos desagradáveis indicam necessidades não atendidas; sentimentos agradáveis, necessidades satisfeitas.
- d) Formulação clara de pedidos: expressão de pedidos concretos, específicos, positivos e realizáveis, distinguindo pedidos (que admitem recusa) de exigências (que não permitem recusa).

5.2 CNV como práxis teológica da hospitalidade

A Comunicação Não Violenta (CNV) transcende a noção de apenas uma técnica comunicativa; configura-se como uma prática ética que materializa princípios teológicos essenciais. Diversos trechos da Bíblia interagem diretamente com os princípios defendidos pela Comunicação Não-Violenta (CNV). Em Colossenses 3:12, “Portanto, como povo escolhido de Deus, santo e amado, revistam-se de profunda compaixão, bondade, humildade, mansidão e paciência”, a Comunicação Não Violenta (CNV) tem como objetivo precisamente promover essas virtudes, estimulando a empatia, a compreensão e a paciência nas interações. Em Tiago 1:19, “Meus amados irmãos, tenham isto em mente: Sejam todos prontos para ouvir, tardios para falar e tardios para irar-se”, a escuta empática constitui a base da Comunicação Não Violenta (CNV), precedendo o discurso e prevenindo reações impetuosas de ira. Em Efésios 4:29, “Não saia da boca de vocês nenhuma palavra torpe, mas apenas a que for útil para edificar os outros, conforme a necessidade, para que conceda graça aos que a ouvem”, a Comunicação Não Violenta (CNV) orienta a interação visando à construção conjunta e à manifestação de necessidades de maneira construtiva.



A CNV promove ambientes de escuta ativa e empatia, nos quais anfitriões e hóspedes, membros antigos e recém-chegados, podem compartilhar vivências, demandas e fragilidades sem medo de críticas, julgamentos ou retaliações. Esse modelo promove a solução de conflitos e reforça o respeito mútuo, fatores essenciais para um acolhimento autêntico, que não elimina as diferenças, mas as incorpora de forma dialógica (Pastoral Carcerária, 2024).

5.3 CNV e diversidade na comunidade eclesial

Em contextos comunitários e eclesiais marcados por diversidade cultural, teológica, geracional e social, a CNV oferece recursos práticos para que diferenças sejam abordadas com compreensão e respeito, promovendo diálogos construtivos e fortalecendo laços de cooperação. A CNV permite que divergências doutrinárias, litúrgicas ou éticas sejam tratadas não como ameaças à unidade, mas como oportunidades de crescimento e aprofundamento mútuo.

Ademais, a CNV apoia processos de reconciliação e perdão, fundamentando a hospitalidade nas atitudes ensinadas nos evangelhos: mansidão, paciência, compaixão e disposição para o diálogo mesmo – e especialmente – com aqueles que nos feriram ou com quem temos conflitos (Lederach, 2012).

6 Senso de pertencimento e comunidade eclesial inclusiva

6.1 Pertencimento como necessidade humana fundamental

O senso de pertencimento (*belonging*) constitui uma necessidade humana fundamental, amplamente reconhecida nas ciências sociais e na psicologia. Abraham Maslow, em sua hierarquia de necessidades, situa o pertencimento como necessidade básica, logo após as necessidades fisiológicas e de segurança (Maslow, 1987). Os seres humanos necessitam sentir-se parte de comunidades que os reconhecem, valorizam e integram.

A hospitalidade autêntica não se limita a receber temporariamente o outro, mas visa criar condições para que o outro se sinta parte integrante da comunidade, superando a distinção entre “nós” (membros



estabelecidos) e “eles” (visitantes, estrangeiros, recém-chegados). Esta superação não implica homogeneização ou assimilação, mas integração que preserva e celebra a diversidade (Baumeister; Leary, 1995).

6.2 Diversidade e unidade no Corpo de Cristo

A teologia paulina do Corpo de Cristo oferece um fundamento teológico robusto para uma eclesiologia da hospitalidade que integra diversidade e unidade. Em 1 Coríntios 12:4-11, Paulo afirma: “Há diferentes tipos de dons, mas o Espírito é o mesmo. Há diferentes tipos de ministérios, mas o Senhor é o mesmo. Há diferentes formas de atuação, mas é o mesmo Deus quem efetua tudo em todos”.

A diversidade não é tolerada apesar da unidade, mas constitui a unidade. Um corpo saudável não é homogêneo, mas sim diversificado funcionalmente. Olhos, ouvidos, mãos e pés têm funções distintas, e precisamente esta diversidade funcional permite que o corpo viva e atue eficazmente. Analogamente, a comunidade eclesial necessita de diversidade de dons, perspectivas, experiências e culturas para cumprir sua missão (Volf, 1996).

Gálatas 3:28 – “Não há judeu nem grego, escravo nem livre, homem nem mulher; pois todos são um em Cristo Jesus” – não propõe apagamento das diferenças, mas sua transfiguração escatológica. As identidades étnicas, sociais e de gênero não desaparecem, mas são ressignificadas à luz da nova criação em Cristo. A unidade cristã não é uniformidade, mas comunhão na diversidade (Hays, 1996).

6.3 Práticas eclesiais de promoção do pertencimento

Comunidades eclesiais que buscam uma hospitalidade autêntica e a promoção do pertencimento precisam desenvolver práticas intencionais que favoreçam a inclusão e a participação plena de todos. Isso envolve a criação de liturgias inclusivas, que incorporem diferentes linguagens, expressões culturais, estilos musicais e formas de oração, possibilitando que diversos grupos se reconheçam e se expressem no culto comunitário (Lathrop, 1993).

Também é fundamental estabelecer estruturas participativas, com processos decisórios que assegurem a voz e a participação efetiva de todos os membros, especialmente daqueles historicamente marginaliza-



dos ou silenciados (Guder; Hunsberger, 1998). Além disso, é necessário investir em programas de formação teológica e pastoral que desenvolvam virtudes e competências essenciais à hospitalidade, como escuta empática, humildade cultural, capacidade de diálogo inter-religioso e intercultural, e consciência crítica sobre preconceitos e mecanismos de exclusão (Bevans; Schroeder, 2004).

O acompanhamento intencional dos recém-chegados, por meio de processos personalizados que favoreçam sua integração progressiva à vida comunitária, é outro aspecto importante para que não se tornem visitantes perpétuos (Roxburgh; Romanuk, 2006). Por fim, a celebração da diversidade através de eventos, celebrações e práticas que tornem visível e valorizem as diferenças presentes na comunidade é essencial para resistir à assimilação cultural ou teológica, promovendo um ambiente de verdadeira inclusão (Yong, 2008).

7 Desafios contemporâneos e tensões na práxis da hospitalidade

7.1 Hospitalidade e migração: desafios políticos e éticos

O contexto contemporâneo de migrações massivas, deslocamentos forçados e crise de refugiados coloca a teologia da hospitalidade diante de desafios éticos e políticos urgentes. A Igreja é convocada a articular uma resposta fiel à radicalidade evangélica da hospitalidade e, simultaneamente, responsável perante as complexidades políticas, econômicas e sociais envolvidas (Du Plessis, 2021).

Teólogos têm explorado textos como Jeremias 29:4-7, em que o profeta orienta os exilados babilônicos a “procurar a paz da cidade” e a orar por ela, como fundamento para uma teologia da migração que atribui responsabilidades tanto aos anfitriões quanto aos migrantes, visando à integração mútua e ao bem comum (Magezi, 2021).

Estudos de caso de comunidades eclesiais que desenvolvem ministérios com migrantes e refugiados demonstram que a hospitalidade cristã não é apenas um imperativo ético, mas também uma oportunidade de renovação eclesial, de aprendizado intercultural e de testemunho profético em sociedades cada vez mais xenófobas (Louw, 2021).



7.2 Hospitalidade e inclusão LGBTQIA+: tensões hermenêuticas e pastorais

A questão da inclusão de pessoas LGBTQIA+ nas comunidades cristãs é um dos debates mais intensos e polarizantes. A hospitalidade cristã é convocada a enfrentar tensões hermenêuticas (interpretação de textos bíblicos), teológicas (compreensão da sexualidade humana e do casamento) e pastorais (acompanhamento de pessoas e famílias) (Brownson, 2013).

Propostas de congregações inclusivas fundamentam-se em releituras hermenêuticas. Elas contextualizam textos tradicionalmente interpretados como condenatórios da homossexualidade em teologias da criação que reconhecem a diversidade sexual e de gênero como parte da boa criação de Deus. Além disso, incluem práticas pastorais que priorizam o acolhimento incondicional e o acompanhamento empático (Rogers, 1999).

Estas propostas encontram resistências em setores que defendem interpretações tradicionais e temem que a inclusão implique relativização da autoridade bíblica ou abandono da ética sexual cristã. O desafio teológico e pastoral é discernir como manter fidelidade à Escritura e à tradição enquanto se acolhe radicalmente aqueles que foram historicamente marginalizados e feridos por comunidades cristãs (Vines, 2015).

7.3 Limites da hospitalidade: quando acolher se torna cumplicidade?

A disponibilidade total ao encontro, como ideal ético e teológico, enfrenta limites práticos e morais. É possível e desejável acolher incondicionalmente? Há situações em que o acolhimento se torna cumplicidade com o mal ou negligência na proteção de vulneráveis?

Casos de abuso, violência doméstica, exploração e comportamentos destrutivos exigem que as comunidades estabeleçam limites claros e mecanismos de proteção. A hospitalidade não pode significar tolerância com o mal ou omissão diante da injustiça. Como afirma Bonhoeffer, “graça barata” é graça sem discipulado, sem transformação, sem responsabilidade ética (Bonhoeffer, 2004).

A tensão derridiana entre hospitalidade incondicional e leis condicionais é, aqui, incontornável. É preciso aspirar à hospitalidade plena



como horizonte ético, mas reconhecer que toda hospitalidade concreta exigirá condições, limites e discernimento. A sabedoria pastoral consiste em manter esta tensão criativa, sem resolver prematuramente a aporia pela absolutização de um dos polos (Herrero, 2023).

Conclusão

A hospitalidade revela-se, à luz da investigação bíblico-teológica e filosófica aqui empreendida, não como virtude periférica ou prática opcional, mas como categoria teológica fundamental que estrutura a identidade e a missão da Igreja. Acolher o outro em sua alteridade irreduzível é participar do movimento kenótico de Deus que, em Cristo, se fez estrangeiro, vulnerável e hóspede na criação. João 1:11: “Veio para o que era seu, mas os seus não o receberam”.

A integração entre os ensinamentos bíblicos, a reflexão filosófica de Lévinas sobre a responsabilidade infinita, a desconstrução derridiana da hospitalidade incondicional e os recursos comunicativos da CNV oferece à teologia e à prática pastoral um arcabouço conceitual e prático robusto. Isso é essencial para enfrentar os desafios contemporâneos de pluralidade, migração, exclusão e fragmentação social.

Esta hospitalidade radical é pautada pela responsabilidade ética assimétrica, pelo reconhecimento da dignidade irreduzível de cada pessoa, pela disposição ao diálogo empático e pela construção de comunidades de pertencimento inclusivas. Ela representa um chamado profético para que a Igreja supere a hostilidade, o medo e a autopreservação defensiva. Assim, ela constrói um mundo onde o encontro com o estrangeiro não seja ameaça, mas oportunidade de crescimento, conversão e manifestação da graça divina.

A hospitalidade cristã, assim compreendida e praticada, não é apenas um imperativo ético, mas uma antecipação escatológica do Reino de Deus. Todas as nações, tribos, povos e línguas estarão reunidos diante do trono do Cordeiro (Apocalipse 7:9), não homogeneizados, mas transfigurados em sua diversidade pela graça reconciliadora de Cristo.

Referências

ARTERBURY, Andrew E. *Entertaining angels: early Christian hospitality in its Mediterranean setting*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2005.



BARTH, Karl. *Church dogmatics*. III/2: The doctrine of creation. Edinburgh: T&T Clark, 1960. v. 3.

BAUMAN, Zygmunt. *Postmodern ethics*. Oxford: Blackwell, 1993.

BAUMEISTER, Roy F.; LEARY, Mark R. The need to belong: desire for interpersonal attachments as a fundamental human motivation. *Psychological Bulletin*, v. 117, n. 3, p. 497-529, 1995.

BENTO DE NÚRSIA. *A regra de São Bento*. Tradução de D. João Evangelista Enout. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 2003.

BÍBLIA. Bíblia Sagrada. Tradução de João Ferreira de Almeida. Almeida Revista e Atualizada. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1996.

BONHOEFFER, Dietrich. *Discipulado*. Tradução de Ilson Kayser. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

BORRADORI, Giovanna. *Philosophy in a time of terror: dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*. Chicago: University of Chicago Press, 2003.

BRUEGGEMANN, Walter. *Deuteronomy*. Nashville: Abingdon Press, 2001.

BROWNSON, James V. *Bible, gender, sexuality: reframing the church's debate on same-sex relationships*. Grand Rapids: Eerdmans, 2013.

CAPUTO, John D. *The prayers and tears of Jacques Derrida: religion without religion*. Bloomington: Indiana University Press, 1997.

CAPUTO, John D.; SCANLON, Michael J. (org.). *God, the gift, and postmodernism*. Bloomington: Indiana University Press, 1999.

CHRYSOSTOM, John. Homilies on Matthew. In: SCHAFF, Philip (ed.). *Nicene and post-Nicene fathers*. Grand Rapids: Eerdmans, 1956. v. 10.

CONSTANTINEANU, Corneliu. Hospitality and welcome as Christian imperatives in relation to "the Other". *Transformation*, v. 35, n. 3, p. 210-221, 2018. DOI: <https://doi.org/10.1177/0265378818782271>.

DAL CORSO, Marco. *Hospitalidade: espaço de coração dilatado, gratuidade e contemplação*. Belo Horizonte: Centro Loyola, 2025. Disponível em: <https://centroloyola.org.br/produto/hospitalidade-espaco-de-coracao-dilatado-gratuidade-e-contemplacao/>. Acesso em: 26 mar. 2026.

DERRIDA, Jacques. *Adieu to Emmanuel Levinas*. Stanford: Stanford University Press, 1999.



DERRIDA, Jacques. *Of hospitality*: Anne Dufourmantelle invites Jacques Derrida to respond. Stanford: Stanford University Press, 2000.

DERRIDA, Jacques; DUFOURMANTELLE, Anne. *Da hospitalidade*: Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade. São Paulo: Escuta, 2003. 1. ed. 144 p. ISBN 978-8571372092.

DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. **De que amanhã... Diálogo**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005. 240 p. ISBN 978-8571107618.

DU PLESSIS, Amanda L. Contextual pastoral counselling: Paradigm shifts in practical theological development since the middle 20th century. In *Skriflig* (Online), Pretoria, v. 55, n.2, p.1-9, 2021. Available from <http://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S230508532021000200001&lng=en&nrm=iso>access on 26 Mar. 2026. <https://doi.org/10.4102/ids.v55i2.2696>.

GUDER, Darrell L.; HUNSBERGER, George R. (org.). *Missional church*: a vision for the sending of the church in North America. Grand Rapids: Eerdmans, 1998. (The Gospel and Our Culture Series). 288 p. ISBN 978-0802843500.

HAYS, Richard B. *The moral vision of the New Testament*: a contemporary introduction to New Testament ethics. New York: HarperOne, 1996.

HERRERO, Montserrat. Hospitality or the limits of the political community. In: **Political philosophy and the challenge of revealed religion*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2023. DOI: <https://doi.org/10.3366/edinburgh/9781399522915.003.0006>.

HOLMAN, Susan R. *The hungry are dying*: beggars and bishops in Roman Cappadocia. Oxford: Oxford University Press, 2001.

HUTCHENS, Benjamin. *Levinas*: a guide for the perplexed. London: Continuum, 2004. 192 p. ISBN 978-0826472823.

KOENIG, John. *New Testament hospitality*: partnership with strangers as promise and mission. Eugene: Wipf and Stock, 2001.

LATHROP, Gordon W. *Holy things*: a liturgical theology. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

LEDERACH, John Paul. *Transformação de conflitos*. São Paulo: Palas Athena, 2012. 1. ed. 96 p. ISBN 978-8560804160.



LÉVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Tradução de José Luis Pérez e Lavínia Leal Pereira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011. (Translata). 196 p. ISBN 978-972-8531-93-5.

LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2010. 304 p. ISBN 978-8532616128.

LÉVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Lisboa: Edições 70, 2007. 1. ed. 104 p. ISBN 978-9724413679.

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. 1. ed. Lisboa: Edições 70, 2008. 312 p. ISBN 978-9724413747.

LEVINSON, Bernard M. *Deuteronomy and the hermeneutics of legal innovation*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

LOUW, Daniël J. On becoming a “streetwise home-church”. In: LOUW, Daniël J. (org.). *Pastoral care and counselling in a globalised world*. Cape Town: AOSIS, 2021. DOI: <https://doi.org/10.4102/AOSIS.2020.BK198.01>.

MAGEZI, Vhumani. Towards understanding migrants’ coping mechanisms. In: LOUW, Daniël J. (org.). *Pastoral care and counselling in a globalised world*. Cape Town: AOSIS, 2021. DOI: <https://doi.org/10.4102/AOSIS.2020.BK198.04>.

MARCELINO, Maria Paula. Hospitalidade e riscos do encontro. *Psicologia & Sociedade*, v. 28, n. 1, p. 7-14, 2016.

MARION, Jean-Luc. *God without being: hors-texte*. 2. ed. Tradução de Thomas A. Carlson. Chicago: University of Chicago Press, 2012. 344 p. ISBN 978-0226505657.

MASLOW, Abraham H. *Motivation and personality*. 3. ed. New York: Longman, 1987. 336 p. ISBN 978-0060419875.

MASLOWSKI, Adriano André; MALLMANN, Gabriel. A hospitalidade em Emmanuel Levinas: um chamado ético à responsabilidade pelo outro. *Caderno Pedagógico*, Curitiba, v. 21, n. 8, p. 1-15, 2024. ISSN 1983-0882. Disponível em: <https://ojs.studiespublicacoes.com.br/ojs/index.php/cadped/article/view/6401>. Acesso em: 26 mar. 2026.

MELETIOU, Crystal; MEYLAHN, Johann-Albrecht. Unmasking the face of hospitality. *Verbum et Ecclesia*, v. 37, n. 1, 2016. DOI: <https://doi.org/10.4102/ve.v37i1.1656>.



MOLTMANN, Jürgen. *God in creation: a new theology of creation and the Spirit of God*. Minneapolis: Fortress Press, 1993. (Gifford Lectures). 384 p. ISBN 978-0800628239.

PASTORAL CARCERÁRIA. *Comunicação Não Violenta: Uma Abordagem para a Harmonia nas Relações*. Carceraria.org.br, 24 jul. 2024. Disponível em: <https://carceraria.org.br/justica-restaurativa/comunicacao-nao-violenta-uma-abordagem-para-a-harmonia-nas-relacoes>. Acesso em: 26 mar. 2026.

PEPERZAK, Adriaan T. *To the other: an introduction to the philosophy of Emmanuel Levinas*. West Lafayette: Purdue University Press, 1993. (Purdue Series in the History of Philosophy). 247 p. ISBN 9781612490373.

POHL, Christine D. *Making room: recovering hospitality as a Christian tradition*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999. 219 p. ISBN 978-0802844316.

REYNOLDS, Thomas E. *Vulnerable communion: a theology of disability and hospitality*. Grand Rapids: Brazos Press, 2008.

ROGERS, Eugene F., Jr. *Sexuality and the Christian body: their way into the Triune God*. Oxford: Blackwell, 1999.

ROSENBERG, Marshall B. *Comunicação não violenta: técnicas para aprimorar relações pessoais*. São Paulo: Ágora, 2015.

ROXBURGH, Alan; ROMANUK, Fred. *The missional leader: equipping your church to reach a changing world*. San Francisco: Jossey-Bass, 2006. (Jossey-Bass Leadership Network Series). 240 p. ISBN 978-0787983253.

SHEPHERD, Andrew. *The gift of the other: Levinas, Derrida, and a theology of hospitality*. Eugene: Pickwick Publications, 2014.

SHIRLEY, Timothy W.; NEL, Malan; MEYER, Esias E. Building welcoming and inclusive congregations. *Verbum et Ecclesia*, v. 45, n. 1, 2024. DOI: <https://doi.org/10.4102/ve.v45i1.3015>.

STILL, Judith. *Derrida and hospitality: theory and practice*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010. 1. ed. 304 p. ISBN 978-0748640270.

SUTHERLAND, Arthur. *I was a stranger: a Christian theology of hospitality*. Nashville: Abingdon Press, 2006. 100 p. ISBN 978-0687063246.

VINES, Matthew. *God and the gay Christian: the biblical case in support of same-sex relationships*. New York: Convergent Books, 2015. 224 p. ISBN 978-1601425188.



VOLF, Miroslav. *Exclusion and embrace: a theological exploration of identity, otherness, and reconciliation*. Nashville: Abingdon Press, 1996. 336 p. ISBN 978-0687002825.

YONG, Amos. *Hospitality and the other: Pentecost, Christian practices, and the neighbor*. Maryknoll: Orbis Books, 2008. (Faith Meets Faith Series). 192 p. ISBN 978-1570757723.



Contemplação e cuidado: uma abordagem teopoética da obra *O Pequeno Príncipe* de Saint-Exupéry à luz e em diálogo com o magistério do Papa Francisco

Contemplation and care: a theopoetic approach to the work *The Little Prince* by Saint-Exupéry in light of and in dialogue with the teachings of Pope Francis

*Felipe Mateus Botura**

PUC-Campinas

*Ceci Maria Costa Baptista Mariani***

PUC-Campinas

Recebido em: 25/02/2026. Aceito em: 21/05/2026.

Resumo: *Esta pesquisa propõe uma leitura da obra O Pequeno Príncipe, de Antoine de Saint-Exupéry, a partir de um diálogo frutífero com o Magistério do Papa Francisco, sobretudo, com as Encíclicas Laudato Si', Fratelli Tutti e a Carta sobre o Papel da Literatura na Educação. A metodologia empregada fundamenta-se na abordagem teopoética, que faz uma aproximação entre teologia e literatura, permitindo demonstrar como a linguagem poética e simbólica da narrativa de Saint-Exupéry expressa verdades profundas sobre*

* Bacharel em Filosofia pelo Claretiano Centro Universitário (2021) e Bacharel em Teologia pela PUC-Campinas (2025).

E-mail: felipemateusbotura@gmail.com.

** Doutorado em Ciências da Religião (2004-2008) pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – São Paulo. Mestrado em Teologia Dogmática (1990-1997) pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora de Assunção – São Paulo. Professora e pesquisadora do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião na Pontifícia Universidade Católica de Campinas e da Faculdade de Teologia. Membro da SOTER, Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (secretária da Diretoria Nacional 2009-2010), coordenadora do Grupo de Trabalho “Mística e Espiritualidade”.

E-mail: cecibm@puccampinas.edu.br.





a condição humana e a busca de sentido, indo ao encontro das preocupações do Papa Francisco. Diante disso, esta pesquisa tem como proposta de análise os encontros do *Pequeno Príncipe* com as personagens que surgem ao longo de sua jornada, revelando como o seu olhar contemplativo e sensível convergem com a espiritualidade encarnada e voltada para o cuidado proposto pelo Papa Francisco. De modo que, a cada encontro ou situação evoca-se e explora-se o ensinamento do Pontífice, visto que ele convida à redescoberta da capacidade de contemplar o essencial, ao criticar a cultura do descarte, a globalização da indiferença e o paradigma tecnocrático que anestesiam a percepção das verdadeiras necessidades humanas e ecológicas. Estruturado em quatro seções principais, o trabalho busca demonstrar como os elementos centrais da narrativa de Saint-Exupéry estabelecem pontes diretas com o pensamento do Papa Francisco, por meio de dois termos centrais: contemplação e cuidado. Em suma, evidencia-se que a sabedoria interpelativa de *O Pequeno Príncipe*, ao valorizar o cuidado, a responsabilidade e a amizade verdadeira, converge diretamente com a proposta de ecologia integral e fraternidade universal de Francisco.

Palavras-chaves: cuidado; espiritualidade; contemplação; teopoética; *O Pequeno Príncipe*; Papa Francisco.

Abstract: This research proposes a reading of the work *The Little Prince* by Antoine de Saint-Exupéry, based on a fruitful dialogue with the Magisterium of Pope Francis, especially with the Encyclicals *Laudato Si'*, *Fratelli Tutti* and the Letter on the Role of Literature in Education. The methodology used is based on the theopoetic approach that makes an approximation between theology and literature, allowing us to demonstrate how the poetic and symbolic language of Saint-Exupéry's narrative expresses profound truths about the human condition and the search for meaning, meeting the concerns of Pope Francis. In view of this, this research proposes to analyze the encounters of the Little Prince with the characters that emerge along his journey, revealing how his contemplative and sensitive gaze converge with the embodied spirituality and care proposed by Pope Francis. Thus, in every encounter or situation, the Pontiff's teaching is evoked and explored, since he invites us to rediscover the ability to contemplate the essential by criticizing the throwaway culture, the globalization of indifference and the technocratic paradigm that anesthetize the perception of true human and ecological needs. Structured in four main sections, the work then seeks to demonstrate how the central elements of Saint-Exupéry's narrative establish direct bridges with Pope Francis thought through two central terms, contemplation and care. In short, it is evident that the interpellative wisdom of the Little Prince, who values care, responsibility and true friendship, converges directly with Francis proposal of integral ecology and universal fraternity.

Keywords: care; spirituality; contemplation; theopoetics; *The Little Prince*; Pope Francis.



Introdução

Inspirada na *Carta sobre o Papel da Literatura na Educação* do Papa Francisco, esta pesquisa propõe-se fazer uma leitura da obra *O Pequeno Príncipe* de Antoine de Saint-Exupéry, à luz do Magistério do Papa Francisco, sobretudo, com as Encíclicas *Laudato Si'* e *Fratelli Tutti*. Tendo como objetivo demonstrar que o olhar atento e sensível do Pequeno Príncipe – personagem central da obra de Exupéry – para a realidade, tem muitos pontos de convergência com a espiritualidade encarnada e voltada para o cuidado, proposta pelo Papa Francisco.

Como justificativa para esta pesquisa, ressalta-se a importância deste diálogo na atualidade, sobretudo, neste momento em que o mundo vê de modo mais claro aquilo que Francisco alertou com muita ênfase: a existência de sinais de uma eminente “terceira guerra em pedaços” (2020a, n. 9).

Preocupado com a formação presbital, o Papa reforça na sua *Carta sobre o Papel da Literatura na Educação* (2024, n.4), a importância da literatura no processo de formação dos seminaristas, como meio de enriquecimento intelectual e espiritual, pois a literatura ajuda a refletir sobre a vida e a enxergar o que é essencial. Tal reflexão, porém, estende-se aos agentes de pastorais e a todos os cristãos, enquanto instrumental de formação humana.

Conforme Vilas Boas (2020), uma contribuição da literatura seria a capacidade que ela tem de tocar o humano no seu mais íntimo. Logo, ela pode auxiliar no aprofundamento de uma espiritualidade encarnada, que leva o compromisso com a transformação da realidade e a coragem de tocar nas feridas daqueles que precisam de cuidados.

Como método, optou-se pela Teopoética. Este termo, conforme Cappelli (2020), indica um modo de diálogo interdisciplinar entre teologia e literatura, desde meados de 1970, onde a teologia resgatou a imaginação no exercício de produção teológica. Logo, a literatura oferece recursos para um novo modo de fazer teologia. Isso permitiu, segundo De Mori (2012), a teologia dar passos para estabelecer diálogo com o mundo moderno e recuperar algo que lhe é próprio, a linguagem simbólico-poética usada desde as suas origens, na patrística, libertando-se do cárcere de conceitos abstratos que pouco dizem da realidade concreta (Lima; Manzatto, 2014). Além de expressar e evidenciar a experiência com o divino (Cappelli, 2020).



Ao libertar-se do abstrato e voltar-se para o real, a teologia preenche-se de carne, despertando um novo interesse pelo sagrado, conforme Wilder (1976), visto que as pessoas se identificam com Jesus de Nazaré, justamente por ser próximo a sua realidade. Nesse sentido, a teopoética surge como instrumental capaz de traduzir a inefabilidade da experiência religiosa, como presente nas obras de Rubem Alves e Malanie May, por exemplo, nas quais a linguagem poética, a narrativa de experiências e a imaginação, como potência criativa e impulsionadora da vida, são usados como um novo modo de falar sobre Deus (Cappelli, 2020). Por isso Kuschel (1999, p. 209)¹ afirma que Deus permite que os poetas falem aquilo que escapa aos teólogos.

Por fim, este artigo segue o seguinte esquema de desenvolvimento. Em um primeiro momento, busca-se pontuar como as experiências da vida de Saint-Exupéry contribuíram para o desenvolvimento de sua capacidade de reflexão e para sua inserção no campo da literatura. Posteriormente, propõe-se uma leitura da obra em diálogo com o pensamento do Papa Francisco, desenvolvida cena a cena, a partir dos encontros do protagonista com as diversas personagens e os diálogos interpelativos que com elas estabelece.

Desse modo, pretende-se demonstrar que o ser humano está sempre à procura de algo que o preencha e satisfaça verdadeiramente – coisa que escapa a lógica de mercado da sociedade atual. Tal perspectiva ajuda a compreender a atitude constante do Príncipe de contemplar e cuidar, bem como de estabelecer e manter laços.

1 Da vida para a literatura

Francisco, em sua *Carta sobre o Papel da Literatura na Educação* (2024, n.1-5), afirma que a literatura abre caminhos para interioridade humana, além de destacar sua importância crucial no processo formativo, uma vez que mantém vivas as perguntas fundamentais da existência e favorece o amadurecimento que conduz à capacidade de contemplar aquilo que é essencial.

Nesse sentido, mais que um entretenimento, a literatura converte-se em escola de humanização, capaz de formar corações sensíveis e

¹ Embora a frase seja frequentemente atribuída a Kurt Marti, especialmente em referência a *Carinho e dor* (1979), diversos trabalhos acadêmicos não especificam a fonte exata – se livro, tese ou artigo –, o que dificulta a verificação no texto original.



solidários. Tendo isso em vista, torna-se fecundo olhar para a trajetória de Antoine de Saint-Exupéry, cuja experiência de vida e obra literária oferecem um terreno privilegiado para o diálogo com os ensinamentos de Francisco.

Conforme Corrêa (2015), Antoine de Saint-Exupéry teria nascido aos 29 de junho de 1900 em Lyon. Apaixonado pela aviação desde criança, Antoine seguiu carreira na aviação, tornando-se um renomado Piloto dos voos de correio aéreo, de testes, de reconhecimento de territórios, e de missões de guerra. Para Saint-Exupéry, o avião era uma ferramenta pela qual observava as coisas do alto. Ao voar sobre a França, via uma nação dilacerada pelo avanço nazista, donde lhe surge a certeza de a guerra ser uma doença. Hoje, esta doença mostra sinais de regresso, pois ressurgem nacionalismos fechados e agressivos, desvelando que cada geração deve assumir as suas responsabilidades e lutar pelas suas conquistas, conforme Francisco descreve na *Fratelli Tutti* (2020a; n. 11).

Isto desvela o fato de que o bem, a justiça e o amor, não só se conquistam de forma progressiva, mas que não se constituem como algo consolidado. Antes, eles devem ser preservados e cultivados a cada dia, tal como o Príncipe cuidava pacientemente de sua rosa. Por isso, para Francisco (2020a) não se deve contentar com aquilo que já foi conquistado ou com memórias de um passado aparentemente longínquo, ignorando a dramaticidade do cenário atual. O conflito é real e bate à porta de cada um, lentamente. Daí que se faz necessário empregar atitudes de cuidado, sanar feridas e impedir aquilo que poderia ser a maior tragédia da história humana, devido ao avanço das tecnologias bélicas.

Quanto à identidade religiosa de Saint-Exupéry, supõe-se católica, conforme comentadores, e seu modo de vivê-la lhe proporcionou uma aguçada percepção existencial que, somada a sua arte de dialogar, o tornou um verdadeiro diplomata. Ele entendia que a guerra sacrificava os soldados como míseros copos d'água tentando apagar um incêndio (Saint-Exupéry, 2015). Dessas experiências da guerra surgiram livros como: “[...] Piloto de Guerra (1942), no qual exprime a derrota da França e a necessidade da humanidade de resistir àquele totalitarismo absurdo que devorara a Europa” (Corrêa, 2023, p. 03) e a sua obra-prima, *O Pequeno Príncipe* (1943), como uma versão infantil – da obra *Piloto de Guerra* – daquilo que ele vivia e acreditava.

A obra *O Pequeno Príncipe* é: “[...] a síntese do pensamento [...]. [...] e [...] o sumo da experiência de um homem que via o mundo de sua



cabine” (Corrêa, 2023, p. 03). Ali compreende que os adultos perderam a capacidade de enxergar o essencial das coisas, por isso dedica o livro ao seu amigo Léon Werth, ou: “[...] à criança que esse adulto foi. Todos os adultos foram primeiramente crianças. (Mas poucos deles se lembram disso).” (Saint-Exupéry, 2017, p. 05). Ou seja, aquele ser frágil e socialmente rejeitado por não contribuir com os meios de produção é quem compreende o essencial: “Eu te louvo, ó Pai, [...] porque ocultastes estas coisas aos sábios e doutores e as revelastes aos pequeninos” (Bíblia de Jerusalém, 2002, p. 1724, Mt 11, 25).

Os adultos encontram-se presos a cifras e valores monetários (Florêncio; França; Leite, 2020). Tanto que, conforme Marinheiro e Oliveira (2021), é a criança, na imagem do Príncipe, que cuida do planeta; ele sabe de sua responsabilidade, diz o que é certo, aponta o caminho, educa e mostra os verdadeiros valores. Por isso: “[...] Jesus [...] chega ao ponto de as propor aos adultos como mestres, devido à sua confiança simples e espontânea nos outros” (Francisco, 2016, n.18). Essa preocupação e cuidado do Príncipe de início, para com os baobás, aludem ao perigo do nazismo, que cresce despercebidamente. Diante disso, entende-se ainda que o desenho da jiboia engolindo um elefante representa sua própria nação sendo devorada (Corrêa, 2023).

Para Francisco (2024, n. 3), este é o poder da literatura, de criar um mundo por meio de um texto vivo, capaz de falar a mesma coisa de modos diversos para diferentes épocas; ela é um refúgio para a alma. É um instrumental pelo qual mergulha-se nos abismos do homem para, em diálogo com a Teologia, mostrar Cristo como caminho para a verdade (2024, n. 3). A história do Príncipe é, pois, um relato autobiográfico, em que o autor expõe suas experiências e reflexões sobre os valores da vida, convidando o leitor a fazer uma autodescoberta por meio das personagens ali representadas. Por isso a trama é desenvolvida por meio do Príncipe, que é o alter ego de Saint-Exupéry: inquieto, contestador e movido pelo diálogo (Florêncio; França; Leite, 2020).

Segundo Lewis (2019), a literatura permite transformar-se no outro ou ainda ver-se a partir de fora para ir em busca de solução para os dramas existenciais, sem deixar de ser quem se é, mergulhando no mistério de si. Trata-se de um olhar que vise não só o crescimento pessoal, mas o de toda a sociedade, consolidando uma fraternidade universal que rompa barreiras e vá em direção ao outro, reconhecendo-o, valorizando-o e amando-o, como aborda Francisco ao longo da *Fratelli Tutti*. O Pequeno



Príncipe é, em suma, a história de alguém que sente a necessidade de fugir e explorar o desconhecido em busca de respostas, buscando algo que possa preencher essa ânsia da qual nem ele sabe o que é e de onde vem (Souza e Ribeiro, 2014).

2 O cuidado com a casa comum e com o outro

A história começa narrando que o Pequeno Príncipe encontra um Piloto em meio a um deserto, consertando seu avião. O Príncipe, sem demora, pede-lhe então, do modo mais inusitado possível, que o Piloto lhe desenhe um carneiro, que por sua vez representa: “[...] o mistério da vida, a busca por algo que se imagina e ainda não ganhou uma forma, não foi simbolizado. No entanto, algo que pode vir a ser a resposta a um questionamento que fizemos ou que supra nossa falta, tire-nos da angústia” (Souza e Ribeiro, 2014, p. 37). O carneiro representa ainda, segundo o referido autor, a tranquilidade e a sobrevivência diante do impasse dos baobás² que infestavam seu planeta

Segundo Francisco (2024, n. 20-21) a literatura permite a aproximação dos homens entre si, pois ela tem o poder de transformar cada indivíduo a partir de dentro, mergulhando em sua subjetividade. Ela é o exercício de escuta da voz do outro que interpela a partir de fora e possibilita não só expressar aquilo que se passa dentro de si, mas tocar o coração dos homens. Nesse sentido o Príncipe como que faz o papel de Deus, pois traz o viés interpelativo e constante diante da negativa do Piloto – homem – em lhe desenhar o carneiro, e é aí que se compreende que: “Quando o mistério é impressionante demais, não se ousa desobedecer” (Saint-Exupéry, 2017, p. 13). Cedo ou tarde, o homem acaba cedendo.

O Piloto é atraído por essa figura enigmática que consegue olhar para o desenho de uma caixa e enxergar um carneiro dentro dela e se questionar se ele resolveria o problema dos baobás. Ou seja, é a criança que está preocupada com o essencial, pois: “Os adultos amam os números. [...] eles nunca lhe perguntam sobre o essencial. [...] Eles lhe perguntam: Quantos [...]? [...] É preciso dizer a eles: ‘Vi uma casa de cem mil francos’. Então eles exclamam: “Que bonita!” (Saint-Exupéry, 2017, p. 19). Segundo Colasanti (1996), as pessoas – adultas – se acostumam a janelas

² Baobás são árvores de grande dimensão. Para o Príncipe, uma árvore de grande dimensão em um Planeta pequeno como o seu, significaria a destruição dele, em outras palavras, uma crise ecológica.



e a cortinas fechadas, luzes artificiais, à correria do dia a dia, com um único propósito de ganhar mais dinheiro, para ter com que gastar e para pagar mais do que as coisas realmente valem. Com isto, aos poucos, se esquecem do sol e da amplitude da natureza.

Por isso, Francisco (2018b), em seu encontro com os jovens, afirma que: “Os sonhos são importantes. Mantêm o nosso olhar alargado, ajudam-nos a abraçar o horizonte, a cultivar a esperança em cada ação diária. E os sonhos dos jovens são os mais importantes de todos.”.

É o Príncipe – criança – que se preocupa com o Planeta – sua casa –, com sua rosa (o outro). Isto torna possível compreender que tudo está interligado como assevera Francisco na *Laudato Si* (2015, n. 91) pelo fato de que, ao cuidar do Planeta, cuida-se do outro, mas, para tal, é preciso que todos saiam do *eu* para um *nós* e vivam a fraternidade universal (Francisco, 2020a, n. 1 e 31-36).

O problema é que: “Frequentemente as vozes que se levantam em defesa do meio ambiente são silenciadas ou ridicularizadas [...]” (Francisco, 2020a, n. 17). Por isso, Saint-Exupéry insiste na figura do Príncipe – criança – pois: “[...] é no futuro das gerações em formação que o autor via esperança” (Corrêa, 2023, p. 08). Isso vai ao encontro do pensamento de Francisco (2019, n. 106) que encoraja os jovens a sonharem e serem protagonistas, a não serem meras fotocópias pois, negar-se a cuidar do Planeta, significa esquecer a vocação dada por Deus ao homem (Bíblia de Jerusalém, 2002, p. 33-35, Gn 1) de ser guardião da criação e fechar-se num eu egoísta, preocupado com os usos que se pode obter dos recursos, levando o Planeta não só ao colapso, mas a sua própria destruição conforme afirma Francisco na *Laudato Si* (2015, n.4-5).

Logo, é preciso um olhar contemplativo para identificar de pronto os brotos dos baobás dos de uma roseira, trabalho tedioso, requer disciplina; porém fácil e prazeroso se feito com amor (Saint-Exupéry, 2017). O problema é que se caiu no esquecimento de que o altruísmo faz parte da fé e que os impactos recairão sobre as próximas gerações e que o cuidado não é mera categoria ética, mas dever da fé. Já não se trata mais de uma crise antropocêntrica do período moderno que coloca a razão técnica acima da realidade, resultando num olhar utilitarista; a crise atual é socioambiental (Francisco, 2015, n. 25, 64, 115 e 139), pois renunciou-se ao essencial em prol de valores meramente econômicos com tendências para o acúmulo.



Por isso o Piloto afirma: “[...] quando desenhei os baobás, estava animado com o sentimento da urgência.” (Saint-Exupéry, 2017, p. 25), remetendo àquilo que Francisco (2015, n. 5-6 e 67) falava da urgente necessidade de conversão ecológica para eliminar as atuais estruturas de produção e consumo, visto ser perigosa a visão de senhorio enquanto domínio e exploração. É preciso cuidar da criação, sair de si e abrir-se ao Tu Divino que se apresenta nas mais diversas realidades (La Peña, 1998). O homem não pode se colocar acima, mas deve sentir-se parte do todo e maravilhar-se contemplando coisas simples, mas belas, como o pôr do sol. O Príncipe entende isso, por isso, aonde vai, sente-se em casa (Saint-Exupéry, 2017).

3 O príncipe e a rosa

O carneiro é solução tanto para o problema com os baobás, quanto dilema diante da figura da rosa, pois poderia alimentar-se dela. Ao questionar o Piloto se os espinhos a protegeriam, este responde que eles não servem para nada. Irritado, o Príncipe afirma que, se elas produzem, então servem para algo. Com isso, o Piloto vê-se constrangido por ser acusado de falar como adulto e desprezar os pequenos, mas importantes, detalhes (Saint-Exupéry, 2017). Esse é o problema dos adultos: presos a números, incapazes de olhar e ver além, o que explica o fato de lerem sobre a guerra – pandemia – e verem apenas números, não enxergam os que morrem e, quando percebem, perderam a esperança de paz conforme reflete Colasanti (1996).

Seguindo Francisco (2016, n. 12 e 18), pode-se afirmar que, os adultos não percebem que ao conhecer algo único, só de olhar, a felicidade invade, pois encontra-se algo que lhe corresponde e o retira da solidão. É uma relação direta, que contempla no horizonte não só olhos semelhantes, mas alguém capaz de um diálogo sem palavras; é o encontro do eu com um tu que reflete o amor do Tu Divino. A relação do Príncipe com a rosa reflete a imagem do casal do Gênesis, da busca de viver esse amor em plenitude: enquanto doação. No ato de encontrar e deixar-se encontrar pela rosa, o Príncipe vive algo único, pois o homem não só traz em si o desejo e a necessidade de laços profundos; o próprio Jesus o enfatiza diversas vezes.

Significa entregar-se, pois o amor não se guarda ou conserva; ele expande e gera frutos de vida. Afinal, guardar uma coisa não é escondê-la ou trancá-la, mas olhar e admirar; é ser iluminado por ela; é estar e ser por ela (Cícero, 1996). Trata-se de contemplá-la, e isso vai além de



dizer o que já se sabe, pois significa cultivar um terreno – relação – ainda que no início seja engatinhando e balbuciando como criança (Balthasar, 2019). Ficar preso a números é negar-se a possibilidade de vida plena, esquecendo-se do que dá sentido, e em suma, que é constitutivo do homem: o relacionar-se. De tal modo, torna-se insensível e não se sabe como acercar-se do outro e aliviar suas dores, como o Piloto ante o choro do Príncipe (Saint-Exupéry, 2017).

O referido autor, assevera que o Piloto não entende que não se trata de qualquer rosa, mas daquela a qual o Príncipe acompanhou desde que seu primeiro galinho rompeu a terra. Por meio da rosa, ele vê a beleza da vida acontecer, se maravilha com sua delicadeza, assim como se espanta com a exigência de tantos cuidados. Ele faz de tudo por ela, mas, por vaidade, ela nunca estava contente e sempre exigia mais, levando o Príncipe a deixá-la e ir embora. Seguindo o pensamento de Francisco (2016, n.78), significa dizer que o Príncipe põe em prática a pedagogia divina de fazer o bem, cuidando do outro com amor, ainda que se depare com a limitação de sua juventude: a inexperiência no amor.

Ao ceder às queixas constantes da rosa sem nenhum discernimento, o Príncipe cai naquilo que Francisco (2015, n. 216) diagnostica como ação esvaziada da mística interior que motiva, encoraja e anima. Sem essa moção interior, o agir torna-se eficientista e imediatista a fim de responder às demandas do outro sem parar para se perguntar isso significa e o que ele genuinamente necessita. É o que Francisco (2015, n. 217-219) chama de ausência de conversão interior: pois as ações partem de uma autorreferencialidade que ao tentar satisfazer as exigências da rosa, na verdade satisfaz as próprias, isto é, de pôr um fim a ansiedade que surge diante de um novo pedido e a possibilidade de ficar só. Não há a intenção de ser presença e escuta atenta, que é o que no fundo a rosa precisava e queria, ainda que não soubesse pedir.

Cuidar não é dar o que o outro pede, mas servi-lo em suas necessidades, como o Bom Samaritano, cuja atitude é citada por Francisco (2020a, n. 69-83) como modelo para superar a indiferença, assim como de amor e cuidado ao próximo, sobretudo, os mais vulneráveis. Visto que o amor é o: “[...] cuidado do outro pelo outro. Já não se busca a si próprio [...] procura, ao invés, o bem do amado: torna-se renúncia, está disposto ao sacrifício, antes procura-o” (Sciadini, 2007, p. 38).

O amor verdadeiro deve ser paciente ao ponto de reconhecer as limitações do outro e não lhe exigir perfeição. De modo que se manifeste



em atos concretos, como fazer o bem ao amado, cuidando-o, perdoadando-o, alegrando-se com ele em suas conquistas, pois deve-se reconhecer o direito do outro de ser feliz. É estar pelo e para o outro, como que em atitude de vigília, sem, contudo, renunciar à sua própria individualidade e felicidade. Mas sair de si e ir ao encontro, nunca desistindo ante as dificuldades, pois sempre traz em si a esperança e a consciência de que todos passam por um processo de amadurecimento, e por isso, podem mudar com o tempo (Francisco, 2016, n. 91-117).

Logo, o amor em ato não é mera atitude ética, moral ou altruísta; mas mística, é contemplar no outro a imagem do Cristo que sofre. É triste ver que hoje: “[...] existem simplesmente dois tipos de pessoas: [...] aquelas que se debruçam sobre o caído e o reconhecem necessitado de ajuda e aquelas que olham distraídas e aceleram o passo” (Francisco, 2020a, n. 70). O problema é que o Príncipe deixou-se levar pelas dificuldades, esqueceu-se de que a beleza do amor contemplativo vai além da validação social e experimenta o que há de mais sagrado no outro. É enxergar o outro na multidão e torná-lo visível, buscar o seu bem e nele se comprazer numa alegria transbordante (Francisco, 2016, n. 128-130).

4 Um só planeta, diversos mundos?

Após deixar sua rosa, o Príncipe começa então sua jornada de visita aos planetas vizinhos. No primeiro planeta, ele se depara com a figura de um rei que se entusiasma com a sua presença, pois vivia sozinho e exalava um ar de autoridade e exigia de todos os seus súditos uma severa obediência (Saint-Exupéry, 2017). O pensamento de Francisco ilumina tal situação com a seguinte afirmação: “[...] a existência humana se baseia sobre três relações fundamentais intimamente ligadas: as relações com Deus, com o próximo e com a terra” (Francisco, 2015, n. 66). Aqui, neste caso, o problema encontra-se no fato de o rei não querer ter uma relação fraterna, mas de domínio; quer alguém que simplesmente o obedeça.

O homem deveria viver uma relação de reciprocidade, em que ao cuidar da criação, obteria o necessário para sua sobrevivência. Mas, ao tentar ocupar o lugar de Deus, rejeitando sua condição de criatura, o homem passa a viver uma relação de domínio para com os outros. E isso se dá pelo fato de que o pecado pessoal e o social são duas dimensões que se inserem uma na outra. Significa dizer que o pecado: “[...] inibe nosso movimento de saída de nós mesmos em direção ao irmão, fechando-nos em nós mesmos. Por isso, é um pecado social” (Libanio, 1975, p.



103), levando-o, segundo o citado autor (p. 104), a objetivar-se: “[...] em estruturas sociais, sistema de valores, ideologias, tradições, hábitos, comportamentos coletivos, mentalidade comum”.

Neste sentido, a figura do monarca representaria, pois, essas estruturas de pecado, pois a pretensão de mandar até nas estrelas, representada na figura do manto do rei, como um símbolo da extensão de seu poder, cobrindo todo o planeta, não deixa espaço para que outros possam ser e viver. Entretanto, vale ressaltar que esta pretensão de domínio é ilusória e não se efetiva na prática; na verdade, ela só intensifica o distanciamento do homem para com o outro (Francisco, 2015, n. 66-70). Lutar contra essa objetificação é que possibilita uma espiritualidade encarnada, isto é, não alienada da dramaticidade da vida, mas que olha ao redor enxerga os traços do sagrado e a sua voz que ressoa: “Foi a mim que o fizestes” (Bíblia de Jerusalém, 2002, p. 1750, Mt 25,31-46).

No segundo planeta, o Príncipe encontra um homem vaidoso, que não quer uma relação fraterna e recíproca, mas apenas ser admirado. E, por viver só – pois para aquele que está centrado em si, o outro não existe – não consegue realizar seu desejo (Saint-Exupéry, 2017). Lendo a partir de Francisco, isso se dá: “[...] quando pessoas se tornam autor-referenciais e se isolam [...] quanto mais vazio está o coração da pessoa, tanto mais necessita de objetos para comprar, possuir e consumir. [...] não existe [...] bem comum” (2015, n. 204). Ou seja, perde-se o sentido da vida, como explicitado na visita ao terceiro planeta, onde o Príncipe encontra um homem que bebia para esquecer a sua vergonha de beber (Saint-Exupéry, 2017).

Se outrora havia um rei que acreditava mandar nas estrelas, agora há um homem de negócios que crê as possuir, unicamente por ser o primeiro a ter a ideia. Ele conta e anota a quantidade num papel, a fim de que, possuindo-as, seja rico e possa comprar mais estrelas (Saint-Exupéry, 2017). A partir de Francisco (2020a, n. 13-15), isso desvela os traços da cultura que emprega um desconstrucionismo numa vã pretensão de construir tudo do zero, tendo como centro a insaciável necessidade de consumir. Tal atitude acentua o individualismo e nega o direito do outro ter acesso aos recursos naturais e essenciais à vida. Assim, muitos dos que detêm os meios de produção e o capital procedem, deturpando o mandato de cuidar da criação.

Já não se pode mais ignorar que milhares de pessoas se encontram em situação de vulnerabilidade, que muitas espécies padecem, devido



à negligência do homem em cumprir com suas responsabilidades. Há que recordar que, diante do sofrimento e desaparecimento destes que também são irmãos, como ensinava São Francisco de Assis, também ecoa a voz interpelativa de Deus: “Onde está o teu irmão?” (Bíblia de Jerusalém, 2002, p. 39, Gn 4,9). Por isso, seguindo os pensamentos de Libanio (1975, p. 100-120), faz-se urgente cuidar do outro, para que se eliminem as expressões do mal, as estruturas de pecado, pois a falta dos meios de subsistência leva a violência, que gera mais da mesma e à miséria, à medida que a cria e a sustenta (Paulo VI, 1967, n. 30).

Assim, a vida vai perdendo o seu sentido e começa a se fazer coisas sem saber o porquê, a buscar atividades que façam esquecer os males cotidianos. Como diria Pascal (1999), começa-se a buscar divertimentos para se esquecer as misérias desta vida, oriundas do pecado do homem em Adão, em vez de buscar um caminho de reconciliação, de retorno a si e a Deus. Há que recordar que: “Muitos estão cientes de que não basta o progresso atual e a mera acumulação de objetos ou prazeres para dar sentido e alegria ao coração humano, mas não se sentem capazes de renunciar àquilo que o mercado lhes oferece” (Francisco, 2015, n. 209). Muitos até tentam mudar seus hábitos de produção e consumo, porém o sistema não os favorece.

Seguindo sua jornada, o Príncipe depara-se com um homem que passava dia e noite acendendo e apagando um lampião. Julgou este o mais sensato por se ocupar de algo que está para além de si, ainda que sua vida fosse monótona, pois um dia durava como um minuto, fazendo-o viver numa rotina frenética. Posteriormente, encontra um homem – geógrafo – que anotava em seu caderno de geografia coisas sérias e importantes. Será este homem que fará o Príncipe sentir-se arrependido por ter deixado sua rosa só e, com isso, sobre como estaria, visto ter afirmado que ela é efêmera e passível de extinguir-se. Com isso, o geógrafo lhe aconselha a visitar a terra (Saint-Exupéry, 2017).

Esta situação, conforme Francisco (2020a, n. 29-30), leva a refletir sobre os tons cinzas de monotonia que a vida vai adquirindo quando se perde a capacidade de contemplar o sentido maior das coisas. O progresso, que deveria favorecer a vida e trazer verdadeiros avanços, acabou voltando-se contra o homem e escravizando-o. Daí que, hoje, verifica-se uma perda ou liquefação dos valores éticos-espirituais e do sentido de responsabilidade, gerando com isso uma sociedade pautada pela incerteza, solidão, frustração, injustiça e pelo não acesso aos recursos



naturais. Em suma, predomina uma indiferença fria e globalizada que busca se colocar como onipotente na tentativa de mascarar suas próprias fragilidades.

Com isso, o Príncipe finalmente chega à Terra e se depara não só com a imensidão do planeta, mas com o fato de ela abrigar todos os tipos de pessoas: reis, vaidosos, bêbados, homens de negócios, acendedores de lampião. Enfim, uma multidão de adultos que se julgam importantes e necessitados de muito espaço, quando, na verdade todos podiam ser reunidos numa pequena ilha (Saint-Exupéry, 2017). A Terra é a demonstração de que se pode habitar um só planeta e, ao mesmo, tempo transitar por diversos mundos, já que, a cada capítulo, o Príncipe sempre se deparará com uma única personagem solitária, ensimesmada, sem um sentido maior para a vida.

Esta observação do Príncipe com relação à solidão e ao ensimesmamento das personagens vai de encontro com as análises do Papa Francisco sobre os desafios atuais da sociedade do século XXI. Francisco adverte quanto ao fenômeno solidão que atinge a todos, fazendo com que vivam de forma fragmentada e indiferente, levando à perda do sentido de comunidade e fraternidade (2020a, n. 12-29). Dando espaço para que surja com isso a cultura do descarte, que atinge tanto a dimensão dos bens materiais como as próprias pessoas, alimentando com isso a angústia que assola a existência humana (2013, n. 54-57). O que explica o fato de se desfazerem relacionamentos, tão fácil e rápido, como foram feitos (Bauman, 2004).

É preciso lutar contra as estruturas de pecado da sociedade que fazem com que o homem fique num antropofagismo, à medida que se alimenta do sofrimento dos outros. Faz-se necessário voltar a olhar para o alto e para o horizonte, para contemplar o que ele apresenta, o Outro. Em consonância com a visão já proposta por Paulo VI na *Evangelii Nuntiandi* (1975, n. 34), que defendia a evangelização das culturas e a transformação das estruturas desumanizadoras. Em suma, trata-se, segundo Francisco de despertar: “[...] a consciência de sermos uma comunidade mundial que viaja no mesmo barco, onde o mal de um prejudica a todos. Recordamo-nos de que ninguém se salva sozinho, que só é possível salvar-nos juntos” (2020a, n. 32).

Para Francisco, no momento extraordinário de oração em tempo de pandemia (2020b) as problemáticas atuais demonstram como o homem depositou sua confiança e embasou seus projetos em coisas vulneráveis e superficiais. Mostram as verdadeiras intenções de seu coração – busca



pelo lucro e acúmulo – fez deixar de lado aquilo que verdadeiramente nutre a vida, por hábitos aparentemente salvadores, mas que só fazem anestesiá-la a atual miséria humana. O homem fez-se e continua a fazer-se surdo aos apelos de Deus, dos pobres – seus irmãos – e aos gritos de socorro do planeta, avançando sempre mais confiante e prepotente em seus projetos. Agora, tendo suas pretensões e fraquezas desmascaradas, começa a ter sinais de consciência: todos habitam o mesmo barco.

Com o Príncipe não é diferente. Ele explora montanhas, se depara com o eco e com o vazio de uma existência isolada. Sente a necessidade de amizade e de algo que lhe sacie interiormente, até que se depara com um jardim de cinco mil rosas, que, longe de trazer-lhe alegria, gera uma profunda frustração, pois havia acreditado que a sua rosa era única (Saint-Exupéry, 2017). Esse contraste entre a multiplicidade e a autenticidade recorda a advertência do Papa Francisco de que nem sempre a abundância de possibilidades garante a experiência do encontro (2020a, n. 200), pois o coração humano continua necessitado de vínculos singulares e verdadeiros, por isso, nenhuma rosa podia substituir aquela primeira.

Em muitas partes do mundo, multidões são forçadas a abandonar suas casas, atravessando fronteiras e mares em busca de um lugar para viver. Contudo, em vez de acolhimento, encontram indiferença e hostilidade, conforme Francisco (2020a, n. 37-39). A experiência de encontrar um lugar como o “jardim de rosas”, que deveria significar abundância para todos, converte-se na metáfora de uma sociedade homogeneizada, em que o excesso não gera comunhão, mas acentua a solidão e o descarte. Francisco observa que muitos vivem sem um lar, sem uma família, sem uma comunidade que os acolha (2020a, n. 2-38), condenados a viajar de um lado para o outro sem terem um lugar para chamar de casa.

Aparece então a raposa, que ajuda o Príncipe a compreender a vida de uma forma nova. Ela lhe ensina que, para poder brincar, é preciso cativar, isto é, criar laços. De modo que ele já não seja um garoto como todos os outros garotos, mas que ela o reconheça pelo som de seus passos, lembre-se dele por causa da cor de seus cabelos ao ver o trigo, ainda que não se alimente dele. A princípio, o Príncipe age como os adultos e diz não ter tempo, ao que sabiamente a raposa responde que não adianta partir em busca de conhecimento, quando só se conhece aquilo que se cativa e se deixa cativar (Saint-Exupéry, 2017). Seguindo o pensamento de Pascal (1999), isso se dá pelo fato de que só se conhece as coisas com as quais se relaciona.



Hoje, pela desculpa da falta de tempo, não se conhece as coisas direito, quanto menos se tem amigos, já que cativar demanda um processo contínuo: encontrar-se todos os dias na mesma hora, a fim de criar a expectativa do encontro (Saint-Exupéry, 2017). Em suma, demanda abertura a uma relação. Diante disso, a raposa revela então o seu maior segredo: “[...] só vemos bem com o coração. O Essencial é invisível aos olhos. [...] o tempo que você dedicou à sua rosa que fez dela tão importante. [...] Os homens esqueceram essa verdade [...] você não deve esquecer [...]. Você se torna para sempre [...] responsável por aquilo que cativou” (Saint-Exupéry, 2017, p. 74).

Aqui o príncipe se depara não só com uma maturidade e sabedoria, mas com um gesto de responsabilidade da raposa. Calma, mas preocupada com o essencial, ao contrário dos hábitos atuais que buscam simplesmente mais uma relação momentânea para preencher um vazio. Hoje, tudo é comercializável, inclusive a vida: tráfico de órgãos, trabalhos análogos à escravidão, prostituição etc. O próprio homem tornou-se um produto e passou a ser visto como meio, não como fim. Essa instrumentalização da pessoa humana e a mercantilização da vida são características da cultura do descarte, denunciada pelo Papa Francisco (2020a, n. 22), onde tudo o que não serve para o crescimento econômico e para o uso descartável é jogado fora.

Para Bauman (2001), o homem moderno vive em função do poder de compra, pois por meio dele, exorciza-se os demônios. Contudo, ele cai num círculo vicioso que o leva a comprar continuamente para: “[...] escapar da agonia chamada insegurança. [...], livres do medo do erro, da negligência ou da incompetência. [...] a [...] virtude dos objetos que encontram quando vão às compras é que eles trazem consigo (ou parecem por algum tempo) a promessa de segurança” (Bauman, 2001, p. 79). Essa lógica de consumo-descarte, segundo Francisco (2020a, n. 35), leva a uma indiferença globalizada, em que as relações são superficiais e o cuidado com o outro é negligenciado.

Francisco (2015, n. 216) adverte sobre os perigos do paradigma tecnocrático e da visão utilitarista, que obscurecem a percepção do dom da criação e das relações fraternas, levando a uma existência vazia de sentido e beleza. Para superar isso, afirma que se faz mister recuperar o sentido da célebre frase de Inácio de Loyola em seus *Exercícios Espirituais* (n. 2): “não é o muito saber que sacia e satisfaz a pessoa, mas o sentir e saborear as coisas internamente”. Ou seja, segundo



Loyola (1974), é preciso ser primeiramente iluminado para que os olhos d'alma e do entendimento possam se abrir. Visto que o essencial se encontra invisível aos olhos físicos (Saint-Exupéry, 2017). Assim, coisas simples como ter um amigo ou contemplar o pôr do sol voltam a ter sentido e prazer.

Ao encontrar o guarda-chaves, o Príncipe aprende que: “Nunca estamos contentes onde estamos [...]” (Saint-Exupéry, 2017, p. 75), pois a miserabilidade da condição humana o leva a construir casas com espaço para lazer, mas, quando chega o momento de descanso, viaja, ou seja, nunca se encontra satisfeito, conforme Pascal (1999). Diante disso, Francisco (2013, n. 53-56) critica toda economia que se pautela pela exclusão e leve à busca por bens, mas que, no fundo, não satisfaz, pois uma sociedade pautada pelo consumo só gera frustração e solidão. O referido autor (2016, n. 36) afirma ainda que a cultura do provisório e do descarte afeta as relações humanas e, conseqüentemente, a capacidade de se assumir e manter um compromisso.

O Príncipe descobre ainda que alguns homens, para não terem de parar para beber água, tomam uma pílula por semana e com isso economizam 53 minutos, enquanto ele, com sede e racionando a água que tinha, conversava com o Piloto no deserto. Diante disso, convida o Piloto para procurar um poço e este, mesmo contrariado, aceita e parte com ele (Saint-Exupéry, 2017). Esta cena, seguindo Francisco (2015, n. 101-122), reflete as soluções rápidas para problemas complexos, sem enfrentar as raízes dessa aridez existencial. A atitude do Príncipe de buscar uma fonte real de vida reflete a convicção do Pontífice de que a verdadeira riqueza não está na acumulação, mas na capacidade de viver com plenitude as relações e os dons da criação.

Devido à longa caminhada, o Príncipe revela ao Piloto que: “O deserto é bonito [...]. [...] O que torna o deserto mais belo [...] é que ele esconde um poço em algum lugar.” (Saint-Exupéry, 2017, p. 79). Diante disso, o Piloto se comove ao ver que, apesar de enfraquecer-se cada vez mais, o Príncipe continuava fiel à rosa, enquanto a maioria dos adultos andava em círculos sem saber o que procurava. Ao encontrar um poço, o Príncipe revela estar sedento – da água da amizade – a qual o Piloto compreende e lhe dá de beber. Aqui pode-se fazer um paralelo com a advertência de Francisco sobre a sede de Jesus pelo amor – amizade – dos homens, ao passo que o Evangelho não só sacia a sede do homem, mas o leva a saciar a de seus irmãos.



Esta é a verdadeira água que sacia, que é boa para o coração e que pode ser encontrada numa única fonte – rosa – sendo desnecessário um jardim com cinco mil. O problema é que os homens estão cegos para estas realidades. Isto porque o homem, para Francisco (2020a, n. 87-95), só se realiza no ato de dar-se ao outro. Somente assim ele conhece a verdade de si, pois não há vida quando fechado em si; a vida é um ato de dar-se e transbordar de amor. Para Francisco, esse amor que se doa não é mera benevolência ou impulso altruísta, ele exige uma abertura interior que transforma o sujeito e o orienta para além de si mesmo, conduzindo-o a uma comunhão que é, ao mesmo tempo, pessoal e universal.

Com isto, chega-se ao ponto dramático da história, em que o Príncipe decide render-se à oferta da serpente, que, com seu veneno, o libertaria de seu corpo pesado para que pudesse voltar para casa. Para consolar o Piloto, afirma que irá morar em uma estrela e que, por isso, todas as vezes que olhasse o céu e as visse, se lembraria dele e se alegraria, que apenas iria parecer que ele morreu, mas que, na verdade, ele apenas foi embora, saciar sua sede – saudade – de sua rosa (Saint-Exupéry, 2017). O Papa Francisco diversas vezes ao falar sobre a esperança cristã na ressurreição, enfatiza que a morte não é a última palavra sobre a sorte humana, mas é a porta que se abre para a eternidade e para a vida plena. Jesus ressuscitado é a prova disso.

Isto desvela o desejo de viver algo maior, de render-se diante do amor, esse desejo, espelho da santidade, encontra-se em todos os homens, mesmo nos mais pecadores (Balthasar, 2019). Disso surge a necessidade de desprender-se do supérfluo e ir ao essencial das coisas, como recorda Francisco (2018a, n. 10-13) ao destacar a santidade extraordinária, vivida na radicalidade do ordinário. Diante disso, Mariani (2023) recorda as contribuições do Papa sobre o discernimento e a contemplação na ação, pois enfatizam a proposta de S. Inácio de Loyola de cultivar a santa indiferença – nem riqueza nem pobreza, nem saúde nem doença – como propõe o despojar-se de si para abrir-se ao outro e, sobretudo, ao querer de Deus.

Portanto, trata-se de ter um olhar contemplativo, isto é, voltado para o outro e para aquele que é totalmente outro. De n'Ele encontrar-se, à medida que se esquece de si, pois para aquele que ama, o rosto, a voz, o cheiro do ser amado são inesquecíveis e estão sempre a se renovar no mais íntimo de si. Em suma, significa maravilhar-se diante do outro e com ele, sentir-se preencher por uma força que arrebatava e domina – o



amor – que tudo reivindica, mas que também faz tudo ser suportável (Balthasar, 2019). E assim, dar-se sem medidas em atos de cuidado, pois aquele que ama, ao contemplar o ser amado, sente uma inquietante necessidade de cuidar.

Conclusão

Mediante tais reflexões, constata-se, pois, que o objetivo de fazer uma leitura da obra *O Pequeno Príncipe* de Antoine de Saint-Exupéry à luz e em diálogo com o magistério do Papa Francisco, especialmente em torno das categorias de contemplação e cuidado, por meio de uma abordagem teopoética, foi alcançado. Este diálogo permitiu demonstrar que a literatura oferece novos recursos para se fazer uma teologia que dialoga com o mundo moderno, o que permite afirmar que ela também se constitui, sobretudo, a partir da proposta de Francisco, como um verdadeiro *locus theologicus*, capaz de iluminar a experiência humana e revelar dimensões do mistério divino que escapam às formulações meramente conceituais.

Disso resulta a importância da literatura no processo formativo do seminarista, como dos agentes de pastorais e de todos os cristãos, pois, por meio de uma narrativa simbólica, aprofunda-se na sensibilidade necessária ao serviço pastoral. Neste sentido, ela se torna escola de humanidade, pois auxilia no desenvolvimento da capacidade de escuta atenta ao que é essencial, permitindo um amadurecimento necessário para o exercício do discernimento espiritual. A preocupação do Papa em recuperar este papel da literatura na formação insere-se em um contexto amplo de cultivar uma espiritualidade encarnada, que integre fé e vida. Que tal, como o Pequeno Príncipe, que se saiba contemplar o pôr do sol e cuidar do Planeta e da rosa!

A centralidade que Francisco deu em seu pontificado ao cuidado dos mais frágeis, à denúncia de estruturas de pecado que geram exclusão e ao chamado a uma ecologia integral, fazem parte de uma mesma lógica evangélica que busca restaurar a dignidade humana e fortalecer os vínculos de fraternidade e solidariedade. Logo, contemplação e cuidado não são elementos isolados, mas dimensões de uma autêntica espiritualidade cristã que deve se contrapor à cultura do descarte, à globalização da indiferença, ao paradigma tecnocrático e a todo modelo de produção que se alimente da miséria humana. Uma espiritualidade que inspire uma economia que não exclua os mais fragilizados.



O Pequeno Príncipe, como se viu, representa aquele que consegue enxergar o sentido profundo da vida, que cuida daquilo que lhe é confiado enquanto dom e seu interesse em cultivar laços profundos e verdadeiros. Esses são traços de uma vivência integral da existência humana em comunhão com o cosmos, pois, mais que cuidar de uma rosa, animal ou ser humano, trata-se de cuidar da obra do amor de Deus, de semear, cultivar e dar frutos do bem, da paz, da justiça. A obra de Saint-Exupéry sensibiliza para o fato de que, ao cuidar do Planeta – casa comum – cuida-se do outro, ao lhe proporcionar aquilo que lhe é essencial para uma vida digna e saudável. Além de possibilitar a compreensão de que todas as coisas se encontram interligadas.

A presente obra literária converge, pois, com os ensinamentos do Papa Francisco sobre a vocação de cuidar da criação e do próximo, estabelecendo com eles uma relação de reciprocidade necessária para o florescimento da vida. Contudo, vale ressaltar que não basta apenas cuidar; é preciso permitir-se também ser cuidado e, com isso, curar as próprias feridas. O que permite gerar uma dinâmica de cuidado mútuo, em que um cuida do outro. O que permite compreender que o cuidado, mais que uma categoria ética, é a expressão do amor contemplativo que sabe reconhecer no outro uma realidade sagrada que demanda não apenas contemplação, mas cuidado.

Por fim, conclui-se que, ao contemplar o amor, supera-se o individualismo que gera solidão e angústia. Somente assim tona-se possível saciar a sede – existencial e ontológica – de viver laços concretos e verdadeiros. Logo, não é pela produção ou consumismo exacerbado que se encontrará algo que satisfaça o interior humano. Disso urge a necessidade de superar a lógica utilitarista; de recuperar a capacidade de maravilhar-se com coisas simples, mas belas e grandiosas como o pôr do sol; e de recuperar a capacidade que as crianças têm de muito facilmente superar conflitos e estabelecer diálogo, voltando a viver em unidade e fraternidade com os seus.

Portanto, o diálogo estabelecido entre a obra literária de Saint-Exupéry e o Magistério de Francisco de Roma – o misericordioso, como ficou conhecido após sua morte – aponta para a urgente necessidade de ver para além da lógica do mundo e recuperar a unidade entre fé e compromisso social. Neste sentido, tanto *O Pequeno Príncipe* quanto o magistério do Papa Francisco, sensibilizado pela espiritualidade franciscana, oferecem caminhos que convergem para a superação da crise do



homem contemporâneo, ao propor uma espiritualidade encarnada que integra contemplação e cuidado como dimensões inseparáveis de uma experiência de fé autêntica.

Referências

- A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.
- BALTHASAR, Hans Urs von. *A oração contemplativa*. São Paulo: Paulus, 2019.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BAUMAN, Zygmunt. *Amor Líquido: Sobre a fragilidade dos laços humanos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- CAPPELLI, Márcio. *A teologia ficcional de José Saramago: aproximações entre romance e reflexão teológica*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 2020.
- CICERO, Antonio. *Guardar: poemas escolhidos*. Rio de Janeiro: Record, 1996.
- COLASANTI, Marina. *Eu Sei, Mas Não Devia*. Rio de Janeiro: Rocco, 1996.
- CORRÊA, Mônica Cristina. Introdução In: SAINT-EXUPÉRY, Antoine de. *Piloto de guerra*. São Paulo: Penguin-Companhia, 2015.
- CORRÊA, Mônica Cristina. Do Príncipe ao Piloto: ler Antoine De Saint-Exupéry através e além do Pequeno Príncipe. *Revista Brasileira de Aviação Civil & Ciências Aeronáuticas*, Florianópolis, v. 3, n. 4, p. 1-10, 2023. Disponível em: <https://rbaccia.emnuvens.com.br/revista/article/view/168>. Acesso em: 2 jan. 2025.
- DE MORI, Geraldo. Hermenêutica filosófica e hermenêutica bíblica em Paul Ricoeur. *Teoliterária*, Revista Brasileira de Literaturas e Teologias, v. 2, n. 4, 2012, p. 203-239. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/teoliteraria/article/view/22909>. Acesso em: 11 ago. 2025.
- FLORÊNCIO, Roberto Remígio; FRANÇA, Rafael da Silva; LEITE, Vlader Nobre. Breve análise psicanalítica d'O Pequeno Príncipe: uma (re)interpretação atualizada. Id on Line *Revista de Psicologia*, v. 14, n. 50, 2020. Disponível em: <https://idonline.emnuvens.com.br/id/article/view/2442>. Acesso em: 3 jan. 2025.



FRANCISCO. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. 2013. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html. Acesso em: 2 jul. 2025.

FRANCISCO. *Carta encíclica Laudato Si'*: sobre o cuidado da casa comum. 2015. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html. Acesso em: 4 jan. 2025.

FRANCISCO. *Exortação apostólica pós-sinodal Amoris Lætitia*: sobre o amor na família. 2016. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html. Acesso em: 4 jan. 2025.

FRANCISCO. *Gaudete et Exsultate*: sobre a chamada à santidade no mundo atual. 2018a. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html#O_Senhor_chama. Acesso em: 4 jul. 2025.

FRANCISCO. *Encontro do Papa Francisco com os jovens italianos em vista do sínodo*. Roma, 2018b. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2018/august/documents/papa-francesco_20180811_giovani-italiani.html. Acesso em: 2 jul. 2025.

FRANCISCO. *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Christus Vivit*: aos jovens e a todo o povo de Deus. Vaticano, 2019. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20190325_christus-vivit.html. Acesso em: 4 de jul. de 2025.

FRANCISCO. *Carta encíclica Fratelli Tutti*: sobre a fraternidade e a amizade social. 2020a. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html. Acesso em: 4 jan. 2025.

FRANCISCO. *Momento extraordinário de oração em tempo de epidemia*. Adro da Basílica de São Pedro, 27 mar. 2020b. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2020/documents/papa-francesco_20200327_omelia-epidemia.html. Acesso em: 12 jan. 2025.



FRANCISCO. *Saciados com o amor de Jesus, ser capazes de saciar a sede dos outros*. Homilia do dia 12 março 2023. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2023-03/papa-francisco-angelus-12-marco-2023-samaritana-poco-jaco.html>. Acesso em: 2 jul. 2025.

FRANCISCO. *Carta do Santo Padre Francisco sobre o papel da literatura na educação*. 2024. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/letters/2024/documents/20240717-lettera-ruolo-letteratura-formazione.html>. Acesso em: 3 jan. 2025.

FRANCISCO. *A morte não é o fim de tudo, mas um novo começo*. Reflexão do dia 22 abril 2025. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2025-04/papa-francisco-morte-21-abril-2025-prefacio-livro-angelo-scola.html>. Acesso em: 2 jul. 2025.

KUSCHEL, K. *Os escritores e as escrituras: retratos teológico-literários*. São Paulo: Loyola, 1999.

LA PEÑA, Juan Luis Ruiz de. *Criação, graça e salvação*. São Paulo: Loyola, 1998.

LEWIS, Clive Staples. *Um experimento em crítica literária*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2019.

LIBANIO, João Batista. *Pecado e opção fundamental*. Petrópolis: Vozes, 1975.

LIMA, Alexandre Patucci de; MANZATTO, Antonio. A (re)-descoberta do imaginário no universo teológico: uma reflexão a partir de Adolphe Gesche. *Teoliterária*, Belo Horizonte, v. 4, n. 7, 2014. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/teoliteraria/article/view/22838>. Acesso em: 11 ago. 2025.

LOYOLA, Inácio de. *Autobiografia*. São Paulo: Loyola, 1974.

LOYOLA, Inácio. *Escritos de Santo Inácio: exercícios espirituais*. São Paulo: Loyola, 2000.

MARIANI, Ceci M. C. B. A espiritualidade do Papa Francisco: sob a inspiração de Francisco de Assis e Inácio de Loyola. In: AQUINO JR., F.; SOUZA (org.). *10 anos de Francisco: balanço e perspectivas*. São Paulo: Recriar, 2023. p. 55-76.

MARINHEIRO, Jocilene Scaini; OLIVEIRA, Eloisa da Rosa. Literatura e infância: o adulto extraordinário em O Pequeno Príncipe. *Revista Linguagem, Ensino e Educação – Lendu*, v. 5, n. 1, 2021. Disponível



em: <https://periodicos.unesc.net/ojs/index.php/lendu/article/view/6339>. Acesso em: 3 jan. 2025.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Col. Os Pensadores).

PAULO VI. *Carta Encíclica Populorum Progressio*: Sobre o desenvolvimento dos povos. São Paulo: Paulinas, 1998.

PAULO VI. *Exortação Apostólica Evangelii Nuntiandi*: Sobre a evangelização no mundo contemporâneo. 1975. Disponível em: https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html. Acesso em: 18 maio 2025.

SOUZA, M. B. de; RIBEIRO, M. S. M. Fantasia e gozo na obra *O Pequeno Príncipe*. *Revista Práxis*, Novo Hamburgo, RS, v. 1, p. 35-44, 2014. Disponível em: <https://periodicos.feevale.br/seer/index.php/revistapraxis/article/view/773>. Acesso em: 3 jan. 2025.

SAINT-EXUPÉRY, Antoine de. *Piloto de guerra*. Tradução de Mônica Cristina Correia. São Paulo: Penguin-Companhia, 2015.

SAINT-EXUPÉRY, Antoine. *O Pequeno Príncipe*. Jandira-SP: Ciranda Cultural, 2017.

SCIADINI, Patrício. *Espiritualidade do avental*. São Paulo: Loyola, 2007.

VILLAS BOAS, Alex. O método antropológico no diálogo entre Teologia e Literatura em Antônio Manzatto. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. 28, n. 95, p. 25-36, jan./abr. 2020. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/culturateo>. Acesso em: 8 abr. 2025.

WILDER, A. N. *Theopoetic*: Theology and the Religious Imagination. Philadelphia: Fortress, 1976.



“Sou um filho de Santo Agostinho”: os fundamentos teológicos do papado de Leão XIV

“I Am a Son of St. Augustine”: The Theological
Foundations of Leo XIV’s

*Carlos Eduardo Sell**

Recebido em: 01/03/2026. Aceito em: 16/04/2026.

Resumo: O artigo analisa os contornos iniciais do pontificado de Leão XIV por meio de crítica de interpretações vigentes, da análise histórico-cronológica e do estudo documental de seus pronunciamentos. Periodizado em três fases (inaugural, transição jubilar e início efetivo em 2026), examinam-se como a teologia agostiniana fundamenta quatro dimensões-chaves do magistério papal (cristologia, eclesiologia, moral e doutrina social). Partindo da centralidade de Cristo e da Igreja como sacramento da unidade, o pontificado articula defesa da família, respeito ao direito natural e promoção de uma paz fundada na justiça. Em contexto de polarizações internas e crise do multilateralismo, o pontificado leonino configura-se como um projeto de unidade cristológica, eclesial e global ainda em desenvolvimento e consolidação.

Palavras-chave: Leão XIV; Igreja Católica; papado; cristologia; eclesiologia; família; paz.

Abstract: This article examines the early contours of the pontificate of Leo XIV through a critical assessment of prevailing readings, a historical-chronological analysis, and a documentary study of his official addresses. Structured into three phases (the inaugural phase, the Jubilee transition, and the effective commencement in 2026), it explores how Augustinian theology provides the foundation for four key dimensions of his magisterium: Christology, ecclesiology, moral theology, and social doctrine. Grounded in the centrality of Christ and in the understanding of the Church as the sacrament of unity, the pontificate articulates a defense of

* Graduado em Filosofia pela FEBE (Fundação Educacional de Brusque) e Mestre e Doutor em Sociologia Política pela UFSC (Universidade Federal de Santa Catarina). Professor do Departamento de Sociologia e Ciência Política da UFSC. Pesquisa realizada com apoio do CNPQ (Projeto em cooperação).

E-mail: carlos.sell@ufsc.br





the family, an affirmation of natural law, and the promotion of a peace rooted in justice. In the context of internal polarization and crisis of multilateralism, the Leonine pontificate emerges as a project of Christological, ecclesial, and global unity still in development and consolidation.

Keywords: Leo XIV; Catholic Church; papacy; christology; ecclesiology; family; peace.

Introdução

O presente artigo propõe-se a traçar um perfil do pontificado de Leão XIV. E por tratar-se de um pontificado ainda em curso e em fase inicial, os juízos aqui formulados devem ser entendidos como provisórios, e as conclusões, como necessariamente abertas à revisão à medida que o magistério e as práticas de governo do atual pontífice se consolidarem ao longo do tempo.

Tendo presente este objetivo e este cuidado, o artigo também procura afastar-se de interpretações que projetam suas próprias expectativas no atual papado, procurando enquadrá-lo em esquemas preconcebidos. Com efeito, as interpretações contemporâneas sobre o pontificado de Leão XIV não se dão em um vazio analítico, mas se inserem em uma disputa programática mais ampla em torno dos rumos da Igreja no contexto pós-conciliar. Por isso, a presente análise do pontificado não é apenas descritiva, mas também crítica, na medida em que questiona os enquadramentos interpretativos que buscam atribuir sentidos pré-determinados às primeiras decisões e pronunciamentos do novo papa.

Do ponto de vista metodológico, o artigo organiza-se em três partes. Em primeiro lugar, procede-se a uma problematização crítica das abordagens até agora disponíveis sobre o pontificado de Leão XIV, demonstrando como elas refletem diferentes projetos e expectativas eclesiais e teológicas (Monson, 2025). Esse passo inicial visa tanto explicitar os limites dessas leituras quanto delimitar a abordagem adotada neste estudo. Em seguida, a segunda parte apresenta uma análise de caráter cronológico, propondo uma periodização do pontificado até o momento presente. Por fim, a terceira parte analisa, tendo como fonte os pronunciamentos papais (método documental), quatro eixos centrais do magistério papal (cristologia, eclesiologia, moral e doutrina social), compreendidos como campos estratégicos de articulação do magistério papal, com particular atenção às suas implicações eclesiais e geopolíticas e ao modo como esses eixos configuram um projeto pastoral e doutrinal com sua base na teologia de Santo Agostinho.



1 Para além da disputa de narrativas

A interpretação do pontificado de Leão XIV tem sido amplamente atravessada pelas disputas internas da própria Igreja. Refletindo esse cenário, o debate organiza-se em torno de sua relação com o legado de Francisco, estruturando-se segundo a dualidade “continuidade/descontinuidade”, que se tornou o eixo interpretativo dominante na construção de narrativas sobre o novo pontificado (Nobre e Amaral, 2025).

A *narrativa da continuidade*, mais acentuada nos círculos teológicos progressistas, apresenta Leão XIV como herdeiro direto do pontificado anterior (Gonzaga e Araújo, 2025; Lopes e Araújo, 2025; Silva, 2025), reconhecendo diferenças de estilo e personalidade, um ministério petrino menos centrado no pontífice e mais atento às formas tradicionais, sem que isso configure inflexão substantiva. Em contrapartida, a *narrativa da descontinuidade*, presente em círculos jornalísticos conservadores, atribui maior peso às mudanças no exercício do papado (Bianchi, 2026; Galeazzi; Mastrocola, 2025; Semeraro, 2025; Severgnini, 2025; Valente, 2025), sugerindo que alterações formais indicam deslocamentos relevantes e um redirecionamento gradual de prioridades.

A leitura aqui proposta busca superar essa oposição dicotômica. Parte-se do pressuposto de que o pontificado de Leão XIV não se organiza primordialmente em torno da polaridade “continuidade/descontinuidade”, mas da dualidade “unidade/polarização”, que marca profundamente o atual cenário eclesial. Tal preocupação manifesta-se desde a homilia inaugural, na qual o papa afirma como primeiro grande desejo “uma Igreja unida, sinal de unidade e comunhão, que se torne fermento para um mundo reconciliado” (Leão XIV, 18 de maio de 2025).

Não se trata de negar os elementos de ligação entre Leão e Francisco, do qual ele pode ser considerado uma continuidade moderada em termos de linha eclesial. Mas é preciso considerar que essa continuidade não é isolada e é sempre posta em conjunto mais amplo, representado pelo magistério recente (Bento XVI, João Paulo II e Paulo VI, em especial) e pelo Concílio Vaticano II. Além disso, mais do que alinhar-se a um dos polos eclesiais em disputa, Leão XIV parece empenhar-se na construção de equilíbrios, buscando desativar lógicas de confronto a partir de uma plataforma teológica própria, fortemente embasada no pensamento de Santo Agostinho. Essa matriz agostiniana oferece não apenas um horizonte espiritual, mas também um critério hermenêutico



para compreender seus elementos de continuidade e descontinuidade, suas escolhas e suas prioridades (Sell, 2025). É esse elemento “agostiniano”, mais do que a continuidade, que responde pela “identidade” e “especificidade” do papado leonino.

1.1 Abordagem cronológica: um papado em construção

“Ainda estou aprendendo a ser papa”, afirmou Leão XIV em 12 de maio de 2025, reconhecendo que qualquer periodização de um pontificado em curso permanece provisória. Ainda assim, é possível distinguir no seu pontificado, até agora, três momentos iniciais. (1) A abertura, marcada pelos primeiros gestos e discursos após a eleição, que revelam o estilo e as intenções do novo papa. (2) A transição, período dedicado à conclusão de tarefas herdadas, especialmente no contexto do Ano Santo. (3) O começo efetivo, a partir de 2026, quando prioridades, agendas e decisões passam a delinear de modo mais claro o perfil próprio do pontificado.

1.1.1 A abertura

Os momentos iniciais de um pontificado, carregados de simbolismo, são decisivos para compreender o estilo e as prioridades do novo papa. A abertura do pontificado de Leão XIV pode ser analisada a partir de quatro marcos: a aparição na Basílica de São Pedro, a primeira missa, o encontro com os cardeais e a missa inaugural do ministério petrino.

(a) Na *primeira aparição pública*, no dia 08 de maio de 2025, três elementos se destacam. O primeiro é a escolha do nome Leão XIV. Ao evitar nomes imediatamente associados aos pontífices recentes, o novo papa posiciona-se além da lógica de continuidade ou ruptura direta. Ao mesmo tempo, ao evocar Leão XIII, autor da *Rerum Novarum*, sinaliza atenção às transformações sociais contemporâneas e à dimensão social da doutrina da Igreja. O segundo elemento foi a retomada de vestes tradicionais, como a *mozzeta*, acompanhada de um discurso cuidadosamente lido. O gesto indicou um estilo mais institucional e menos personalista, enfatizando a continuidade da tradição.

O terceiro aspecto refere-se ao conteúdo do discurso inaugural, estruturado em três eixos. No plano espiritual, destacou-se a centralidade de Cristo Ressuscitado: “Somos discípulos de Cristo; Cristo vai à nossa frente. O mundo precisa de sua luz”. No plano social, enfatizou a



construção de pontes por meio do diálogo e do encontro, promovendo “uma paz desarmada e uma paz que desarma, que é humilde e perseverante”. No plano eclesiológico, ao mencionar o Papa Francisco e descrever a Igreja como unidade, missionária, sinodal e próxima dos que sofrem, delineou um perfil que associa unidade interna e dinamismo missionário.

(b) Na homília da Missa *pro Ecclesia*, celebrada em 9 de maio de 2025, sobressaiu uma forte marca agostiniana. A Igreja foi apresentada como “Corpo místico”, “cidade colocada sobre o monte” e “farol que ilumina as noites do mundo.” Contudo, o papa insistiu que sua força não reside “na magnificência das suas estruturas e na grandiosidade dos seus edifícios [...] mas na santidade dos seus membros”. Ao mesmo tempo, criticou leituras redutivas de Jesus Cristo que o apresentam como “uma pessoa totalmente desprovida de importância, quando muito uma personagem curiosa “ou mesmo como “apenas um líder carismático” (Leão XIV, 9 de maio de 2025a).

(c). Na audiência ao Colégio Cardinalício, ocorrida em 10 de maio de 2025, o papa declarou compreender sua missão à luz do Concílio Vaticano II, cuja recepção considera ainda em desenvolvimento. A partir desse marco, indicou prioridades como o primado de Cristo, a conversão missionária, o fortalecimento da sinodalidade, a valorização do *sensus fidei*, a atenção aos marginalizados e o diálogo com o mundo contemporâneo.

(d). Por fim, na missa de início do ministério petrino, celebrada em 18 de maio de 2025, apresentou o núcleo do seu programa papal, qual seja, “uma Igreja unida, sinal de unidade e comunhão, que se torne fermento para um mundo reconciliado”. A centralidade de Cristo reaparece, nesse programa, como fundamento da comunhão: “No Cristo somos um”. Recordando Santo Agostinho, o papa propôs uma Igreja fundada no amor de Deus, unida internamente e chamada a ser sinal de reconciliação para o mundo (Leão XIV, 2025d).

Em síntese, do ponto de vista da forma, os primeiros passos de Leão XIV já apontam para um papado com um estilo de governo sóbrio e institucional e, quanto ao seu conteúdo, tendo Cristo como centro, comprometido com a agenda do Concílio Vaticano II, com uma igreja unida e evangelizadora que é semente da paz (Borghesi, 2025).



1.1.2 Transição

Após o ciclo inicial de abertura, o pontificado de Leão XIV entrou em uma fase de transição, marcada pela consolidação de agendas herdadas do Papa Francisco e pela introdução gradual de ênfases próprias. Ao mesmo tempo em que assegura estabilidade institucional, o novo papa começa a imprimir lentamente seu estilo pastoral e de governo.

A principal tarefa desse período foi a condução do *Jubileu de 2025*. Além das catequese das quartas-feiras, centradas na “esperança”, Leão XIV assumiu uma intensa agenda de encontros com peregrinos e grupos específicos que acorriam a Roma. Entre maio e dezembro de 2025, registraram-se 200 intervenções públicas, distribuídas entre audiências gerais (27), audiências jubilares (9) e discursos em eventos diversos (164). Os números evidenciam não apenas a intensidade do calendário pontifício, mas também a centralidade do Jubileu como eixo organizador da fase de transição.

Nesse contexto destacou-se o Jubileu dos Jovens 2025, realizado em Roma em 08 de agosto de 2025, sob o lema “Peregrinos da Esperança”. O evento reuniu mais de um milhão de jovens de cerca de 150 países, culminando na vigília em Tor Vergata. A participação ativa do papa reforçou a dimensão missionária do Jubileu e evidenciou sua atenção às novas gerações, apresentadas como protagonistas na transmissão da fé e na construção de uma cultura de esperança.

No plano internacional, as viagens apostólicas à Turquia e ao Líbano, de 27 de novembro a 2 de dezembro de 2025, foram marcos relevantes. Na Turquia, Leão XIV enfatizou o diálogo ecumênico e inter-religioso, valorizando a convivência pacífica entre tradições distintas. No Líbano, a visita assumiu caráter pastoral e diplomático, com atenção às comunidades cristãs vulneráveis e insistência na estabilidade política, nos direitos humanos e na promoção da paz (Vaticano News, 2025 c).

Entre as tarefas herdadas, destaca-se a promulgação da Carta Apostólica *Dilexit Te*, em 4 de outubro de 2025, que apresentou uma leitura cristológica da teologia da libertação. O documento afirmou o encontro pessoal com Cristo como fundamento da opção preferencial pelos pobres, desvinculando essa perspectiva de categorias ideológicas como a luta de classes. No campo doutrinal, dois documentos do Dicasterio para a Doutrina da Fé tiveram relevância estratégica: *Mater Populi Fidelis*, em 7 de outubro de 2025, que teve uma recepção polêmica, uma



vez que tratou dos títulos marianos, oferecendo critérios teológicos para sua adequada interpretação pastoral e litúrgica. Já, a nota *Una Caro*, de 25 de novembro de 2025, reafirmou a monogamia como expressão do amor fiel e exclusivo, rejeitando explicitamente formas de poligamia e poliamor (Prefeitura da Casa Pontificia, 2025).

Em síntese, a fase de transição revelou um pontificado que combinou intensa atividade pastoral com a continuidade institucional. Mas, ao mesmo tempo em que consolida processos herdados, Leão XIV começa a delinear com maior nitidez algumas de suas prioridades, como mostraremos doravante.

1.1.3 *Começo efetivo*

O início de 2026 pode ser considerado o começo efetivo do pontificado de Leão XIV. Superada a fase inicial de organização institucional e de continuidade administrativa, o papa passa a explicitar com maior clareza suas prioridades teológicas e pastorais. Duas iniciativas nas primeiras semanas do ano, marcaram essa passagem para uma etapa mais programática:

a) A primeira é o *Consistório de Cardeais*, realizado em 7 e 8 de janeiro de 2026, que atendeu a uma demanda já manifestada nas Congregações Gerais pré-conclave e retomou o princípio da sinodalidade desenvolvido no pontificado anterior. Na convocação, o papa indicou quatro eixos de reflexão: evangelização, reforma da Cúria, reforma litúrgica e sinodalidade. Diante do tempo limitado, porém, os cardeais optaram por concentrar os debates em evangelização e sinodalidade, considerados temas estruturantes e menos sujeitos a polarizações imediatas (Instituto Humanista Unisinos, 2026a). Ainda assim, a reafirmação das orientações relativas às restrições à liturgia pré-conciliar gerou tensões posteriores, confirmando que a recepção do Concílio permanece um ponto delicado na vida eclesial.

(b) A segunda iniciativa do papa foi o início de um *ciclo de catequeses* dedicado ao Concílio Vaticano II. A iniciativa possui forte densidade estratégica, pois a interpretação conciliar continua no centro das disputas teológicas contemporâneas. Na Primeira Audiência Geral, realizada em 07 de janeiro de 2026, Leão XIV, enfatizou a necessidade de preservar a dimensão profética do Concílio e de retornar diretamente aos seus textos, evitando leituras marcadas por polarizações ideológicas.



O método proposto foi claro: retorno às fontes como caminho de unidade. Assim, a recepção do Concílio configura-se como eixo hermenêutico central do pontificado.

(c) O começo efetivo também foi marcado por *desafios internos* significativos. O Caminho Sinodal alemão aprovou, em janeiro e fevereiro de 2026, a criação de uma Conferência Sinodal permanente, com ampla participação deliberativa de bispos e leigos (Instituto Humanista Unisinos, 2026b). Para alguns, tratava-se de concretização da sinodalidade; para outros, havia risco de enfraquecimento da constituição sacramental da Igreja. Outro foco de tensão referiu-se à Fraternidade Sacerdotal São Pio X, que anunciou novas sagrações episcopais após diálogo inconcluso com Roma (FSSPX Actualités, 2026). O episódio reabre a controvérsia histórica sobre a recepção do Concílio Vaticano II e a relação entre tradição e reforma na vida da Igreja.

(d) Por fim, também integra o pontificado leonino uma extensa *agenda de viagens* previstas para o primeiro semestre de 2026. Em primeiro lugar, como Primaz da Itália, estão programadas visitas pastorais a diversas cidades italianas (Nápoles, Pompeia, Acerra, Pavia e Lampedusa). Além disso, constam no calendário viagens internacionais à África (Argélia, Camarões, Angola e Guiné Equatorial) e à Espanha. Não por acaso, sua primeira viagem internacional propriamente organizada por seu pontificado, já que a anterior já se encontrava agendada, será à antiga pátria de Santo Agostinho, na Argélia.

Em síntese, o começo efetivo do pontificado de Leão XIV combina definição programática e enfrentamento de desafios relevantes. Ao priorizar evangelização, sinodalidade e recepção conciliar, o papa estabelece as bases teológicas de seu governo, ao mesmo tempo em que evidencia que a consolidação da unidade eclesial permanece como um desafio central de seu ministério.

2 A plataforma agostiniana

Após um ano de pontificado, já é possível reconhecer em Leão XIV um magistério consistente, no qual sobressaem quatro eixos fundamentais: o cristológico, o eclesiológico, o moral e o sociopolítico. Um traço transversal a esses quatro aspectos é a presença marcante da teologia de Santo Agostinho, herança assumida não apenas por afinidade intelectual, mas tendo em vista a vida religiosa agostiniana do papa. Isso nos coloca



diante do desafio de compreender como essa base teológica orienta os rumos teóricos e práticos de um pontificado ainda em desenvolvimento. É o que buscaremos realizar doravante.

2.1 Centralidade cristológica: “nEle, somos um”

Desde sua primeira manifestação no balcão da Basílica de São Pedro, em 08 de maio de 2025, tornou-se evidente a centralidade de Cristo no magistério de Leão XIV. Em sua breve alocução inaugural, a expressão “Cristo” ou “Jesus Cristo” aparece repetidamente, revelando o eixo de sua reflexão. Ao explicar a saudação “a paz esteja convosco,” recordou tratar-se da primeira palavra do Cristo Ressuscitado, o Bom Pastor, desenvolvendo a imagem da “paz de Cristo Ressuscitado, uma paz desarmada e uma paz que desarma”. Essa centralidade cristológica desdobra-se em chave eclesiológica: “somos discípulos de Cristo. Cristo vai à nossa frente. O mundo precisa da sua luz. A humanidade precisa d’Ele como ponte para poder ser alcançada por Deus e por seu amor”, daí o apelo a uma Igreja unida, formada por homens e mulheres fiéis a Jesus Cristo (Vaticano News, 2025a).

Embora a referência a Cristo percorra suas homilias e pronunciamentos, dois textos se destacam por sua densidade explicitamente cristológica.

O primeiro é a homilia da Missa *Pro Ecclesia*, celebrada em 9 de maio de 2025, com os cardeais eleitores. Nela, o papa oferece um diagnóstico das concepções de Jesus no mundo contemporâneo, identificando duas atitudes recorrentes. A primeira aparece em contextos nos quais a fé cristã é considerada absurda ou própria de pessoas frágeis; o crente é ridicularizado. A segunda manifesta-se onde Jesus, embora admirado como figura histórica ou exemplo moral, é reduzido a “líder carismático” ou “super-homem.” Sua resposta, contudo, não se limita à reafirmação doutrinal. Ele insiste na necessidade de uma relação pessoal com Cristo como fundamento do anúncio, afirmando que “Este é o mundo que nos está confiado” e nele somos chamados a testemunhar a alegria da fé em Cristo Salvador (Leão XIV, 2025a).

O mesmo horizonte reaparece em sua visita a Niceia, em 25 de novembro de 2025, por ocasião dos 1.700 anos do primeiro concílio ecumênico. Ao recordar esse marco decisivo, o papa o apresenta como ocasião para perguntar quem é Jesus Cristo na vida das pessoas hoje e



quem é Ele para cada um de nós. Retomando o risco do reducionismo, adverte que também os cristãos podem cair na tentação de reduzir Jesus a mero líder inspirador. Evocando a controvérsia ariana, recorda que Ário, ao negar a divindade de Cristo, transformou-o em simples intermediário entre Deus e a humanidade, comprometendo o mistério da Encarnação (Vaticano News, 2025b).

A partir dessa memória histórica, reafirmou que a fé cristológica não é apenas conteúdo doutrinal, mas fundamento da unidade dos cristãos e da fraternidade universal. A confissão comum de fé em Cristo constitui vínculo profundo que já une todos os cristãos e é elemento essencial no caminho rumo à plena comunhão. Citando Santo Agostinho, que diz que “embora nós, cristãos, sejamos muitos, no único Cristo somos um” (Vaticano News, 2025b) destacou que a unidade em Cristo possui também força missionária: quanto mais reconciliados estiverem os cristãos, mais o Evangelho poderá ressoar como mensagem de paz e fraternidade.

Assim, a cristologia leonina, na linha do cristocentrismo de Santo Agostinho (García, 1982), apresenta dimensão diagnóstica, espiritual e pastoral. Denuncia tanto o ateísmo explícito quanto o ateísmo prático que esvazia o mistério de Cristo (diagnóstico). Em resposta, propõe uma evangelização que nasce do encontro pessoal com o Senhor (espiritualidade), fortalece a comunhão eclesial e se abre à promoção da fraternidade universal (pastoral). O programa do pontificado leonino delineia-se como o de uma Igreja centrada na experiência e no anúncio de Cristo, base da unidade eclesial, ecumênica e social, síntese expressa em seu lema: *In Illo uno unum* (“nele, somos um”).

2.1.1 A igreja como luz de Cristo e sacramento da unidade (sinodalidade)

A eclesiologia de Leão XIV apresenta uma dupla dimensão, simultaneamente doutrinal e prática. Não se trata de dois planos justapostos, mas de uma única visão que articula fundamento teológico e consequências concretas para a vida e a governança da Igreja.

No plano doutrinal, o pontífice manifesta nítida inspiração agostiniana ao definir a Igreja antes de tudo como “Corpo Místico de Cristo”, mais do que simplesmente como “Povo de Deus” (Lamartine, 2021). Retomando a imagem patrística da Igreja como “luz da lua” (Rahner, 1940), Leão XIV entende que a Igreja ilumina o mundo apenas porque



recebe sua luz de Cristo. É por isso que ela pode ser comparada à “cidade colocada sobre o monte”, à “arca que atravessa as ondas da história” ou ao “farol que clareia a noite”¹. Por isso, sua fecundidade não depende da magnificência das estruturas, mas da santidade de seus membros; sua credibilidade não se funda no poder visível, mas na transparência com que reflete a luz de Cristo.

Essa base cristológica sustenta o segundo eixo da eclesiologia leonina: a sinodalidade (Van Bavel, 1999). Já em seu primeiro pronunciamento na Basílica de São Pedro, em 8 de maio de 2025, o papa afirmou o desejo de “ser uma Igreja sinodal” (Vaticano News, 2025a). Posteriormente, em 9 de maio de 2025, ao expressar adesão ao Concílio Vaticano II, destacou entre seus pontos fundamentais: o crescimento na colegialidade e na sinodalidade (Leão XIV, 2025a). Em reunião do Conselho Ordinário da Secretaria-Geral do Sínodo, realizada em 26 de junho de 2025, ofereceu uma definição programática: a sinodalidade é “um estilo, uma atitude que nos ajuda a ser Igreja, promovendo experiências autênticas de participação e comunhão” (Leão XIV, 2025j). Ao mesmo tempo, reafirmou que o Sínodo dos Bispos conserva sua fisionomia institucional, ainda que enriquecida pelos frutos do processo sinodal. Como, de fato, a conciliação entre crescimento na colegialidade e a sinodalidade permanece uma incógnita, mas, mesmo assim, já é possível delinear alguns contornos de como Leão XIV concebe a sinodalidade.

Em primeiro lugar, a estreita relação entre sinodalidade e ecumenismo. Em audiência ocorrida em 19 de maio de 2025 a representantes de outras Igrejas e religiões, o papa afirmou que “sinodalidade e ecumenismo estão intimamente ligados” (Leão XIV, 2025e), comprometendo-se a desenvolver formas concretas de colaboração e discernimento comum. Esse compromisso reapareceu no simpósio “Niceia e a Igreja do Terceiro Milênio,” realizado em 07 de junho de 2025, quando destacou a contribuição dos delegados fraternos ao recente Sínodo como estímulo para aprofundar a compreensão da natureza e da prática sinodal. O diálogo ecumênico, segundo ele, é essencial para amadurecer tanto a unidade quanto a prática da sinodalidade (Leão XIV, 2025g).

¹ Essas expressões foram utilizadas por Leão XIV quando da homilia da Santa Missa *Pro Ecclesia* celebrada em 9 de maio de 2025. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pt/homilies/2025/documents/20250509-messa-cardinali.html>. Acesso em: 10 jan. 2026.



Em segundo lugar, a dimensão episcopal e colegial. Diante da Conferência Episcopal Italiana, realizada em 17 de junho de 2025, insistiui que a sinodalidade deve tornar-se “mentalidade”, incidindo nos processos decisórios e nos modos de agir (Leão XIV, 2025h). Ao Dicastério para o Clero, publicado em 26 de junho de 2025, sublinhou que a formação deve fortalecer os vínculos no presbitério, como expressão de uma Igreja na qual se cresce juntos, compartilhando fadigas e alegrias do ministério (Leão XIV, 2025j).

No plano das atitudes, Leão XIV enfatiza dois elementos fundamentais: a escuta da Palavra por ação do Espírito Santo e a escuta recíproca. Além disso, sinodalidade significa caminhar juntos. Na Igreja, ele afirma, que as relações não respondem à lógica do poder, mas à do amor: ninguém é chamado a dominar, todos são chamados a servir; ninguém possui a verdade inteira, todos devem buscá-la juntos. A autoridade, portanto, exerce-se como serviço e não como imposição (Leão XIV, 2025j).

Essa concepção ganha contornos mais concretos no discurso de abertura do ano pastoral da Diocese de Roma que ocorreu em 19 de setembro de 2025. Ali, o papa apresenta a diocese como “laboratório de sinodalidade” (Leão XIV, 2025l). O dinamismo sinodal implica promover a participação ativa de todos na vida da Igreja, fortalecendo os organismos de participação. Estes não devem reduzir-se a instâncias formais, mas tornar-se espaços reais de comunhão, confronto fraterno e discernimento comunitário que conduzam às decisões pastorais. Entre os temas a serem enfrentados sinodalmente, o papa destaca a relação entre iniciação cristã e evangelização, a participação de jovens e famílias e a formação em todos os níveis. Tudo deve ser pensado e realizado conjuntamente, sob a orientação dos pastores.

Em síntese, para Leão XIV, a sinodalidade não é, acima de tudo, uma estrutura, mas um estilo, uma mentalidade e um dinamismo espiritual que configura um modo de ser Igreja. Fundamentada na centralidade de Cristo e na identidade batismal de todo o povo de Deus, ela implica corresponsabilidade, escuta, discernimento coletivo e serviço. Ao mesmo tempo, reforça a colegialidade episcopal, valoriza ministérios e carismas e possui intrínseca dimensão missionária e ecumênica. Trata-se, em última análise, de uma forma concreta de viver a Igreja como comunhão que caminha unida na busca da vontade de Deus e no anúncio do Evangelho ao mundo.



2.2 A família e direito natural como base moral da sociedade

No campo da teologia moral, dois eixos estruturam o magistério do Papa Leão XIV: a centralidade da família como fundamento moral da sociedade e a reafirmação do direito natural como critério objetivo da ordem jurídica e política.

A família ocupa lugar privilegiado em seus discursos, também em razão de sua própria experiência pessoal, frequentemente evocada como referência para a compreensão da vida familiar como espaço originário de transmissão da fé e formação moral. Na homilia de 1º de junho de 2025, durante o Jubileu das Famílias, das Crianças, dos Avós e dos Idosos, o pontífice afirmou que “a família é onde a fé é ensinada e vivida de geração em geração, é compartilhada como alimento na mesa familiar e como amor em nossos corações” (Leão XIV, 2025f). Nesse horizonte, ele sublinha a responsabilidade dos pais como testemunhas coerentes, a importância da gratidão filial e o valor da sabedoria e da experiência dos avós.

Leão XIV retoma, com frequência, a clássica definição da família como “primeira célula da sociedade” e “escola original e fundamental de humanidade” (Leão XIV, 2025f). Em discursos dirigidos às autoridades civis e ao corpo diplomático, insiste que é no âmbito familiar que se aprende a amar, a servir e a desenvolver a sensibilidade para o bem comum. A família é descrita como realidade anterior ao Estado, “sociedade muito pequena, certamente, mas real e anterior a toda a sociedade civil” (Leão XIV, 2025f), fundamento indispensável para a construção de uma ordem social harmoniosa.

Ao mesmo tempo, o Papa reconhece os desafios contemporâneos: a marginalização institucional da família e a crescente fragilidade das relações familiares, marcadas por instabilidade, sofrimento e violência doméstica. Diante desse quadro, propõe um “imperativo ético fundamental”: colocar as famílias em condições concretas de acolher e cuidar da vida nascente. Daí decorre sua rejeição ao aborto, a gestação de substituição e a eutanásia, reafirmando que “a salvaguarda do direito à vida constitui o fundamento imprescindível de todos os outros direitos humanos” (Leão XIV, 2025f). Para ele, uma sociedade é verdadeiramente justa quando protege a sacralidade da vida e promove condições dignas de existência, inclusive mediante políticas públicas que assegurem



trabalho justo, apoio à maternidade e à paternidade e acompanhamento pastoral próximo e atento.

No plano doutrinal, Leão XIV reafirma a compreensão da família fundada na união exclusiva e indissolúvel entre homem e mulher. O matrimônio, segundo ele, “não é um ideal, mas a regra do verdadeiro amor entre o homem e a mulher; amor total, fiel e fecundo” (Leão XIV, 2025f). Tal formulação o aproxima de uma perspectiva moral objetiva, mais próxima da tradição expressa em *Veritatis Splendor* (João Paulo II, 1993), ao insistir que a norma moral não pode ser reduzida a um ideal abstrato adaptável às circunstâncias, mas exprime uma verdade vinculante sobre o bem humano.

Essa ênfase na objetividade moral articula-se com a centralidade conferida ao direito natural. No discurso à Assembleia de Parlamentares em 21 de junho de 2025, por ocasião do Jubileu dos Governos, o Papa afirmou que, para a ação política, “uma referência imprescindível é a lei natural”, a qual não é produto da vontade humana, mas reconhecida como válida universalmente e em todos os tempos. A lei natural constitui, segundo ele, a “bússola” da legislação e da ação política, sobretudo diante dos complexos desafios éticos contemporâneos (Leão XIV, 2025 i).

Aqui, se torna evidente a afinidade com a tradição agostiniana e tomista (Chroust, 1946). Recorde-se que Robert Prevost doutorou-se em Direito Canônico na Pontifícia Universidade de Santo Tomás de Aquino (Angelicum), em Roma, centro clássico da tradição tomista. Tal formação ajuda a compreender a convergência entre herança agostiniana e síntese escolástica em sua reflexão teológico-jurídica.

Assim, no magistério de Leão XIV, família e direito natural aparecem como realidades intrinsecamente relacionadas: a família é o primeiro espaço de aprendizagem da justiça e do amor ordenado; o direito natural, por sua vez, fornece o fundamento racional e universal para a proteção da vida, do matrimônio e do bem comum. Ambos constituem pilares de uma visão moral que busca reafirmar a objetividade do bem humano diante das incertezas culturais do presente.

3 A cidade de Deus e a cidade dos homens: a paz como fundamento da ordem política

Um dos aspectos em que a influência teológica de Santo Agostinho é mais visível no pontificado de Leão XIV é sua dimensão político-social.



O primeiro esboço do ensino social do papa, com desdobramentos em seu posicionamento geopolítico, aparece já em sua fala inaugural na Basílica de São Pedro, ao referir-se à busca de uma “paz desarmada e desarmante”. Outro eixo de sua visão é sinalizado pela escolha de seu nome, que remete à revolução da inteligência artificial.

A inteligência artificial (IA) tem sido tema central nos pronunciamentos do papa e deverá orientar sua primeira encíclica. Sua reflexão aborda principalmente os desafios antropológicos, éticos e pastorais da IA. Ele afirma que “a tecnologia deve servir à pessoa humana e não a substituir” (Leão XIV, 2025h), pois influencia a forma como nos comunicamos e pensamos. Defende, portanto, uma reflexão ética e espiritual que evite polarizações e desinformação, alertando que acesso a dados não se confunde com inteligência humana, propondo um uso responsável orientado pela dignidade e pelo desenvolvimento integral da pessoa.

No plano geopolítico, a perspectiva sociopolítica de Leão XIV foi apresentada de forma sistemática em seu Discurso aos Membros do Corpo Diplomático acreditado junto à Santa Sé, em 16 de maio de 2025, e aprofundada na mensagem de Ano-Novo.

Adotando uma perspectiva normativa, no primeiro discurso ao corpo diplomático, o papa organiza sua reflexão em torno de “três palavras-chave”: paz, entendida não apenas como “ausência de conflito”, mas como “um dom ativo e envolvente” que exige justiça; justiça, retomando a tradição social de Leão XIII e a necessidade de enfrentar “desequilíbrios e injustiças” que produzem trabalho indigno e fragmentação social; e verdade, pois em um mundo onde “as palavras assumem conotações ambíguas e ambivalentes” e o ambiente digital molda a percepção da realidade, sustenta que “a Igreja nunca pode se furtar a dizer a verdade sobre o homem e sobre o mundo”, concretizada no “encontro com a própria pessoa de Cristo” (Leão XIV, 2025c).

No discurso de Ano-Novo ao Corpo Diplomático em 09 de janeiro de 2026, o papa identifica três eixos centrais da crise global: 1) fragilidade do multilateralismo, substituindo “uma diplomacia que promove diálogo” por “diplomacia da força”; 2) enfraquecimento do direito internacional e social, com redução da liberdade de expressão e surgimento de linguagem “ao estilo de Orwell”, afetando liberdade religiosa e consciência; 3) dignidade da pessoa humana, abrangendo migrantes, condenados e a família, com ênfase na defesa da vida e proteção dos vulneráveis (idosos, jovens e dependentes químicos).



Diante do abalo da ordem internacional do pós-guerra e da multiplicação de conflitos, Leão XIV desloca o foco da crítica predominante ao capitalismo neoliberal e populismos para uma geopolítica da paz, inserindo a crítica às desigualdades em um horizonte mais amplo. Essa orientação evidencia a marca da teologia agostiniana no pensamento do pontífice. Segundo ele, a contraposição entre “Cidade de Deus” e “Cidade dos homens” não implica fuga da realidade histórica, mas oferece um critério para habitá-la. Cristãos devem viver na cidade terrena com o coração voltado à cidade celeste, aplicando à vida política a ética inspirada nas Escrituras, pois “a Cidade de Deus não propõe um programa político, mas oferece reflexões fundamentais sobre a convivência justa e pacífica entre os povos” (Leão XIV, 2026a).

A paz, como fundamento da ordem política, é central em Santo Agostinho (Silva Filho, 2022). No livro XIX de *A Cidade de Deus*, define-a como tranquilidade da ordem (*pax est tranquillitas ordinis*). A ordem consiste na justa disposição das coisas segundo seu fim próprio, abrangendo paz do corpo, da alma, da família e da cidade. A paz plena se realiza na Cidade de Deus, na comunhão perfeita com Deus. Retomando essa premissa, Leão XIV adverte que a busca exclusiva de bens imanentes mina a “tranquilidade da ordem”, e sem fundamento transcendente prevalece o amor desordenado de si mesmo, conduzindo à desagregação social.

Assim, a proposta geopolítica de Leão XIV constitui uma visão teológico-política agostiniana da ordem internacional: uma paz fundada na justiça, sustentada pela verdade e enraizada em um horizonte transcendente que impede a absolutização do poder e dos interesses imediatos.

Considerações finais

Este artigo procurou esboçar os contornos iniciais do perfil do pontificado de Leão XIV. Em perspectiva histórico-cronológica, indicou que sua condução da Igreja pode ser compreendida em três momentos claramente demarcados: a fase inaugural; um período de transição, marcado especialmente pela agenda do Jubileu; e um começo efetivo, iniciado em 2026.

Do ponto de vista do conteúdo, a análise buscou superar leituras dicotômicas do papado vigente. Parte-se do princípio de que



o papado leonino não representa ruptura com o legado precedente, mas tampouco se reduz à simples implementação subordinada de suas diretrizes. Leão XIV preserva (mas não radicaliza) elementos centrais da herança de Francisco, especialmente a ênfase na sinodalidade, mas inserindo-os em uma agenda cujo epicentro é a unidade da Igreja, fortemente marcada pela teologia de Santo Agostinho e centrada no anúncio e no encontro com Cristo, do qual a Igreja é reflexo e testemunha.

A unidade com Cristo prolonga-se na busca da unidade eclesial e no esforço de construir pontes e caminhos de paz no âmbito social e internacional. A missão evangelizadora apoia-se na centralidade da família e na referência ao direito natural. Contudo, essa agenda doutrinal, eclesial e pastoral, centrada em Cristo e na unidade, confronta-se com uma Igreja atravessada por intensas polarizações internas, o que exige do papa maior explicitação de prioridades e critérios, bem como discernimento, firmeza e capacidade de tomada de decisões.

Referências bibliográficas

AGOSTINHO, Santo. *A Cidade de Deus*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2014.

AINDA estou aprendendo a ser papa, brinca Leão XIV. *O Globo*, Rio de Janeiro, 2025. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/mundo/noticia/2025/05/12/ainda-estou-aprendendo-a-ser-papa-brinca-leao-xiv.ghml>. Acesso em: 27 fev. 2026.

BAKER, Kimberly. Augustine's Doctrine of the Totus Christus: Reflecting on the Church as Sacrament of Unity. *Horizons*, v. 37, n. 1, p. 7-24, 2010.

BIANCHI, Enzo. Francesco, Leone e la Chiesa che cambia. *Il Blog di Enzo Bianchi*, 11 jan. 2026. Disponível em: <https://www.ilblogdienzo-bianchi.it/blog-detail/post/590416/>. Acesso em: 26 fev. 2026.

BORGHESI, Massimo. Il papa dell'unità e della pace: riconciliare le opposizioni e annunciare Cristo risorto. *IlSussidiario.net*, 19 maio 2025. Disponível em: <https://www.ilsussidiario.net/news/leone-xiv-il-papa-dellunita-e-della-pace-riconciliare-le-opposizioni-e-annunciare-cristo-risorto/2835573/>. Acesso em: 26 fev. 2026.



CHROUST, Anton-Hermann. The Philosophy of Law from St. Augustine to Thomas Aquinas. *The New Scholasticism*, v. 20, n. 1, p. 26-71, Jan. 1946.

FRATERNIDADE SACERDOTAL SÃO PIO X (FSSPX). Comunicado da Casa Generalícia: resposta da Fraternidade a Roma. Disponível em: <https://fsspx.com.br/pt/news/comunicado-da-casa-generalicia-resposta-da-fraternidade-roma-57308>. Acesso em: 27 fev. 2026.

GALEAZZI, Giacomo. Continuità con Francesco sui temi, ma discontinuità nei simboli. *Il Fatto Quotidiano*, 2025. Disponível em: <https://www.ilfattoquotidiano.it/2025/05/08/continuita-con-francesco-sui-temi-ma-discontinuita-nei-simboli-che-papa-sara-leone-xiv-lanalisi-del-suo-discorso/7980991/>. Acesso em: 26 fev. 2026.

GARCÍA, Lope Cilleruelo. El cristocentrismo de san Agustín. *Estudio Agustiniano*, v. 17, n. 3, p. 389-421, 1982.

GONZAGA, Waldecir; DE ARAÚJO, Filipe Henrique. A eclesiologia de Francisco e os horizontes pastorais do pontificado de Leão XIV: “Igreja do Deus vivo, coluna e sustentáculo da verdade” (1Tm 3,15). *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 85, n. 332, p. 650-672, 2025.

GRILLO, Andrea. Leone e la “Destra” cattolica. *Settimana News*, 28 nov. 2025. Disponível em: <https://www.settimananews.it/papa/leone-e-destra-cattolica/>. Acesso em: 26 fev. 2026.

INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS (IHU). Bispos e leigos alemães criam um órgão sinodal de participação e decisão. Disponível em: <https://ihu.unisinos.br/660405-bispos-e-leigos-alemaes-criam-um-orgao-sinodal-de-participacao-e-decisao>. Acesso em: 27 fev. 2026.

INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS (IHU). *Documentos consistoriais mostram que os cardeais estavam cautelosos no início do reinado de Leão XIV*. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/662188-documentos-consistoriais-mostram-que-os-cardeais-estavam-cautelosos-no-inicio-do-reinado-de-leao-xiv>. Acesso em: 27 fev. 2026.

FRATERNIDADE SACERDOTAL SÃO PIO X (FSSPX). Comunicado da Casa Generalícia: resposta da Fraternidade a Roma. Disponível em: <https://fsspx.com.br/pt/news/comunicado-da-casa-generalicia-resposta-da-fraternidade-roma-57308>. Acesso em: 27 fev. 2026.



JOÃO PAULO II. *Veritatis Splendor*. 6 de agosto de 1993. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html. Acesso em: 27 fev. 2026.

LAMARTINE, Pe. Charles. *A Igreja Corpo de Cristo: síntese da eclesiologia de Santo Agostinho*. São Paulo: Paulus, 2021.

LEÃO XIV. *Discurso ao Corpo Diplomático*. 9 de janeiro de 2026a. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pt/speeches/2026/january/documents/20260109-corpo-diplomatico.html>. Acesso em: 27 fev. 2026.

LEÃO XIV. *Homilia na Missa com os Cardeais*. 9 de maio de 2025a. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pt/homilies/2025/documents/20250509-messa-cardinali.html>. Acesso em: 27 fev. 2026.

LEÃO XIV. *Discurso ao Colégio Cardinalício*. 10 de maio de 2025b. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pt/speeches/2025/may/documents/20250510-collegio-cardinalizio.html>. Acesso em: 27 fev. 2026.

LEÃO XIV. *Discurso ao Corpo Diplomático*. 16 de maio de 2025c. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pt/speeches/2025/may/documents/20250516-corpo-diplomatico.html>. Acesso em: 27 fev. 2026.

LEÃO XIV. *Homilia no Início do Pontificado*. 18 de maio de 2025d. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pt/homilies/2025/documents/20250518-inizio-pontificato.html>. Acesso em: 27 fev. 2026.

LEÃO XIV. *Discurso às Outras Religiões*. 19 de maio de 2025e. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pt/speeches/2025/may/documents/20250519-altre-religioni.html>. Acesso em: 27 fev. 2026.

LEÃO XIV. *Homilia no Jubileu das Famílias*. 1 de junho de 2025f. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pt/homilies/2025/documents/20250601-omelia-giubileo-famiglie.html>. Acesso em: 27 fev. 2026.

LEÃO XIV. *Discurso no Simpósio sobre Niceia*. 7 de junho de 2025g. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pt/speeches/2025/june/documents/20250607-simposio-nicea.html>. Acesso em: 27 fev. 2026.



LEÃO XIV. *Mensagem sobre Inteligência Artificial*. 17 de junho de 2025h. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pt/messages/pont-messages/2025/documents/20250617-messaggio-ia.html>. Acesso em: 27 fev. 2026.

LEÃO XIV. *Discurso por ocasião do Jubileu dos Governantes*. 21 de junho de 2025i. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pt/speeches/2025/june/documents/20250621-giubileo-governanti.html>. Acesso em: 27 fev. 2026.

LEÃO XIV. *Discurso no Encontro com o Dicastério para o Clero*. 26 de junho de 2025j. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pt/speeches/2025/june/documents/20250626-incontro-dicastero-clero.html>. Acesso em: 27 fev. 2026.

LEÃO XIV. *Exortação Apostólica Dilexi te*. 4 de outubro de 2025l. Disponível em: https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pt/apost_exhortations/documents/20251004-dilexi-te.html. Acesso em: 27 fev. 2026.

LEÃO XIV. *Homilia no Jubileu das Equipes Sinodais*. 26 de outubro de 2025m. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pt/homilies/2025/documents/20251026-giubileo-equipe-sinodali.html>. Acesso em: 27 fev. 2026.

LEÃO XIV. *Encontro Ecumênico na Turquia*. 28 de novembro de 2025n. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pt/speeches/2025/november/documents/20251128-turchia-incontro-ecumenico.html>. Acesso em: 27 fev. 2026.

LEÃO XIV. *Audiência Geral de 7 jan. 2026a*. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pt/audiences/2026/documents/20260107-udienza-generale.html>. Acesso em: 27 fev. 2026.

LOPES, Antonio de Lisboa Lustosa; ARAÚJO, Raylson. Tematizando a sinodalidade de Francisco a Leão. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 85, n. 332, p. 695-711, 2025.

MASTROCOLA, Paola. Migranti, donne nella Chiesa, diritti civili e coppie Lgbt: le differenze tra Francesco e Leone XIV. *Corriere della Sera*, 2025. Disponível em: https://www.corriere.it/cronache/25_maggio_09/migranti-donne-nella-chiesa-diritti-civili-e-coppie-lgbt-le-differenze-tra-francesco-e-leone-xiv-analisi.shtml. Acesso em: 26 fev. 2026.



MONSON, Paul G. Leão XIV como o primeiro papa verdadeiramente americano: uma oportunidade para a colaboração hemisférica. *Teologia em Questão*, n. 43, p. 280-304, 2025.

NOBRE, José Aguiar; ALMEIDAAMARAL, Emerson de. Continuidade ou ruptura: uma análise eclesiológica entre o Papa Francisco e o Papa Leão XIV. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 85, n. 332, p. 627-649, 2025.

PREFEITURA DA CASA PONTIFÍCIA. Documento “Una caro”. 25 de novembro de 2025. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_20251125_una-caro_po.html. Acesso em: 27 fev. 2026.

RAHNER, Hugo. *Mysterium Lunae: ein Beitrag zur Kirchentheologie der Väterzeit. Zeitschrift für katholische Theologie*, v. 64, n. 4, p. 61-80, 1940.

SELL, Carlos Eduardo. “Sou um filho de Santo Agostinho”: a chave para compreender a novidade de Leão XIV. *Instituto Humanitas Unisinos – IHU*, 14 maio 2025. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/651939-sou-um-filho-de-santo-agostinho-a-chave-para-compreender-a-novidade-de-leao-xiv>. Acesso em: 26 fev. 2026.

SEMERARO, Marcello. Aspettiamoci molte novità dal Papa. La sua elezione? Graduale. *Avvenire*, 2025. Disponível em: <https://www.avvenire.it/chiesa/pagine/aspettiamoci-molte-novita-dal-papa-la-sua-elezione-graduale>. Acesso em: 26 fev. 2026.

SEVERGNINI, Giuseppe. No, Leone XIV non è Francesco. *Il Foglio*, 2025. Disponível em: <https://www.ilfoglio.it/chiesa/2025/12/06/news/no-leone-xiv-non-e-francesco--122269>. Acesso em: 26 fev. 2026.

SILVA, Dayvid. O cuidado da casa comum: o legado do Papa Francisco para o pontificado de Leão XIV. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 85, n. 332, p. 673–694, 2025.

SILVA FILHO, Luiz Marcos da. *Filosofia política em Agostinho: estudos sobre “A Cidade de Deus”*. São Paulo: Edições 70, 2022.

VALENTE, Gianni. Pontificato nel solco di Francesco, diverso da Francesco. *La Repubblica*, 2025. Disponível em: https://www.repubblica.it/vaticano/2025/05/09/news/pontificato_nel_solco_di_francesco_diverso_da_francesco-422990123/. Acesso em: 26 fev. 2026.



VAN BAVEL, Tarcisius J. Church. In: FITZGERALD, Allan D. (ed.). *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1999. p. 169-176.

VATICAN NEWS. *Papa Leão XIV*: primeiras palavras na Basílica de São Pedro. 8 de maio de 2025a. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2025-05/papa-leao-xiv-primeiras-palavras-basilica-sao-pedro-paz.html>. Acesso em: 27 fev. 2026.

VATICANO NEWS de 25 de novembro de 2025b.

VATICANO NEWS. *Viagem Apostólica à Turquia e ao Líbano*. 2025c. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pt/travels/2025/documents/turchia-libano-2025.html>. Acesso em: 27 fev. 2026.



A escolha e a nomeação dos bispos: obstáculos intransponíveis à sinodalidade?

The choice and appointment of bishops:
insurmountable obstacle to synodality?

*Tiago Cosmo da Silva Dias**

Recebido em: 11/03/2026. Aceito em: 17/04/2026.

Resumo: O artigo objetiva analisar criticamente o atual modelo de escolha e nomeação dos bispos, atividade chefiada de modo sigiloso pelas Nunciaturas Apostólicas. O argumento é que é necessária uma maior participação das comunidades nesse processo, visto que a configuração de hoje tende a não criar o pastor com cheiro de ovelhas, mas tão somente um burocrata, que foi designado pelo Papa para administrar uma porção da Igreja. Não vinculando concretamente o bispo à sua igreja local, prejudica-se diretamente o que se quer viver hoje: a sinodalidade. Em perspectiva histórico-pastoral, o texto recupera alguns textos bíblicos e percorre autores da patrística para mostrar que outros modelos são possíveis, com maior participação e engajamento de todas e todos, desde que haja ousadia e coragem evangélica sobretudo por parte da alta hierarquia eclesial.

Palavras-chave: nomeação dos bispos; sinodalidade; Nunciatura Apostólica.

Abstract: This article aims to critically analyze the current model for the selection and appointment of bishops, an activity secretly overseen by the Apostolic Nunciatures. The argument is that greater community participation is needed in this process, since the current configuration tends not to create a shepherd with the smell of sheep, but merely a bureaucrat appointed by the Pope to administer a portion of the Church. By not concretely linking the bishop to his local church, the synodality we seek to experience today is directly undermined. From a historical-pastoral perspective, the text revisits biblical texts and examines patristic authors to show that other models are possible, with greater participation

* Doutor (2025) e Mestre (2022) em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), realizando estágio pós-doutoral na mesma instituição. Professor na Faculdade Dehoniana, em Taubaté; na Faculdade de Filosofia e Teologia Paulo VI, em Mogi das Cruzes; e no Instituto de Teologia São Miguel, em São Paulo. Participa do Grupo de Pesquisa 'Religião e Política no Brasil Contemporâneo' (PUC-SP/CNPq). E-mail: tiago.cosmo@dehoniana.online.





and engagement from everyone, provided there is boldness and evangelical courage, especially on the part of the high ecclesiastical hierarchy.

Keywords: *appointment of bishops; synodality; Apostolic Nunciature.*

Introdução

Desde que a temática da *Igreja Sinodal* veio à tona, parece não haver dúvidas de que um dos obstáculos estruturais à sinodalidade é a escolha dos bispos. Atualmente, o mecanismo em uso parece ser um problema dos bispos e do Espírito Santo que os escolhe e, por outro lado, um método naturalizado como algo quase dogmático, como se “sempre tivesse sido assim”.

A realidade, porém, é que a Igreja possui esferas instituídas (comunitárias, paroquiais e diocesanas) e funções (clérigos, ministérios e sujeitos eclesiais engajados) que permitem rever os processos de nomeação episcopal, porque, afinal de contas, a concentração desse método nas mãos da Nunciatura Apostólica faz remontar ao esquema político-burocrático-diplomático próprio da cristandade. Uma função que é pastoral, como a do bispo, deveria no mínimo transitar de forma concreta por outros bispos, e não na esfera de “consultas sigilosas”. O argumento que se quer sustentar é que a vida das igrejas locais não deveria ser decidida por instâncias diplomáticas, mas pastorais.

Nesse sentido, o texto, em perspectiva histórico-pastoral, desdobra-se em três momentos distintos, seguindo a metodologia ver-julgar-agir. O primeiro momento expõe a real problemática no que tange à nomeação dos bispos, confrontando com a Igreja Sinodal. A segunda sessão, em vias de uma “volta as fontes”, recorta alguns relatos principais do Novo Testamento e da Patrística que demonstram a participação da comunidade na escolha de seus líderes, até chegar, por fim, no período medieval, para estabelecer a passagem que se consolidou do ministério como poder e não mais como serviço. Enfim, na terceira parte, procura-se propor que é possível um *aggiornamento* que permita uma participação mais efetiva da Igreja Povo de Deus na escolha de seus líderes.

1 A nomeação dos bispos hoje

O modelo contemporâneo de escolha e nomeação dos bispos, centralizado nas nunciaturas apostólicas, acentuou-se sobretudo no perí-



odo pós-tridentino. Com o Papa Gregório XIII (1572-1585), os Núncios Apostólicos ganharam importância porque não tinham apenas a função de diplomatas diante dos poderes constituídos, mas agiam como representantes do Papa e eram considerados homens de fidelidade e de maior importância da Cúria Romana. Por isso, eram eles que faziam as investigações sobre as eventuais qualidades dos candidatos ao episcopado, visando a aferir a idoneidade deles para a função. Com o Papa Sisto V (1585-1590), foi promulgada, no dia 22 de janeiro de 1588, a Constituição Apostólica *Imensa Aeterni Dei*, a primeira da Cúria Romana propondo organizá-la. Entre as congregações, criou-se uma específica responsável para a matéria dos bispos: *Congregatio tertia pro erectione ecclesiarum et provisionibus consistorialibus*. A partir de então, essa congregação passou a receber dos núncios apostólicos o processo informativo para encaminhar à nomeação. No dia 15 de maio de 1591, o Papa Gregório XVI editou uma bula com o nome *Onus Apostolicae Servitutis*, instituindo uma prática nas designações episcopais, como uma instituição jurídica. A preocupação era estabelecer os procedimentos a serem observados para levar a cabo a eleição de um novo prelado. Aqui se pode observar uma prática dupla na obtenção de informações sobre os candidatos:

- primeiramente o processo deveria ser realizado por aqueles que foram nomeados pelo Papa, ou seja, os legados pontifícios, núncios pontifícios, ordinários do candidato e ordinário vizinho. Era, portanto, uma forma que se operava fora da Cúria. Prevvia-se que a investigação poderia ser delegada não para todo o processo, mas para uma parte a ser realizada de acordo com a necessidade. Havia, no entanto, o procedimento ao interno da Cúria, que consistia na coleta de informações pertinentes sobre o candidato por parte dos cardeais. Nessa primeira consulta, as investigações deveriam trazer informações também sobre a sede episcopal vacante.
- o passo seguinte contava com a presença de um notário público e duas testemunhas, quando era pedida a profissão de fé assinada pelo candidato. O processo, meramente investigativo, em seguida era enviado pela Santa Sé e se exteriorizava por máxima severidade e rigor.

De uma prática firmada no século XVI, o Código de 1983 manteve o processo, especialmente nesse último item. As características ali elencadas para a indicação são: 1º se destaque pela fé sólida, bons costumes, piedade, zelo, sabedoria, prudência e virtudes humanas, e outras qualida-



des que o tornem capacitado para o desempenho do ofício em questão; 2º goze de boa reputação; 3º tenha pelo menos trinta e cinco anos de idade e presbítero ordenado há pelo menos cinco anos; 4º tenha conseguido o título de doutor, ou pelo menos a licença em Sagrada Escritura, teologia ou direito canônico em um instituto de estudos superiores aprovado pela Sé Apostólica (CIC 378 §1).

Isso significa que há séculos que a Santa Sé salvaguardou para si o juízo definitivo sobre a idoneidade do candidato. Em última análise, deixou claro a quem compete a decisão da eleição (CIC 378 §2). Nesse caso, o processo é bastante complexo e, como não poderia ser diferente, demorado.

Em geral, quando um presbítero é indicado ao episcopado, junto ao seu nome a nunciatura já recebe uma relação de pessoas, em geral presbíteros, para iniciar a consulta acerca do futuro prelado. O comunicado já se inicia com um alerta severo: falar com qualquer pessoa sobre aquela consulta é tido como “matéria grave” e, portanto, quem a recebe está sob sigilo. Os primeiros consultados indicam outros três nomes, entre clero e leigos, para receberem a consulta. A indicação não significa, necessariamente, que os indicados a receberão, uma vez que uma outra pessoa pode sugerir alguém que eventualmente já foi consultado, já que tudo é sigiloso. Em geral, esse processo demora longos meses, até que se reúnam informações suficientes sobre o candidato. Tendo-as recebido, é hora dos “diálogos secretos” entre a Nunciatura e o bispo ou o superior do candidato para dirimir eventuais dúvidas, desde elementos mais simples, como por exemplo alguns que mencionam que o candidato é “ciumento”, até mais complexos, como uma menção de que o presbítero não valoriza o trabalho das religiosas. Caso persistam dúvidas, outras lideranças eclesásticas, eventualmente próximas ao candidato, são consultadas; senão, o processo segue.

O passo seguinte é procurar entender onde aquele candidato poderia exercer o seu ministério de modo mais digno, levando em consideração as qualidades e os limites apresentados na consulta. Todos os que são consultados, como “último ato”, também apontam se o presbítero teria condições de assumir diretamente uma diocese ou se seria importante, primeiro, passar pela experiência de auxiliar – o que não significa que necessariamente a Nunciatura ouvirá o que apontar a maioria. Para o caso de um bispo diocesano, em geral é porque alguma diocese já está vacante; para o caso de um auxiliar, é necessário o pedido expresso do prelado



que ocupa a sede. Feitos os levantamentos, a Nunciatura encaminha ao Dicastério para os Bispos, em Roma, uma lista tríplice. Em geral, o que o organismo faz é verificar a situação do candidato, especialmente se há algum processo ou denúncia que o desabone. Tudo estando correto, conforme prevê o protocolo, os nomes são levados ao Papa que, por sua vez, nomeia o presbítero – ou, na verdade, “confirma” uma escolha, porque todo o trabalho prévio já é feito pelas instâncias jurídicas e burocráticas.

Em tese, durante esse processo o candidato sequer imagina que tudo isso esteja acontecendo. E, de repente, ele recebe por e-mail ou telefone a notícia de que o Núncio Apostólico deseja conversar em particular – hoje, com o avanço da tecnologia, normalmente por vídeo. A notícia é dada: “O Santo Padre o elegeu bispo de ...”. Em geral, há um período de 24h a 48h para discernimento pessoal do escolhido, que pode compartilhar a informação *apenas* com seu diretor espiritual. Dado o aceite, há ainda outro período de sigilo, entre 10 e 20 dias, até que a nomeação seja oficialmente publicada. Enquanto isso, o sujeito segue seu trabalho normalmente como pároco, superior, vigário, o que for, sem poder compartilhá-la com ninguém.

Os critérios para que o presbítero tenha sido eleito bispo para aquela sede não são ditos. É um trabalho que pertence única e exclusivamente à Nunciatura Apostólica, que conhece as igrejas locais baseada em relatórios e dados enviados pelos bispos que pediram a emeritude. No caso dos auxiliares, a escolha é ainda mais abrangente, uma vez que não há uma “real” autoridade sobre a diocese para a qual são designados.

É importante dizer que raramente, em casos muitos isolados, o padre é escolhido para servir a sua própria diocese. O costume de mudar a igreja local acontece sob o argumento de que eventuais “coleguismos” poderiam prejudicar as decisões e encaminhamentos pastorais do bispo – o que é parte da política das nomeações e revela, em último caso, a dificuldade de a própria Igreja confiar nos candidatos que ela mesma designa.

Como se pode ver, na prática as Nunciaturas Apostólicas são quase “onipresentes” ao longo de todo o processo, sem qualquer conhecimento da realidade. Há relatos de bispos eleitos que perguntaram à Nunciatura quem era o metropolitano da diocese para a qual foram designados, a fim de convidá-lo para ser o bispo ordenante. A secretaria desliga, pede um tempo para “apurar a informação” e comunicar o prelado, o que significa que nem mesmo as grandes e maiores sedes são conhecidas.



Fato é que, depois de todos esses encaminhamentos, o bispo é empossado em uma diocese da qual, talvez, sequer tenha ouvido falar durante toda a vida, mas que a partir daquele momento é a sua.

2 Uma volta às fontes

Em geral, os temas do ministério episcopal e da sucessão apostólica remetem a Jesus, que escolheu a comunidade dos Doze para caminhar com Ele. A escolha dos Doze sinaliza o desejo de Jesus de reunir novamente todo o povo das doze tribos, mas também demonstra que o grupo representaria, *com os outros discípulos*, a pregação sobre o Reino para a totalidade do povo de Israel. Logo, por detrás do discipulado, há o desejo do envio. É por isso que, nos momentos cruciais e marcantes de sua caminhada, Jesus quis a presença ao menos de uma parte dos Doze, como na transfiguração (Mt 17,1-13; Lc 9,28-36) e até na hora da agonia (Mc 14,32-42; Mt 26,36-46).

Os Evangelhos, porém, narram que a atividade dos apóstolos prosseguiu após a morte de Jesus. A comunidade, ainda que inicialmente desesperançosa, permaneceu unida, condição primordial para que o Espírito Santo fosse enviado e, finalmente, a impulsionasse à missão (cf. At 2,1-12). Mesmo antes, quando se decidiu escolher outro para o lugar do traidor, a Escritura informa que “Pedro levantou-se no meio dos irmãos” (cf. At 1,15), o que atesta que a comunidade continuava a caminhar em conjunto. Aliás, há a informação de que, nessa ocasião, junto aos apóstolos havia “algumas mulheres, entre as quais a mãe de Jesus, e seus irmãos” (At 1,14). Quando Pedro se levanta, deduz-se, pela construção do texto, que também elas participaram da decisão, até porque o verbo utilizado no v. 23 é *estesan*, traduzido por “apresentaram”. O sujeito desse verbo, no caso, é a comunidade.

No conjunto, quando emergiam os problemas, inevitáveis em qualquer lugar onde há grupos, a solução quase sempre era encontrada no “caminhar juntos”. Os Atos dos Apóstolos narram, por exemplo, também a dificuldade em relação ao atendimento às viúvas (At 6,1-7). Àquela altura, os seguidores de Jesus se dividiam entre os hebreus cristãos, que ainda estavam ligados ao grupo dos apóstolos e às tradições judaicas, e os helenistas cristãos, cuja conversão ao cristianismo não passara necessariamente pelo judaísmo. As dificuldades entre ambos os grupos eram salutares: os primeiros falavam hebraico, acreditavam na importância da Lei e do Templo; ao passo que os segundos falavam grego e,



por não serem de origem judaica, não davam tanto valor ao seguimento estrito da Lei e do Templo. Estes últimos se queixaram que suas viúvas não estavam sendo devidamente atendidas (cf. At 6,1-2), o que fez com que os Doze convocassem a multidão dos discípulos e estes, por sua vez, pedissem que fossem eleitos, na comunidade, “sete homens de boa reputação, repletos do Espírito e de sabedoria” (cf. At 6,3c) para que as assistissem – o que significa que os apóstolos deram aos seguidores de Jesus um poder de decisão.

Os Atos dos Apóstolos narram ainda o problema da admissão dos gentios, o que gerou um debate entre os principais representantes da Igreja: Pedro, Tiago e Paulo. A questão envolvia os ligados diretamente às tradições judaicas, que ensinavam que sem a circuncisão era impossível se salvar (cf. At 15,1). O texto diz que “reuniram-se, pois, os apóstolos e os anciãos para examinarem o problema” (v. 6). Na chamada assembleia de Jerusalém, discursam Pedro (vv. 7b-11), Barnabé e Paulo (v. 12) e, finalmente, Tiago (vv. 13-19). A Palavra informa que, ouvidos os pontos de vista, “pareceu bem aos apóstolos e anciãos, de acordo *com toda a assembleia*, escolher alguns dentre os seus e enviá-los a Antioquia” (v. 22, grifo nosso). Note-se que não apenas a decisão foi tomada em conjunto, como também os próprios enviados foram escolhidos dentre a assembleia: Judas e Silas (v. 22). Ambos são enviados a Antioquia para dizer que pareceu bem ao Espírito Santo e a eles, os apóstolos, não impor nenhum outro peso além do que era efetivamente necessário: abster-se de carnes imoladas aos ídolos, do sangue, das carnes sufocadas e das uniões ilegítimas (v. 28). Nesse caso, há dois elementos que se sobressaem: o primeiro é o aspecto transcendente que o Espírito Santo confere à decisão da comunidade; o segundo, o fato de que o último parecer é Tiago quem dá, como chefe da Igreja de Jerusalém – e não Pedro, por mais que já houvesse uma certa primazia sobre ele.

No contexto das cartas paulinas, há pelo menos dois textos importantes sobre o *modus operandi* das comunidades nascentes: o fato de Paulo deixar Tito em Creta para que ele acabe de organizar aquela Igreja e constitua, em cada cidade e segundo as instruções dadas pelo apóstolo, presbíteros (Tt 1,5ss); e a confiança em Timóteo, seu “verdadeiro filho na fé” (1Tm 1,2), a quem fornece um vasto conjunto de regras de conduta aos episcopos (1Tm 3,1-7) e aos diaconos (1Tm 3,8-13).

Esses textos, na perspectiva de Abreu (1986, p. 286), permitem identificar dois aspectos das primitivas comunidades: de um lado, os



modos de eleição e, de outro, a *forma de consagração* existente na era apostólica. Isso sem contar que é possível também inferir que não havia apenas um “tipo” de comunidade, mas diversos.

- quanto aos modos de eleição, no período apostólico observam-se duas maneiras: na primeira, a escolha é feita com a colaboração da comunidade, como no caso da eleição de Matias ou dos sete referidos em At 6,1-6; na segunda, a investidura é feita diretamente pelos apóstolos (At 14,23; Tt 1,5);
- a consagração – independentemente a que se destinava – era sempre feita pela imposição das mãos. At 6,6 apresentam os apóstolos impondo as mãos nos diáconos; o mesmo gesto é usado para consagrar os presbíteros (1Tm 5,22); no caso de Timóteo, a imposição das mãos era feita por Paulo (2Tm 1,6) e pelo colégio presbiteral (1Tm 4,14).
- a organização das comunidades continha, ao menos, dois modelos: um de raiz judaico e outro de caráter pagão. No primeiro, serviu-se da preexistente: o conselho dos anciãos (os presbíteros, segundo o termo grego). Era a estrutura que havia em Jerusalém ao lado de Tiago, bispo da cidade, que participa no governo e nas decisões. Essa mesma estrutura vigorou, por um tempo, em Roma e Alexandria. Nas comunidades que viam do paganismo, porém, construiu-se um modelo diverso, baseado no bispo e no diácono.

Nesse aspecto, é digno de nota que o ministério episcopal surja da fusão destes dois diversos tipos de comunidade: a estruturada em torno aos bispos e a estruturada à volta dos presbíteros. Essa fusão, porém, dar-se-á progressivamente, segundo os lugares e circunstâncias, movida essencialmente por duas necessidades: a de escolher um presidente para o conselho presbiteral que pudesse representar a comunidade nas relações com as outras comunidades e a de defender a unidade perante tendências centrífugas, cismáticas ou heréticas.

Aos poucos o crescimento do número de cristãos gerou o processo de institucionalização da Igreja. As instituições se estruturam, conforme suas necessidades, em um aparelho de poder que – do ponto de vista sociológico –, em alguns momentos divide, cria dificuldades e tende à dominação. Na perspectiva teológica, porém, a Igreja é uma instituição centrada na pessoa de Jesus Cristo, que a instituiu chamando pessoas para estarem com ele (os Doze) e, conservando sua individualidade,



constituíssem um “coletivo”. O ministério ordenado aparece exatamente como a mediação entre o polo sociológico, pelo qual a Igreja assegura sua existência dando-se um aparelho de poder, e o polo teológico, pelo qual a Igreja vive da força do Espírito. É por isso que os ministros são ordenados sob a invocação do Espírito: não se trata apenas de um grupo que a instituição Igreja se dá a si mesma. Assim sendo, é papel dos ministros fazer prevalecer na Igreja um tipo de poder que não se afirma pela negação dos outros, mas pela realização de cada humano e de cada grupo na liberdade.

Por isso, no que diz respeito aos ministérios, as primeiras comunidades cristãs utilizavam uma linguagem mais funcional: os ministros eram identificados de acordo com as funções que exerciam. O Novo Testamento não emprega o termo sacerdote para os ministros cristãos; para falar sobre a maneira como a autoridade é exercida, evitam-se palavras que denotem poder e se dá preferência as que trabalham com a ideia do serviço. Por isso, o termo chave é *diaconia*: o ministério é um serviço em nome da comunidade cristã e sua finalidade é a edificação da Igreja – cunho pastoral, portanto (1Cor 14). Esses ministros tinham diversas funções: presidir a oração, celebrar a fração do pão e cuidar dos assuntos comuns. Aliás, conste-se, por exemplo, o texto de Rm 16,1, no qual Paulo recomenda Febe, diaconisa da Igreja de Cencreia.

A comunidade, porém, tinha dupla organização: o *grupo dos doze*, que dirigia a comunidade da Palestina, de origem aramaica; e o *grupo dos sete*, a comunidade surgida dos meios judeus-helenistas de língua grega. A perseguição que se originou a partir da morte de Estevão dispersou os helenistas, que se tornaram missionários (At 11,19). Foi a partir daí que surgiram diferentes organizações, conforme as comunidades nasciam:

- as comunidades que vinham do judaísmo se estruturaram segundo o modelo das comunidades judaicas, tendo à frente um colégio de presbíteros ou anciãos;
- a partir de Antioquia, nasceu uma Igreja missionária com dupla organização: missionários itinerantes – os apóstolos não pertencentes ao grupo dos doze, os profetas que comentavam a palavra de Deus e os doutores ou especialistas da Escritura – exerceram um ministério carismático; no decurso de suas peregrinações, fundaram comunidades locais, à frente das quais estabeleceram os bispos (supervisores) e os diáconos. A *Didaqué* e Clemente de Roma conservam esses termos (Mondoni, 2014, p. 75).



Conste-se que já em Paulo o ponto de partida da eclesiologia era a própria comunidade: havia sempre um esforço em prol da adaptação às mentalidades e costumes de cada realidade, para a partir daí evangelizar e interpelar (1Cor 9,22; 6,1-6; 11,14-15). A Igreja não é uma democracia eletiva, pois os apóstolos não são escolhidos pela comunidade, mas recebem sua autoridade do próprio Cristo. Todavia, o mesmo não ocorre com os ministros, estes, sim, escolhidos pela comunidade e não designados de cima para baixo. Sempre é preciso contar com a assembleia eclesial, dialogando e introduzindo-a na tomada de decisões. Isso significa que, na prática, as comunidades paulinas estão distantes do verticalismo que existe na Igreja e não oferecem base para a sua legitimação teológica.

Aos poucos, porém, os ministros itinerantes desapareceram e os apóstolos se firmaram. Houve uma crescente uniformidade organizativa, que levou ao *episcopado monárquico*, cuja forma se consolidou em meados do século II, e a distinção dos graus do ministério hierárquico: bispo, presbítero e diácono.

- o *bispo* era mestre e pastor: presidia a Eucaristia, o Batismo e a Reconciliação, pregava, garantia a fidelidade à doutrina e velava pela disciplina.
- o *diácono* era o auxiliar do bispo; assistia aos pobres, administrava os bens e ajudava nas funções litúrgicas;
- os *presbíteros* apenas assistiam aos bispos, mas nas grandes cidades, como Roma e Alexandria, começaram a assumir o encargo de algumas comunidades; com a criação de paróquias, adquiriram maior importância.

Na patrística, Clemente Romano († 99) salienta a importância do que hoje se categoriza como sucessão apostólica, ao dizer que:

Os apóstolos receberam do Senhor Jesus Cristo o Evangelho que nos pregaram. Jesus Cristo foi enviado por Deus. Cristo, portanto, vem de Deus, e os apóstolos vem de Cristo. As duas coisas, em ordem, provêm, da vontade de Deus. [...] Isso não era algo novo: desde há muito tempo, a Escritura falava dos bispos e dos diáconos. Com efeito, em algum lugar está escrito: “Estabelecerei seus bispos na justiça e seus diáconos na fé” (Is 60,17).

Nossos apóstolos conheciam, da parte do Senhor Jesus Cristo, que haveria disputas por causa da função episcopal. Por esse motivo, prevendo



exatamente o futuro, instituíram aqueles de quem falávamos antes, e ordenaram que, por ocasião da morte desses, outros homens provados lhes sucedessem no ministério. Os que foram estabelecidos por eles ou por outros homens eminentes, com a aprovação de toda a Igreja, e que serviram irrepreensivelmente ao rebanho de Cristo [...], achamos que não é justo demiti-los de suas funções (Clemente Romano, 42,1-5; 44,1-3).

Aqui aparece o vocabulário da sucessão, distinguido em dois momentos: primeiro, no ato pelo qual os apóstolos estabelecem pessoalmente os ministros, escolhendo-os entre as “primícias” dos crentes, como fazia o próprio Paulo (cf. Rm 16,5; 1Cor 16,15). Clemente chama-os de bispos e diáconos (cf. Fl 1,1), mas esse vocabulário ainda não está fixado; os bispos são também presbíteros. Em seguida, institui-se também a regra da sucessão, que leva em conta a “aprovação de toda a Igreja”, embora o povo não seja livre para demitir os regularmente investidos: à comunidade cabe apenas recebê-los como enviados de Deus, segundo o movimento da tradição.

A afirmação de que havia disputas em virtude da função episcopal é bastante pontual, visto que já nas Sagradas Escrituras Corinto era uma comunidade muito carismática que se perdera na tentativa de mostrar qual dos dons era superior, a ponto de Paulo escrever-lhe e afirmar que, acima de tudo, o que importa é realmente o amor, sem o qual tudo é vazio (1Cor 13).

Da carta de Clemente Romano, porém, João Francisco escreve que a respeito dos ministérios é possível deduzir que: 1) já havia distinção entre leigos, presbíteros-bispos e diáconos. Aliás, Clemente Romano foi o primeiro a usar o termo “leigo” para distinguir o conjunto do povo do sumo-sacerdote, dos sacerdotes e dos levitas: “o leigo está ligado aos preceitos leigos” (40,5). 2) pela primeira vez, um texto cristão coloca os princípios de uma sucessão ministerial através do tempo até chegar nos apóstolos e dos apóstolos no próprio Deus (42,14). No entanto, não se deve pensar em uma sucessão linear, em que os ministros se sucederiam sem a participação ativa da comunidade. Nada parecia ser feito sem o consentimento do povo (44,3; 54,2).

Também para Inácio de Antioquia († 180) o bispo merece todo o respeito e tudo precisa ser feito em unidade com ele, o que significa que, na sua percepção, o bispo é o fator essencial da unidade eclesial. Um problema a se observar é que já havia, na dinâmica eclesial, certa hipocrisia em relação a esse tema da unidade, pois Inácio escrevera que alguns



falavam sempre do bispo, mas depois agiam de modo independente. A esses, inclusive, ele afirma categoricamente que “não é ao bispo visível que se engana, mas é ao invisível que se mente” (Inácio de Antioquia, 3,2). Na *Carta aos Esmirniotas*, escreveu que todos seguissem ao bispo, como Cristo segue ao Pai, e ao presbitério como aos apóstolos. Será nesse contexto que fará a célebre afirmação que “onde aparece o bispo, aí esteja a multidão, do mesmo modo que onde está Jesus Cristo, aí está a Igreja Católica” (Inácio de Antioquia, 8-9).

Um documento de extrema importância e que ajuda a compreender a constituição hierárquica da Igreja é a *Tradição Apostólica de Hipólito de Roma*, que já trata da tripartição bispo-presbítero-diácono. Na parte I, menciona-se que seja ordenado bispo aquele que tiver sido eleito pelo povo (4,10). As orientações são precisas: tendo sido chamado pelo nome e aceito por todos, devem se reunir o povo com o presbitério e os bispos presentes. De novo, reforça-se: com o consentimento de todos, os bispos devem impor as mãos sobre ele, enquanto os demais devem se manter em oração pela descida do Espírito (4,10-15). Há ainda um aspecto digno de nota: na oração consecratória, que se segue, menciona-se que foi o próprio Deus quem escolheu o candidato (8,15); ou seja, é como se Deus “apenas” confirmasse a eleição feita pelo seu povo.

No entanto, é a partir daqui que começam a se desenvolver determinadas terminologias para um grupo e outro:

Instituição para os leigos, ordenação para os clérigos; imposição das mãos para os clérigos e não para os leigos; exercício da liturgia e presidência da eucaristia para os clérigos e não para os leigos. Oração para todos. Estabelecida, no século III, a fronteira que separava clérigos de leigos na Igreja, esses dois polos passarão a se relacionar de maneira mais ou menos tensa nos séculos seguintes. O resultado prático dessa polarização desequilibrada em favor do polo clerical é a supervalorização teológica e institucional dos bispos, presbíteros e diáconos – a classe clerical, na forma que evoluiu e se firmou nos dias de hoje – e a consequente desvalorização teológica e institucional dos leigos e leigas (Satler, p. 45).

Cipriano († 258) pensa a Igreja em uma perspectiva episcopal, o que significa que o bispo é aquele que deve garantir a unidade em sua Igreja. Todavia, há uma dinâmica hierárquica: de Pedro aos demais, não o inverso. “Sem dúvida os demais apóstolos eram como Pedro, dotados de igual participação na honra e no poder; mas o princípio parte da unidade,



para que se demonstre ser única a Igreja de Cristo” (Cipriano de Cartago, p. 76). Nessa linha, o episcopado é compreendido como único, um corpo, cujas partes são possuídas por cada um sem que se divida o todo. Daqui se compreende, pois, o porquê de os bispos sentirem a necessidade de se consultarem mutuamente diante de certas problemáticas: não é apenas a unidade, em si, que não pode ser ferida, mas sobretudo o conjunto dos bispos deve ser unânime no que diz respeito ao anúncio da fé.

A partir do século IV, porém, aquele carisma inicial de que a comunidade cristã se sentia fiel foi se institucionalizando, também como forma de garantir sua sobrevivência, na medida em que a dinâmica do tempo e a diversidade dos espaços poderiam dispersar os seguidores de Jesus de suas fontes e valores primordiais. Tratou-se de um processo histórico que levou aproximadamente três séculos, cujo ápice se deu com o Edito de Milão (313), a partir do qual se constituiu uma comunidade eclesial reorganizada sob a lógica imperial: agora organiza-se uma civilização teocrática (governada por hierarquias ungidas por Deus nos campos temporal e espiritual), monista (que identificava o Reino de Deus com Igreja e Império) e uniforme (que se impõe como unidade para os súditos-cristãos). A Igreja é entendida no centro da história e do mundo e encontra em si mesma, ou seja, em sua tradição, em sua doutrina e em sua organização o significado completo, visível e imutável do plano de Deus realizado em Cristo (Passos, 2023, 56-57).

Apesar de tudo, havia ainda a convicção de que o ministério só tem sentido se vinculado à comunidade. Em outras palavras, a fundamentação teológica também era clara: o ministro recebe do Espírito Santo *via comunidade* as qualificações necessárias para que a presida. O próprio Concílio de Calcedônia (451), no cânon 6, esclareceu:

Ninguém deve ser ordenado de maneira absoluta [sem título, sem vínculo com uma Igreja local ou comunidade], nem presbítero, nem diácono, nem clérigo de qualquer grau, se não lhe é assinalada de modo preciso uma comunidade [Igreja] urbana, uma comunidade rural, um martyrion ou mosteiro. Os que forem ordenados de maneira absoluta [sem vínculo com uma comunidade local], o Santo Concílio decidiu que sua ordenação será nula ou não acontecida, e que, para vergonha de quem lha conferiu, não poderão exercer suas funções em nenhuma parte (COD, 96, 1.11-22).

Essa perspectiva perdurará até o final do século XII, a partir do qual a concepção da Igreja do Ocidente passará por profundas modificações.



3 As mudanças do período medieval

A Idade Média conseguirá, gradativamente, tirar a imposição das mãos de seu contexto na igreja local e lhe dar certa autonomia: quando se respeita matéria e forma, há ordenação válida. Continua a se usar o termo *ordenação*, mas o importante é o *rito*. Isso se deveu a diversos fatores, dentre os quais destacam-se a compreensão do ministério como poder, a questão das investiduras leigas com o sistema feudal e a progressiva clericalização.

Quanto à compreensão do ministério, o conceito de poder, oriundo do direito romano, inicialmente foi desaprovado pela Igreja. Na Idade Média, porém, e até o Vaticano II, a ideia conseguiu penetrar na teologia especialmente via perspectiva canônica: trata-se de uma concepção que fundamenta a legalidade das decisões de governo em uma via puramente formal. O único critério de legitimidade é a vontade de quem possui a *potestas*. Não se leva em consideração, por exemplo, as tentações próprias ao poder, e o ministério não é mais visto como algo a ser exercido *na* Igreja, o Povo de Deus, mas *para* a Igreja, vista como uma massa de fiéis que crê em Jesus e, por isso, deve obedecer às autoridades que são instituídas por Ele.

A questão das investiduras leigas com o sistema feudal é política, e trata do momento preciso em que a Igreja e o poder temporal passaram a medir forças. A consequência foi a concepção da Igreja em perspectiva puramente jurídica que, por sua vez, condicionou posteriormente a concepção da relação clero-laicato e levou à definição do ministério em termos de poder. Nesse aspecto:

Para dar conta da diferença entre os ministros (bispo, presbítero) do ponto de vista da potestas, surge a distinção entre poder de ordem e poder de jurisdição, o que favoreceu a privatização do ministério. Na ordenação não se recebe poder de jurisdição (isto é, não se atribui ao sujeito uma comunidade onde exercer seu ministério), mas sim o poder de ordem. Então, esse poder, visto de forma isolada e pessoal, se torna privilégio do sujeito que o recebe e pode exercê-lo por si, sozinho. O poder de jurisdição é um acréscimo que indica onde e em favor de quem poderá exercer seu poder pessoal de realizar as ações sagradas que lhe competem (Taborda, 2011, p. 114).

Soma-se a isso o fato de que o feudalismo levou à construção de igrejas e capelas nos castelos dos senhores por fé sincera, dentro da compreensão da época, mas também para o aumento do prestígio. Para



que pudessem funcionar, essas igrejas precisavam de padres. Note-se a mudança de perspectiva: a Igreja já não é mais considerada a comunidade viva, e sim a igreja de pedra, expressão do poder dos senhores feudais.

Como fator final, a concepção do ministério como poder trouxe consigo a clericalização, que acentuou o significado do ministro como sujeito de um poder. Dessa perspectiva, chega-se talvez ao cume: a liturgia se torna ocupação do clero e o povo apenas assiste, sem entender o latim em que se celebra. Passa-se, inclusive, a constituir espaços sagrados diferentes dentro dos edifícios: a igreja do clero (presbitério e coro) e a igreja dos leigos, por vezes até separados por uma parede; agora há um altar para o clero (altar-mor) e outro para o povo (altar da cruz). A separação levou a acentuação do ritual na vida dos presbíteros: não é mais o *pastoreio* que importa, senão uma espécie de *especialização em ritos* que se desenvolve graças ao poder que recebe na ordenação. Ora, dotado de uma *potestas* pessoal, o presbiterado passa a ser compreendido como um *estado de vida*. Assim, o fato de o padre possuir um “poder” que os outros cristãos não possuem o torna alguém especial, separado dos outros (Taborda, 2011, p. 116). Note-se a diferença de perspectiva em relação ao Evangelho, a partir do qual, na medida em que Jesus chama os Doze:

[...] alguns são estabelecidos para estar no meio do povo de Deus tendo ao mesmo tempo autoridade perante ele; uma autoridade, porém, que renuncia a todos os meios normais de poder terreno e nasce somente da força do Evangelho (cf. Mt 10,1-16). No entanto, essa autoridade de pregação não se incorpora simplesmente em fórmulas fixas autoritárias de doutrina (como, por exemplo, nos discípulos dos rabinos), que bastam ser passadas adiante e ser cridas. Não, Jesus vincula a transmissão de sua mensagem a pessoas concretas que, com toda fidelidade para com a palavra confiada a elas e também com grande liberdade criativa, dela dão testemunho (como o mostra a variedade da tradição bíblica sobre Jesus) (Kehl, 2020, p. 256).

Nesse sentido, o vocábulo irmão, em uma comunidade de sacerdotes-batizados, aos poucos foi sendo substituído por filhos, porque, na verdade, o padre exerce uma paternidade – e, por ser pai, vem antes e primeiro. Liga-se a isso tudo a mudança de sentido na relação Cristo-Igreja, Eucaristia-Igreja: na Patrística, a Igreja é o *corpus verum* (o verdadeiro corpo) de Cristo; a Eucaristia, o *corpus mysticum* (o corpo em mistério, em sacramento). Na Idade Média as expressões se invertem, graças às muitas disputas sobre a presença real na Eucaristia, que



repercutem sobre o ministério ordenado: continua existindo uma relação profunda entre o ministério e o corpus verum, que agora não é mais a comunidade eclesial, mas a Eucaristia. Essa mudança também coopera, sobremaneira, para o crescimento do clero, uma vez que é o ministro ordenado aquele que “traz” Jesus às hóstias consagradas.

4 É possível mudar essa política de nomeação?

No mínimo, o sistema de nomeação de bispos precisa ser alterado ao menos em três aspectos: a) no envolvimento das comunidades; b) na melhor seleção dos presbíteros indicados; c) no aumento da credibilidade da diocesaneidade.

Em perspectiva sinodal, não há dúvidas de que *é necessário o envolvimento das comunidades eclesiais na escolha de seus líderes*. É urgente que haja uma revisão nas regras, de modo a incluir as igrejas locais em todas as suas esferas e sujeitos. O fundamento é simples: se todos são batizados e, na Igreja, sujeitos eclesiais, é justo que participem do processo de decisão de seus próprios pastores:

[...] Favorecer a participação mais ampla possível de todo o Povo de Deus nos processos de decisão é o caminho mais eficaz para promover uma Igreja sinodal. Se é verdade, de fato, que a sinodalidade define o modo de viver e de operar que qualifica a Igreja, ela indica ao mesmo tempo uma prática essencial no cumprimento da sua missão: discernir, chegar a consensos, decidir através do exercício das diversas estruturas e instituições de sinodalidade. [...] Já os Padres da Igreja refletem sobre a natureza comunal da missão do Povo de Deus através de um triplice “nada sem” (nihil sine): “nada sem o Bispo”, “nada sem o vosso conselho [dos Presbíteros e Diáconos] e sem o consentimento do povo”. Onde está lógica do nihil sine é quebrada, a identidade da Igreja é obscurecida e a sua missão é inibida (Papa Francisco, 2024, 87-88).

Com o modelo atual de nomeação dos bispos, o grande sonho do Papa Francisco (2013-2025), do “pastor com cheiro das ovelhas”, depende da iniciativa do próprio bispo, de querer se misturar ao povo e exercer a missão de servir. De fato, nos dias de hoje o bispo pode com tranquilidade se fechar em seu “palácio episcopal”, delegar as responsabilidades aos numerosos cargos que ele mesmo cria e se tornar um mero burocrata, que aparece ocasionalmente apenas nos momentos mais intensos da vida de sua igreja local. No caso dos bispos que, quando pres-



bíteros, foram superiores de congregações religiosas e cuja experiência pastoral em geral foi pouca, o problema se acentua ainda mais, porque exerceram trabalhos mais organizacionais do que entre as pessoas, e o risco de exercer um episcopado distante do povo é ainda maior.

Talvez, em defesa do atual modelo, alguém poderia se levantar e dizer que já é permitida a consulta aos leigos. Isso não deixa de ser um fato, mas as opiniões são colhidas sem que sequer se saiba para qual igreja o escolhido será encaminhado, caso seja aprovado. Além do mais, a Nunciatura consulta quem quer: o fato de *José* indicar *Maria* para ser consultada não significa que *Maria* receberá a consulta.

O mais inquietante é que, na sua simplicidade, muitos leigos que respondem ao questionário o fazem na expectativa de que aquele candidato seja, de fato, o seu bispo, porque desconhecem o processo – e, como não podem mencionar a consulta, permanecem no escuro. O que acontece, porém, é uma nomeação para longe, de modo que a própria história do candidato é interrompida para praticamente começar do zero, e em geral quando o eleito tem em média os seus 50 anos de idade e as forças já não são as mesmas da juventude. Portanto, é um processo que acaba por ser prejudicial seja ao candidato, seja à igreja local, que acolhe um bispo sem conhecimento algum da realidade para onde se dirige.

A questão é que quando se toca no assunto da eventual participação de todos nesse processo, há muita descrença de que ele possa ser mudado, especialmente porque, para muitos, isso equivaleria a tornar a Igreja uma democracia. Todavia, é importante ter presente que:

Não se trata de uma usurpação do poder ou de um direito democrático, como nas repúblicas modernas, mas, antes de tudo, de um direito já exercido pelo povo nas Igrejas antigas e que reclama por seu exercício nos dias atuais. A razão teológica da sinodalidade é anterior aos valores republicanos; brota e sustenta-se na própria dignidade dos sujeitos eclesiais revestidos da mesma dignidade comum e chamados ao exercício do protagonismo pastoral na comunidade eclesial (Passos, 2023, p. 156).

Aqui lançamo-nos à segunda perspectiva: *melhor seleção dos presbíteros*. Existem casos de discrepâncias enormes, nesse âmbito, como aqueles em que o “indicado” nunca foi pároco e, uma vez eleito, é enviado para uma realidade que, basicamente, vive da dinâmica paroquial; ou então do candidato que exerceu seu ministério presbiteral inteiro numa realidade rural e, depois, é nomeado bispo para uma grande metrópole.



Quando, finalmente, o prelado parece ter compreendido que a pastoral urbana tem suas próprias características, novamente é transferido para outra realidade que desconhece, e o processo começa outra vez.

Isso sem mencionar os presbíteros para os quais o episcopado é visto como uma espécie de prêmio e reconhecimento. São perfis que, em geral, viveram o ministério presbiteral fazendo concessões em diversos âmbitos para evitar os conflitos e, em algum momento, receber a sonhada mitra. Estes, na prática, quando bispos pouco se ocuparão das igrejas particulares a que se designam: volta a era das “ordenações absolutas”, porque o episcopo se faz presente nos momentos nos quais sua presença é exigida, mas nada além disso. Conste-se que, ainda hoje, os “currículos” dos bispos eleitos, quando divulgados, não são tidos como referências para se saber a vida pastoral do candidato, mas lidos porque dão a entender que, porque quando presbítero o bispo teve numerosos cargos, ele então *merece* o episcopado. É essa interpretação que faz crescer, entre os presbíteros, não o espírito do serviço, mas o carreirismo, principalmente entre os jovens padres que, a todo custo, querem mostrar serviço e esperam de seus superiores algum reconhecimento.

Tudo isso sem mencionar a situação dos bispos auxiliares ou titulares, que também é complexa, porque eles são ordenados para uma diocese fictícia, que carece de clero e de povo cristão, no intuito de a ordenação não ser absoluta. Taborda (2011, p. 222) já nos apontou uma saída para essa dificuldade: justificar a nomeação pela via da “economia”, ou seja, pela necessidade de melhor se realizar o plano salvífico de Deus, multiplicando as forças de um bispo que está à cabeça de uma igreja de grandes proporções e configuração muito complexa. Outra vez, se ligada diretamente à necessidade de uma igreja local, a ordenação do bispo auxiliar deixaria de ser uma espécie de estágio para provar a capacidade do prelado que depois pode ser “promovido” a uma diocese. Em vez disso, o bispo adquiriria a estabilidade necessária, segundo a melhor tradição da Igreja. O atual modelo faz com que, na prática, uma diocese vacante acabe por despertar alguma ansiedade entre os auxiliares: “Quem de nós será o bispo daquela diocese?”, talvez se questionem.

O que é mais deplorável é que, mesmo em instâncias menores, o modelo se reproduz igualmente quando o bispo afirma “precisar” de um padre para determinada comunidade. Por debaixo da ótica da “obediência” está uma série de fatores que poderia se resumir, basicamente, na vontade do bispo, que às vezes transfere um presbítero já familiarizado



e engajado com uma comunidade, com projetos em curso. E, de repente, corre-se o risco de, diante de uma transição malfeita, outro padre assumir em uma linha completamente contrária, igualmente descartando toda a história da comunidade para começá-la do zero. Quando, por sua vez, como já acontece, as pessoas vão se queixar com o bispo sobre a conduta do presbítero, o argumento é que a tarefa de transferir os padres é dele e não se deve opinar sobre – e, realmente, o atual modelo não prevê que o bispo consulte as comunidades para transferir os presbíteros. Todavia, existem bispos que não consultam sequer os próprios organismos constituídos para auxiliá-lo na tomada de decisões, como o Conselho Episcopal, o Colégio de Consultores ou o Conselho de Presbíteros. Os presbíteros, por sua vez, não têm a quem recorrer: *quem fiscaliza o bispo à frente de uma diocese?* O Documento Final do Sínodo sobre a Sinodalidade aponta:

Numa Igreja sinodal, a competência decisória do Bispo, do Colégio Episcopal e do Bispo de Roma é inalienável, porque radicada na estrutura hierárquica da Igreja instituída por Cristo ao serviço da unidade e do respeito pela legítima diversidade (cf. LG 13). No entanto, não é incondicional: uma orientação que surja no processo consultivo como resultado de um correto discernimento, especialmente se levado a cabo pelos órgãos participativos, não pode ser ignorada. Uma oposição entre consulta e deliberação é, portanto, inadequada: na Igreja, a deliberação realiza-se com a ajuda de todos, nunca sem que a autoridade pastoral decida em virtude do seu ofício (Papa Francisco, 2024, 92).

Aqui chega-se, talvez, ao ponto mais delicado: *crer na diocesaneidade*. É curioso como o número de presbíteros religiosos indicados ao episcopado é maior do que os diocesanos, porque, em parte, parece que para uma Congregação Religiosa é um privilégio ter um bispo, enquanto nas dioceses as rivalidades internas fazem o processo não avançar. Nas bases, padres diocesanos chegam a brincar dizendo que “os religiosos são mais santos”. Em grande escala, os Superiores das Ordens e/ou Congregações Religiosas são indicados ao episcopado e, quase sempre, passam nas consultas. A questão é que, em alguns casos, esses presbíteros passaram o ministério praticamente inteiro atuando como “burocratas”: são “padres de gabinete”, de relações, e não tem vínculo com o povo, razão pela qual, com exceções, tendem futuramente a serem bispos também distantes das pessoas, terceirizando as responsabilidades e não assumindo como tal a igreja local para a qual são designados. Além disso, são presbíteros que não entendem como funciona uma vida diocesana: cúria, vida presbiteral e paroquial, planos de pastoral, manutenção do clero etc.



Nesse sentido, afirmou o Papa Francisco:

[A diocesaneidade] significa ter um relacionamento com o Bispo e outro com os demais sacerdotes. A relação com o Bispo é importante, é necessária. [...] Talvez o bispo possa ser um homem de mau caráter: mas é o teu Bispo. E tu deves encontrar, também naquela atitude não positiva, um caminho para manter a relação com ele. Contudo esta é uma exceção. [...] Diocesanidade significa uma relação com o Bispo que se deve concretizar e fazer crescer continuamente. [...]. Em segundo lugar a diocesanidade implica uma relação com os outros sacerdotes, com todo o presbitério. Não há espiritualidade do sacerdote diocesano sem estes dois relacionamentos: com o Bispo e com o presbitério. E são necessários. [...] É preciso ter a coragem de dizer “Eu não penso assim, penso diversamente”, e também a humildade de aceitar uma correção. É muito importante.

Portanto, enquanto o atual modelo não for transformado, ao menos que as nunciaturas saibam reconhecer o importante valor da *diocesaneidade*, valorizando, de fato, a experiência também de simples párocos que, ainda que não tenham um “currículo” bastante extenso a apresentar, são homens de diálogo e de concepções teológicas sérias e firmes.

Considerações

Parece óbvio afirmar que Jesus não organizou a Igreja como uma instituição com ministros, sete sacramentos e constituição, mas reuniu homens e mulheres em uma comunidade, chamando-os a compartilhar seu ministério de proclamar o Reino. A experiência cristã primordial não levou a sacerdotalização de seus ministros. Os ministros das comunidades primitivas não se pareciam com os sacerdotes judeus ou pagãos; eram, primeiramente, servidores da comunidade que, quando cresceu e se expandiu, gradualmente desenvolveu as estruturas institucionais e ministérios com objetivos precisos: assegurar a fidelidade às origens e à missão. Mesmo assim, foram necessários muitos séculos para que os ministérios fossem fixados. Os termos utilizados variavam conforme os lugares e as épocas e não possuíam o mesmo significado.

Nesse sentido, partindo do próprio fundamento, o fato de o povo não participar do processo da escolha de seus pastores precisa ser superado e com urgência. Isso seria assumir o Vaticano II em uma eclesiologia de comunhão dos batizados, do sacerdócio comum e do Povo de Deus,



perspectivas que ainda aguardam aplicabilidade concreta. Se, de fato, em grande parte a Igreja Sinodal depende dos bispos para realmente acontecer, isso significa que ou a política para a escolha e a nomeação dos prelados muda ou a sinodalidade não passará de um mero discurso ou de ações isoladas em uma ou outra comunidade, mas que sempre esbarrará em dificuldades para seguir em frente. Isso não significa simplesmente eliminar os organismos que realizam essa difícil missão: antes, trata-se de uma readequação que, quiçá, poder-se-ia encaminhar junto à reforma da cúria, que Leão XIV parece querer levar adiante.

A mudança, porém, não virá – e nem deve – acontecer da noite para o dia. Antes, é preciso preparar também as comunidades para que alimentem uma cultura de discernimento eclesial adequada. É necessário ter paciência histórica para compreender que a Igreja precisa de um certo tempo para se readequar, mas este “tempo” deve ser compreendido na perspectiva moderna, e não medievalista: ou seja, tem que avançar com coragem e ousadia evangélica. Sem sombra de dúvidas, em grande parte é só com esse *aggiornamento* na escolha e eleição dos bispos que se poderá promover uma participação mais viva, em corresponsabilidade diferenciada. Modelos históricos para isso existem.

O modo de eleger e nomear os bispos foi conhecendo diferentes modos ao longo da história, razão pela qual não é “dogma de fé”. Por isso, pode e deve ser mudado.

Referências

ABREU, J. P. As Nomeações Episcopais nos Primórdios da Igreja. In: *Humanística e Teologia*, v. 7, n. 3, 1986. Disponível em: <https://revistas.ucp.pt/index.php/humanisticaeteologia/article/view/3585>. Acesso em: 14 jul. 2023.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2006.

CIPRIANO DE CARTAGO. A Unidade da Igreja Católica. In: CIPRIANO DE CARTAGO. *Obras Completas*. São Paulo: Paulus, [s. d.].

CLEMENTE ROMANO. Primeira Carta de Clemente aos Coríntios. In: *Padres Apostólicos*. Coleção Patrística 1. São Paulo: Paulus, 1995. p. 23-70.

DIDAQUÉ. *O Catecismo dos primeiros cristãos para as comunidades de hoje*. São Paulo: Paulus, 1989.



ESTRADA, J. A. *Para compreender como surgiu a Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2005.

HIPÓLITO DE ROMA. *Tradição apostólica de Hipólito de Roma*. Liturgia e catequese em Roma no século III. Petrópolis: Vozes, 2019.

INÁCIO DE ANTIOQUIA. Inácio aos Esmirniotas. In: *Padres Apostólicos*. Coleção Patrística 1. São Paulo: Paulus, 1995. p. 113-120.

INÁCIO DE ANTIOQUIA. Inácio aos Magnésios. In: *Padres Apostólicos*. Coleção Patrística 1. São Paulo: Paulus, 1995. p. 91-96.

JOÃO FRANCISCO, M. O Episcopado e outros ministérios nas origens da Igreja. In: *Cadernos Patrísticos*. O Episcopado na Igreja Antiga, vol. II, n. 3, maio 2007, p. 67-87.

KEHL, M. *A Igreja*. Uma Ecclesologia Católica. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2020.

LEGRAND, H. El primado romano, la comunión em las iglesias y la comunidade entre los bispos. In: *Revista Concilium* 5, nov. 2013, p. 79-96. Disponível em: <https://www.revistaconcilium.com/wp-content/uploads/2019/pdf/353.pdf>. Acesso em: 17 mar. 2026.

MONDONI, D. *O cristianismo na antiguidade*. São Paulo: Loyola, 2014.

PAPA FRANCISCO. *Para uma Igreja Sinodal*: comunhão, participação e missão. Documento Final. Disponível em: https://www.synod.va/content/dam/synod/news/2024-10-26_final-document/POR---Documento-finale.pdf. Acesso em: 30 jan. 2026.

PASSOS, João Décio. *Obstáculos à Sinodalidade*. Entre a preservação e a renovação. São Paulo: Paulinas, 2023.

SESBOÜÉ, B. Primeiros discursos cristãos e tradição da fé. In: SESBOÜÉ, B.; WOLINSKI, J. [dir.]. *O Deus da Salvação* (séculos I – VIII). 3. ed. São Paulo: Loyola, 2015. p. 29-66.

SATLER, F. A. *Todos vós sois irmãos*. Jesus, nosso irmão, e os Religiosos Irmãos na Vida Religiosa Consagrada. São Paulo: Paulus, [s. d.].

TABORDA, F. *A Igreja e seus ministros*. Uma teologia do ministério ordenado. São Paulo: Paulus, 2011.



O corpo ferido, o silêncio e a tragédia: uma análise teológico-literária e performativa de “The Fate of Ophelia” a partir de Shakespeare e da prática teológica encarnada

The wounded body, silence, and tragedy:
a theological-literary and performative analysis
of “The Fate of Ophelia” from Shakespeare and
embodied theological practice

*Clelia Peretti**

PUCRS

*Bruno Henrique Campos***

PUCPR

Recebido em: 14/03/2026. Aceito em: 14/05/2026.

* Doutora em Teologia na Faculdade EST, São Leopoldo, RS e Doutora em Teologia pela EST, com pós-doutorado em Fenomenologia em Edith Stein pelo Centro Italiano di Ricerche Fenomenologiche e pela Pontifícia Universidade Lateranense, em Roma. Professora do Bacharelado e do Programa de Pós-graduação Teologia na PUCRS. É Líder do Grupo de Pesquisa em Teologia, Gênero e Educação. É Membro da International Academy of Practical Theology (IAPT) – EUA, Presidente da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião – SOTER e membro da ANTPECRE. É perita na Comissão da Doutrina da Fé da CNBB no Brasil. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2062-0883>.

E-mail: cpkperetti@gmail.com.

** Doutorando em Teologia na área de Teologia e Sociedade e na linha de pesquisa Teologia, arte, educação e cuidados integrais: práticas e processos pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR – 2025-). Mestre em Teologia Bíblica pela PUCPR (2025). Especialista em Bíblia Antigo e Novo Testamento pela Faculdade Vicentina (2023). Graduação em Teologia pela PUCPR (2022). <https://orcid.org/0000-0001-6252-1694>.

E-mail: brunohc1191@gmail.com.





Resumo: O presente estudo analisa a figura de Ophelia, da tragédia Hamlet de William Shakespeare, em diálogo com a canção contemporânea "The Fate of Ophelia", propondo uma leitura interdisciplinar que articula literatura, música e teologia a partir da noção de corpo ferido. Partindo de uma abordagem qualitativa de caráter hermenêutico-performativo, a pesquisa compreende a performance vocal como prática teológica encarnada, na qual voz, silêncio e vulnerabilidade produzem sentido a partir da experiência vivida. Ophelia é interpretada não como heroína trágica tradicional, mas como símbolo de subjetividades silenciadas e de corpos dissidentes que não encontram reconhecimento nem resolução narrativa. O referencial teórico mobiliza contribuições da teologia contemporânea para sustentar que a reflexão sobre Deus deve partir da experiência concreta do sofrimento, recusando explicações redentoras que neutralizem a dor. Nesse horizonte, a personagem encarna a memória passionis, isto é, a memória das vítimas cuja dor permanece sem reparação, funcionando como denúncia das estruturas que normalizam o sofrimento. Paralelamente, a fenomenologia de Edith Stein fundamenta a compreensão do corpo como unidade de dimensão física, psíquica e espiritual, enfatizando a empatia como reconhecimento da alteridade irreduzível do outro e como condição para o exercício da liberdade pessoal. Conclui-se que a releitura contemporânea de Ophelia evidencia o corpo vulnerável como locus privilegiado de reflexão teológica e crítica social, mostrando que a arte pode operar como espaço de memória, resistência e produção de sentido diante da violência e do silêncio histórico.

Palavras-chave: Ofélia; corpo ferido; memória passionis; teologia encarnada; empatia.

Abstract: The present study analyzes the figure of Ophelia from William Shakespeare's tragedy Hamlet in dialogue with the contemporary song "The Fate of Ophelia", proposing an interdisciplinary reading that brings together literature, music, and theology through the notion of the wounded body. Adopting a qualitative approach of a hermeneutic-performative nature, the research understands vocal performance as an embodied theological practice in which voice, silence, and vulnerability generate meaning from lived experience. Ophelia is interpreted not as a traditional tragic heroine, but as a symbol of silenced subjectivities and dissident bodies that find neither recognition nor narrative resolution. The theoretical framework draws on contributions from contemporary theology to argue that reflection on God must begin from the concrete experience of suffering, rejecting redemptive explanations that neutralize pain. Within this horizon, the character embodies the *memoria passionis*, that is, the memory of victims whose suffering remains unrepaired, functioning as a denunciation of structures that normalize suffering. In parallel, Edith Stein's phenomenology grounds the understanding of the body as a unity of physical, psychic, and spiritual dimensions, emphasizing empathy as the recognition of the irreducible alterity of the other and as a condition for the exercise of personal freedom. It is concluded that the contemporary rereading of Ophelia highlights the vulnerable body as a privileged locus for theological reflection and social critique, demonstrating that art can function as a space of memory, resistance, and meaning-making in the face of violence and historical silence.

Keywords: Ophelia; wounded body; *memoria passionis*; embodied theology; empathy.



Introdução

A leitura teológica e fenomenológica da literatura exige atenção às figuras que, embora marginalizadas em suas narrativas, revelam tensões profundas da condição humana. Entre elas, poucas são tão emblemáticas quanto Ophelia, cuja presença discreta e ao mesmo tempo perturbadora atravessa séculos de interpretações. É nesse horizonte que se insere a análise a seguir.

A figura de Ophelia ocupa um lugar singular na tradição literária e teológica ocidental. Em *Hamlet*, de William Shakespeare (2011), Ophelia não se afirma como heroína trágica, mas como um corpo vulnerável atravessado por forças que excedem sua capacidade de simbolização. Seu percurso narrativo é marcado pelo silenciamento progressivo, pela fragmentação da linguagem e, finalmente, pela dissolução na morte. Ao longo dos séculos, Ophelia tornou-se símbolo da fragilidade extrema, especialmente do corpo feminino e daqueles corpos que não se ajustam às narrativas dominantes de sentido. Dessa forma, este estudo propõe analisar a canção “*The Fate of Ophelia*”¹ interpretada pela cantora e compositora *Taylor Swift*, como reescritura contemporânea dessa figura, articulando literatura, música e teologia em uma análise interdisciplinar.

Em *Hamlet*, Ophelia surge inicialmente como figura obediente, submissa à autoridade paterna de Polônio e à lógica política da corte dinamarquesa. Sua relação com Hamlet é mediada por jogos de poder e vigilância, o que a impede de elaborar discursivamente sua experiência afetiva. O silêncio de Ophelia não é mera ausência, mas forma de resistência. Esse desafia discursos que exigem sentido imediato e reconciliação forçada. Quando Polônio morre e Hamlet se afasta, Ophelia perde os referenciais simbólicos que sustentavam sua identidade. Sua loucura manifestase por meio de canções fragmentadas e imagens naturais.

Shakespeare descreve sua fala como um discurso que já não comunica racionalmente, mas afeta profundamente os ouvintes: “A fala dela não é nada, ainda assim o uso informe dela leva os ouvintes à reflexão” (Shakespeare, 2011, p. 162). A morte de Ophelia, narrada por Gertrudes, reforça seu apagamento e a transforma em imagem poética da dissolução.

A canção “*The Fate of Ophelia*” não se propõe a adaptar a narrativa de Hamlet, mas reinscrever afetivamente a experiência trágica

¹ Composição: Taylor Swift; Max Martin; Shellback (2025).



da personagem. A música opera por condensação simbólica: silêncio, lentidão, melancolia e ausência de clímax. Assim como em Shakespeare, não há explicação causal nem redenção final. A canção preserva o pathos trágico ao recusar resoluções emocionais fáceis. A performance vocal de “*The Fate of Ophelia*” constitui-se como prática teológica encarnada. O corpo que canta não ilustra conceitos teológicos, mas os produz a partir da experiência da vulnerabilidade. É justamente essa compreensão da performance como lugar de produção de sentido — e não como mera representação — que orienta o percurso metodológico da pesquisa. A abordagem adotada é qualitativa, de caráter hermenêuticoperformativo. Nessa perspectiva, a performance vocal não é analisada como objeto estético externo, mas como texto encarnado produtor de sentido. A partir desse enquadramento, torna-se possível reconhecer que a própria materialidade da voz — em sua corporeidade, suas quebras e seus silêncios — opera como chave interpretativa. A hermenêutica performativa permite compreender o corpo, a voz e o silêncio como categorias interpretativas fundamentais. Dessa forma, a originalidade deste estudo consiste em articular crítica literária, teologia do corpo ferido e teologia *queer* a partir de uma hermenêutica performativa, reconhecendo a performance musical como *locus theologicus*.

1 Interdisciplinaridade: literatura, música e teologia

A reflexão teológica contemporânea tem se visto desafiada a abandonar certezas fáceis e a encarar de frente a precariedade que marca a experiência humana. Em vez de buscar respostas que suavizem a dor, alguns autores propõem uma teologia que nasce justamente do contato com o limite, com a falha e com o corpo vulnerável. É nesse horizonte que se inscreve a proposta de Adolphe Gesché, cuja leitura radical da condição humana aprofunda e concretiza essa virada teológica.

Para Adolphe Gesché, Deus só pode ser pensado de modo honesto quando a teologia assume a vulnerabilidade humana sem recorrer a explicações redentoras que anestesiam o sofrimento. O corpo ferido torna-se, assim, condição de possibilidade da reflexão teológica (Gesché, 2004). Ophelia, nesse sentido, aparece como figura paradigmática do corpo que pensa Deus a partir da falha.

Essa perspectiva se articula com a exigência mais ampla de uma teologia que não desvie o olhar da dor, mas que se deixe afetar por ela. Deus só pode ser pensado de modo intelectualmente honesto quando



a reflexão teológica se deixa interpelar pela condição humana em sua concretude, especialmente pela experiência do sofrimento, sem recorrer a dispositivos discursivos que o neutralizem. Ao afirmar que explicações redentoras podem “anestesiá-la” a dor, denunciase um risco recorrente das teodiceias clássicas: transformar o sofrimento em elemento funcional de um plano divino, preservando a coerência do sistema teológico ao custo da realidade vivida pelo sujeito ferido. A crítica de Gesché (2004), portanto, aproximase de uma linha teológica pós-catástrofe — marcada por Auschwitz, pelas guerras e pelas violências estruturais — que desconfia de qualquer discurso sobre Deus que não atravesse o escândalo da dor inocente.

Além disso, ao propor que o corpo ferido se torne condição de possibilidade da reflexão teológica, Gesché radicaliza essa intuição ao deslocar o lugar da teologia do plano puramente conceitual para a corporeidade vulnerável. O sofrimento não é romantizado nem sacralizado, mas reconhecido como aquilo que desmonta ilusões de onipotência humana e impede que Deus seja reduzido a uma ideia tranquilizadora. Trata-se de uma perspectiva profundamente cristológica — ecoando a centralidade da cruz — e, ao mesmo tempo, fenomenológica, pois a experiencialidade torna-se ponto de partida para pensar. Em consonância com o autor, a teologia não nasce da posse de respostas, mas da coragem de permanecer na pergunta quando as respostas falham.

A partir dessa compreensão, torna-se possível afirmar que o corpo ferido constitui um lugar privilegiado — ainda que não exclusivo — da reflexão teológica. A tradição cristã reconhece também outros *loci*, como a experiência da gratuidade, da beleza e da esperança. Ainda assim, a formulação de Gesché (2004) é particularmente potente porque preserva o caráter não resolvido do sofrimento e recusa instrumentalizá-lo para fins apologeticos. Ela sugere uma teologia solidária, que não explica a dor de fora, mas pensa a partir dela; uma teologia que prefere a verdade incômoda à consolação fácil. Nesse horizonte, pensar Deus torna-se menos um exercício de domínio intelectual e mais um ato de fidelidade à fragilidade humana — precisamente o ponto onde, para Gesché (2004), a pergunta por Deus se torna inevitável e irrenunciável.

É nesse ponto que a aproximação com a teologia política de Metz se torna fecunda. Para ele, a teologia deve ter como ponto de partida a memória do sofrimento sem a graça (Metz, 2007). A figura de Ophelia encarna essa *memoria passionis* por excelência, pois seu sofrimento não



encontra resolução histórica ou narrativa. Sua memória, portanto, acusa as estruturas que normalizam a dor e expõe a violência que permanece sem resposta.

Desse modo, articulase a crítica metziana com a potência simbólica de Ophelia, sugerindo que a reflexão teológica deve nascer não da reconciliação antecipada, mas da memória não redimida do sofrimento. Ao evocar a “memória do sofrimento sem a graça”, evidenciase o núcleo da *memoria passionis*: uma lembrança perigosa, inquietante, que resiste a ser absorvida por narrativas triunfalistas ou por esquemas de justificação religiosa. Trata-se de uma memória que não consola, mas acusa; que não permite fechar a história sob o signo de uma redenção fácil, porque permanece solidária com as vítimas cujo sofrimento não encontrou reparação. Nesse horizonte, a teologia tornase menos uma doutrina sobre Deus e mais um exercício de fidelidade às dores esquecidas, recusando qualquer discurso que transforme a graça em apagamento da violência histórica.

A escolha de Ophelia como figura exemplar dessa memória é particularmente sugestiva. Seu destino encena um sofrimento sem voz, sem justiça e sem reconhecimento público. Diferentemente de personagens cuja tragédia conduz a algum tipo de esclarecimento ou restauração simbólica, Ophelia é absorvida pelo silêncio e pela água, deixando atrás de si apenas fragmentos — canções, flores, loucura — que testemunham uma dor não elaborada socialmente. É justamente essa ausência de resolução que a torna um ícone teológico da vulnerabilidade extrema e da memória que insiste em não ser pacificada.

A partir disso, tornase possível compreendê-la como imagem da *memoria passionis*. Sua lembrança persiste não porque oferece sentido, mas porque permanece aberta, denunciando as estruturas que normalizam o sofrimento. Essa leitura literária aproximase de uma crítica teológicopolítica: o escândalo não está apenas na dor individual, mas nas condições que a tornam invisível ou aceitável. Lembrar Ophelia, portanto, é desestabilizar a normalidade construída sobre vítimas esquecidas — gesto profundamente metziano, para quem a fé cristã só permanece fiel a si mesma quando mantém viva a recordação daqueles que a história deixou sem voz.

Essa memória, contudo, não elimina a esperança; ela a desloca. A redenção, se houver, não pode ser proclamada de modo que silencie as vítimas. A força dessa formulação reside justamente em preservar a



tensão entre memória e justiça, evitando transformar o sofrimento em elemento funcional de uma narrativa salvífica harmonizadora. Assim, delineiase uma teologia que não começa na glória, mas no luto; não na síntese, mas na ferida aberta da história — precisamente o lugar onde, para Metz, a fé se torna responsabilidade diante do sofrimento dos outros.

É nesse horizonte que a aproximação com Jürgen Moltmann se torna fecunda. Em sua teologia, Deus sofre no abandono da cruz, deslocando o eixo da fé do poder para a vulnerabilidade (Moltmann, 2011). A morte de Ophelia ecoa esse abandono radical, no qual não há resposta divina audível. Em *O Deus Crucificado*, Moltmann insiste que o grito “Meu Deus, por que me abandonaste?” não é um artifício pedagógico, mas a expressão real de uma experiência de Deus que participa do sofrimento, da solidão e da morte. A fé, assim, deixa de gravitar em torno da onipotência entendida como domínio e passa a reconhecer a potência paradoxal de um Deus solidário com a dor humana.

A leitura de Ophelia dialoga com essa intuição ao enfatizar o silêncio e a ausência de resolução. Se na cruz Cristo experimenta o abandono, em Ophelia encontramos uma figura cuja dissolução na água não é acompanhada por palavra salvadora nem por reconhecimento reparador. Sua morte ecoa um abandono radical — não porque Deus esteja ontologicamente ausente, mas porque a experiência humana se dá sob o signo do silêncio. Essa aproximação impede leituras triunfalistas da cruz e reforça a necessidade de levar a sério o “Deus escondido” no sofrimento.

Ainda assim, é importante lembrar que, para Moltmann (2011), o abandono não é a última palavra. Ele é atravessado pela esperança da ressurreição e pela promessa de um Deus que não abandona definitivamente os abandonados. Mesmo assim, a leitura de Ophelia como contraponto trágico à teologia da cruz permanece teologicamente consistente: sua figura funciona como espelho literário que expõe o escândalo de um sofrimento sem resposta imediata e obriga a fé a confrontar-se com a vulnerabilidade como lugar privilegiado para pensar Deus. Essa ênfase na corporeidade ferida e na experiência limite abre caminho para um diálogo frutífero com outra vertente fenomenológica da teologia contemporânea: a reflexão de Edith Stein sobre o corpo e a dignidade humana.



2 O corpo dissidente: a compreensão steiniana da relação entre o corpo, a dignidade humana e o sofrimento

Segundo Mendes (2024, p. 42),

embora Stein tenha usado a análise transcendental husserliana, passando pela redução fenomenológica, sustenta que a consciência é sempre encarnada a um corpo, e para descrever o corpo, utiliza-se das distinções analíticas que se apropriou de Husserl [...].

O autor enfatiza a maneira ímpar com que Edith Stein se apropria da fenomenologia husserliana ao mesmo tempo em que a desloca decisivamente. Embora formada no rigor da análise transcendental e fiel ao método da redução fenomenológica, Stein recusa qualquer interpretação da consciência como instância puramente desincorporada ou autossuficiente. Para ela, a subjetividade é sempre já encarnada — inseparável de um corpo vivido (*Leib*), que não pode ser reduzido ao corpoobjeto (*Körper*), mas constitui o modo originário pelo qual o sujeito está no mundo e se relaciona com os outros.

A articulação entre Moltmann, Metz e Stein tornase evidente nesse ponto: se, em Moltmann, a vulnerabilidade divina se revela na cruz, e em Metz a memória das vítimas impede qualquer teologia triunfalista, em Stein o corpo vivido aparece como o lugar primeiro onde a dignidade humana e o sofrimento se manifestam. Assim, a corporeidade não é apenas condição antropológica, mas também horizonte ético e teológico: é no corpo — ferido, vulnerável, exposto — que se decide a possibilidade de relação, de responsabilidade e de transcendência.

Essa convergência permite compreender que a vulnerabilidade não é um tema periférico, mas o eixo que atravessa os três autores. Em Ophelia, ela assume forma literária; em Metz, tornase memória perigosa; em Moltmann, revela o próprio Deus; em Stein, funda a estrutura da subjetividade. Desse modo, a reflexão sobre o corpo dissidente não inaugura um novo tema, mas aprofunda o movimento já iniciado: pensar Deus e o humano a partir da ferida, e não apesar dela. É justamente nesse ponto que a fenomenologia steiniana oferece um aprofundamento decisivo, ao mostrar que a vulnerabilidade não é apenas um dado teológico ou histórico, mas uma condição estrutural da própria experiência humana.



Essa leitura tem implicações decisivas para a compreensão da empatia, tema central de sua obra inicial, pois o acesso ao outro não se dá por inferência abstrata, mas pela expressão corporal que torna visível uma interioridade. Assim, Stein desloca o transcendental de uma esfera isolada para a vida encarnada, abrindo caminho para uma antropologia filosófica e teológica na qual o corpo não é obstáculo ao espírito, mas condição de possibilidade da experiência pessoal.

Essa percepção tornase particularmente evidente quando Stein aborda a dor do outro. Nesse contexto, afirma:

A dor não é uma coisa e não me é dada desta maneira, nem mesmo quando a noto no semblante doloroso que percebo externamente e com o qual está dado 'a um'. [...] Posso contemplar por quantos lados quiser o semblante comovido de dor [...]. Em princípio, não posso chegar a uma 'orientação' em que, em vez desta, esteja originalmente dada a própria dor (Stein, 2005, p. 83).

Stein expõe aqui um dos princípios centrais de sua fenomenologia da empatia: a distinção radical entre a percepção do corpo e a inacessibilidade originária da vivência interior do outro. A dor “não é uma coisa” e, portanto, não pode ser objetivada como um dado sensível. Mesmo quando se manifesta no semblante, o que se percebe é apenas o corpo enquanto portador de sentido, não a experiência mesma da dor. A analogia com os “lados não acessados” de um objeto físico mostrase insuficiente porque, ao contrário de um objeto, cuja totalidade pode ser explorada, a dor alheia nunca se torna originariamente presente ao observador.

Assim, a empatia não é inferência nem projeção, mas um modo singular de acesso mediado pela expressão corporal, no qual a dor do outro é reconhecida como dor de um outro — e, por isso mesmo, permanece irreduzivelmente sua. Essa estrutura fenomenológica revela uma dimensão ética profunda: reconhecer a dor do outro implica reconhecer sua alteridade inviolável, pois há sempre um núcleo da experiência que não pode ser apropriado, apenas acolhido.

Colaborando com essa corrente de pensamento, tornase pertinente analisar o corpo a partir da dinamicidade da pessoa como indivíduo dotado de liberdade. Nesse sentido:

A estrutura total da pessoa implica nas dimensões do ser humano, como pessoa espiritual [...]. A pessoa na dimensão individual encontra-se no nível mais profundo, no íntimo da alma. [...] O núcleo da pessoa é o



lugar onde está a marca da vivência do indivíduo [...]. A experiência do outro contribui para o conhecimento de si e assim ter consciência de sua liberdade (Peretti; Campos, 2022, p. 285).

Em outras palavras, a pessoa é compreendida como uma totalidade estruturada que integra dimensões espirituais, individuais e socioculturais, sem se reduzir a nenhuma delas isoladamente. Ao falar da pessoa como origem de seus atos, o texto remete à noção de sujeito como centro vivo de iniciativa, fonte de decisões livres e responsáveis. A dimensão da individualidade, situada “no íntimo da alma”, corresponde ao núcleo pessoal — uma interioridade irrepetível que não se confunde com traços psicológicos ou papéis sociais.

Nesse ponto, a articulação entre Stein, Metz e Moltmann tornase ainda mais clara: em Metz, a memória das vítimas impede que a teologia ignore a dor; em Moltmann, Deus mesmo participa dessa dor; em Stein, a estrutura encarnada da subjetividade revela por que a dor do outro nunca é plenamente acessível, mas sempre interpela.

Assim, a fenomenologia steiniana não apenas complementa, mas aprofunda o horizonte teológico aberto por Metz e Moltmann: ela mostra que a vulnerabilidade não é apenas um acontecimento histórico ou teológico, mas a própria condição de possibilidade da relação humana — e, portanto, também da relação com Deus. Se em Metz a memória das vítimas impede qualquer teologia triunfalista, e em Moltmann o sofrimento revela o próprio Deus, em Stein a vulnerabilidade se inscreve na estrutura íntima da subjetividade, como marca constitutiva do serpessoa.

Esse núcleo não é um objeto plenamente acessível à análise externa, mas o centro a partir do qual a pessoa se orienta no mundo e responde aos valores. Ao afirmar que ali se encontra “a marca da vivência do indivíduo”, os autores destacam que a singularidade pessoal não é meramente biográfica, mas ontológica: cada pessoa possui uma maneira própria de apreender e realizar valores, constituindo assim sua identidade espiritual. Desse modo, a interioridade pessoal, para Stein, é inseparável da corporeidade e da historicidade — o que a aproxima, ainda que por outra via, da ênfase metziana na memória e da ênfase moltmanniana na cruz.

Igualmente importante é a articulação entre autoconhecimento e experiência do outro. Para Edith Stein, ninguém se compreende plenamente em isolamento, pois a empatia abre um acesso indireto tanto à



interioridade alheia quanto à própria. O encontro com o outro funciona como espelho e horizonte, permitindo ao sujeito reconhecer limites, possibilidades e responsabilidades que permaneceriam ocultos sem a alteridade. Aqui, a fenomenologia steiniana converge com a teologia política de Metz: ambas insistem que o outro — sobretudo o outro ferido — é lugar de revelação e de responsabilidade.

Nesse sentido, a liberdade não é concebida como autonomia absoluta, mas como capacidade situada, amadurecida no interior de relações intersubjetivas e culturais. A dimensão social não anula a individualidade, mas a torna historicamente concreta, enquanto o núcleo pessoal garante que o sujeito não seja dissolvido nas determinações externas. A liberdade, assim, nasce da relação — e não apesar dela — o que ecoa a própria lógica da cruz em Moltmann, onde Deus se revela não no isolamento, mas na solidariedade radical.

Edith Stein experencia em sua própria vida o sofrimento em si mesma e no seu próximo. Segundo Peretti e Campos (2022, p. 283-284):

Edith Stein (1891–1942), alemã de origem judia, viveu — e principalmente sofreu — durante a Primeira e a Segunda Guerra Mundial.

[...].

No período da Primeira Guerra Mundial, desenvolve efetivamente sua tese de doutorado sobre a empatia, experienciando concretamente o sofrimento alheio.

[...]

Stein morre em 9 de agosto de 1942 no campo de concentração em Auschwitz, sendo um grande exemplo em si mesma de empatia e generosidade.

Constatase, assim, a profunda unidade entre a trajetória biográfica de Edith Stein e o conteúdo de sua reflexão filosófica. Sua fenomenologia da empatia não nasce apenas de um interesse teórico, mas é moldada pelo contexto histórico de violência e sofrimento coletivo no qual viveu. Ao servir como enfermeira voluntária na Primeira Guerra Mundial, Stein elabora sua tese em contato direto com a dor concreta dos outros, conferindo à sua análise uma densidade existencial rara. A empatia, para Stein, não é mera técnica psicológica, mas um modo ético de presença diante da dor alheia — uma postura que ressoa tanto com a memória perigosa de Metz quanto com a solidariedade divina de Moltmann.

Ainda, no apontamento de Scheineider (2023, p. 3):



A cruz para a filósofa Edith Stein não era um objeto de horror, como era e é para os judeus, mas sim uma possibilidade de intimidade com Deus. [...] A alma utiliza a cruz para chegar até Deus, unindose ao Criador na plenitude, alcançando a felicidade divina já nesta vida.

O autor sintetiza a percepção mística e teológica que Stein desenvolve acerca da cruz. Ao reinterpretar um símbolo de ignomínia como lugar de encontro com Deus, Stein se aproxima de Moltmann, mas por um caminho mais contemplativo: a cruz não é glorificação do sofrimento, mas participação no amor de Cristo. A experiência da cruz manifestase de modo singular em cada pessoa, pois envolve a aceitação livre das limitações e perdas à luz de uma relação pessoal com Deus. Aqui, a fenomenologia da empatia se abre para uma mística da vulnerabilidade, onde a dor não é buscada, mas acolhida como espaço de transformação.

Scheineider (2023, p. 5) continua:

Naturalmente não desejamos o sofrimento [...] às vezes há situações em que simplesmente não há o que fazer, como no caso eminente da morte. Restamos, nesse contexto, a fé em Deus. [...] Edith Stein pontua que São João da Cruz nos orienta a abraçar o sofrimento por amor a Cristo, sem desejo de consolação na terra.

Tratase de uma interpretação do sofrimento que dialoga com a tradição mística cristã, especialmente com São João da Cruz. Ao reconhecer que não desejamos o sofrimento nem estamos preparados para ele, o texto parte de uma intuição realista: há dores que escapam ao controle humano. A fé aparece, então, como horizonte de sentido quando as respostas práticas se esgotam.

Para Stein, influenciada pela mística carmelita, o sofrimento pode tornar-se lugar de união com Cristo — não por exaltação da dor, mas por fidelidade amorosa quando toda recompensa visível desaparece. Assim, sua espiritualidade não contradiz sua fenomenologia, mas a prolonga: a empatia que reconhece a dor do outro encontra na cruz o horizonte último de solidariedade divina. Desse modo, a reflexão steiniana integra e aprofunda o percurso teológico traçado ao longo deste estudo, mostrando que a vulnerabilidade humana, longe de ser um limite a ser superado, é o espaço onde se revela a possibilidade de encontro, responsabilidade e transcendência.

Conclusão

A análise da figura de Ofélia, articulada à canção *The Fate of Ophelia* e às contribuições da teologia contemporânea e da fenomenologia steiniana, permite compreender o corpo ferido como um *locus* privilegiado de produção de sentido teológico, estético e ético. Longe de ser apenas personagem secundária de uma tragédia shakespeariana, *Ophelia* emerge como símbolo das subjetividades silenciadas, dos corpos vulneráveis e das experiências que escapam às narrativas hegemônicas de resolução e redenção. Sua morte sem explicação, sem justiça e sem palavra final tornase signo da memória do sofrimento que persiste e interpela.

A hermenêutica performativa adotada demonstrou que a performance vocal — marcada por silêncio, lentidão e ausência de clímax — pode operar como prática teológica encarnada. A voz, o corpo e a fragilidade não funcionam como meras ilustrações de conceitos, mas como modos de produção de conhecimento que emergem da experiência vivida. Nesse sentido, a música contemporânea, ao reinscrever afetivamente a tragédia de *Ophelia*, revelase capaz de atualizar a *memoria passionis* e de expor a continuidade histórica das formas de vulnerabilidade e apagamento.

O diálogo com Gesché, Metz e Moltmann evidenciou uma convergência teológica decisiva: a necessidade de pensar Deus a partir do sofrimento real, sem recorrer a explicações que neutralizem sua gravidade. O corpo ferido não é romantizado nem instrumentalizado, mas reconhecido como lugar onde as ilusões de onipotência se desfazem e onde a pergunta por Deus se torna inevitável. A ausência de resolução na história de *Ophelia*, bem como o silêncio que acompanha sua morte, impede leituras triunfalistas e mantém aberta a tensão entre sofrimento e esperança.

A fenomenologia de Edith Stein contribui para essa perspectiva ao afirmar a inseparabilidade entre consciência e corporeidade e ao compreender a empatia como reconhecimento da alteridade irreduzível do outro. A dor não pode ser apropriada nem plenamente conhecida de fora; ela exige uma postura ética de acolhimento e respeito ao núcleo pessoal inviolável. A própria biografia de Stein, marcada pela experiência histórica da violência e culminando em Auschwitz, confere densidade existencial a essa reflexão, mostrando que a empatia não é apenas categoria filosófica, mas exigência concreta diante do sofrimento humano.



Por fim, a leitura teológica da cruz presente na espiritualidade steiniana e na tradição carmelita aponta para uma compreensão do sofrimento não como valor em si, mas como possibilidade de comunhão e transformação quando atravessado pelo amor. Essa perspectiva não elimina o escândalo da dor nem oferece soluções fáceis, mas sustenta a possibilidade de sentido mesmo no silêncio — aproximandose, assim, das críticas de Metz à reconciliação apressada e da teologia da vulnerabilidade de Moltmann.

Dessa forma, o estudo conclui que o corpo dissidente e ferido — figurado em *Ophelia* — não apenas denuncia estruturas que normalizam o sofrimento, mas também inaugura um espaço crítico onde literatura, música e teologia se encontram para pensar a condição humana em sua vulnerabilidade radical. Ao recusar a reconciliação apressada e ao manter viva a memória das vítimas, a teologia encarnada aqui proposta se apresenta como prática de resistência e solidariedade, capaz de afirmar a dignidade do humano precisamente onde ela parece mais ameaçada.

Essa reflexão tornase ainda mais urgente quando confrontada com a dor que atravessa o mundo contemporâneo: guerras que devastam populações inteiras, deslocamentos forçados, genocídios silenciosos e, de modo particular, a violência sistemática contra o corpo feminino — violências que repetem, em escala histórica, o silenciamento e o apagamento encenados na morte de Ofélia.

Assim como a jovem shakespeariana é tragada pela água sem que sua dor encontre palavra, justiça ou testemunho, também hoje inúmeros corpos — sobretudo corpos femininos — são reduzidos ao silêncio pela brutalidade dos conflitos armados, pelo estupro como arma de guerra, pelo feminicídio, pela exploração sexual e por múltiplas formas de violência estrutural. A figura de *Ophelia*, nesse sentido, funciona como espelho simbólico das vítimas contemporâneas cujas histórias permanecem interrompidas, cujos corpos são marcados pela violência e cujas vozes raramente encontram espaço nas narrativas oficiais.

A teologia que emerge deste estudo, ao insistir na memória do sofrimento e na recusa de explicações harmonizadoras, oferece um horizonte crítico para pensar essas feridas atuais. Ela convoca a reconhecer que a dor humana — seja a de uma personagem literária, seja a de mulheres reais que sofrem nas fronteiras dos conflitos — não pode ser neutralizada por discursos religiosos que prometem sentido imediato ou redenção automática. Ao contrário, exige uma escuta atenta, uma solidariedade



encarnada e uma ética da responsabilidade que se recusa a transformar o sofrimento em abstração.

Assim, o corpo dissidente de Ofélia tornase chave hermenêutica para compreender os corpos feridos de hoje: corpos que carregam marcas de violência, mas também de resistência; corpos que denunciam estruturas de opressão, mas que igualmente convocam à construção de práticas de cuidado, justiça e memória. A teologia que se deixa interpelar por esses corpos — como propõem Gesché, Metz, Moltmann e Stein — não se limita a interpretar o mundo, mas se compromete com sua transformação, afirmando que cada vida ferida é lugar de revelação e de exigência ética.

Referências

GESCHÉ, Adolphe. *El sentido*: Dios para pensar. Salamanca: Sígueme, 2004.

MENDES, Gabriel da Costa. *Edith Stein*: empatia, dignidade humana e diálogo contemporâneo. In: PERETTI, Clélia; ESCOBOZO, Gustavo; MANHOLER, Matheus (org.). Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fenix, 2024.

METZ, Johann Baptist. *Memória passionis*: uma provocação à teologia cristã. São Paulo: Paulus, 2007.

MOLTMANN, Jürgen. *O Deus crucificado*. São Paulo: Academia Cristã, 2011.

PERETTI, Clélia; CAMPOS, Bruno Henrique. Liberdade e Responsabilidade da pessoa. A influência da obra “Fausto” de Goethe em Edith Stein. In: *Teoliterária*. Vol. 12. n. 28. São Paulo, 2022. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/teoliteraria/article/view/58460>. Acesso em: 23 fev. 2026.

SCHEINEIDER, Robson André. Uma aproximação da Ciência da Cruz de Edith Stein ao sofrimento da alma humana. In: *Even3 Publicações*. Recife, PE, 2023. Disponível em: <https://publicacoes.even3.com.br/preprint/uma-aproximacao-da-ciencia-da-cruz-de-edith-stein-ao-sofrimento-da-alma-humana-3202567>. Acesso em: 24 fev. 2026.

SHAKESPEARE, William. *Hamlet*. Tradução de Millôr Fernandes. Porto Alegre: L&PM, 2011.



STEIN, Edith. *Obras Completas*. Vol. II. Escritos filosóficos: etapa fenomenológica: 1915-1920. Tradução do Alemão de Constantino Ruiz Garrido, José Luis Callero Boro. Madrid: Monte Carmelo, 2005.

SWIFT, Taylor. The Fate of Ophelia. In: *The Life of a Showgirl*. Nova Iorque: Republic Records, 2025.



Releituras teológicas contemporâneas do pecado original

Contemporary theological reinterpretations of original sin

*Renato Alves de Oliveira**

Recebido em: 16/03/2026. Aceito em: 21/05/2026.

Resumo: *Este artigo tem o objetivo de apresentar propostas de releituras teológicas contemporâneas sobre o pecado original. Trata-se de uma doutrina que conquistou um caráter sistemático com Agostinho e que influenciou a teologia ocidental e o magistério da Igreja Católica. O percurso metodológico é histórico-evolutivo. Primeiramente, parte-se da fundamentação bíblica, mostrando que o texto no qual se apoia a doutrina é Rm 5,12. Em seguida, o pecado original é apresentado de modo evolutivo no curso da tradição cristã, passando por Agostinho, teologia medieval, Concílio de Trento e a relação entre monogenismo e pecado original, segundo a encíclica Humani Generis do Papa Pio XII. Diante de uma postura historicista do relato das origens, de uma visão fisicista da transmissão, de uma rejeição da conexão pecado-morte e de uma percepção cosmológica primitiva da visão clássica do pecado original, surgem algumas propostas de releituras teológicas, na segunda metade do século XX, em chave evolutiva, social, feminista, pessoal e mundana. As releituras mostram uma insatisfação com a visão clássica e propõem reinterpretações com o objetivo de conservar a doutrina, porém purificando-a de seu caráter mitológico.*

Palavras-chave: *pecado original; releitura; teologia; contemporânea.*

Abstract: *This article aims to present contemporary theological reinterpretations of original sin. This doctrine acquired a systematic form with Augustine and has deeply influenced Western theology as well as the Magisterium of the Catholic Church. The methodological approach adopted is historical-evolutionary. It begins with the biblical foundation, noting that the primary scriptural basis for the doctrine is Romans 5:12. It then traces the historical development of original sin within the Christian tradition, moving from Augustine to medieval theology, the Council of Trent, and the relationship between monogenism and original sin, as*

* Doutor em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. Professor do Programa de Pós-graduação em Teologia Prática da PUC Minas. Pesquisa temas de antropologia teológica e escatologia.
E-mail: praobh@yahoo.com.br





addressed in Pope Pius XII's encyclical Humani Generis. In light of a historicist reading of the account of origins, a physicalist understanding of its transmission, a rejection of the sin-death connection, and a primitive cosmological framework underlying the classical view of original sin, several proposals for theological reinterpretations emerged in the second half of the 20th century. These reinterpretations – evolutionary, social, feminist, personal, and worldly – express dissatisfaction with the classical conception and seek to preserve the doctrine while purifying it of its mythological elements.

Keywords: *original sin; reinterpretation; theology; contemporaneity.*

Introdução

A doutrina do pecado original é uma forma bíblico-teológica de mostrar como o mal moral entrou no mundo. O pecado entra no mundo por ato de desobediência do casal das origens diante do mandamento de Deus. A mulher foi ludibriada pela serpente e comeu do fruto da árvore que Deus havia proibido. Assim, na visão clássica, a história do pecado e a desarmonia na comunhão com Deus teve seu começo e a morte iniciou o seu reinado, em estreita relação com a culpa.

Agostinho, fundamentando-se em Rm 5,12, é considerado o articulador e o criador do termo “pecado original”, referindo-se ao pecado das origens que é transmitido para as futuras gerações por meio da propagação. A posição de Agostinho, diante do confronto com Pelágio, influenciou os sínodos de Cartago, Orange, a teologia medieval, a reforma protestante, o Concílio de Trento e o magistério da Igreja Católica. Trata-se de uma doutrina que tem impacto em outras áreas da teologia sistemática como antropologia teológica, cristologia, eclesiologia e mariologia.

A visão de Agostinho e do Concílio de Trento que gozou de uma interpretação aceita pela teologia até a primeira metade do século XX foi objeto de insatisfação e reinterpretação na segunda metade do século XX. O percurso metodológico do artigo parte da fundamentação bíblica, da evolução ao longo da tradição cristã e as propostas de releituras teológicas contemporâneas.

1 Fundamentação bíblica do pecado original

No âmbito bíblico, a noção de pecado se refere à relação do ser humano com Deus. Trata-se de uma ruptura na amizade e na aliança com Deus. É uma situação que deriva de uma relação negativa com Deus.



O pecado se refere a uma desarmonia na relação do povo de Israel com Deus. Através do pecado, Israel instaura uma relação com Deus pautada na ruptura com a aliança e na infidelidade. Por isso, o pecado é uma ruptura com Deus, com a comunidade e uma destruição na harmonia entre ambos. O israelita, quando peca, rompe a comunhão com Deus e com a comunidade. O pecado do ser humano tem uma dimensão espiritual e comunitária.

Depois do pecado, vem a situação de culpa em que o pecador se encontra inserido e trata-se uma realidade que afeta os outros (Ex 20,5; 34,7; Num 18,18). Existe uma solidariedade no mal e no bem. A bênção de Abraão é para todos os povos da terra (Gn 12,3), a mediação de Moisés expande para todo o povo (Ex 32,10.14.30-32) e o próprio povo de Israel, na aliança com Deus, é representante de todos os povos (Is 42,4; 45,18-25). Os pecados do rei e do sacerdote afetam todo o povo. Há um vínculo de solidariedade entre todos os seres humanos que está na base da responsabilidade coletiva pelo pecado e pela culpa de cada um. O pecado de um ser humano dissemina o castigo por toda comunidade. Assim, a comunidade pode excluir de seu interior o pecador com o escopo de restabelecer a paz com grupo e com Deus (Num 16,22ss; Js 7,1ss).

O relato javista de Gn 2-3 possui um conteúdo sapiencial. O texto de Gn 3,1-7 apresenta um confronto sapiencial entre a astúcia da serpente e a sabedoria humana. A mulher é ludibriada pela serpente e come o fruto da árvore do meio do jardim que Deus lhe havia proibido. Assim, o pecado tem sua origem na ruptura de um mandamento. Trata-se de um pecado de desobediência em que se burla um mandamento. Porém, não é possível dizer, a partir de Gn 3,1-7, que o pecado de Adão é transmitido pela geração biológica a todos os seus descendentes como em tempos posteriores se pensou.

Depois do primeiro pecado, há uma continuação da história de pecado e de morte. Em Gn 4,8, há o pecado de Caim contra o seu irmão Abel. A desobediência contra Deus conduz ao pecado contra o ser humano. A ruptura na comunhão e na amizade com Deus é o princípio de uma história de pecado envolvendo o ser humano e a natureza. Deus se entristece com a maldade do ser humano e com os desígnios maus presentes no coração humano (Gn 6,5-8). Deus se arrepende de ter criado o ser humano. Ele mandou o dilúvio para destruir a maldade humana. O orgulho dos seres humanos de querer chegar até o céu se manifesta na construção da torre de Babel (Gn 11,1-9). Outra queda no pecado ocorre



com a idolatria de Israel no deserto, rompendo a aliança com Deus. A precipitação no pecado também ocorre quando o povo de Israel pede a Deus um rei com o intuito de equipará-lo com as demais nações (1Sm 8).

O Antigo Testamento não apresenta com clareza todos os elementos necessários para fundamentar o que posteriormente se configurará como a doutrina do pecado original. Não há um nexo causal entre o pecado dos primeiros pais e a condição pecadora da humanidade. Porém, o Antigo Testamento apresenta indícios de elementos nos quais se pode apoiar a futura doutrina do pecado original, como por exemplo, a solidariedade no mal entre os seres humanos. Alguns momentos tratam do influxo do pecado dos pais nos filhos, porém, a geração não é a única forma de expressão dos vínculos de solidariedade no bem e no mal que une os seres humanos. O pecado não é transmitido somente pela via da geração física. O pecado também pode ser transmitido pela via social, cultural e outras. A comunhão e a solidariedade dos seres humanos têm no pecado seu aspecto negativo.

O Novo Testamento, quando trata do pecado da humanidade, geralmente não refere ao pecado de Adão, mas do pecado que o ser humano experimenta cotidianamente em sua vida. Para o Novo Testamento, todos os seres humanos são pecadores e necessitam da salvação de seus pecados por meio de Jesus Cristo. Esta situação de pecado está em conexão com o pecado de Adão. No Novo Testamento, o vínculo do pecado do ser humano com o pecado de Adão não é afirmado com frequência nem mesmo implicitamente. Quem mostra a conexão do pecado humano com o pecado de Adão é o apóstolo Paulo em 1Cor 15,21-22 e Rm 5,12-21 (Lyonnet, 1969, p. 51).

Na visão paulina, Adão e Cristo representam a humanidade de duas maneiras distintas. Em Adão, todos morrem e em Cristo todos ressuscitam. A morte tem sua origem em Adão e a ressurreição tem seu começo escatológico em Cristo. A vida e a morte estão fundamentadas nas figuras corporativas de Cristo e de Adão. As ações de ambos têm efeito sobre todos. A morte de todos em Adão encontra uma relação implícita com o pecado. O sentido da morte não contém uma visão puramente biológica, mas significa também distanciamento na relação com Deus. A morte começa seu reinado no mundo pela mediação de Adão, mas é redimida pela salvação em Cristo. A redenção operada por Cristo é a resposta de Deus a uma humanidade pecadora. A justificação do ser



humano pela fé é gratuita porque se baseia na ação de Cristo e não no mérito ou na ação humana.

O texto clássico no qual a tradição cristã fundamenta a doutrina do pecado original é Rm 5,12: “Eis porque, como por meio de um só homem o pecado entrou no mundo e, pelo pecado, a morte, e assim a morte passou a todos os homens *porque todos pecaram*”. A expressão “porque todos pecaram” em grego significa *eph'hò pántes hèmarton*. Esta expressão foi objeto de muita discussão na tradição cristã. A Vulgata traduz a expressão grega *eph'hò pántes hèmarton* para o latim no sentido de *in quo* (Adão) *omnes peccaverunt* que significa “no qual todos pecaram”. A patrística grega interpreta a preposição grega *epi* (ou *eph'*) no sentido de “por” (“por causa de”, “por meio de”) e assim a expressão “todos pecaram” pode ser entendida como uma participação de todos no pecado de Adão ou como uma afirmação dos pecados pessoais de todos os seres humanos. A expressão grega *hèmarton* é interpretada pela patrística latina como uma participação de todos os seres humanos, incluindo as crianças, no pecado de Adão. Já, para a patrística grega, a expressão se refere aos pecados pessoais dos adultos. O Concílio de Trento acolheu a interpretação latina, defendendo que todos os seres humanos participam da culpa de Adão (Lyonnet, 1964, p. 234).

No século XVI, a maioria dos autores defendeu a interpretação oferecida pelos latinos, presente na Vulgata. Caetano e Seripando consideraram a expressão grega *eph'hò* como uma locução causal. Nos séculos XVII e XVIII, alguns autores refutaram a tradução da Vulgata. No século XX, a maioria dos exegetas renunciava à tradução *eph'hò* no sentido de *in quo* (“no qual”) da Vulgata. Segundo o exegeta Lyonnet, a expressão tem um sentido causal: “porque” ou “por causa do qual” todos pecaram. O exegeta segue a interpretação da patrística grega. A expressão grega *pántes hèmarton* é traduzida como “todos participaram no pecado de Adão” (Lyonnet, 1964, p. 235).

A expressão grega *eph'hò* pode ser traduzida por “como consequência de que”. Para ele, o pecado de Adão não casou um dano à natureza humana, mas a impregnou de uma potência de pecado que domina os seres humanos. Através desta potência, os pecados pessoais dos seres humanos elegeram o regime de pecado transmitido por Adão. Este regime, presente em cada pessoa, adquire concretude porque os seres humanos o colocam em ato por meio de seus pecados pessoais. A expressão grega *eph'hò* pode ser traduzida por “com o



resultado de que”. Neste sentido, os pecados pessoais seriam causados pelo pecado de Adão. A expressão *eph 'hò* pode ainda ser vista como uma conjunção com valor causal (“posto que”, “porque”). As ações pecaminosas dos seres humanos de algum modo manifestam o pecado de Adão, no qual todos os seres humanos estão implicados em uma situação objetiva de pecado e de morte. No pecado dos seres humanos, de algum modo atua o pecado de Adão. Somente pela mediação de Jesus Cristo, os seres humanos pecadores podem ser libertos desta situação (Caballero, 2014, p. 130-133).

2 O pecado original na tradição cristã

Agostinho aborda o tema do pecado original em confronto com o pelagianismo. É primeiro autor que introduz a terminologia “pecado original” e oferece uma reflexão teológica com um teor mais sistemático sobre o tema. Para Agostinho, os seres humanos necessitam de Cristo para serem salvos, porque estão inseridos numa natureza pervertida. O pecado tornou a natureza viciada e manchada. O ser humano não se encontra mais na natureza permeada pela graça como era antes do pecado de Adão. Por seu pecado, Adão gerou seres humanos pecadores. A natureza humana tornou-se não somente pecadora, mas também procriadora de pecado. Adão é pai de todos e todos estavam presentes nele no momento da queda. Todos os seres humanos estão presos nos grilhões da morte por causa do pecado de Adão (Ruiz de la Peña, 1991, p. 128; Grossi; Sesboüé, 2003, p. 145).

Toda Escritura trata da universalidade da redenção em Cristo e do pecado. A interpretação de Agostinho de Rm 5,12 está baseada na versão latina. A partir da leitura do texto latino, Agostinho compreende que a transgressão de Adão transmitiu a todos o pecado e não a morte. Para Agostinho, pela desobediência de Adão, o pecado afetou todos os seres humanos porque todos pecaram em Adão. Todos os seres humanos estão incluídos em Adão. A humanidade formava um só homem em Adão. Em Adão, toda humanidade é gerada e em Cristo, a humanidade é regeneradora. Quem não for regenerado em Cristo não pode ser redimido do pecado e está condenado (Grossi; Sesboüé, 2003, p. 147-150).

Agostinho sustenta enfaticamente a universalidade da salvação em Cristo. A salvação operada por Cristo não é para *muitos*, mas para *todos*. A universalidade soteriológica acampa também as crianças. A Igreja batiza todos os seres humanos para a remissão dos pecados. Ainda que



alguém não tenha pecados pessoais, necessita da redenção de Cristo em razão da herança do pecado de Adão. Uma criança recém-nascida não tem pecado pessoal, mas tem a herança pecaminosa de Adão. Logo, necessita ser batizada para se salvar. Na visão de Agostinho, o ser humano, por seu pecado herdado de Adão, se encontra num estado de privação da graça. A perda da graça conduz o ser humano a um estado de desordem da natureza e a uma desorientação do desejo. Esta condição desorientada é chamada por Agostinho de “concupiscência”. Agostinho, apoiando-se em Rm 5,12-14, sustenta que a transmissão do pecado de Adão se dá pela *propagação* e por via da *geração*. O pecado é contraído através do nascimento e por seu nascimento, o ser humano herda a má ação de Adão.

O influxo da visão de Agostinho sobre o pecado original está presente na teologia medieval. Segundo Ladaria (2004, p. 93), para Pedro Lombardo, o pecado original é identificado com a “concupiscência”. A geração é a causa da transmissão do pecado original. Na visão de Anselmo, o pecado original é a privação ou a ausência da justiça original. Adão, pecando, foi destituído da justiça original, conferida por Deus no ato da criação (Ladaria, 2004, p. 93-94). A posição de Boaventura (1221-1274), Alberto Magno (1196-1280) e sobretudo Tomás de Aquino (1225-1274) está em sintonia com a posição de Pedro Lombardo e Anselmo. Para Tomás, “o pecado original é materialmente a concupiscência, mas formalmente é a falta da justiça original” (Tomás de Aquino, 2005, I-II, q. 82, a.3).

O Concílio de Trento (1545-1563) tratou do tema do pecado original na quinta sessão (1546). Entre os objetivos do Concílio, na abordagem do tema, estava a defesa da posição da Igreja Católica diante da acusação de pelagianismo por parte dos reformadores protestantes. Além disto, objetivava a exposição da reta doutrina sobre a natureza do pecado original. O concílio se apoiou nos Sínodos de Cartago e Orange, oferecendo uma elaboração mais desenvolvida.

O primeiro cânon defende que o primeiro homem transgrediu a ordem de Deus dada no paraíso, perdendo a santidade e a justiça original. Este pecado de prevaricação, provocado por Adão, casou a ira e a indignação de Deus. Em razão desta situação, a morte iniciou seu reinado no mundo e a natureza antropológica de Adão, em corpo e alma, foi mudada para pior (Denzinger, 2007, n. 1511).

O segundo cânon declara que o pecado de Adão causou prejuízo para ele e sua descendência, pois ele e seus descendentes perderam a santidade e a justiça original. A desobediência de Adão transmitiu a



morte e as penas do corpo, bem como o pecado, que é a morte da alma (Denzinger, 2007, n. 1512). O Concílio de Trento apoia a doutrina do pecado original no texto de Rm 5,12, na versão Bíblia Vulgata, traduzindo a expressão *eph'ô* pelo relativo *in quo*.

O terceiro cânon salienta que o pecado de Adão é transmitido por propagação e não imitação. Este pecado está presente em cada descendente de Adão como algo próprio e só pode ser retirado pelos méritos de Cristo. A redenção de Cristo, operada pelo batismo, através da Igreja, atinge adultos e crianças (Denzinger, 2007, n. 1513).

O quarto cânon afirma que as crianças recém-nascidas devem ser batizadas mesmo nascendo de pais batizados. O batismo da criança é para remissão dos pecados, os quais são herdados de Adão. A administração do batismo confere à criança a participação na vida eterna (Denzinger, 2007, n. 1514).

O quinto cânon precisa que a graça de Cristo, conferida no batismo, retira a condição de réu proveniente do pecado original. Com o batismo, tudo que o pecado original contém de verdadeiro e próprio é retirado. Naquele que é batizado permanece a concupiscência, a qual não é pecado. A concupiscência tem sua origem no pecado e se inclina ao pecado (Denzinger, 2007, n. 1515).

O Decreto sobre o pecado original do Concílio de Trento está em sintonia com as ideias presentes na tradição, principalmente em relação a Agostinho. Não se trata de uma doutrina substancialmente nova. O Concílio não precisa em que sentido o pecado de Adão se torna próprio de cada um. Não há uma definição da essência do pecado original, cuja doutrina está subordinada à redenção operada por Cristo que abarca todos os seres humanos.

Em 1950, na Encíclica *Humani Generis*, o papa Pio XII, tratando do poligenismo, teoria que defende a origem da humanidade por meio de uma pluralidade de casais, tocou no tema do pecado original. Na visão desta Encíclica, o poligenismo é incompatível com a doutrina do pecado original. A crença na descendência de um pai comum parece uma verdade indispensável para que o pecado deste pai possa ter prejudicado toda a humanidade. A descendência da humanidade a partir de um único casal parece ser argumento exigido pela doutrina do pecado original e pela fé na redenção de Cristo. Para o referido documento, o monogenismo é o pressuposto lógico necessário da doutrina do pecado original, pois



oferece um aceitável fundamento à solidariedade de todos os seres humanos com o pecador originante, já que todos são afetados pelo pecado de Adão porque são filhos dele¹.

3 Releituras teológicas contemporâneas do pecado original

Diante de uma visão historicista e individualista da figura de Adão, de uma percepção materialista da condição da criação antes do pecado, de uma compreensão fisicista da transmissão do pecado original, de uma posição crítica da cosmovisão que fundamentava o pecado original, de uma rejeição da conexão pecado-morte e de uma concepção natural e essencialista do pecado original, na segunda metade do século XX, surgiram releituras e reinterpretações teológicas do pecado original. Houve também tentativas de reinterpretações filosófica (Boff, 2009, p. 156-159), psicológica (Duffy, 1990, p. 188-191; Andrade, 2004, p. 167-169) e científica (Maldamé, 2013, p. 185-199). No campo teológico, houve propostas de releituras do pecado original em chave evolutiva, social, pessoal, feminista e libertadora.

3.1 O pecado original em chave evolutiva

A doutrina do pecado original, historicamente, foi expressa dentro de uma visão de mundo marcada por uma cosmologia antiga, em que o mundo era concebido de forma geocêntrica, estática e fixa. O pecado original faz parte de uma representação mitológica da realidade. A história de Adão e Eva, fundamento da concepção clássica do pecado original, é incompatível com uma visão evolutiva e científica do mundo. A representação da criação, antes do pecado, estava pautada em um estado de perfeição, numa origem da morte ligada ao pecado e nas ações do casal original. Esta concepção da realidade é superada pela visão evolucionista e científica do mundo.

Uma visão evolucionista do mundo supõe a superação desta representação tradicional, sustentada pela Escritura e pela tradição da Igreja que vigorou até a primeira metade do século XX. A visão clássica do

¹ O Concílio Vaticano II (1962-1965) não tratou diretamente da doutrina do pecado original, porém o tema não está ausente dos textos conciliares. O texto mais relevante sobre o pecado original está na *Gaudium et Spes* 13.



pecado original parte de um mundo perfeito e ordenado para chegar à desordem causada pelo pecado. A realidade estava baseada num estado de perfeição, que em razão do pecado original, causou desordem e imperfeição. “Na verdade, a impossibilidade de abordar Adão e o Paraíso terrestre em nossas perspectivas científicas é tal que me pergunto se um único homem, atualmente, é capaz de combinar simultaneamente seu olhar sobre o mundo geológico invocado pela ciência e o mundo geralmente narrado pela História Santa” (Chardin, 1969, p. 63).

A visão evolutiva do mundo “defende a derivação genética natural das formas de vida mais complexas e perfeitas a partir das formas elementares” (Alszeghy; Flick, 1967, p. 218). O evolucionismo se fundamenta numa visão ascensionista da realidade, partindo de condições de vida mais primitivas para chegar as mais complexas. O mundo está em evolução e expansão. É uma cosmovisão da realidade, qual um organismo que está em processo e num estado de devir. A evolução é um processo de organização e complexificação. Assim, é preciso compreender o pecado original dentro desta visão evolutiva. É necessário reinterpretar a fé a partir de novas categorias e representações. É mister passar de uma cosmologia fixista e estática para uma evolutiva e dinâmica.

Dentro da visão paleontologista, na medida em que a cadeia das gerações remonta ao passado, o ser humano se apresenta mais imperfeito nas suas funções superiores (inteligência, consciência, responsabilidade etc.). Segundo Alszeghy-Flick (1967, p. 222),

seria falso conceber o estado paradisíaco como uma projeção no passado do estado ao qual deveria chegar a humanidade através da evolução, considerando a miséria atual não como uma consequência do pecado, mas como um fenômeno irreversível da evolução, uma tentativa não alcançada, um fracasso evolutivo.

Na visão clássica, o pecado das origens estava ligado ao mal moral e na visão evolucionista de Teilhard de Chardin (1881-1955), o pecado original está vinculado ao mal físico. O pecado original não seria uma doença propriamente terrestre e nem estaria ligado à geração humana, mas consistiria num mal presente na existência de todo ser participado (Chardin, 1969, p. 53). O mal presente no ser humano e no universo estariam implicados e seriam coextensivos. O mal significaria a desordem, a falha e a corrupção do ser. O processo evolutivo comportaria falhas, lacunas e erros. Deus e o mal seriam realidades oponentes. Enquanto



Deus seria unidade, o mal seria a multiplicidade (Chardin, 1988, p. 368-369). O mal seria as potencialidades difusas da condição de todo ser participado. Não se trataria de um acidente primordial, mas de uma condição presente em todo ser participado.

Diante desta visão de Teilhard sobre o mal, o pecado seria a presença do mal universal no campo da consciência do ser humano. O pecado original, enquanto o mal presente na condição do ser participado no estado de multiplicidade, existe permanentemente em todo universo (Chardin, 1969, p. 222), na medida em que o ser participado alcançaria o nível da vida, o mal se manifestaria na morte e no sofrimento. Na proporção em que a vida conquistaria o nível da consciência, o mal se manifestaria como pecado, o mal moral. O mal seria uma situação inevitável presente no ser finito e no ser humano. O ser participado pelo fato de ser múltiplo se tornaria sujeito do mal. O ser humano, por sua participação na multiplicidade e por sua incompletude, se encontraria imerso no estado do mal e inevitavelmente pecaria. O mal, a morte e corrupção seriam elementos constitutivos do ser humano. Neste contexto, Cristo teria um alcance cósmico e seria o redentor do ser humano e do mundo. Cristo representaria o ponto ômega do processo evolutivo e abarcaria todo o cosmo com sua obra redentora. Tudo estaria orientado para a recapitulação em Cristo.

Na visão evolutiva do mundo, não é preciso personificar o mal produzido de modo a responsabilizar um ser humano concreto, como acontecia na visão clássica. O drama do Éden simboliza o drama do mundo em evolução e a felicidade do paraíso é a situação para qual o mundo está orientado. No processo evolutivo, quando o ser humano alcança sua dimensão ético-religiosa deve dar um salto para o sobrenatural. Neste quadro, o ser humano é capaz de se opor ao plano divino. A situação negativa gerada pelo ser humano, no processo evolutivo, não modifica o aspecto fenomenológico do mundo e nem do gênero humano. O pecado desencadeia uma situação pecaminosa e um estado de oposição à vontade divina (Alszegehy; Flick, 1967, p. 221-224).

O pecado significa as forças contrárias à evolução. O processo evolutivo se desenvolve no sentido de Cristo e contra a entropia. Cristo significa a meta e o coroamento do processo evolutivo. A evolução não é um processo puramente imanente, mas se dá em razão da ação transcendente de Deus. O mundo está evoluindo na direção da consumação em Deus.



3.2 O pecado original e o pecado do mundo

Um dos primeiros teólogos a trabalhar o pecado original com uma impostação mais social foi o holandês Piet Schoonenberg (1911-1999). O autor aborda o pecado original no horizonte do “pecado do mundo”, fundamentando-se biblicamente em Jo 1,29 que tem sua raiz no pecado do Israel. Para o teólogo holandês, o pecado original consiste no “estar-situado” (encontrar-se em determinada situação). A situação é um conjunto de circunstâncias que influenciam a pessoa no seu contexto social, religioso e cultural. O pecado do mundo deve ser visto no contexto da queda de Adão e da situação existencial gerada por ele. A condição de estar-situado, não se fundamenta numa atitude pessoal, mas procede da história e das decisões livremente culposas. O pecado original não pode ser confundido com um pecado pessoal. A condição pecadora determina a vontade e a liberdade na medida em que o estar-situado é determinado pelo pecado do outro. Trata-se de um condicionamento “ontológico-existencial” que antecede as ações livres e as abarca (Schoonenberg, 1967, p. 139).

Em consequência do pecado original, o influxo dos pecados dos antepassados impacta na condição situada. O ser-situado determina intrínseca e negativamente o ser humano. Trata-se de uma situação da vida privada da graça, um estado de impotência, um estar-morto para a vida sobrenatural. O pecado é ruptura do pacto e um rechaço na relação entre Deus e o ser humano. Por isso, o pecado não é somente ausência de valores e de normas, mas privação da graça divina. O pecado original existe em todos como algo próprio. O estar-situado tem uma dimensão moral-religiosa. A condição de estar-situado se opõe à voluntariedade. A situação dos pais causa um estar-situado para a criança, que é prévio a qualquer decisão pessoal. O estar-situado condiciona e determina o ser humano desde o princípio de sua existência pecadora (Schoonenberg, 1972, p. 342-348).

O pecado original como um estar-situado busca conciliar uma visão naturalista e personalista. É o pecado do mundo e contém uma dimensão social e solidária. Tem um pecado que entra no mundo e estabelece uma solidariedade mais além dos pecados pessoais. Há uma repercussão social de condicionamento da ação pessoal. O estar-situado do pecado original precede a atitude pessoal do ser humano, condicionado pelo pecado, e consiste, porém, em algo inerente à existência, em consequência dos



pecados pessoais dos outros. É um estado de pecado que deseja redenção. Uma vez que Cristo foi expulso, o mundo resta privado da graça.

A ausência da graça é uma situação existencial que afeta a humanidade e da qual ninguém pode escapar. A rejeição de Cristo, que teve seu ápice na cruz, constitui o ponto culminante dos pecados anteriores e consiste no ponto central da história do pecado. “Mais do que por geração, este pecado do mundo se transmite por influxo cultural e sociológico” (Sayés, 2002, p. 473). As crianças que nascem no contexto do estar-situado do pecado do mundo têm o acesso a Deus comprometido. O estar-situado do pecado original não somente se transmite pela geração, mas também por meio da humanidade como uma comunidade de educação (Schoonenberg, 1968, p. 169-173).

A hipótese de Schoonenberg, na década de 60 do século XX, consiste num esforço de reinterpretar o pecado original em contexto mundano, social e cultural. O autor considera o conjunto dos pecados da humanidade como pecado originante, porém sem conceder relevância ao primeiro pecado. É como se a situação e a circunstância não fossem geradas por um pecado inicial. Assim, Schoonenberg elimina a causalidade de Adão. Não há um pecado inicial que seja gerador do pecado do mundo (Baumgartner, 1971, p. 207; Sayés, 2002, p. 473). Diferente de Schoonenberg, Martelet (1986, p. 52-53) considera o pecado de Adão como um pecado original. Assim, o pecado de Adão seria o momento inicial na cadeia de pecados posteriores. O primeiro pecado seria uma falta arquetípica que está na base de todo pecado.

A hipótese Schoonenberg se concentra no pecado original originado sem um vínculo com um pecado original originante. A sociedade e a história estão marcadas por uma condição pecadora inerente. Assim, todo ser humano que nasce se torna solidário com o pecado presente no mundo. Porém, como é possível explicar a situação pecaminosa do mundo, prescindindo do primeiro pecador que teria gerado aquela estrutura pecadora? Defender uma situação de pecado presente no mundo sem um pecado gerador, que tenha iniciado a engrenagem pecadora, torna o pecado original originado sem sustentação. A via de transmissão do pecado original, na concepção de Schoonenberg, rompe com a visão fisiológica que perdurou desde Agostinho até o Concílio de Trento, pois se trata de uma transmissão com uma impoção mais social e cultural.



3.3 O pecado original como co-determinação da situação da liberdade pela culpa alheia

A abordagem do pecado original como uma situação de culpa gerada histórica e socialmente pela liberdade dos outros é feita pelo teólogo alemão Karl Rahner (1904-1984), na sua obra *Curso fundamental da fé*. Na visão do teólogo, a liberdade humana não tem uma dimensão puramente eletiva, mas também entitativa. Não se trata simplesmente de uma faculdade habilitada a escolher e a decidir. A liberdade é a faculdade do eterno, do definitivo e do irrevogável. Porém, a liberdade age numa situação co-determinada pela ação da liberdade dos outros. Isso consiste numa situação que determina internamente a liberdade. O sujeito livre está inserido no mundo, na história e na trama das relações interpessoais. A ação da liberdade se dá a partir de um material que a condiciona interiormente. A liberdade recebe o influxo da história das ações livres dos outros. O ser humano quando nasce chega a um mundo marcado por uma co-determinação social e cultural da história da liberdade alheia. A liberdade do ser humano age num pressuposto social e cultural da ação dos outros que a precede. “A liberdade inevitavelmente assume o material com que se realiza como momento intrínseco, constitutivo e por si mesma originariamente co-determinado no definitivo da existência que se possui a si mesma livremente” (Rahner, 1989, p. 134). A situação gerada pelo contexto no qual se dá a ação da liberdade é determinada pelo mundo das relações sociais e pela culpa alheia. A situação gerada pela culpa alheia é universal, permanente e original. Esta situação culposa plasma a interioridade do sujeito. O pecado original deve ser compreendido à luz desta situação co-determinada pela culpa da liberdade alheia. Neste contexto de culpabilidade, a liberdade é capaz de ação má, pois, como afirma Rahner (1989, p. 136):

Toda a experiência do homem aponta no rumo da afirmação de que no mundo realmente existem objetivações de culpas pessoais que, enquanto material da decisão livre de outras pessoas, constituem ameaça para elas, influenciam tentadoramente sobre elas e tornam penosa a decisão da liberdade.

A co-determinação universal e insuperável da situação de culpa é original, no sentido de estar inserida na origem da história. Segundo Rahner (1989, p. 137)



[...] A universalidade e a insuperabilidade da determinação pela culpa por parte da situação da liberdade na única história da humanidade implicam uma determinação original, já dada nos inícios, pela culpa, da situação da humanidade, implica um pecado original.

O pecado original não significa um ato pessoal original da liberdade no início da história, sendo transmitido para as gerações posteriores em sua qualidade moral. Não se trata de uma transmissão biológica da culpa pessoal de Adão. O pecado original não é uma imputação do pecado de Adão. Não é a transmissão da ação pessoal de Adão. A culpa pessoal de um ato original da liberdade não pode ser transmitida. O pecado original é um “não” proferido a Deus. A qualidade moral das ações do primeiro ser humano não pode ser transmitida para as gerações posteriores. O conhecimento do pecado original se baseia na interpretação existencial-religiosa da situação do ser humano. A co-determinação da realidade consiste numa situação gerada desde o início pela história da liberdade.

O pecado original é um conceito analógico. A determinação da situação pela culpa é um elemento da história da liberdade do gênero humano inserido desde os inícios da humanidade. A profundidade da determinação pela culpa, que influencia o campo de ação da liberdade do sujeito, recebe o influxo da essência teológica do pecado, enquanto um “não” proferido à autocomunicação de Deus. A ação da graça divina precede o exercício da liberdade humana. A universalidade da determinação pela culpa da situação, em que todo ser humano exerce sua liberdade, abarca toda história. O pecado original é percebido a partir da experiência que o ser humano faz de si na história da salvação. Primeiro, vem a revelação de Deus e depois o pecado. A descrição bíblica do pecado original não é uma reportagem da ação do casal original, mas tem uma dimensão etiológica. “O pecado original nada mais expressa do que a origem histórica da situação atual, universal e insuperável de nossa liberdade enquanto é co-determinada pela culpa” (Rahner, 1989, p. 143).

3.4 O pecado original em chave social

A teologia da libertação latino-americana se debruçou sobre a dimensão social do pecado. O pecado original não é concebido na sua dimensão puramente pessoal, mas também estrutural. Trata-se da violência gerada pela estrutura sobre o sujeito. As estruturas injustas da sociedade geram escravidão, opressão e marginalização. A experiência latino-americana da opressão política, econômica e cultural causa impactos sociais gerando



pobreza, injustiça e fragmentação. A América latina é um cenário marcado pela colonização, pela exploração econômica, pela desigualdade social e pela pobreza generalizada. A teologia da libertação rompe uma visão puramente pessoal e espiritual e aponta para sua dimensão mundana, social e estrutural. O anúncio do Evangelho não pode ignorar a situação social, cultural e política presente no solo latino-americano.

O Evangelho tem uma dimensão política e social. Por isso, o cristão, em nome do Evangelho, é confrontado com a injustiça e a opressão. “Os cristãos se veem confrontados com o pecado social e estrutural da opressão e a injustiça das maiorias. Trata-se do pecado que existe nas instituições sociais e nas estruturas da sociedade, induzindo as pessoas e os grupos a comportamentos que contradizem o projeto de Deus” (Boff, 2010, p. 87). As estruturas são modos de relacionamento entre as coisas e as pessoas. A superação do pecado social supõe uma transformação das estruturas e das pessoas vinculadas a elas.

É preciso se posicionar frente a uma situação de injustiça e de violência institucionalizada que constitui o pecado estrutural. Há uma interação entre o ser humano e a estrutura: comportamentos injustos geram estruturas injustas que por sua vez impactam injustamente os sujeitos. A estrutura não nasce, mas se torna injusta pela injustiça produzida por sujeitos injustos que desejam explorar e oprimir. O desejo obstinado pelo lucro, pela acumulação e pelo poder gera exploração das camadas populares da sociedade.

O pecado, na sua dimensão social, gera degradação e instabilidade. “A pecaminosidade do homem é uma situação de degradação social na qual se encontra imerso. Neste contexto, a função da antropologia teológica é abrir os olhos para o poder das estruturas ou do pecado do mundo” (Faus, 1987, p. 364). As vítimas da opressão das estruturas injustas são as mulheres, os índios e os negros. O pobre não é uma categoria puramente espiritual e econômica, mas também social e cultural.

A teologia libertação não defende uma conversão puramente pessoal e espiritual, mas também social e estrutural. Trata-se de uma conversão das estruturas geradoras de injustiças. O opressor e as estruturas opressoras precisam ser confrontados com o evangelho da conversão e da libertação. “O reconhecimento do caráter social da experiência humana e a experiência do caráter opressor das estruturas sociais injustas levam à redescoberta da experiência de fé que está no fundo da doutrina do pecado original” (Wiedenhofer, 1993, p. 107).



A categoria “libertação” não tem um viés puramente pessoal e espiritual, mas também social. Não se trata de uma libertação simplesmente do pecado e do egoísmo, mas também de uma “libertação econômica, política e social dos povos oprimidos” (Boff, 1991, p. 57). É preciso tornar o pobre consciente das estruturas geradoras de injustiças para libertá-lo. A fé cristã deve mostrar para o crente que o pecado não se esgota na dimensão espiritual e pessoal, mas tem um aspecto coletivo e comunitário. O pecado não é uma realidade que se restringe ao nível puramente antropológico, mas também é sociológico, ecológico e político. Todo pecado tem uma repercussão social.

Em contraste com uma compreensão unilateralmente personalista ou espiritualista do pecado, tem aqui uma redescoberta das condições sociais que formavam parte da experiência primitiva do pecado: o pecado como uma enfermidade contagiosa que invade todos os âmbitos da existência (Wiedenhöfer, 1993, p. 107).

Uma concepção puramente pessoal do pecado é incapaz de vislumbrar a dimensão social e estrutural do pecado. O pecado original não é simplesmente uma ofensa moral e espiritual, mas também social. O pecado das origens continua presente na sociedade e reproduzindo estruturas injustas.

3.5 O pecado original em chave feminista

A teologia feminista compreende o pecado original como o pecado gerado pelo patriarcado e pelo sexismo. O patriarcado consiste num sistema social, econômico, religioso e cultural institucionalizado no qual há uma supremacia do homem sobre a mulher. O sexismo é a forma de discriminar alguém em razão do sexo ou do gênero. Neste sentido, a mulher é vista de forma inferior ao homem pelo simples fato de ser mulher. Há uma violência simbólica contra a mulher. O patriarcado e o sexismo são sistemas geradores de um pecado estrutural. São sistemas que defendem a submissão da mulher ao homem. A mulher é vista como um objeto manipulado pelo homem.

Historicamente, uma tendência na antropologia judaico-cristã compreendeu o feminino como a dimensão inferior da condição humana, aquela parte que está mais sujeita ao pecado, baseada numa concepção filosófica platônica e hierárquica da supremacia do mental sobre o corporal, do racional sobre o emocional. Ora, a ligação do racional ao



masculino e do emocional ao feminino, assim como a ligação do pecado às emoções e aos sentimentos, conduzem a uma ligação do feminino à dimensão inferior do humano (Ruether, 1993, p. 83). Este dualismo antropológico e essa hierarquia sexista relegam a mulher à condição de sexo frágil. O corpo feminino foi visto historicamente de forma erotizada e como objeto de sedução e de desejo pelo homem.

As estruturas patriarcais e sexistas buscam fundamentação na Escritura. Um dos textos bíblicos preferidos utilizados para ratificar a sujeição da mulher ao homem é Gn 3. O texto de Gn 3,1-24 foi usado para discriminar as mulheres, concebendo-as como culpadas pelo início de uma história de pecado. As mulheres foram vistas como figuras tentadoras e ardilosas. A mulher é percebida como aquela que cede à sedução da serpente, precipitando no pecado, e depois conduz o homem ao pecado. O texto de Gn 2-3 consiste em um lugar clássico da hermenêutica patriarcal, a partir do qual as mulheres são concebidas, do ponto vista ontológico e ético, como subordinadas aos homens. A mulher foi criada em segundo lugar, mas é a primeira na ordem do pecado.

As mulheres são postas como causadoras de todos os pecados existentes no mundo, da ruptura da relação face-a-face com Deus e, por isso, destinadas a estar sob o domínio e vigilância dos homens. O que reforça a representação machista na interpretação bíblica dessa passagem é a ênfase que lhe é dada (Candiotto, 2015, p. 95).

Em razão de Gn 3, a mulher passou a ser percebida com desconfiança e suspeição, vista como sendo movida pelo prazer, pelos sentimentos, pelas paixões e pelo corpo. No período medieval, as mulheres foram vistas como objetos de concupiscência dos homens. Toda mulher é percebida como uma nova Eva que seduz e que induz ao pecado. Concebia-se a mulher como um homem pela metade. A história da mulher é de invisibilidade social, sendo vista como objeto de domínio do pai, do marido e do homem em geral.

Uma hermenêutica da culpa original a partir da falta de obediência e do orgulho tem sido usada em desfavor das mulheres ao reafirmar sua submissão. Trata-se de uma interpretação que está a serviço de uma estrutura patriarcal e sexista. Concebe-se a mulher como o segundo sexo ou como sexo frágil e por isso deve ser dominada e guiada pelo homem. Trata-se de uma visão androcêntrica da realidade. O sexismo, o racismo, o etnocentrismo, a discriminação com os indígenas e a comunidade LGBTQIA+ são pecados estruturais e sociais.



A melhor maneira de compreender teologicamente o sexismo, o racismo, o colonialismo e o imperialismo é examinar esse pecado e mal estruturais que envolvem, em diferentes graus e maneiras, todas as pessoas. Podemos ou resistir a esse pecado estrutural ou colaborar com ele, mas jamais podemos estar livres e inocentes dele (Fiorenza, 2009, p. 128).

As “minorias sociais” são vítimas de pecados estruturais. O patriarcalismo e o sexismo são estruturas pecaminosas que influenciam e geram comportamentos que defendem uma hierarquia sexista. São estruturas que acampam os vários setores da vida humana: social, política, econômica, cultural e religiosa. O pecado original legitimou visões sexistas e patriarcais. É preciso propor uma nova hermenêutica bíblica e teológica que reinterprete o pecado original, purificando-o de seu uso instrumentalizado para fundamentar estruturas pecaminosas e opressivas. É mister, libertar toda interpretação do pecado original que está a serviço de estruturas sexistas e patriarcais.

O sexismo, portanto, é algo que faz parte de nossa constituição cultural milenar, o que não significa que as estruturas que o alimentam não possam ser mudadas, ou que cada pessoa seja determinada por ela. Uma estrutura de pecado se alimenta de nossa condescendência, de nossa colaboração e de nossa prática no dia a dia (Candiotto, 2015, p. 102).

As práticas sexistas estão presentes no cotidiano da vida: na relação entre esposa e esposo, entre patrão e funcionária, entre pai e filha etc. O sexismo e o patriarcalismo, no campo teológico, podem ser convertidos a partir de uma nova hermenêutica da Escritura e da Tradição. As estruturas podem mudar a partir da mudança no comportamento dos sujeitos. A teologia na sua reflexão sobre as relações de gênero possui como um de seus objetivos uma reorientação da relação entre mulheres e homens.

3.6 O pecado original em chave pessoal

A visão clássica do pecado original concebia-o como um pecado da natureza. A natureza corrompe a pessoa na medida em que ela deliberadamente se posiciona diante de Deus. A concepção de um pecado da natureza oculta uma visão inerte e impassível do pecado original. Enquanto uma realidade que pertencia à natureza humana, tratava-se de uma condição que antecedia qualquer ato pessoal do ser humano. Assim



creio que tem de evitar dizer que todo homem nasce pecador como consequência do pecado do primeiro homem [...] um recém-nascido é simples e puramente castigado por uma falta cometida por outra pessoa (Dumont, 1964, p. 248).

No subsolo da visão clássica, o ser humano era concebido como um membro do gênero que nasce numa condição humana marcada pelo pecado. Tratava-se de um mal ôntico que afeta a pessoa independente de sua atuação. Não seria visto como um mal pessoal que o ser humano livremente comete por sua ação de recusa à graça divina. Na realidade, “na concretude da existência humana, a natureza humana é uma pessoa. Então, como entender a existência de um pecado do qual não seja sujeito a pessoa, mas apenas a natureza?” (Rubio, 2001, p. 638). Na antropologia subjacente à visão clássica, o ser humano era visto como uma natureza genérica, uma essência fechada em si que permanecia invariavelmente no curso da história. Tratava-se de uma concepção estática e essencialista do ser humano. A solidariedade que perpassava a visão clássica do pecado era de tipo físico-biológica. Esta natureza difusa e imutável era transmitida pela via da geração.

No entanto, o ser humano não pode ser reduzido a uma natureza imutável, mas trata-se de um ser em relação. O ser humano é uma realidade concreta e individual. Ele é relação, sociabilidade, liberdade, encontro, diálogo. O ser humano é ser-com, ou seja, um ser permanentemente em relação. Ele é uma realidade dinâmica, relacional e social. A estrutura pessoal e social do ser humano está também relacionada com a ordem do sobrenatural. Não é possível ser salvo sem uma assimilação da graça pela mediação da comunidade. Se o ser humano está inserido num meio social impermeável à graça, sua posição pessoal diante de Deus e dos outros será afetada. O ser humano será negativamente afetado no seu interior porque receberá pessoalmente um influxo negativo e pecaminoso do ambiente externo e anterior a ele. O ser humano nasce num ambiente social marcado pela ausência da graça e pelas estruturas de pecado. O pecado é anterior ao ser humano, porém quando ele nasce e se insere na sociedade o assume pessoalmente. “A pertença ao reino do pecado é inerente ao ser social de cada homem e determina interiormente sua personalidade. O indivíduo humano membro desta comunidade pecadora aparece diante de Deus como privado de graça” (Ruiz de la Peña, p. 1991, p. 189). Esta condição de privação é pecaminosa.



O ser humano não-agraciado experimenta uma ausência de santidade por sua posição moral e espiritual diante de Deus, precipitando-o no pecado. A experiência de separação e de rejeição de Deus conduz a um estado de perdição. O pecado é um ato de vontade própria que resulta de um “não” proferido a Deus e aos outros. Trata-se de uma experiência de autodestruição e aniquilação. O pecado tem uma potência destrutiva para as todas as direções: para cima, para o lado e para dentro. Diante deste cenário marcado pela relação consigo mesmo, com o outro e com Deus, “o pecado original emerge como pecado no pecado pessoal; este não é mais que a ratificação voluntária daquele; é o pecado original em ato, o germe produzindo seu fruto” (Ruiz de la Peña, 1991, p. 190).

O pecado original atinge a relação do ser humano com Deus. Porém, consiste numa realidade pertencente à esfera do pessoal e não da natureza. Quem peca é o indivíduo e não a natureza. Uma ação pecaminosa supõe que seja cometida por um sujeito livre, consciente, racional e responsável. “O pecado é sempre um ato pessoal e livre que separa o homem de Deus. Admite-se com dificuldade a ideia de uma falta recebida passivamente. A atribuição a outro de minha culpabilidade parece inexplicável” (Dumont, 1964, p. 246).

O pecado não é falta passivamente recebida, mas ativamente cometida. Pelo fato de o pecado não pertencer à ordem natural, mas pessoal, ele não é uma realidade que pertence ao domínio do imutável, mas consiste numa magnitude dinâmica. O pecado é uma realidade variável que pode crescer, desenvolver, diminuir. O pecado supõe um contexto social, espiritual e pessoal. “Deus não fez o homem como um ser social para poder imputar-lhe o pecado; o homem está implicado no pecado porque é ser social” (Ruiz de la Peña, 1991, p. 194). O ser humano peca pessoalmente porque está inserido num contexto social, cultural e político que goza de estruturas pecaminosas. O pecado é pessoal, porém, recebe o influxo do contexto. A transmissão do pecado não é pela via física da geração, mas pela via comunitária da sociedade.

Conclusão

A doutrina do pecado original, historicamente, provocou alguns “estragos” na teologia cristã. No campo da cristologia, trata-se de uma doutrina hamartiocêntrica que salienta a necessidade e a universalidade da salvação. É como se a história da revelação começasse no pecado e terminasse na salvação. Na verdade, a história da revelação começa na



salvação e termina no pecado. Neste contexto, a encarnação do Verbo é vista como necessária para salvar o homem do pecado. Em relação à antropologia, mostra como a culpa entrou no mundo por um ato de desobediência, tornando a liberdade humana viciada. O mal moral teria iniciado seu reinado no mundo por uma atitude humana. Na esfera da eclesiologia, o pecado original serviu para justificar o batismo de crianças. Na realidade, historicamente, o batismo foi reduzido a um rito de ablução, sequestrando a visão do batismo como um rito de inserção na comunidade cristã.

As releituras teológicas contemporâneas do pecado original são uma forma de reinterpretá-lo com o escopo de manter uma validade. Tais releituras surgem diante de uma insatisfação com uma leitura historicista do livro do Gênesis, uma visão fisicista da transmissão, uma rejeição da conexão pecado-morte, uma percepção cosmológica equivocada e uma concepção natural e essencialista do pecado original. As releituras teológicas representam um esforço de purificar a visão clássica do pecado original de seu caráter mitológico.

Referências

- ALSZEGHY, Z; FLICK, M. El pecado original y el evolucionismo. *Selecciones de Teología*, v. 6, p. 217-225, 1967.
- ANDRADE, B. *Pecado original o gracia del perdón?* Salamanca: Secretariado Trinitario, 2004.
- BAUMGARTNER, C. *El pecado original*. Barcelona: Herder, 1971.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 1985.
- BOFF, C. Mal e pecado original no contexto da evolução. In: SANCHES, M. A. (org.). *Criação e evolução*. Diálogo entre teologia e biologia. São Paulo: Ave Maria, 2009. p. 107-166.
- BOFF, L. *A fé na periferia do mundo*. Petrópolis: Vozes, 1991.
- BOFF, L. *Como fazer teologia da libertação*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- CABALLERO, J. L. Rm 5,12 y el pecado original en la exégesis católica reciente. *Scripta Theologica*, v. 46, n. 1, p. 121-140, 2014.
- CANDIOTTO, J. de F. S. As mulheres e o pecado: uma leitura não-sexista da criação. *Paralellus*, v. 6, n. 12, p. 91-104, 2015.



- CHARDIN, T. de. *Comment Je Crois*. Paris: Éditions du Seuil, 1969.
- CHARDIN, T. de. *Fenômeno humano*. São Paulo: Cultrix, 1988.
- DENZINGER, H. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas: Loyola, 2007.
- DUFFY, S. J. Tiniebla de corazones: una revision del pecado original. *Selecciones de Teología*, v. 29, n. 115, p. 183-195, 1990.
- DUMONT, C. La predicación del pecado original. *Selecciones de Teología*, v. 3, p. 241-250, 1964.
- FAUS, J. I. G. *Proyecto de hermano*. Visión creyente del hombre. Santander: Sal Terrae, 1987.
- FIORENZA, E. S. *Caminhos da sabedoria*: uma introdução à interpretação bíblica feminista. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2009.
- GROSSI, V; SESBOÛÉ, B. Pecado original e pecado das origens: de Santo Agostinho ao fim da Idade Média. In: SESBOÛÉ, B. (dir.). *História dos dogmas*. O homem e sua salvação. v. 2. São Paulo: Loyola, 2003. p. 133-190.
- LYONNET, S. El pecado original en Rom 5,12. *Selecciones de Teología*, v. 3, p. 233-240, 1964.
- LYONNET, S. El problema del pecado original en el Nuevo Testamento. *Selecciones de Teología*, v. 8, p. 51-55, 1969.
- MALDAMÉ, J. M. *O pecado original*: fé cristã, mito e metafísica. São Paulo: Loyola, 2013.
- MARTELET, G. *Libre réponse à un scandale*. La faute originelle, la souffrance et la mort. Paris: Cerf, 1986.
- RAHNER, K. *Curso fundamental da fé*. São Paulo: Paulus, 1989.
- RUETHER, R. R. *Sexismo e religião*: rumo a uma Teologia Feminista. São Leopoldo: Sinodal, 1993.
- RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *El don de Dios*. Santander: Sal Terrae, 1991.
- SAYÉS, J. A. *Teología de la creación*. Madrid: Palabra, 2002.
- SCHOONENBERG, P. Mysterium iniquitatis. Ensayo sobre el pecado original. *Selecciones de Teología*, v. 6, p. 134-143, 1967.



SCHOONENBERG, P. *El poder del pecado*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1968.

SCHOONENBERG, P. O homem no pecado. In: FEINER, J; LOEHRER, M. *Mysterium Salutis*. II/3, Petrópolis: Vozes, 1972, p. 265-352.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. v. IV, São Paulo: Loyola, 2005.

WIEDENHOFER, S. Teología del pecado original: modelos actuales. *Selecciones de Teología*, v. 32, n. 125, p. 103-111, 1993.



IBÁÑEZ, José Alberto Hernández. *Patrologia didática*. São Paulo: Paulus, 2025. 288 p.

Eliseu Wisniewski*

Recebido em: 11/11/2025. Aceito em: 14/05/2026.

A obra *Patrologia didática* (Paulus, 2025, 288 p.), de José Alberto Hernández Ibáñez, apresenta-se como uma contribuição relevante e oportuna ao ensino e à pesquisa teológica, especialmente no campo dos estudos patrísticos. O autor, reconhecido patrólogo e docente experiente, demonstra sensibilidade didática ao propor um manual que combina rigor acadêmico e clareza pedagógica, tornando o estudo da patrística acessível sem empobrecê-lo em profundidade conceitual.

Do ponto de vista metodológico, a estrutura da obra evidencia uma construção intencionalmente articulada, orientada por um princípio de progressividade que acompanha, de forma sistemática, o desenvolvimento histórico da reflexão cristã desde os Padres apostólicos até a conclusão da era patrística. Tal organização não se limita a uma disposição cronológica, mas expressa uma lógica interna de continuidade teológica e hermenêutica, na qual cada período e autor é situado em função de sua contribuição específica à consolidação do pensamento cristão. A divisão em blocos temáticos, associada à inserção de anexos e referências complementares, demonstra uma clara preocupação com a formação integral do estudante, ao promover a integração entre domínio conceitual, leitura crítica das fontes e capacidade de contextualização histórico-teológica.

A obra distingue-se pelo equilíbrio alcançado entre a exposição teórica e a dimensão formativa do ensino teológico. Ibáñez ultrapassa a mera apresentação cronológica dos autores, procurando evidenciar o dinamismo interno da teologia patrística enquanto resposta intelectual e espiritual aos desafios culturais, filosóficos e eclesiais de seu contexto histórico. O autor revela notável capacidade de síntese ao tratar de temas de elevada complexidade, como o debate dogmático, a gnose cristã e a

* Presbítero da Congregação da Missão Província do Sul, Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR).

E-mail: eliseu.vicentino@gmail.com.





distinção entre patrística e patrologia dentre outros, articulando-os de maneira didática e metodologicamente rigorosa. Tal clareza expositiva não se confunde com simplificação conceitual, mas expressa o esforço consciente de tornar acessíveis as categorias fundamentais do pensamento cristão antigo, preservando sua profundidade teológica.

Um aspecto de especial relevância na obra é a ênfase conferida à atualidade da reflexão patrística. Ao estabelecer uma relação direta entre o estudo dos Padres da Igreja, as orientações do Concílio Vaticano II e a proposta de “retorno às fontes”, Ibáñez situa sua abordagem no contexto mais amplo da renovação teológica contemporânea. Essa perspectiva, simultaneamente pastoral e hermenêutica, amplia o alcance do manual para além de sua função didática, ao favorecer o diálogo fecundo entre a tradição patrística e os desafios teológicos, eclesiais e culturais enfrentados pela Igreja no presente.

Não obstante seus inegáveis méritos, a obra apresenta como limitação o caráter necessariamente seletivo de sua abordagem. A vastidão do *corpus* patrístico e a complexidade dos contextos históricos e teológicos que o compõem tornam inevitável a exclusão de determinados autores e temas de destaque. Tal delimitação, embora justificável em um manual introdutório, poderia ser atenuada mediante a indicação mais detalhada de fontes primárias e secundárias, capazes de orientar de modo mais preciso o leitor interessado em aprofundar os estudos especializados. Ainda assim, a bibliografia complementar oferecida revela-se adequada para a finalidade proposta e cumpre satisfatoriamente a função de mediação entre a iniciação e a pesquisa acadêmica.

Em seu conjunto, a obra configura-se como um instrumento de inestimável valor para a introdução aos estudos patrísticos, ao conjugar clareza expositiva, rigor metodológico e sensibilidade pedagógica. O texto alcança plenamente o propósito de inserir o estudante de teologia no universo intelectual e espiritual dos Padres da Igreja, incentivando tanto a leitura direta das fontes quanto a reflexão crítica sobre o legado teológico que moldou o cristianismo e a cultura ocidental. Trata-se, portanto, de uma obra que transcende o âmbito puramente didático, oferecendo uma contribuição de significativa relevância formativa e espiritual para o pensamento teológico atual.



PEREIRA, José Carlos. *Cura-te a ti mesmo: enfermidades e cuidados de saúde do clero*. São Paulo: Paulus, 2025. 376 p.¹

Eliseu Wisniewski*

Recebido em: 17/12/2025. Aceito em: 23/06/2026.

O livro *Cura-te a ti mesmo: enfermidades e cuidados de saúde do clero*, de autoria de José Carlos Pereira, constitui um estudo sociológico de grande envergadura sobre a saúde física e mental do clero católico no Brasil e seus desdobramentos institucionais e sociais. O autor possui sólida formação acadêmica interdisciplinar, com pós-doutorado em Antropologia Social, doutorado em Sociologia, mestrado em Ciência da Religião, bacharelado em Teologia e licenciatura plena em Filosofia, o que se reflete diretamente na amplitude teórica e metodológica da obra.

O trabalho tem como objetivo identificar, classificar e analisar as condições de saúde do padre brasileiro, compreendendo-as não apenas como uma questão interna à Igreja Católica, mas como um fenômeno social mais amplo, que reverbera na sociedade brasileira, ainda majoritariamente identificada como católica (64,6%, segundo o IBGE, 2010). A partir de um questionário aplicado *on-line* a cerca de dois mil padres e de mais de cem entrevistas presenciais realizadas com membros do clero secular e regular, o autor constrói um amplo retrato empírico, raramente alcançado em pesquisas sobre essa categoria social.

A obra demonstra que a saúde física e psíquica dos padres diz respeito não apenas à instituição eclesial, mas também ao tecido social no qual ela se insere. As enfermidades do clero, especialmente as de ordem psíquica, tendem a repercutir na vida religiosa e cotidiana dos fiéis, evidenciando que problemas individuais assumem, nesse contexto, uma dimensão coletiva e institucional. Assim, a saúde do clero é apresentada como um indicador relevante da saúde da própria sociedade.

* Presbítero da Congregação da Missão Província do Sul, Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR).
E-mail: eliseu.vicentino@gmail.com.

¹ PEREIRA, José Carlos. *Cura-te a ti mesmo: enfermidades e cuidados de saúde do clero*. São Paulo: Paulus, 2025, 376. p. ISBN 9788534958370.



A análise desenvolve-se a partir do binômio saúde/enfermidade, mobilizando referenciais teóricos que permitem intervenções tanto no âmbito eclesial quanto no social, com o auxílio de diferentes campos do saber. Embora o foco não seja o exame direto de outras instituições sociais como política, educação ou família, o autor oferece importantes indicadores que podem subsidiar investigações futuras nessas áreas. A Igreja Católica é compreendida como parte constitutiva de um corpo social mais amplo, no qual ainda exerce papel significativo na coesão social e na manutenção de determinadas estruturas simbólicas e normativas.

A pesquisa articula metodologicamente uma análise sociológica ancorada em referenciais funcionalistas e estruturalistas, sem renunciar a uma leitura atenta, interpretativa e crítica da realidade analisada. O autor dialoga com referenciais clássicos e contemporâneos, com destaque para o sociólogo francês Pierre Bourdieu (1930-2002), além de recorrer a contribuições da antropologia, da psicologia, das ciências biomédicas, incluindo a psiquiatria, bem como da filosofia e da teologia, áreas fundamentais na formação presbiteral. Tal articulação interdisciplinar permite compreender a relevância dos padres enquanto “gerenciadores do sagrado” e sua influência na configuração da Igreja Católica no Brasil como instituição social.

A obra também evidencia a complexidade de se analisar criticamente o funcionamento da Igreja Católica em uma sociedade marcada simultaneamente pelo pluralismo religioso e pela secularização. O autor chama atenção para a estrutura burocrática e hierárquica da instituição, metaforicamente descrita pelo sociólogo alemão Max Weber (1864-1920) como uma “jaula de ferro”, que dificulta tanto o acesso aos seus membros quanto a expressão pública de sofrimentos e fragilidades. Esse aspecto contribui para a invisibilidade de grande parte das dores vivenciadas pelo clero, reforçando o caráter inédito da pesquisa, viabilizada pela inserção prolongada do autor no campo e pelo acesso a informantes privilegiados.

Inspirado na concepção organicista de sociedade desenvolvida pelo sociólogo francês Auguste Comte (1798-1857) e sistematizada pelo sociólogo francês Émile Durkheim (1858-1917), o autor propõe compreender a Igreja como um organismo vivo, composto por indivíduos que envelhecem, adoecem, sofrem e enfrentam limites humanos. Ao desconstruir a imagem idealizada do padre como figura imune às fragilidades humanas, o livro evidencia que os membros do clero são pessoas comuns que buscam sustentar uma vida percebida socialmente



como excepcional. Nesse sentido, a pesquisa ajuda a desfazer visões idealizadas e simplificadas sobre os padres, ao mostrar que eles não formam um grupo homogêneo nem vivem uma realidade marcada apenas por equilíbrio espiritual e realização pessoal. Os dados revelam, por exemplo, que, embora muitos se apresentem como satisfeitos e motivados em questionários formais, nas entrevistas presenciais emergem experiências de solidão, cansaço emocional, sobrecarga de trabalho e dificuldades nas relações fraternas. A figura do padre sempre disponível, forte e espiritualmente estável é relativizada quando aparecem relatos de desgaste psíquico, práticas pastorais realizadas de modo automático e desafios na vivência do celibato e da amizade. Ao trazer à tona essas situações concretas, a pesquisa evidencia que os padres são sujeitos atravessados por limites, fragilidades e contradições, semelhantes às de outros atores sociais, contribuindo para uma compreensão mais realista e humana do ministério presbiteral.

No percurso analítico, o autor examina temas centrais relacionados à saúde do clero: a compreensão do Papa Francisco (1936-2025) acerca das enfermidades da Igreja (p. 31-76); o sedentarismo e suas consequências (p. 77-95); os cuidados médicos (p. 97-135) e alimentares (p. 137-164); a saúde suplementar (p. 165-196); e, de modo especial, a saúde mental. Dois capítulos são dedicados ao acompanhamento psicológico e psiquiátrico dos padres, bem como aos desdobramentos dessas práticas (p. 197-279). Também são analisadas as relações sociais, as amizades, presenciais e virtuais (p. 281-322), as doenças crônicas (p. 323-335) e, por fim, a identidade afetivo-sexual, apresentada como um dos temas mais sensíveis no que concerne à saúde psíquica do clero (p. 337-359).

Um ponto importante da obra decorre da comparação entre os dados da pesquisa on-line e as entrevistas presenciais. Enquanto o questionário virtual revelou um clero majoritariamente saudável, satisfeito e motivado, o trabalho de campo evidenciou um quadro mais ambíguo, marcado por sofrimento, desânimo e práticas pastorais automatizadas. Essa discrepância reforça a crítica à idealização produzida por respostas formais e evidencia o valor da pesquisa qualitativa para a compreensão das “dores invisíveis” do clero. A contraposição entre os dois conjuntos de dados configura-se, assim, como um dos pontos centrais da obra, ao explicitar os limites das autoavaliações institucionais expondo as tensões entre a imagem pública do padre e as experiências subjetivas vividas no cotidiano pastoral.



A obra apresenta-se como uma contribuição inédita e relevante para os estudos sobre religião, saúde e sociedade no Brasil, ao consultar, diagnosticar e problematizar as enfermidades físicas e psíquicas do clero, indicando que o conhecimento dessas realidades é condição indispensável para qualquer iniciativa consistente de cuidado e intervenção institucional. Ao cumprir com êxito seu propósito de tornar visível uma realidade frequentemente ocultada e de fomentar o debate sobre a saúde do clero como questão simultaneamente institucional e social, o livro amplia o campo de investigação sobre o clero católico e oferece subsídios teóricos e empíricos sólidos para pesquisadores das ciências humanas e sociais interessados na interface entre religião, saúde e estrutura social, bem como para agentes e lideranças eclesiais que desejam repensar as condições de vida e de trabalho daqueles que exercem o ministério presbiteral no Brasil. Ao deslocar o foco do “ideal sacerdotal” para a “experiência concreta dos padres”, a reflexão proposta por Pereira contribui para desnaturalizar discursos sacralizados e promove uma compreensão mais humana, crítica e complexa do ministério presbiteral.



QUEZINI, Renato. *O Ritual da Iniciação Cristã de Adultos: inspiração de itinerários para o crescimento na fé*. São Paulo: Paulus, 2025.¹

Eliseu Wisniewski*

Recebido em: 09/01/2026. Aceito em: 07/04/2026.

A obra *O Ritual da Iniciação Cristã de Adultos: inspiração de itinerários para o crescimento na fé*, de Renato Quezini, apresenta-se como uma contribuição significativa para o aprofundamento do debate sobre a iniciação à vida cristã. Inserida no horizonte teológico e pastoral inaugurado pelo Concílio Vaticano II (1962-1965), que promoveu a restauração do catecumenato como processo formativo e mistagógico, a publicação oferece uma contribuição teologicamente consistente para repensar os itinerários de fé à luz das exigências evangelizadoras atuais e da renovação litúrgico-sacramental proposta pela Igreja.

O autor, presbítero da Arquidiocese de Maringá e pesquisador com formação multidisciplinar em filosofia, teologia, liturgia e espiritualidade, propõe uma análise do processo iniciático que busca articular, de modo crítico e propositivo, as exigências da tradição e os desafios suscitados pelas atuais transformações culturais, sociais e eclesiais. Nesse sentido, sua reflexão pretende oferecer elementos teórico-pastorais que favoreçam a compreensão renovada do itinerário catecumenal e sua adequada implementação na vida da Igreja.

O propósito central da obra, em consonância com a fidelidade ao Concílio Vaticano II que clamou explicitamente a restauração do catecumenato, consiste em evidenciar que a dinâmica catecumenal desempenha a missão fundamental de formar autênticos discípulos missionários. Trata-se de sujeitos aptos a edificar comunidades, enraizados na Palavra de Deus e comprometidos com o testemunho do amor cristão.

* Presbítero da Congregação da Missão Província do Sul, Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR).

E-mail: eliseu.vicentino@gmail.com.

¹ QUEZINI, Renato. *O Ritual da Iniciação Cristã de Adultos: inspiração de itinerários para o crescimento na fé*. São Paulo: Paulus, 2025. ISBN 9788534958639. (Coleção Biblioteca da catequista).



O autor sustenta que tal proposta catecumenal favorece o exercício da sinodalidade, ainda que essa dimensão não seja plenamente reconhecida ou assumida por todos os fiéis.

Na Introdução (p. 19-23) da obra, Quezini argumenta que, em um cenário sociocultural caracterizado pela “cultura do descartável” e pela crescente fragmentação das identidades, a proposição de um itinerário sólido de amadurecimento na fé apresenta desafios consideráveis. A difusão de práticas religiosas superficiais e a dificuldade de muitos fiéis em articular racionalmente os fundamentos de suas crenças evidenciam a necessidade de uma abordagem formativa integral, capaz de promover um autêntico encontro com Cristo e de sustentar a construção de uma fé madura, coerente e comprometida com a vida cristã.

Nessa perspectiva, o autor compreende a iniciação à vida cristã como eixo estruturante da missão eclesial, enfatizando que sua adequada compreensão demanda um retorno aprofundado às fontes da tradição. Os ritos e os símbolos, continuamente presentes ao longo da história das comunidades cristãs, são apresentados como mediações privilegiadas, capazes de suscitar a sensibilidade, integrar a dimensão corpórea e promover a abertura ao Mistério. Desse modo, a obra estabelece de maneira precisa a distinção entre ritualidade, entendida como a dimensão teológica e experiencial dos ritos, e ritualismo, caracterizado por sua mera repetição externa, reafirmando, assim, a centralidade da experiência mistagógica no processo de iniciação.

O primeiro capítulo (p. 25-65) dedica-se ao “ver” (*lex orandi*), mediante um percurso histórico sobre o catecumenato: suas origens antropológicas, desenvolvimento nas comunidades primitivas, auge, decadência e extinção, além do caminho que leva à sua restauração pelo Vaticano II. Quezini destaca a relevância da obra *Tradição Apostólica* de Hipólito de Roma como testemunho essencial do processo iniciático antigo e analisa fatores que contribuíram para sua desestruturação, como o Edito de Milão, a generalização do batismo infantil e a perda da unidade sacramental. Ao final, evidencia o clamor conciliar por sua restauração, fundamentado na necessidade de reconectar a iniciação cristã ao mistério pascal e ao discipulado missionário.

No segundo capítulo (p. 67-105), correspondente ao “julgar” (*lex credendi*), o autor examina o Ritual da Iniciação Cristã de Adultos (RICA), promulgado por Paulo VI em 1972, apresentando seus tempos e etapas como verdadeira pedagogia iniciática. A análise contempla



desde o pré-catecumenato até a mistagogia, demonstrando a pertinência pastoral desse itinerário para a formação de discípulos missionários em uma Igreja caracterizada pela “saída” evangelizadora. O capítulo oferece valiosa sistematização teológica e pastoral, mostrando como o RICA, ao unir anúncio, celebração e vida comunitária, responde às exigências atuais de um processo formativo integral.

O terceiro capítulo (p. 107-147), correspondente ao “agir” (*lex agendi*), evidencia a diversidade ministerial implicada na iniciação cristã. Quezini fundamenta teologicamente o papel da comunidade, dos introdutores, padrinhos e madrinhas, bispo, presbíteros, diáconos, catequistas e famílias. Em sintonia com a eclesiologia da *Lumen Gentium* e com a ênfase na sinodalidade, o autor demonstra que a iniciação cristã é tarefa compartilhada, expressão concreta da corresponsabilidade de todo o povo de Deus. A obra também reconhece desafios pastorais, particularmente a tendência ao individualismo e à redução dos ritos a eventos sociais, insistindo na necessidade de uma conversão pastoral para que o processo catecumenal produza frutos autênticos.

Quezini reafirma que a iniciação à vida cristã é função essencial da Igreja e que sua restauração é sinal de vitalidade e oportunidade de renovação eclesial (p. 149-151). O RICA é apresentado não apenas como ritual, mas como modelo inspirador para novos itinerários de formação da fé, especialmente num tempo marcado pela rapidez e pela fragilidade das relações. A obra, portanto, contribui de forma consistente para a reflexão teológica e pastoral, oferecendo fundamentos sólidos e orientações práticas para uma compreensão renovada da iniciação cristã, alinhada ao espírito do Concílio Vaticano II e às exigências evangelizadoras do presente.

É por isso especialmente recomendada para todos aqueles que participam, estudam ou acompanham processos de iniciação à vida cristã e que desejam uma visão histórica, teológica e pastoralmente enraizada do catecumenato. Trata-se de um livro que forma, inspira e orienta práticas eclesiais, sendo referência para comunidades que querem viver a iniciação cristã como verdadeiro itinerário de discipulado missionário.



Catequese de Iniciação à Vida Cristã com adultos no Regional Sul 4 da CNBB: elementos para uma análise a partir de entrevistas e questionários

Christian Initiation with adults in the Regional Sul 4 of CNBB: elements for an analysis based on interviews and questionnaires

*Paulo Stippe Schmitt**

Recebido em: 23/01/2026. Aceito em: 21/05/2026.

Resumo: O artigo apresenta os resultados de uma pesquisa de campo realizada durante 2024, parte da tese doutoral do autor na área de Catequética, pela Pontifícia Universidade Salesiana de Roma. A pesquisa foi realizada com metodologia mixed mode e apresenta a análise de entrevistas às coordenações diocesanas de catequese e catequistas de adultos e questionários aplicados aos adultos catecúmenos e catequizandos de Santa Catarina. O pano de fundo é a qualificação dos itinerários catequéticos no Regional. O objetivo deste artigo é socializar, com dados originais e concretos, uma visão da situação atual da catequese com adultos em Santa Catarina. Os dados revelam a consolidação de uma maior duração do processo catequético com adultos e a importância de ter manuais que orientem o processo catequético. Por outro lado, deveria crescer a participação de toda a comunidade no processo iniciático e a formação específica dos catequistas que acompanham os adultos.

Palavras-chave: adultos; catequese; iniciação à vida cristã; Regional Sul 4.

Abstract: The article presents the results of a research conducted during 2024, part of the author's doctoral thesis in Catechetics at the Salesian Pontifical University in Rome. This mixed mode research presents an analysis of interviews

* Doutor em Catequética pela Faculdade de Ciências da Educação da Pontifícia Universidade Salesiana de Roma; Mestre em Catequética pela mesma universidade (2023). Professor de Catequética e Teologia Pastoral na FACASC. Presbítero da Arquidiocese de Florianópolis, na qual é coordenador de pastoral e do serviço de animação bíblico-catequética.

E-mail: paulostippe@gmail.com.





with diocesan coordinators and catechists of adult, as well as questionnaires administered to adult catechumens in Santa Catarina. The background is the qualification of catechetical itineraries in the region. Our goal is to provide original and concrete data, offering an overview of the current situation of catechesis with adults in the region. The data reveal the consolidation of a longer catechetical process with adults and the importance of the manuals to guide this process. On the other hand, there should be more participation by the whole community in the process and specific training for catechists who accompany adults.

Keywords: *adults; catechesis; Christian initiation; Regional Sul 4.*

Introdução

O objetivo deste artigo é socializar os resultados de uma pesquisa de campo realizada durante 2024, parte do processo de construção da tese doutoral do autor na área de Catequética, pela Pontifícia Universidade Salesiana de Roma¹. Os dados coletados e analisados permitem uma leitura interessante do contexto da iniciação à vida cristã (IVC) com adultos no Regional Sul 4 da CNBB, que compreende do Estado de Santa Catarina, atualmente composto por dez dioceses: as Arquidioceses de Florianópolis, Joinville, e Chapecó e as dioceses de Lages, Tubarão, Rio do Sul, Caçador, Joaçaba, Criciúma e Blumenau.

A pesquisa de campo divulgada neste artigo permite ao leitor a análise do contexto da catequese com adultos em Santa Catarina a partir de um olhar triangulado: o das coordenações diocesanas de catequese; o dos catequistas de adultos; o dos próprios adultos catecúmenos e catequizandos. Esta proposta permite, assim, olhar poliedricamente o tema da catequese de iniciação com adultos, equilibrando o olhar institucional com o olhar dos participantes, evidenciando diferentes nuances de interesse. A originalidade dos dados permite ao leitor uma nova aproximação à realidade da IVC em Santa Catarina, que, possivelmente, fará crescer o interesse pela catequese com adultos, que tem revelado sempre maior demanda em nossas comunidades eclesiais, desejosas de oferecer uma “catequese sólida em tempos líquidos” (Machado, 2022, p. 166).

¹ Paulo STIPPE SCHMITT. *Itinerários catequéticos de iniciação à vida cristã com adultos no Regional Sul 4 da CNBB: Panorama atual, análise comparativa de subsídios e perspectivas de futuro. Tese para o doutorado – Universidade Pontifícia Salesiana, 2026.*



O quanto aqui apresentado seguirá a seguinte ordem: apresentação da modalidade de coleta de dados e metodologia de análise; apresentação dos dados de entrevistas e questionários com coordenações diocesanas de catequese, catequistas e catequizandos; análise conjunta dos dados coletados. O tema central da pesquisa doutoral, a avaliação dos subsídios catequéticos para a IVC com adultos no Regional Sul 4, atua como pano de fundo das entrevistas e questionários.

1 Manuais de catequese adulta em uso no Regional

Deve-se considerar o ponto em que cada diocese está em relação a propostas para a catequese com adultos. Os manuais analisados aqui são os que cada diocese utilizava entre 2022 e 2024, quando a pesquisa foi realizada.

Apresentamos, em forma de tabela (tab. 1), os manuais utilizados para a catequese de IVC com adultos nas dioceses do Regional Sul 4 (asinalando as mudanças ocorridas a partir de 2025, a título de informação):

Tabela 1 – Manual de IVC com adultos por diocese

Diocese	Manual utilizado
Florianópolis	CNBB – REGIONAL SUL 4. Adultos. Crescendo na maturidade em Cristo. Florianópolis: [S. n.], 2005.
Joinville	DIOCESE DE JOINVILLE. Nos passos de Jesus: Manual de iniciação cristã com adultos. São Paulo: Paulus, 2018.
Lages	CNBB – REGIONAL SUL 4. Adultos. Crescendo na maturidade em Cristo. Florianópolis: [S. n.], 2005.
Joaçaba	CNBB – REGIONAL SUL 4. Adultos. Crescendo na maturidade em Cristo. Florianópolis: [S. n.], 2005.
Caçador	DIOCESE DE CAÇADOR. Adultos caminhando com Jesus Cristo. Itinerário de iniciação cristã para catequese com adultos. Caçador: [S. n.], 2021.
Criciúma	CNBB – REGIONAL SUL 4. Adultos. Crescendo na maturidade em Cristo. Florianópolis: [S. n.], 2005. (Não há uniformidade. Cada paróquia escolhe o material.)



Tubarão	CNBB – REGIONAL SUL 4. Adultos. Crescendo na maturidade em Cristo. Florianópolis: [S. n.], 2005. (Quando a pesquisa foi realizada, não haviam publicado o novo manual: DIOCESE DE TUBARÃO. Itinerário catequético para a vida cristã com adultos. Tubarão: Coan, 2026.)
Blumenau	Eduardo CALANDRO – Jordélio SILES LEDO. Querigma com adultos. Itinerário I. São Paulo: Paulus, 2022. Eduardo CALANDRO – Jordélio SILES LEDO. Catequese com adultos. Itinerário II. São Paulo: Paulus, 2022. (Passou a usar o manual de Joinville, em 2025)
Rio do Sul	DIOCESE DE JOINVILLE. Nos passos de Jesus: Manual de iniciação cristã com adultos. São Paulo: Paulus, 2018.
Chapecó	ARQUIDIOCESE DE CHAPECÓ. Caminho de iniciação à vida cristã: Catecumenato com adultos. Santa Maria: Palotti, 2024.

2 Coleta de dados através de entrevistas e questionários

A modalidade escolhida para realizar uma leitura da realidade da catequese catarinense, através de entrevistas semiestruturadas e questionários, e a subsequente análise qualitativa e quantitativa dos dados obtidos (*mixed mode*), oferece um novo tipo de aproximação às atividades catequéticas no Regional. A obtenção dos dados abaixo apresentados constitui uma atividade que não se tinha realizado ainda no Regional Sul 4 da CNBB, e que se considera de fundamental importância para uma correta leitura da situação pastoral.

2.1 Entrevistas com as coordenações diocesanas

As entrevistas com as coordenações diocesanas de catequese nas dez dioceses do Regional constituíram a primeira etapa do período dedicado às conversas sobre a catequese de IVC com adultos no Regional Sul 4 da CNBB, com a finalidade de dar maior concretude à análise de



situação que aqui se apresenta. As coordenações das dioceses foram contatadas e estabeleceu-se o período de 22 a 26 de janeiro de 2024 para os encontros, feitos através de plataforma virtual.

2.1.1 Metodologia

As entrevistas se desenvolveram na modalidade semiestruturada, prevendo um elenco de perguntas previamente preparadas pelo pesquisador e revisadas pelo orientador de tese (prof. Dr. Ubaldo Montisci, UPS – Roma)² e pela professora Maria Paula Piccini (UPS – Roma)³. O elenco de perguntas foi o seguinte:

- a. Quais características deve ter a catequese com adultos que queira construir uma comunidade eclesial acolhedora e capaz de promover a IVC com adultos?
- b. Quanto a catequese de IVC com adultos é considerada importante e paradigmática na sua diocese?
- c. Você considera que a catequese de IVC com adultos está bem organizada na diocese?
- d. Quantos catequistas de IVC com adultos? Quantos adultos catequizando, atualmente (ou média anual)?
- e. Quais os maiores desafios que a catequese de IVC com adultos encontra na diocese?
- f. Por que a diocese faz opção por um manual próprio?
- g. O livro utilizado atualmente é adequado (eficaz)?
- h. Quais os maiores pontos de força e fragilidade do subsídio utilizado na diocese?

O contato inicial com as coordenações se deu por meio telefônico. Todos os coordenadores diocesanos foram favoráveis às entrevistas e ao registro do áudio das mesmas⁴. A duração das entrevistas foi estipulada

² Professor do Instituto de Catequética na Faculdade de Ciências da Educação (UPS – Roma).

³ Mestre em Psicologia do Trabalho e das Organizações (Sapienza – Roma) e doutora em Pesquisa Aplicada em Ciências Sociais (Sapienza – Roma). Colabora com o Departamento de Ciências Sociais e Econômicas, com o Departamento de Psicologia dos Processos de Desenvolvimento e Socialização (Sapienza – Roma) e com o Departamento de Ciências da Educação (Roma Tre). É professora na Faculdade de Ciências da Comunicação Social da UPS. É membro do UPS-Q (Gabinete de Promoção da Qualidade, Investigação e Avaliação Universitária).

⁴ As transcrições de todas as entrevistas e questionários formam o anexo da tese doutoral.



para respeitar a duração máxima de uma hora. Os registros das conversas foram transformados em texto com auxílio da ferramenta digital *Notta.ai* e posteriormente revisados pelo pesquisador.

O conteúdo das entrevistas foi analisado pelo pesquisador com o auxílio da ferramenta *Atlas.it*. Após esta análise qualitativa, que coloca em relação as diversas entrevistas realizadas e determina alguns de seus pontos de convergência, os dados foram esquematizados em forma de gráficos com a ajuda da ferramenta *T-lab*.

2.1.2 Apresentação dos resultados

Tendo por base a ordem das perguntas que estruturaram a entrevista, apresentam-se aqui os elementos mais significativos do conjunto das conversas com as coordenações diocesanas, principalmente os pontos de maior convergência ou os pontos de divergência.

Dos pontos abordados nas entrevistas com as coordenações, a análise realizada com a ajuda do programa *Atlas.it*, para a comparação das entrevistas, recolheu os elementos presentes nos diálogos em torno de alguns pontos de convergência (em ordem alfabética): adulto como sujeito; busca dos sacramentos; características da catequese adulta; catequistas; celebração diocesana; celebrações; comparação entre dioceses; comunidade; curso *walita*; discipulado missionário; diversidade religiosa; duração do processo; encontro com Jesus; envolvimento do adulto no processo; família; inspiração catecumenal; interesse da diocese e paróquias; *lectio divina*; manuais crianças e adolescentes; manual utilizado na IVC com adultos; material adequado à realidade; migrantes; mistagogia; número de adultos; número de catequistas; padres; participação dos adultos; primeiro anúncio; transformação do adulto.

Dentre os temas principais que caracterizam a catequese com adultos nas dioceses, das entrevistas fica evidente o acento na participação na vida da comunidade, bem como a necessidade de uma catequese que consiga tocar o contexto de vida do adulto (usou-se pouco a expressão “fé e vida”, mas a ideia de fundo permanece esta). Nesta mesma direção se apresentam os desafios da IVC com adultos: consolidar a permanência do adulto na comunidade; fazer a comunidade perceber a importância da catequese com adultos; formar catequistas para este serviço.

A figura abaixo apresentada (fig. 4), e as que se seguirão, desenvolvida no programa *T-Lab* com os dados da análise feita com *Atlas*.

it, revela o nível de proximidade entre os termos utilizados durante as entrevistas. Deve-se analisar tal figura tanto em função do termo central (comunidade, no caso da Figura 4), bem como a proximidade dos termos entre si na circunferência. Por exemplo, o termo ‘comunidade’ é referido muitas vezes em relação à palavra ‘acolher’ (que foi mais utilizado do que outros verbos como ‘envolver’ e ‘acompanhar’), que por sua vez tem como vizinhas mais próximas, na figura, as palavras ‘celebração’ e ‘paróquia’. Numa análise conjunta destes quatro termos, a acolhida na comunidade é compreendida como acolhida nas celebrações que esta realiza, principalmente (evidencia-se o aspecto litúrgico e as celebrações dominicais nas comunidades), e como acolhida na paróquia (a comunidade compreendida como paróquia).

Figura 4 – Análise do tema Comunidade – coordenações diocesanas

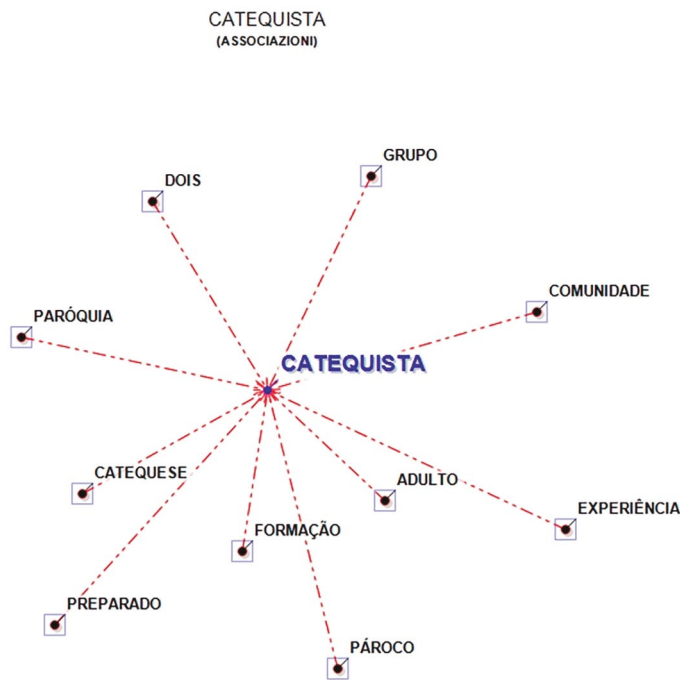


O tema da formação dos catequistas para a IVC com adultos aparece com muita evidência e há poucas propostas de itinerário formativo específico. A maioria dos catequistas da IVC com adultos é escolhida em base às experiências que já possuía na catequese e na vida da comu-



nidade, mas não ocorrem caminhos formativos que encaminhem estas experiências na direção da pedagogia adulta. É de se considerar que, no horizonte mais amplo da catequese adulta, dá-se maior atenção à formação dos catequistas que orientarão a preparação de pais e padrinhos para o Batismo e dos casais para o Matrimônio – figuras que nem sempre se veem como catequistas, ou membros do grupo dos catequistas da comunidade, junto aos catequistas de IVC (fig. 5).

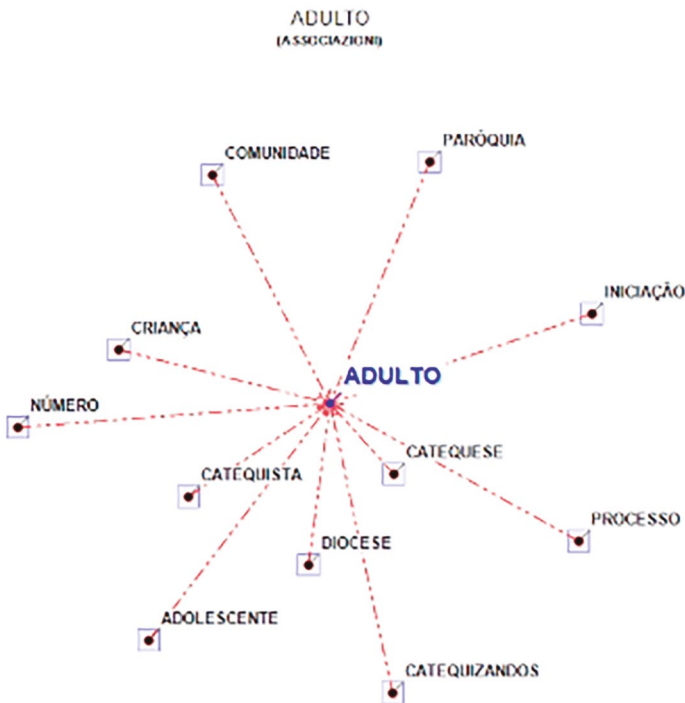
Figura 5 – Análise do tema Catequista – coordenações diocesanas



Mesmo com a orientação nacional que colocou a IVC e a inspiração catecumenal como elementos centrais para a catequese em todas as idades, o que coloca em evidência o tema do catecumenato e deveria refletir na importância dada à catequese de IVC com adultos, dado ser esta a fonte da inspiração catecumenal, com referência fundamental ao RICA, é patente nas dioceses a centralidade da catequese infanto-juvenil. É esta que se põe como realmente paradigmática e que recebe maior atenção das dioceses, fato que fica evidente na preocupação com a confecção de subsídios catequéticos. O RICA tem servido, primeiro, para inspirar os

roteiros de catequese com crianças. É só quando esta está estabelecida que se passa a pensar no tema da catequese com os adultos. Não é raro ouvir que agora se irá pensar a catequese de IVC com adultos “com os tempos e as celebrações que já fazemos para as crianças”. É interessante pensar nas consequências desta concepção, no modo como a catequese parece ter se cristalizado como formação infantil (pode-se perceber a relação na figura abaixo, que relaciona o tema ‘número’ aos temas ‘criança’ e ‘adolescente’). O horizonte adulto permanece, assim, no contexto da “repescagem”. Um dado interessante a reforçar a pouca importância dada à catequese de IVC com adultos é a ignorância quanto à quantidade de adultos catecúmenos e catequizandos, bem como a de catequistas de adultos nas dioceses, dados fundamentais para oferecer a dimensão da catequese com adultos na diocese. Somente Caçador soube informar estes dados⁵.

Figura 6 – Análise do tema Adulto – coordenações diocesanas



⁵ Os dados repassados pela diocese foram os seguintes: Número de catequizandos adultos na diocese: 271 (2021); 246 (2022); 233 (2023). Número de catequistas: 56 (2021); 62 (2022); 62 (2023).



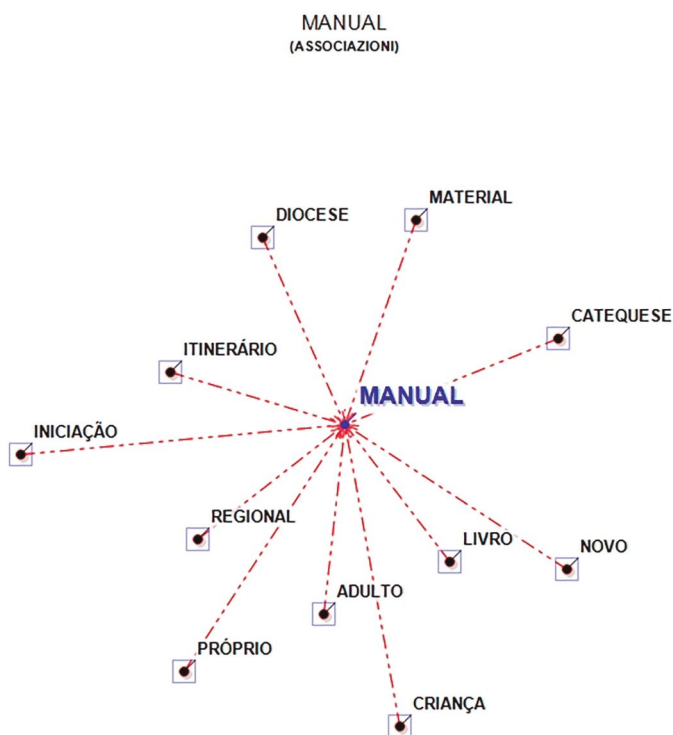
Por outro lado, se é verdade que não se pode falar da catequese com adultos como paradigmática, percebe-se a crescente importância do tema nas dioceses. Todas as coordenações têm ciência do crescente número de adultos que procuram a catequese de IVC, muitos em decorrência da procura pela catequese para seus filhos (veja-se, no gráfico acima, a relação entre os termos ‘adulto’ e ‘criança’, que apareceu também em função das famílias das crianças em tempo de catequese). O trabalho realizado com as famílias durante a catequese das crianças parece ter sido, ultimamente, o fator de maior atração dos adultos para que façam o percurso de IVC que não realizaram no todo ou parcialmente. O dado de uma maior demanda pela catequese com adultos faz crescer a importância prática que esta ganha na comunidade.

Um fator importante, sempre mencionado nas entrevistas, e que se alinha com o tema da importância da IVC com adultos, é a percepção do tempo que este itinerário demanda para ser percorrido. As impressões das coordenações diocesanas nem sempre são convergentes neste ponto. A maioria se coloca favorável por um percurso mais longo, sempre em torno de um ano, em vista de uma formação mais qualificada e global. Há também quem pense ser importante realizar um percurso mais breve, de alguns meses (10 ou 12 encontros), ao considerar a carga de atividades que os adultos já têm em seu cotidiano e que a duração mais longa da catequese poderia ser um empecilho para a vinda dos adultos, ou que a absorção de alguns conteúdos fundamentais baste para este processo. Considere-se ainda que há divergências entre as coordenações e o clero sobre este tema. No geral, o clero parece ser mais favorável a processos mais curtos.

Englobando a temática dos materiais utilizados para a IVC (que as dioceses têm chamado ‘itinerário’, para distanciar-se do termo ‘manual’ ou ‘livro’, de cunho mais escolástico) e o tempo disponibilizado para tal processo, e indo além, um olhar sobre o Regional em termos de organização da catequese com adultos encontra o Estado de Santa Catarina em diferentes situações. Enquanto algumas dioceses já tem bem estruturado o percurso de IVC com adultos e a prática está cada vez mais consolidada nas paróquias (e nisto o uso de um manual parece colaborar muito), outras dioceses estão procurando uma maior organização. Onde a catequese com as crianças ainda está em vias de reestruturação dentro da proposta de inspiração catecumenal, a catequese com adultos não encontrou espaço e tempo para receber maior atenção. As coordenações diocesanas parecem reconhecer bem a situação em que se encontram

quanto à catequese com adultos e os passos que ainda precisam ser dados para consolidar esse processo. Neste campo parece haver pouca interação entre as dioceses no sentido de mútua ajuda ou mesmo de um trabalho comum em relação a propostas para a IVC com adultos. Cada diocese está se organizando à sua maneira e não transparece a vontade ou necessidade de um trabalho comum articulado, como o que representou o manual produzido conjuntamente pelo Regional, vinte anos atrás. O caminho que se vislumbra é o da confecção de uma grande quantidade de subsídios diocesanos.

Figura 7 – Análise do tema Manual – coordenações diocesanas



A opção que cada diocese vem fazendo pelo material a utilizar para a catequese de IVC com adultos parece sinalizar bem este movimento introspectivo de cada diocese, que encontra fundamento especialmente na menção ao seu contexto socio-ecclesial. É interessante observar os



progressos que a catequese com adultos teve nas dioceses que ultimamente optaram por um manual de confecção própria, Joinville e Caçador. Este fator, porém, não é determinante, dado que o mesmo movimento de atualização realizado de outras maneiras em Blumenau, Florianópolis ou Chapecó (nas paróquias que fizeram experiência de material de confecção própria) também dá respostas positivas. Talvez seja o próprio fato da retomada do interesse pelo assunto e da proposta de um novo caminho formativo na catequese com adultos a fomentar nas paróquias um renovado ardor pela temática.

Medir a eficácia dos livros atualmente utilizados não é um tema fácil, mas a régua que parece ser utilizada para tal medição é a da permanência do adulto na comunidade, e, possivelmente, seu engajamento pastoral. Possuem-se poucos números a respeito, mas o atual trabalho das dioceses parece indicar que a renovação da catequese de IVC com adultos tem dado às comunidades alguns frutos, também no fomento de lideranças para o serviço pastoral. Por outro lado, fica menos claro o tema do engajamento do adulto como cristão no ambiente secular, como próprio da espiritualidade laical. A pertença à comunidade tem se medido mais *ad intra* (participação na comunidade, engajamento pastoral) do que *ad extra* (como presença cristã leiga nos ambientes da sociedade).

Por fim, uma das maiores fragilidades no contexto da catequese adulta continua a ser a adequada formação de catequistas, que parece encontrar ainda mais dificuldades do que a catequese com outras idades. O ambiente da catequese adulta é considerado mais difícil e poucos catequistas se dispõem a este serviço. Também se considere o fato de que as dioceses oferecem poucas oportunidades de formação para este grupo específico de catequistas.

Quanto ao uso dos subsídios preparados pelas dioceses, o grande ganho dos novos materiais parece ser a sua divisão nos tempos e etapas do processo catecumenal. As dioceses que optaram por um novo material em relação ao do Regional encontram sempre aí o motivo central da confecção/adesão a um novo subsídio.

Das celebrações que marcam o processo habitualmente tem participado tanto os catecúmenos quanto os demais catequizandos adultos. Faz-se quase nenhuma separação entre estes dois grupos, mesmo em termos de celebrações. Pode-se questionar o quanto claro fica o contexto iniciático nestas escolhas. Parece haver maior ênfase sobre a formação e a experiência de grupo do que sobre o caminho sacramental.



Alguns temas ligados ao contexto socioeconômico foram tratados brevemente, como o da migração (somente na entrevista com a coordenação da diocese de Rio do Sul) e o do trabalho, em relação ao tempo que o adulto pode disponibilizar para a catequese (nas entrevistas com as coordenações das dioceses de Lages e Criciúma).

2.2 Entrevistas com os catequistas da IVC com adultos

Entrevistar diretamente os catequistas foi um modo de adentrar mais concretamente na maneira como os manuais de catequese de IVC com adultos são recebidos e utilizados nas paróquias. Tais entrevistas permitiram perceber, também, a formação recebida pelos catequistas para desempenhar esta tarefa na comunidade e o modo como a comunidade se comporta em relação à catequese com adultos. No horizonte do diálogo com os catequistas esteve sempre o tema da qualidade e do modo de utilização dos manuais, foco desta pesquisa. A temática, porém, alarga-se facilmente para aquela da formação dos catequistas.

2.2.1 Metodologia

De modo semelhante às entrevistas realizadas com os coordenadores diocesanos da animação bíblico-catequética das dioceses do Regional, também a entrevista com os catequistas, que se realizou entre maio e junho de 2024, aplicou a modalidade semiestruturada, com a direção traçada a partir de cinco perguntas:

- a. Como foi sua preparação para ser catequista de IVC com adultos?
- b. Como é a sua experiência de ser catequista de IVC com adultos?
- c. Quais os maiores desafios que você encontra na catequese de IVC com adultos?
- d. O que você acha do manual de catequese utilizado? O que poderia ser melhor?
- e. Como você utiliza o manual?

A escolha dos catequistas, dois por diocese, foi conduzida pela coordenação diocesana, a quem se pediu a indicação já ao final da entrevista realizada em janeiro, e depois se confirmou através de contato telefônico. As dioceses de Joinville e Joaçaba não responderam. Deste modo, a pesquisa entrevistou 16 catequistas.



Previu-se com os catequistas uma entrevista mais curta, em função da quantidade de entrevistas a realizar e para colocar o foco da conversa no modo como cada catequista avalia o manual de catequese de IVC com adultos que sua diocese apresenta e no modo como utiliza este manual com o grupo de adultos que guia. O tempo previsto foi de vinte minutos, mas a maioria das entrevistas ultrapassou esta previsão, ficando em torno de trinta minutos.

Os registros de áudio foram transcritos com auxílio da ferramenta *notta.ai* e analisados utilizando *Atlas.it* e *T-lab*, mesmo procedimento utilizado para a análise das entrevistas com as coordenações diocesanas.

Buscou-se analisar as entrevistas com os catequistas utilizando, sempre que possível, os mesmos conceitos aplicados na análise das entrevistas com as coordenações de catequese das dioceses, até em função de favorecer, num segundo momento, a leitura conjunta de todas as entrevistas realizadas.

2.2.2 Apresentação dos resultados

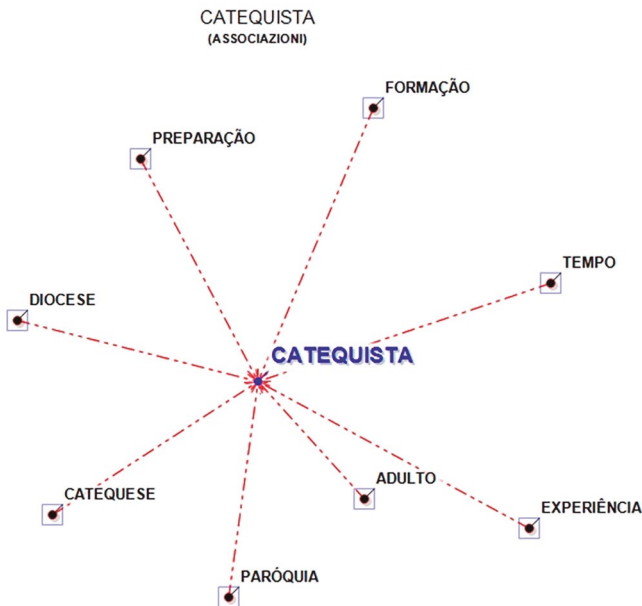
É interessante registrar o entusiasmo com que a maioria dos catequistas participou das entrevistas e contou sua experiência – fato que justifica a duração das entrevistas ter ido para além do tempo previsto. Os catequistas se sentiram valorizados quanto ao trabalho que desenvolvem na comunidade e puderam dar, muito concretamente, detalhes sobre o modo de atuar junto aos adultos e sua impressão geral sobre a catequese de IVC com adultos.

Um primeiro dado importante trata da formação destes catequistas, que está praticamente ligada à experiência adquirida na catequese com outras idades e na participação da vida da Igreja, somente. Há pouquíssima formação específica para os catequistas adultos, mesmo nas dioceses que recentemente promoveram a renovação dos subsídios utilizados. A totalidade dos catequistas entrevistados confirmou o fato de não haver formação específica para a catequese com adultos. É a necessidade da IVC com adultos na comunidade que faz com que um dos catequistas do grupo de IVC com crianças e adolescentes passe a acompanhar os adultos, normalmente a partir de uma solicitação do pároco em função de uma demanda concreta.

Também se percebe com clareza a maior dificuldade de ter catequistas disponíveis para a catequese com adultos, considerada mais difícil em função do modo como o adulto se apresenta para a catequese, com mais interesse e com mais perguntas, o que exige do catequista maior prepara-

ção. Isso tem reflexo também na formação dos catequistas entrevistados nesta pesquisa, indicados pelas coordenações diocesanas: alguns possuem formação na área pedagógica ou teológica e participaram de programas de especialização em catequese, principalmente os oferecidos pela Faculdade Católica de Santa Catarina. Outros seguem programas de formação bíblico-teológica oferecidos pelas dioceses ou ajudam a assessorar formações paroquiais e diocesanas. A busca por formação, porém, parece partir do próprio catequista, como autoformação, mais do que como oferta de caminho formativo para catequistas nas dioceses, especialmente quando se trata do específico da catequese com adultos (fig. 8).

Figura 8 – Análise do tema Catequista – catequistas



Em base às entrevistas realizadas, o número de adultos catequizando nas paróquias é relativamente alto. As turmas de catequese têm, em média, entre 10 a 15 catequizandos, mas há quem tenha grupos formados por mais de 60 pessoas. A grande maioria dos catequistas realiza a catequese presencialmente, mas há experiência de catequese *online*, que atende a demanda dos catequizandos que têm dificuldades em função de tempo e de distância. Os encontros são habitualmente realizados



semanalmente, mas há também experiências de catequese a cada quinze dias. Os encontros tem duração entre um hora e uma hora e meia.

A maioria dos catequistas considera importante a catequese que se desenvolve num processo de maior duração, em torno de um ano. Há divergências a respeito, e também dúvidas quanto à duração do processo, sempre em função da relação trabalho-catequese. Não há mais experiências de catequese realizada em um dia ou em pouquíssimos encontros, mas alguns pensam que estruturar o percurso em torno de 3-4 meses seria suficiente. A maioria, porém, está convicta da melhoria que significou a passagem da catequese com adultos da duração de alguns meses para a de um ano (da quaresma de um ano até o tempo pascal do próximo, ou de março a novembro). A percepção dos catequistas é que este tema não causa problema entre os catequizandos adultos, ou o tema se põe como problema somente nos primeiros encontros. Alguns catequistas compararam a catequese em tempo mais curto com a catequese durante um ano, evidenciando a necessidade deste tempo maior para que o processo seja melhor realizado.

Entre os catequizandos adultos (fig. 9), a maior parte é de já batizados e uma pequena quantidade é de catecúmenos. Todos realizam o mesmo processo catequético. A celebração dos sacramentos da IVC às vezes se dá de forma diferenciada, reservando a iniciação dos catecúmenos para a Vigília Pascal. Na maioria das vezes, porém, parece que os sacramentos são celebrados separadamente, durante o processo. Na maioria das vezes, a celebração da Crisma acompanha a celebração realizada com os crismandos adolescentes, fato que alguns catequistas não veem como positivo em função do constrangimento que pode causar aos adultos e por a celebração ser habitualmente direcionada aos crismandos adolescentes.

Muitos catequistas falaram da proveniência de catequizandos adultos de comunidades evangélicas. Alguns catequistas relataram a diferença entre estes e os catequizandos já batizados católicos. No parecer dos catequistas, os primeiros apresentam um interesse muito maior pela catequese e participam com mais perguntas. Também se percebe nestes um maior interesse em envolver-se nas atividades da comunidade, mesmo quando não se percebe uma grande acolhida desta em relação aos novos membros.

Também foi citado o movimento migratório ao interno do Brasil como um motivo de demanda da catequese com adultos, que não teriam podido realizar a catequese em seus lugares de origem, por diversos motivos, e agora encontraram a possibilidade. São pessoas que vêm à Santa Catarina em função do emprego.

Figura 9 – Análise do tema Adulto – catequistas



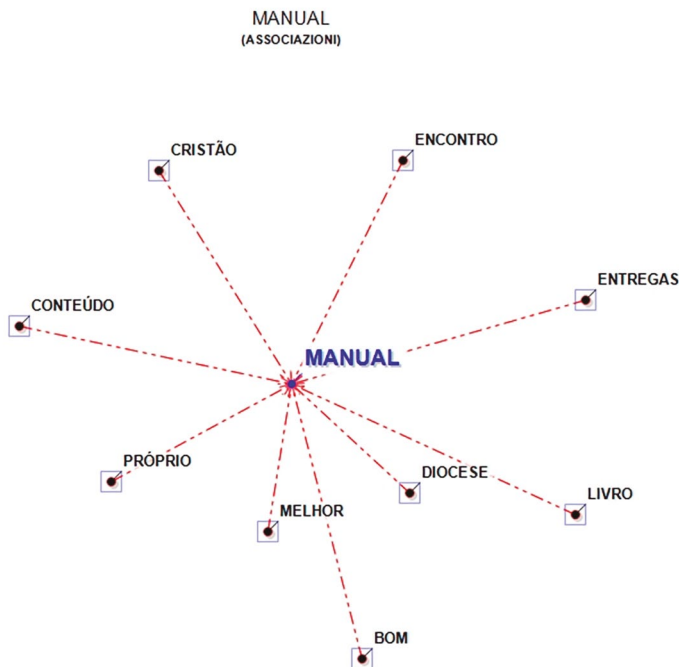
As duas últimas perguntas da entrevista se referiam ao manual utilizado para a catequese de IVC com adultos (fig. 10). Independentemente do subsídio utilizado, os catequistas relataram a importância de ter um manual para orientar os encontros, principalmente no que diz respeito à sequência das temáticas. Quando o manual não é seguido completamente, ao menos as partes principais costumam ser observadas (a temática do encontro, a passagem bíblica). Muitos catequistas complementam a temática proposta no manual com outros subsídios, sejam estes outros manuais de catequese ou conteúdos da *internet*. Muitos encontros também abordam as perguntas que partem dos catequizandos. Daquilo que se conversou sobre a ordem dos encontros como proposta pelos manuais, o que se repetiu com alguma frequência entre os entrevistados foi o fato de trazerem o encontro sobre Nossa Senhora mais para o início do processo, porque tal tema é considerado muito importante.

Quanto ao fato de o manual ser de confecção diocesana ou não, não parece ser este um tema de grande interesse dos catequistas, desde



que tenham algum subsídio em mãos para os encontros com os catequizandos, independentemente da proveniência do material. A conveniência de um material diocesano sempre é pensada em termos de adaptação do subsídio à realidade da diocese. Também houve quem se manifestasse a favor do uso comum de um manual, considerando a universalidade dos temas de que trata a catequese de iniciação.

Figura 10 – Análise do tema Manual – catequistas

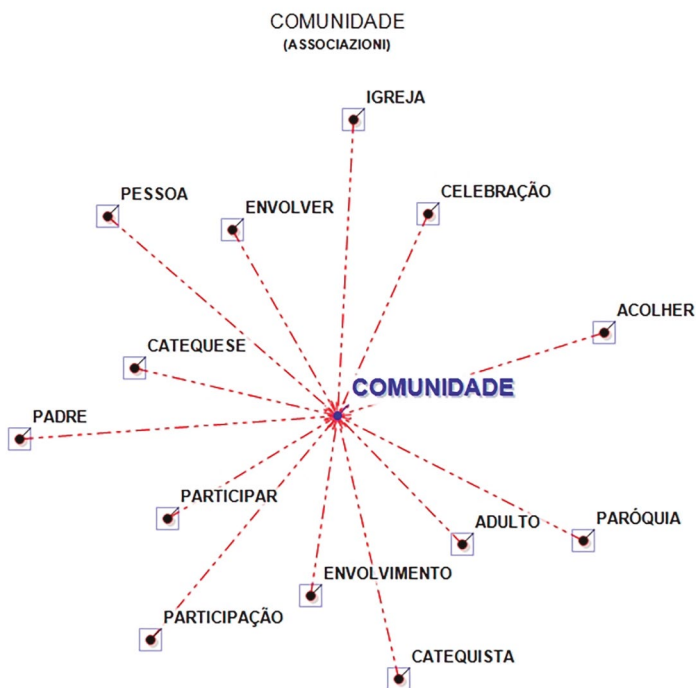


Fica muito clara para os catequistas a relação estabelecida entre a inspiração catecumenal e o tempo litúrgico, tanto para a preparação dos encontros quanto para a realização das celebrações, principalmente dos sacramentos. Alguns catequistas tentam explicitar essa relação em todos os encontros de catequese, fazendo convergir a leitura da Missa do dia com o trecho bíblico utilizado no encontro catequético, por exemplo. A maioria dos catequistas, porém, estabelece esta relação catequese-liturgia em torno dos símbolos utilizados durante os encontros. Outro ponto já bem assentado parece ser a realização do tempo da mistagogia após a celebração dos sacramentos da IVC, o que talvez seja uma das mudanças mais significativas propostas pela implantação da inspiração catecumenal.

As celebrações das etapas conforme o RICA não são plenamente observadas. Alguns catequistas fizeram menção direta ao RICA durante as entrevistas. As celebrações dos escrutínios parecem não ser realizadas na maioria das paróquias, nem alguma celebração que envolva todos os adultos e o bispo diocesano.

O envolvimento de toda a comunidade no processo catequético dos adultos (fig. 11) parece se restringir aos momentos celebrativos. Alguns catequistas relataram as experiências positivas que tiveram em relação ao modo como a comunidade acolhe e se alegra com a presença dos catequizandos adultos e como buscam fazer com que estes continuem participando da comunidade em alguma pastoral. A participação nas celebrações e o envolvimento em alguma atividade pastoral parece ser o êxito buscado pelos catequistas em relação aos seus catequizandos.

Figura 11 – Análise do tema Comunidade – catequistas





Não faltou a menção à importância do envolvimento dos padres no processo catequético dos adultos. Muitos catequistas foram convidados diretamente pelos seus párocos. Alguns catequistas relataram o interesse dos padres pelos momentos celebrativos com os adultos e pela celebração da iniciação dos catecúmenos na Vigília Pascal. Nenhum catequista falou da presença do padre nos encontros catequéticos.

2.3 Questionário aplicado aos adultos em processo de IVC

Além das entrevistas realizadas com as coordenações diocesanas e com dois catequistas da IVC com adultos de cada diocese, quis-se considerar a participação dos próprios catecúmenos e catequizandos adultos, considerando sua importância de sujeitos no processo de catequese, também no que tange à sua avaliação. Tal participação, considerando o grande número de adultos participantes, se deu através de questionário, meio através do qual foi possível sondar a apreciação dos catequizandos em relação ao processo de IVC do qual participaram e, principalmente, em relação ao manual utilizado para subsidiar o caminho de formação percorrido.

2.3.1 Metodologia

As perguntas para o questionário foram preparadas pelo pesquisador, sob supervisão do orientador da pesquisa e com o auxílio da professora Piccini. O questionário foi composto de 17 perguntas. Optou-se por uma maior quantidade de perguntas de múltipla escolha, para facilitar a participação, mas também deixou-se espaço para a expressão de opinião por escrito. As perguntas foram as seguintes, organizadas em cinco blocos:

Bloco 1: Informações gerais

- Indique sua idade
- A que diocese você pertence?
- Neste seu processo de catequese de iniciação, quais sacramentos você irá receber?

Bloco 2: Motivação pessoal

- Por que você procurou a catequese de IVC?

Bloco 3: Informações sobre o manual utilizado na catequese



- A catequese utiliza um manual?
- Qual manual é utilizado para os seus encontros de catequese?
- O manual é utilizado em todos os encontros?
- Você considera que é importante que catequese siga um manual?
- Você considera que seria possível realizar os encontros de catequese sem usar um manual?
- Como você qualifica o manual de catequese?
- Como você qualifica a sequência dos encontros propostos no manual de catequese?
- Dentre os assuntos abordados durante a catequese, quais foram os mais importantes para você?
- No processo de IVC, o que poderia melhorar na catequese? (Por exemplo: mais celebrações de entrega; mais diálogo entre os participantes; algum conteúdo que tenha sido pouco aprofundado ou sobre o qual não se tenha falado)

Bloco 4: Duração

- O que você acha da duração de todo o processo catequético de IVC?

Bloco 5: Participação na comunidade

- Com que frequência você participa das celebrações dominicais (missa ou celebração da Palavra)?
- Além da catequese, você participa de outros grupos na Igreja?
- Você gostaria de acrescentar alguma informação sobre sua impressão quanto ao seu processo de catequese de IVC?

Utilizou-se a plataforma *LimeSurvey*, disponibilizada pela Universidade Salesiana – o que garante o sigilo dos dados coletados – para viabilização do questionário *online* para os participantes. A participação se deu de forma anônima, e alcançou os catequizandos adultos através de um *link* disponibilizado pelo pesquisador às coordenações diocesanas, e destas aos catequistas e catequizandos. O questionário pôde ser respondido de forma aberta, por todos os interessados em participar.

O questionário foi criado na plataforma *LimeSurvey* em 19.02.2024 e ativado para pré-teste em 20.03.2024. O pré-teste foi realizado enviando



o questionário através do aplicativo *WhatsApp* para duas catequistas e um padre de paróquias da Arquidiocese de Florianópolis (em Brusque, Camboriú e Itapema) e para a coordenação da diocese de Rio do Sul. Até 16.04.2024, quando foi encerrado o período de pré-teste, recebeu-se 87 respostas, das quais 49 estavam completas e 38 incompletas. Entre as respostas incompletas, a maior parte das questões deixadas sem resposta foram as descritivas, o que não impediu a consideração das respostas objetivas. O pré-teste foi encerrado com a confirmação de que as perguntas do questionário eram compreensíveis e ofereceram os dados que se pretendiam obter através deste instrumento.

No dia 16.04.2024 abriu-se a fase de coleta de respostas em todas as dioceses do Regional Sul 4 da CNBB. Optou-se por este tempo, imediatamente após a Páscoa, em vista das celebrações de iniciação que ocorreram na Vigília Pascal. Os adultos que responderam o questionário, são, idealmente, neófitos, naquelas dioceses que realizam a celebração dos sacramentos da Vigília Pascal. Para as demais dioceses pediu-se que os questionários fossem entregues aos catequizandos adultos em processo de catequese durante o tempo de aplicação do questionário. O período de coleta de respostas foi de 16.04.2024 a 16.05.2024.

Obteve-se excelente participação: 558 respostas, das quais 296 completas e 262 incompletas. As respostas incompletas foram consideradas somente quando ao menos as primeiras dez perguntas foram respondidas. Deste modo, puderam-se considerar válidas 29 dentre as respostas incompletas ao questionário, resultando num total de 325 respostas aptas para análise nesta pesquisa. Infelizmente não se sabe, através do contato com as coordenações diocesanas, o número total de adultos catequizandos num determinado ano ou uma média geral por diocese, de modo que não se pode averiguar a qual percentual de adultos catequizandos corresponde as respostas obtidas com o questionário. Mesmo não se tendo a noção do universo dos catequizandos adultos em todo o Regional (as dioceses não sabem informar esse dado), sabemos que o número de respostas foi alto, significativo.

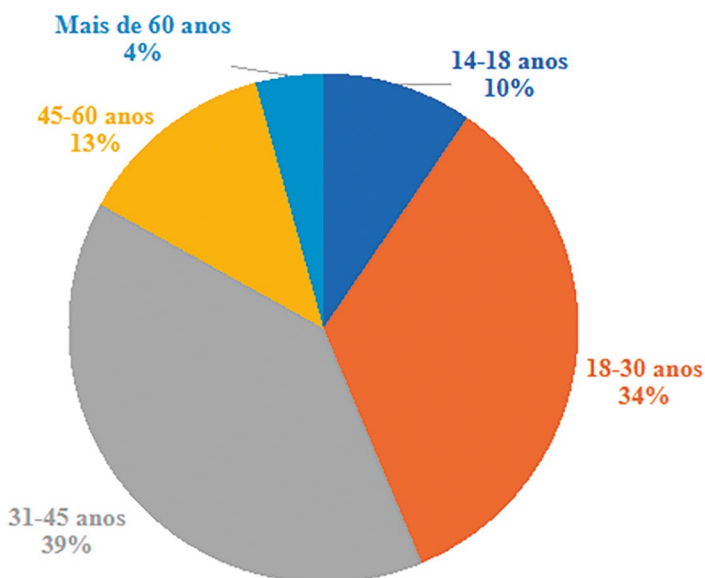
As respostas foram analisadas através dos instrumentos oferecidos pela própria plataforma utilizada para a subministração do questionário. As respostas descritivas foram analisadas separadamente, por diocese e por manual utilizado.



2.3.2 Apresentação dos resultados

Quanto à participação no questionário, obtiveram-se 31 respostas de pessoas entre 14 e 18 anos, 111 respostas de pessoas entre 18 e 31 anos, 128 respostas de pessoas entre 31 e 45 anos, 41 respostas de pessoas entre 45 e 60 anos, 14 respostas de pessoas com mais de 60 anos. Tais dados se apresentam graficamente do seguinte modo:

Gráfico 1 – Faixa etária dos participantes



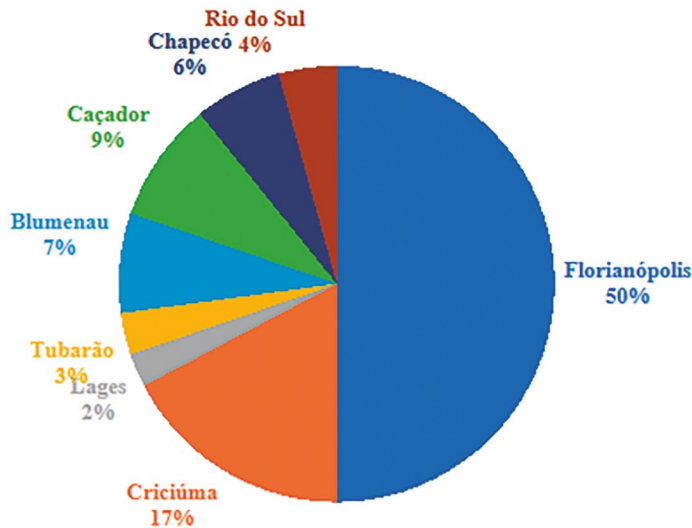
O dado que requer uma reflexão maior, do quanto mostrado acima, é o da participação de jovens de 14 a 18 anos na catequese com adultos. É de se pensar a conveniência da inserção de jovens desta faixa etária nos grupos de catequese com adultos, bem como do uso do itinerário pensado para os adultos em relação a esta faixa etária que apresenta vivências diferentes das do mundo adulto em relação aos relacionamentos afetivos ou ao mundo do estudo e do trabalho, por exemplo.

As respostas obtidas foram, em sua maioria, de adultos pertencentes à Arquidiocese de Florianópolis (162 respostas), seguida pelas dioceses de Criciúma (56 respostas), Caçador (29 respostas), Blumenau (24 respostas), Chapecó (21 respostas), Rio do Sul (14 respostas),



Tubarão (10 respostas) e Lages (8 respostas). As dioceses de Joaçaba e Joinville não participaram. A participação fica graficamente apresentada desta maneira:

Gráfico 2 – Participação de catequizandos adultos por diocese



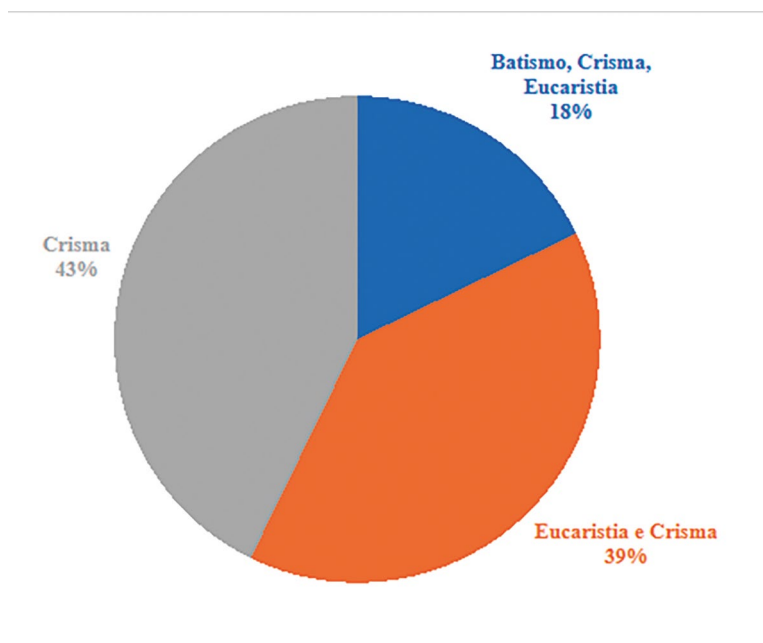
A participação se pode dizer expressiva, ainda mais se se considerasse o total das respostas completas e incompletas, em número de 559. Tenha-se ainda em conta que esta quantidade não diz respeito ao total das dioceses do Regional, mas a oito delas. Infelizmente não se sabe precisar, com base nos contatos com as coordenações das dioceses, o número total de catequizandos adultos por diocese, de modo que se pudesse estimar o percentual de participação na pesquisa realizada. A falta deste dado manifesta, também, que as dioceses do Regional não se põem a par da demanda para a catequese com adultos em seu território, e que provavelmente a catequese com adultos permaneça um âmbito pouco considerado nas atividades da pastoral, mesmo que as entrevistas com as coordenações diocesanas e, mais ainda, com os catequistas, tenha apontado para um aumento sempre crescente desta demanda.

Na consideração do tema catequese com adultos, é fundamental saber com que situação se está lidando na catequese em termos de pertinência do adulto à comunidade pela celebração dos sacramentos. Mesmo que as turmas de catequese, depois, façam um trabalho conjunto, como



grupo, é importante saber da presença de catecúmenos, distinguindo-os dos demais catequizandos já batizados. Neste sentido, as respostas obtidas deram o seguinte resultado: do total de 325 adultos, 58 irão celebrar os três sacramentos da iniciação, enquanto 128 receberão a primeira comunhão e serão crismados e a maioria, 139 adultos, receberá o sacramento da Crisma. Este perfil vai de acordo com quanto se imagina sobre a realidade da catequese com adultos no Brasil: a maioria dos adultos em processo de catequese já recebeu o Batismo na infância. O número de quantos receberão a primeira comunhão, porém, é de se considerar bastante alto, equiparável ao de quantos serão crismados somente. Tais números ressaltam que, após a celebração do Batismo, não houve continuidade de vida cristã sacramental e, possivelmente, porquíssima participação na comunidade cristã, e evidencia também a necessidade de uma completa formação inicial, dado que o Batismo das crianças não ofereceu nenhum momento de formação para tais catequizandos. Os que receberam a primeira comunhão certamente passaram pelo processo catequético, mas se deve bem considerar o espaço entre a catequese realizada na infância e a catequese com adultos, de modo que julga-se muito correta a realização de um completo caminho formativo ao lado dos catecúmenos.

Gráfico 3 – Sacramentos a celebrar





O horizonte da recepção dos sacramentos, de fato, aparece como o principal horizonte que motiva a catequese com adultos, quando da pergunta pelos sacramentos a celebrar (no bloco 1) se passa à da motivação que levou à catequese (bloco 2). Não se poderia esperar respostas muito diversas, tratando esta pesquisa de catequese para a IVC, a qual encontra na celebração dos sacramentos seu ponto alto. Algumas das respostas reiteram o tema da recepção dos sacramentos como central, enquanto outras mostram se dirigir para o horizonte da vida cristã numa concepção mais ampla do que a recepção dos sacramentos:

a) Colocam a recepção dos sacramentos como tema central respondidas como: “Senti necessidade de receber os sacramentos”⁶, “para ficar com os sacramentos em ordem pois faz muita falta”⁷, “como participante da igreja, senti falta dessa regularização perante a igreja, tocou no coração, assim como exemplo para meus filhos”⁸, “para casar”⁹, “pra ter uma vida religiosa completa”¹⁰, “eu comecei e não terminei, estou querendo terminar e me crismar”¹¹.

b) Doutro lado se encontram respostas em que se pode ler um horizonte mais amplo de compreensão da catequese como IVC: “Pois eu gostaria de me aprofundar na vida cristã e senti que faltava algo, no caso o batismo e a catequese”¹², “para me aproximar de Deus, compreender suas obras e elevar minha fé”¹³, “Porque eu fui bem acolhida pela paróquia que eu participo e senti a necessidade de estar mais perto de Deus, de Jesus e para aprender um pouco mais sobre a palavra”¹⁴, “Seguir os passos de Jesus e sua palavra”¹⁵, “pois estava em processo de mudança de religião, e queria mudar minha vida espiritual, minha fé, e aprender

⁶ Questionário n. 14.

⁷ Questionário n. 16.

⁸ Questionário n. 32.

⁹ Questionário n. 42.

¹⁰ Questionário n. 56.

¹¹ Questionário n. 83.

¹² Questionário n. 25.

¹³ Questionário n. 28.

¹⁴ Questionário n. 37.

¹⁵ Questionário n. 57.



mais sobre Deus, o catecismo, e a igreja”¹⁶, “para me tornar filho de Deus e fazer parte da comunidade”¹⁷.

c) Não faltam respostas que mesclam os dois elementos: “Ser mais próximo de Deus. Oficializar meu amor por Jesus. Realizar os sacramentos para poder fazer casamento”¹⁸, “no início com intuito de receber o sacramento para o matrimônio, porém ao longo do caminho percebi que meu objetivo é conhecer melhor a palavra de Deus, ser uma serva do Senhor”¹⁹, “para realização dos Sacramentos e regularizar o Matrimônio. Também para ser padrinho do Batismo. E assim dar continuidade a vida cristã engajando-me em Pastorais e Movimentos existentes na Paróquia da qual faço parte”²⁰.

Adentrando nas perguntas pertencentes ao bloco 3 do questionário, que se referem diretamente ao uso do manual nos encontros de catequese e, portanto, são o tema central desta pesquisa, as respostas revelam que a maioria dos itinerários de formação é subsidiada por um manual. Das 325 respostas obtidas, 299 (92%) apontam para o uso de um manual durante os encontros, enquanto somente 26 (8%) disseram não utilizar um manual. Estas respostas se adequam bem ao quanto visto nas conversas com as coordenações diocesanas e com catequistas quanto ao modo de organizar a catequese de IVC com adultos.

Imagina-se que os 8% que não utilizam o manual se baseiem na busca de outros subsídios, normalmente encontrados na *internet*, para a confecção de encontros com base no que é considerado interessante para os catequizandos. Outra possibilidade, que surgiu entre as respostas ao questionário, é a de uma catequese que se concentre sobre o uso da Bíblia²¹. Essas eram práticas bastante comuns entre os catequistas de adultos, quando se pensa na catequese realizada vinte anos atrás, porque alguns consideravam o livro para a catequese (*Adultos. Crescendo na*

¹⁶ Questionário n. 131.

¹⁷ Questionário n. 236.

¹⁸ Questionário n. 168.

¹⁹ Questionário n. 263.

²⁰ Questionário n. 271.

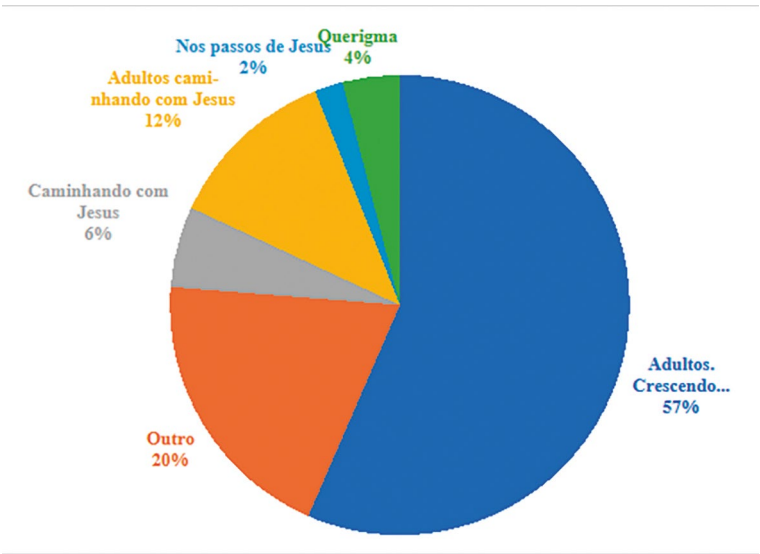
²¹ No questionário n. 17, por exemplo: “Na catequese q (sic) participo seguimos somente a Bíblia como direcionamento. E acho o suficiente! Pois fazendo uso da Palavra podemos traçar um caminho q (sic) nos leva ao entendimento dos planos de Deus para a salvação da humanidade”.



maturidade em Cristo) inadequado para os encontros, principalmente em função dos longos textos que apresenta.

Quanto ao manual utilizado para a catequese, a divisão das respostas foi a seguinte: *Adultos. Crescendo na maturidade em Cristo* (169 respostas); *outro* (59 respostas); *Adultos caminhando com Jesus Cristo* (36 respostas); *Caminhando com Jesus* (17 respostas); *Querigma com adultos. Catequese com adultos* (12 respostas); *Nos passos de Jesus* (6 respostas). Um dos limites do questionário, percebido posteriormente, foi a de não identificar a que manuais se fez referência com a opção ‘*Outro*’. Estas respostas ficam assim representadas:

Gráfico 4 – Uso dos manuais



Relacionando o número de respostas por diocese ao número de respostas por manual, as respostas se revelam que as orientações dadas pelas dioceses nem sempre encontram respaldo no uso dos manuais nas turmas. A maior evidência de tal fato se encontra na expressividade das respostas ‘outro’. Considerando que as dioceses de Florianópolis, Criciúma, Tubarão, Lages, Chapecó (em parte, exclusas as paróquias que utilizam o manual *Caminhando com Jesus*) orientam para o uso do manual *Adultos. Crescendo na maturidade em Cristo*, a obtenção



de 169 respostas que apontam para o uso deste subsídio é pequena em relação à quantidade de respostas destas dioceses, em número de 257. Mesmo subtraindo as 17 respostas referentes ao uso do manual *Nos passos de Jesus* em Chapecó, a soma dos adultos que deveriam ter apontado o uso do subsídios *Adultos. Crescendo na maturidade em Cristo* seria de 240.

A única diocese a utilizar o manual *Querigma com adultos. Catequese com adultos* é Blumenau, de quem se obteve 24 respostas ao questionário, mas apenas 12 indicando o uso deste subsídio. Na análise quanto ao uso do material preparado pela diocese de Caçador, *Adultos caminhando com Jesus Cristo*, obteve-se 18 respostas vindas da diocese que apontam para o uso deste manual, do total de 29 respostas dadas pelos adultos de Caçador. As outras 18 respostas que falam do uso deste material vieram de Florianópolis (13 respostas), Chapecó (3 respostas), Blumenau (1 resposta) e Criciúma (1 resposta). Tanto no caso dos manuais usados por Caçador quanto por Blumenau, com respostas que ficam aquém do esperado ou que aparecem nas respostas de adultos de outras dioceses, pode-se considerar que a diocese não consiga ainda implantar em todos os grupos de catequese o manual, mas não se deixa de considerar, também, a possibilidade de os catequizandos terem assinalado uma resposta incorreta quanto ao tema.

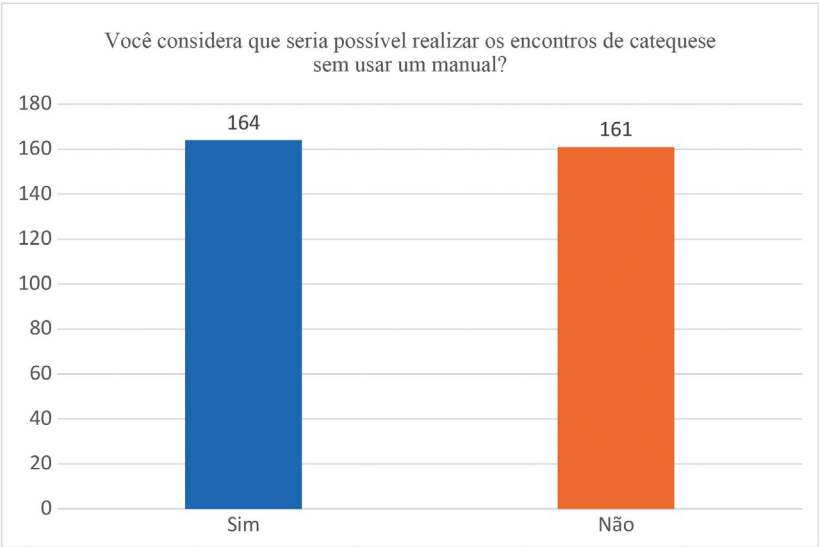
Mesmo não obtendo respostas da arquidiocese de Joinville, o uso do manual *Nos passos de Jesus* foi indicado em 6 respostas, todas da diocese de Rio do Sul.

Já sobre a impressão que os catequizandos têm da importância de a catequese utilizar um manual, as respostas obtidas para as perguntas foram: 38 (11,7%) pessoas disseram que não consideram importante o uso de um manual, valor próximo às respostas dadas quando se perguntou se a catequese utiliza um manual. Já as respostas que afirmam a importância de um manual foram 287 (88,3%).

Enquanto os dados acima se coordenam bem com o fato de as dioceses utilizarem um manual para os encontros de catequese com adultos, a pergunta seguinte, ‘Você considera que seria possível realizar os encontros de catequese sem o usar um manual?’, obteve resposta que se encaminha numa direção diversa: enquanto a maioria das respostas anteriores foi na direção de afirmar o uso do manual e sua importância, a respostas aqui dadas veem um maior equilíbrio entre o uso ou não de um manual.



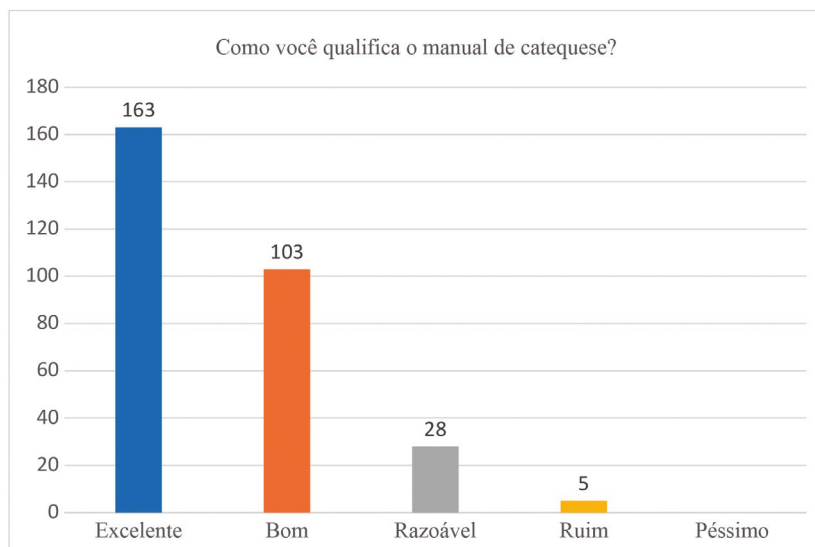
Gráfico 5 – Possibilidade de realizar encontros sem um manual



Pode-se dizer que os resultados se igualam, revelando que os catequizandos, mesmo vendo a importância dos manuais, não transformam esta importância em necessidade. Tal fato aponta para a conveniência dos manuais, ao mesmo tempo que para a sua relatividade, e é interessante que os catequizandos adultos assim o percebam. O subsídio, portanto, não constitui um elemento que engesse a estrutura do itinerário catequético, mas permanece, exatamente, um subsídio, que pode dar espaço a outras dinâmicas de encontro.

As demais perguntas do bloco 3 trataram de questionar não somente o uso e a importância do manual para a catequese, mas a percepção da qualidade do material utilizado. Quanto a este tema, os adultos assim se expressaram:

Gráfico 6 – Qualidade dos manuais de catequese



As respostas obtidas se agrupam majoritariamente na direção que revela a percepção da qualidade como boa ou ótima (266 respostas, equivalentes a 81,8%). Também se obteve 28 respostas ‘razoável’ (8,6%) e 5 respostas ‘ruim’ (1,5%). As 5 respostas ‘ruim’ se referem ao manual *Adultos. Crescendo na maturidade em Cristo* (3 respostas) e à alternativa ‘Outro’ (2 respostas). As respostas ‘razoável’ ficaram assim divididas: *Adultos. Crescendo na maturidade em Cristo* (15 respostas); *Querigma com adultos* (3 respostas); *Caminhando com Jesus* (2 respostas); Outro (4 respostas).

À pergunta sobre a qualidade do manual, de caráter mais geral, associou-se a pergunta sobre a lógica da sequência dos encontros propostos pelo manual, que obteve a seguinte percepção, nas respostas de 295 adultos: Excelente (157 respostas: 53%); Boa (108 respostas: 36%); Razoável (30 respostas: 10%). As opções ‘ruim’ e ‘péssimo’ não obtiveram pontuação.

A pergunta seguinte, sempre em torno ao tema da qualidade dos manuais, deu aos participantes a oportunidade de expressarem suas impressões sobre os temas que consideraram mais importantes no conjunto do processo formativo. As respostas que apreciam o itinerário proposto pelo



manual vão na direção de valorizar temas como sacramentos, a centralidade de Jesus Cristo, o amor de Deus e os mandamentos. Também há um número considerável de respostas que se referem à explicação da liturgia e do modo de utilizar a Bíblia. Alguns adultos se referiram a temas que deixam intuir situações pessoais particulares²² ou nas quais o diálogo entre os participantes se faz mais sentido.²³ Por outro lado, algumas respostas manifestaram desagrado com relação ao modo de sistematizar o itinerário formativo, evidenciando certa superficialidade dos encontros²⁴.

A pergunta final do bloco 3 ofereceu aos adultos o espaço para dar sugestões de melhora ao processo catequético. Aqui a quantidade de sugestões recebidas foi bem expressiva e busca-se agrupar por afinidade as respostas recebidas, com alguns exemplos:

- a) Buscar maior interação e diálogo entre os catequizandos: “Mais diálogo entre os participantes”²⁵; “Mais diálogo entre os catequistas e alunos”²⁶; “Trazer mais a realidade do catequizando. O Manual

²² “Quando Jesus conversou com a moça que ninguém se aproximava ou falava pois ela tinha casado com outro homem”: Questionário n. 425; “Da eucaristia tá sendo bem importante para mim, pois mesmo eu fazendo a eucaristia futuramente não vou poder comungar, Por não ser casada”: Questionário n. 558.

²³ “Conhecer as experiências e conversão dos catequizandos e dos catequistas foi muito importante. As discussões de como lidar e analisar problemas modernos de forma correta, sem incorrer em análises científicas, como no assunto de sexualidade, aborto e conduta”: Questionário n. 386.

²⁴ Por exemplo, no questionário n. 384: “Eu estudo por conta própria o *Catecismo da Igreja Católica* (de acordo com texto oficial em latim) e considero este superior, mais profundo e completo”. Também no questionário n. 443: “Os assuntos são abordados de maneira muito superficial e não me trazem conhecimento com significado ao fim do dia raramente me lembro sobre o q (sic) foi o encontro. Sinto falta de compreender mais sobre a prática religiosa, os eventos, orações, compreender a missa por exemplo. Eu tive pouco contato com a igreja sendo assim me sinto perdida”.

²⁵ A sugestão se repete em muitos questionários: cf. nn. 40, 42, 50, 180, 187, 274, 275, 292, 524, 528, 532-534, 558.

²⁶ Questionário n. 172. Sobre a relação catequista-catequizando, um dos questionários faz um longo questionamento acerca do tema do estilo do diálogo, com relação a temas políticos: “Diálogos são sempre bem-vindos. Tivemos alguns durante a catequese, porém, é importante que os catequistas se ‘dispam das ideologias’ para que os diálogos sejam fluidos e não se transformem em embates de opinião, onde a opinião de um catequisando não seja considerada ‘absurda’ ou onde ao catequisando se diga que ele “não é cristão” porque pensa diferente ou age diferente da ideologia enaltecida ou seguida pelo Papa. Houve um tempo em que as pessoas respeitavam a opinião dos outros no ambiente da casa de nosso Senhor Jesus Cristo e Deus Pai. Religião e política não deveriam se misturar e muito menos influenciar na condução de diálogos no âmbito das aulas da catequese para adultos. Jesus nos deixou dentre vários ensinamentos, o de seguirmos os seus mandamentos. Esses deveriam ser os pontos iniciais. Juízos de valor sem pesquisa ou aprofundamento viram ponto de dis-



deveria ser para aprofundamento e durante os encontros deveríamos conversar mais, debater, ter maior participação do catequizando”²⁷; “Algo diferente para que os participantes pudessem participar e conversar entre eles, e assim, quebrar o clima de ‘sala de aula’”²⁸; “Para os adultos seria melhor ser mais do tipo falado e não tanta leitura dividida de um em um. Fica muito infantil!”²⁹;

- b) Realização de mais celebrações³⁰ ou, pelo contrário, de menos celebrações³¹;
- c) Uma relação mais clara entre fé e vida, com uma catequese para além da sala de encontro: “Vivências, experiências práticas fora da sala de catequese, junto ao padre, na igreja propriamente, visita aos departamentos ou locais da igreja, por exemplo. O que acontece na missa (no mundo espiritual) durante a celebração, o que significa o que vivenciamos na celebração. Os significados de cada ornamento (pilares, vitrais, santos, entre outros). Dar sentido, para mim, implica vivência”³²; “Poderia trazer discussões mais práticas com a realidade do cristão e sensibilizá-lo mais com a presença de Deus em sua vida sem incorrer em termos como Deus-Pai-trindade, que deixa um aspecto muito acadêmico para quem somente quer ser um cristão”³³; “Não teria muito o que mudar... a parte de mais

cussão sem fundamento...pelo que pudemos aprender com o manual e com a Bíblia, o julgamento cabe a Deus. A nós, cabe colocarmos em prática seus ensinamentos e seguirmos no caminho sempre com fé, replicando não só os seus ensinamentos, mas também, o amor ao próximo. Dizer que alguém não é cristão por pensar diferente ou que Israel é a culpada pela Guerra é ficar cego pela ignorância e pela ideologia, é ir contra os ensinamentos do Pai. Onde se ensina o “amor ao próximo” não deveria haver espaço para o julgamento por ideologia. Não lembro de passagem alguma na Bíblia em que se diga que Jesus era melhor do que os outros por ser de Direita ou de Esquerda, só me ocorre “Pai, perdoai, pois eles não sabem o que fazem”. Por isso, mais diálogo entre os participantes – sem travas ideológicas – teria sido muito bem vindo”: Questionário n. 314.

²⁷ Questionário n. 28.

²⁸ Questionário n. 517.

²⁹ Questionário n. 462.

³⁰ Cf. questionários nn. 26.33.34.78.86.506. “As celebrações dos ritos de entrega nas celebrações na comunidade ou na paróquia e não na sala durante a catequese”: Questionário n. 336.

³¹ Cf. Questionário n. 106. Não se refere ao manual, mas a resposta é da Arquidiocese de Chapecó.

³² Questionário n. 138.

³³ Questionário n. 386.



diálogo entre os participantes seria interessante... acho que também seria importante trazer junto aos encontros história vivas de pessoas que estão passando por dificuldades no momento, e ajudar a compreender onde uma ou a outra estão errando, e debater possíveis alternativas para ajudá-la”³⁴;

- d) Maior envolvimento da comunidade com a catequese de adultos: “Mais participação das lideranças.. Padres , diáconos e coordenação. E divulgação da catequese de adulto”³⁵; “Acho que deveríamos ter um tira dúvidas com o padre, visto que o padre é a pessoa mais preparada para responder nossas dúvidas e indagações”³⁶;
- e) Sugestão de revisão dos encontros ou de substituição do manual por outros textos de talho doutrinal: “Eu sinto falta do básico, que considero ser o grande problema da maioria dos brasileiros, católicos de IBGE. O manual propõe uma introdução de um assunto específico, dentro de um contexto; leitura de versículos e meditação, mas faz falta o começo, a base”³⁷; “No manual de catequese tem muito assunto repetido. Que fosse melhor selecionado e não fosse repetido”³⁸; “Acho que poderia ter mais explicação no manual e talvez mais conteúdo sobre o catecismo”³⁹; “Ele é muito básico, para a faixa etária de adultos... ”⁴⁰; “No lugar do manual *Adultos – Crescendo na maturidade em Cristo* poderia-se (sic) utilizar o *Catecismo Maior* de São Pio X. Poderia-se (sic) acrescentar a leitura dos Salmos. A vida dos Santos. Mais capítulos do Antigo Testamento”⁴¹; “No livro onde citava os profetas foram citados duas figuras que não são

³⁴ Questionário n. 404.

³⁵ Questionário n. 346. O mesmo tema aparece nos questionários nn. 348-351.

³⁶ Questionário n. 514. O tema do esclarecimento de dúvidas reaparece mais vezes, como no questionário n. 478: “Penso que é legal propor um tempo de qualidade para as dúvidas e esclarecimentos dos catequizandos, como meditação da palavra, fazer uma leitura de qualidade, abordar mais as vidas dos Santos de maneira mais profunda...”. Também no n. 459: “Eu acho que falta um pouco mais de esclarecimento, pq (sic) muitas vezes fizemos perguntas e não temos uma resposta”.

³⁷ Questionário n. 421.

³⁸ Questionário n. 17. Este questionário não faz menção ao manual a que se refere (usa a opção ‘Outro’).

³⁹ Questionário n. 295, sobre o manual *Adultos caminhando com Jesus*.

⁴⁰ Questionário n. 52, com relação ao manual *Adultos. Crescendo na maturidade em Cristo*.

⁴¹ Questionário n. 546.

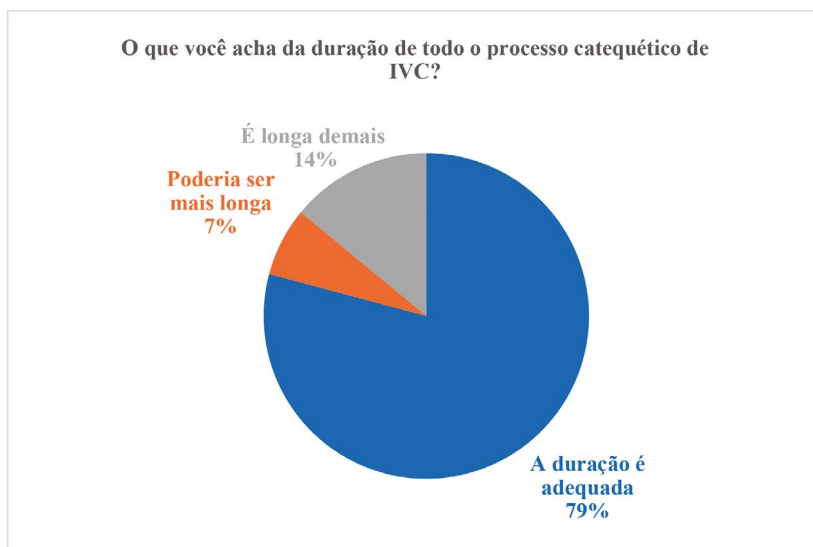


católicas como profetas, Martin Luther King e Ghandi, acho que é inapropriado citar figuras não-católicas, primeiro porque existe uma constelação de santos e santas que são faróis em nossa igreja e segundo que não sabemos exatamente sendo eles de outras denominações (protestante e budista) de qual a real finalidade e o quão positiva e verdadeiras são as suas convicções a ponto de eles serem citados num manual de catequese como ‘profetas’. Dito isto, também existe na bíblia a figura do “falso profeta”, acho que cabe uma crítica boa sobre está questão”⁴²;

f) Houve também a sugestão de catequese *online*⁴³.

Quanto ao tema da duração do processo da catequese de IVC com adultos, que constituiu o bloco 4 do questionário, formado por uma só pergunta, as respostas obtidas foram as seguintes: 243 adultos disseram que a duração é adequada ao processo, enquanto 21 disseram que poderia ser mais curta e 43 que é longa demais. No gráfico, as respostas ficam assim sistematizadas:

Gráfico 7 – Duração do processo de IVC com adultos



⁴² Questionário n. 514.

⁴³ Questionário n. 83. Esse dado diz mais respeito ao modo de realização dos encontros que propriamente ao uso do manual, mas pode apontar para a necessidade de saber utilizar o ambiente digital também para a catequese com adultos.



A pergunta quanto à impressão que os adultos têm sobre a duração do itinerário é fundamental, quando se pensa na configuração dos novos manuais de catequese. De fato, esta é a mudança mais sentida em termos de estrutura, da parte dos participantes. E, mesmo que o manual *Adultos. Crescendo na maturidade em Cristo* propusesse já em 2005 um processo formativo que se desenvolvesse em 41 encontros, cerca de um ano, a duração dos processos não tinha se consolidado conforme a proposta, mas se desenvolvia em poucas semanas ou meses. A mudança para itinerários que se organizam “de quaresma a quaresma” se organizou de forma mais concreta a partir da publicação do IC, e conectada à correta vivência dos tempos do processo catecumenal.

Um dado interessante, neste sentido, é a aprovação que os adultos mostraram em relação a esta mudança, que de modo prático significa dedicar mais tempo para a catequese. Considerando os que veem a duração como adequada e os que disseram que o tempo do processo poderia ser ainda maior, o índice de aprovação é de 86%, contra 14% que sentem o processo como longo demais. Pode-se concluir, de certa maneira, que a opção por processos de um ano de duração está bem consolidada. Da parte das equipes de confecção dos itinerários, o maior tempo dado ao processo sempre está associado à busca de maior seriedade e comprometimentos dos participantes no caminho de IVC.

Por fim, três sugestões que veem a duração do processo como adequada sugeriram que o calendário seguisse o ano escolar, ao invés de se adequar ao ano litúrgico para poder concluir com as celebrações dos sacramentos no tempo da Páscoa⁴⁴. De fato, o período das férias escolares no Brasil, entre dezembro e fevereiro, certamente dificulta a realização dos encontros neste período do ano. Quando se segue o ano litúrgico e os tempos do catecumenato, esse fator provoca um intervalo de 2-3 meses entre o segundo e o terceiro tempo, bem como a impossibilidade de realizar encontros catequéticos durante o ciclo do Natal, que poderia oferecer à catequese uma temática a aprofundar, relacionando-a ao ano litúrgico. Em Santa Catarina, as dioceses organizam os processos de IVC com adultos nos dois estilos, tanto de quaresma a quaresma quanto de março a novembro. São poucas as dioceses que propõe uma duração menor da IVC com adultos – como Lages, em torno de dez encontros, ou Criciúma, onde cada paróquia tem organizado o processo por si.

O último bloco do questionário abordou a participação dos catequizandos adultos na comunidade, principalmente no tocante às celebrações.

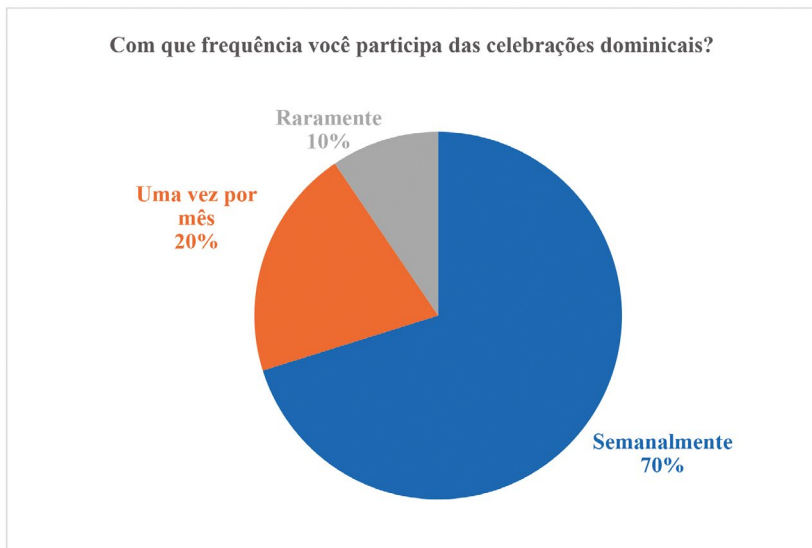
⁴⁴ Cf. questionários nn. 263-265, da diocese de Criciúma.



Também se perguntou sobre o engajamento destes adultos em outra pastoral, para além da participação dos encontros de catequese. A finalidade destas perguntas foi identificar se os processos de IVC contribuem para que os catequizandos, aos poucos, possam interagir e sentir-se membros da comunidade na qual realizam o processo de IVC.

A primeira pergunta deste bloco disse respeito à frequência dos catequizandos na participação nas celebrações de sua comunidade. A resposta obtida revela um alto nível de frequência: dos 305 adultos que responderam a esta questão, 214 apontaram uma participação semanal, enquanto 62 disseram participar mensalmente e somente 29 raramente. A opção ‘não participo’ não teve nenhum ponto.

Gráfico 8 – Participação nas celebrações dominicais



Dada que esta questão, a da participação dos catequizandos nas missas, é uma das grandes reclamações que os catequistas fazem com relação ao processo de IVC, o número de adultos que diz participar semanalmente surpreende. Se se fosse comparar com a taxa de participação dos católicos brasileiros à missa dominical, o universo representado pelos adultos que responderam o questionário supera em muito a média nacional de 8% de participação⁴⁵. O valor de 70%

⁴⁵ Cf. ONDE A FREQUÊNCIA À MISSA É MAIOR OU MENOR? NIGÉRIA, 94%; BRASIL, 8%. *IHU*, 2023. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/626380->



poderia ser interpretado como efeito da participação na catequese, como fervor religioso pelo fato mesmo de estar num processo de iniciação, como redescoberta da fé e do valor da missa (fato que aparece com certa frequência nas respostas dadas pelos adultos quanto àquilo que mais valorizam no processo de IVC).

O outro elemento pesquisado foi o engajamento dos adultos em alguma atividade pastoral da comunidade, para além da frequência nos encontros de catequese e nas celebrações. Das 304 respostas obtidas, 212 (70%) adultos não participam de outras pastorais ou movimentos, enquanto 92 sim (30%). Tal dado parece bastante compatível com o que se percebe no cotidiano das comunidades, nas quais uma pequena porcentagem dos catequizandos permanece membro de uma pastoral após o processo de catequese de IVC⁴⁶.

O último passo do questionário deixou espaço livre para outras intervenções dos adultos catequizandos, para eventualmente tratar de algum assunto a eles caro e que não tivesse encontrado espaço nas perguntas precedentes. Aqui se reporta somente os temas tratados, eventualmente com algum exemplo extraído das respostas obtidas:

- a) Necessidades específicas dos catecúmenos ou catequizandos que foram batizados em outras igrejas: “Para os adultos ainda não batizados, que estão realmente iniciando a vida cristã, seria interessante ter orientações práticas sobre oração e participação na missa”⁴⁷; “Por eu não ter tido uma educação católica durante a minha infância, senti falta de mais ensinamentos durante as aulas sobre os ritos da igreja, que não era algo que eu tinha muito conhecimento e que eu estava buscando me aprofundar mais. Um ponto muito positivo para mim foi sobre o manual seguir o ano litúrgico, pois os encontros quase sempre se encaixavam nas leituras da missa e assim tornavam complemento um do outro”⁴⁸;

-onde-a-frequencia-a-missa-e-maior-ou-menor. Acesso em: 21 ago. 2024. O artigo traz informações fornecidas pelo Centro de Pesquisa Aplicada no Apostolado, da Universidade de Georgetown (EUA), e pela *World Values Survey* (WVS). Segundo a pesquisa, o Brasil possui níveis entre os mais baixos do mundo.

⁴⁶ Um questionário apontou também que “seria interessante mostrarem quais outras formas o catequizando poderia participar na igreja. Apresentar os grupos de jovens, casais, dentre outros”: Questionário n. 28. Tal comentário pode revelar uma catequese que não está bem coordenada com os outros serviços na comunidade.

⁴⁷ Questionário n. 14.

⁴⁸ Questionário n. 302.



- b) Ênfase sobre o aspecto prática da catequese, sobretudo no viés litúrgico: “Acho q (sic) deveria ter um cursinho pra ensinar como rezar o terço outras é ensinar como é fazer as coisas na igreja tipo tal dia se faz isso se reza isso pra q (sic) a gente se sinta mais preparado pra frente as missas tipo no começo se reza isso depois se canta isso”⁴⁹; “Gostaria que fosse ensinado mais sobre o que acontece na missa, os significados de cada ação, acho de extrema importância, e pessoas que vieram de outras religiões, ou nunca tiveram, não entendem e acabam não dando devido valor por não ter o entendimento”⁵⁰;
- c) Importância do aspecto vivencial: “Poderia ter sido mais vivo, com maior possibilidade da experiência e não tanto só leitura dos livros ou catecismo. Fazer a leitura sim, mas depois ver, vivenciar, saber na prática, algumas coisas”⁵¹;
- d) Necessidade da formação dos catequistas: “O padre foi muito presente, e isso nos proporcionou uma clareza inestimável. Os catequistas foram solícitos durante todo o período. Entretanto, durante as aulas, (e sinto que meus colegas tiveram a mesma sensação) por vezes não sabia distinguir o que era uma reta interpretação, ou até uma recomendação da Igreja, do que era a opinião dos catequistas”⁵²; “Apesar dos voluntários, para exercer a função dos catequista: vejo que em geral, os catequista precisa ter maior sabedoria, principalmente em teologia. (bíblica)”⁵³;
- e) Elogios e importância da catequese adulta: “Acho que ela tem sido muito mais válida como aprendizado do que quando era criança, naquele tempo não tinha maturidade para entender o quão profundo é”⁵⁴; “Uma melhoria espiritual nítida”⁵⁵;
- f) Reclamações: Quanto à duração do processo: “Minha consideração quanto a catequese de adultos é: deveríamos ser mais objetivos como é no curso de batismo. Chegamos no curso e é

⁴⁹ Questionário n. 87.

⁵⁰ Questionário n. 131.

⁵¹ Questionário n. 138.

⁵² Questionário n. 311.

⁵³ Questionário n. 319.

⁵⁴ Questionário n. 263. A maioria dos comentários nesta seção do questionário foi de elogios ao processo.

⁵⁵ Questionário n. 430.



apresentado os símbolos (sic), mostram o porquê o pra quê é o objetivo daquilo na vida e na igreja. Para adultos fica realmente maçante e cansativo ver todo esse livro de formação, por isso muitos desistem no caminho. Penso que deve ser mais compacta essa formação e objetiva. No material de fato não nos diz o que é a crisma e para que ele serve, eu sei porque eu frequento a igreja e a minha catequista esclarece isso, mas no material não é claro isso. O material é um estudo bíblico”⁵⁶; “Sinto [o encontro] frio, creio que poderíamos aprofundar nosso interior de alguma forma que nos trouxesse a vontade de mudar não só ouvir coisas que a maioria das vezes a gente já ouviu na homilia”⁵⁷;

- g) Por fim, alguns comentários causam certa perplexidade e fazem pensar qual o anúncio de fé que ocorre mediante a catequese: “Achei q (sic) apreenderíamos mais sobre o catolicismo, sobre a missa, mas estou muito feliz e grata pois toda semana é muito especial”⁵⁸.

O conjunto dos comentários não permite perceber alguma sugestão ou reclamação que se dirija diretamente aos manuais utilizados para a IVC com adultos. Ressalta-se mais a importância da dinâmica dos encontros em grupo, da competência do catequista, da tradução para o aspecto vivencial daquilo que se reflete no encontro. É também de se notar como houve pouquíssima menção à vida da comunidade como elemento fundamental para a compreensão do ser Igreja.

2.4 Análise conjunta das entrevistas e questionário

O primeiro dado que salta aos olhos, unindo os questionários recebidos e as entrevistas realizadas, é a quantidade de adultos que anualmente participam da catequese de IVC no Regional. Tanto as entrevistas com os catequistas revelaram turmas robustas, entre 10 e 15 catequizandos, ou até maiores, quanto o número de adultos que respondeu ao questionário é significativo, não só considerando as respostas válidas para análise nesta pesquisa, mas também o número total de questionários recebidos, que já é um dado suficiente para revelar a existência de um adulto catequizando. Tenha-se ainda em conta que duas dioceses, Joaçaba e Joinville, não participaram destas duas etapas da pesquisa, o que faz com que o número não corresponda ao

⁵⁶ Questionário n. 32. O texto se refere ao manual *Adultos. Crescendo na maturidade em Cristo*.

⁵⁷ Questionário n. 486.

⁵⁸ Questionário n. 542.



que representa a totalidade do Regional, e sabe-se que especialmente Joinville possui um número alto de catequizandos adultos, como evidenciou a conversa com a coordenação diocesana. Pode-se tranquilamente imaginar uma quantidade superior a 1000 adultos por ano nos processos de catequese das dez dioceses, o que constitui um número significativo e poderia motivar para maiores esforços em torno da catequese adulta, mesmo que a quantidade não seja fator fundamental para sublinhar a importância da catequese adulta como prioridade, senão sua importância em si mesma. Ao mesmo tempo, o fato de as coordenações diocesanas não estarem a par do número de catequizandos adultos que a cada ano participam dos processos de catequese constitui um ponto fraco, que evidencia, porque não dizer, a importância periférica de que goza a catequese de IVC com adultos. Ao mesmo tempo, esse desconhecimento enfraquece o interesse que se poderia criar ao redor deste tema, a partir da demanda concreta pela catequese.

Da análise conjunta, evidenciam-se aqui alguns pontos de força, bem como elementos a melhorar:

Tratando primeiramente dos pontos evidenciados como positivos, a implementação dos itinerários de mais longa duração é bem vista. O tema do tempo foi um dos eixos orientadores para a revisão dos itinerários, considerando que processos mais longos influenciam na eficácia dos resultados. A maioria das coordenações diocesanas insistiu sobre este elemento, que foi também sublinhado pelos catequistas.

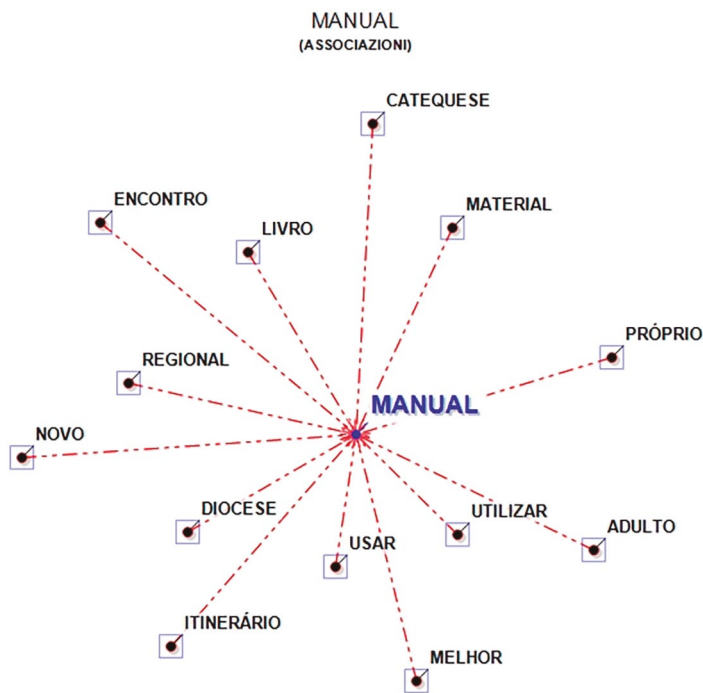
Da parte dos adultos, o tema da duração em torno de um ano parece não constituir problema – como algumas das coordenações e catequistas, bem como membros do clero costumam acentuar. A grande maioria dos questionários recebidos apontou que a duração do processo é adequada, enquanto o número de respostas que falam da percepção de um processo demasiadamente extenso é ínfimo. Daqui se poderia concluir que este tema já poderia ser tido como consolidado nas dioceses e paróquias, mesmo que ainda possa gerar discussão. Além do mais, uma prática conjunta neste sentido contribui para a normalização da duração da IVC com adultos. Obviamente tal prática encontra oposição no fato de que os processos, se fossem mais marcados pela personalização, não deveriam ser caracterizados por uma duração comum a todos os participantes e que o tempo de cada adulto deveria ser respeitado, o tempo de tomar pessoalmente a decisão de caminhar adiante nas etapas do processo. Tal fato, porém, pode de alguma maneira ser adequado a uma duração *standard* para as turmas, sempre respeitando a liberdade de cada adulto em responder ou não aos compromissos que cada etapa comporta. A duração média de um ano de



catequese prevê uma quantidade adequada de encontros e possibilita a integração da turma entre si e seu envolvimento com a comunidade.

Quanto ao uso do manual de catequese (fig. 12), que nesta pesquisa constitui um ponto central, a totalidade das coordenações diocesanas e dos catequistas, bem como a grande maioria dos catequizandos adultos considera muito importante ter um manual que sirva de referência para os encontros de catequese. Para alguns catequistas, o manual serve como ponto de partida para a temática do encontro, que depois pode se basear também em outros subsídios. Consideram, porém, importante a sequência dos encontros dada pelos manuais, à qual fazem pequenas adequações, especialmente em função de alguma festa litúrgica.

Figura 12 – Análise conjunta do tema Manual – coordenações e catequistas

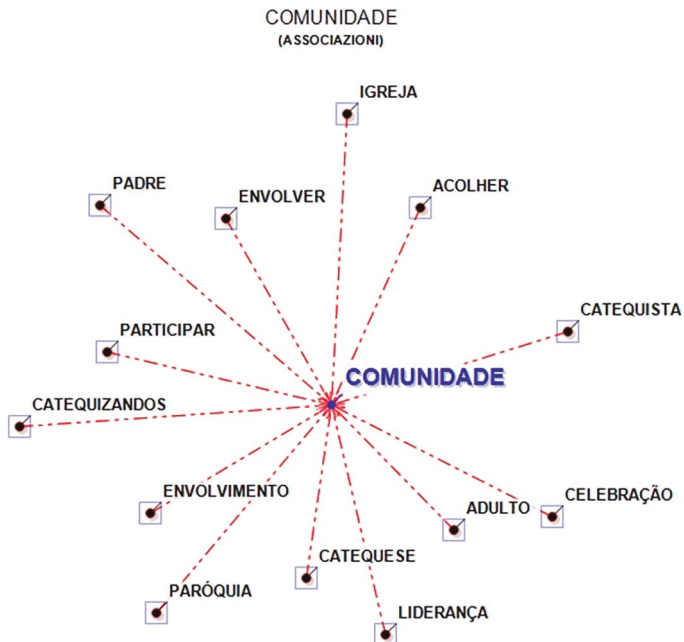


Ponto a melhorar pode ser o tema da inspiração catecumenal, que pode ter ficado com a ênfase da inspiração, sem ter dado o devido interesse ao do catecumenato propriamente dito. Coordenações e catequistas parecem fazer nenhuma diferenciação entre catecúmenos em senso estrito e catequizandos que completam o processo de IVC, mesmo realizando

para todos as mesmas celebrações durante todo o processo. A celebração de entrada no catecumenato, por exemplo, perde seu significado quando se trata de pessoas já batizadas, e seu conteúdo, se fosse o caso de fazer participar a todos, necessita ser adequado aos participantes. Outro dado sobre o tema da inspiração catecumenal é o fato de se dar ênfase demasiada sobre um único aspecto como fundamental, o da divisão do processo em tempos e etapas. Tal elemento, de fato marcante no processo, não pode ser isolado, mas precisa ser coordenado com a globalidade da proposta catecumenal, com a conversão de vida que esta propõe e com a inserção progressiva na vida da comunidade.

O tema da vida em comunidade (fig. 13) também parece faltar, quando se pensa numa inserção, por assim dizer, mais prática e real do iniciando na vida da Igreja. A catequese continua a ser concebida como encontros semanais numa sala, falando sobre a fé, mas vinculando muito vagamente os conteúdos da fé (*lex credendi*) às práticas da fé (*lex celebrandi, vivendi et orandi*), o que certamente é fundamental para a continuidade do caminho de fé do catequizando.

Figura 13 – Análise conjunta do tema Comunidade – coordenações e catequistas





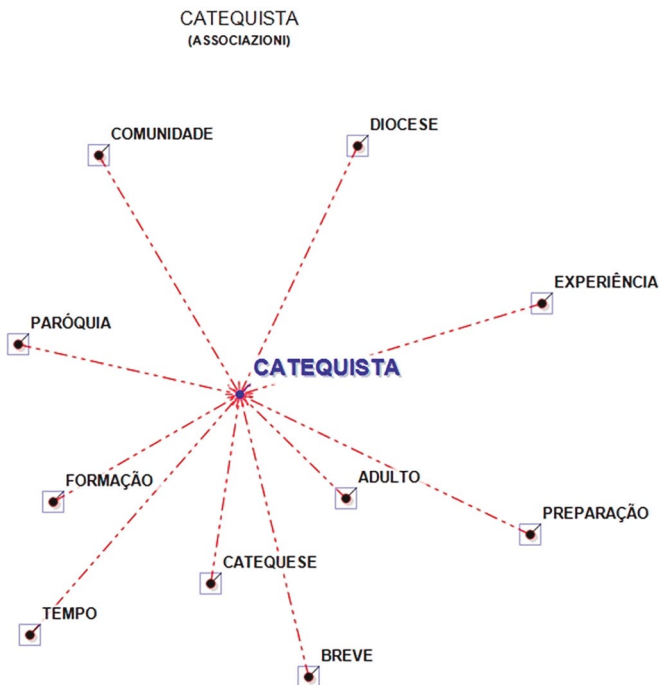
O pouco interesse das comunidades pela catequese não é fato isolado em relação aos adultos, mas talvez se faça sentir ainda mais em relação a estes sujeitos. Tanto os catequistas relatam a dificuldade de os adultos participarem mais engajados nas atividades da comunidade, como os próprios adultos, nos questionários, apontam uma participação muito tênue na vida da Igreja, que pode se reduzir a participações esporádicas nas celebrações dominicais. Tal fato enfraquece o espírito do processo de IVC, que deveria deixar perceber, especialmente neste momento, a expressão da conversão no encontro com Jesus e a vontade alegre de participar da vida da comunidade. Se estes elementos não se mostram na vida do catequizando enquanto realiza o processo iniciático, possivelmente serão ainda menos evidentes após tal itinerário. Os temas ligados ao conceito ‘adulto’, como mostra a figura abaixo (fig. 14), evidenciam como as entrevistas relacionaram diretamente a vida do adulto catequizando à vida da comunidade:

Figura 14 – Análise conjunta do tema Adulto – coordenações e catequistas



Outro ponto que necessita atenção é a formação dos catequistas que se revele como formação específica para a catequese adulta (fig. 15):

Figura 15 – Análise conjunta do tema Catequista – coordenações e catequistas



Não se percebe no Regional a existência de programas formativos, nem iniciais nem permanentes, neste âmbito, e a formação do catequista de adultos ou acompanha a formação de catequistas de toda a diocese/paróquia, ou está delegada ao próprio catequista. Aliás, fica evidente que os catequistas da IVC com adultos são escolhidos em base à experiência pregressa, mas que pouco se oferece para qualificar essa experiência e canalizá-la no sentido do acompanhamento de catequizandos adultos. O risco sempre será o de o catequista repetir modelos já conhecidos na catequese infanto-juvenil, sem promover uma catequese que atinja o adulto em suas especificidades.



Conclusão

A catequese no Brasil dispõe de material qualificado e específico para a reflexão sobre a catequese com adultos, tema tratado desde *Catequese Renovada* e aprofundado principalmente no início do milênio, com a segunda Semana Brasileira de Catequese. Também no Regional Sul 4 da CNBB o panorama da catequese com adultos é rico e dinâmico, e esta pesquisa se deteve somente no âmbito da IVC. Há uma variedade de experiências catequéticas no Estado de Santa Catarina, influenciadas também pela geo-ecclesialidade da região e por componentes que influenciam a cultura e a sociedade catarinense, como o contexto de urbanização unido a temas como trabalho e migração (CNBB – Regional Sul 4, 2020, n. 38).

A catequese com adultos no Regional Sul 4 da CNBB tem florescido, nos últimos anos. A importância dada ao tema ficou evidente, especialmente, na experiência de reconfiguração do material já existente para a catequese com adultos – confeccionado pelo Regional em 2005 – e pela confecção de novos subsídios para a IVC com adultos, em que se destacam as dioceses de Caçador e Joinville. Tais materiais, ao mesmo tempo em que falam do olhar atento à realidade da catequese adulta, evidenciam a vontade das dioceses de possuir um material de confecção própria, possivelmente mais adequado à realidade eclesial local. Neste processo, as dez dioceses do Estado encontram-se em diferentes situações, desde as que possuem uma proposta clara e consolidada para a catequese de IVC com adultos até as que estão em processo de construção de itinerários catequéticos ou as que não têm a catequese com adultos como foco no momento.

Das entrevistas com as coordenações de catequese das dioceses e com catequistas de IVC com adultos e dos questionários aplicados aos adultos catecúmenos e catequizandos se pode perceber a maior importância que este itinerário catequético poderia ganhar, especialmente quando se considera a quantidade de pessoas que anualmente nele participam. Aparecem como pontos fortes a consolidação de uma maior duração do processo catequético de IVC com adultos e da inspiração catecumenal, se bem que esta possa ser aprofundada para além da implementação dos tempos e etapas do RICA na catequese. A importância de ter manuais que orientem o processo catequético é afirmada tanto pelas coordenações e catequistas quanto pelos catequizandos. Por outro lado, alguns pontos a melhorar são a participação de toda a comunidade no processo de IVC dos adultos e a formação específica dos catequistas que acompanham os adultos.



Referências

ARQUIDIOCESE DE CHAPECÓ. *Caminho de iniciação à vida cristã: Catecumenato com adultos*. Santa Maria: Palotti, 2024.

ARQUIDIOCESE DE FLORIANÓPOLIS. *Iniciação à vida cristã com adultos: Proposta de um itinerário para a formação de discípulos missionários de Jesus Cristo*. Florianópolis: [pro manuscrito], 2022.

CALANDRO, Eduardo; SILES LEDO, Jordélio. *Catequese com adultos*. Itinerário II. São Paulo: Paulus, 2022.

CALANDRO, Eduardo; SILES LEDO, Jordélio. *Querigma com adultos*. Itinerário I. São Paulo: Paulus, 2022.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL – REGIONAL SUL 4 – EQUIPE REGIONAL DE CATEQUESE. *Adultos: Crescendo na maturidade em Cristo*. Florianópolis: [S. n.], 2005.

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

DIOCESE DE CAÇADOR. *Adultos caminhando com Jesus Cristo: Itinerário de iniciação à vida cristã para catequese com adultos*. Caçador: [S. n.], 2021.

DIOCESE DE JOINVILLE. *Nos passos de Jesus: Manual de iniciação cristã com adultos*. São Paulo: Paulus, 2018.

LANCIA, Franco. *Strumenti per l'analisi dei testi*. Introduzione all'uso di T-LAB. Milano: FrancoAngeli, 2004.

MACHADO, Marcelo Luiz. *O itinerário discipular missionário: A evangelização de batizados em tempos líquidos*. Dissertação para o mestrado – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2022.

ONDE A FREQUÊNCIA À MISSA É MAIOR OU MENOR? NIGÉRIA, 94%; BRASIL, 8%. *IHU*, 2023. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/626380-onde-a-frequencia-a-missa-e-maior-ou-menor>. Acesso em: 21 ago. 2024.

MUHR Thomas (2004). *ATLAS.ti 5.0* [Version 5:]. Berlin, Germany: ATLAS.ti Scientific Software Development GmbH.



STIPPE SCHMITT, Paulo. *Itinerários catequéticos de iniciação à vida cristã com adultos no Regional Sul 4 da CNBB: Panorama atual, análise comparativa de subsídios e perspectivas de futuro*. Tese para o doutorado – Universidade Pontifícia Salesiana, 2026.

Diretrizes para autores a partir de 2024

Em conformidade com a ABNT 10520 atualizada em 19/07/2023 (para citações em documentos) e a ABNT 6023 corrigida em 24/09/2020 (para referências).

FORMATAÇÃO DOS ARTIGOS

Línguas: são aceitos trabalhos redigidos em português, espanhol, italiano e francês, sempre na modalidade culta dessas línguas.

Folha e margens: folha em tamanho A4 (21cm x 29,7cm) com margem superior e esquerda de 3cm e inferior e direita de 2cm.

Número de páginas: entre 10 e 20 laudas (entre 25.000 e 35.000 caracteres com espaço para todo o corpo), com numeração progressiva no canto superior direito. A primeira lauda deve ser contada, mas não numerada.

Fonte e entrelinhas (geral): Times New Roman, tamanho 12, com espaçamento entre linhas de 1,5.

Título do artigo: fonte tamanho 14, negrito e centralizado. Título em fonte de caixa alta e subtítulo em letras minúsculas, em português e inglês.

Dados do autor: abaixo do título, colocar o nome do/a autor/a (ou autores/as), seguido da sigla do instituto acadêmico a que pertence. A seguir, em nova linha, pôr os dados acadêmicos do autor: a) títulos (a começar do mais importante), com respectiva área, instituição, cidade e ano; b) cargos acadêmicos atuais; c) cargos eclesiais atuais, se for o caso; d) e-mail.

Resumo e palavras-chave: abaixo do nome do articulista e separado dele por uma linha em branco, o título **RESUMO** seja escrito em fonte de caixa alta, negrito e centralizado, tamanho 12. Abaixo disso e separado por uma linha em branco, o texto do resumo justificado, com espaçamento entrelinhas de 1,0 e contendo de 200 a 500 palavras. A seguir, separado do texto anterior por uma linha em branco, três **Palavras-chave** com letras iniciais minúsculas, separadas entre si por ponto e vírgula. Na sequência, em mesma formatação, a versão em inglês, isto é, o **ABSTRACT** e as **Keywords**.





Seções do texto: além do resumo, explicitado acima, o artigo deverá conter uma seção introdutória, sob o título **INTRODUÇÃO**; o Desenvolvimento, com títulos específicos ligados ao tema discutido; as considerações finais, sob o título **CONCLUSÃO**; e o elenco das referências bibliográficas citadas no texto, sob o título **REFERÊNCIAS**.

Seções e subseções do Desenvolvimento: caso seja necessário criar subseções que deverão adotar a seguinte disposição progressiva:

Ex. :

1 PRIMEIRO NÍVEL

1.1 SEGUNDO NÍVEL

1.1.1 Terceiro nível

1.1.1.1 Quarto nível

Corpo do texto (Introdução, Desenvolvimento e Conclusão): justificado, parágrafos com recuo da primeira linha de 1,5cm em relação à margem esquerda da página e ainda:

– Havendo citação de títulos de livro no corpo de texto, esses devem vir destacados por *itálico*.

Ex.: Segundo a tradução da *Bíblia de Jerusalém*...

Citações Diretas: utilizamos o **sistema autor, data, página**, no próprio texto, com a indicação pelo sobrenome do autor (em letra inicial maiúscula), ano, volume da revista se for o caso, página/s. Exemplos:

a) curtas (até 3 linhas): sempre entre aspas duplas com referência no próprio texto, como exemplo:

“Apesar das aparências, a desconstrução do logocentrismo não é uma psicanálise da filosofia [...]” (Derrida, 1967, p. 293).

“Tu, porém, quando deres esmola, [...] e teu Pai, que vê no segredo, te recompensará” (Bíblia [...], 2011, Mt 6, 3-6, p. 1713).

Segundo Hendriksen (2014, p. 450), “observe a ordem: primeiro a ressurreição; depois, a vida, porque a ressurreição abre a porta para a vida imortal.”

“A promoção e proteção da saúde são essenciais para o bem-estar do homem e para o desenvolvimento econômico e social sustentável” (Organização Mundial da Saúde, 2010, p. xi).



De acordo com Maciel *et al.* (2019, p. 163), “os resultados dos testes mostraram uma maior prevalência de insatisfação com imagem corporal e uma proporção menor de risco para desenvolvimento de transtornos alimentares”.

“Houve sol, e grande sol, naquele domingo de 1888, em que o Senado votou a lei, que a regente sancionou” (Assis, 1994, v. 3, p. 583).

- b) longas (mais de 3 linhas):** fonte tamanho 10, justificada, com espaçamento entrelinhas de 1,0, recuo de 4cm em relação à margem esquerda da página, sem aspas, com referência no próprio texto.

Paradoxos são desconcertantes. Confrontados com um argumento aparentemente impecável que conduz a uma conclusão aparentemente ultrajante, ficamos confusos e perplexos. Por um lado, a conclusão parece falsa; por outro, parece ter de ser verdadeira. [...] Essa é a fonte do nosso fascínio; é por isso que há um problema (Olin, 2003, p. 21, tradução nossa).

A ortografia surge exatamente de um ‘congelamento’ da grafia das palavras, fazendo com que ela perca sua característica básica de ser uma escrita pelos segmentos fonéticos, passando a ser escrita de ‘uma palavra de forma fixa’, independente de como o escritor fala ou o leitor diz o que lê (Cagliari, 1985, p. 104 *apud* Suassuna, 1995, p. 55).

Somente Lucas preocupa-se em montar um cenário em que Jesus ensina o povo todo reunido e depois dirige uma palavra de ordem clara aos discípulos. O contexto literário reforça esta ideia, Jesus já havia proclamado a Palavra de Deus na sinagoga de Nazaré, a qual lhe conferia caráter messiânico. Esta Palavra gerava sinais pelas curas que ocorriam na Galileia (Perondi; Catenassi; Silva, 2013, p. 695).

Citações Indiretas: A indicação deve ser conforme o sistema autor-data. A indicação do número da página ou localização é opcional.

- a)** as chamadas de diversos documentos da mesma autoria, publicados em anos diferentes e mencionados simultaneamente, devem ter as suas datas em ordem cronológica, separadas por vírgula.

A **lógica do consumo** entrou no lugar da lógica da moral, assim, as pessoas passaram a ser fortemente analisadas



não pelo que elas são, mas pelo que elas compram. A ideia de compra também adentrou nas relações sociais, e as pessoas passaram a comprar afeto e atenção (Bauman, 1999, 2003, 2007).

- b)** as chamadas de diversos documentos de vários autores, mencionadas simultaneamente dentro dos parênteses, devem ser separadas por ponto e vírgula. Recomenda-se a indicação em ordem alfabética.

Diversos autores, salientam a importância do acontecimento desencadeador no início de um processo de aprendizagem (Cross, 1984; Knox, 1986; Mezirow, 1991).

Observações: No rodapé vão somente notas explicativas, em fonte tamanho 10, justificada, com espaçamento entrelinhas de 1,0 e com numeração consecutiva.

Referências:

a) Para livros:

SOBRENOME, Nome. **Título**. Edição. Local de publicação: Editora, Data de publicação da obra.

Ex: MIRANDA, Mario de França. **Igreja Sinodal**. São Paulo: Paulinas, 2018.

BAUMAN, Zigmunt. **Globalização: as consequências humanas**. Tradução Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

b) Para capítulo de livros:

SOBRENOME, Primeiro Nome do autor do capítulo. Título do capítulo. *In*: SOBRENOME, Primeiro nome do autor. **Título da obra**. Local de publicação: Editora, ano de publicação, página inicial e final do capítulo.

Ex.: FELLER, Vitor G. Ao leitor de língua portuguesa. *In*: ZIZIOULAS, Ioannis. **Eucaristia e Reino de Deus**. São Paulo: Mundo e Missão; Florianópolis: ITESC, 2003. p. 7-10.

c) Para artigos de periódicos:

SOBRENOME, Primeiro nome do autor do artigo. Título do artigo. *In*: **Título da Revista**, Local de publicação, volume do exemplar, número do exemplar, página inicial e final do artigo, mês, ano de publicação.



Ex.: TABORDA, Francisco. A Conferência de Medellín como recepção do Vaticano II. In: **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 51, n. 1, p. 115-132, jan./abr. 2019.

d) Para artigos e/ou matéria de jornal:

– **Com autor:** SOBRENOME, Nome. Título da matéria. **Nome do jornal**, cidade de publicação, numeração do ano e/ou volume, número (se houver), dia, mês e ano da publicação, seção (se houver) e a paginação correspondente.

Ex.: OTTA, Lu Aiko. Parcela do tesouro nos empréstimos do BNDES cresce 566% em oito anos. **O Estado de São Paulo**, São Paulo, ano 131, n. 42.656, 1 ago. 2010. Economia & Negócios, p. B1.

– **Sem autor:** TÍTULO da matéria. **Nome do jornal**, cidade de publicação, numeração do ano e/ou volume, número (se houver), dia, mês e ano da publicação, seção (se houver) e a paginação correspondente.

Ex.: COMPAIXÃO E SOLIDARIEDADE. **O Celeiro**, Lages, edição 1679, 6 jun. 2021, Editorial.

e) Para livros, artigos e/ou matéria em meio eletrônico:

– **Com autor:** SOBRENOME, Nome. Título da matéria. **Nome do jornal**, cidade de publicação, numeração do ano e/ou volume, número (se houver), dia, mês e ano da publicação, seção (se houver) e a paginação correspondente. Disponível em: URL. Acesso em: dia, mês e ano.

Ex.: VERÍSSIMO, L. F. Um gosto pela ironia. **Zero Hora**, Porto Alegre, ano 47, n.16.414, p.2, 12 ago. 2010. Disponível em: <http://www.clicrbs.com.br/zerohora/jsp/default.jsp?uf=1&action=flip>. Acesso em: 12 ago. 2010.

Ex.: GODINHO, Laís. **Vida organizada**: como definir prioridades e transformar seus sonhos em objetivos. São Paulo: Gente, 2014. *E-book*.

Ex.: KOOGAN, André; HOUAISS, Antônio (ed.). **Enciclopédia e dicionário digital 98**. São Paulo: Delta: Estadão, 1998. 5 CD-ROM.

– **Sem autor:** TÍTULO da matéria. **Nome do site**, ano. Disponível em: URL. Acesso em: dia, mês e ano.

Ex.: PROFESSORES terão exame para ingressar na carreira. **Diário do Vale**, Volta Redonda, v. 18, n. 5.877, 27 maio 2010. Caderno Educação, p. 41. Disponível em: <http://www.bancadigital.com.br/>



diariodovale/reader2/Default.aspx?PID=1&eID=495&IP=39&IT=page
. Acesso em: 29 set. 2010.

Para outras fontes:

As fontes sem autoria, a indicação deve ser feita pelo título, conforme:

INGLÊS: guia de conversação. São Paulo: Lonely Planet: Globo Livros, 2012.

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

CONCÍLIO VATICANO II. Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos e declarações. Petrópolis: Vozes, 1968.

CATECISMO da Igreja Católica. São Paulo: Loyola, 2000.

BRASIL. Ministério da Administração Federal e da Reforma do Estado. **Plano diretor da reforma do aparelho do Estado**. Brasília, DF: Ministério da Administração Federal e da Reforma do Estado, 1995.



FORMATAÇÃO DAS RESENHAS

Prazo: a obra resenhada deve ter, no máximo, cinco anos desde seu lançamento.

Línguas: são aceitos trabalhos redigidos em português, espanhol, italiano e francês, sempre na modalidade culta dessas línguas. A obra resenhada também deve ter sido publicada numa dessas línguas, caso contrário, o resenhista providencie a tradução das citações.

Folha e margens: folha em tamanho A4 (21cm x 29,7cm) com margem superior e esquerda de 3 cm e inferior e direita de 2 cm.

Número de páginas: entre 5 e 7 laudas com numeração progressiva no canto superior direito. A primeira lauda deve ser contada, mas não numerada.

Fonte e entrelinhas (geral): Times New Roman, tamanho 12, com espaçamento entre linhas de 1,5.

Título: Será a referência da obra resenhada escrita na primeira linha, (tamanho 12, alinhado à esquerda) seguindo o padrão:

SOBRENOME, Nome. **Título:** subtítulo. Edição. Local de publicação: Editora, Data de publicação da obra, número de páginas.

Ex.: MIRANDA, Mario de França. **Igreja Sinodal.** São Paulo: Paulinas, 2018. 124 p.

Corpo do texto (Desenvolvimento): em seção única – ou seja, sem divisão em seções e subseções – o texto virá justificado, parágrafos com recuo da primeira linha de 1,5cm em relação à margem esquerda da página e ainda:

– Havendo citação de títulos de livro no corpo de texto, esses devem vir destacados por itálico.

Ex.: De forma semelhante ao proposto por Urbano Zilles em *Antropologia teológica*, ...

Havendo citação direta e ou indireta no corpo da resenha seguir as orientações constantes das Diretrizes para Autores desta Revista, utilizando o sistema autor-data.

Notas explicativas no rodapé em fonte tamanho 10, justificada, com espaçamento entrelinhas de 1,0.



Rua Deputado Antônio Edu Vieira, 1524
CEP 88040-970 Florianópolis - SC
Caixa Postal, 5041
(48) 3234-0400
facasc.edu.br

