

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
Faculdade Nossa Senhora da Assunção

Douglas Colácio

**Eclesiologia Social do Papa Francisco:
uma reflexão socioeclesial para a Igreja contemporânea**

TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO

São Paulo
2022



**Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
Faculdade Nossa Senhora da Assunção**

Douglas Colácio

**Eclesiologia Social do Papa Francisco:
uma reflexão socioeclesial para a Igreja contemporânea**

Trabalho de Conclusão de Curso, apresentado à
Faculdade Nossa Senhora da Assunção, da
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo,
como requisito parcial para obtenção do título
de Bacharel em Teologia, sob orientação do
Prof. Ms. Pe. Dayvid da Silva

**São Paulo
2022**

Dedico este trabalho ao santo padre, o Papa Francisco, a todos os irmãos e irmãs, leigos e leigas, bispos, padres e diáconos, religiosos e religiosas, que incansavelmente doaram suas vidas pela evangelização dos pobres nos rincões de nossa diocese de Santo André, tendo em vista em primeiro lugar do Reino de Deus e sua justiça.

Agradecimentos

Agradeço primeiramente a Nosso Senhor Jesus Cristo, o Bom Samaritano e Pastor, manso e humilde de coração que, pela graça do Espírito Santo, tem permitido ao longo dessa jornada grandes realizações em minha vida e na vida de meus familiares, concedendo tamanha força e coragem para eu chegar até aqui. A Virgem Maria e São João XXIII, os quais tenho contado com a constante intercessão.

Agradeço aos meus familiares, sobretudo meus pais: Luiz Colácio Filho e Rosana Aparecida Eliezer. Meus irmãos e irmãs, com os quais sempre partilhei as lutas diárias da vida e que têm me dado forças para prosseguir sem desanimar.

A minha querida Diocese de Santo André e ao Seminário Diocesano, de modo especial a toda a Casa de Teologia e a equipe formativa, na pessoa de meu bispo, V.Exa. Revma. Dom Pedro Carlos Cipollini, meu reitor Pe. Rudnei, diretor de estudos, Pe. Everton, meu pároco de pastoral Pe. Ademir e ao meu maior exemplo de sacerdote, Pe. José Silva, por terem me acolhido e acreditado em minha vocação. Aos meus irmãos seminaristas que de algum modo me auxiliaram na elaboração deste trabalho.

Por fim, agradeço ao professor e orientador, Pe. Ms. Dayvid da Silva, que aceitou me orientar nesse trabalho, incentivando e auxiliando nos estudos. À Faculdade Nossa Senhora da Assunção (PUC-SP), professores e funcionário, aos amigos e companheiros de caminhada, e todos aqueles que de algum modo estiveram comigo nessa trajetória que escolhi percorrer.

Ninguém deve esquecer que compete à Igreja o direito e o dever não só de salvaguardar os princípios de ordem ética e religiosa, mas ainda de intervir com autoridade junto de seus filhos na esfera da ordem temporal, quando se trata de julgar da aplicação desses princípios aos casos concretos.

(JOÃO XXIII, Pacem in Terris, 159)

Resumo

O desenvolvimento do pensamento teológico, eclesial e pastoral do Papa Francisco nos permite perguntar: é possível, a partir do pensamento de Francisco, falar de uma eclesiologia social? Essa pergunta nos leva a compreender o desenvolvimento de sua forma de governar e pastorear a Igreja. Algumas linhas pastorais expressas, por exemplo, na escolha do nome “Francisco” e no seu desejo de “uma Igreja pobre e para os pobres”, nos ajudam a entender o seu estilo de Igreja e de pastoreio. Os textos de seu magistério, mas sobretudo a exortação apostólica *Evangelii Gaudium*, nos mostram os fundamentos principais de sua compreensão eclesial, pastoral, social e missionária. Observamos uma relação entre a definição conciliar “povo de Deus”, enquanto sacramento da salvação, com a questão cultural para a eclesiologia social de Francisco, e a relação com a economia da encarnação e a evangelização da cultura, numa perspectiva de inculturação evangélica. Nessa eclesiologia social de Francisco, destaca-se a imagem de uma “Igreja samaritana”, recolhida do Documento de Aparecida, à qual associamos a analogia que o papa faz da Igreja com um hospital de campanha, e a partir dela, os problemas e as dicotomias do mundo atual, sobretudo no que diz respeito à cultura globalizada, globalização da indiferença e cultura do descartável. Os quatro princípios da convivência social nos conduzem a uma reflexão sobre o que Francisco chama de “cultura do encontro”, em especial, em sua conexão com a revolução da ternura, o que exige de nós dois conceitos usados pelo Papa: “proximidade e encontro”, isto é, a Igreja, samaritana e hospital de campanha, precisa socorrer os necessitados e feridos, especialmente os pobres, e promover a comunhão entre todos os seres humanos, a começar pelos cristãos, o que exige de nós conversão e comunhão. A figura metafórica usada por Francisco, para demonstrar essa comunhão, é o poliedro, em oposição à dialética hegeliana ou marxista. Essa reflexão parte da parábola do bom samaritano e nos leva a promover, por meio da cultura do encontro, a revolução da ternura, impulsionando-nos a ser uma Igreja da ternura, uma Igreja que vive e prega a ternura do Evangelho. A principal imagem eclesial usada por Francisco, nessa dimensão social, é também o seu desejo: “uma Igreja pobre e para os pobres”. Essa imagem nos remete: a uma concepção de uma pobreza cristológica como estilo de vida para a Igreja e como fundamento de sua missão evangelizadora; atualização da opção preferencial pelos pobres; da relação entre Igreja e dignidade humana, enquanto opção pelos pobres e promoção dessa dignidade; e da relação entre Igreja e casa comum, na perspectiva duma Ecologia integral, especificamente, a missão da Igreja no cuidado com a criação.

Palavras-chave: Papa Francisco, eclesiologia social; povo de Deus; Igreja samaritana; hospital de campanha; pobre e para os pobres; cultura do encontro; revolução da ternura.

Abstract

The development of Pope Francis's theological, ecclesial and pastoral thoughts, allows us to ask the question; Is it possible, based on Francis's thoughts, to speak of a Social Ecclesiology? This question leads us to understand the development of his government and his way of leading the Church. Some pastoral lines expressed for example, in the choice of the name "Francis" and in his desire for "a poor Church and for the poor", helps us to understand his concept of the Church and his style of being a shepherd. The texts of his magisterium, more so the apostolic exhortation *Evangelii Gaudium*, gives us clearly the main foundations of his ecclesial, pastoral, social and missionary understanding. We observe a relationship between the conciliar definition "people of God", as a sacrament of salvation, with the cultural issue for Francis' social ecclesiology, and the relationship with the economy of the incarnation and the evangelization of culture, in a perspective of evangelical inculturation. In this Francis' social ecclesiology, the image of a "Samaritan Church" strongly stands out, taken from the Document of Aparecida, to which we associate the Pope's analogy of the Church with a field hospital, and from there, the problems and dichotomies of today's world, especially regarding globalized culture, globalization of indifference and the culture of throw aways. The four principles of social coexistence, lead us to a reflection on what Pope Francis termed as, "the culture of encounter", especially in its connection with the revolution of tenderness, which requires of us two concepts used by the Pope: "*proximity* and *encounter*". Hence, the Church, the Samaritan and field hospital, needs to help the needy and the wounded, especially the poor and promote communion among all human beings, beginning with Christians, which requires conversion and communion from us. The metaphorical figure used by Francis to demonstrate this communion is the polyhedron, in opposition to the Hegelian or Marxist dialectic. This reflection starts from the parable of the good Samaritan and it leads us to promote it, through the culture of encounter and the revolution of tenderness and therefore, pushing us to be a Church of tenderness, a Church that lives and preaches the tenderness and mercy of the Gospel. The main ecclesial image used by Pope Francis, in this social dimension is, the desire to have: "a poor Church and for the poor". This image leads us to: a conception of Christological poverty as a style of life for the Church and as the foundation of her evangelizing mission; updating the preferential option for the poor; the relationship between the Church and human dignity, as an option for the poor and the promotion of that dignity; and the relationship between Church and common home, in the perspective of an integral Ecology, specifically, the Church's mission in caring for creation.

Keywords: Pope Francis, social ecclesiology; People of God; Samaritan Church; field hospital; poor and for the poor; culture of encounter; tenderness revolution.

LISTA DE ABREVIATURAS

AG	<i>Ad Gentes</i>
CV	<i>Christus Vivit</i>
CDSI	Compêndio da Doutrina Social da Igreja
DAp	Documento de Aparecida
DMe	Documento de Medellín
DPu	Documento de Puebla
DV	<i>Dei Verbum</i>
EG	<i>Evangelii Gaudium</i>
EN	<i>Evangelii Nuntiandi</i>
FT	<i>Fratelli Tutti</i>
GS	<i>Gaudium et Spes</i>
LS	<i>Laudato Si'</i>
LG	<i>Lumen Gentium</i>
MM	<i>Mater et Magistra</i>
MV	<i>Misericordiae Vultus</i>
QA	<i>Quadragesimo Anno</i>

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 IGREJA: UM POVO PARA TODOS.....	15
1.1 Igreja enquanto povo de Deus.....	16
1.1.1 Fundamentação das categorias de “povo” e “povo de Deus”.....	17
1.1.2 Povo de Deus como sacramento da salvação oferecida por Deus.....	20
1.2 A cultura como local de realização vocacional e missionária da Igreja.....	25
1.2.1 Teologia do Povo e a questão cultural para a eclesiologia social de Francisco	26
1.2.2 A eclesiologia e a evangelização da cultura	28
1.3 Igreja, evangelização e encarnação, na história e nas culturas.....	30
1.3.1 O processo de encarnação eclesial e missionário	32
2 IGREJA SAMARITANA: ANÁLISE SOCIOECLESIAL DE FRANCISCO SOBRE A	
SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA.....	35
2.1 A Igreja e os desafios da sociedade contemporânea.....	37
2.1.1 Cultura globalizada, globalização da indiferença e cultura do descartável.....	39
2.2 Igreja e os quatro princípios da convivência social.....	43
2.2.1 O tempo é superior ao espaço.....	45
2.2.2 A unidade prevalece sobre o conflito	46
2.2.3 A realidade é mais importante do que a ideia.....	49
2.2.4 O todo é superior à parte	50
2.3 Cultura do encontro: Igreja hospital de campanha e a revolução da ternura ..	52
2.3.1 Uma Igreja samaritana enquanto e como hospital de campanha.....	53
2.3.2 Igreja e a revolução da ternura	55
3 UMA IGREJA POBRE E PARA OS POBRES.....	60
3.1 A pobreza da Igreja e sua opção pelos pobres.....	60
3.1.1 A pobreza cristológica como estilo de vida para a Igreja.....	61
3.1.2 A pobreza da Igreja como fundamento de sua missão evangelizadora	64
3.2 A atualidade da opção preferencial pelos pobres.....	67
3.3 Igreja e dignidade humana.....	72
3.3.1 A relação entre opção da Igreja pelos pobres e a promoção da dignidade humana.....	73
3.4 Ecologia integral: Igreja e casa comum	77

3.4.1 A missão da Igreja e o cuidado com a casa comum em vista de uma ecologia integral	78
CONCLUSÃO.....	83
BIBLIOGRAFIA	86

INTRODUÇÃO

No dia 16 de março de 2013, três dias depois de sua eleição como pontífice, Francisco se dirige a sala de audiências para um encontro com os representantes dos meios de comunicação. Encontro alegre e caloroso onde Francisco, em breve discurso de agradecimento, deixa alguns sinais de seu projeto pontifício, dentre eles: como compreende a dimensão de seu pontificado; e como entende a Igreja em sua missão evangélica, pastoral e social.

O primeiro faz referência à escolha de seu nome. No discurso pronunciado aos representantes dos meios de comunicação, declara que a escolha do nome Francisco teve influência direta do arcebispo emérito de São Paulo, o cardeal Dom Cláudio Hummes, que lhe disse: “não te esqueças dos pobres”. Para o novo pontífice, São Francisco de Assis era o homem da pobreza e da paz, que amava e cuidava da criação. Osmar Cavaca (2014, p. 16) destaca que assim Bergoglio compreendeu a sua missão de pastor, traçando as pautas de seu governo numa dimensão social de Igreja, da qual os pobres tivessem relevante destaque.

O segundo aspecto se estabelece quando, depois de explicar a escolha do nome, o Papa diz: “como eu queria uma Igreja pobre e para os pobres!”. Demonstra, assim, o desejo de uma Igreja austera, presente no meio dos pobres e fiel ao modo de viver de Jesus que, ao fundar sua Igreja, chamou primordialmente os pobres para formar a gênese do novo povo de Deus, ensinando seus discípulos a viverem como ele mesmo vivia, isto é, na pobreza daquele que sendo divino se fez humano (Fl 2,6-7) e sendo rico se fez pobre (2Cor 8,9).

Esses dois aspectos permeiam a vida e a missão apostólica do Papa. Por isso, diante desse quadro perguntamos: é possível falar, a partir do pensamento teológico e pastoral de Francisco, de uma eclesiologia social? Em outras palavras, como compreender o desenvolvimento de uma teologia socioeclesial em sua forma de governar e pastorear a Igreja? Parece-nos que, no pensamento de Francisco, é indispensável pensar a relação entre Igreja e as pautas sociais, não que elas simplesmente caminhem juntas, é algo mais profundo. Na verdade, a eclesiologia para Francisco deve ser compreendida como que abarcando a dimensão social, não eduzindo a eclesiologia a questões sociais, mas é a dinâmica social que está o tempo inteiro dentro das temáticas apresentadas pela eclesiologia de Francisco.

Desde a *Rerum Novarum*, de Leão XIII até a *Caritas in Veritate*, de Bento XVI, os pontífices têm se debruçado sobre a questão social de modo sistemático, posicionando-se diante

da sociedade sobre temas como a dignidade humana, trabalho, direitos civis, terra, economia, relações políticas, diplomacia internacional, meio ambiente, entre outros, formulando assim, o corpo oficial da Doutrina Social da Igreja, de modo especial, destacamos o Compêndio da Doutrina Social da Igreja, publicado em 2004, ano do pontificado de João Paulo II. O tema da justiça social, contudo, é muito mais antigo, perpassando tempos bíblicos, patrísticos, escolástico, bom como a história moderna e contemporânea.

Com João XXIII, a Igreja foi impulsionada para uma nova compreensão socioeclesial e sociopastoral. Em 11 de setembro de 1962, vemos surgir o germe da “opção pelos pobres” quando, há um mês da abertura do Concílio Vaticano II, num pronunciamento via rádio mensagem, o Papa João destaca alguns pontos a serem abordados nas aulas conciliares, “problemas de extrema gravidade” e que, estão no seio da Igreja e no coração da sociedade: “o Concílio Ecumênico poderá oferecer, em linguagem clara, as soluções que a dignidade do homem e a sua vocação cristã exigem”, e por isso, “a Igreja se apresenta como é e como quer ser, como a Igreja de todos, em particular como a Igreja dos pobres” e ainda:

As misérias da vida social, que pedem vingança na presença de Deus: é dever de cada homem, e o dever mais urgente do cristão, considerar o supérfluo com a medida das necessidades dos outros e zelar para que a administração e distribuição dos bens criados seja feita em benefício de todos. (João XXIII, rádio mensagem, 11 de setembro de 1962)

O Concílio, contudo, não avançou plenamente em assuntos referentes às questões sociais, não havendo documentos ou decretos que falassem especificamente da Doutrina Social da Igreja. A Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, é o documento que mais aborda esses pontos, alguns deles são: a relação Igreja-mundo, a definição de “dignidade da pessoa humana”, “bem comum”, “a igualdade fundamental entre todos os homens e a justiça social”, a “educação do homem”, “a vida econômica e social”, “a vida da comunidade política”. Apesar de abordar questões de profunda relevância, o tema da pobreza não apareceu com ênfase e nem foi aprofundado em suas raízes. As portas, porém, foram abertas e, inspiradas sobretudo no Pacto das Catacumbas, as Conferências do Conselho Episcopal Latino-Americano e Caribe (CELAM) desenvolverem uma teologia mais profunda acerca da pobreza, como vemos Medellín (1968): “o mandato particular do Senhor, que prevê a evangelização dos pobres, deve levar-nos a uma distribuição tal de esforços e de pessoal apostólico, que deve visar, preferencialmente, os setores mais pobres e necessitados” (DMe 14,9). Essa temática da

preferência pelos pobres gerou muitas polêmicas, tanto que as demais conferências, além de pequenas correções, foram aperfeiçoando, lapidando e desenvolvendo essa opção preferencial.

É desse contexto que surge Jorge Mario Bergoglio, um papa latino-americano cercado de influências teológicas latino-americanas, onde as questões sociais, culturais, religiosas, políticas, econômicas e pastorais se embrenhavam no seio da Igreja. Ele traz consigo essa sensibilidade para o seu ministério e a sua carga teológica para dentro da Cúria Romana. Uma das novidades que Francisco apresenta é a pauta ecológica, assunto que permeia a Igreja na América Latina já a algumas décadas. Desde João XXIII, na *Mater et Magistra*, todos os papas também fizeram suas contribuições sobre a pauta ambiental. O Compêndio da Doutrina Social da Igreja (255-272), por exemplo, nos apresenta sua preocupação com a questão ecológica. No Documento de Aparecida (125) já encontramos o conceito de casa comum, que será adotado por Francisco. Contudo, somente com a encíclica *Laudato Si'*, que a Igreja irá dar um verdadeiro salto qualitativo na pauta ecológica, sobretudo com o conceito de “ecologia integral”, compreendendo a realidade humana dentro do conjunto da obra da criação.

Conforme Cavaca (2014, p. 17), pontificado “é a expressão de uma eclesiologia particular”. Nesse sentido, a *Evangelii Gaudium*, respondendo ao Sínodo de 2012, “sobre a nova evangelização e a transmissão da fé cristã”, nos apresenta de modo mais sistemático, a teologia eclesial, pastoral, evangelizadora, missionária e social de Francisco, dando-nos o sentido programático de seu pontificado (GALLI, 2014, p. 32). Por isso, vamos nos debruçar especialmente neste documento, não ignorando, porém, outros textos de seu pontificado em que essas pautas também aparecem explicitados.

Vamos, portanto, ler essa eclesiologia social de Francisco a partir de três perspectivas: No primeiro capítulo, vamos analisar mais acentuadamente a Igreja enquanto “povo de Deus”, principalmente a partir do título presente no parágrafo 112, da *Evangelii Gaudium*, “um povo para a todos”, e dele, refletir o povo de Deus em horizonte de abertura e acolhida a todos os seres humanos, povos e culturas. Nosso primeiro trabalho é tentar compreender o termo “povo”, e assim, a analogia da definição conciliar “povo de Deus” ou, na ótica de Francisco, “povo fiel de Deus”, sobretudo em sua dimensão social que, acolhendo a todos indistintamente, se torna “um povo com muitos rostos” (EG 115), encarnando-se nas culturas, que é o local de realização da missão profética da Igreja.

No segundo capítulo, vamos nos deter sobre algumas questões sociais apontadas por Francisco, na perspectiva de uma “Igreja samaritana”, sendo aquela que cura e que cuida dos

feridos da história. Associada a essa imagem, vamos refletir outro aspecto usada por Francisco, que é a Igreja enquanto um “hospital da campanha”. A pensar dessas expressões não constarem na *Evangelii Gaudium*, nem *Laudato Si’* ou na *Fratelli Tutti*, esses documentos nos mostram o caminho de uma Igreja preocupada com os seus filhos, sobretudo os pobres, os doentes, os migrantes, com o meio-ambiente. O fato é que a “Igreja deve ser o lugar da misericórdia gratuita, onde todos possam sentir-se acolhidos, amados, perdoados e animados a viverem segundo a vida boa do Evangelho” (EG 114), e por isso, essas duas imagens, “Igreja samaritana” e “hospital de campanha”, nos serão muito úteis. Dentro dessa reflexão, buscamos compreender os conceitos dicotômicos de “cultura do encontro” e “cultura do descarte”, como elas se relacionam com os fenômenos da “cultura globalizada” e “globalização da indiferença”, e suas influências na vida da Igreja. Os quatro princípios de Francisco sobre a convivência social, nos ajudarão a nortear nossa reflexão.

Por fim, no terceiro capítulo, o nosso trabalho será centrado na expressão socioeclesial máxima de Francisco: “Igreja pobre e para os pobres”. A partir dela, refletir como se desenvolve uma eclesiologia social dentro duma perspectiva primeiramente, da pobreza cristológica como fundamento para a pobreza eclesial. Depois, a atualidade da opção preferencial da Igreja pelos pobres, desenvolvida pelos bispos da América Latina e elevada ao nível universal da Igreja por Francisco. Em seguida, a relação entre opção da Igreja pelos pobres e a promoção da dignidade humana, enquanto uma missão socioeclesial. E, por fim, construir uma ponte entre Igreja, opção pelos pobres e promoção humana na perspectiva da pauta ecológica, ou seja, a missão da Igreja no cuidado com a casa comum em vista de uma ecologia integral.

O fato é que, os problemas humanos e as questões sociais que verificamos no seio da humanidade, estão presentes também no povo fiel de Deus, como lemos na *Gaudium et Spes*: “As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo”; desse modo se verifica uma “união íntima da Igreja com toda a família humana”, pois “sua comunidade é formada por homens, que, reunidos em Cristo, são guiados pelo Espírito Santo na sua peregrinação em demanda do Reino do Pai” (GS 1). É nessa perspectiva que desejamos entender como se desenvolve a reflexão sobre a eclesiologia de Francisco, sua relação com a dimensão social e a compreensão dessa teologia socioeclesial em sua forma de governar e pastorear a Igreja.

1 IGREJA: UM POVO PARA TODOS

Entre os grandes debates teológicos acerca do papado de Francisco, vemos um acento muito forte nas questões sociais, tanto na forma como compreende a Igreja, quanto a sua missão de pontífice no mundo. Essas questões de cunho socioeclesial, não deveriam ser para nós, que vivemos à luz do Vaticano II, uma tarefa tão complexa, contudo, no papado de Francisco percebemos que esse tema ainda nos parece espinhoso. João Paulo II, na *Sollicitudo Rei Socialis* nos disse que “o exercício do ministério da evangelização em campo social [...] é um aspecto do múnus profético da Igreja” e que “compreende também a denúncia dos males e das injustiças” (41). Essa dimensão profética da Igreja nos remete ao ministério próprio de Jesus Cristo: “O Espírito do Senhor está sobre mim, pois ele me ungiu para anunciar o Evangelho aos pobres: enviou-me para proclamar a liberdade aos presos e, aos cegos, a visão; para pôr em liberdade os oprimidos e proclamar um ano do agrado do Senhor” (Lc 4,18-19).

Nessa perspectiva, a missão confiada à Igreja não pode prescindir da sua ação social e profética, no mundo e nas coisas temporais; um exemplo disso é a opção preferencial pelos pobres sustentada pelos bispos da América Latina e Caribe; ela é antes uma opção cristológica (BENTO XVI, discurso inaugural da Conferência de Aparecida, 13 de maio de 2007. In: DAp), e, por isso uma opção da Igreja: “Cristo, nosso Salvador, não só amou aos pobres, mas também, ‘sendo rico se fez pobre’, viveu na pobreza, centralizando sua missão no anúncio da libertação aos pobres e fundou sua Igreja como sinal dessa pobreza entre os homens” (DMe 14,7)

Para compreender essa eclesiologia social que o Papa nos apresenta, se faz necessário buscar teologicamente os fundamentos que estão nelas subentendidos. Segundo Juan Carlos Scannone (2019, p. 16), esses fundamentos teológicos do Papa encontram suas raízes em três fontes principais: nos ensinamentos do Concílio Vaticano II; no magistério das conferências do Conselho Episcopal Latino-Americano e Caribenho (CELAM); e na “Teologia do Povo”, que surgiu na Argentina como fruto da Conferência de Medellín.

Neste primeiro capítulo vamos nos debruçar sobre o conceito conciliar “Igreja povo de Deus” enquanto “um povo para todos” (EG 112), que enfatizam uma Igreja aberta ao ser humano e a todos os povos do mundo, para ser “um povo com muitos rostos”. Trabalharemos o conceito de cultura para a eclesiologia, enquanto *locus theologicus* da missão profética da Igreja; por fim, buscaremos entender a relação entre povo de Deus e o seu local de ação

profético-social, que é a cultura dos povos, e como fazer para que a Igreja e o Evangelho se encarnem nessas realidades social, histórica, política, econômica, cultural, religiosa e pastoral.

1.1 Igreja enquanto povo de Deus

A compreensão de Igreja enquanto povo de Deus se desenvolve, sobremaneira, na *Lumen Gentium*. O texto faz o resgate de uma compreensão antiga de sociedade, que acaba por dar à Igreja uma conotação social mais ampla: “Aprove, no entanto, a Deus santificar e salvar os homens, não individualmente, excluindo toda a relação entre os mesmos, mas formando com eles um povo” (LG 9). Essa relação de Deus com um povo, se verifica primeiramente com Israel na libertação do Egito, na Aliança do Sinai e entrada na terra prometida. Posteriormente, Israel será a figura tipológica da Igreja como o novo povo de Deus:

Como outrora Israel, o antigo Povo, sentia a presença salvífica de Deus quando ele o libertava da opressão do Egito, quando o fazia atravessar o mar e o conduzia à conquista da terra prometida, assim também nós: novo Povo de Deus não podemos deixar de sentir seu passo que salva. (DMe, Introdução, 6).

Israel prefigurava o povo ao qual seria entregue o Reino de Deus para produzir os frutos (Mt 21,45). O Concílio Vaticano II destaca que, “Israel segundo a carne, peregrino no deserto, é já chamado Igreja de Deus” (LG 9). A associação entre povo e assembleia de Deus, se caracteriza pela pertença desse povo a Deus e que se reúne em nome do seu Senhor. A pertença a este primeiro povo se dava pela consanguinidade, pela aliança e pela circuncisão. O novo povo, porém, não está mais submetido a uma descendência consanguínea nem a uma aliança hereditária, mas por meio da fé em Cristo e numa aliança completamente nova: “o povo, que será criado, louvará o Senhor” (Sl 102,19). Essa nova aliança ultrapassa todas as laços familiares e engloba a uma única família dos filhos de Deus, os que recebem o batismo: “Este povo tem por condição a dignidade e a liberdade dos filhos de Deus, em cujos corações habita Espírito Santo” (LG 9). Esse “povo” será o responsável por levar a luz de Cristo a todos os povos: “uma luz para nações, para que a minha salvação chegue aos confins da terra” (Is 49,6).

1.1.1 Fundamentação das categorias de “povo” e “povo de Deus”

A categoria “povo” indica uma série de possibilidades. De maneira muito simples, como é possível verificar no dicionário Houaiss da Língua Portuguesa (2001), “povo” pode ser entendido como um conjunto de indivíduos (cidadãos) pertencentes a uma nação, etnia, aldeia ou tribo, dentro de um território ou espaço geográfico e num determinado momento histórico. Segundo Scannone (2019, p. 110), “Povo significa uma comunidade orgânica, seja uma comunidade que, porque ela é orgânica, inclui nela uma diferenciação de tarefas e de funções especificamente distintas”. Essa noção de “povo” está presente na humanidade desde os primórdios da História.

Na tradição judaico-cristã ela ganha uma conotação acentuada na ação de Deus. Segundo o Dicionário Enciclopédico da Bíblia (1971), “povo”, nas Sagradas Escrituras pode ser entendido em dois sentidos: “povo eleito” e “demais povos”. A título de exemplo, nos é apresentado, conforme Gênesis 10, uma lista de aproximadamente setenta e três povos, dependendo da tradição; todos ligados a uma descendência. Essas descendências indicam regiões do Oriente, na antiga Mesopotâmia, e nos remete a Noé, como um ancestral em comum:

Embora nem todos os povos sejam mencionados, os vv 5 e 32 mostram claramente a intenção do autor de reduzir todos os povos da Terra a um só ancestral (At 17,26), que devia essa fertilidade à bênção de Deus (Gn 9,1). Por isso o quadro ricamente variado que esta lista etnológica esboça é, em última análise, uma concretização da convicção de que a diversidade de raças é obra de Deus [...] e é, ao mesmo tempo, um louvor cheio de admiração ao poder criador de Deus, fonte das fontes vitais. (DICIONÁRIO ENCICLOPÉDICO DA BÍBLIA, 1971, p. 1207).

Essa ação de Deus se revela mais claramente na descendência de Abraão, que dera origem ao povo eleito: “Farei de ti uma grande nação” (Gn 12,2). Essa ação reveladora do Senhor, se manifesta a princípio na libertação do Egito: “Eu vi a humilhação de meu povo no Egito e ouvi o seu clamor por causa da dureza dos feitores. Sim, eu conheço seu sofrimento. Desci para livrá-los da mão dos egípcios e fazê-los sair dessa terra” (Ex 3,7-8). Contudo, a ação libertadora não é restrita ao povo de Israel, mas possui uma dimensão de universalidade subentendida na promessa à Abraão: “farei de ti o pai de uma multidão de nações” (Gn 17,5)

Na Tradição Cristã, “povo” está ligado ao surgimento das primeiras comunidades, os que originalmente não pertenciam ao povo eleito, mas foram admitidos pela fé e pelo batismo: “aqueles que antes não eram povo, agora, porém, são povo de Deus” (1Pe 2,10). A Carta a Diogneto, nos ajuda a compreender essa noção da Igreja de Cristo enquanto povo:

Os cristãos, de fato, não se distinguem dos outros homens, nem por sua terra, nem por língua ou costumes. Com efeito, não moram em cidades próprias, nem falam língua estranha, nem têm algum modo especial de viver [...] vivendo em cidades gregas e bárbaras, conforme a sorte de cada um, e adaptando-se aos costumes do lugar quanto à roupa, ao alimento e ao resto, testemunham um modo de vida social admirável e, sem dúvida, paradoxal. Vivem na sua pátria, mas como forasteiros; participam de tudo como cristãos e suportam tudo como estrangeiros. Toda pátria estrangeira é pátria deles, e cada pátria é estrangeira. Casam-se como todos e geram filhos, mas não abandonam os recém-nascidos. Põem a mesa em comum, mas não o leito; estão na carne, mas não vivem segundo a carne; moram na terra, mas têm sua cidadania no céu; obedecem às leis estabelecidas, mas com sua vida ultrapassam as leis. (Carta a Diogneto, 5).

Como observamos na carta a Diogneto, o cristão é uma pessoa comum, que possui tanto sua pátria terrena, quando sua pátria celeste. Sempre um cidadão e um forasteiro, que testemunha Cristo em um modo de vida social admirável e paradoxal, pois os cristãos “moram na terra, mas têm sua cidadania no céu”, isto é, “pertencem, ao mesmo tempo, ao povo de Deus e à sociedade civil” (AG 21). Como nos mostra a *Lumen Gentium*, a partir dos judeus e dos gentios, Deus formou “um povo que realizasse a sua própria unidade, não segundo a carne, mas no Espírito, e constituísse o novo povo de Deus [...] Este povo messiânico tem por cabeça Cristo, [...] por condição a dignidade e a liberdade dos filhos de Deus” (LG 9). Deus, portanto, constituiu um povo para os que, crendo em Cristo, “pela sua atividade cívica e apostólica [...] trabalham por instaurar na sociedade uma ordem de caridade e de justiça” (AG 19), pois “Deus não faz acepção de pessoas” (Rm 2,11). Essa eclesiologia impulsionará os rumos da Igreja em sua missão, e os cristãos ao “zelo em relação aos seus concidadãos, sobretudo os mais pobres” (AG 20).

A teologia do Concílio Vaticano II, diz Pedro Trigo (2019, p. 19), se encontra amplamente assimilada por Francisco, sendo ele um atualizador do magistério conciliar, tanto eclesiológico como pastoral e social, pois assumiu essa eclesiologia de uma maneira completamente nova. Na mesma linha, Cavaca (2014, p. 18) diz que “o pensamento do Papa sobre a Igreja de Cristo nos remete ao espírito eclesiológico do Vaticano II”. Enquanto bispo de Roma, implementa algo que não é exatamente uma novidade, mas chama atenção pela ousadia e caracteriza uma nova postura na forma de compreender a eclesiologia conciliar. Tomando como parte essencial de seu ministério, Francisco adicionando a compreensão eclesiológica uma dimensão fortemente social, a começar pelo destaque na categoria “povo”.

Na encíclica *Fratelli Tutti*, Francisco aponta algumas características da noção de “povo”, destacando que “povo” é mais que mera soma de indivíduos duma sociedade (FT 157), e destaca:

De fato, a categoria “povo” é aberta. Um povo vivo, dinâmico e com futuro é aquele que permanece constantemente aberto a novas sínteses assumindo em si o que é diverso. E se faz não negando a si mesmo, mas com a disposição de se deixar mover, interpelar, crescer, enriquecer por outros; e, assim, pode evoluir. (FT 160).

Para o teólogo jesuíta, Fernando Bastos de Ávila, “povo” é a base humana do Estado que possui em sua estrutura a diversidade de “sexo, de idades, de etnias, com uma determinada densidade na ocupação do território, com uma determinada dinâmica de expansão vegetativa e de mobilidade geográfica” (1993, p. 375). Nessa definição, “povo” enquanto base humana de uma nação, reforça a visão do Papa de que “povo” é uma categoria aberta, vivia e em constante síntese, por sua diversidade e pluralidade presente dentro de um território, e por sua disposição interna, tanto de mobilidade, quanto geográfica e histórica, enquanto “se deixar mover, interpelar, crescer, enriquecer por outros” (FT 160).

Segundo Scannone (2019, p. 26), da categoria “povo” podemos destacar duas dimensões: “povo”, definido em sua dimensão social, histórica, política, cultural e religiosa, compreendendo sua riqueza ambígua tanto de povo-nação, quanto de classes populares; e em sua a dimensão teológica como “povo de Deus”, que foi assumida por analogia no Vaticano II enquanto eclesiologia inculturada, numa relação entre o povo de Deus e os povos da terra (SCANNONE, 2019, p. 38). Na *Fratelli Tutti*, “povo” é destacado em sua dimensão social. Na *Evangelii Gaudium*, o Papa nos apresenta sua compreensão eclesial de “povo”.

Nessa eclesiologia, Francisco entende povo de Deus a partir de três características: povo fiel de Deus (EG 95; 125; 149; 271; 274. FT 195. GE 6; 154); povo santo de Deus (EG 130); e povo paciente de Deus (GE 7). Povo fiel, pois reúne em si todos os féis de Cristo, que em suas vidas, elevam “muitas súplicas cheias de ternura crente e de profunda confiança” (GE 154), ou seja, um povo com fé em seu Deus e que possui “decidida confiança no Espírito Santo” (CAVACA, 2014, p. 29). Povo santo, por que se deixa guiar pela ação do Espírito de Deus que manifesta nesse povo seus dons e carismas (EG 130), desse modo, Francisco “proclama a santidade do Povo de Deus em virtude da ação do Espírito, o que faz dele um povo infalível *in credendo*, dado o seu instinto da fé – *sensus fidei*” (CAVACA, 2014, p. 25). Povo paciente, porque, por intermédio de sua fé, labuta constantemente no dia a dia, depositando sua esperança na promessa de seu Deus; é uma “constância de continuar a caminhar dia após dia”, manifestando “a santidade da Igreja militante” (GE 7).

Dentre essas três, existe uma ênfase maior na dimensão de “povo fiel” de Deus. Ela está presente no pensamento eclesial de Francisco desde a juventude. Num discurso feito em

1974, quando provincial dos jesuítas, disse: “gostaria de exprimir o que a realidade do *povo fiel* significa para mim. Com *povo fiel* refiro-me simplesmente ao povo dos fiéis, isto é, aquele com o qual temos mais contato em nossa missão” (BERGOGLIO, *apud* BORGHESI, 2018, p. 71). Assim, Bergoglio entendia “povo” de forma concreta, o povo fiel são as pessoas em suas realidades históricas e concretas. Vemos isso mais claramente quando diz que, não podemos perder “o contato com a dolorosa realidade do nosso povo fiel” (EG 96), mas valorizar a “santidade ao pé da porta” desse “povo paciente de Deus”, pois o “Espírito Santo derrama a santidade, por toda a parte, no santo povo fiel de Deus” (GE 6), uma santidade de fé mesmo diante dos sofrimentos. O povo fiel, santo e paciente de Deus, é aquele que é infalível quando crê: “*in credendo*” (EG 119): “quando queres saber *o que* crê a Mãe Igreja, dirige-te ao magistério, pois ele tem um encargo de ensiná-lo de maneira infalível; mas quando queres saber *como* crê a Igreja, dirige-te ao *povo fiel*” (BERGOGLIO, *apud* BORGHESI, 2018, p. 71)

1.1.2 Povo de Deus como sacramento da salvação oferecida por Deus

Na *Evangelii Gaudium*, o Papa nos diz que “a salvação, que Deus nos oferece, é obra da sua misericórdia”, a partir disso afirma: “Igreja é enviada por Jesus Cristo como sacramento da salvação oferecida por Deus” (EG 112). Aqui, nos detemos em dois pontos fundamentais para nossa reflexão: a salvação misericordiosa oferecida por Deus; e a sacramentalidade da Igreja que é instrumento para a salvação de Deus no mundo. Cavaca (2014, p. 18) afirma que “O Concílio Vaticano II recupera a compreensão patrística de *mysterion* ou *sacramentum* e dela faz derivar a sacramentalidade da Igreja”. Essa referência sacramental deriva por analogia de Cristo, “como autor da salvação, princípio da unidade e da paz, das quais a Igreja é sacramento visível” (CAVACA, 2014, p. 19); ela é como um farol que ilumina os povos refletindo a luz de Cristo e submetida à primazia da graça de Deus que opera por intermédio dela, na obra evangelizadora (EG, 112).

Na perspectiva de um Igreja enquanto “sacramento da salvação oferecida por Deus”, a categoria “povo”, a *Evangelii Gaudium* é empregada das seguintes maneiras: Deus escolheu convocar todos os seres humanos como povo, pois ninguém se salva sozinho; escolheu esse povo para si, este povo é a Igreja; neste povo de Deus não há acepção de pessoas por nacionalidade, etnia etc., mas “todos vós sois um só, em Cristo Jesus” (Gl 3,28); ser Igreja

significa ser povo de Deus conforme o projeto de amor do Pai; implica ser fermento de Deus na humanidade; é ser lugar da misericórdia gratuita, onde todos possam sentir-se acolhidos (EG 113-114). “Povo”, portanto, coloca a Igreja em abertura a Deus, ao próximo e ao diverso, em constante crescimento e formação, em vista da salvação. A unidade e a diversidade, a comunhão e a missionariedade do povo de Deus em Jesus Cristo formam sua sacramentalidade, donde deriva que a “Igreja é sacramento visível” de “Jesus Cristo como autor da salvação, princípio da unidade e da paz” (CAVACA, 2014, P. 20).

Segundo Francisco, a salvação não é um ato isolado, ela acontece na história e junto do povo, em comunidade (EG 113). Joseph Ratzinger (1969, p. 99-101), explica que, segundo a corrente canonista, a salvação se dá pela pertença ao povo de Deus:

Todo aquele que é cristão, tem também uma responsabilidade perante a Igreja. O cristão isolado não existe. Ser cristão significa sempre pertencer ao Cristo total e, portanto, à Igreja também. E já que existe uma só Igreja, é lógico que todo aquele que é cristão, de uma forma ou de outra, deve ser membro dessa única Igreja. (1969, p.100).

A questão é que, para a eclesiologia canonista da época, todo batizado, de algum modo, faz parte da Igreja. Mesmo que não seja necessariamente católico, possui algum tipo de pertença ao povo de Deus. Uma outra corrente, dogmático-apologética, entende Igreja como *communio*, mas num sentido restrito, pois, pertence à Igreja “tão-somente aquele que se une a ela através da profissão da mesma fé, que recebe os sacramentos e que se submete à hierarquia (inclusive o papa) e que não tenha sido excomungado” (RATZINGER, 1969, p. 99). Em contrapartida, Ratzinger afirma:

A Igreja não pode e não deve abandonar aqueles que vivem separados dela e ela também tem que aprender a respeitar a seriedade de muitos cristãos não-católicos. Deve-se concluir, pois, que há diversos modos de pertencer à Igreja e que todo aquele que é batizado faz parte da Igreja. Por outro lado, têm razão aqueles que afirmam que o conceito de membro imperfeito da Igreja é contraditório. Também não é necessário que sejam explicados os diversos modos de pertencer à Igreja. O que importa realmente, é reconhecer a vivência cristã dos irmãos separados e, ao mesmo tempo, não querer ocultar a ferida da Igreja, que é a sua própria divisão. (1969, p.100).

Isto posto, devemos reconhecer que a salvação não é restrita, mas se estende a todos aqueles possuem algum modo de comunhão com a Igreja, mesmo que só pelo batismo: “a Igreja reconhece-se unida aos batizados que se honram do nome de cristãos, mas não professam integralmente a fé” (LG 15); ou que de alguma forma buscam a Deus: “também aqueles que ainda não receberam o Evangelho estão destinados, de modos diversos, a formarem parte do

povo de Deus” (LG 16), pois podem ter acesso à salvação; também “aqueles que ignoram sem culpa o Evangelho de Cristo e sua Igreja, mas buscam a Deus na sinceridade do coração, e se esforçam, sob a ação da graça, por cumprir na vida a sua vontade” (LG 16), implicam algum tipo de pertença, mesmo que para nós, seja contraditória. Edward Schillebeeckx, por exemplo, elaborou a emblemática premissa “*extra mundum nulla salus*”, e sobre isso explica:

Fé, Sacramento e igreja são três partes integrantes de todas as religiões. Mas salvação converte-se aí em sinônimo de religião, o que é desconhecimento da realidade experimentada da salvação-no-mundo. Ao falarmos de religião e igreja, referimo-nos a afirmações de “segunda ordem”, tratando-se então não da realização primeira e imediata do bem e da salvação, da realização e libertação. O mundo e a história dos homens, em que Deus quer realizar salvação, são a base toda realidade salvífica: é aí que primordialmente se realiza a salvação [...] ou se recusa e se realiza a não-salvação. Neste sentido, vale: “*extra mundum nulla salus*”, fora do mundo dos homens não há salvação. O mundo da criação, nossa história no seio da natureza como o seu entorno, é o palco do agir salvífico de Deus em e por mediação de homens. A história das religiões não passa de seguimento de história mais abrangente; as religiões são o lugar onde as pessoas tornam-se expressamente conscientes do agir salvífico de Deus na história. (SCHILLEBEECKX 1994, p. 29-30).

Schillebeeckx, faz uma distinção entre salvação e religião. Salvação é libertação, em que o mundo e a história são palco do agir salvífico e libertador de Deus. Essa salvação se realiza no mundo e implica, em primeiro lugar, a realidade concreta e histórica dos povos. Religião, no que lhe concerne, é onde o ser humano se torna consciente dessa ação salvadora e libertadora de Deus, contudo, a história das religiões é apenas uma compreensão mais abrangente e secundária desse agir salvífico, ou seja, como expõe Schillebeeckx, a salvação não está restrita à religião, mas ao mundo e é no mundo, com sua realidade concreta e histórica, que o ser humano experimenta e vive, aceita ou rejeita a salvação.

Essa salvação, Deus a realiza unindo os seres humanos como povo: “Aprouve, no entanto, a Deus santificar e salvar os homens, não individualmente [...] mas formando com eles um povo” (LG 9). Como afirma Francisco: “Este povo de Deus encarna-se nos povos da Terra” (EG 115), ou seja, a Igreja é sacramento universal de salvação enquanto gera comunhão fraterna entre os povos da Terra e se encarna nesses mesmos povos, fazendo-se presente na vida dos seres humanos: “Todos os homens são os chamados a formar o novo povo de Deus. Por isso, este povo, permanecendo uno e o único, deve dilatar-se até os confins do mundo e em todos os tempos, para se dar cumprimento ao desígnio de Deus” (LG 13); e ainda: “é para toda a humanidade um germe validíssimo de unidade, de esperança e de salvação” (LG 9)

O Concílio Vaticano II deu um salto no entendimento dessa ação salvífica de Deus a partir de uma dimensão ecumênica e inter-religiosa. À vista disso, podemos constatar que os

modos de participação e salvação na Igreja Católica, ao qual nos referia Ratzinger, se dão por meio da fé professada e dos sacramentos. Contudo, deve-se admitir, não só, diversos modos de participação no povo de Deus, mas diversos modos de participar na salvação e libertação de Deus, mesmo para aqueles que não estão em plena comunhão eclesial como expõe Schillebeeckx, ao se referir a “igreja” ou “religião” de modo genérico e ou no plural.

Como enunciamos anteriormente, os dois pontos que destacados em Francisco são: “a salvação, que Deus nos oferece, é obra da sua misericórdia”; e a “Igreja é enviada por Jesus Cristo como sacramento da salvação oferecida por Deus”. À luz dessas afirmações, a Igreja é entendida, não como detentora da salvação, mas é “como que sacramento, isto é, sinal e instrumento, da união íntima com Deus e da unidade de todo o gênero humano” (LG 1). Isto posto, compreendemos quando Francisco nos fala, que a Igreja, o povo de Deus peregrino, “colabora como instrumento da graça divina, que opera incessantemente para além de toda e qualquer possível supervisão” (EG 112), ou seja, a Igreja é instrumento da graça salvífica de Deus, mas a graça opera para além da supervisão da própria Igreja. Ela não detém a posse da salvação, mas enquanto instrumento de salvação, nos coloca em abertura a todos os seres humanos, convocando todos os povos ao povo de Deus, portanto, como explica Schillebeeckx (1994, p. 31) a Igreja não é a salvação, mas o sacramento da salvação que Deus deseja realizar no mundo e na criação, contando com o auxílio do ser humano em cada contexto determinado.

A comunhão das comunidades eclesiais que englobam o povo de Deus, porém, é o que torna visível a Igreja, por isso mesmo, sua sacramentalidade. Como diz Ratzinger (1969, p. 101), o “cristão isolado não existe”, assim como afirma Francisco: “ninguém se salva sozinho, isto é, nem como indivíduo isolado nem por suas próprias forças” (EG 113). Cavaca (2014, p. 22) explica que para o Concílio compreender essa dimensão de comunhão, foi necessário retornar ao primeiro milênio da história cristã, no qual o conceito *communio* se expressava mais estritamente na celebração do batismo e da eucarística, que constituía o *Corpus verum*, ou seja, o verdadeiro corpo de Cristo, e a unidade desse corpo manifestava a sua visibilidade, sobretudo quando o povo se reunia em assembleia para celebrar sacramentalmente a sua experiência de fé. Leão XIII, na encíclica *Satis Cognitum*, destaca às duas dimensões dessa unidade do Corpo: “Se considerarmos o objetivo principal de Sua Igreja e as causas eficientes imediatas da salvação, é indubitavelmente espiritual; mas em relação àqueles que o constituem e às coisas que conduzem a esses dons espirituais, ele é externo e necessariamente visível” (3). Desse modo, a comunhão do Corpo, em vista da salvação, é de dimensão espiritual, mas no tocante

àqueles que constituem o Corpo e formam a assembleia dos fiéis, a dimensão é necessariamente visível: “assembleia visível e comunidade espiritual, Igreja terrestre e Igreja já na posse dos bens celestes” (LG 8). Entra-se, então, em comunhão com o povo de Deus pelo batismo, e seu Corpo se tornava visível com o povo reunido, sobretudo, no sacramento da eucaristia.

O objetivo fundamental da Igreja é levar a salvação, da qual ela é sinal visível: “Ser Igreja significa ser povo de Deus [...] implica ser o fermento de Deus no meio da humanidade, quer dizer, anunciar e levar a salvação de Deus a este nosso mundo” (EG 114). Conforme Schillebeeckx (1994, p. 31), Igreja pertence “à ordem do sinal: sacramento da salvação [...] onde a salvação-vinda-de-Deus é tematizada ou verbalizada, confessada expressamente, anunciada profeticamente e liturgicamente celebrada”.

Francisco afirma que todos foram convocados por Deus a participar desse povo: “todos podem participar, de alguma forma, na vida eclesial, todos podem fazer parte da comunidade” (EG 47). Por isso, apresenta-nos uma “Igreja de portas abertas” (EG 46) sendo a “casa aberta do Pai”, onde há o “sacramento que é a ‘porta’: o Batismo” (EG 47), elemento que atesta a pertença à comunidade eclesial e recebe toda a humanidade para participar da salvação e ser povo Deus, “lugar da misericórdia gratuita, onde todos possam sentir-se acolhidos, amados, perdoados e animados a viverem segundo a vida boa do Evangelho” (EG 114). A categoria “povo”, nos permite abertura e possibilidade de comunhão numa perspectiva social mais abrangente e sensível, além de manifestar mais clara sua conexão com o mundo, com a realidade e com a história humana. Conforme Roberto Repole:

O Papa dá prova de colocar em clara evidência esse traço de uma Igreja vista qual povo de Deus, sendo Ele quem nos escolhe na eleição de seu povo e nos salva da trama de relações que vivemos no povo [...] o Papa declara, de fato, que Deus, ao oferecer a salvação, escolheu convocar os seres humanos. (REPOLE, 2018, p. 40).

A definição “povo de Deus”, também nos permite a dinamicidade do ir ao encontro do outro, a Igreja de portas abertas é uma Igreja “em saída”: “Sair em direção aos outros para chegar às periferias humanas” (EG 46). Nessa compreensão de um “povo” em saída que a Igreja deve entender sua missão evangelizadora enquanto um povo vivo e dinâmico aberto a novas sínteses e assumindo em si o que é diverso (FT 160). Ser “povo” implica essa abertura ao outro numa dimensão social, tanto de acolhida, como de comunhão, é um *Sentire cum Ecclesia*:

O povo é sujeito. E a Igreja é o povo de Deus a caminho na história, com alegrias e dores. *Sentire cum Ecclesia* é para mim, pois, estar neste povo. E o conjunto dos fiéis é infalível no crer, e manifesta esta sua *infallibilitas in credendo* mediante o sentido

sobrenatural da fé de todo o povo que caminha. É isto o que eu entendo hoje como o “sentir com a Igreja” de que fala Santo Inácio. Quando o diálogo entre as pessoas e o bispo e o Papa segue este caminho e é leal, então é assistido pelo Espírito Santo. (FRANCISCO, entrevista, 19 de agosto de 2013).

Portanto, a Igreja enviada a todos os povos como sacramento, não é detentora da salvação, mas instrumento da graça divina por intermédio do Espírito Santo, “é, antes de tudo, um povo que peregrina para Deus [...] que mergulha as raízes na Trindade, mas tem a sua concretização histórica num povo peregrino e evangelizador” (EG 111), é lugar de encontro, de alteridade, de fraternidade, e faz nos sentirmos Corpo de Cristo e povo de Deus. A Igreja, portanto, é um povo para todos e, também, sacramento universal de salvação enquanto realiza sua vocação missionária e evangelizadora. Como diz Mario de França Miranda: “A Igreja só é realmente Igreja para seus contemporâneos à medida que deixa transparecer o que ela é para a sociedade” (2017, p. 41).

1.2 A cultura como local de realização vocacional e missionária da Igreja

A cultura é o *locus theologicus* da ação divina e da realização vocacional da Igreja. É, pois, na cultura dos povos que a Igreja deve irradiar o Sol da Justiça. Nas palavras do Papa Francisco: “cada povo é o criador da sua cultura e o protagonista da sua história. A cultura é algo dinâmico, que um povo recria constantemente, e cada geração transmite à seguinte um conjunto de atitudes relativas às diversas situações existenciais” (EG 122). A Família de Nazaré, no encontro com o velho Simeão nos aponta para a missão transcultural de Jesus. Simeão, tomando o menino nos braços, proclama: “meus olhos viram a tua salvação, que preparastes à vista de todos os povos: luz para iluminar as nações e glória para Israel, teu povo” (Lc 2,30-32). Jesus, sendo a Luz dos povos, ilumina todas as nações, levando a salvação a cada uma delas. A Igreja, refletindo essa luz, deve, com a força do Espírito Santo, irradiar a salvação de Cristo a todos os povos e culturas. Essa salvação é fruto da justiça de Deus que deseja salvar a todos indistintamente.

O Vaticano II destaca que “múltiplos laços existem entre a mensagem da salvação e a cultura humana”, pois o Pai que se revelou aos povos no Filho, “falou segundo a cultura própria de cada época”, e a Igreja no que lhe concerne, “empregou os recursos das diversas culturas para fazer chegar a todas as gentes, a mensagem do Cristo”, de modo que, “a Igreja não está exclusivamente e indissolúvelmente ligada a nenhuma raça ou nação, a nenhum gênero de vida

particular ou a um costume qualquer, antigo ou moderno” (GS 58). É nesse sentido que Papa Francisco declara: “a pregação do Evangelho, expressa com categorias próprias da cultura onde é anunciado, provoque uma nova síntese com essa cultura” (EG 129).

Cultura “abrange a totalidade da vida de um povo” (EG 115), é elemento fundamental para o desenvolvimento integral do ser humano e para a encarnação eclesial. Como define Ávila (1993, p. 133), “cultura é um fenômeno essencialmente social, criado pelo grupo, por ele transmitido no tempo, de geração em geração, e difundido no espaço, proporcionando as combinações mais ricas e complexas”. Para o Vaticano II, “cultura, indica em geral, todas as coisas por meio das quais o homem apura e desenvolve as múltiplas capacidades de seu espírito e do seu corpo; [...] implica necessariamente um aspecto histórico e social” (GS 53). Ao longo da história as culturas surgiram, se desenvolveram, se transformaram e evoluíram. Os povos e as culturas são elementos indissociáveis para a vida e a pregação da Igreja.

1.2.1 Teologia do Povo e a questão cultural para a eclesiologia social de Francisco

A eclesiologia do Papa Francisco nos apresenta e valoriza os temas evangelização e cultura, com raízes principalmente na teologia latino-americana, de modo especial na Teologia do Povo. Essa “teologia popular” ganha destaque com a fundação do Conselho Episcopal de Pastoral (COEPAL), instituída em 1966, pela Conferência Episcopal Argentina, visando pôr em prática as decisões do Vaticano II, donde, da Conferência de Medellín (1968) e os desdobramentos da produção teológica e pastoral da COEPAL, surgiu a “Declaração do Episcopado argentino em San Miguel” (1969), ou simplesmente o “Documento de San Miguel” (SCANNONE, 2019, p. 23-24), cuja missão era implementar Medellín na realidade socioeclesial e sociopastoral da Argentina, considerando a situação econômica, social, cultural e religiosa (SAN MIGUEL, 1969, Introdução Geral).

Essa forma de acolher o Vaticano II e Medellín, impulsionou uma nova reflexão teológica com grande destaque à noção de cultura, piedade popular, tradições, devoções e gestos simples da fé do povo, e uma ênfase à opção pelos pobres. Segundo Scannone:

O laço histórico, que existe na América Latina, consiste no fato de que os pobres e os simples (dos quais se fala em *Evangelii Nuntiandi* 48) são entre nós os que conservam melhor a memória histórica comum e condensam, assim, melhor a cultura comum, fruto da mestiçagem cultural fundadora e de sua primeira evangelização. Além do

mais, as suas aspirações e a sua luta pela justiça, pela libertação, pela comunhão e pela participação estão em linha do projeto histórico-cultural. (2019, p.28-29).

Essa realidade dos pobres, que não é meramente social, mas também cultural e teológica, se tornará um elemento chave para o desenvolvimento da Teologia do Povo. Josep-Ignasi Saranyana (2005, p. 113), afirma que “o pobre e o oprimido, e a opção preferencial pelos pobres, significam tanto a nação (compreendida partir da história e da cultura comuns) como as classes populares e setores despossuídos”. Considera-se o “povo” no sentido sociocultural, a partir de sua realidade concreta, especialmente quando se fala da grande massa empobrecida e necessitada, em oposição às classes mais ricas e favorecidas. Em geral, é o povo simples e pobre que conserva os valores, as virtudes, as memórias e as tradições históricas. A Teologia do Povo soube dar destaque à cultura, resistindo ao secularismo “a partir de pressupostos que não eram liberais nem marxistas” (SARANYANA, 2005, p. 112).

Entre os teólogos que deram grande contribuição para a formação teológica de Francisco, encontram-se Lucio Gera, principal expoente da Teologia do Povo e que ajudou formar as bases de uma eclesiologia popular argentina; e seu discípulo Carlos Galli. Ambos fundamentaram a eclesiologia na ambiguidade entre “povo” em sua realidade sociocultural; e “povo de Deus” em sua realidade teológica. Como explica Scannone (2015, p. 50), Lucio Gera, considera que o “povo” nasce de uma cultura e de sua realidade histórica comuns, que lhe dão possibilidades de formar comunidades, se auto-organizar, autodeterminar, gerando uma possibilidade de solidariedade política e justiça social. Podemos complementar com o que nos expõe Saranyana: “Segundo Lúcio Gera, não basta a unidade plural dada pela cultura para constituir um povo, mas é necessário também a opção política comunitária por um projeto histórico comum” (2005, p. 113). Repole (2018, p. 47-48) explica que, na perspectiva de Gera, a unidade é anterior a pluralidade, não é o povo de Deus que subsiste nos povos da Terra e nas diferentes culturas, mas “o único povo de Deus que existe, porém, concretamente como habitado pela pluralidade dos povos e das culturas”.

Carlos Galli, conforme explica Scannone (2019, p. 38-39), parte da noção de unidade plural; a unidade não é anterior à pluralidade do povo de Deus, mas unidade e pluralidade são realidades indissociáveis, considerando os vários aspectos da cultura que geram nos povos um “intercambio maravilhoso da inculturação”, sendo esse é o aspecto fundamental que caracteriza a catolicidade do povo de Deus, a inculturação, ou seja, entende a universalidade do povo de Deus nos povos, a partir das categorias de “catolicidade, missão, encarnação e intercambio”.

Enquanto para Gera, a unidade do povo de Deus precede a pluralidade e consequentemente os conflitos, inclusive as lutas de classes, que não devem ser chaves de leitura na realidade histórica (SARANYANA, 2005, p. 113); para Galli, unidade e pluralidade não precedem uma a outra, mas estão dentro de um intercâmbio, numa “compreensão englobante, ‘o povo ‘de’ Deus como povo ‘de’ povos’” (SCANNONE, 2019, p. 39).

O fato é que, conforme Lecour (In: Borghesi, 2018, p. 12), a Teologia do Povo exerceu grande influência para Teologia Latino-Americana, desempenhando papel importante na Conferência de Puebla (1979) e Aparecida (2007). Enquanto o incentivo à evangelização da cultura aparece na *Evangelii Nuntiandi*, a Teologia do Povo já dava seus primeiros passos no que tange uma teologia voltada mais para a questão cultural do que para as estruturas sociais, diferente do que aconteceu com a Teologia da Libertação. Essa teologia popular, terá grande influência na eclesiologia e no pensamento social de Francisco, o que pode ser verificado com facilidade, principalmente na *Evangelii Gaudium* (REPOLE, 2018, p. 48).

1.2.2 A eclesiologia e a evangelização da cultura

Uma das premissas de Francisco, é que “a graça supõe a cultura” (EG 115). Com isso, devemos entender que, no tocante a história humana, não há ação de Deus fora da cultura e fora do “povo”, por isso a missão da Igreja hoje deve “revelar os sinais da graça de Deus que apontam o Reino na cultura” (SOUZA, 2018, p. 203). É, pois, na história e na cultura dos povos que a revelação divina acontece. Conforme Massimo Borghesi (2018, p. 25), essa visão histórica e cultural presente no pensamento de Francisco é fruto de uma dialética “antinômica”, porém, aberta e dinâmica, que não se baseia em princípios deterministas (como ocorre no pensamento de Hegel e de Marx), mas com sínteses provisórias e sempre novas que devem ser refreadas e reconstruídas. Daí entendemos a crítica de Francisco a uma Igreja estagnada, fechada, autorreferencial, tanto quando um Evangelho “monocultural” e “monocórdico”. Por outro lado, destaca que o Evangelho é “transcultural”, ou seja, transcende as culturas (EG 117), não estando restrito a nenhuma, mas deve estar presente em todas, sem modificar o núcleo central da mensagem salvífica. Nessa perspectiva que a Igreja deve fomentar o elemento da inculturação. A Igreja em saída é exatamente uma perspectiva dessa dialética aberta e dinâmica, de “uma Igreja acidentada, ferida e enlameada por ter saído pelas estradas a uma Igreja enferma

pelo fechamento e pela comodidade de se agarrar às próprias seguranças” (EG 49), isto é, em constante movimento evangelizador e missionário, disposta a sofrer as avarias da história para anunciar o Reino de Deus.

A Igreja em saída é uma Igreja que incultura o Evangelho e se incultura, que constrói sínteses. Essa dinâmica de abandonar as seguranças e se lançar a novas possibilidades é obra do Espírito Santo que promove a unidade, a pluralidade e a harmonia na vida eclesial dos povos: “o Espírito Santo está presente e ativo ao longo da história da Igreja, iluminando e orientando seus membros a corresponder aos desafios socioculturais de cada época, ocasionando configurações eclesiais diversas da mesma Igreja de Jesus Cristo” (MIRANDA, 2017, p. 28). O Espírito Santo, portanto, fecunda a Igreja e transforma a sociedade: “quando uma comunidade acolhe o anúncio da salvação, o Espírito Santo fecunda a sua cultura” (EG 116).

Apesar de ter-se revelado e desenvolvido numa cultura específica, e numa época determinada, o Evangelho não possui uma cultura única nem assume para si uma nacionalidade, mas como nos ensina o Vaticano II, “o que de bom há no coração e no espírito dos homens ou nos ritos e culturas próprias dos povos, não só não se perde, mas é purificado, elevado e consumado para glória de Deus, confusão do demônio e felicidade do homem” (AG 9). É necessário recordar que “culturas não são terreno vazio, carente de autênticos valores. A evangelização da Igreja não é um processo de destruição, mas de consolidação e fortalecimento desses valores” (DPu 401). O povo fiel de Deus, assume desse modo, o rosto de cada cultura, não a destrói e nem a anula, mas a purifica e a reinterpreta à luz de Jesus Cristo. Vale ressaltar que “nem tudo na cultura e na sociedade onde se encontra a Igreja corresponde à mensagem evangélica e deve ser simplesmente assumido” (MIRANDA, 2017, p. 41). Daí a necessidade de purificação eclesial da cultura no processo de encarnação ou instalação de uma Igreja particular em uma determinada localidade.

Ney de Souza (2018, p. 195) destaca três elementos que eclodem na teologia do Papa de maneira patente: povo fiel, piedade popular e os pobres. Um desses elementos, “a piedade popular”, é fruto desse processo de inculturação, por isso, um elemento eclesial. Na cultura, o povo de Deus possui um *Sensus Fidei* que se manifesta na piedade e na mística popular, e iluminam a teologia. Como diz o Documento de Aparecida:

A piedade popular contém e expressa um intenso sentido da transcendência, uma capacidade espontânea de se apoiar em Deus e uma verdadeira experiência de amor teologal. É também uma expressão de sabedoria sobrenatural, porque a sabedoria do

amor não depende diretamente da ilustração da mente, mas da ação interna da graça. Por isso, a chamamos de espiritualidade popular. (DAp 263).

A espiritualidade, piedade ou mística popular tornam-se instrumentos para a salvação do gênero humano, próprios da justiça divina, que age por intermédio da graça nas culturas e atua no povo de Deus. Nesse sentido, ela é um elemento fundamental da missão evangelizadora, da encarnação e da inculturação eclesial, pois a “piedade popular implícita na cultura do povo é viés de evangelização” (SOUZA, 2018, p. 196). A inculturação evangélica ocorre, portanto, quando o Evangelho se encontra com a cultura e se soma à sabedoria simples, sobrenatural e transcendental, presentes na vivência de fé do povo evangelizado.

A opção preferencial pelos pobres, nesse sentido, é uma consequência da evangelização das culturas, como afirma Scannone (2019, p. 29-30), a “opção pastoral pela evangelização da cultura implica, em seu cerne, a opção preferencial pelos pobres”. Isso nos remete necessariamente a Jesus, que no seu ministério evangelizador, tinha como missão principal os pobres (Lc 4,18). A Igreja deve considerar a necessidade dos filhos prediletos do Pai, como fundamento da justiça social e do bem comum: “O compromisso evangélico da Igreja [...] deve ser como o de Cristo: um compromisso com os mais necessitados” (DPu 1141). Francisco insiste com fervor na necessidade de confrontar o que ele chama “cultura globalizada” (EG 76), “cultura do descartável” (EG 53) e “globalização da indiferença” (EG 54), deve-se, porém, promover a “cultura do encontro”, trabalho que exige conversão pessoal, abertura ao próximo, compaixão pelos caídos e misericórdia pelos fracos: “É um trabalho lento e árduo que exige querer integrar-se e aprender a fazê-lo até se desenvolver uma cultura do encontro numa harmonia pluriforme” (EG 220).

1.3 Igreja, evangelização e encarnação, na história e nas culturas

O Vaticano II nos ensina que: “A Igreja peregrina é, por sua natureza, missionária, visto que tem a sua origem, segundo o desígnio de Deus Pai, na ‘missão’ do Filho e do Espírito Santo” (AG 2). Como afirma Repole (2018, p. 60), “a Igreja é chamada a anunciar o Evangelho da misericórdia que a faz ser, do qual vive e pelo qual é constantemente evangelizada”. Isto posto, o ser e a missão da Igreja estão fundamentados na ordem de Jesus aos seus discípulos: “Ide pelo mundo inteiro e proclamai o Evangelho a toda criatura!” (Mc 16,15); ou ainda: “Ide,

pois, e fazei discípulos todos os povos, batizando-os em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo” (Mt 28,19). Nesses dois trechos dos Evangelhos, Jesus deixa claro sua intenção para a Igreja: proclamar o evangelho a toda criatura e fazer discípulos todos os povos; tendo como objetivo a salvação: “Quem crer e for batizado será salvo” (Mc 16,16).

Esse imperativo de Jesus, “ide”, é a última ordem do Senhor que encontramos no Evangelho de Marcos e Mateus antes da ascensão, e permanece como imperativo para a Igreja, continuadora de sua missão: “se após a morte de Jesus, o nosso tempo humano encontra continuação, a necessidade da pregação eclesial surge imediatamente do significado universal e definitivo da mensagem e do caminho de vida de Jesus” (SCHILLEBEECKX 1994, p. 203). O seu fundamento está na obrigação de proclamar sempre o Evangelho do Reino de Deus a todos: “a Boa-Nova constitui o objetivo da evangelização e foi confiada por Jesus a seus discípulos e seguidores [...] Com outras palavras, todo o sentido da Igreja é estar a serviço da implementação do Reino de Deus” (MIRANDA, 2017, p. 60). O ser humano, todos os povos, com as suas histórias e vivências, em suas realidades socioculturais, têm o direito de receber o anúncio do Evangelho, que se faz presente de modo concreto na vida desses povos.

Se é da natureza da Igreja a missionariedade, é necessário que ele evangelize sempre, contínua e incessantemente, do contrário ela deixa de realizar o seu ser e de cumprir com a missão para a qual ela foi fundada, segundo o desígnio de Deus Pai, manifestado em Jesus Cristo, pelo Espírito Santo, como destaca Miranda:

A sociedade deve poder captar e entender sua verdade teológica, desde que manifestada em sua realidade institucional e em sua vida comunitária. Caso contrário, ela deixa de ser sinal, aparece deformada aos olhos da sociedade, perde credibilidade e força de irradiação (2017, p. 41).

Daí que, segundo Francisco, um dos elementos primordiais que constitui a Igreja, é o seu “estado permanente de missão” (EG 25), expressão, a qual, Papa exporta de Aparecida: “colocar a Igreja em estado permanente de missão. Levemos nossos navios mar adentro, com o poderoso sopro do Espírito Santo, sem medo das tormentas, seguros de que a Providência de Deus nos proporcionará grandes surpresas” (DAp 551).

Conforme nos diz Galli (2014, p. 31), “Francisco é um pastor de estilo missionário e um pastoralista de pensamento lúcido”; por isso nos pede uma Igreja “em saída” e com espírito missionário, pois, sendo uma “comunidade de discípulos missionários” (EG 24), “é vital que hoje a Igreja saia para anunciar o Evangelho a todos” (EG 23). A Igreja, enquanto povo de

Deus, atraí para si, o gênero humano em todas as suas dimensões, já que “todos sois filhos de Deus pela fé no Cristo Jesus [...] todos que fostes batizados em Cristo” (Gl 3,26). Essa abertura missionária e evangelizadora da Igreja, cria um movimento interno que a lança para fora ao invés de ficar passivamente aguardando, pois, “a evangelização é dever da Igreja” (EG 111). Ela deve ir ao encontro das pessoas e dos povos: “O Papa Francisco considera a Igreja como ‘de saída’, a qual em sua estrutura e em sua atividade se torne ‘um canal proporcionado mais à evangelização do mundo atual que à sua autopreservação’” (MIRANDA, 2017, p. 61).

1.3.1 O processo de encarnação eclesial e missionário

No número 115 da *Evangelii Gaudium*, o Papa Francisco nos introduz ao que o Decreto *Ad Gentes* chama “economia da encarnação” (AG 22), ou seja, tendo Jesus se encarnado, a Igreja, continuadora de sua missão, deve também encarnar-se e se fazer presente no mundo de modo concreto, anunciando o Evangelho a todos os povos. O Papa nos diz que este povo de Deus, a Igreja, “encarna-se nos povos da Terra, cada um dos quais tem a sua cultura própria” (EG 115). Sobre a compreensão de encarnação no que tange o tema da cultura, o Concílio Vaticano II nos declara que, a “Igreja peregrina é, por natureza, missionária”, e que seu desígnio missionário deve estar em relação à missão dada pelo Pai ao Filho (AG 2). Desse modo, a Igreja deve, por analogia ao Filho, encarnar-se nas culturas, assumindo tudo que era próprio do ser humano em sua realidade sociocultural.

Encarnar-se é próprio da missão eclesial: “Chamada a encarnar-se em todas as situações e presente através dos séculos em todo o lugar da terra [...] a Igreja pode, a partir da sua experiência de graça e pecado, compreender a beleza do convite ao amor universal” (FT 278). Como explica Miranda (2017, p. 40-41): “a Igreja, enquanto realidade humano-divina, só existe encarnada inserida numa realidade histórica”. Por isso, a missão da Igreja não destrói ou aniquila as culturas dos povos nos quais se encarna, mas enriquece-as de modo a tornar a Igreja um povo com vários rostos, em harmonia entre a sua catolicidade e a pluralidade dos povos: “Nos diferentes povos, que experimentam o dom de Deus segundo a própria cultura, a Igreja exprime a sua genuína catolicidade e mostra ‘a beleza deste rosto pluriforme’” (EG 116). Por isso não podemos pensar num “cristianismo monocultural ou monolítico”, seria contrária à lógica da encarnação cultural, pois a mensagem do Evangelho é “transcultural” (EG 117).

Conforme Miranda (2017, p. 19) a unidade da Igreja é “uma unidade aberta ao mistério de Deus manifestando-se no curso da história humana, mas cuja plenitude ultrapassa as diversas realizações históricas”. De fato, a revelação de Deus se dá em fatos históricos, mais especificamente nas culturas históricas dos diversos povos e, é acolhido por eles na fé. A Igreja, em sua missão, não pode encarnar-se nos povos sem levar em consideração a história e a realidade daqueles povos, na certeza de que Deus ali se manifesta, por isso Francisco diz que, no seu “discernimento, a Igreja pode chegar também a reconhecer costumes próprios não diretamente ligados ao núcleo do Evangelho, alguns muito radicados no curso da história” (EG 43). Essa realidade histórica dos povos, por vezes diversas do Evangelho, pode ser inculturada ao Evangelho, contudo, “também não deveremos entender a novidade dessa missão como um desenraizamento, como um esquecimento da história viva que nos acolhe e impele para diante” (EG 13), isto é, assumir evangelicamente os elementos da cultura na qual a Igreja se encara, não significa negar sua identidade histórica e cultural precedente, apenas não deve ser subterfúgio para o fechamento ou resistência ao processo de encarnação eclesial na cultura.

Jesus ao encarnar-se assumiu por inteiro a natureza humana e assumiu também a história na qual todos os povos estão interligados pela criação. As culturas dos povos são *locus theologicus* da ação divina, por isso mesmo, local da ação e realização vocacional da Igreja. Para o Concílio Vaticano II, “o povo de Deus e o gênero humano, no qual aquele está inserido, se prestam mútuo serviço, manifestar-se-á assim o caráter religioso e, por isso mesmo, profundamente humano da missão da Igreja” (GS 11). Esse gênero humano é constitutivo do ser da Igreja, pois ela o abarca enquanto povo de Deus. Aqui se fundamenta sua missão de anunciar Cristo a todo gênero humano. Falar da dimensão social da eclesiologia, é dar destaque a essa dimensão humana da Igreja no meio dos povos que, sendo evangelizados, se tornam discípulos missionários de Jesus Cristo: “Se o povo de Deus é, por natureza, missionário, disso deriva que todo cristão o seja. Pois, ser discípulo de Cristo e ser missionário não suportam nenhuma separação” (REPOLE, 2018, p. 2018)

Paulo VI, na exortação apostólica *Evangelii Nuntiandi*, aprofundou o tema da encarnação da Igreja nas culturas. Segundo Paulo VI, a Igreja já está encarnada em muitos lugares por causa das evangelizações precedentes (EN 48); destaca a necessidade dela se encarnar continuamente de outras maneiras, pela atividade missionária em vista de sua expansão (EN 58); e recorda a sua presença, já atualmente encarnada, nas Igrejas particulares onde se encontra uma porção do povo de Deus (EN 62). Essa exortação foi explorada ao

máximo pela Conferência de Puebla (1979.), pois “os bispos latino-americanos reconheceram nesse documento que a cultura dos povos da América Latina foi evangelizada historicamente em seu núcleo fundamental” (SCANNONE, 2019, p. 101), mas era necessário assumir uma nova evangelização, por isso, assumindo o tema da evangelização das culturas, a Igreja latino-americana se debruçou sobre a teologia da encarnação cultural, como necessária para o seu apostolado evangelizador: “A Igreja, Povo de Deus, quando anuncia o Evangelho e os povos acolhem a fé, neles se encarna e assume suas culturas” (DPu 400).

O tema da encarnação eclesial, portanto, é fundamental para compreender a dinâmica missionária e evangelizadora da Igreja, sendo por intermédio dessa encarnação, que a Igreja realiza a sua natureza e vocação, como nos ensina o Concílio Vaticano II:

A missão da Igreja realiza-se, pois, mediante a operação pela qual, em obedecendo ao mandamento de Cristo e aos impulsos da graça e da caridade do Espírito Santo, ela se torna atual e plenamente presente a todos os homens e povos para os conduzir à fé, liberdade e paz de Cristo, não só pelo exemplo de vida e pela pregação, mas também pelos sacramentos e pelos restantes meios da graça. (AG 5).

Portanto, somente uma Igreja “encarnada num espaço concreto, dotada de todos os meios de salvação dados por Cristo, mas com um rosto local” (EG 30), pode conduzir o povo de Deus à fé, à liberdade e à Paz de Cristo, somando à luz do Evangelho as sementes do Verbo adormecidas nos povos, culturas e nas diversas experiências religiosas (AG 11), de modo “que a Palavra seja acolhida e manifeste a sua força libertadora e renovadora” (EG 24).

2 IGREJA SAMARITANA: ANÁLISE SOCIOECLESIAL DE FRANCISCO SOBRE A SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA

Na mensagem dirigida à Igreja no Brasil por ocasião da Campanha da Fraternidade 2020, o Papa Francisco exortou o povo católico brasileiro a “não separar a conversão do serviço aos irmãos e irmãs, sobretudo os mais necessitados”, e conclui: “somos chamados a ser uma Igreja samaritana” (26 de fevereiro de 2020). Essa fala vai ao encontro da declaração dada à Antônio Spadaro, na qual o Papa explica como deve ser nossa ação sociopastoral: “Os ministros da Igreja devem ser misericordiosos, tomar a seu cargo as pessoas, acompanhando-as como o bom samaritano que lava, limpa, levanta o seu próximo. Isto é Evangelho puro” (Entrevista, 19 de agosto de 2013). Ser Igreja samaritana é seguir o caminho do Reino de Deus, na qual os ministros de Cristo, a exemplo do bom samaritano, ajam com misericórdia e ternura: “Misericórdia: é o ato último e supremo pelo qual Deus vem ao nosso encontro. Misericórdia: é a lei fundamental que mora no coração de cada pessoa, quando vê com olhos sinceros o irmão que encontra no caminho da vida” (MV, 2).

Jesus expõe essa lei fundamental de modo patente no Sermão da Montanha (Mt 5,1-12). Segundo Francisco, “a mensagem é dirigida aos *discípulos*, mas no horizonte está a multidão, ou seja, toda a humanidade” (audiência geral, 29 de janeiro de 2020). Ela não implica meramente seguir preceitos, mas uma disposição interior que se direcione em vista da felicidade: “Estes ‘novos mandamentos’ são muito mais que normas. De fato, Jesus nada impõe, mas revela o caminho da felicidade — o *seu* caminho — repetindo a palavra ‘*felizes*’ oito vezes” (FRANCISCO, audiência geral, 29 de janeiro de 2020).

Francisco explica que nas bem-aventuranças, somos chamados a uma ética de santidade e felicidade, pautado não apenas em obrigações morais, mas na pobreza de espírito, na mansidão, na justiça, na misericórdia, na pureza, na paz e, em sofrer perseguições por causa de Cristo: “são como que o bilhete de identidade do cristão. Assim, se um de nós se questionar sobre ‘como fazer para chegar a ser um bom cristão’, a resposta é simples: é necessário fazer — cada qual a seu modo — aquilo que Jesus disse no sermão das bem-aventuranças” (GE 63). Nesse sentido, o Papa nos convida a ser uma Igreja da ternura, que se compadece do próximo assumindo a realidade do irmão e tocando sua carne, pois a “ternura é o caminho que percorreram os homens e as mulheres mais corajosos e fortes” (FT 194).

Nesse caminho de ternura e misericórdia do bom samaritano, Francisco nos apresenta em sua eclesiologia social, a Igreja vista como um hospital de campanha. Uma Igreja que saia das estruturas, abra mão das instancias de poder e busque a justiça do Reino:

Aquilo de que a Igreja mais precisa hoje é a capacidade de curar as feridas e de aquecer o coração dos fiéis, a proximidade. Vejo a Igreja como um hospital de campanha depois de uma batalha. É inútil perguntar a um ferido grave se tem o colesterol ou o açúcar altos. Devem curar-se as suas feridas. Depois podemos falar de tudo o resto. Curar as feridas, curar as feridas [...] E é necessário começar de baixo. (FRANCISCO, entrevista, 19 de agosto de 2013).

A guerra, seja ela qual for, não faz distinção entre etnia, nacionalidade, classe social, estado de vida, cor, religião etc.; por isso a Igreja deve acolher com ternura a todos, especialmente os pobres, por serem os mais indefesos. Esse é o caminho de uma Igreja samaritana que vive as bem-aventuranças. Somos chamados a viver uma “dinâmica de justiça e ternura, de contemplação e de caminho”, que é o “modelo eclesial para a evangelização” (EG 288). Entender a Igreja como um hospital de campanha, é olhar a sociedade com os olhos de uma médica ou uma enfermeira, que com ternura e amor fraterno, cura as feridas de uma sociedade assolada por guerras, violências, desigualdades etc. Desse modo, Francisco nos chama a uma “revolução da ternura” (EG 88).

Mais do que pontos de vista teológicos, o Papa quer uma mudança de postura, assumindo para si, como nos mostra Galli (2014, p. 30) um estilo de vida que ele mesmo ensina para toda a Igreja em pequenos gestos: em seu estilo pastoral latino-americano, na sua presença e no trato com o povo, em sua gramática simples, em sua vida e em seu ministério, levando o povo a dizer “é o Papa, mas é um de nós, um como nós”, tomando as crianças no colo, abraçando e beijando os enfermos, cumprimentando e abençoando a cada um; para Galli, Francisco “é um signo da transmissão da fé mediante uma cultura afetiva” (2014, p. 30). Cavaca (2014, p. 17), nos recorda algo implícito no nome Francisco, que são as palavras do Crucifixo de São Damião ao jovem de Assis: “Francisco, vai e restaura minha casa”; elas estão presentes, indiretamente, no ministério do Papa, representando uma mudança de postura da Igreja: “embora possamos tomar um documento magisterial como ponto de partida, é, sobretudo da vida e da práxis de Francisco que podemos conhecer melhor sua eclesiologia” (CAVACA, 2014, p. 17).

Analisaremos, portanto, nesse capítulo, como Francisco compreende a realidade atual da humanidade e a *práxis* que a Igreja deve assumir nesse contexto. Para isso vamos nos deter em algumas questões sociais na perspectiva de uma Igreja samaritana e da Igreja como hospital

de campanha, expressões que não estão supracitadas na *Evangelii Gaudium*, nem *Laudato Si'* ou *Fratelli Tutti*, mas que estão presentes, se não explicitamente, pelos menos indiretamente na forma como Francisco explica sua visão de Igreja. Para nos ajudar em nossa reflexão, recorreremos aos quatro princípios da convivência social elaborados por Francisco: o tempo é superior ao espaço; a unidade prevalece sobre o conflito; a realidade é mais importante do que a ideia; o todo é superior à parte. Tendo em vista a revolução da ternura, tomamos a liberdade de recorrer a essas imagens da Igreja propostas pelo Papa, buscando em seus escritos a fundamentação teológica tanto de uma Igreja samaritana, como de uma Igreja hospital de campanha, pois é “assim é que a Igreja quer servir ao mundo, irradiando sobre ele uma luz e uma vida que cura e eleva a dignidade da pessoa humana” (DMe 1,5).

2.1 A Igreja e os desafios da sociedade contemporânea

Se observarmos os principais textos do magistério de Francisco, o papa costuma realizar uma breve análise da sociedade atual. Como Élio Gasda (2018, p. 7) afirma: “Francisco recolocou a Igreja na cena sociopolítica internacional”; o que demonstra uma visão de Igreja vinculada ao compromisso de identificar os problemas enfrentados pela humanidade e, a partir da realidade, apresentar linhas teológicas e pastorais objetivas, apontando caminhos evangélicos para superar as dicotomias do mundo, pois “na consciência dramática que os conflitos político-sociais e as ideologias tendem a criar muros intransponíveis, ódios profundos e vítimas, Bergoglio luta pela unidade da Igreja e a unidade do povo” (BORGHESI, 2018, p. 82).

Como nos mostra Boghesi (2018, p. 29-36), Francisco possui uma visão amplamente realista do mundo; um realismo dialético próprio de seu pensamento e deriva, em grande parte, de sua formação filosófica, influenciada pelo jesuíta Miguel Ángel Fioreto. Fioreto era defensor de uma renovação do carisma jesuíta, por intermédio de um retorno aos primórdios da Companhia de Jesus e uma renovação dos exercícios espirituais de Santo Inácio. Fioreto era estudioso de Gaston Fessard, autor da obra *“La Dialectique des Exercices spirituels de Saint Ignace de Loyola”*, obra que foi lida e aprofundada por Bergoglio, onde se propunha uma dialética, não de origem “hegeliana”, mas influenciado pelo filósofo católico Maurice Blondel:

“É desta ascendência blondeliana que, através de Fessard, deriva o modelo dialético que Bergoglio repensará depois de modo original” (BORGHESI, 2018, p. 35)

A dialética “blondeliana” se amparada numa compreensão contemplativa da realidade, que interliga a realidade da fé com o sentido e o destino do ser humano: Deus. O ponto de partida para Blondel é a ação como objetivo de superar as dicotomias e contradições do mundo: “A ação deve ser toda do homem, mas como se fosse toda dependente da vontade de Deus, numa síntese entre as vontades humana e divina [...] Ação é o ponto de encontro e de cooperação e o lugar de comunhão entre o ser humano e sua destinação própria” (MAREANO, 2020, p. 517). Blondel propõe a ação do ser humano que, com liberdade, caminha para o seu destino: Deus. A ação não gera, necessariamente, uma oposição entre vontade humana e divina, mas conforma o projeto humano com o projeto divino, realizando a vontade de Deus. A ação é lugar de encontro, cooperação e comunhão entre o ser humano e Deus, numa visão contemplativa da realidade que implica o compromisso do ser humano de forma absolutamente mística, desse modo, “Blondel promove uma filosofia praticante” (MAREANO, 2020, p. 517).

Além disso, enquanto esteve na Alemanha (1986), Bergoglio estudou a teoria da tensão polar de Romano Guardini: “o sistema das polaridades vivas teorizadas por Guardini em seu volume de 1925” (BORGHESI, 2018, p. 113). A partir dela, Francisco compreende que a sociedade vive em constante tensão de oposições que são “tensões bipolares próprias de toda realidade social” (EG 221). A partir disso, o Papa nos apresenta dois conceitos contrapostos que nos ajudam a ler essa realidade: “cultura do descarte” e “cultura do encontro”. Por um lado, a “cultura do descarte”, parte do pressuposto que tudo possui um valor de consumo, inclusive o ser humano e o meio ambiente. Estes, quando não mais contribuem com o desenvolvimento e o progresso econômico, são descartados. Assim se faz, especialmente com os pobres, idosos, pessoas com deficiência física ou mental, doentes, detentos, e inclusive com o meio ambiente; por outro lado, a “cultura do encontro” favorece a compaixão, a solidariedade, a misericórdia, a justiça e a paz, propostos nas bem-aventuranças e personificadas na figura do bom samaritano. A cultura do encontro tem por objetivo colocar as pessoas umas diante das outras, gerando troca de experiências, comunhão, partilha e conseqüentemente, uma sociedade mais fraterna.

2.1.1 Cultura globalizada, globalização da indiferença e cultura do descartável

Para compreender o que Francisco entende por “cultura do descarte”, analisaremos outros dois conceitos empregados pelo Papa e que se somam ao primeiro: a “cultura globalizada” e “globalização da indiferença”. A cultura globalizada se inicia numa mudança de época, em que se verificam “enormes saltos qualitativos, quantitativos, velozes e acumulados que se verificam no progresso científico, nas inovações tecnológicas e nas suas rápidas aplicações em diversos âmbitos da natureza e da vida” (EG 52), ou seja, numa sociedade revestida de “possibilidades”, num fluxo acelerado de desenvolvimento e, em sucessivos e curtos períodos onde tudo é provisório; muito por consequência dos desenvolvimentos tecnológicos e científicos, sobretudo, dos meios de comunicação e do progresso financeiro, Segundo Francisco:

Na cultura dominante, ocupa o primeiro lugar aquilo que é exterior, imediato, visível, rápido, superficial, provisório. O real cede lugar à aparência. Em muitos países, a globalização comportou uma acelerada deterioração das raízes culturais com a invasão de tendências pertencentes a outras culturas, economicamente desenvolvidas, mas eticamente debilitadas. (EG 62).

Como questiona Souza (2020, p. 261), é importante perguntar: “O que é progresso? O que é ciência? O progresso e ciência devem contribuir para o bem-estar de todos, para a dignidade da pessoa e o cuidado com a obra da criação”. Segundo Schillebeeckx (1994, p. 19), ciência e técnica “podem fazer prodígios, quando posta serviço da liberdade de outros e, por fim, a serviço de toda a solidariedade humana”, contudo, a realidade é bem outra, pois elas se tornaram “como instrumento do poder humano e da dominação: do poder sobre a natureza, do poder sobre a sociedade, do poder sobre homens e mulheres”.

Para Francisco, a cultura globalizada se ampara numa proposição falaciosa do progresso da ciência e da técnica, propondo um universalismo mundial abstrato e ideológico, que acaba por uniformizar a sociedade num modelo unidimensional das culturas dominantes e economicamente desenvolvidas, algo que Víctor Codina (2019, p. 20) chama “agressão cultural do Primeiro Mundo”. Nesse modelo de cultura globalizada, uma das consequências é a sobreposição de culturas dominantes sobre culturas consideradas inferiores, uma espécie de “colonialismo ideológico globalizador” (SUSIN, RAUPP, 2021, p. 205). Essa globalização, por ser eticamente débil, isto é, sem uma real preocupação com o ser humano, sua dignidade e seu bem-estar social, elimina as peculiaridades culturais, sobretudo, de países subdesenvolvidos:

“Se uma globalização pretende fazer todos iguais, como se fosse uma esfera, tal globalização destrói a riqueza e a singularidade de cada pessoa e de cada povo. Esse falso sonho universalista acaba privando o mundo da variedade das suas cores, da sua beleza” (FT 100).

Em consequência desse modelo de desenvolvimento econômico, tecnológico e científico, especialmente dos novos meios de comunicação, a humanidade sofreu e sofre com aceleradas mudanças, um enxurrada de informações de alcance global que afetaram o mundo inteiro, mesmo com distâncias geográficas significativas (DAp 34). É um fenômeno antropológico de escala mundial que “traz consequências em todos os campos de atividade da vida social, impactando a cultura, a economia, a política, as ciências, a educação, o esporte, as artes e também, naturalmente, a religião” (DAp 35). Segundo Schillebeeckx (2019, p. 20), “ciência e técnica, outrora celebradas como libertadoras da humanidade, sujeitaram o homem há um novo tipo de fatalidade escravizadora, social e historicamente”.

Borghesi (2018, p. 79) nos fala de uma concepção ideológica de unidade, um “ideologismo moderno” amparado no que Bergoglio chama de “universalismo abstrato da razão iluminista”, que ignora a pluralidade dos povos; uma unidade que anula e aniquila o diverso, o diferente e o inferior. Esse modelo infiltrado nas culturas estabelece uma “igualdade” que não adentra nos reais problemas da humanidade, determinando padrões individualistas a partir de uma perspectiva imposta pelas superpotências, propondo um ideal de liberdade que torna todos os indivíduos “igualmente livres”. Contudo, criam-se estruturas que não permite o real progresso da dignidade humana. Essa cultura globalizada gera a “globalização da indiferença” (EG 54, LS 52), em que os indivíduos, apoiados num sistema capitalista, corrupto e avarento, buscam imoralmente e de modo egoísta, a prosperidade individual e ignoram a realidade do próximo. Como nos mostra Gasda:

A corrupção está enraizada no sistema, está na base do capitalismo. A corrupção e os laços indissociáveis com o poder e o dinheiro, tanto em nível internacional quanto nacional, é um fenômeno que não se circunscreve ao âmbito ético-moral, mas o ultrapassa, configurando um problema intrínseco a todo o sistema apoiado na avareza (2018, p. 39).

Um dos principais fomentadores da globalização é o mercado financeiro, perante o qual todos são considerados livres para enriquecer. Todavia, a estrutura do mercado financeiro não permite o enriquecimento de todos, mas impõe a superioridade de uma minoria favorecida economicamente e obriga a maioria pobre a permanecer na situação em que se encontra, gerando, assim, um estado permanente de desigualdades. Esse modelo econômico, denominado

neoliberal, se baseia na ideia de que o progresso financeiro, de certa forma, “goteja”, permitindo que parte das riquezas sejam “distribuídas” pelas políticas públicas do Estado. Mas como mostra Francisco:

O mercado, *per se*, não resolve tudo, embora às vezes nos queiram fazer crer neste dogma de fé neoliberal. Trata-se de um pensamento pobre, repetitivo, que propõe sempre as mesmas receitas perante qualquer desafio que surja. O neoliberalismo reproduz-se sempre igual a si mesmo, recorrendo à mágica teoria do “derrame” ou do “gotejamento” – sem nomeá-la – como única via para resolver os problemas sociais. Não se dá conta de que a suposta redistribuição não resolve a desigualdade, sendo, esta, fonte de novas formas de violência que ameaçam o tecido social. (FT 168).

Essa suposta teoria do dogma de fé neoliberal, atinge “preponderantemente os mais pobres, e intensifica uma das leis imanentes a tal regime que é a da acumulação do capital e da riqueza” (SUSIN, RAUPP, 2021, p. 205). Francisco nos alerta que esse modelo econômico desigual “não afetam apenas os indivíduos, mas países inteiros” (LS 51), uma agressão socioeconômica e cultural tanto no campo humano, quanto ecológico. Na América Latina, por exemplo, segundo Codina, a observamos “através dos meios de comunicação social, da exclusão social de indígenas e afro-americanos, a marginalização e a pobreza da mulher, a destruição do meio ambiente” (2019, p. 20).

No Evangelho de Mateus, podemos observar a contradição que Jesus coloca entre os dois servos e os dois senhores: o servo de Deus e o servo do dinheiro (Mt 6,24-34). Primeiro Jesus diz: “Ninguém pode servir a dois senhores: ou odiará um para amar o outro, ou se ligará um, desprezando o outro” e conclui: “Não podeis servir a Deus e ao dinheiro”. Quando Francisco fala de um “império do dinheiro” com efeitos destrutivos (FT 116), indiretamente nos remete a essa ambígua servidão idolátrica. Para Francisco, “a adoração do antigo bezerro de ouro (cf. Ex 32, 1-35) encontrou uma nova e cruel versão no fetichismo do dinheiro e na ditadura de uma economia sem rosto e sem um objetivo verdadeiramente humano” (EG 55). Na ótica da cultura globalizada e da sociedade de mercado, impera a indiferença e o individualismo, próprios da cultura do descarte que, na prática, não está preocupada com a moral social, muito menos com a moral cristã. Como explica Gasda (2018, p. 18), “esse sistema fez do dinheiro um ídolo que exige sacrifício de inocentes”.

Na *Quadragesimo Anno*, Pio XI apresenta, de forma implícita, essa ditadura econômica: “a livre concorrência matou-se a si própria; à liberdade do mercado sucedeu o domínio econômico; à avidez do lucro seguiu-se a desenfreada ambição de domínio; toda a economia se tornou horrendamente dura, cruel, atroz” (QA 109). Essa sociedade de mercado

parte do pressuposto do lucro, do qual a “consequência lógica da concorrência desenfreada” é a sobrevivência dos “mais fortes, isto é, ordinariamente os mais violentos competidores e que menos sofrem de escrúpulos de consciência” (QA 106).

Por esse motivo, quem assume um compromisso com Jesus deve estar centrado na justiça do Reino e não nos lucros financeiros, como ocorreu com o homem insensato que encheu seus celeiros novos e maiores (Lc 12,16-21). O compromisso com o Reino de Deus é um compromisso com a justiça (Mt 6,33), daí a súplica de Francisco: “não a uma economia da exclusão e da desigualdade social. Essa economia mata” (EG 53). Esses três pontos que aparecem na teologia de Francisco – cultura globalizada, globalização da indiferença e cultura do descarte – expressam suas formas de leitura desse individualismo consumista.

A cultura globalizada, cultura da indiferença e cultura do descartável, tornam o indivíduo autorreferencial: “Essa cultura se caracteriza pela autorreferência do indivíduo, que conduz à indiferença pelo outro, de quem não necessita e por quem não se sente responsável” (DAp 45). É uma compreensão egoísta e individualista onde o próprio ser humano se torna um bem de consumo:

O ser humano é considerado, em si mesmo, um bem de consumo que se pode usar e depois jogar fora. Assim teve início a cultura do “descartável”, que, aliás, chega a ser promovida. Já não se trata simplesmente do fenômeno de exploração e opressão, mas de uma realidade nova: com a exclusão, fere-se, na própria raiz, a pertença à sociedade onde se vive, pois quem vive nas favelas, na periferia ou sem poder já não está nela, mas fora. Os excluídos não são “explorados”, mas “resíduos”, “sobras”. (EG 53).

Esse fenômeno antropológico chamado “individualismo” é fomentado por uma sociedade cada vez mais consumista, afetando sobretudo as futuras gerações: “As novas gerações são as mais afetadas por essa cultura do consumo em suas aspirações pessoais profundas. Crescem na lógica do individualismo pragmático e narcisista” (DAp 51). Assim, na ótica da cultura do descarte, só possui valor aquilo que pode ser usado e consumido, e tão logo é automaticamente descartado: “A exclusão é mais do que mera exploração. O neoliberalismo inaugurou a cultura do descarte. Com a exclusão, o pertencimento à sociedade é afetado na raiz. Já não se está mais abaixo ou na periferia. Está-se fora” (GASDA, 2018, p. 37).

O meio ambiente, que Francisco e o Documento de Aparecida denominaram “Casa Comum”, sofrem com as consequências nefastas desse consumismo individualista. Sobre essa ideia de progresso, Schillebeeckx (1994, p. 18) dissera: “nosso domínio da natureza pulverizou princípios fundamentais de vida; nosso crescimento econômico desinibido ameaça nossa

sobrevivência humana”. Diante disso, a Igreja, sacramento universal de salvação, é chamada a ser um sinal de contradição nesse mundo desfigurado. As novas formas de violência que Francisco denuncia são os frutos dessa cultura da exclusão. Como mostra Vaticano II, essas questões são um desafio à humanidade: “as excessivas desigualdades econômicas e sociais entre os membros e povos da única família humana provocam o escândalo e são obstáculo à justiça social, à equidade, à dignidade da pessoa humana e [...] à paz social e internacional” (GS 29). Em oposição a essas dicotomias, a Igreja é chamada a promover a “cultura do encontro”, à imitação de seu mestre, fazendo as vezes do bom samaritano.

2.2 Igreja e os quatro princípios da convivência social

Como passar da cultura do descarte promovida por uma sociedade indiferente à dor e ao sofrimento alheio, a uma cultura do encontro que favoreça a comunhão e a justa unidade entre os povos? O Compêndio da Doutrina Social nos diz que:

A transformação das relações sociais que responde às exigências do Reino de Deus não está estabelecida nas suas determinações concretas uma vez por todas. Trata-se antes de uma tarefa confiada à comunidade cristã, que a deve elaborar e realizar através da reflexão e da práxis inspiradas no Evangelho. É o próprio Espírito do Senhor que conduz o povo de Deus, [...] inspirando, de tempos em tempos, soluções novas e atuais à criatividade responsável dos homens, à comunidade dos cristãos inserida nos dinamismos do mundo e da história e, por isso mesmo, aberta ao diálogo com todas as pessoas de boa vontade. (CDSI 53).

No que tange à prática das relações sociais em vista do Reino, não há determinações definitivas estabelecidas pela Igreja em sua Doutrina, mas a comunidade cristã enquanto samaritana deve, à luz do Evangelho, compreender os caminhos das bem-aventuranças propostos por Jesus como normativos, de modo a transformar essas questões sociais segundo os princípios evangélicos ensinados pela Igreja. Na *Caritas in Veritate*, nos diz Bento XVI:

A doutrina social da Igreja ilumina, com uma luz imutável, os problemas novos que vão aparecendo. Isto salvaguarda o carácter quer permanente quer histórico deste “património” doutrinal, o qual, com as suas características específicas, faz parte da Tradição sempre viva da Igreja. A doutrina social está construída sobre o fundamento que foi transmitido pelos Apóstolos aos Padres da Igreja e, depois, acolhido e aprofundado pelos grandes Doutores cristãos [...] e é princípio da caridade que “nunca acabará” (1 Cor 13, 8). É testemunhada pelos Santos e por quantos deram a vida por Cristo Salvador no campo da justiça e da paz. (12).

Essa luz, da qual fala Bento XVI, vem do Evangelho, que ilumina a prática da justiça social e pastoral da Igreja no mundo, pois “a Igreja não se cansa de anunciar o Evangelho que propicia salvação e autêntica libertação, mesmo das coisas temporais” (CDSI 2). Nessa perspectiva de um ensinamento único e sempre novo, Francisco elaborou quatro princípios norteadores que mostram as oposições dicotômicas da realidade. São os princípios de tensão polar dialética baseada em Romano Guardini (BORGHESI, 2018, p. 113), segundo a qual, existem dois agentes opostos, mas que não se anulam necessariamente, subsistindo um com o outro: “O Papa Francisco esteve à frente da Igreja Católica na Argentina desde os anos noventa do último século, e suas ações possuíam quatro coordenadas que ganharam ainda mais força com o passar dos anos” (FERRAZ, CARDOSO, 2020, p. 422).

Essas coordenadas, que são “próprias de cada realidade social” (EG 221), devem, portanto, nos ajudar no discernimento da justiça e na transformação das relações humanas, promovendo uma cultura do encontro e favorecendo a ação pastoral, missionária e evangelizadora da Igreja em vista do Reino de Deus. Segundo Scannone (2014, p. 259), essas coordenadas “estão orientadas para o bem comum tanto de cada povo-nação como da realidade internacional”, além de pressupor “a dignidade incondicional da pessoa e da comunidade humana”. Por isso, falando da eclesiologia social de Francisco, se faz necessário compreender esses princípios e sua relação com o povo fiel de Deus. Essas quatro coordenadas são: o tempo é superior ao espaço; a unidade prevalece sobre o conflito; a realidade é mais importante do que a ideia; e, o todo é superior à parte.

Cada um desses princípios possui um pressuposto histórico ligada à compreensão teológica de Francisco, quando ainda era arcebispo de Buenos Aires. Segundo Borghesi (2018, p. 76-77) esses quatro princípios foram formulados em meados da década de setenta, quando Bergoglio observava de perto os conflitos violentos decorrentes da sangrenta ditadura argentina (1966-1973), enquanto tentava compreender a relação Igreja-nação, no qual era preciso superar o que Bergoglio chamava de “fascinação pelas ideologias abstratas”. Esses princípios exigem um retorno à realidade, pois possuem um valor de síntese realista que deve presidir a ação da Igreja. Scannone (2019, p. 209) nos explica que Francisco, compreendendo todo esse processo, “desenvolve esses princípios ao falar da paz social no interior de um povo e entre os povos, sem esquecer o povo fiel de Deus. O seu objetivo é, portanto, a paz ‘que traz consigo uma justiça mais perfeita entre os homens’ e que surge ‘como fruto do desenvolvimento integral de todos’”.

2.2.1 O tempo é superior ao espaço

Francisco afirma que “existe uma tensão bipolar entre a plenitude e o limite”; o tempo refere-se à plenitude enquanto um “horizonte” de possibilidades “que se abre diante de nós”, contudo, na plenitude há um “muro”, esse muro é o “limite” e o limite é o “momento” histórico que se concretiza no espaço (EG 222). Esses fatos históricos criam quebras temporais, todavia, estão também dentro da dinamicidade temporal e dão fluidez ao próprio tempo. A tensão polar ocorre quando, buscando resultados imediatos, se prioriza os espaços em vista do poder e se ignora dinâmica do próprio tempo.

Como diz Scannone (2019, p. 258) “um povo está sempre em construção [...] e que, para compreender essa realidade em construção” é necessário compreender as categorias de “relação e de processo”, isso porque o tempo e espaço se entende melhor nessas categorias: o processo no tempo e a relação no espaço. O espaço é sempre lugar de relação, nele os homens buscam realizar-se e criam laços de convivência entre si, contudo, o espaço está sujeito aos processos dialéticos do tempo. O ser humano, por sua vez, busca cristalizar os processos históricos, de modo a conseguir resultados imediatos na luta por se obter uma espécie de poder permanente. É necessário, então, compreender a primazia do tempo e sua dinamicidade histórica, que segundo Gasda (2018, p. 22) privilegiam processos sempre novos, envolvendo os “novos sujeitos que assumem os processos de mudança”, isto é, uma dinâmica construtiva e de transformação da humanidade acima de toda cristalização do poder. Como a História nos ensina, reinos, impérios, governos e Estados se ergueram e caíram, ou seja, a dinamicidade do tempo tem primazia sobre o espaço de poder, por isso Francisco questiona:

Às vezes interrogo-me sobre quais são as pessoas que, no mundo atual, se preocupam realmente mais com gerar processos que construam um povo do que com obter resultados imediatos que produzam ganhos políticos fáceis, rápidos e efêmeros, mas que não constroem a plenitude humana. A história vai julgá-los talvez com aquele critério enunciado por Romano Guardini: “O único padrão para avaliar justamente uma época é perguntar-se até que ponto, nela, se desenvolve e alcança uma autêntica razão de ser *a plenitude da existência humana*, de acordo com o carácter peculiar e as *possibilidades* da dita época”. (EG, 224).

Esse princípio nos coloca na dinâmica da cultura do encontro, que segundo o critério de Guardini apresentado por Francisco é: saber se a sociedade buscou uma autêntica realização da plenitude humana conforme as peculiaridades de cada época. A cultura do descarte se caracteriza por uma preocupação exacerbada com os espaços de poder e os ganhos políticos,

ignorando os processos edificadores da humanidade e do bem comum. Segundo Francisco, “o tempo ordena os espaços, ilumina-os e transforma-os em elos de uma cadeia em constante crescimento” (EG 223); ou seja, geram comunhão, nos obriga a abrir-nos ao outro e, conseqüentemente, a renunciar ao poder. Scannone (2014, p. 262) explica que “levar os outros em conta exige tempo e acolhê-los obriga a perder o controle dos espaços”. Por isso, na cultura do encontro, o tempo é superior ao espaço, pois sua preocupação são os processos que visam iluminar os espaços e transformá-los em elos que nos ajudem a construir relações fraternas.

Para a Igreja, essa categoria é extremamente válida, pois nos coloca no horizonte de possibilidades em vista da ação evangelizadora: “Este critério é muito apropriado também para a evangelização, que exige ter presente o horizonte, adotar os processos possíveis e a estrada longa” (EG 225). Assim como a parábola do joio e do trigo (Mt 13,24-30), a Igreja não deve estar preocupada em resolver de imediato todos os problemas que surgem ao longo da missão, mas confiar na providência do Espírito Santo, seguindo atentamente o conselho de Jesus dado aos discípulos, quando estes brigavam por lugares de poder à direita e à esquerda: “Sabeis que os chefes das nações a dominam e os grandes impõem sua autoridade. Entre vós não seja assim. Quem quiser ser o maior, no meio de vós, seja aquele que vos serve” (Mt 20,25-26), como se canta no salmo, não andar a procura de grandezas, nem ter pretensões ambiciosas (Sl 131). Francisco nos diz que este princípio nos “permite trabalhar a longo prazo, sem a obsessão pelos resultados imediatos”, pois a Igreja deve estar preocupada com os processos, que nos ajudam a “suportar, com paciência, situações difíceis e hostis ou as mudanças de planos que o dinamismo da realidade impõe” (EG 223).

2.2.2 A unidade prevalece sobre o conflito

O Papa nos diz: “O conflito não pode ser ignorado ou dissimulado; deve ser aceito. Mas, se ficamos encurralados nele, perdemos a perspectiva, os horizontes reduzem-se e a própria realidade fica fragmentada” (EG 226). Este segundo princípio está diretamente ligado ao primeiro, pois, segundo Ferraz e Cardoso (2020, p. 422), ele está em vista da resolução daquela primeira tensão. No horizonte de possibilidades – no tempo – sempre surgem conflitos – no espaço. Não é de surpreender que numa sociedade fragmentada nos deparemos com guerras, violências, injustiças, desigualdades etc. Tanto na Igreja, como no mundo, a

fragmentação resulta das contradições humanas, destroem as possibilidades e interrompem a comunhão, todavia, diz Scannone (2019, p. 264), “não há vida social e política sem conflito” bem como não há vida eclesial. Diante de um conflito, então, há três atitudes possíveis:

Perante o conflito, alguns limitam-se a olhá-lo e passam adiante como se nada fosse, lavam-se as mãos para poder continuar com a sua vida. Outros entram de tal maneira no conflito que ficam prisioneiros, perdem o horizonte, projetam nas instituições as suas próprias confusões e insatisfações, e assim, a unidade torna-se impossível. Mas há uma terceira forma, a mais adequada, de enfrentar o conflito: é aceitar suportar o conflito, resolvê-lo e transformá-lo no elo de ligação de um novo processo. (EG 227).

A tensão polar existente entre unidade e conflito não anula necessariamente um ou outro, como Gasda explica (2018, p. 23): “o conflito não é necessariamente um mal contra o qual se deve lutar, mas sim uma condição de vida em sociedade, especialmente nas sociedades pluralistas”. A solução, segundo o Papa, é meter-se no conflito, sem, contudo, ficarmos reféns dele, mas resolvê-lo e transformá-lo em processo integrador. O que nos ajuda nesse processo de resolução do conflito é a fé autêntica em Cristo: “A fé cristã capacita o ser humano a libertar-se de seu egoísmo, descentrar-se de si mesmo, abrir-se aos demais, já que tem no amor fraterno o seu próprio núcleo de vida” (MIRANDA, 2017, p. 104). O Evangelho nos mostra o caminho gerador comunhão e fraternidade, que nos liberta do ensimesmamento, do desinteresse pelos outros e da indiferença (FT 73). Ferraz e Cardoso, destacam essas três maneiras de encarar os conflitos conforme a parábola do bom samaritano, relacionando a primeira atitude ao levita e ao sacerdote. Nós, por consequência, compreendemos a última em relação ao samaritano:

Uma é o de olhar o conflito e dar meia volta, assim como os dois personagens que passam e não socorrem o homem ferido, evitando o envolvimento. Essa não é a maneira como um cidadão deve agir. Assim agem aqueles que apenas habitam, mas não se envolvem, não são cidadãos. Outra atitude é a de se enfiar no conflito e se encontrar preso nele, sem conseguir espaço para a unidade. E tem uma outra maneira, a terceira via: “meter-se no conflito, resolvê-lo e transformá-lo em um elo de uma corrente, em um processo”. (FERRAZ, CARDOSO, 2020, p. 422).

Scannone (2019, p. 265) destaca três verbos que Francisco utiliza naquela que é a solução mais adequada: “suportar, resolver, e transformar os conflitos”. Os conflitos naturalmente geram divisão, mas a unidade não pode ser superada pelas divisões. O conflito não deve ser ignorado, mas compreendido à luz do Evangelho, para que, resolvido, conduza à unidade, pois, segundo Francisco, “gozamos de um espaço de corresponsabilidade capaz de iniciar e gerar novos processos e transformações [...] na reabilitação e apoio das sociedades feridas [...] incansáveis no compromisso de incluir, integrar, levantar quem está caído” (FT 77). Não se pode dar prioridade ao conflito, debruçando-se demasiadamente sobre ele, sem

compreender a unidade e a comunhão a qual Deus nos chama. Esse princípio tem por objetivo construir amizade social e, por esse motivo, deve pressupor a consideração pelo outro, “na sua dignidade mais profunda” (EG 228).

A Igreja também está cercada de conflitos desde a sua origem, um exemplo disso é o Concílio de Jerusalém (At 15), no qual se procurava superar a questão da circuncisão para os pagãos. Diante de um problema, a Igreja deve encará-lo, se necessário ficar enlameada com a realidade, de modo a transformá-lo em “um novo laço de unidade e de solidariedade universal” (AG 21). Esse Concílio foi um exemplo de superação na discordância eclesial entre os apóstolos, mesmo que o tema da circuncisão tenha surgido ainda outras vezes, a comunidade cristã trabalha para resolvê-lo ao longo de um processo, contando com o auxílio do Espírito Santo: “decidimos, o Espírito Santo e nós...” (At 15,28), pois o Espírito Santo é o harmonizador da diversidade e da pluralidade histórico-cultural que nos leva a superar conflito (EG 230).

Nessa linha, compreendemos a primazia dinâmica e harmonizadora do Espírito Santo, que “atuou desde o início da Igreja em homens e mulheres, social e historicamente situados, em vista da criação de estruturas, ministérios, opções teológicas, que respondiam às exigências daquele tempo para a Igreja levar a cabo sua missão” (MIRANDA, 2017, p. 50). A própria diversidade interna e viva da Igreja, que também é obra do Espírito Santo, mostra-nos que a unidade supera o conflito dentro de processos históricos em vista da missão evangelizadora: “Há diversidade de dons, mas o Espírito é o mesmo. Há diversidade de ministérios, mas o Senhor é o mesmo. Há diferentes atividades, mas é o mesmo Deus que realiza tudo em todos. A cada um é dada manifestação do Espírito, em vista do bem de todos” (1Cor 12,4-7); ou seja, a unidade não anula o conflito, mas prevalece sobre ele: “não haja divisões entre vós” (1Cor 1,10). Como Cavaca afirma (2014, p. 21): “Apesar das diferenças, na diversidade, na pluralidade e na multiplicidade podemos construir a unidade da comunidade”.

Desse modo, “O cristão é chamado a ser lugar de unidade na divisão da história, a trazer a tragédia do tempo, abrindo-se a presença de Deus” (BORGHESI, 2018, p. 79). Como Francisco afirma, “a diversidade é bela, quando aceita entrar constantemente num processo de reconciliação até selar uma espécie de pacto cultural que faça surgir uma diversidade reconciliada” (EG 230). Devemos, portanto, seguir o caminho da diversidade reconciliada. Sem conversão, sem diálogo e sem reconciliação, não há unidade nem paz. Aqui fica a súplica de Jesus ao Pai: “que eles sejam um, como nós somos um” (Jo 17,11) e ainda o que diz Paulo: “ele é a nossa paz: de dois povos ele fez um só, em sua carne derrubando o muro da inimizade” (Ef

2,14). Desse modo, Francisco nos recorda que “Cristo tudo unificou em Si: céu e terra, Deus e homem, tempo e eternidade, carne e espírito, pessoa e sociedade. O sinal distintivo desta unidade e reconciliação de tudo n’Ele é a paz.” (EG 229). A paz é constitutiva de Cristo, ele é o Príncipe da Paz (Is 9,5), que traz unidade a um mundo fragmentado e destruído pelas divisões.

2.2.3 A realidade é mais importante do que a ideia

A tensão polar entre realidade e ideia surge de uma visão extremamente ideal da realidade e, conseqüentemente, desligada do mundo. Francisco nos alerta sobre o perigo de “viver no reino só da palavra, da imagem, do sofisma”, que se transformam, na verdade, em “formas de ocultar a realidade: os purismos angélicos, os totalitarismos do relativo, os nominalismos declaracionistas, os projetos mais formais que reais, os fundamentalismos anti-históricos, os eticismos sem bondade, os intelectualismos sem sabedoria” (EG 231).

O que está em jogo aqui é uma oposição entre essas duas formas de compreender a realidade. Segundo Francisco “a realidade simplesmente é, a ideia elabora-se” (EG 231), contudo, quando colocamos uma visão ideal, seja de sociedade, seja de Igreja, acima da realidade histórica e concreta, caímos num idealismo nominalista: “A ideia desligada da realidade dá origem a idealismos e nominalismos ineficazes que, no máximo, classificam ou definem” (EG 232). O fato é que, a ideia, é apenas elaboração conceitual e que “deve estar a serviço da compreensão da realidade” (GASDA, 2018, p. 24), mas se desligada da realidade, cai, por vezes, em utopias impossíveis, “a ideia torna-se, assim, exclusiva, ela deforma a percepção do real” (SCANNONE, 2019, p. 269). A Igreja não pode ser levada por idealismos nem por ideologias, mas pela realidade concreta e histórica do povo de Deus e amparada pelo Evangelho de Jesus Cristo, como nos mostra o Compêndio da Doutrina Social da Igreja: “A Igreja põe-se concretamente ao serviço do Reino de Deus, antes de mais nada anunciando e comunicando o Evangelho da salvação e constituindo novas comunidades cristãs” (CDSI 50).

Gasda (2018, p. 24) nos explica que esse princípio do Papa “tem raízes no mistério da encarnação do Verbo, entendido como inculturação do Evangelho, e em sua concretização na prática da justiça e do amor ao próximo”, pois, como nos afirma o Documento Medellín (DMe 8,6), Cristo não veio pregar uma ideia, mas se encarnou concretamente na realidade, para trazer libertação plena e salvação integral ao gênero humano, para estabelecer uma relação concreta

com os seres humanos. Do mesmo modo, a Igreja se encarna concretamente nas culturas para anunciar a salvação e a libertação cristã, não de modo meramente formal ou ideal, mas concreta, uma “relação com a fé e a pastoral da Igreja [...] de maneira muito especial, com a carne de Cristo” (SCANNONE, 2019, P. 271). Não se trata de negar a ideia, pois como explica Gasda (2018, p. 24), “a ideia permite ver a realidade social não em sua mera facticidade, mas com base no fim para o qual ela deve apontar”. Deve-se, porém, compreender a superioridade da realidade sobre a ideia, pois a realidade é seu critério de verdade.

2.2.4 O todo é superior à parte

Francisco no parágrafo 234, da *Evangelii Gaudium*, afirma que “entre a globalização e a localização também se gera uma tensão”. Basicamente o que vemos exposto aqui, é um conflito entre o local e o global, entre a unidade e a diversidade. A tensão ocorre principalmente quando, tanto uma como outra, caem em extremismos. No primeiro, se propõe um “universalismo abstrato e globalizante”, que menospreza as peculiaridades locais dos povos, das culturas e da pluralidade humana. O segundo, é o desenvolvimento de nacionalismos localistas, que ignoram a unidade humana e se opõe a realidade global, fechando-se às realidades diversas, incapazes de olhar para fora de suas fronteiras, vivendo uma realidade parada no tempo, transformando seus mundos “num museu folclórico de eremitas localistas, condenados a repetir sempre as mesmas coisas” (EG 234). Sobre esse conflito que observamos ser gerado entre o global e o local, Francisco, nos recorda que é necessário ter um equilíbrio: “É preciso prestar atenção à dimensão global para não cair em uma mesquinha cotidianidade. Ao mesmo tempo, não convém perder de vista o que é local, que nos faz caminhar com os pés por terra. As duas coisas unidas impedem de cair em alguns destes dois extremos” (EG 234).

Deve-se, assim, superar o conflito entre o todo e as partes, pois “o todo é mais do que a parte, sendo também mais do que a simples soma delas” (EG 235). Como explica Borghesi: “a unidade é sempre o resultado de uma tensão que pode encontrar solução somente numa síntese que transcende e consente a solução do antagonismo entre os polos” (2018, p. 76). A síntese necessária se dá pela compreensão de unidade e de pluralidade, e para isso, Francisco utiliza como metáforas duas figuras, a “esfera” e “poliedro”, conforme nos mostra Élio Gasda: “o princípio é acompanhado por uma compreensão entre duas metáforas. São metáforas da

esfera e do poliedro, duas maneiras de representar as relações entre o todo e as suas partes. O todo é mais do que a parte e mais do que a simples soma delas” (2018, p. 25). A esfera não possui partes, o poliedro, porém, possui múltiplas partes que não anulam o todo, mas compõe o seu todo.

Numa sociedade deve haver harmonia entre o todo e as partes: “não é a esfera global que aniquila, nem a parte isolada que esteriliza” (EG 235), ou seja, não podem se anular um ao outro, mas devem existir um concomitantemente em vista do outro. A humanidade deve ser entendida desse modo, onde as partes são tão importantes quando a totalidade, dentro de suas dimensões e necessidades. O todo, porém, é superior às partes, pois sua realidade é maior que as partes e abarca-as, as partes, porém, não se diluem no todo, como na figura do poliedro, “empregada pelo Papa Francisco para figurar tanto o povo de Deus como cada povo e a relação recíproca universal entre os povos” (SCANNONE, 2019, p. 96). Para Francisco, é preciso “reconhecer um bem maior que trará benefícios a todos nós. Mas há de fazê-lo sem se evadir nem se desenraizar. É necessário mergulhar as raízes na terra fértil e na história do próprio lugar” (EG 235). O bem comum é um bom exemplo: só pode haver bem comum quando o todo e suas partes estão em harmonia; se excede para o particular, vira individualismo, se excede para o comum, vira coletivismo, que tentam suprimir um ao outro. Como nos mostra Scannone

Aí se vê de novo como a dialética das oposições polares (*Gegensätze*) de Guardini chegam a um resultado muito diferente da dialética da contradição (*Widerspruch*) hegeliana (cujas figuras são o círculo ou a espiral) ou da luta marxista de classes; aqui o conflito está subordinado a uma unidade superior que respeita a diversidade original de cada parte, sem se reduzir, no entanto, a uma simples soma das partes, como num individualismo liberal. (SCANNONE, 2019, p. 272-273).

Assim, nesse princípio, supera-se a globalização da indiferença na busca do bem comum, com respeito e comunhão entre o todo e suas partes, prevalecendo a unidade sobre o conflito e gerando fraternidade: “cada parte tem apenas o que lhe é próprio para aduzir ao bem comum, para dar aos outros e ao conjunto que não homogeneíza nem uniformiza, mas que faz as diferenças confluírem ao colocá-las em consonância” (SCANNONE, 2019, p. 272).

O projeto de Deus, nesse sentido, é o nosso todo. Seu projeto de amor é superior aos nossos projetos, mas não quer dizer que necessariamente nossos caminhos precisam se opor ao de Deus. Deus mesmo, por vezes, caminha em nosso caminho, mesmo que não seja o dele, como ocorre quando Jesus vai ao encontro dos discípulos no caminho de Emaús (Lc, 24,13-35). O Todo da criação prevalece sobre as partes individualmente criadas, como observamos

no conceito de “ecologia integral”, no qual, segundo Francisco, todas as coisas estão conectadas e a deterioração ou preservação da criação interfere no todo, e em cada uma das partes.

Para a Igreja, enquanto projeto de Deus, seu todo é maior que suas partes e suas partes compõe o seu todo: “a universalidade católica é polifônica, isto é, capaz de integrar as diferenças sem anulá-las, porque se fundamenta na transcendência” (BORGHESI, 2018, p. 79). Do mesmo modo, no conceito de paróquia, para o Documento de Aparecida, enquanto “comunidade de comunidades” (170), percebemos essa dimensão, pois, uma paróquia só é paróquia, enquanto constituída de comunidades, sejam elas as famílias enquanto igrejas domésticas, sejam as comunidades eclesiais de base, sejam suas capelas. A paróquia como um todo é superior às suas partes, contudo, uma paróquia só é paróquia, enquanto constituída de comunidades, sem comunidades não há paróquia. Como diz Francisco, esse princípio se aplica tanto na ação pastoral como na ação política (EG 236), pois “fala-nos também da totalidade ou da integridade do Evangelho que a Igreja nos transmite e envia a pregar. A sua riqueza plena incorpora acadêmicos e operários, empresários e artistas, incorpora todos”, manifestando o Evangelho em “expressões de oração, de fraternidade, de justiça, de luta e de festa” (EG 237).

2.3 Cultura do encontro: Igreja hospital de campanha e a revolução da ternura

Diante de tantos conflitos, dicotomias e contradições, o Papa nos apresenta, enquanto alternativa evangélica, uma Igreja como hospital de campanha, que vá na contramão dessa visão mundana de sociedade e pede-nos que sejamos promotores da revolução da ternura. O hospital de campanha não é uma instituição estática, mas itinerante, indo ao encontro das pessoas necessitadas, para as zonas de guerra, locais de tragédias, de conflitos e periferias do mundo, onde geralmente o socorro é mais escasso. Quando o Papa fala de uma Igreja em saída, ferida e enlameada (EG 49), faz-nos pensar nesse hospital de campanha, que sendo itinerante, faz as vezes do bom samaritano. Por isso é necessário sair da própria segurança, como mostra Aparecida: “não podemos ficar tranquilos em espera passiva em nossos templos, mas é urgente ir em todas as direções para proclamar que o mal e a morte não têm a última palavra, que o amor é mais forte, que fomos libertos e salvos pela vitória pascal do Senhor” (DAp 548).

É necessário para a Igreja reajustar o seu foco eclesial, pastoral e missionário, e sair de um “eclesiocentrismo” “autorreferencial”. Por isso, a necessidade de olhar para fora e “sair

ao encontro das pessoas, das famílias, das comunidades e dos povos para lhes comunicar e compartilhar o dom do encontro com Cristo, que tem preenchido nossas vidas de ‘sentido’, de verdade e de amor, de alegria e de esperança” (Dap 548).

Aqui aplicamos duas categorias destacadas por Francisco, num discurso com os Bispos Responsáveis do Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM), proximidade e encontro: “verificam-se de forma relevante duas categorias pastorais, que surgem da própria originalidade do Evangelho e nos podem também servir de critério para avaliar o modo como vivemos eclesialmente o discipulado missionário: a *proximidade* e o *encontro*” (28 de julho de 2013). A Igreja que cuida dos feridos, cura suas chagas e trabalha pelo bem comum é uma Igreja samaritana, que promove a cultura do encontro e da proximidade, pois, através deles, as relações são transformadas “com foco nas pessoas, na dignidade reconhecida e respeitada” (LUSSI, 2019, p. 99).

2.3.1 Uma Igreja samaritana enquanto e como hospital de campanha

O conceito de “cultura do encontro” se desenvolveu desde o seu episcopado de Bergoglio, quando em 25 de maio 1999, usou a expressão em referência aos discípulos de Emaús, onde “*encuentro* aparece como um antídoto contra a nostalgia e o pessimismo que poderia estar atrapalhando o povo” (FERRAZ, CARDOSO, 2020, p. 417). Depois usará em diversas outras circunstâncias a mesma expressão, demonstrando que ela foi sendo lapidada, entendendo “cultura do encontro” como “um apelo à construção de relações fraternas, irmanadas, de uma visão integrada e interdependente, que não exclua ninguém e seja voltada para o bem de todos, o bem comum” (FERRAZ, CARDOSO, 2020, p. 418).

Já enquanto pontífice, cultura do encontro é explorada por Francisco com relação à imagem do bom samaritano, sobretudo, no capítulo dois da *Fratelli Tutti*. A parábola do Evangelho de Lucas, relata a jornada de um homem que “descia de Jerusalém para Jericó e caiu nas mãos de assaltantes, que lhe arrancaram tudo, espancaram-no e foram embora, deixando-o meio morto”; o estranho samaritano “ao vê-lo, moveu-se de compaixão. Aproximou-se dele e tratou-lhe as feridas” (Lc 10, 25-37). Esse gesto emblemático nos coloca em oposição com o que a cultura globalizada nos impõe: “ao amor não lhe interessa se o irmão ferido vem daqui ou dacolá. Com efeito, é o amor que rompe as cadeias que nos isolam e separam, lançando

pontes; amor que nos permite construir uma grande família” (FT 62), por causa desse amor aquele estranho samaritano “parou, ofereceu-lhe proximidade, curou-o com as próprias mãos, pôs também dinheiro do seu bolso e ocupou se dele [...] sem conhecê-lo, considerou-o digno de lhe dedicar o seu tempo” (FT 63).

Nos tempos bíblicos parar e socorrer um homem que estivesse supostamente “morto” era algo impensável, pois o sangue causaria impureza em quem o tocasse, por esse motivo, o levita e o sacerdote passam adiante. O estranho samaritano, porém, colocou essa norma em último lugar, preocupando-se primeiramente com a pessoa, além do fato de os samaritanos já serem tidos por impuros. Jesus quebra essa imagem de pureza quando ele mesmo assume a postura de samaritano encarnando-se e vindo ao nosso encontro: “a encarnação não expressa só e principalmente que Jesus é carne *como* nós, mas principalmente que tem nossa carne para estar *conosco* e partilhar conosco, para conviver e para entregar-se” (TRIGO, 2019, p. 15). Ecoa a pergunta do doutor da lei: “E quem é o meu próximo?” (Lc 10,29); pergunta que ele mesmo responde: “Aquele que usou de misericórdia” (Lc 10,37), ou seja, aquele que se faz próximo.

Nessa perspectiva cristológica, Igreja deve assumir para si a postura do Cristo, que é “rosto da misericórdia do Pai” (MV, 1). Ser uma Igreja samaritana é ser como um hospital de campanha, que não esteja preocupada com legalismos puritanos, mas em socorrer as vítimas da história, os feridos do mundo, sem se preocupar com o poder: “iluminados pelo Cristo, o sofrimento, a injustiça e a cruz nos desafiam a viver como Igreja samaritana” (DAp 26). Por isso o Papa nos pede que “olhem para o modelo do bom samaritano” (FT 66), bem como Jesus, o bom pastor que “não procura julgar, mas só amar” (EG 125), e pede que nos atentemos a essas histórias de violência, indiferença e abandono, que se repetem cotidianamente em muitos lugares: “torna-se cada vez mais evidente que a incúria social e política faz de muitos lugares do mundo estradas desoladas, nas quais as disputas internas e internacionais e o saque de oportunidades deixam muitos marginalizados, jogados à margem da estrada” (FT 72). A Igreja samaritana enquanto um hospital de campanha, realiza a sua vocação caminhando e recolhendo com ternura os feridos abandonados à margem: “Cuidar da fragilidade quer dizer força e ternura, luta e fecundidade, no meio de um modelo funcionalista e individualista que conduz inexoravelmente à ‘cultura do descarte’” (FT 188). Desse modo, enquanto Igreja, devemos ser presença de Deus nas diversas periferias existenciais: “tem que seguir o caminho de Jesus e chegar a ser a boa samaritana como Ele” (DAp 176).

Como destaca Francisco, a cultura do descarte, parte do avanço desse globalismo que “favorece normalmente a identidade dos mais fortes que se protegem a si mesmos; por outro lado, o mesmo avanço procura dissolver as identidades das regiões mais frágeis e pobres, tornando-as mais vulneráveis e dependentes. (FT 12). A cultura do encontro, por sua vez, parte da capacidade de se compadecer, se aproximar, e gastar seu tempo, promovendo o encontro. A cultura do descarte favorece o individualismo e o consumismo; a cultura do encontro favorece a comunhão, a solidariedade e a ternura; leva-nos a nos compadecer dos que sofrem e socorrê-los: “cada um se pergunte: Eu aprendi a chorar? Eu aprendi a chorar quando vejo uma criança com fome, uma criança drogada na rua, uma criança que não tem casa, uma criança abandonada, uma criança abusada, uma criança usada pela sociedade como escravo?” (CV 76). A Igreja deve ser promotora da cultura encontro e da proximidade, colocar-se diante dessas realidades de exclusão e miséria, e se compadecer desses filhos que sofrem diariamente as consequências de uma sociedade injusta e excludente: “A Igreja tem a missão de anunciar a misericórdia de Deus, coração pulsante do Evangelho [...] A Esposa de Cristo assume o comportamento do Filho de Deus, que vai ao encontro de todos sem excluir ninguém” (MV, 12).

2.3.2 Igreja e a revolução da ternura

Promover a cultura do encontro é assumir o que Francisco chama “revolução da ternura” (EG 88). Sobre a ternura o papa diz: “Em que consiste a ternura? No amor, que se torna próximo e concreto. É um movimento que brota do coração e chega aos olhos, aos ouvidos e às mãos [...] caminho que percorreram os homens e as mulheres mais corajosos e fortes” (FT 194). Refere-se ao “triunfo cristão” que “é sempre uma cruz, mas cruz que é, simultaneamente, estandarte de vitória, que se empunha com ternura batalhadora contra as investidas do mal” (EG 85); significa “verdadeiramente entrar em contato com a vida concreta dos outros e conhecermos a força da ternura” (EG 270). Não há como pensar uma Igreja samaritana sem esse conceito caro para a teologia de Francisco, pois ternura expressa a dimensão eclesial, pastoral e social da Igreja em sua dinâmica evangelizadora. Na bula de proclamação do jubileu extraordinário da misericórdia, Francisco diz:

Confiaremos a vida da Igreja, a humanidade inteira e o universo imenso à Realeza de Cristo, para que derrame a sua misericórdia, como o orvalho da manhã, para a construção duma história fecunda com o compromisso de todos no futuro próximo.

Quanto desejo que os anos futuros sejam permeados de misericórdia para ir ao encontro de todas as pessoas levando-lhes a bondade e a ternura de Deus! A todos, crentes e afastados, possa chegar o bálsamo da misericórdia como sinal do Reino de Deus já presente no meio de nós. (MV 2).

Esse bálsamo da misericórdia nos remete ao remédio da misericórdia do qual falou João XXIII: “Agora, porém, a esposa de Cristo prefere usar mais o remédio da misericórdia do que o da severidade” (*Gaudet Mater Ecclesia*, 11 de outubro de 1962). É preciso chegar a todos o remédio da misericórdia, que é a bondade e a ternura de Deus, particularmente na ação evangelizadora. A ação própria de Deus Pai ao se revelar ao mundo, manifesta essa ternura: “Aprouve a Deus, na sua bondade e sabedoria, revelar-se a si mesmo e dar a conhecer o mistério da sua vontade [...] no seu imenso amor, fala aos homens como a amigos” (DV 2). O conceito de ternura refere-se a esse gesto de Deus Pai, pois “cada ser humano é objeto da ternura infinita do Senhor” (EG 274). A Igreja deve propagar essa ternura no seu quotidiano evangelizador, no zelo pastoral, na celebração dos sacramentos, no cuidado com os pobres, “no meio das pequenas coisas da vida cotidiana, como resposta ao amoroso convite de Deus nosso Pai” (EG 4).

Na parábola do Pai misericordioso, percebemos a ternura no abraço paterno de Deus: “Quando ainda estava longe, seu pai o avistou, e foi tomado de compaixão. Correu-lhe ao encontro, abraçou-o e o beijou.” (Lc 15, 20). O Pai não estava preocupado com a impureza do filho nem com a fortuna que esbanjou, muito menos com sua prepotência que o fez ir embora; apenas se enche de compaixão e misericórdia, quer devolver-lhe a dignidade e festejar seu retorno: “Trazei depressa a melhor túnica para vestir o meu filho. Colocai-lhe um anel no dedo e sandálias nos pés. Trazei um novilho gordo e matai-o, para comermos e festejarmos, pois este meu filho estava morto e tornou a viver; estava perdido e foi reencontrado” (Lc 15, 22-24). O Pai é o primeiro a acolher seus filhos; por seu Espírito promove, primeiramente ele, a cultura do encontro, vindo ao nosso encontro para nos abraçar quando estávamos perdidos, para podermos “descansar na ternura dos braços do Pai” (EG 279).

A ternura do Pai se revela ao mundo na pessoa do Filho. Galli nos recorda que Bergoglio, “em suas mensagens de Natal, em Buenos Aires, afirmava, contemplando a imagem do Menino Jesus, que Deus é ternura” (2014, p. 50). Deus é ternura, desse modo, a Igreja, enquanto hospital de campanha, deve ser Igreja da ternura, propagando o Reino de Deus enquanto acolhe os abandonados e cura os feridos. Deve ir ao encontro das pessoas e oferecer proximidade, se fazer próxima de seus filhos, especialmente dos pobres. Diz o papa:

Prefiro uma Igreja acidentada, ferida e enlameada por ter saído pelas estradas a uma Igreja enferma pelo fechamento e a comodidade de se agarrar às próprias seguranças. Não quero uma Igreja preocupada com ser o centro, e que acaba presa num emaranhado de obsessões e procedimentos. Se alguma coisa nos deve santamente inquietar e preocupar a nossa consciência é que haja tantos irmãos nossos que vivem sem a força, a luz e a consolação da amizade com Jesus Cristo, sem uma comunidade de fé que os acolha, sem um horizonte de sentido e de vida. (EG 49).

Por esse motivo, Francisco nos convida a uma revolução da ternura (EG 88). A ternura, para com esses “irmãos nossos que vivem sem a força, a luz e a consolação da amizade com Jesus Cristo, sem uma comunidade de fé que os acolha, sem um horizonte de sentido e de vida”, essa ternura deve nortear o caminho da Igreja samaritana em sua dinâmica missionária, evangelizadora e pastoral, superando o medo dos desafios da evangelização:

O ideal cristão convidará sempre a superar a suspeita, a desconfiança permanente, o medo de sermos invadidos, as atitudes defensivas que nos impõe o mundo atual. Muitos tentam escapar dos outros fechando-se na sua privacidade confortável ou no círculo reduzido dos mais íntimos, e renunciam ao realismo da dimensão social do Evangelho. Porque, assim como alguns quiseram um Cristo puramente espiritual, sem carne nem cruz, também se pretendem relações interpessoais mediadas apenas por sofisticados aparatos, por monitores e sistemas que se podem ligar e desligar à vontade. Entretanto, o Evangelho convida-nos sempre a abraçar o risco do encontro com o rosto do outro, com a sua presença física que interpela, com seus sofrimentos e suas reivindicações, com a sua alegria contagiosa permanecendo lado a lado. A verdadeira fé no Filho de Deus feito carne é inseparável do dom de si mesmo, da pertença à comunidade, do serviço, da reconciliação com a carne dos outros. Na sua encarnação, o Filho de Deus convidou-nos à revolução da ternura. (EG 88).

Ternura pressupõe o “risco do encontro”, e encontro exige sempre um esvaziamento, uma abertura ao outro, numa entrega criativa e generosa. Como explana Galli: “Francisco proclama a revolução da ternura de Deus iniciada com a Encarnação do Verbo de Deus” (2014, p. 50). Jesus encarnado é o primeiro a entregar-se, esvaziando-se de si mesmo, para promover o encontro entre Deus e os homens. Essa revolução deve, então, levar-nos a um esvaziamento, uma mudança no jeito de pensar, de observar, de refletir e de agir. Galli (2014, p. 23) elucida, sobretudo, a revolução da ternura que comunica o Evangelho da Misericórdia, principalmente na dimensão social do Evangelho e no compromisso eclesial com a missão e a evangelização: “A arquitrave que suporta a vida da Igreja é a misericórdia. Toda a sua ação pastoral deveria estar envolvida pela ternura com que se dirige aos crentes; no anúncio e testemunho que oferece ao mundo, nada pode ser desprovido de misericórdia” (MV 10).

Quando Francisco proclamou o ano jubilar extraordinário da Misericórdia (de 8 de dezembro de 2015 a 20 de novembro de 2016), convocando toda a Igreja a fazer a experiência de misericórdia e conversão; misericórdia que a Igreja é enviada a dispensar pelo mundo. Os

homens devem, pois, “acolher o convite à conversão e submeter-se à justiça, enquanto a Igreja oferece a misericórdia” (MV). Como disse João XXIII: “a Igreja [...] deseja mostrar-se mãe amorosa de todos, benigna, paciente, cheia de misericórdia e bondade” (*Gaudet Mater Ecclesia*, 11 de outubro de 1962). Essa conversão eclesial deve nos levar a sermos sinal da misericórdia, exigindo atenta mudança de postura em relação aos problemas da sociedade. Conforme Cavaca:

A Igreja deve ter a consciência de ser uma *Ecclesia semper reformanda*. Por isso, deve colocar-se em estado de permanente conversão (EG 25-33), seja em suas estruturas (EG 27), em sua metodologia paroquial (EG 28), em suas instituições em geral (EG 29), em sua divisão em Igrejas particulares (EG 30) [...] Igreja *semper reformanda*, que exorta todos à conversão, inclusive os padres, bispos e até mesmo o papado (EG 31-33). (2014, p. 23).

Por isso, Francisco apela a uma conversão individual e comunitária urgentes, em que todos são chamados a tomarem parte na reforma interna e externa, superando, sobretudo, o “eclesiocentrismo” (CAVACA, 2014, p. 19), de modo que a “Igreja não esteja centrada demais em si mesma, mas, acima de tudo, que seja reflexo de Jesus Cristo” (CV 39). A Igreja deve, “colocar-se em estado de permanente conversão” (CAVACA, 2014, p. 23), de retorno constante ao Evangelho, numa vivência cristológica e pneumatológica da eclesiologia, própria da vivência missionária que exige sempre uma renovação interior em vista da sua missão, como nos mostra o decreto *Ad Gentes*:

Dado que a Igreja é toda ela missionária, e a obra da evangelização é um dever fundamental do povo de Deus, este sagrado Concílio exorta todos a uma profunda renovação interior, para que tomem viva consciência das próprias responsabilidades na difusão do Evangelho e as uma parte que lhes compete na obra missionária. (AG 35).

O fato é que, “a Igreja reúne em seus seios pecadores, é o mesmo tempo santa, sempre necessitada de purificação, sem descanso dedica-se à penitência e à renovação” (LG 8). Ao olhar para o mundo, a Igreja deve sempre olhar-se a si mesma e ter consciência de quem ela é: “é necessário primeiramente que a Igreja não se aparte do patrimônio sagrado [...] ao mesmo tempo, deve também olhar para o presente, para as novas condições e formas de vida introduzidas no mundo hodierno, que abriram novos caminhos ao apostolado católico” (João XXIII, *Gaudet Mater Ecclesia*, 11 de outubro de 1962). É uma mudança necessária, como mostra o Concílio Vaticano II:

Toda renovação da Igreja consiste essencialmente na maior fidelidade à própria vocação, ela é, sem dúvida, razão do movimento para a unidade. A Igreja peregrina é

chamada por Cristo a essa reforma perene, de que ela própria, como instituição humana e terrena, necessita perpetuamente. (UR 6).

Conversão é sempre retorno ao Evangelho e pressupõe essa revolução da ternura, que é, também, uma reforma de estruturas, de mentalidade, buscando responder aos problemas do tempo presente segundo os princípios do Evangelho; numa tomada de decisão onde “se experimenta a ternura do perdão” (MV 21). Primeiramente uma revolução interna, que começa no coração de cada cristão e perpassa toda a Igreja, por todo o povo fiel de Deus, na vida eclesial e na dinâmica pastoral e missionária: “Na Igreja, o cristão é chamado a redescobrir a grandeza sagrada do outro, a reaprender a encontrar Deus em cada ser humano, a suportar as dificuldades da convivência [...] para poder voltar à fraternidade” (CAVACA, 2014, p. 24). Jesus nos chama a esse compromisso com o Reino de Deus, com a sua justiça, e com o próximo, caso contrário, “perderemos a alegria que brota da compaixão, a ternura que nasce da confiança, a capacidade da reconciliação que encontra a sua fonte no fato de sabermos que sempre somos perdoados-enviados” (FT 277).

3 UMA IGREJA POBRE E PARA OS POBRES

No dia de sua eleição como bispo de Roma, Francisco foi cumprimentado pelo arcebispo emérito de São Paulo, cardeal Dom Claudio Hummes. Ao lembrar do fato, disse:

Ele abraçou-me, beijou-me e disse-me: “Não te esqueças dos pobres!” E aquela palavra gravou-se-me na cabeça: os pobres, os pobres. Logo depois, associando com os pobres, pensei em Francisco de Assis. Em seguida pensei nas guerras, enquanto continuava o escrutínio até contar todos os votos. E Francisco é o homem da paz. E assim surgiu o nome no meu coração: Francisco de Assis. Para mim, é o homem da pobreza, o homem da paz, o homem que ama e preserva a criação; neste tempo, também a nossa relação com a criação não é muito boa... [Francisco] é o homem que nos dá este espírito de paz, o homem pobre [...] Ah, como eu queria uma Igreja pobre e para os pobres! (Encontro com os representantes dos meios de comunicação social, 16 de março de 2013).

Esse testemunho do Santo Padre nos revela como compreendeu a dimensão de seu ministério pontifício. Tomou, então, como nota a expressão “Igreja pobre e para os pobres”, constituindo-a uma das bases de sua eclesiologia. Para a Igreja, pobreza é sinal de sua vocação cristológica: “a Igreja envolve em seus cuidados amorosos todos os angustiados pela fraqueza humana, e mais, reconhece nos pobres e nos que sofrem, a imagem do seu Fundador, pobre e sofredor, esforça-se por aliviar-lhes a indigência, e neles quer servir a Cristo” (LG 8).

Nesse capítulo, então, buscaremos compreender, a partir do que já fundamentamos, o estilo de governo que o Papa Francisco pretendeu e pretende para a Igreja, a partir da expressão “Igreja pobre e para os pobres”, destacando principalmente a pobreza cristológica da Igreja como fundamento de sua missão evangelizadora. Segundo Scannone (2019, p.14), é preciso buscar uma compreensão mais profunda e fundamentada de seu pensamento teológico, sobretudo “da orientação do seu governo da Igreja, bem como seu diálogo sincero e aberto com as religiões, os povos e as culturas, com vistas a favorecer, em nossa época de globalização, a paz, a solidariedade e a justiça para com os pobres e excluídos”; o que nos obriga olhar para a realidade de forma mais apurada, para que a Igreja seja no mundo, exemplo de pobreza cristã.

3.1 A pobreza da Igreja e sua opção pelos pobres

Segunda Cavaca, “observamos que o discurso sobre os pobres, em Francisco, passa por três patamares: o do embasamento bíblico-cristológico, o de categorização teológica e o

patamar eclesiológico” (2014, p. 31). Primeiro, bíblico-cristológico, porque “essa opção está implícita na fé cristológica” da Igreja (DAp 393), ou seja, está fundamentada nas Sagradas Escrituras e na pessoa de Jesus Cristo. O segundo, a categorização teológica, refere-se ao fato da pobreza pertencer ao “jeito de ser Deus, revelado nitidamente em Jesus Cristo” (CAVACA, 2014, p. 31), e por isso, Francisco destaca que “para a Igreja, a opção pelos pobres é mais uma categoria teológica que cultural, sociológica, política ou filosófica” (EG, 198). Terceiro, o eclesiológico, porque a Igreja, compreendendo a pobreza de Jesus, deseja também ela ser pobre, pois é “a partir de Cristo pobre e a partir do Evangelho das bem-aventuranças que se descobre a autêntica pobreza evangélica, bem como, nela e como seu momento interior, a verdadeira pobreza ontológica aberta a Deus e à universalidade humana” (SCANNONE 2019, p. 105-106).

Como nos afirma Gasda: “Os pobres habitam o coração da Igreja, marcam sua presença no mundo e sua missão evangelizadora” (2018, p. 15), isto é, a pobreza constitui parte da vida interior da Igreja, seja no Cristo pobre, seja na pobreza do povo. Como disse Bento XVI, os “pobres são os destinatários privilegiados do Evangelho e um Bispo, modelado segundo a imagem do Bom Pastor, deve estar particularmente atento em oferecer o divino bálsamo da fé, sem descuidar do pão material” (Encontro e celebração das vésperas com os bispos do Brasil, 11 de maio de 2007). Desse modo, é da pobreza do Cristo que se fundamente a pobreza da Igreja e sua opção preferencial pelos pobres, seu o cuidado com a dignidade humana e a com a casa comum. A pobreza pertence ao ser da Igreja que está fundamentada como projeto de vida nas bem-aventuranças: “se um de nós se questionar sobre como fazer para chegar a ser um bom cristão, a resposta é simples: é necessário fazer – cada qual a seu modo – aquilo que Jesus disse no sermão das bem-aventuranças” (GE 63).

3.1.1 A pobreza cristológica como estilo de vida para a Igreja

Sobre a pobreza cristológica, nos diz o Apóstolo Paulo: “Certamente conheceis a generosidade de nosso Senhor Jesus Cristo: de rico que era, tornou-se pobre por causa de vós, para que vos torneis ricos, por sua pobreza” (2Cor 8,9). De fato, a encarnação do Cristo nos mostra um autoesvaziamento, ou seja, um ato *kenótico*, pois aquele que sendo divino torna-se humano, sendo rico tornou-se pobre para nos enriquecer com a sua pobreza, restaurando assim, a natureza humana decaída. Esse ato de salvação, passa pela recuperação também da dignidade

humana, tão necessária para o convívio social e a construção de uma sociedade mais justa e fraterna, enquanto prefiguração do Reino definitivo de Deus. Basta observarmos a vida de Jesus para compreendermos essa dinâmica:

O Salvador nasceu num presépio, entre animais, como sucedia com os filhos dos mais pobres; foi apresentado no Templo, juntamente com dois pombinhos – a oferta de quem não podia permitir-se pagar um cordeiro (cf. Lc 2, 24; Lv 5, 7); cresceu num lar de simples trabalhadores e trabalhou com suas mãos para ganhar o pão. Quando começou a anunciar o Reino, seguiam-no multidões de deserdados, pondo assim em evidência o que Ele mesmo dissera: “O Espírito do Senhor está sobre Mim, porque Me ungiu para anunciar a Boa Nova aos pobres”. (Lc 4, 18). (EG, 197).

Desse modo, o campo de atuação de Jesus era, sobretudo, entre pobres, enfermos, pecadores, leprosos, possesivos, dentre outros grupos pertencentes ao povo, mas que geralmente estavam à margem. Quando Jesus curava um doente ou perdoava um pecador, lhe devolvia a dignidade e o convívio social; é o que faz, por exemplo, com o leproso para o qual ordena apresentar-se ao sacerdote, atestando, assim, que não estava mais impuro, ofertando o sacrifício segundo a lei de Moisés (Mt 8,4). Semelhantemente, o faz com a mulher que sofria de hemorragia, mesmo que sem intenção inicial, pois a mulher, tida por impura devido ao fluxo excessivo de sangue, ao tocar no manto de Jesus fica curada (Mt 9,20-22). Também o faz com a mulher surpreendida em adultério que, mesmo tendo sido publicamente acusada, tem preservada sua vida do apedrejamento após a intervenção de Jesus (Jo 8,3-11).

Quando questionado sobre sua proximidade com os pobres e pecadores, Jesus responde: “Não são os que têm saúde que precisam de médico, mas os doentes” (Lc 5,31). Quando enviou seus discípulos em missão, orientou que não levassem muitas coisas, demonstrando a austeridade da missão e a força da providência divina: “Não leveis ouro, nem prata, nem dinheiro à cintura; nem sacola para o caminho, nem duas túnicas, nem sandálias, nem cajado” (Mt 10,9-10). Quando alguns desejaram segui-lo, deixou claro: “o Filho do homem não tem onde reclinar a cabeça” (Lc 9,58).

Francisco afirma que nossa opção pelos pobres “deriva de nossa fé em Cristo” (EG, 186) Por isso vemos Pedro diante do aleijado dizer: “Não tenho ouro nem prata, mas o que tenho eu te dou: em nome de Jesus Cristo, o Nazareno, levanta-te anda!”. (At 3,6). Jesus já havia declarado que sempre teremos os pobres conosco (Mc 14,7 / Jo 12,8), como se lê, também, no livro do Deuteronômio: “Visto que nunca faltarão pobres na terra em que moras, eu te ordeno: abre tua mão para teu irmão, teu necessitado, teu pobre, em tua terra” (Dt 15,11). Paulo, após o encontro com Pedro, Tiago e João no Concílio de Jerusalém, declara: “O que nos

recomendaram foi somente que nos lembrássemos dos pobres. E isso procurei fazer sempre, com toda a solicitude” (Gl 2,10). Essa é a prática cristã que se lê na carta de Tiago: “Religião pura e sem mancha diante de Deus e Pai é esta: assistir órfãos e viúvas em suas dificuldades” (Tg 1,27).

Francisco afirma que “no coração de Deus, ocupam lugar preferencial os pobres” (EG, 197). A eclesiologia de uma Igreja pobre e para os pobres, parte dessa preferência de Deus: “não escolheu Deus os pobres aos olhos do mundo para serem ricos na fé e herdeiros do Reino prometido aos que o amam?” (Tg 2,5); asserção que confirma o dito do profeta Isaías: “É para estes que volto o meu olhar: o pobrezinho, o de espírito abatido, o que treme diante de minha palavra” (Is 66,2). A Igreja é chamada a essa pobreza, conforme ensinava Ambrósio de Milão:

Aquele que enviou os apóstolos sem ouro, sem prata, congregou as Igrejas. A Igreja tem ouro não para o guardar, mas para o distribuir, para prover às necessidades. Para que serve guardar o que para nada serve? [...] Não é melhor que os sacerdotes o derretam para o sustento dos pobres? (Dos deveres dos clérigos, 2,28).

De modo semelhante João Crisóstomo nos diz:

De que serviria, afinal, adornar a mesa de Cristo com vasos de ouro, se ele morre de fome na pessoa do pobre? Primeiro dá de comer a quem tem fome, e depois ornamente a sua mesa com o que sobra. Queres oferecer-lhe um cálice de ouro e não és capaz de lhe dar um copo de água? De que serviria cobrir o seu altar com toalhas bordadas a ouro, se lhe recusas a roupa de que precisa para se vestir? (Homilia 50 sobre Mateus).

É na perspectiva de uma liberdade perante as riquezas e os bens temporais que se deve trabalhar pelo Reino, especialmente pelos pobres: “Assim pensaram os Padres e Doutores da Igreja, ensinando que os homens têm obrigação de auxiliar os pobres e não apenas com os bens supérfluos” (GS 69). Esses bens devem ser usados em benefício do Reino e não o contrário. A Igreja entende que os bens materiais são necessários para sua automanutenção, contudo, não podem ser obstáculo para a evangelização e a propagação do Reino de Deus, devem ser instrumentos que contribuam para ordenar melhor a vida em sociedade, como alerta o Documento de Medellín:

Não confundimos progresso temporal com Reino de Cristo; entretanto, o primeiro, “enquanto pode contribuir a ordenar melhor a sociedade humana, interessa em grande medida o Reino de Deus” (GS 39). A busca cristã da justiça é uma exigência do ensinamento bíblico. Todos os homens, somos apenas humildes administradores dos bens. (DMe 1,5).

Gasda (2018, p. 15) afirma que, “Deus é encarnado em Jesus pobre-crucificado para o Reino de Deus e a sua justiça, em fraternidade, em solidariedade com os pobres, para nos salvar e nos libertar de todo o mal, pecado, morte e injustiça”. Por isso, para Francisco, a pobreza, enquanto um fundamento eclesial, deve colocar o serviço a Cristo nos pobres como normativa. Segundo Aquino Junior (2018, p. 8), a pobreza, enquanto fundamento eclesiológico, deve ser tomada como “nota eclesiológica fundamental”. Basicamente, como nos mostra Codina (2019, p. 2011), devemos ser “uma Igreja nazarena pobre e a partir dos pobres, em continuidade com o Espírito de Jesus, que caminha conjuntamente com outros em direção ao Reino”.

3.1.2 A pobreza da Igreja como fundamento de sua missão evangelizadora

A opção preferencial pelos pobres, afirma o Papa Francisco, emana da “preferência divina” e “têm consequências na vida de fé de todos os cristãos” (EG, 198). Conforme salientou Medellín, “o mandato particular do Senhor, que prevê a evangelização dos pobres, deve levar-nos a uma distribuição tal de esforços e de pessoal apostólico, que deve visar, preferencialmente, os setores mais pobres e necessitados” (DMe 14,9). Essa opção é um dos temas fundamentais da eclesiologia de uma Igreja dos pobres. Ela remonta ao período de convocação do Concílio Vaticano II, como explica Codina (2019, p. 21), quando João XXIII “desejava que o rosto da Igreja conciliar fosse principalmente o da Igreja dos pobres”. Contudo:

Os documentos conciliares, por sua vez, tampouco assumiram a proposta de João XXIII sobre os pobres, apesar de algumas intervenções a favor da Igreja dos pobres, como a magistral e realmente evangélica do cardeal Giacomino Lercaro, do dia 6 de dezembro de 1962, que disse que o tema dos pobres era cristológico e devia configurar a Igreja conciliar, pois, sempre que a Igreja se afastava dos pobres, afastava-se do Evangelho, e, ao contrário, toda volta ao Evangelho passava por uma aproximação aos pobres. (CODINA, 2019, p. 22).

Ao final do Concílio, um grupo de bispos, alguns da América Latina, adeptos dessa eclesiologia social, se reuniram para assinar um documento que ficou conhecido como o “Pacto das Catacumbas”, no qual se comprometiam com a “Igreja dos pobres”:

Aqueles bispos, pouco mais de quarenta, aos quais se somaram, nos dias seguintes, outros quinhentos, assumem o Concílio como um caminho de conversão e de compromisso pessoal com os pobres, seus sofrimentos, suas necessidades, suas lutas e esperanças. Não pregam para os outros, mas examinam a si mesmos e à sua Igreja. Assumem o propósito de ser pastores identificados com seu rebanho e querem que sua Igreja seja servidora e pobre. (BEOZZO, 2015, p. 9).

Esses bispos entendiam que era preciso debater a questão da pobreza, as suas raízes e as soluções pastorais possíveis, mas não só, também é necessário entender a pobreza como uma realidade e como um estilo de vida que, segundo Scannone, provinha de uma “sabedoria cristã dos pobres e dos simples, segundo o Evangelho [...] efetivamente um humanismo verdadeiro” (2019, p. 106). Vemos expressa essa dimensão da pobreza eclesial na fala de Francisco, citando João Paulo II: “Inspirada por tal preferência, a Igreja fez uma opção pelos pobres, entendida como uma ‘forma especial de primado na prática da caridade cristã, testemunhada por toda a Tradição da Igreja’ [...] Por isso, desejo uma Igreja pobre para os pobres”. (EG 198).

Durante a Conferência em Medellín, a Igreja percebeu uma realidade de incongruências: “chegam igualmente até nós as queixas de que a Hierarquia, o clero e os religiosos, são ricos e aliados dos ricos” (DMe 14,2). Essa constatação transmite a visão que tanto católicos e não católicos possuíam acerca dos ministros da Igreja. Muitos são os fatores que contribuíam para essa impressão persistente, dentre eles: o estilo de vida de muitos clérigos e religiosos; as luxuosas residências episcopais e casas paroquiais; a ostentação dos clérigos; os sistemas de esportulas; entre outros (DMe 14,2).

Como vemos, num trecho da monumental obra de Machado de Assis, “Memórias Póstumas de Brás Cubas”, o autor descreve um personagem cônego da seguinte maneira:

Bem diferente era o tio cônego. Esse tinha muita austeridade e pureza; tais dotes, contudo, não realçavam um espírito superior, apenas compensavam um espírito medíocre. Não era homem que visse a parte substancial da Igreja; via o lado externo, a hierarquia, as preeminências, as sobrepelizes, as circunflexões. Vinha antes da sacristia que do altar. Uma lacuna no ritual excitava-o mais do que uma infração dos mandamentos. Agora, a tantos anos de distância, não estou certo se ele poderia atinar facilmente com um trecho de Tertuliano, ou expor, sem titubear, a história do símbolo de Nicéia; mas ninguém, nas festas cantadas, sabia melhor o número e caso das cortesias que se deviam ao oficiante. (ASSIS, 2019, p. 26).

O trecho bem provocativo compõe uma análise que Machado faz da sociedade brasileira de sua época, de modo cômico e sarcástico, e quase cem anos antes de Medellín. Esse cônego nos serve de exemplo de algumas incongruências: piedade e austeridade que coaduna com uma mediocridade de espírito; preocupação maior com preceitos rituais e cortesias do que com a substancialidade da Igreja; mais com fórmulas corretas do que com os mandamentos. Destacamos, especialmente, a frase: “vinha antes da sacristia que do altar”, mostrando que sua preocupação e prática era mais exterioridade estética do que comunhão sacramental. Nessa crítica extemporânea, vemos expresso um dos perigos para Igreja de Cristo, destacado por Francisco: o mundanismo espiritual.

Para o Papa Francisco, “o mundanismo espiritual, que se esconde por detrás de aparências de religiosidade e até mesmo de amor à Igreja, é buscar, em vez da glória do Senhor, a glória humana e o bem-estar pessoal.” (EG 93), ou seja:

Este obscuro mundanismo manifesta-se em muitas atitudes, aparentemente opostas, mas com a mesma pretensão de “dominar o espaço da Igreja”. Em alguns, há um cuidado exibicionista da liturgia, da doutrina e do prestígio da Igreja, mas não se preocupam que o Evangelho adquira uma real inserção no povo fiel de Deus e nas necessidades concretas da história. Assim, a vida da Igreja transforma-se numa peça de museu ou numa possessão de poucos. Em outros, o próprio mundanismo espiritual esconde-se por detrás do fascínio de poder mostrar conquistas sociais e políticas, ou em uma vanglória ligada à gestão de assuntos práticos, ou atração pelas dinâmicas de autoestima e de realização autorreferencial. Também se pode traduzir em várias formas de se apresentar a si mesmo envolvido numa densa vida social cheia de viagens, reuniões, jantares, recepções. Ou então desdobra-se num funcionalismo empresarial, carregado de estatísticas, planificações e avaliações, onde o principal beneficiário não é o povo de Deus. (EG 95).

Como diz Francisco, “é impressionante como até aqueles que aparentemente dispõem de sólidas convicções doutrinárias e espirituais acabam, muitas vezes, por cair num estilo de vida que os leva a se agarrarem a seguranças econômicas ou a espaços de poder e de glória humana” (EG 80). O mundanismo, “é uma suposta segurança doutrinária ou disciplinar que dá lugar a um elitismo narcisista e autoritário, em que, em vez de evangelizar, analisam-se e classificam os demais e, em vez de facilitar o acesso à graça, consomem-se as energias controlando” (EG 94).

Para se viver uma autêntica pobreza eclesial, os membros da Igreja, sejam leigos ou clérigos, devem libertar-se de todos os tipos de pensamento mundano, de modo que a pobreza de espírito possa fecundar a vida da Igreja e de toda humanidade. Codina (2019, p. 24) explica que, “ao falar da pobreza da Igreja, Medellín distingue a pobreza como carência, que é um mal, da pobreza espiritual, como atitude de abertura e confiança em Deus, e da pobreza solidária, como compromisso assumido por amor aos pobres, a exemplo de Cristo”. Aquino Junior (2018, p. 9), destaca que a “Igreja pobre e para os pobres” se explicita da seguinte forma: pobre no jeito de ser, isto é, na sua “simplicidade e austeridade no modo de vida e nas expressões simbólico-rituais, despojada dos privilégios e das seduições de poder”; e para os pobres, enquanto comprometida com os pobres, na “proximidade física dos pobres e defesa de seus direitos”, enquanto prioridade pastoral.

Para isso, Francisco deixa claro que é necessário colocar a “Igreja em movimento de saída de si mesma, de missão centrada em Jesus Cristo, de entrega aos pobres. Deus nos livre de uma Igreja mundana sob vestes espirituais ou pastorais” (EG 97). Recorda que o Espírito Santo nos cura desse mundanismo embrenhado na vida da Igreja: “Esse mundanismo asfixiante

cura-se saboreando o ar puro do Espírito Santo, que nos liberta de estarmos centrados em nós mesmos” (EG 97). Para o Papa, “a Igreja reconheceu que a exigência de ouvir este clamor [dos pobres] deriva da própria obra libertadora da graça em cada um de nós” (EG, 188). De fato, “cada cristão e cada comunidade são chamados a ser instrumentos de Deus ao serviço da libertação e promoção dos pobres” (EG, 187). Por esse motivo, Aquino Junior nos chama a atenção ao fato de que, a Igreja pobre e para os pobres deve ser tomado como nota da Igreja:

Queremos mostrar como a insistência de Francisco na centralidade dos pobres, marginalizados e sofredores na Igreja, não é algo conjuntural nem secundário, mas algo constitutivo e determinante de sua identidade; uma dimensão e uma verdade fundamentais da fé; uma questão de ortopraxis eclesial e de ortodoxia teológica. E por essa razão deve ser tomado como uma “nota” fundamental da Igreja. (AQUINO JUNIOR, 2018, p. 8).

A Igreja, portanto, é chamada a ser uma Igreja pobre e para os pobres, vivendo uma pobreza material, não somente enquanto carência de bens, mas de desapego voluntário e espiritual, no qual ela tenha liberdade perante os bens temporais, que não são sua prioridade. Enquanto, porém, um compromisso de austeridade, coloca-os a serviço apostólico e pastoral: “Uma Igreja pobre deve denunciar a carência injusta de bens deste mundo, pregar e viver a pobreza espiritual como infância espiritual e comprometer-se na luta contra a pobreza material” (CODINA, 2019, p. 25).

3.2 A atualidade da opção preferencial pelos pobres

Quando surge a teologia da “opção preferencial pelos pobres”, a realidade social, política, econômica e religiosa da América Latina era bem diferente: as revoluções; o avanço das ideologias comunistas; o surgimento das ditaduras; as resistências; as perseguições; os exílios; restauração dos regimes democráticos; surgimento de regimes socialistas etc. Tudo isso somados aos gritantes problemas socioeconômicos mostram um contexto muito delicado, como nos expõe Codina:

Tanto os países que recuperam a democracia quanto os que já a viviam anos atrás [...] sofrem situações dramáticas de desocupação, alta taxa de mortalidade infantil, dívida externa impagável, narcotráfico, crise ecológica da Amazônia, inflação, diminuição da classe média, falta de produtividade, deterioração crescente da saúde e da educação, progressivo empobrecimento do povo, distância crescente entre uns poucos ricos e uma imensa massa de pobres, violência (Sandro Luminoso, no Peru, guerrilha das FARSS, na Colômbia), desespero da população. (2019, p. 20).

Durante a realização da Conferência de Medellín, era esse o contexto no qual a Igreja estava inserida. Fora necessário tomar uma postura e responder aos anseios do povo de Deus. Todavia, nas décadas posteriores, o tema da opção pelos pobres sofreu com polêmicas diversas em detrimento de seu cunho fortemente social e que, ao que se dizia, por vezes relativizou a mensagem evangélica, assumindo um discurso que pendia em muitos aspectos para materialismo histórico marxista, usando-o, inclusive, por base para refletir teologicamente a realidade dos pobres. Algumas correntes teológicas da América Latina, emanadas de Medellín, foram acusadas por opositores, de reduzir o anúncio do Evangelho a questões sociológicas, como atesta Codina (2019, p. 174): “Estes opositores radicais veem na teologia da libertação um marxismo disfarçado de Evangelho, uma forma de luta de classes dentro da própria Igreja, uma apologia da violência armada, uma redução da fé ao sociopolítico”. João Paulo II, na abertura da II Conferência em Puebla, alertou que, em certos casos, “pretende-se apresentar Jesus como um comprometido politicamente, como um lutador contra a dominação romana e contra os poderes e, inclusive, implicado na luta de classes”, visão essa que, como explica João Paulo II, é incompatível com a mensagem cristã: “Esta concepção de Cristo como político, revolucionário, ou como o subversivo de Nazaré, não se compagina com a catequese da Igreja” (João Paulo II, 28 de janeiro de 1979. In: DPu).

Como diz Codina, “aqui não nos cabe julgar os possíveis excessos ou erros nesta postura. Muitas vezes esta será a única coisa indicada pela cúria romana” (2019, p. 36). É importante, porém, destacar que nessa compreensão social de Igreja, “há um ressurgir de algo novo na esfera social e eclesial na América Latina” (CODINA, 2019, p. 36-37). Nessa linha a “Teologia da Libertação, muito mais do que mera constatação da opressão econômica e cultural, apresenta em sua metodologia uma fé encarnada por meio da experiência profunda do encontro com Jesus Cristo, que revela plenamente o ser de Deus e a liberdade humana” (SOBRINHO, 2021, p. 210-211).

Independente das polêmicas que envolveram a “opção pelos pobres”, o conceito permaneceu vivo na teologia latino-americana. A teologia do povo, por exemplo, da qual Francisco é herdeiro, sempre a utilizou sem recorrer ao ideologismo materialista. À luz da conferência de Aparecida, o Papa elevou a “opção pelos pobres” como um mandato universal para toda a Igreja. Conforme Scannone, esses valores defendidos pelo Papa, “podem ser elevados a um nível pastoral universal, na medida em que eles forem profundamente evangélicos” (2019, p. 85). Oliveira e Aquino Júnior, explicam que o conceito de opção pelos

pobres é apresentado por Francisco sem receios, tons corretivos, adjetivos ou ponderações, como foram comuns em Puebla, Santo Domingo e Aparecida:

As quatro grandes Conferências dos Bispos da América Latina e Caribe (Medellín, Puebla, Santo Domingo e Aparecida) trataram do tema inaugurado em Medellín, 1968. Já no documento de Puebla (1979), a “opção pelos pobres” é afirmada como “opção preferencial e solidária” (n. 1134) e “não exclusiva” (n. 1165), num tom claramente corretivo como se pode comprovar no próprio texto (cf. n. 1134). Santo Domingo (1992) segue o mesmo caminho, falando de uma “opção evangélica e preferencial, não exclusiva nem excludente” (n. 178). E Aparecida (2007), mesmo sem o tom corretivo de Puebla e Santo Domingo, não deixa de reafirmar ou advertir que se trata de uma opção “não exclusiva, nem excludente” (n. 392). (OLIVEIRA; AQUINO JÚNIOR, 2014, p. 151).

Essas correções se deram pelas complicações que envolveram a ideologização da “opção pelos pobres”, tentando deixar claro que, apesar de a Igreja optar pelos pobres, ela não abandona aqueles que por acaso não o são, nem mesmo opõe, enquanto classes, pobres e não-pobres, incentivando lutas e conflitos entre ambos. Scannone explica que:

De fato, na medida em que a compreensão socioanalítica de “povo” utiliza elementos da tradição marxista e se serve, em seguida, desse conceito para pensar teologicamente o povo de Deus, ela está ameaçada pelos perigos seguintes: (1) o perigo de compreender a necessidade de ser, primeiro, povo para ser povo de Deus [...] (2) o perigo de transferir as oposições de classe para a relação histórica entre hierarquia e leigos (sobretudo os pobres) na Igreja. (2019, p. 95).

Apesar desse contexto histórico, para Francisco, a opção pelos pobres não perdeu sua atualidade nem mesmo sua força profético-social. O pontífice destaca que, “para a Igreja, a opção pelos pobres é mais uma categoria teológica que cultural, sociológica, política ou filosófica” (EG 198), pois está no coração do Evangelho, na propagação do Reino de Deus e na dimensão salvífica proposta por Jesus nas Bem-aventuranças: “Bem-aventurados vós, os pobres, pois vosso é o Reino de Deus” (LC 6,20).

No capítulo IV da *Evangelii Gaudium*, quando Francisco fala da dimensão social da evangelização, inicia destacando que “se esta dimensão não for devidamente explicitada, corre-se sempre o risco de desfigurar o sentido autêntico e integral da missão evangelizadora” (EG, 176), entretanto, deixa muito claro que o “querigma possui um conteúdo inevitavelmente social: no próprio coração do Evangelho, aparece a vida comunitária e o compromisso com os outros” (EG, 177). Nessa mesma linha, declara que nem sempre conseguimos manifestar adequadamente a beleza do Evangelho, “mas há um sinal que nunca deve faltar: a opção pelos últimos, por aqueles que a sociedade descarta” (EG, 195). Como diz Scannone: “na América Latina, a opção preferencial pelos pobres inclui uma dimensão de opção pelos valores

evangélicos e humanos de sua cultura e de sua religiosidade populares” (2019, p. 29). Em outras palavras, optar preferencialmente pelos pobres, é optar pela vida, tal e qual ela se manifesta nos povos e culturas.

No documento de Medellín lemos que:

para a Igreja, a plenitude e a perfeição da vocação humana se alcançam com a inserção definitiva de cada homem na Páscoa ou triunfo de Cristo, porém a esperança de tal realização definitiva, antes de adormecer, deve “avivar a preocupação de aperfeiçoar esta terra onde cresce o corpo da nova família humana”. (DMe 1,5).

Desse modo, cuidar concretamente da vida humana optando pelos pobres, não é reduzir a dimensão salvadora da Igreja à apenas luta por melhores estruturas, mas entender que a evangelização não pode nunca se abster da busca por uma sociedade mais justa e fraterna: “Essa é a tarefa essencial da evangelização, que inclui a opção preferencial pelos pobres, a promoção humana integral e a autêntica libertação cristã” (DAp, 146). Por isso, se faz necessário destacar que, a salvação pretendida pela Igreja, é levar ao mundo uma libertação concreta e integral para a promoção humana, superando, como nos mostra Medellín, uma concepção de caráter dualista: “não podemos, com efeito, deixar de pressentir a presença de Deus, que quer salvar o homem inteiro, alma e corpo” (DMe, Introdução, 4). Salvação cristã é salvação integral, não é metafísica ou abstrata, mas concreta e efetiva, do pecado, da morte, da fome, da miséria, da opressão, do egoísmo, da ignorância, de todas as formas de injustiça, e é fortalecida pela esperança em Deus: “não se trata somente da esperança de uma vida eterna depois da morte temporal, mas de uma esperança de vida histórica, coletiva, neste mundo, para os que perderam humanamente toda esperança” (CODINA, 2019, p. 57).

Francisco aponta como causa da dificuldade de se optar pelos pobres, o endurecimento do coração, que se entretendo com os bens de consumo, por exemplo, acaba por esquecer-se dos outros, deixando de se importar com o próximo (EG, 196). No coração de Deus, porém, os pobres têm lugar preferencial (EG, 197). Por esse motivo essa opção não pode ser reduzida a mero assistencialismo ou ativismo social, mas “primeiramente uma atenção prestada ao outro”, implicando um amor autêntico e isso distingue a “autêntica opção pelos pobres de qualquer ideologia” (EG, 199). Para Cavaca, “aqui surge um dado original: Francisco realça que o amor aos pobres é dom de Deus” (2014, p. 31), e esse dom gera em nós uma mudança de mentalidade, uma *metanoia*, colocando a vida como prioridade.

Como Miranda (2018, p. 72) destaca: “no Novo Testamento se exprime a absoluta prioridade da ‘saída de si próprio para o irmão’ como um dos fundamentos de toda norma moral e critério de crescimento espiritual”, ou seja, para ser uma Igreja samaritana é necessário “opções e gestos concretos, tais como saber escutar os pobres, dedicar-lhes tempo, acompanhá-los nas horas mais difíceis” (MIRANDA, 2018, p. 71). De modo geral, é necessário que a Igreja viva a proximidade e o encontro com os pobres, da mesma forma que Jesus nos ama e se aproxima de nós: “Deriva da nossa fé em Cristo, que Se fez pobre e sempre Se aproximou dos pobres e marginalizados, a preocupação pelo desenvolvimento integral dos mais abandonados da sociedade” (EG, 186). É

Por esse motivo Francisco associa “opção pelos pobres” com a ação evangelizadora e da missionária Igreja, numa conexão íntima entre “evangelização e promoção humana” (EG, 178), contendo assim, uma mensagem de amor, de fraternidade, de justiça e de paz para todos. Para Francisco, há um “laço indissolúvel entre a recepção do anúncio salvífico e um efetivo amor fraterno” (EG 179). Segundo Oliveira e Aquino Júnior (2014, p. 154) o amor fraterno e desinteressado aos pobres é o que promove o seu desenvolvimento integral no caminho de libertação. É o amor fraterno de Cristo que une a Igreja e nos une aos irmãos mais pobres: “A mesma união a Jesus Cristo é a que nos faz amigos dos pobres e solidários com seu destino” (Dap, 257). Não somente assisti-los em suas necessidades materiais, mas torná-los membros vivos do Corpo de Cristo, tendo em vista que os pobres têm um lugar privilegiado no povo de Deus e devem também ser protagonistas na obra evangelizadora:

A opção pelos pobres não se fundamenta em nenhuma qualidade moral ou pessoal deles, mas em sua dignidade de filhos e filhas, feitos à imagem de Deus, e na defesa que Deus faz de sua causa, em dar continuidade à missão de Jesus, vindo ao mundo para evangelizar os pobres. Além disso, afirma-se que nos pobres há um potencial evangelizador, na medida em que chamam a Igreja à conversão. (CODINA, 2019, p. 26).

Para Francisco, a mensagem evangélica da Igreja que deve disseminar o Reino de Deus, passa necessariamente pela opção pelos pobres: “Ao reorientar toda a Igreja a olhar o mundo a partir dos pobres e dos descartados Francisco não diz nada de novo; reitera a ética social de vinte séculos da história do Cristianismo” (GASDA, 2018, p. 9). Portanto, como diz Scannone (2019, p. 30), “a opção pela evangelização da cultura implica, em seu cernem a opção preferencial pelos pobres”. Assim deve ser, caso contrário, “quem se opõem a esse bem comum, oprimindo pessoas, classes, raças e/ou culturas, enquanto o faz e na medida em que o faz, exclui-se a si mesmo do ‘nós’ ético e histórico do povo” (SCANNONE, 2019, p. 88).

3.3 Igreja e dignidade humana

Uma Igreja “povo de Deus”, “samaritana”, como “hospital de campanha”, e “pobre e para os pobres”, requer o verdadeiro compromisso com a dignidade humana. Se falamos de uma opção preferencial pelos pobres, nos colocamos diante de uma realidade que exige reconhecer a ausência dessa dignidade em grande parcela da sociedade atual. Com essa percepção, é possível traçar caminhos de uma sociedade mais justa, principalmente, para aqueles os quais esse direito inalienável lhes é privado. Francisco pauta a dignidade humana em três pontos principais: o amor do Pai Criador; a encarnação do Filho que nos eleva a Deus; e seu mistério pascal que nos enobrece e renova a dignidade humana:

Confessar um Pai que ama infinitamente cada ser humano implica descobrir que “assim lhe confere uma dignidade infinita”. Confessar que o Filho de Deus assumiu a nossa carne humana significa que cada pessoa humana foi elevada até ao próprio coração de Deus. Confessar que Jesus deu o seu sangue por nós impede-nos de ter qualquer dúvida acerca do amor sem limites que enobrece todo o ser humano. (EG 178).

O Vaticano II nos ensina que, criado “à imagem de Deus”, o homem se torna “capaz de conhecer e amar o seu Criador, e por este constituído senhor de todas as criaturas terrenas” (GS 12). Possuindo a *imago Dei*, “o indivíduo humano tem a dignidade de *pessoa*: ele não é apenas uma coisa, mas alguém. É capaz de conhecer-se, de possuir-se e de doar-se livremente e entrar em comunhão com outras pessoas” (CDSI 108). Constituído de uma dignidade própria, ele é um “ser uno, composto de corpo e alma” e que “sintetiza em si mesmo, pela sua natureza corporal, os elementos do mundo material, os quais, por meio dele, atingem a sua máxima elevação e louvam livremente o Criador” (GS 14). É, pois, uma condição natural e integral do ser humano, segundo a qual, ele cumpre sua natureza e o fim último para o qual foi criado, conhecer e amar livremente o seu Criador.

Todavia, por conta do pecado, o ser humano “encontra-se, pois, dividido em si mesmo. E assim, toda a vida humana, quer singular quer coletiva, apresenta-se como uma luta dramática entre o bem e o mal, entre a luz e as trevas” (GS 13). O pecado, desfigurando a imagem de Deus nos homens, mostra-nos uma tensão, uma dicotomia persistente que recorda a urgente necessidade de um retorno constante ao fundamento da dignidade humana, Jesus Cristo, e a partir dele, à dignidade natural dos filhos de Deus. Para Francisco, “a proclamação do Evangelho será uma base para restabelecer a dignidade da vida humana” (EG 75). É, portanto,

a partir do Evangelho de Jesus que podemos trabalhar pela dignidade que é, sobretudo, vida plena: “Eu vim para que tenham vida, e a tenham em abundância” (Jo 10,10). A Igreja deve promovê-la como um dever do hospital de campanha que recolhe pobres e feridos: “Abramos os nossos olhos para ver as misérias do mundo, as feridas de tantos irmãos e irmãs privados da própria dignidade e sintamo-nos desafiados a escutar o seu grito de ajuda” (MV 15).

3.3.1 A relação entre opção da Igreja pelos pobres e a promoção da dignidade humana

Igreja, Evangelho e dignidade humana são realidades indissociáveis. Dignidade humana é o primeiro dos cinco princípios da Doutrina Social da Igreja e a partir dela se fundamentam os demais: o bem comum; a destinação universal dos bens; a subsidiariedade; e a solidariedade (CDSI 160). Conforme o Compêndio da Doutrina Social, esses princípios “devem presidir à edificação de uma sociedade digna do homem” (197). Dentre os objetivos da vocação messiânica do Cristo, está a promoção dessa dignidade, especialmente aos pobres: “julgará os pobres com justiça, e com equidade arbitrará em favor dos humildes da terra” (Is 11,4). Tinha como missão levar a salvação a todos, sobretudo, no que diz respeito aos seus direitos fundamentais: “O Senhor realiza obras justas e defende o direito de todos os que sofrem injustiça” (Sl 103,6). Essa ação salvadora e libertadora de Deus é entoada por todo Israel que proclama: “ele ama o direito. Estabelece aquilo que é reto, direito e justiça exerces em Jacó” (Sl 99,4). Deus é, portanto, o Deus do direito e da justiça, que traz libertação aos que são oprimidos: “O Senhor olhou para a súplica dos indigentes e não desprezou a sua oração” (Sl 102,18).

Quando Jesus diz que o Pai o ungiu para anunciar o Evangelho aos pobres, proclamar a liberdade aos presos, a visão aos cegos e libertar os oprimidos (Lc 4,18-19), não faz senão a obra do Pai: “o Filho não pode fazer nada por si mesmo; ele faz apenas o que vê o Pai fazer.” (Jo 5,19). O Pai, por sua vez, dirige sua ação salvadora em favor dos pobres e marginalizados: “faz justiça aos oprimidos, dá alimentos que têm fome. O Senhor liberta os prisioneiros, o Senhor ilumina cegos, o Senhor levanta os abatidos, o Senhor ama os justos, o Senhor cuida dos migrantes, sustenta o órfão e a viúva, confunde o caminho dos ímpios” (Sl 146,7-9). Desse modo, Deus não permanece preso à sua realeza divina, mas olha para baixo, para os pequenos: “O Senhor olhou do seu santuário excelso, do céu olhou para a terra para ouvir o gemido dos

prisioneiros, a fim de libertar os condenados à morte” (Sl 102,20-21). A revelação do Pai no Cristo é o dado por excelência desse abaixamento *kenótico* de Deus em favor dos pobres, manifestado principalmente aos pequeninos: “Eu te louvo, Pai, Senhor do céu e da terra, porque escondestes estas coisas aos sábios e entendidos e as revelastes aos pequeninos” (Mt 11,25).

É possível observar, como expressa a Declaração Universal dos Direitos Humanos, que “o reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e de seus direitos iguais e inalienáveis é o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo” (DUDH, preâmbulo, 1948), ou seja, reconhecer essa dignidade, é fundamento para que no mundo haja liberdade, justiça e paz. Semelhantemente, nos explica Sobrinho (2021, p. 210), que para a Igreja, “o cuidado pela vida é assunto central não somente na elaboração doutrinal, mas também da promoção dos direitos fundamentais da pessoa humana”.

Para Fernando Bastos de Ávila, a dignidade da pessoa humana se define enquanto “atitude de respeito a si mesmo e aos outros, pelo reconhecimento de que toda criatura humana possui características que a elevam acima dos outros seres [...] se funda na eminente condição de filho de Deus e portador de um destino sobrenatural e eterno” (1993, p. 158). Podemos, dessa forma, compreender o seu reconhecimento em duas dimensões: o respeito a si mesmo e ao próximo, como no princípio evangélico do “amarás o teu próximo como a ti mesmo” (Gl 5,14), sobretudo, em vista de sua destinação sobrenatural. O amor enquanto caridade e gratuidade, engloba aquele que ama e aquele que é amado. Para Jesus, aquele que ama é quem cuida e o amado é quem recebe o cuidado, como no juízo final de Mateus, quando aqueles que amaram gratuitamente receberam do Rei a vida Eterna: “Vinde, benditos de meu Pai” (25,31-46). É o elemento que o Papa Francisco coloca como fundamento para curar o mundo: “Se não nos preocuparmos uns com os outros, a começar pelos últimos, por aqueles que são mais atingidos, incluindo a criação, não podemos curar o mundo” (Audiência geral, 12 de agosto de 2020). Jesus ia ao encontro e curava os marginalizados, principalmente porque eles não tinham a quem recorrer. Segundo Ferraz e Cardoso (2020, p. 419), a cultura do encontro tem como objetivo primeiro a promoção da dignidade do ser humano. Por outro lado, a cultura do descarte, como nos mostra Francisco ao falar da pandemia de Covid-19, desfigura essa dignidade:

O coronavírus não é a única doença a combater, mas a pandemia trouxe à luz patologias sociais mais vastas. Uma delas é a visão distorcida da pessoa, um olhar que ignora a sua dignidade e a sua índole relacional. Por vezes consideramos os outros como objetos, a serem usados e descartados. Na realidade, este tipo de olhar cega e fomenta uma cultura de descarte individualista e agressiva, que transforma o ser humano num bem de consumo. (Audiência geral, 12 de agosto de 2020).

No tempo de Jesus, não vemos apenas um cenário de exploração, mas também de exclusão e se dava, principalmente, por fatores religiosos contidos nas leis de pureza. Hoje, os fatores de exclusão são, sobretudo, econômicos, ou seja, ligados ao consumo e ao progresso. Aqueles que não colaboram, são descartados. Na pandemia do coronavírus, esse cenário se tornou mais evidente, segundo Francisco, por causa das “patologias sociais” e visões distorcidas da pessoa, que tornam a sociedade doente, afetando, assim, a índole relacional entre os seres humanos. No contexto de pandemia, o conceito de cultura do descarte é aplicado em referência à ausência de políticas públicas e estruturas nos departamentos de saúde, que não alcançavam as camadas mais pobres.

As crises humanitárias que se verificam nos fluxos migratórios, também se mostram como patologias sociais graves que afetam a dignidade humana e caracterizam a cultura do descarte. Aos migrantes refugiados em Lesbos, por exemplo, Francisco disse:

É preciso pôr de lado os interesses económicos, a fim de que no centro esteja a pessoa, cada pessoa, cuja vida e dignidade são preciosas aos olhos de Deus. É necessário ajudar e salvar, porque todos somos responsáveis pela vida do nosso próximo, e o Senhor pedir-nos-á contas disto no momento do juízo. (Encontro com os refugiados vindos da Ilha de Lesbos, 19 de dezembro de 2019).

Também no meio urbano, os crimes contra a dignidade se mostram de modo latente e Francisco nos alerta sobre isso:

Não podemos ignorar que, nas cidades, facilmente se desenvolve o tráfico de drogas e de pessoas, o abuso e a exploração de menores, o abandono de idosos e doentes, várias formas de corrupção e crime. Ao mesmo tempo, o que poderia ser um precioso espaço de encontro e solidariedade transforma-se muitas vezes num lugar de retraimento e desconfiança mútua. As casas e os bairros constroem-se mais para isolar e proteger do que para unir e integrar. (EG 75).

De modo geral, os lugares de convivência social são espaços de promoção da dignidade humana. Todavia, esses espaços, por vezes, se tornam lugares de deterioração da vida, de exploração, exclusão e isolamento, afastando as pessoas umas das outras, impedindo a proximidade e o encontro. Uma Igreja samaritana, por sua vocação, precisa se fazer presença nesses espaços de convivência para proclamar o Evangelho com a vida e com a palavra:

O sentido unitário e completo da vida humana proposto pelo Evangelho é o melhor remédio para os males urbanos, embora devamos reparar que um programa e um estilo uniformes e rígidos de evangelização não são adequados para esta realidade. No entanto, viver a fundo a realidade humana e inserir-se no coração dos desafios como fermento de testemunho, em qualquer cultura, em qualquer cidade, melhora o cristão e fecunda a cidade. (EG 75).

O Evangelho de Jesus Cristo, que por toda a parte andou fazendo o bem (At 10,38), é o remédio contra a exploração, a exclusão e o descarte; e dele emana a salvação e a libertação, segundo a dignidade que Deus Pai nos concedeu no ato criador. Mas essa dignidade passa também pela dimensão batismal, pois “a grande dignidade vem do Batismo, que é acessível a todos” (EG 104). Criados à imagem de Deus, possuímos uma dignidade que nos é dada pela natureza; no batismo recebemos uma ainda maior, que é a dignidade filial: “vós todos sois filhos de Deus pela fé no Cristo Jesus. Vós todos que fostes batizados em Cristo” (Gl 3,26), e “se somos filhos, somos também herdeiros: herdeiros de Deus e coerdeiros de Cristo” (Rm 8,17). O Batismo nos chama a uma comunhão mais perfeita no povo de Deus (CAVACA, 2014, p. 25). Essa dignidade emana da comunhão com o Pai, pois a “razão mais sublime da dignidade do homem consiste na sua vocação à união com Deus” (GS 19), e da participação comunitária e eclesial, “no nível mais profundo da comunidade de pessoas, a qual exige o mútuo respeito da sua plena dignidade espiritual” (GS 23). O fato é que, “uma sociedade justa pode ser realizada somente no respeito pela dignidade transcendente da pessoa humana” (CDSI 132); e como diz o Vaticano II: “este Evangelho anuncia e proclama a liberdade dos filhos de Deus [...] Por isso, a Igreja, em virtude do Evangelho que ele foi confiado, proclama os direitos do homem” (GS 41).

Deus, portanto, nos deu “uma dignidade única, convidando-nos a viver em comunhão com Ele, em comunhão com as nossas irmãs e irmãos, no respeito de toda a criação. Podemos dizer, em comunhão, em harmonia” (FRANCISCO, audiência geral, 12 de agosto de 2020). É necessário lutar para que a dignificação humana seja sempre assegurada, daí a necessidade de uma autêntica opção pelos pobres, para que eles possam ter acesso tanto sua à dignidade natural, mas também e principalmente à sua dignidade espiritual, como nos mostra Francisco, na exortação apostólica pós-sinodal Querida Amazônia:

A autêntica opção pelos mais pobres e abandonados, ao mesmo tempo que nos impele a libertá-los da miséria material e defender os seus direitos, implica propor-lhes a amizade com o Senhor que os promove e dignifica. Seria triste se recebessem de nós um código de doutrinas ou um imperativo moral, mas não o grande anúncio salvífico, aquele grito missionário que visa o coração e dá sentido a todo o resto. Nem podemos contentar-nos com uma mensagem social. Se dermos a vida por eles, pela justiça e a dignidade que merecem, não podemos ocultar-lhes que o fazemos porque reconhecemos Cristo neles e porque descobrimos a imensa dignidade a eles concedida por Deus Pai que os ama infinitamente. (63).

3.4 Ecologia integral: Igreja e casa comum

Entre as pautas sociais levantadas por Francisco na sua forma de conduzir a Igreja, está a pauta ecoteológica. Resgatando o conceito de “casa comum” da Conferência de Aparecida, vimos nascer a encíclica *Laudato Si'*. Apesar de a sociedade, muito afável ao interesse do Papa pela questão ecológica, tê-la nomeado “encíclica verde”, ela compõe, na verdade, o magistério social da Igreja. Esse apelo nos remete ao parágrafo 125 de Aparecida:

Junto com os povos originários da América, louvamos ao Senhor que criou o universo como espaço para a vida e a convivência de todos os seus filhos e filhas e no-los deixou como sinal de sua bondade e de sua beleza. A criação também é manifestação do amor providente de Deus; foi-nos entregue para que cuidemos dela e a transformemos em fonte de vida digna para todos. Ainda que hoje se tenha generalizado maior valorização da natureza, percebemos claramente de quantas maneiras o homem ameaça e inclusive destrói seu ‘hábitat’. “Nossa irmã a mãe terra” é nossa casa comum e o lugar da aliança de Deus com os seres humanos e com toda a criação. Desatender as mútuas relações e o equilíbrio que o próprio Deus estabeleceu entre as realidades criadas, é uma ofensa ao Criador, um atentado contra a biodiversidade e, definitivamente, contra a vida. (DAp 125).

Encontramos neste parágrafo um resumo do que o Francisco destrinchou ao longo da *Laudato Si'*. O primeiro ponto que destacamos deste trecho do Documento de Aparecida é: o Senhor criou o universo como um espaço para a vida e para a convivência de todos, ou seja, a intenção de Deus é dar ao ser humano um espaço de comunhão e convívio social em vista da vida. Segundo ponto: a criação nos foi entregue para a transformarmos em fonte de vida digna para todos; não foi criada simplesmente para estarmos nela ou para alguns poucos desfrutarem abundantemente, mas para que todos tenham acesso ao necessário para viver dignamente, o que implica uma íntima ligação entre criação, promoção humana e a opção pelos pobres. Terceiro: os bispos de Aparecida destacam que a nossa casa comum é o lugar da aliança entre Deus, os seres humanos e toda a criação, pois como já explicitamos, o mundo, incluindo o meio-ambiente, e cada cultura é lugar da manifestação e realização da ação divina, onde Jesus encarnado realizou a nova e eterna aliança com os seres humanos, portanto, negligenciar as mútuas relações e o equilíbrio que Deus estabeleceu na criação, é uma ofensa ao Criador, ou seja, atentar contra a casa comum e a deteriorar a biodiversidade equivaleria a quebrar a aliança com Deus, sobretudo, no que diz respeito ao cuidado com o próximo. Nós, seres humanos e indivíduos sociais, somos chamados a viver essa comunhão mútua com Deus, com os irmãos e com a criação: “Olhar para o irmão e para toda a criação como uma dádiva recebida do amor

do Pai suscita um comportamento de atenção, cuidado e admiração” (FRANCISCO, audiência geral, 12 de agosto de 2020).

3.4.1 A missão da Igreja e o cuidado com a casa comum em vista de uma ecologia integral

No que diz respeito às pautas sociais e concretas da realidade, Francisco afirma:

A Igreja não tem motivo para propor uma palavra definitiva e entende que deve escutar e promover o debate honesto entre os cientistas, respeitando a diversidade de opiniões. Basta, porém, olhar a realidade com sinceridade, para ver que há uma grande deterioração da nossa casa comum. A esperança convida-nos a reconhecer que sempre há uma saída, sempre podemos mudar de rumo, sempre podemos fazer alguma coisa para resolver os problemas. (LS 61).

O fato é que a Igreja, enquanto sacramento universal de salvação, em sua dimensão profético-social, não pode ignorar as pautas que se relacionam com a vida. Segundo João XXIII, “o mandato divino de dominar a natureza não é imposto com fins destrutivos, mas sim, para o serviço da vida” (MM 194). Como alerta Francisco, não “se pode pretender construir um futuro melhor, sem pensar na crise do meio ambiente e nos sofrimentos dos excluídos” (LS 13). Ou seja, é necessário pensar o cuidado com a casa comum enquanto dimensão social do Evangelho e missão da Igreja, de um compromisso com a criação, os pobres e a promoção humana, o que implica uma espiritualidade ecoteológica que integre a fé e a vida do povo de Deus. Dayvid da Silva (2021, p. 163) afirma-nos que, “a reflexão sobre o cuidado com a Casa Comum [...] deve ser uma preocupação não apenas de ONGs, mas também da Igreja, chamada por Cristo a ser a grande hospedaria, que cuida e zela por aqueles que lhes foram confiados”. Nesse sentido, mesmo que essas pautas sociais não componham diretamente o *Depositum Fidei*, estão de algum modo interligados com as verdades da fé, a partir do dado revelado.

Francisco diz que “não podemos deixar de reconhecer que uma verdadeira abordagem ecológica sempre se torna uma abordagem social, que deve integrar a justiça nos debates sobre o meio ambiente, para ouvir tanto o clamor da terra como o clamor dos pobres” (LS 49). Como explica Sobrinho (2021, p. 211), a Doutrina Social da Igreja, desde a *Rerum Novarum* à *Laudato Si'*, “procura interpelar os homens e mulheres de boa vontade para uma compreensão profunda do sentido da vida humana e da importância de todas as ciências, sistemas políticos e econômicos pensarem no cuidado com a vida, a partir dos pobres”. É necessário, pois, elaborar uma prática integradora e libertadora que vise, sobretudo, o cuidado com a vida e a dignidade,

libertando o ser humano seja da miséria material, seja espiritual, a partir de uma política socioeconômica humanizadora e sustentável. Como nos recorda Francisco:

Tendo em conta que o ser humano também é uma criatura deste mundo, que tem direito a viver e ser feliz e, além disso, possui uma dignidade especial, não podemos deixar de considerar os efeitos da degradação ambiental, do modelo atual de desenvolvimento e da cultura do descarte sobre a vida das pessoas. (LS 43).

Basicamente, quando o próprio ser humano negligencia os ecossistemas e a biodiversidade em vista do enriquecimento e do progresso tecnocrático, acaba por inverter a ordem de prioridade, colocando a pessoa humana em um plano inferior ao do progresso. Schillebeeckx (1994, p. 18) diz que “o mito do progresso do séc. XIX, oprimiu e marginalizou homens de outras partes do mundo com a mais cruel violência, ameaçando também o nosso ambiente ecológico em tal medida que se arrisca o futuro da humanidade no seu conjunto”. O problema que aparece de fundo, segundo Francisco, é que a cultura do descarte “afeta tanto os seres humanos excluídos como as coisas que se convertem rapidamente em lixo” (LS 22), referindo-se à exploração em massa tanto das pessoas como dos recursos naturais - as matas, as águas, e os minérios - bem como seu descarte, não reutilizados ou insuficientemente reciclados.

Nesse sentido, observamos que tanto a economia quanto a política, se mostram pouco empenhadas na elaboração de um projeto sustentável que vise, não o progresso como fins em si mesmo, mas aperfeiçoar a vida na terra, preservando o futuro do nosso planeta, sobretudo, para as próximas gerações. Gasda (2018, p. 48) afirma que, “economia não deveria ser um mecanismo de acumulação, mas de administração da casa comum. Isso implica cuidar da casa e distribuir adequadamente os bens entre todos”. O capitalismo, por sua vez, “apresenta sérios desafios aos princípios de justiça social, bem comum e dignidade humana” (GASDA, 2018, p. 47), principalmente por ser um modelo econômico baseado no individualismo e no acúmulo.

Por isso Francisco afirma, que “a política não deve submeter-se à economia, e esta não deve submeter-se aos ditames e ao paradigma eficientista da tecnocracia” (LS 189). Basicamente, a política deve determinar caminhos para uma economia que vise o bem comum, em equilíbrio humano e ecológico. Para Gasda (2018, p. 57), “a alternativa contra a destruição da vida no planeta está no abandono da ideia do crescimento pelo crescimento dinamizado pelo acúmulo do capital”. Míriam Leitão (2015, p. 30), por exemplo, fazendo referência aos crescentes desmatamentos na floresta amazônica, alerta: “não é sensato destruir a riqueza herdada quando mais se precisa dela. O tempo está virando e nós e o planeta precisamos da floresta em pé”. Nesse sentido, o princípio do Evangelho, numa leitura ecoteológica busca

inverter a ordem desses fatores: “converter o modelo de desenvolvimento global” e “redefinir o progresso”, em vista de “um mundo melhor e uma qualidade de vida integralmente superior” (LS 194). Gasda (2018, p. 48) fala-nos de uma “economia a serviço dos povos”. Vale-nos recordar o que diz João XXIII:

Portanto, qualquer que seja o progresso técnico e econômico, não haverá, no mundo, justiça nem paz, enquanto os homens não tornarem a sentir a dignidade de criaturas e de filhos de Deus, primeira e última razão de ser de toda a criação. O homem, separado de Deus, torna-se desumano consigo mesmo e com os seus semelhantes, porque as relações bem ordenadas entre homens pressupõem relações bem ordenadas da consciência pessoal com Deus, fonte de verdade, de justiça e de amor. (MM 212)

Nessa reflexão ecoteológica, Francisco nos propõe o conceito de ecologia integral. Leonardo Boff (2016, p. 19) afirma que “o Papa Francisco operou uma grande virada no discurso ecológico ao passar da ecologia ambiental para a ecologia integral. Esta inclui a ecologia político-social, a mental, a cultural, a educacional, a ética e a espiritual”. Em outras palavras, o conceito “ecologia integral” tem por objetivo nos mostrar que o cuidado com a casa comum está ligado não apenas à elaboração de políticas públicas que visem meramente um ativismo sustentável e ambiental, mas uma comunhão e uma espiritualidade cristã, onde o cuidado com a criação parta de um estilo de vida evangélico, eclesial, social e moral, onde esteja implícito o cuidado com a criação da qual o ser humano participa. Por isso, Francisco afirma: “todas as criaturas estão interligadas” (LS 42); bem como estão interligados “a relação íntima entre os pobres e a fragilidade do planeta” (LS 16). É o que Boff afirma:

O aquecimento global tem a ver com a fúria industrialista, a pobreza de boa parte da humanidade está relacionada com o modo de produção, distribuição e consumo. A violência contra a Terra e os ecossistemas é derivada do paradigma de dominação que está na base de nossa civilização já há vários séculos. O antropocentrismo é consequência da compreensão ilusória de que somos donos e senhores das coisas quando temos o nosso lugar no conjunto dos seres, como parte e parcela da natureza, com responsabilidade ética de guardá-la e cuidá-la. (BOFF, 2016, p. 19-20).

Nesse sentido, “não há duas crises separadas: uma ambiental e outra social; mas uma única e complexa crise socioambiental” (GASDA, 2018, p. 27). Desse modo, devemos buscar os meios que nos ajudem a compreender essa complexa realidade, para traçar cominhos evangélicos em vias de sanar os problemas que assolam a casa comum. Dayvid da Silva nos propõe uma reflexão ecoteológica tomando por base o Bom Samaritano, explicando que, assim como samaritano se fez próximo do homem ferido, devemos nos aproximar da criação que também se encontra ferida: “a parábola do ‘bom samaritano’, nesse sentido, em perspectiva de

uma ecologia integral, permite considerar-nos os ‘próximos’ da criação, quando somos capazes de ‘ver, sentir compaixão e cuidar dela’” (SILVA, 2021, p. 186).

Pensar desse modo, nos mostra uma realidade paradoxal, tendo em mente que somos nós aqueles que atentam contra a casa comum; em outras palavras, somos tanto os assaltantes que arrancaram ao máximo o que o meio-ambiente tem a nos oferecer, bem como o sacerdote e o levita que, indiferentes, passam adiante, quanto devemos ser, na verdade, na perspectiva da parábola, aqueles que se fazem próximos da criação, cuidando e zelando de tudo aquilo que vive e respira para louvar o Senhor (Sl 150,5). Daí a necessidade de uma conversão ecológica, para que o ser humano possa mudar os rumos do progresso em vista de uma ecologia humanizadora, como nos diz Miranda (2019, p. 104): “uma conversão ecológica que o torne guardião da obra de Deus como parte essencial de sua identidade cristã”.

É partindo dessa dimensão de cuidado e zelo para com a criação, da qual o ser humano faz parte, que devemos entender a preservação da casa comum numa perspectiva de opção pelos pobres, reconhecendo que as mudanças ambientais, como os efeitos climáticos, afetam a todos, mas são os pobres, os que mais sofrem as consequências desses impactos (GASDA, 2018, p. 55). Como afirma Francisco, “entre os pobres mais abandonados e maltratados, conta-se a nossa terra oprimida e devastada” (LS 2). Gasda (2018, p. 14), destaca que “os pobres estão na origem do conceito de ecologia integral”, pois o conceito integral explicita a conexão entre cuidado da criação, opção pelos pobres e promoção humana, implicando união de fé e vida a partir do nosso cotidiano: “uma ecologia integral é feita também de simples gestos cotidianos, pelos quais quebramos a lógica da violência, da exploração, do egoísmo” (GASDA, 2018, p. 45-46).

Como recorda João XXIII: “no plano da criação, os bens da terra são primordialmente destinados à subsistência digna de todos os seres humanos” (MM 116). Esse plano primordial emana do próprio Deus, que manifesta sua providência divina aos seres humanos também nos elementos naturais, como lemos na profecia de Ezequiel: “multiplicarei os frutos das árvores e os produtos do campo para que não mais suporteis a vergonha da fome” (Ez 36,30). Em geral os pobres sentem vergonha de sua miséria, mas ela constitui uma vergonha ainda maior para a humanidade, como nos mostra Bento XVI, na encíclica *Caritas in Veritate*: “Em áreas mais pobres, alguns grupos gozam duma espécie de super desenvolvimento dissipador e consumista que contrasta, de modo inadmissível, com perduráveis situações de miséria desumanizadora” (22). Contudo, nos diz o apóstolo Paulo, o “Deus vivo, que fez o céu, a terra, o mar e tudo o que neles existe [...] não deixou de dar testemunho de si mesmo, por seus benefícios, mandando

do céu chuvas e colheitas, dando alimento e alegrando vossos corações” (At 14,15-17). Quando, porém, negamos aos pobres os frutos da terra, lhes negamos os meios dignos de vida e subsistência, que Deus concedeu por amor e bondade a todos.

O fato é que “o Senhor é bom para com todos, e sua compaixão se estende a todas as suas criaturas” (Sl 145,9). Ele age conforme sua bondade em vista do bem comum de toda a criação. Paulo afirma que toda a criação aguarda ansiosamente a revelação dos filhos de Deus (Rm 8,9), tendo a criação como um todo, participação na dimensão escatológica da salvação divina, bem como lemos: “os homens e os animais tu salvas, Senhor. Quão preciosa é a tua misericórdia” (Sl 36,7-8). Por isso Francisco afirma: “a criação inteira participa dessa alegria da salvação” (EG 4). Segundo Dayvid da Silva:

Considerar que a missão redentora de Cristo visa apenas ao ser humano é desconsiderar o amor de Deus para com toda a criação, obra de suas mãos (Sl 8,4). Salvar o homem de sua ganância, sua mesquinhez, sua falta de misericórdia é também salvar o mundo, pois tudo aquilo que o ser humano faz interfere não apenas em sua vida, mas em toda a criação. Diante de Deus, a humanidade deverá prestar contas não apenas do pecado contra si, mas também do pecado contra a criação. (SILVA, 2021, p. 186).

Para nós, portanto, é sempre importante recordar o que nos alerta o Papa Francisco: “Esta irmã clama contra o mal que lhe provocamos por causa do uso irresponsável e do abuso dos bens que Deus nela colocou” (FT 2), bem como nos diz:

A terra é a nossa casa comum, e todos somos irmãos. Embora “a justa ordem da sociedade e do Estado seja dever central da política”, a Igreja “não pode nem deve ficar à margem na luta pela justiça”. Todos os cristãos, incluindo os Pastores, são chamados a preocupar-se com a construção de um mundo melhor. É disto mesmo que se trata, pois o pensamento social da Igreja é primeiramente positivo e construtivo, orienta a uma ação transformadora e, neste sentido, não deixa de ser sinal de esperança que brota do coração amoroso de Jesus Cristo. (EG, 183).

Esse é o compromisso da Igreja, levar a salvação a todos, aos povos e culturas, inclusive à criação, manifestando o amor de Deus Pai revelado em Jesus. Como diz o profeta Jeremias: “Há esperança para o futuro” (Jr 31,16). Não podemos deixar de olhar para o amanhã do mundo sem esse olhar místico que procura entender o agora da Igreja, povo peregrino no mundo de hoje, que caminhando pelas estradas da história assume uma postura samaritana encarnada nas culturas, socorrendo os pobres e marginalizados, de tal modo que sua ação profético-social, revele a estreita e intimidade com Deus, com o próximo e com toda a criação, uma relação de amor e fraternidade onde todos sejamos irmãos.

CONCLUSÃO

De tudo aquilo que conseguimos explicar sobre a “eclesiologia social” do Papa Francisco, tanto na forma como compreende a missão da Igreja, quanto de seu pastoreio, fica para nós a missão de sermos uma Igreja de portas aberta: aberta às novas dinâmicas do Espírito Santo; disposta a se inculturar para anunciar o Evangelho; se fazendo presente em novas realidades e diferentes culturas; sem medo do diálogo e do confronto com o diverso; se encarnando nas realidades difíceis de um mundo tomado por dicotomias e contradições; e tudo isso porque, tendo plena consciência de quem é, do que anuncia e a onde pretende chegar, a Igreja sabe que jamais se perderá enquanto refletir constantemente o esplendor de Cristo, luz dos povos. Ela recorda da promessa, de que as portas do inferno jamais prevalecerão (Mt 16,18). Desse modo, não quer ficar presa num emaranhado de processos administrativos, burocratizando o acesso à graça como numa alfândega, ao invés disso, deseja anunciar a libertação e a salvação que vêm de Deus.

Cabe-nos aqui, os debates sobre a Igreja nas alas conciliares do Vaticano II, como nos mostra Souza (2020, p. 394): “uma definição dada por ela sobre si mesma [...] mostrar seu rosto para o mundo inteiro afirmando: quem me vê, vê o Cristo”. Tomando por base a reflexão eclesial de Francisco, a Igreja pode dizer de si mesmo, ser ela povo de Deus, e mais: é povo fiel, povo santo e povo paciente de Deus. A partir disso mostra sua face samaritana, que atua como um hospital de campanha em saída e itinerante, promovendo uma revolução da ternura. E vai além, se fazendo pobre e para os pobres, se incultura procurando tornar o Evangelho concreto, vivo e real na vivência dos povos. Ao mundo, aos povos e às culturas, leva a mensagem de Jesus Cristo encarnado, ao mesmo tempo que também se encarna, assumindo para si “as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje”, que são as mesmas dos discípulos de Cristo (GS 1).

A ação da Igreja se defronta com tantas dicotomias no mundo, de tal modo que, sua missão evangelizadora, sociopastoral e profético-social não deve perder de vista a promoção humana, o socorro aos pobres e marginalizados, o cuidado e zelo para com a criação e a construção de um mundo repleto de ternura, tendo em vista a fraternidade e a amizade social. Esse nos parece ser o objetivo de Francisco e foi por isso que, partindo de suas reflexões socioeclesiais, buscamos responder a indagação que fizemos no início de nosso trabalho: como se desenvolve, no pensamento de Francisco, a reflexão a cerca de uma eclesiologia social e

como podemos compreender essa teologia socioeclesial em sua forma de governar e pastorear a Igreja.

Toda nossa reflexão acerca da dimensão social de “povo” e “povo de Deus”, sua relação com a questão cultural, sua ação diante das dicotomias sociais numa cultura do descarte etc., nos levou à compreender que a Igreja é chamada a promover a cultura do encontro, socorrer os caídos, anunciar a Palavra de Deus numa sociedade por vezes caótica e contraditória, ser sinal e sacramento de salvação, pobre e para os pobres, continuadora da missão de Jesus Cristo, o Bom Samaritano, semelhante àquela hospedaria que recolhe em seu leito o homem ferido e abandonado, como nos diz Silva (2021, p. 171): “a hospedaria é o lugar em que se continua o cuidado iniciado pelo samaritano. Dessa forma, a Igreja-hospedaria tem com os feridos os mesmos cuidados dispensados pelo Cristo samaritano”.

Tudo isso exige de nós essa dimensão social do Evangelho, mas a palavra de Deus não pode ser apenas livro de condutas éticas para se viver em sociedade, é antes de tudo Palavra renovadora e restauradora dos corações humanos, para que todos se sintam irmãos e vivam em comunhão com o seu Deus, amando uns aos outros como ele mesmo nos amou (Jo 15,12). É necessário um olhar místico para a realidade, um olhar transcendente que, sem ignorar as realidades do mundo, não desvia seus olhos das coisas do alto (Cl 3,1), tendo sempre em mente o que disse Jesus: “não sois do mundo, mas eu vos escolhi do mundo” (Jo 15,19).

O olhar místico ajuda o cristão a sempre recordar que seu lugar não é aqui, mas é aqui que vivemos enquanto Igreja peregrina, é aqui que nos santificamos e santificamos os nossos irmãos, é aqui que o Espírito Santo atua, dinamiza, transforma e impulsiona em vista da salvação, pois, como diz o livro da Sabedoria, “o Espírito do Senhor enche toda a terra” (Sb 1,7). Por isso a Igreja, na ótica de Francisco, não deve ter medo de sair pelas estradas evangelizando e se enlameando com a realidade, pois semelhante ao Apóstolo Paulo tem convicção da promessa de seu mestre, e assim pode dizer: “estou suportando também os presentes sofrimentos, mas não me envergonho, pois sei em quem acreditei, e estou certo de que ele é poderoso para guardar até aquele dia o que me foi confiado” (2Tm 1,12).

Concluimos com o trecho do Papa Francisco, na encíclica *Laudato Si'*, dedicado à Francisco de Assis, mas que tomamos a liberdade de reconhecer em suas próprias palavras, o que nele mesmo observamos:

Acho que Francisco é o exemplo por excelência do cuidado pelo que é frágil e por uma ecologia integral, vivida com alegria e autenticidade [...] Manifestou uma atenção particular pela criação de Deus e pelos mais pobres e abandonados. Amava e era amado pela sua alegria, a sua dedicação generosa, o seu coração universal. Era um místico e um peregrino que vivia com simplicidade e numa maravilhosa harmonia com Deus, com os outros, com a natureza e consigo mesmo. Nele se nota até que ponto são inseparáveis a preocupação pela natureza, a justiça para com os pobres, o empenhamento na sociedade e a paz interior. (LS 10).

Basicamente, nessas palavras do Papa sobre o jovem de Assis, podemos notar tanto o que Francisco fala sobre esse santo que o inspirou e o inspira em sua missão de pontífice e bispo de Roma, como também os elementos que ele próprio assimilou para si, em sua vida, em sua missão e em seu ministério: a preocupação com os frágeis e pobres; com a criação; sua dedicação no diálogo ecumênico e interreligioso; sua preocupação inseparável entre o cuidado com a casa comum, empenho na justiça e no amor pelos pobres, na luta por uma sociedade que procura, sobretudo a paz. Conforme diz Borghesi (2018, p. 25): “Este homem, que é criticado como pontífice por estar demasiadamente preocupado com os destinos do mundo, é um ‘místico’”. Desse modo compreendemos um pouco a eclesiologia de Francisco em uma dimensão social, pois aquilo que ele assume para si, leva-o também para a Igreja e se torna modelo para nós cristãos, que nos sentimos atraídos pelo seu jeito fraterno.

BIBLIOGRAFIA

BÍBLIA SAGRADA. Tradução oficial da CNBB. Brasília: Edições CNBB, 2019.

Magistério do Papa Francisco

FRANCISCO. **Audiência geral, 29 de janeiro de 2020.** Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2020/documents/papa-francesco_20200129_udienza-generale.html. Acesso em: 15 fev. 2022.

_____. **Audiência geral, 12 de agosto de 2020.** Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2020/documents/papa-francesco_20200812_udienza-generale.html. Acesso em: 30 mai.2022.

_____. ***Christus Vivit: para todos os jovens e para todo o povo de Deus.*** Paulus, São Paulo, 2019.

_____. **Encontro com os refugiados vindos da Ilha de Lesbos, 19 de dezembro de 2019.** Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2019/december/documents/papa-francesco_20191219_rifugiati-lesbo.html. Acesso em: 15 fev. 2022.

_____. **Encontro com os bispos responsáveis do conselho episcopal latino-americano (CELAM), 28 de julho de 2013.** Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130728_gmg-celam-rio.html. Acesso em: 20 fev. 2022.

_____. **Encontro com os representantes dos meios de comunicação social, 16 de março de 2013.** Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/march/documents/papa-francesco_20130316_rappresentanti-media.html. Acesso em: 21 jul. 2021.

_____. **Entrevista, Pe. Antonio Spadaro, 19 de agosto de 2013.** Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130921_intervista-spadaro.html. Acesso em: 26 ago. 2021.

_____. ***Evangelii Gaudium: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual.*** São Paulo: Paulus / Loyola. 2013.

_____. ***Fratelli Tutti: Sobre a fraternidade e a amizade social.*** São Paulo: Paulus, 2020.

_____. ***Gaudete et Exultate: sobre o chamado à santidade no mundo atual.*** São Paulo: Paulus, 2018.

_____. ***Laudato Si': Sobre o cuidado com a Casa comum.*** São Paulo: Paulus/Loyola. 2015.

_____. **Mensagem aos fiéis brasileiros por ocasião da Campanha da Fraternidade 2020, 26 de fevereiro de 2020.** Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/pont->

messages/2020/documents/papa-francesco_20200226_messaggio-fraternita-brasile.html. Acesso em: 12 fev. 2022.

_____. *Misericordiae Vultus: Bula de Proclamação do Jubileu Extraordinário da Misericórdia*. São Paulo: Paulus/Loyola. 2015.

_____. **Querida Amazônia.** Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html. Acesso em: 10 fev. 2022

Documentos da Igreja

CONCÍLIO VATICANO II. **Documentos do Concílio Vaticano II**. Col. Documentos da Igreja. 1ª Ed. São Paulo: Paulus, 1997.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO E CARIBE. **Documento de Aparecida**. 5ª Ed. São Paulo: Edições CNBB/Paulinas/Paulus, 2008.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO E CARIBE. **Documentos de Medellín**. São Paulo: Paulinas, 1998.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO E CARIBE. **Documentos de Puebla**. 7ª Ed. São Paulo: Paulinas, 1986.

CONFERÊNCIA EPISCOPAL ARGENTINA. **Documento de San Miguel: declaración del Episcopado Argentino sobre la adaptación a la realidad actual del país, de las conclusiones de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano**. Disponível em: https://www.familiasecnacional.org.ar/wp-content/uploads/2017/08/1969_ConclusionesMedellin.pdf. Acesso em: 15 set. 2021.

PONTIFÍCIO CONSELHO DA JUSTIÇA E DA PAZ. **Compêndio da Doutrina Social da Igreja**. 7ª Ed. São Paulo: Paulinas, 2011.

Magistério Pontifício

BENTO XVI. *Caritas in Veritate: Sobre o desenvolvimento humano integral na caridade e na verdade* Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html. Acesso em: 29 ago. 2021.

_____. **Encontro e celebração das vésperas com os bispos do Brasil, 11 de maio de 2007**. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2007/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20070511_bishops-brazil.html. Acesso em: 29.08.2021.

JOÃO XXIII. *Mater et Magistra: Sobre a recente evolução da questão social à luz da doutrina cristã* 13ª Ed. São Paulo: Paulinas, 2010.

_____. **Rádio mensagem, 11 de setembro de 1962**. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/messages/pont_messages/1962/documents/hf_j-xxiii_mes_19620911_ecumenical-council.html. Acesso em: 25 ago. 2021.

JOÃO PAULO II. *Sollicitudo Rei Socialis*: Pelo vigésimo aniversário da encíclica *Populorum Progressio*. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html. Acesso em: 28 ago. 2021.

LEÃO XIII. *Satis Cognitum*: sobre a unidade da Igreja. Disponível em: https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_29061896_satis-cognitum.html. Acesso em: 05 abr. 2022.

PAULO VI. *Evangelii Nuntiandi*: Sobre a evangelização no mundo contemporâneo. Disponível em: https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html. Acesso em: 15 set. 2021.

PIO XI. *Quadragesimo Anno*: Sobre a restauração e aperfeiçoamento da ordem social em conformidade com a lei evangélica no XL aniversário da encíclica de Leão XIII “*Rerum novarum*”. Disponível em: https://www.vatican.va/content/pius-xi/pt/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno.html. Acesso em: 15 set. 2021.

Outros

AMBRÓSIO DE MILÃO. *Dos deveres dos clérigos*, 2,28. In: Migne Patrologia Latina 16, coluna 139 B. Trad. Livre. Prof. Dr. Rodrigo Pires. Disponível em: https://books.google.com.br/books?id=MwcRAAAAYAAJ&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false. Acesso em: 28 abr. 2022.

ASSIS, Machado de. *Memórias Póstumas de Brás Cubas*. Jandira: Ciranda Cultural Editora, 2019.

AQUINO JUNIOR, Francisco de. *Igreja dos pobres*. Col. Teologia do Papa Francisco. São Paulo: Paulinas, 2018.

ÁVILA, Fernando Bastos de. *Pequena enciclopédia de Doutrina Social da Igreja*. 2º Ed. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

BEOZZO, José Oscar. *Pacto das catacumbas: por uma Igreja servidora e pobre*. São Paulo: Paulinas, 2015.

BOFF, Leonardo. A encíclica do Papa Francisco não é “verde”, é integral. In: MURAD, Afonso. TAVARES, Sinivaldo Silva. *Cuidar da Casa Comum: chaves de leitura teológicas e pastorais da Laudato Si’*. São Paulo: Paulinas, 2016.

BORGHESI, Massimo. *Jorge Mario Bergoglio: Uma biografia intelectual*. Trad. Frei Ary E. Pintarelli, OFM. Petrópolis: Editora Vozes, 2018.

CARTA A DIOGNETO. In: Padres Apologistas. Col. Patrística. Trad. Ivo Storniolo, Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995.

CAVACA, Osmar. *Uma eclesiologia chamada Francisco: Estudo da eclesiologia do Papa Francisco a partir da Evangelii Gaudium*. 2014. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/19221>. Acesso em: 25 mai. 2021.

CODINA, Víctor. **O Espírito do Senhor: força dos fracos**. Trad. Paulo F. Valério. São Paulo: Paulinas, 2019.

DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS. 1948. Disponível em: <https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos>. Acesso em 9 fev. 2022.

DICIONÁRIO ENCICLOPÉDICO DA BÍBLIA. Petrópolis: Editora Vozes, 1971.

DICIONÁRIO HOUAISS DA LÍNGUA PORTUGUESA. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2001.

GALLI, Carlos M. **La teología pastoral de evangeli gaudium en el proyecto misionero de Francisco**. 2014. Tradução nossa. Disponível em: <https://erevistas.uca.edu.ar/index.php/TEO/article/viewFile/1249/1170>. Acesso em 29 set. 2021.

GASDA, Élio Estanislau. **Doutrina social, economia, trabalho e política**. Col. Teologia do Papa Francisco. São Paulo: Paulinas, 2018.

FERRAZ, Chrystiano Gomes. CARDOSO, Maria Teresa de Freitas. **A cultura do encontro como chave de leitura da carta encíclica *Laudato Si'* do Papa Francisco**. 2020. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/7801/4613>. Acesso em: 16 nov. 2021.

JOÃO CRISÓSTOMO. **Homilia 50 sobre Mateus**. In: Migne Patrologia Grega 58, 508-509. Trad. Livre. Prof. Dr. Rodrigo Pires. Disponível em: https://books.google.com.br/books?id=tbrUAAAAMAAJ&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false. Acesso em: 28 abr. 2022.

LEITÃO, Míriam. **História do futuro: o horizonte do Brasil no século XXI**. Rio de Janeiro: Editora Intrínseca, 2015.

LUSSI, Carmem. **Papa Francisco e os Refugiados. As migrações forçadas, a vida cristã e a configuração eclesial no mundo contemporâneo**. 2019. Disponível em: <https://www.csem.org.br/artigo/papa-francisco-e-os-refugiados-as-migracoes-forçadas-a-vida-cristã-e-a-configuracao-eclesial-no-mundo-contemporaneo/>. Acesso em 24 set. 2021.

MAREANO, Marcus Aurélio Alves. **Pensando a práxis cristã contemporânea: contributos de Maurice Blondel**. 2020. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/24000>. Acesso em: 24 set. 2021.

MIRANDA, Mario de França. **A reforma de Francisco: fundamentos teológicos**. São Paulo: Paulinas, 2017.

OLIVEIRA, Pedro Rubens Ferreira de. AQUINO JÚNIOR, Francisco de. **A atualidade da opção pelos pobres para a Igreja e a Teologia**. 2014. Disponível em: <https://revistas.ucp.pt/index.php/didaskalia/article/view/2424>. Acesso em: 09 abr. 2021.

RATZINGER, Joseph. **O Novo Povo de Deus**. São Paulo: Paulinas, 1974.

REPOLE, Roberto. **O sonho de uma Igreja evangélica: eclesiologia do Papa Francisco**. Col. Teologia do Papa Francisco. Vol. 4. Brasília: Edições CNBB, 2019.

SARANYANA, Josep-Ignasi. **Cem anos de Teologia na América Latina (1899-2001)**. Trad. Frei Celso Márcio Teixeira. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2005.

SCANNONE, Juan Carlos. **A teologia do Povo: Raízes teológicas do Papa Francisco**. Trad. Jaime A. Clasen. São Paulo: Paulinas, 2019.

SCHILLEBEECKX, Edward. **História humana: Revelação de Deus**. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1994.

SOBRINHO, Felipe Cosme Damião. Concílio Vaticano II: *Aggiornamento*, diálogo e cuidado pela vida na América Latina. In: CONCEIÇÃO, Elizeu da. NOBRE, José Aguiar. **A “cura” da Casa Comum: ano especial da *Laudato Si’* e os desafios a partir do Sínodo para a Amazônia**. São Paulo: Paulus, 2021.

SOUZA, Ney de. **A teologia, os teólogos e o pontificado de Francisco**. 2018. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/rct.i91.37793>. Acesso em: 24 set. 2021.

_____. **História da Igreja: Notas introdutórias**. Petrópolis: Editora Vozes, 2020.

SILVA, Dayvid da. A parábola do bom Samaritano numa perspectiva ecológica integral. In: CONCEIÇÃO, Elizeu da. NOBRE, José Aguiar. **A “cura” da Casa Comum: ano especial da *Laudato Si’* e os desafios a partir do Sínodo para a Amazônia**. São Paulo: Paulus, 2021.

SUSIN, Luiz Carlos. RAUPP, Klaus da Silva. **A economia segundo Francisco. Aspectos principais do pensamento econômico no atual pontificado a partir da mensagem do papa aos participantes do evento “the economy of Francesco”**. 2021. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/52778>. Acesso em: 21 mai. 2021.

TRIGO SJ, Pedro. **Papa Francisco: expressão atualizada do Concílio Vaticano II**. São Paulo: Paulinas, 2019.