

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
MESTRADO EM TEOLOGIA

JOSÉ BARTOLOMEU FELIX DE LIMA

**REFERENCIAIS DO QUERIGMA LUCANO NO DOCUMENTO DE PUEBLA:
COMPREENSÃO DE EVANGELIZAÇÃO**

RECIFE

2017

JOSÉ BARTOLOMEU FELIX DE LIMA

**REFERENCIAIS DO QUERIGMA LUCANO NO DOCUMENTO DE PUEBLA:
COMPREENSÃO DE EVANGELIZAÇÃO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teologia da Universidade Católica de Pernambuco como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Teologia. Área de concentração: Teologia Sistemático-pastoral. Linha de pesquisa: literatura bíblica e teológica: interpretação.

Orientador: Prof. Dr. Degislando Nóbrega de Lima

RECIFE

2017

JOSÉ BARTOLOMEU FELIX DE LIMA

**REFERENCIAIS DO QUERIGMA LUCANO NO DOCUMENTO DE PUEBLA:
COMPREENSÃO DE EVANGELIZAÇÃO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teologia da Universidade Católica de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Teologia. Área de concentração: Teologia Sistemático-pastoral. Linha de pesquisa: literatura bíblica e teológica: interpretação.

Orientador: Prof. Dr. Degislando Nóbrega de Lima

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Degislando Nóbrega de Lima
(Orientador)

Prof. Dr. Gilbraz Aragão

Prof. Dr. Luis Vieira da Silva

RECIFE

2017

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus pela realização desta pesquisa, por conceder-me a capacidade e as condições necessárias para investigar e aprofundar nas fontes da Palavra.

Ao meu orientador, o Prof. Dr. Degislano Nóbrega por acolher meu projeto e conduzir-me na construção desta dissertação.

A Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP, aos professores pela transmissão e interação do saber teológico e aos alunos que comigo formaram a primeira turma de mestrado em Teologia desta Universidade.

Aos professores da banca examinadora: Prof. Dr. Luis Vieira e o Prof. Dr. Gilbraz Aragão, agradeço pelas colaborações.

A Paróquia Nossa Senhora do Rosário, aos agentes de pastoral, aos amigos e amigas pelo incentivo e por acreditarem em minha capacidade.

A evangelização há de conter também sempre ao mesmo tempo como base, centro e ápice do seu dinamismo uma proclamação clara que, em Jesus Cristo, Filho de Deus feito homem, morto e ressuscitado, a salvação é oferecida a todos os homens, como dom da graça e da misericórdia do mesmo Deus. (Evangelii Nuntiandi, n° 27).

RESUMO

A presente pesquisa de mestrado tem como objetivo analisar o tema: “Referenciais do querigma lucano no documento de Puebla: compreensão de evangelização”. O objeto desta pesquisa, o querigma, tem a sua relevância por constituir o núcleo central do cristianismo e ter sido, por diferentes modos, trabalhado pela Teologia do Novo-Testamento, especialmente nos evangelhos e nos Atos dos Apóstolos que são composições que pertencem ao gênero literário histórico-querigmático. No primeiro capítulo, refletirei sobre o termo “querigma” a partir da teologia do evangelista Lucas. Os textos que referenciam o enunciado querigmático da narrativa lucana serão trabalhados seguindo a metodologia da crítica histórica, que auxilia na descoberta da identificação do sentido da mensagem, contribuindo para uma autêntica compreensão e interpretação atual do objeto de estudo. No segundo capítulo, irei refletir sobre a compreensão de evangelização a partir da perspectiva da III Conferencia Latino Americana de Puebla. No terceiro capítulo, irei identificar e correlacionar a compreensão de evangelização da III Conferência Latino-americana de Puebla com as características querigmáticas da teologia lucana.

Palavras-chave: Jesus Cristo. Querigma. Teologia lucana. Puebla. Evangelização.

ABSTRACT

The following search has as object of analysis the theme: “References of the kerygma lucano at the Puebla’s document: Understanding of evangelization”. The object of this research is relevant because it is a part of the Christianity’s central nucleus. And also because it appears in the New Testament’s Theology. Mainly at the gospels and at the Apostles’ Acts that are texts of the gender historical-kerygmatic. In the first chapter I am going to reflect about the term kerygma using the evangelist Lucas’ Theology. The texts that reference the kerygmatic statement of the lucana narrative are going to be studied using the historical critic methodology. It helps to understand the meaning of the message contributing for an authentic understanding and interpretation of the theme. In the second chapter I am going to reflect about the understanding of evangelization by the perspective of Puebla’s III Latin-American Conference. In the third chapter I am going to identify and correlate the understanding of evangelization of the Puebla’s III Latin-American Conference and the characteristics of the lucana theology.

Key words: Jesus Christ. Kerygma. Lucana Theology. Evangelization.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AG	Ad Gentes – Decreto do Concílio Vaticano II sobre a atividade missionária da Igreja
AL	América Latina
AT	Antigo Testamento
Cf	Conferir
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CELAM	Conselho Episcopal Latino-americano
DAp	Documento de Aparecida
DM	Documento de Medellin
DP	Documento de Puebla
EG	Evangelii Gaudium
EV	Evangelii Nuntiandi
GS	Gaudium et Spes - Constituição Pastoral do Concílio Vaticano II sobre a Igreja no mundo de hoje
CIC	Catecismo da Igreja Católica
LG	Lumen Gentium – Constituição Dogmática do Concílio Vaticano II sobre a Igreja
NT	Novo Testamento

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	10
2. ANÁLISE DAS CARACTERÍSTICAS DO QUERIGMA NA TEOLOGIA LUCANA	17
2.1 A influência da Teologia Paulina sobre Lucas	17
2.2 O acontecimento Cristo como fenômeno histórico	19
2.2.1 Sincronismo com a historiografia do Império Romano	20
2.2.2 Sincronismo com a história da Palestina	22
2.3 Composição histórico-querigmática da narrativa lucana: Evangelho- Atos	24
2.3.1 Evangelho de Lucas	26
2.3.2 Atos dos Apóstolos	28
2.4 Teologia de Lucas	32
2.5 História da Salvação a partir de Lucas	36
2.5.1 A Interpretação lucana da História da Salvação	38
2.5.2 As fases da História da Salvação a partir da compreensão lucana	39
2.5.3 A universalidade da história da salvação	41
2.6 Cristologia lucana	42
2.7 Características da terminologia querigmática e seus correlatos na teologia lucana	46
2.7.1 O querigma como ato de proclamação	51
2.7.2 O querigma como conteúdo proclamado	53
2.8 Resposta ao querigma	58
2.8.1 A Fé	59
2.8.2 Arrependimento e conversão	59
2.8.3 Batismo	60
3 A CONCEPÇÃO DE EVANGELIZAÇÃO NA III CONFERENCIA LATINO-AMERICANA DE PUEBLA	62
3.1 Considerações sobre Puebla	62
3.1.1 Esclarecimentos do Conselho Episcopal Latino-americano –CELAM	66
3.1.2 Fios condutores em Puebla	68
3.1.3 A Cristologia da III Conferencia Latino-americana de Puebla	70
3.1.4 A Eclesiologia da III Conferencia Latino-americana de Puebla	72
3.1.5 O aspecto Antropológico de Puebla	76
3.2 A influencia da Exortação Apostólica Evangelii Nuntiandi na elaboração da III Conferencia Geral do Episcopado Latino Americano em Puebla	80
3.3 Fundamentação sobre a compreensão de Evangelização com ênfase na perspectiva da III Conferencia Latino-americana de Puebla	83
3.3.1 Fundamentação de evangelização na perspectiva do Novo Testamento – narrativa lucana.	83

3.3.2 Compreensão dos termos Missão e Evangelização	84
3.3.3 Fundamentação de evangelização na perspectiva do Concílio Vaticano II.	87
3.3.4 Compreensão de evangelização na perspectiva da III Conferencia de Puebla.	90
3.3.5 Conteúdo da Evangelização	93
3.4 A Ação Pastoral como elemento efetivo da evangelização	95
3.4.1 Aspecto teológico da Ação Pastoral	96
3.4.2 Estruturação da Ação Pastoral	98
OS ELEMENTOS DA ESTRUTURA QUERIGMÁTICA LUCANA	102
4.1 As novas espacialidades como lugar da evangelização	102
4.2 Desafios para a evangelização e fortalecimento das opções querigmáticas.	105
4.3 A cultura como característica querigmática lucana	107
4.3.1 Conceituação do termo cultura em vista da análise pastoral	108
4.3.2 A relação entre cultura e religião	111
4.3.3 O processo de inculturação da América Latina	114
4.4 A Opção Preferencial pelos Pobres como característica do querigma lucano	116
4.4.1 Perspectiva histórica da pobreza na América Latina	116
4.4.2 A compreensão teológica do termo “pobreza”.	119
4.4.3. A dimensão política da Opção pelos Pobres	120
4.4.4 A opção preferencial pelos pobres na perspectiva da III Conferencia de Puebla, como desdobramento da evangelização.	122
4.5 Os Agentes da Comunhão e Participação como característica querigmática lucana	124
4.5.1 Os fundamentos da estrutura ministerial a partir do Novo Testamento.	125
4.5.2 Agentes da evangelização segundo a perspectiva do Vaticano II e da Conferencia de Puebla.	128
5 CONCLUSÕES	130
REFERÊNCIAS	137

1. INTRODUÇÃO

A III Conferência Latino Americana de Puebla, dentre as demais Conferências que refletiram a partir da nossa identidade continental o modo de como evangelizamos e devemos evangelizar, é um marco histórico e ao mesmo tempo um referencial para a Igreja latino-americana. A mesma, dando continuidade às iniciativas da Conferência de Medellín, aprofundou as questões referentes à evangelização e às problemáticas que cercam esse tema. Dentre as definições que deram a esta Conferência, a que mais nos chamou a atenção foi esta: “Ela é acima de tudo um espírito: espírito de uma Igreja que se projeta com renovado vigor ao serviço de nossos povos cuja realização há de seguir o chamado de vida e transformação de quem colocou seu tabernáculo no coração de nossa própria história” (D P p.68). A linha teológica com a qual Puebla teceu o tema da evangelização no presente e no futuro, denominada de comunhão e participação, nos ajuda a buscar a integridade com Deus princípio de toda comunhão e também estabelecer a comunhão entre os homens nas mais diversas instâncias. Por isso, podemos considerar que Puebla insere a Igreja no princípio de uma nova etapa eclesial. O conteúdo dos núcleos e temas abordados por esta Conferência encontra-se no seu documento final que será utilizado no curso da nossa pesquisa.

A temática da evangelização e seus desdobramentos é uma discussão sempre atual em todos os seguimentos eclesiais. Este tema não está isolado, mas é refletido a partir das transformações culturais e estruturais da sociedade que trazem um problema para a Igreja. Miranda (2009) diz que, se a Igreja não dialogar com a sociedade para se atualizar em sua missão e em suas estruturas, como foi anunciado por João XXIII, deixa de ser significativa para a contemporaneidade. A missão consiste na comunicação do anúncio, que acontece pela evangelização. O Concílio Vaticano II define a missão da Igreja da seguinte forma:

Chamam-se comumente ‘missões’ as iniciativas especiais dos arautos do Evangelho que, enviados pela Igreja, vão pelo mundo todo, realizando o múnus de pregar o Evangelho e de fundar a própria Igreja entre os povos ou sociedades que ainda não creem em Cristo. São realizadas pela atividade missionária e em geral exercidas em certos territórios reconhecidos pela Santa Sé. O fim próprio dessa atividade missionária é a evangelização e a fundação da Igreja nos povos ou sociedades onde ainda não está radicada. Deste modo, da semente que é a palavra de Deus, por todo o mundo surgem as Igrejas particulares autóctones, devidamente organizadas, enriquecidas também de forças próprias e de maturidade. Dotadas de suficiente hierarquia própria, unida ao povo fiel, e de meios aptos para uma vivência plenamente cristã, as novas Igrejas colaboram para o bem de toda a Igreja. O principal meio dessa fundação é a pregação do Evangelho de Jesus Cristo (AD GENTES, nº 6).

Partindo da relevância da atividade missionária, o Concílio Vaticano II através do Decreto *Ad Gentes* nº 7 assim se expressa sobre a necessidade das missões: “O motivo dessa atividade missionária está na vontade de Deus, que quer que todos os homens sejam salvos e

venham ao conhecimento da verdade”. E a Constituição Dogmática *Lumen Gentium* n° 14 diz que cabe à Igreja o dever e também o direito sagrado de evangelizar. Por isso a atividade missionária hoje, como sempre, conserva íntegra sua força e necessidade.

Quando abordamos o tema da missão como evangelização nos referimos não apenas a uma correlação de conceitos, mas adentramos na complexidade do pensamento teológico sobre a mensagem essencial do cristianismo apresentada no horizonte pluricultural contemporâneo. Essa temática é exigente, porque, de acordo com Richard Friedli:

[...] o conceito de “missão” acha-se na terminologia teológica largamente envolvido de confusão intelectual e insegurança emocional. Missão como empreendimento que, por causa da palavra de Deus, se faz em determinada parte não católica do mundo” (compreensão geográfica, extrínseca e confessionalista da missão) sujeita-se à crítica por diversas razões (EICHER,1993,p.559).

Estas razões parte da investigação teológica sobre o que se entendia e pretendia por missão ou evangelização, a partir dos séculos XVI e XVII, quando da fundação, em 1622, da “*Sacra Congregatio de Propaganda Fide*”, órgão oficial da Igreja Católica, responsável pela atividade missionária e do que entendemos hoje como evangelização. Diante das grandes transformações culturais que marcaram o mundo e que atualmente refletem nas novas mentalidades é preciso pensar a missão da Igreja para além de uma compreensão unilateral, pois não é a Igreja que define a missão, mas é a missão que define a Igreja.

Tendo em vista esta realidade, nos propomos neste trabalho de pesquisa em Teologia¹, aprofundar o tema “Referenciais do querigma² lucano³ no documento de Puebla: compreensão de evangelização”.

Esta III Conferência do Episcopado Latino-Americano que ocorreu de 27 de janeiro até 13 de fevereiro de 1979 em Puebla de Los Angeles, no México, abordando o tema da evangelização do presente e do futuro num contexto específico da América Latina, dá importância às diversas realidades culturais e sociais que devem ser consideradas no processo de evangelização. “A Igreja recebeu a missão de levar aos homens a Boa Nova. Para realizar eficazmente esta missão, a Igreja sente a necessidade de conhecer o povo latino-americano em seu contexto histórico, com suas variadas circunstâncias” (DP 03)

¹ De acordo com o *Dicionário de Conceitos Fundamentais do Cristianismo* p.793, a etimologia e a história semântica do termo teologia (*theo-logia*, palavra acerca de Deus) significa uma conexão prática entre “Deus” e “linguagem”. A linguagem indica o meio com que se faz teologia, Deus indica o tema, enquanto a conexão prática significa as numerosas modalidades em que se pode fazer teologia.

² Querigma, palavra da língua grega (*Κηρυγμα*), que significa proclamação pelo arauto, anúncio, ordem, proclamação do vencedor, recompensa proclamada pelo arauto, pregação do evangelho (PEREIRA, 1990, p. 320). Esta palavra já faz parte do vocabulário da Língua Portuguesa (Cf: SACCONI, 2010,p.1712).

³ Os testemunhos mais antigos que atribuem a Lucas a autoria do Evangelho e Atos são: o cânon Muratoriano, datado entre 170 e 180; Irineu, no seu Livro *Adversus haereses*, do fim do século II; um antigo manuscrito chamado Prólogo ao Evangelho, de data ainda discutida; Tertuliano, na obra contra Marcião, dos anos 207-208 da era cristã (FITZMYER,1986,p.71-81).

Para refletir sobre a missão neste contexto, foi definido o termo Nova Evangelização. Este tem suas raízes históricas no Concílio Vaticano II, porém, foi pronunciado pela primeira vez, pelo Papa João Paulo II, quando em visita a sua terra natal em 1979 e tornou tal termo universal através de um discurso que pronunciou na Assembleia do CELAM, em Porto Príncipe, em 1983. Por Nova Evangelização, o Papa compreendia um novo ardor, novos métodos e novas experiências. Podemos compreender que se referia a um projeto pastoral que mediado por uma nova metodologia pudesse traduzir a fé cristã nas diversas realidades existentes.

A Nova Evangelização está interligada com os desafios do continente Americano. Entre os séculos XV e XVI aconteceram as grandes navegações cujo objetivo maior era o econômico. Portugal foi o pioneiro a desbravar os mares em busca de descobrir novas rotas comerciais com as Índias e conquistar novas terras para extrair matéria prima e metais preciosos. A este empreendimento deram seguimento a Espanha, França e Holanda. Com estas investidas, vieram também os designados missionários trazendo para o novo mundo a fé cristã. Desse modo, o cristianismo estava diante de uma nova realidade que exigia a criatividade de adaptação. Ao mesmo tempo, o processo de inculturação foi acontecendo devido ao inevitável contato de três mundos. Hoje, o senso comum chama este novo mundo de América Latina, justificando o motivo de serem um conjunto de nações colonizadas por países de língua latina.

Geograficamente, os países da América do Sul, América Central, os países das ilhas caribenhas formam a chamada América Latina. Mas tal termo ainda é complexo.

A denominação América Latina integra nosso vocabulário cotidiano. Mas sua historicidade precisa ser lembrada. Este termo foi inventado no século XIX, carregando desde suas origens, disputas de ordem política e ideológica. Os sentidos que lhe foram atribuídos estão vinculados às polêmicas que envolveram, de um lado, franceses e ingleses (século. XIX) e, de outro, latino-americanos e norte-americanos (séculos XIX e XX). [...] Não se pode negar que tal denominação, no presente, é hegemônica, sendo adotada internacionalmente por historiadores, cientistas sociais, e pela imprensa em geral (PRATO; PELLEGRINO, 2014, p.8-9).

No presente trabalho, conforme consta no tema, adotaremos o termo América Latina, conscientes das implicações políticas e ideológicas de sua construção. O eixo norteador deste trabalho é a teologia do evangelista Lucas. Os textos que referenciam o enunciado querigmático da narrativa lucana serão trabalhados seguindo a metodologia da crítica histórica.

É importante conhecermos a identidade daquele em cuja teologia este trabalho está situado e que é para o mundo cristão um grande teólogo e escritor do Novo Testamento, refiro-me ao evangelista Lucas. Sobre ele há algumas considerações nas escrituras do Novo Testamento. Ele é considerado um médico na carta de S. Paulo aos colossenses (Cf. Cl 4,14); companheiro de missão de Paulo em suas viagens apostólicas (Cf. Fm 1,24; 2Tm 4,11). Porém,

entre os estudiosos há diferentes opiniões acerca de sua identidade. Uns afirmam que Lucas é de origem pagão-cristã; outros, que ele é de origem judaico-cristã. Entretanto, Fitzmayer aponta algumas importantes características a este respeito:

[...] ele não é testemunha ocular do ministério público de Jesus, uma vez que afirma depender de fontes seguras e dignas da fé (Lc 1,2); é um bom escritor conhecedor das técnicas literárias helenísticas e pessoa culta; é provavelmente um cristão convertido do paganismo, originário de Antioquia, e viveu fora da Palestina. Lucas não conheceu Jesus pessoalmente, mas ficou entusiasmado e fascinado pelo Cristo ressuscitado que movia Paulo e as primeiras comunidades cristãs, descritas no livro dos Atos dos Apóstolos (FITZMYER, 1986, p. 81).

O objeto desta pesquisa, o querigma, tem a sua relevância por constituir o núcleo central do cristianismo e ter sido, por diferentes modos, trabalhado pela Teologia do Novo-Testamento⁴, especialmente nos evangelhos que são composições que pertencem ao gênero literário histórico-querigmático, alicerçados na história que proclamam aos homens de todos os tempos o mistério da salvação realizado por Jesus na cruz, convidando os leitores a fazer uma opção pessoal a seu respeito.

A teologia moderna, segundo CERFAUX (2012, p.139), “fez entrar na moda o substantivo κηρυγμα pelo qual ela pretende designar o que se refere à mensagem cristã”. Esta palavra de origem grega, presente nas narrativas das sagradas Escrituras, derivada do substantivo *keryx*⁵, do qual também se formulou a palavra κηρυσσω cujo significado quer dizer “anunciar”, se correlacionam entre anúncio, proclamação e mensagem, conteúdo. Tais palavras, foram utilizadas pelo cristianismo para expressar o essencial da mensagem cristã que a Igreja proclama ao mundo: “Assim está escrito que o Cristo deveria sofrer e ressuscitar dos mortos ao terceiro dia, e que em seu Nome, fosse proclamado o arrependimento para a remissão dos pecados a todas as nações” (Lc 24,46-47). Esta verdade de fé, se constitui no conteúdo essencial do cristianismo que a Igreja entende por querigma, e a partir deste conteúdo, a Igreja evangeliza. Aprofundaremos neste estudo as terminologias correlacionadas a este aspecto conceitual.

Lucas em seu escrito neo-testamentário aborda a dimensão querigmática, pois o próprio termo querigma em sentido amplo pode designar a totalidade da obra de Lucas quanto proclamação. Devido à própria complexidade do termo, não podemos determinar o significado

⁴ A terminologia “Antigo/Novo Testamento” tem sua origem no binômio “antiga/nova aliança” de Jr 31, 31-33 (testamento=aliança), que Hb 8,7-13 aplica à relação entre o culto de Israel e a salvação por Cristo. Na realidade, da parte de Deus, o testamento-aliança é irrevogável (Rm 11,19), mas visto que o povo a rompeu (Cf. Jr 31, 32), a interpretação cristã vê sua restauração na vivência nova fundada em Jesus Cristo. Neste sentido, exprime-se 1Jo 2, 7-8: “o mandamento” para o cristão é o antigo, o de sempre, mas ele é ao mesmo tempo novo, como se verifica em Cristo e nos fiéis. Quanto ao termo “Nova Aliança” (Cf. Hb 12, 24; Lc 22,20; 1Cor 11, 25; 2 Cor 3, 6; Hb 8, 8; 9,15) (KONINGS,2014, p. 12).

⁵ Segundo o Dicionário de Teologia do Novo Testamento, p. 739, as palavras κηρυσσω “anunciar” e κηρυγμα “proclamar”, derivam da raiz κηρυξ, “arauto”.

concreto do querigma na obra lucana só com base em um estudo de vocabulário. De acordo com Fitzmyer (1986), para estudar o querigma na obra lucana é preciso distinguir entre o ato de proclamação e o conteúdo proclamado. Os dois aspectos são realidade da mesma obra, e ambos comprometem o próprio Jesus, os discípulos e o autor. Entretanto, a respeito da composição do Evangelho de Lucas são apresentadas três fontes fundamentais “o Evangelho de Marcos, a fonte “Q”⁶ e uma terceira fonte, que não é necessariamente um documento escrito que se chama “L”⁷. Estas fontes dão a ele mais possibilidades de contextualizar o evento Cristo num tempo e numa história determinada e ao alcance de todos, especialmente aos gentios e aos de sua cultura helenista. Podemos perceber isto através dos discursos de Pedro conforme consta nos textos dos Atos dos Apóstolos (At. 2,14-39; 3,12-26; 4,8-12; 5,29-32; 10,34-43) e nas cartas de Paulo. Encontramos na narração lucana elementos que devem ser considerados como querigmáticos, por exemplo: das palavras do Ressuscitado, na noite da páscoa, Lucas colheu o essencial da mensagem cristã: Paixão e Ressurreição de Cristo anunciadas nas Escrituras: Lc 24, 46. At 2,22-36; 3,12-16; 4,8-12; 13,16-41; 26,22-23. Conversão para o perdão dos pecados: Lc 24,47. At 2,38; 3,19; 5,31; 10,43; 13,38-89; 26,18. Os apóstolos como testemunhas da missão: Lc 24, 48. At 1,22; 3,15; 5,32; 10,41; 13,31; 22,15; 26,16. O Espírito é doado às testemunhas para cumprirem esta missão: Lc 24,49. At 1, 4-5; 2,33.

A obra lucana é uma unidade que compreende duas partes, o Evangelho e o Livro dos Atos dos Apóstolos. Nesta unidade, de acordo com Casalegno (2015), estão apresentadas três dimensões básicas de sua obra: primeira, a Salvação em Jesus Cristo; segunda, a missão; e terceira, o Plano de Deus. Nosso objetivo não é aprofundar estas dimensões básicas, mas utilizá-las para aprofundar o propósito de estudo que consiste na dimensão querigmática na Obra de Lucas, a qual abriu novas perspectivas para a teologia do Novo Testamento quando referencia a salvação aos pobres (Lc 4,18; 6,20), aos pecadores (Lc 5, 31-32), às mulheres (Lc 7, 12-15;

⁶ “Q”: esta letra é uma abreviatura da palavra de origem alemã “*Quelle*” que significa fonte. Também conhecido por documento “Q”. Corresponde a um material possivelmente utilizado na redação do Evangelho segundo Mateus e segundo Lucas. A maioria dos exegetas estão de acordo que Mateus e Lucas, para redigir seus escritos, utilizaram o Evangelho segundo Marcos e esta fonte “Q” na qual está contido o registro das palavras e sermões de Jesus. Fitzmyer atesta sobre a fonte “Q” que ela representa unicamente diversos estratos de tradição que existiam em forma oral, catequética ou litúrgica. (FITZMYER, 1986. p. 143). Hurtado, assim se expressa sobre esta referida fonte: “Durante as duas últimas décadas, vários estudiosos propuseram que uma coleção de ditos de Jesus, geralmente considerada como tendo sido utilizada pelos autores de Mateus e Lucas, e geralmente referida como “Q”, representa um tipo muito antigo de seguidores de Jesus no primeiro século [...] que tinha uma visão dele que era muito diferente daquela mais familiar nos escritos do Novo Testamento” (HURTADO, 2012, p. 293).

⁷ “L” significa fonte(s) própria(s) de Lucas. As passagens exclusivas de Lucas que não encontram paralelos nos demais sinóticos (Marcos e Mateus) provêm desta fonte. A respeito da fonte “L”, Fitzmyer introduz uma discussão quanto ao material desta fonte, se escrito ou oral. Entretanto, o mesmo esclarece tais questões: “[...] é preciso entender esta fonte em um sentido amplo, como documento escrito ou como tradição oral. Portanto, não se pode comparar esta fonte as fontes fundamentais de “MC” e “Q”. (FITZMYER, 1986, p. 147-148).

8, 2-3; 10, 38-42); quando alertava sobre a oração (Lc 11, 1-13), a caridade fraterna (Lc 6, 27-45), a renúncia (Lc 5,10-11.27) e quando chamava a atenção para a intervenção de Deus na história com o seu “hoje” (Lc 2, 11; 3, 22; 4, 21; At 13, 33).

Essas temáticas demonstram a preocupação da comunidade primitiva em expandir sua mensagem para as diversas realidades da sociedade e ao mesmo tempo nos faz perceber as tentativas de inculturação do cristianismo que ultrapassou as fronteiras do mundo judaico e se encontrou com a filosofia do mundo helenístico. Sendo uma pessoa de grande erudição, conhecendo o estilo da historiografia grega, Lucas aplica os métodos historiográficos na elaboração de suas narrações e soma a estas uma forma de linguagem própria, que os estudiosos chamam de fonte “L”, proveniente das pesquisas na geografia, na história, nas escrituras e nas fontes. Podemos constatar, através dos novos estudos de pesquisa sobre Lucas, que “[...] falamos do autor como de um personagem conhecido: um cristão da segunda geração, um escritor empenhado que sabe escrever com dignidade e clareza em grego, um cristão atento e sensível à tradição e aos problemas de sua Igreja” (FABRIS; MAGGIONI, 1992, p. 20). Esta diferença faz perceber não só o Lucas historiador, mas também o teólogo pesquisador, um cristão que se permitiu seduzir pela mensagem do Filho de Deus, pois assim diz Fabris e Maggioni (ibidem): “Este material foi elaborado com a autonomia e liberdade que caracterizam o método lucano, e segundo um projeto teológico bem preciso”. O caráter expansionista, a busca por universalização da mensagem, sua perspectiva inclusiva, o rigor metodológico, a utilização da historiografia helenista e a sistematização dos textos fez da literatura lucana um cobiçado objeto de estudo a inspirar várias perspectivas na teologia bíblica.

Dentre alguns estudiosos que analisaram a obra lucana, podemos citar alguns exegetas católicos: Augustin George (1982), Bruno Maggioni (2006), Carrol Stuhlmüller (2010); Curtis Mitch (2015), Daniel Marguerat (2003), Donald Senior (2010), Joseph A. Fitzmyer (1986), Josef Schmid (1968), Otto Betz (1968), Raymond E. Brown (2012); Rinaldo Fabris (2006), Scott Hahn (2015). No Brasil, encontramos alguns pesquisadores: Alberto Casalengo (2005; 2003), Gilvander Luis Moreira (2004) e Lina Boff (1996).

A partir da perspectiva da teologia lucana é relevante considerar o aspecto cultural no processo da proclamação da mensagem de Jesus Cristo. Atenta a este aspecto, a Igreja percebe que a diversidade cultural é um campo fértil para a evangelização. Em 1985, comemorando os vinte anos do Concílio Vaticano II, o Papa João Paulo II convocou o sínodo extraordinário dos

bispos, e neste, o tema da inculturação⁸ foi refletido como necessidade da própria Igreja como consta na declaração do referido sínodo no que diz respeito a inculturação:

Como a Igreja é uma comunhão que está presente no mundo inteiro e junta diversidade e unidade, ela assume tudo que encontra de positivo em todas as culturas. Mas a inculturação é diferente de uma mera adaptação externa, na medida em que significa uma transformação interior de valores culturais autênticos mediante sua integração no cristianismo e o arraigamento do cristianismo em várias culturas humanas (CHUPUNGCO, 2008, p.26).

Esta tarefa está acontecendo no horizonte cultural específico, como diz o próprio Lucas, no “hoje” da história. Partindo da constatação dos desafios que a Igreja enfrenta nesta sociedade globalizada e multicultural, a mesma não poderá dispensar a mediação de uma cultura global mesmo que caracterizada pela ambiguidade. É justamente neste contexto que a comunidade eclesial deve apresentar a mensagem essencial do cristianismo. Para isto, é preciso retomar e aperfeiçoar métodos e redescobrir caminhos que já foram apresentados por teólogos e pastoralistas que estão contidos no magistério eclesiástico. Por isso, com o presente trabalho, analisaremos os referenciais do querigma lucano, no documento de Puebla, objetivando a compreensão sobre a evangelização.

⁸ A inculturação, compreendida como um processo bem mais intenso, pelo qual elementos litúrgicos cristãos inserem-se de tal modo nas bases estruturais de uma determinada cultura, a ponto destes elementos passarem a normalmente a ser expressos no culto através dos pensamentos, linguagem e modelos rituais próprios desta cultura. O emprego do termo inculturação, aplicado ao processo de adaptação da liturgia ao gênero dos vários povos e culturas, é bastante recente. Porém, a realidade da inculturação da liturgia é desde a origem da Igreja (Cf.: MELO, 1997, p. 299-325).

2. ANÁLISE DAS CARACTERÍSTICAS DO QUERIGMA NA TEOLOGIA LUCANA

Neste primeiro capítulo estudaremos sobre a teologia do Evangelista Lucas com o objetivo de obtermos a compreensão querigmática e suas características. O objeto assimilado servirá de núcleo para os capítulos seguintes que culminará na compreensão e desdobramento do conceito de evangelização. Para esta finalidade, adentraremos neste capítulo na estrutura do pensamento lucano refletindo sobre a influência de Paulo sobre Lucas, a sua intencionalidade histórica, sobre a metodologia utilizada pelo evangelista para elaborar sua narrativa, sua formulação teológica: história da salvação e cristologia chegando ao estudo do querigma e seus desdobramentos.

2.1 A influência da Teologia Paulina sobre Lucas

A relação de amizade e colaboração entre Paulo e Lucas é algo já atestado pelos escritos neotestamentários⁹. Lucas na segunda parte de sua obra¹⁰, teve o cuidado de apresentar aos seus leitores um perfil de Paulo, através do grande acontecimento de Damasco que marcou decididamente a vida de Saulo e ainda, alguns registros sobre a vida deste Apóstolo. É, sobretudo, em Atos dos Apóstolos que encontramos os célebres discursos querigmáticos de Paulo que fundamenta toda sua teologia; encontramos os relatos de suas viagens¹¹, as tensões entre os judeus, suas prisões e seu incansável zelo pelo Evangelho. Bornkamm (1992) ao se referir aos Atos dos Apóstolos, considera que mais da metade deste livro se ocupa especificamente da atuação e do destino de Paulo.

⁹ Cf.: Fm 2,4; Cl 4,14; 2Tm 4,11.

¹⁰ Sobre as informações que Lucas nos dá a respeito de Paulo no livro dos Atos dos Apóstolos, Raymond Brown sintetiza três opiniões a respeito destas informações: “Existem três opiniões de como relacionar essas fontes: a) Confiança total em Atos. As vidas tradicionais de Paulo são fortemente guiadas por Atos, encaixando e adaptando informações das cartas num esquema tirado de Atos. b) Grande desconfiança de Atos. Como reação e como parte do ceticismo acerca do valor histórico de Atos, o que este livro conta sobre Paulo tem sido questionado. Com efeito, alguns estudiosos têm reconstruído a carreira de Paulo deixando inteira ou amplamente de lado as informações de Atos, ou corrigindo-as de forma drástica, elevando a contradições as diferenças entre Atos e as cartas (p.ex. Becker, Knox, Jewett, Lüdemann). c) Uma posição intermediária usa as cartas de Paulo como fonte primária e suplementa-as cautelosamente com Atos, sem apressar-se em declarar contraditórias as diferenças aparentes. (BROWN, 2014,p. 565-566).

¹¹ Sobre este aspecto das viagens de Paulo, Raymond Brown esclarece que “uma das objeções principais ao uso de Atos como guia para a vida de Paulo é que, em suas cartas, Paulo não demonstra nenhuma consciência das viagens missionárias numeradas (três). Argumenta-se que se alguém perguntasse ao Paulo das cartas “Em que viagem missionária você se acha agora? Ele não saberia do que se tratava. Em certa medida, porém, pode-se dizer o mesmo sobre o Paulo de Atos, que jamais discerne explicitamente três viagens missionárias. [...] As três viagens são apenas uma classificação apropriada, desenvolvida por estudiosos de Atos. (BROWN, 2014,p. 576).

Através destes relatos percebemos que Lucas formulou sua teologia acerca de Jesus a partir dos fundamentos da fé que recebera de Paulo. Mesmo que estudiosos tendem a fazer comparações discrepantes entre os escritos paulinos e lucanos, o objetivo de Lucas não consiste em desconstruir ou desviar os ensinamentos que recebera de Paulo mas, apresentar o conteúdo da fé em novas configurações. Lucas tem seu próprio método conforme apresentou no prólogo do Evangelho.

De acordo com Comblin, “está bem claro que o segundo tomo de Lucas merece melhor o título de Atos de Paulo, pois ele é em todas as partes uma apologia de Paulo” (COMBLIN, 1993,p.158). Marguerat (2003, p. 51) quando aborda a relação entre Lucas e os apóstolos de Jesus, diz que “ele foi o primeiro a ligar Jesus a Paulo na mesma tradição”. Em sua narrativa, Lucas faz um paralelo especialmente na segunda parte de sua obra entre a paixão de Jesus e a paixão de Paulo. Do capítulo vinte ao vinte e oito dos Atos dos Apóstolos, todos se referem a Paixão de Paulo, que pode ser comparada à paixão de Jesus a partir do capítulo dezenove do evangelho de Lucas. Alguns elementos merecem destaque, por exemplo, enquanto o processo de Jesus terminou por uma condenação à morte e uma execução, Paulo não foi condenado, mas enviado à Roma, para ser julgado como um cidadão Romano. Outro destaque é que no evangelho, Lucas narra a paixão de Jesus culminando na narração das aparições do Ressuscitado e o anúncio público do Ressuscitado aos apóstolos. O livro dos Atos não se refere a morte de Paulo, mas Lucas demonstra o sucesso do acontecimento como se tudo o que ocorreu em Jerusalém, fosse um equivalente da paixão, e o que aconteceu em seguida, um equivalente da ressurreição. Daniel Marguerat (2003) ao falar dos apóstolos como verdadeiras testemunhas, diz que em Lucas fica claro que estes são apenas testemunhas, mas, não atores do drama da salvação, por isso, não relata sua morte. De acordo com Comblin, Lucas não queria narrar o martírio de Paulo, mas o triunfo de seu evangelho apesar de perseguido. Lucas sabia muito bem que Paulo morreria mártir em Roma. Mas para ele o que valia era a plena liberdade de sua palavra que anunciava o evangelho sem que nada pudesse impedi-lo.

Ainda de acordo com Comblin (1993), Lucas assumiu a tarefa de defender e glorificar o apóstolo Paulo, pois pertencia a uma Igreja de tradição paulina e queria justificar o apóstolo diante de seus detratores. Comblin considera o livro dos Atos dos Apóstolos “uma apologia a Paulo”, sendo que a primeira parte tem por finalidade mostrar que Paulo seguiu os passos de Pedro e que a sua missão deriva por intermédio dos helenistas da própria comunidade de Jerusalém, Paulo é colocado como continuador da Igreja de Jerusalém.

Comparando as informações sobre Paulo trazidas por Lucas em sua obra com as do corpus paulino que contém elementos substanciais sobre o Apóstolo, percebe-se que Lucas

parece criar um perfil de Paulo a partir de sua predileção pelo apóstolo. Analisando essas diferenças, Bornkamm em seus estudos chega a dizer que “na comparação entre os Atos dos Apóstolos e as Epístolas autênticas de Paulo, tem-se a impressão de se estar diante de um rio que, em seu percurso, se desfez de muito material e recebeu a contribuição de novas fontes” (BORNKAMM, 1992,p.16). Podemos fazer uma simples demonstração, por exemplo, quando Lucas fala sobre as viagens missionárias. De acordo com Lucas, Paulo se dirige primeiro ao povo judeu e só depois aos gentios, diferente do que encontramos em Gl 2, 7-8 “ Pelo contrário, vendo que a mim fora confiado o evangelho dos incircuncisos como a Pedro o dos circuncisos, pois aquele que operava em Pedro para a missão dos circuncisos, operou também em mim em favor dos gentios”. Há vários aspectos do perfil de Paulo criado por Lucas que diverge do corpus paulino, apresentando uma visão deficiente sobre o mesmo, carecendo ao leitor buscar na literatura propriamente paulina as informações acerca do Apóstolo¹². Entretanto, essas mesmas diferenças nos faz perceber a intensão de Lucas para introduzir Paulo na Igreja, e ao mesmo tempo revela a influência que Paulo exerceu sobre Lucas e a predileção de Lucas por Paulo.

2.2 *O acontecimento Cristo como fenômeno histórico*¹³

Para compreender a mensagem de Jesus, precisamos situá-lo no tempo e no espaço em que viveu e atuou. Compreender sua relação com a sociedade da época, ou seja, a sociedade judaica daquele tempo. Para isto, é imprescindível investigar os evangelhos, precisamente os sinóticos e outros escritos do Novo Testamento que nos ajudarão a compreender a relação de Jesus com a história de seu tempo, onde o universo conceitual e simbólico, de um lado e, os modos de expressão, de outro, eram muito diferentes dos nossos. Este item não tem como objetivo investigar as dimensões do Jesus histórico, mas o objetivo é mostrar a perspectiva histórica da narrativa lucana em situar Jesus com os fatos e acontecimentos de sua época.

Partiremos do próprio conceito dado aos escritos sobre a mensagem do Nazareno, ou seja, do termo “evangelho”. Como sabemos, nos sinóticos, é Marcos que atribui o termo

¹² “Lucas descreve Paulo, mesmo após se ter feito cristão e missionário, com todo relevo como um fariseu convicto que permaneceu fiel à Lei dos patriarcas e à doutrina da ressurreição dos mortos, agora confirmada pela Ressurreição de Jesus. [...] Os judeus, ao invés, junto com a rejeição de Jesus, traíram igualmente suas mais sagradas tradições. Bem diferente é, pelo contrário, o verdadeiro Paulo, o qual, confirme se depreende especialmente da Epístola aos Filipenses 3,5s, abandonou o seu zelo fariseu. (BORNKAMM, 1992,p.18-19).

¹³ A expressão “Acontecimento Cristo” não é mais que uma fórmula convencional para fazer referência a todo o conjunto de fenômenos que configuram a existência de Jesus e lhe conferem seu peculiar impacto sobre a história da humanidade: seu ministério público, sua paixão, sua morte e sepultura, sua ressurreição, ascensão e exaltação. (FITZMYER, 1986,p.329).

“evangelho” aos seus escritos. Lucas, diferentemente, atribui aos seus escritos o termo “relato”. Encontramos tal termo no início do prólogo do evangelho: Lc 1, 1-3; e no início do livro dos Atos dos Apóstolos: “Fiz meu primeiro relato, ó Teófilo, a respeito de todas as coisas que Jesus fez e ensinou desde o início” (Cf. At 1,1). A princípio, essa diferença poderia soar como uma discordância de Marcos, mas quando Lucas utiliza o termo “relato” para designar todo o conjunto de sua obra, na verdade ele define toda sua composição como autêntico relato e o descreve com a terminologia normalmente usada por literários e historiadores helenistas. O motivo que Lucas não utiliza o termo evangelho para designar sua obra, não o sabemos, o que se pode fazer nesse sentido são deduções ou conjecturas. Fitzmyer, sobre esta questão, diz que “Lucas não só dá ao seu relato uma dimensão literária, senão que ao mesmo tempo, suscita a atenção do leitor para que possa captar as implicações históricas da sua narração” (FITZMYER, 1986,p290).

Como podemos ver, dentre os evangelistas, Lucas destaca-se pelo seu interesse histórico. Para Fitzmyer (1986,p292) Lucas tem uma consciência perfeitamente clara de que o nascimento, ministério público, morte e ressurreição de Jesus, fez surgir uma nova era na história da humanidade. Essa dimensão querigmática e ao mesmo tempo escatológica, embora com acentos diferentes de Mateus e Marcos, pois Lucas contextualiza seus relatos, bem mais do que estes, demonstra que na teologia lucana coexistem em perfeita harmonia a dimensão querigmática e a perspectiva histórica. Para compreender essa relação entre proclamação da narração lucana da atividade de Jesus com a história universal, Fitzmyer aponta três caminhos: “por seu sincronismo com a história do império romano, por sua vinculação com a história da palestina e por sua abertura para a história do cristianismo” (FITZMYER, 1986,p.292).

2.2.1 Sincronismo com a historiografia do Império Romano

Quanto ao sincronismo com a história do Império Romano, podemos encontrar na obra lucana, Evangelho-Atos, uma série de referências em que os relatos de Lucas se sincronizam com a história do mundo greco-romano. Dentre estes, podemos destacar o anúncio do nascimento de Jesus e, ao mesmo tempo, a citação do decreto do imperador Augusto ordenando o censo do mundo romano:

Naqueles dias, apareceu um edito de César Augusto, ordenando o recenseamento de todo o mundo habitado. Esse recenseamento foi o primeiro enquanto Quirino era governador da Síria. E todos iam se alistar, cada um na própria cidade. Também José subiu da cidade de Nazaré, na Galiléia, para a Judéia, à cidade de Davi, chamada Belém, por ser da casa e da família de Davi, para se inscrever com Maria, sua mulher, que estava grávida. Enquanto lá estavam, completaram-se os dias para o parto, e ela

deu à luz seu filho primogênito, envolveu-o com faixas e reclinou-o numa manjedoura, porque não havia um lugar para eles na sala (Cf. Lc 2,1-7).

Sobre esta passagem, na nota explicativa da Bíblia de Jerusalém consta que um recenseamento de todo o império feito por César Augusto é desconhecido em outros lugares. O recenseamento que aconteceu quando Quirino era legado da Síria se referia somente à Judeia. Sem dúvida Lucas transpõe uma questão local à escala mundial, podemos ver isso em At 11, 28. O historiador Flávio Josefo data o recenseamento sob Quirino em 6 d.C. O fato é que o reino judeu foi transformado em província romana. Por ocasião da criação de uma província, o poder imperial realizava o recenseamento dos bens. Quanto a cronologia do nascimento de Jesus, a fornecida por Lucas não corresponde com a de Mateus, na qual Jesus nasceu antes da morte do rei Herodes Magno. Com efeito o recenseamento sob Quirino lhe deu mais prestígio, pois promoveu a reorganização do país como província depois da deposição do etnarca Arquelau como registra Josefo:

Quirino, membro do Senado, ocupava todas as magistraturas [de uma carreira senatorial] e, com isso, chegou até o consulado; gozava, sob todos os aspectos, de grande consideração, coisa que só acontece com poucos homens. Ele chegou à Síria, enviado por César Augusto para ser o legado dessa província e fazer o recenseamento das fortunas aí existentes com vistas à cobrança do imposto (JOSEFO,2009 p65)

Historicamente, este fato acarretou também na revolta de Judas Galileu, que Lucas menciona em At. 5,37: “Depois dele veio Judas, o Galileu, na época do recenseamento, atraindo o povo atrás de si. Pereceu ele também, e todos os que lhe obedeciam foram dispersos”. Portanto, para Fitzmyer (1986,p.293) a sincronização com este fato da história é evidente que Lucas desejava situar o nascimento do fundador do cristianismo em um determinado momento histórico da Roma imperial com o que se enquadra dentro da história romana. Do ponto de vista teológico de Lucas, era muito importante que Jesus nascesse no tempo de Augusto, quando o mundo gozava da *Pax Augusta*.

Outros aspectos do sincronismo com a história romana em Lc 3,1-6, consta a preparação da atividade pública de Jesus.

No ano décimo quinto do império de Tibério César, quando Pôncio Pilatos era governador da Judéia, Herodes tetrarca da Galileia, seu irmão Filipe tetrarca da Ituréia e da Traconítide, Lisânias tetrarca de Abilene, sob o pontificado de Anás e Caifás, a palavra de Deus foi dirigida a João, filho de Zacarias, no deserto (Lc. 3, 1-2)

Quanto a esta passagem, Lucas determina por meio desses dados o caráter temporal, segundo o uso da historiografia grega profana, o acontecimento da apresentação do Batista.

O objetivo deste sincronismo seis vezes não é determinar o mais exacta quanto possível, o momento do início do tempo de redenção e que seria suficiente apenas com os dados do ano 15 do reinado de Tibério, mas a breve descrição da situação política na Palestina. A coisa mais importante, e a única precisa entre os seis, oferece

primier Lucas, o 15º ano do imperador romano Tibério, o governante do mundo, em seguida, sob cujo domínio também foi Palestina (SCHMID,1968,p.133)¹⁴

Schmid esclarece que esta citação lucana deve ser lida em paralelo com o texto de Marcos que não traz essas informações históricas para que o leitor possa compreender o caráter da dimensão histórica do relato lucano e sua sincronia com a história romana.

Na segunda parte da obra lucana encontramos outras referências com a historiografia romana. No livro dos Atos 11, 27-29, Lucas narra o episódio da fome que veio sobre a Judeia e a campanha que os discípulos realizaram para socorrer os necessitados. O historiador romano Flávio Josefo situa este acontecimento no tempo do procurador Tibério Alexandre e narra o fato da visita da rainha Helena, que seguia os princípios judaicos, à cidade de Jerusalém, cuja vinda trouxe auxílio à população: “A rainha enviou os que a acompanhavam uns para Alexandria, a fim de comprar trigo [...] outros para Chipre com a finalidade de trazer um carregamento de figos secos[...] Helena distribuiu esse alimento aos indigentes” (JOSEFO,2009 p.43). Outras passagens, como o encontro de Paulo com Átilas e Priscila em At 18,2, por ocasião do decreto do imperador Cláudio que pedia que os judeus se afastassem de Roma e em At 18,12 quando Paulo foi levado aos tribunais romanos. Diante destes sincronismos históricos, Fitzmyer (1986,p294) afirma que Lucas apresenta o acontecimento Cristo e sua continuidade com a Igreja nascente como um fenômeno enraizado na história romana do século I de nossa era.

2.2.2 Sincronismo com a história da Palestina¹⁵

O evangelista Lucas inseriu em seus relatos alguns elementos sócio-políticos da história da palestina, correlacionando-os com a história de João Batista e de Jesus. Esse sincronismo dos fatos é intencional e ao mesmo tempo situa o evento Cristo na geografia, na política e nos acontecimentos de sua época. Investigaremos alguns pontos considerados essenciais.

¹⁴ Tradução livre do autor, do original: “El objeto de este séxtuple sincronismo no es determinar de la manera más axacta posible el momento del comienzo de la época de la redención ya que para ello hubiera bastado sólo con el dato del ano 15 del imperio de Tiberio, sino la breve descripción de la situación política en Palestina. El dato más importante, y también el único exacto entre los seis, lo ofrece Lucas en primier lugar, el ano 15 del emperador romano Tiberio, el soberano del mundo de entonces, bajo cuyo domínio estaba también Palestina(SCHMID,1968,p.133).

¹⁵ Por Palestina, compreende a denominação da Síria, dada à região situada entre a cadeia do Tauro ao N. e o deserto do Sinai ao S., o Mediterrâneo a O. e o deserto a E., remonta aos navegadores e mercadores gregos do século V a.C. Esses territórios foram subdivididos em Síria Superior, a planície que se estende do Mediterrâneo às montanhas Zagros; Celessíria, a “Síria encovada” a região do Líbano e do Antilíbano, Síria Palestina, a região S. do Líbano e do monte Hermon. Desde o século II a. C., o título oficial da província romana dessa região era Síria Palestina. O nome Palestina sozinho (o adjetivo usado como substantivo) aparece e Herótodo, Filon e Josefo. Palestina é a forma grecizada da palavra hebraica traduzida em português Filisteia (MCKENZIE,2015,p.626).

Partindo de algumas diferenças entre as narrativas de Mateus e Lucas, quanto a narrativa do nascimento de Jesus e de João Batista, percebemos a intenção da narrativa lucana quanto a sincronização com a história da Palestina. Em Mateus 2,1.15.19, o nascimento de Jesus aconteceu no tempo do rei Herodes, o Grande. Quando Jesus nasceu, reinava na Palestina, Herodes I, o grande, rei vassalo do imperador romano. Com a morte de Herodes, (IV a.C), de acordo com CAMACHO e MATEUS (2011, p.9) o reino foi dividido entre seus três filhos com o consentimento do imperador Augusto que, no entanto, deixando de dar atenção ao testamento de Herodes não outorgou o título de rei a nenhum dos três. No evangelho de Lucas 1,5 diz que o nascimento de João Batista teve lugar em tempos do rei Herodes. Entretanto, levando em consideração o nascimento de Jesus, Lucas narra, seis meses após, o nascimento de João Batista (Cf, Lc 2,1-6). A data que consta em Lc 1,5 que se refere a Herodes, o grande, proporciona um sincronismo lógico. A intenção de Lucas é apresentar o nascimento de João e de Jesus em um período determinado da história política da Palestina¹⁶.

Outro dado interessante está contido na narrativa da Paixão. A cena referida é a presença de Jesus diante de Pilatos, conforme está descrito em Mt 27,2, (Mateus atribui a Pilatos o título de governador da Judeia) Mc 15,1 e Lc 23. Porém, em Lc 3,1, o evangelista não só atribui a Pilatos o título de governador, mas também, apresenta o início do ministério de João Batista no deserto associado ao período em que Pôncio Pilatos era governador da Judeia. Quanto a paixão de Jesus, o diferencial de Lc 23 está nos versículos 6-7: “A essas palavras, Pilatos perguntou se ele era galileu. E certificando-se de que pertencia à jurisdição de Herodes, transferiu-o a Herodes que, naqueles dias, também se encontrava em Jerusalém” (Lc 23,6-7).O elemento novo é o fato de Jesus ter sido levado à presença de Herodes Antipas, filho de Herodes, o grande, e tetrarca da Galileia. Esse detalhe foi omitido pelos demais evangelistas. Tal elemento está em conexão com Lc 13,1 “Nesse momento vieram algumas pessoas e lhe contaram o que acontecera com os galileus, cujo sangue Pilatos havia misturado com o das suas vítimas”. Estas narrativas corresponde a um sincronismo explícito da paixão de Jesus com a história da Palestina.

Outro dado importante entre os evangelistas é relacionar a paixão de Jesus com a época de atuação dos sacerdotes Anás e Caifaz (Cf. Mt 26,3; Jo 18,13-24; Lc 22,54). Marcos 14,53

¹⁶ Sobre estes relatos, Schmid esclarece que “Os dados temporários que Lucas inicia a história, liga a história sagrada com a história profana. O Herodes que está referido no nascimento de Joao é Herodes, o Grande, entronizado no ano 40 por Marco Antonio e morto no ano IV a.C. A situação deve representá-lo, portanto, em uma data no início deste ano, deixando indeterminado, por agora, a sua determinação temporal, exato. Judéia, a cena dos episódios que se seguem, é aqui o país judeu, designando toda a Palestina, não só a Judéia no sentido estrito, como em Lc 1,65; 2,4 e, em geral, o NT”. (SCHMID,1968,p.51).

não menciona o nome dos sacerdotes. Desses que citamos, Lucas é o único que apresenta o pontificado dos sumos sacerdotes como ponto de referência histórico para datar, em outro aspecto, a atuação do Batista, como pode ser lido em Lc 3,2 “sob o pontificado de Anás e Caifás, a palavra de Deus foi dirigida a João, filho de Zacarias, no deserto”. Mesmo sabendo essa maneira de citação de Lucas que leva a entender que os sacerdotes¹⁷ citados exerciam simultaneamente a mesma função e que na verdade não é dessa forma, nosso objetivo aqui não é fazer uma exegese do texto, mas demonstrar a intenção de Lucas em situar o ministério de João Batista e de Jesus na história da Palestina. Desses dados que foram apresentados com relação a intenção de Lucas em situar Jesus com a história da Palestina, fica em evidência o texto de Lc 3,1 devido a riqueza de informações. De acordo com Fitzmyer (1986,p.296), o conjunto das relações entre os personagens do mundo palestino, não limita a história romana representada pelo governador Poncio Pilatos, nem a história religiosa do judaísmo, quando se menciona os sumos sacerdotes Anás e Caifás. Mas ao incluir no relato a história política da Palestina representada por Herodes Antipas, Filipe e Lisanio, justifica-se a presença desses personagens por dar relevância ao sincronismo histórico. A condição de pregador e de arauto da boa notícia de Lucas, faz evidenciar o anúncio da mensagem, dando a primazia da dimensão querigmática sobre o puramente histórico.

Quanto à abertura para a história do Cristianismo, apenas Lucas, na metade de sua obra, escreve um relato propriamente dito sobre a atividade de Jesus, nos apresentando uma visão panorâmica da continuidade do acontecimento Cristo até a metade do primeiro século da era cristã. Em Atos, Lucas mostra o crescimento e propagação da Palavra de Deus no mundo mediterrâneo oriental e, com esta dinâmica, o evangelista relaciona a narração do acontecimento Cristo com o surgimento do acontecimento histórico denominado Igreja Cristã. Para compreendermos a profundidade da narrativa lucana, apresentaremos de modo específico as duas partes de sua obra: Evangelho e Atos dos Apóstolos.

2.3 Composição histórico-querigmática da narrativa lucana: Evangelho- Atos

¹⁷ Schmid esclarece esta passagem de Lucas: Paralelamente a estes governantes seculares são ainda dois religiosos decorados, com o título comum a ambos de “sumo sacerdote”, o que poderia concluir-se que Lucas se refere a dois sumos sacerdotes que se tinham revestido de tal dignidade no mesmo tempo. Na verdade só então Caifás que de acordo com Flávio Josefo, se chamava José Caifás, foi sumo sacerdote (cerca de 18 a 36 DC). Anás, sogro de Caifás, que também era sumo sacerdote de 6 a 15 d. JC, manteve depois de sua demissão seu título e sua grande influência, como prova disse, é o fato de que cinco dos seus filhos também foram sacerdotes. Por isso que Anás em outras passagens é também citado junto com Caifás (SCHMID,1968,p.135).

Estamos pesquisando a partir de uma obra literária que consideramos significativa. Os aspectos vistos até o momento instigam-nos o desejo de conhecer a identidade do autor. Por isso, antes de debruçarmos sobre a composição narrativa, trataremos de conhecer o perfil de Lucas. Porém, não se pretende aqui fazer uma biografia a respeito, mas considerar alguns traços que possam nos ajudar a conhecer o autor da obra lucana.

Ao se referir propriamente à forma do nome “Lucas”, assim como está expressa nas narrativas do Novo Testamento, Fitzmyer assim se expressa:

O Texto grego do Novo Testamento chama invariavelmente o nosso autor Loukas, que é um diminutivo, a forma hipocorística grega, de um nome latino ou talvez de diversos nomes: Loukanos (Loucanus, em latim), Loukianos (Lucianus), Loukios ou Leukios (Lucius), Loukillios (Lucilius). Por outra parte, se tem comparado com as abreviaturas de outros nomes gregos que aparecem no Novo Testamento. Por exemplo, um dos companheiros de Paulo se chama Silas em At 15,40, porém em outros textos 1Ts 1,1 aparece como Siloanos (Silvanus em latim); temos também uma abreviatura do nome grego Epaphoditos Fl 2,25; o mesmo acontece com Antipas Ap2,13, que é um diminutivo do grego Antipatros. Por conseguinte, parece certo que Loukas é uma abreviatura de um diminutivo nominal (FITZMYER, 1980, p. 83).¹⁸

Há vários nomes latinos que poderiam corresponder ao grego Loukas. Porém, a tradição legitimou o nome Lucas e atribuiu a este uma completa obra neotestamentária.

A. George (1982) indica dois caminhos para esta finalidade. Primeiro, considerar o estudo da obra, pois a mesma contém dados sobre quem a escreveu. Mostra que o autor é um homem culto do mundo helenístico, um artista delicado, um historiador atento aos seus personagens, a Jesus principalmente, mas também aos apóstolos, sobretudo a Paulo. Além disso, ele é um crente, um discípulo que encontrou a salvação em Jesus e que só deseja segui-lo. O livro dos Atos dos Apóstolos nos oferece um dado de maior interesse. Podemos averiguar que em At 16, 10-17; 20,5-15;21,1-18 as passagens relativas às missões de Paulo nas quais o narrador fala na primeira pessoa do plural “nós”, releva que o autor participou de algumas viagens com o Apóstolo Paulo entre os anos 55 a 60 d.C. aproximadamente. O evangelho segundo Lucas é posterior a esta data, porém, não deve ter sido escrito depois dos anos 80 a 90 d.C. Esta questão, por razões teológicas são discutidas por vários autores. Mas o que se percebe é que o conjunto Lucas-Atos foi escrito por um mesmo autor.

O segundo ponto proposto por A. George é analisar os vários testemunhos exteriores a estes livros que são atribuídos a Lucas. É a esta pessoa que, um século mais tarde (cerca de

¹⁸ El texto griego del Nuevo Testamento llama invariablemente a nuestro autor Loukas, que es un diminutivo, o forma hipocorística griega, de un nome latino o tal vez de diversos nombres; Loukanos (Lucanus, em latim), Loukianos (Lucilius), Por otra parte, se há comparado con las abreviaturas de otros nombres griegos que aparecen en el Nuevo Testamento. Por ejemplo, a uno de los compañeros de Pablo se la llama Silas em Hch 15,40, pero en otros textos 1 Tes aparece como Silouanos (Silvanus, en latín); tenemos también una abreviatura del nombre griego Epaphoditos Flp 2,25; y lo mismo passa com Antipas (Ap 2,13), que es un diminutivo del griego Antipatros. La abreviatura del nombre se há explicado como um fenómeno normal en griego. Por consiguierre, parece certo que Loukas es una abreviatura o un diminutivo nominal.

180), Ireneu atribui o terceiro Evangelho e Atos. O bispo de Lião pode ter trazido esses dados da Ásia, onde nasceu. Daí em diante, essa atribuição é constante e indiscutida em Roma, pela mesma época (cânon de Muratori), no século III, na África romana (Tertuliano) e em Alexandria (Orígenes). No século IV, os primeiros historiadores da Igreja, Eusébio de Cesaréia, São Jerônimo, trazem alguns dados suplementares sobre as origens de Lucas em Antioquia e sobre o seu fim na Grécia. Estes dados tradicionais começam a aparecer justamente um século depois da redação do terceiro evangelho e dos Atos e são atestados bastante cedo nas diversas Igrejas do mundo mediterrâneo e, pelo que parece, sem contestação, concordam com os dados dos dois livros sobre seu autor. Por tudo isso, é muito provável que Lucas seja o autor.

De acordo com Schind as notícias historicamente sobre a personalidade e a vida de Lucas são bastante escassas. O Apóstolo Paulo, em suas cartas, indica Lucas como seu colaborador, como pode ser visto em Filemon. Em Col 4,14, Paulo envia saudações aos cristãos de Colosas da parte dele e de Lucas o médico. Outro fator desta citação é que Paulo cita todos os seus companheiros judeus e só Lucas era um companheiro cristão procedente dos gentios. Isto demonstra que Lucas é o único escritor não judeu entre os autores do Novo Testamento.

Fitzmyer (1980) deixa claro que a opinião dos estudiosos acerca da origem étnica de Lucas está muito distante de ser unânime. No geral, há duas linhas fundamentais, a primeira diz que Lucas era de origem pagão-cristã e a segunda que ele era de origem judaico-cristã. A primeira afirmação de que Lucas era de origem pagã se baseia fundamentalmente em uma análise interna da narração evangélica lucana e do livro dos Atos dos Apóstolos.

Eis alguns dados: seu estilo grego é de uma qualidade excelente; Lucas evita o uso de palavras de origem semita, com exceção do “amém”, e omite as tradições relativas às controversas de Jesus com os fariseus sobre a interpretação da lei e sobre as normas de pureza e impureza ritual; transforma uma série de detalhes de colorido local palestinese em seus correlativos helenísticos. Estes elementos e outros muitos, mais que se poderiam aludir, são os que geralmente se alegam para identificar Lucas como pagão-cristão, e depois convertido para a religião cristã (FITZMYER, 1980, p.81).

Alguns estudiosos têm apresentado outros textos para corroborar com este pensamento de que Lucas era um cristão convertido do paganismo. Em Cl 4, 11-14, interpretam o texto segundo este argumento, analisando a fala de Paulo ao mencionar os seus três colaboradores judeus cristãos, e nesta fala o nome de Lucas não aparece.

A segunda suposição a respeito das circunstâncias étnicas de Lucas é que o mesmo é de origem judaica. Porém, a posição que prevalece entre os biblistas é a primeira.

2.3.1 Evangelho de Lucas

No prólogo de seu evangelho, Lucas atesta que a sua narração dependeu de representantes da primeira geração cristã, concretamente das testemunhas oculares; possivelmente também, de alguns discípulos pertencentes a segunda geração. Dentre os citados, o evangelho de Marcos. Segundo a teoria mais aceita, de acordo com Brown (2004), Marcos escreveu sua narração evangélica entre os anos 65-70 e foi uma das fontes utilizadas por Lucas além da fonte “Q”. Por conseguinte, o tempo de sua narrativa tem que ser superior, pois no prólogo do livro dos Atos 1,1 a expressão “primeiro livro” se refere ao evangelho.

Quanto à data da composição, há vários pontos de vista. Dentre eles, o mais aceitável é que Lucas escreveu sua obra depois da queda de Jerusalém após os anos 70¹⁹.

De acordo com Fitzmyer, as tensões que refletem sobre o tempo em que foi escrito o evangelho de Lucas obrigam a atribuir uma data posterior não só ao evangelho de Marcos, como também, à destruição de Jerusalém no ano 70 d.C. É impossível determinar com mínima certeza um período de tempo razoável. Há quem considere a obra de Lucas em um tempo anterior à compilação e divulgação dos escritos paulinos, pois não há nenhum dado que referente ao fato de que Lucas chegou a ter conhecimento das cartas de Paulo:

A melhor solução é assumir a tendência majoritária da investigação atual, que situa a composição da obra de Lucas (Lucas-Atos) entre os anos 80-85 [...] enquanto o lugar em que pode ter sido escrita a narração evangélica de Lucas entramos no terreno da conjuntura pessoal o único que parece certo é que não foi composto na palestina. A tradição antiga oferece uma enorme variedade de lugar; Acaya, Beocia; Roma (FITZMYER, 1980, p108).

A opinião comumente aceita na atualidade é que Lucas escreveu sua narração evangélica para um público cristão gentio, ou ao menos majoritariamente, a intencionalidade de Lucas era a de relacionar sua exposição do fenômeno Cristo e de sua continuação na Igreja com as tradições literárias do mundo greco-romano, como no prólogo do evangelho. Outra indicação é a dedicatória de seus dois volumes a um personagem de nome grego Theofilo, finalmente, seu interesse de abrir aos pagãos a salvação prometida a Israel nos Atos dos Apóstolos.

Sua preocupação com os cristãos gentio leva a entender a genealogia de Jesus, fazendo remontar a Adão e deste a Deus mesmo, ultrapassando os limites de Mateus que começa com Abraão.

A maioria das citações do Antigo Testamento está tomada da tradução grega dos LXX e não raro, Lucas introduz alguma modificação redacional.

¹⁹ Uma decisão de 26 de junho de 1912 da Pontifícia Comissão Bíblica declara válidos os motivos extrínsecos e intrínsecos para a autenticidade de Lucas, também dos capítulos 1-2 e de 22,43s. O Magnificat foi pronunciado por Maria. Lucas escreveu seu Evangelho como terceiro entre os evangelistas, não depois um pouco antes do ano 70, senão antes do termino da primeira prisão de São Paulo em Roma. Lucas utilizou as pregações de São Paulo e também outras fontes e suas notícias são de tudo dignas de crédito (SCHMID, 1968,p.42).

Os destinatários da obra de Lucas não eram os cristãos gentios que viviam em uma área predominantemente judaica. Eram cristãos gentios que estavam em um ambiente predominantemente pagão. Pode ser que entre eles estava qualquer judeu ou algum judeu cristão isolado como indica a citação de Isaías com que termina os Atos dos Apóstolos. Para os leitores, Lucas destina sua obra – Evangelho e Atos dos Apóstolos a cristãos gentios e Teófilo é um desse grupo (FITZMYER, 1980, p. 111).

2.3.2 Atos dos Apóstolos

O livro dos Atos dos Apóstolos é uma continuação do Evangelho de Lucas. O relato da história da Igreja primitiva não só segue o do evangelho, mas o evento da morte e da ressurreição de Jesus Cristo, narrado no primeiro livro de Lucas, representa o pressuposto necessário, a condição de possibilidade a fim de que a missão da Igreja possa começar. Para aprofundar o estudo sobre os Atos dos apóstolos, traremos aqui a contribuição de Alberto Casalegno somada às contribuições de Rinaldo Fabris e de Daniel Marguerat.

No século II d. C., havia escritos que narravam vários episódios edificantes em volta de personagens veneráveis. Tais escritos recebiam a denominação de “Atos de Pedro”, “Atos de Paulo”, “Atos de Tomé” e outros. Na tradição dos Padres e escritores cristãos antigos, a partir do século II, esse livro do Novo Testamento chama-se “Atos dos Apóstolos” ou simplesmente “Atos”. Fabris (1984) apresenta os termos utilizados pelos Padres quando se referia aos Atos dos Apóstolos: Irineu de Lion, na obra *Adversus Haereses* III, 31, 3, chama os Atos de “Testemunho de Lucas sobre os Apóstolos”. Tertuliano de Cartago atribuiu o termo “Comentário de Lucas”; o Cânon de Muratori, um catálogo fragmentário dos sagrados livros cristãos, aceitos em Roma, refere-se aos Atos com o título “Atos de todos os Apóstolos”. Quanto à nomenclatura Atos dos Apóstolos, que está no atual cânon das escrituras que nós conhecemos hoje, é conhecido e citado pelos seguintes escritores e Padres: Clemente de Alexandria, na obra *Stromateis* V 12; Orígenes *Contra Celso*, VI, 11; Eusébio de Cesaréia na obra *História Eclesiástica* I,5,3; II 8,1; III,4,1; VI 25, 14. Vimos que a denominação Atos dos Apóstolos é posterior à compreensão do livro, mas também aproximativo com relação ao conteúdo.

Com base na própria obra lucana, podemos apresentar os pressupostos que ligam o Evangelho e os Atos dos Apóstolos. Porém, antes é preciso destacar que, entre os dois escritos lucanos há o mesmo vocabulário, o mesmo estilo literário, a mesma língua. Poucos são os exegetas que discordam²⁰. Quanto aos pressupostos, o primeiro deles se encontra no prólogo

²⁰ C. PERROT. “Presentazione letteraria degli Atti, OPU CIT, CASALENGNO. “ Em A. Geoge e P. Grelot, *Introduzione al Nuovo Testamento*, II Roma: Borla, 1977, 251, considera a língua do evangelho idêntica, ou quase, a dos Atos. G. Schneider, no seu comentário sobre os Atos dos Apóstolos, frisa as convergências

At 1, 1 “Fiz meu primeiro relato, ó Teófilo, a respeito de todas as coisas que Jesus fez e ensinou desde o início até o dia em que foi arrebatado ao céu, depois de ter dado instruções aos apóstolos que escolhera sob a ação do Espírito Santo”. Aqui no primeiro relato, Lucas se refere ao Evangelho, sendo os Atos, uma continuação do mesmo em um segundo momento. Na perspectiva de Lucas, a época da Igreja não é um momento histórico totalmente distinto da época de Jesus. Com efeito, Jesus ressuscitado manifesta sua presença na vida da comunidade por meio do seu nome e enviando seu Espírito conforme At. 3, 6 “Mas Pedro lhe disse: Nem ouro nem prata possuo. O que tenho, porém, isto te dou: em nome de Jesus Cristo, o Nazareu, põe-te a caminhar”. Assim como em At 3, 16 “Graças à fé em seu nome, este homem que contemplais e a quem conheceis, foi o Seu nome que o revigorou; e a fé que nos vem por Ele é que deu a este homem a sua perfeita saúde diante de todos vós”. E ainda em At 4,12 “Pois não há, debaixo do céu, outro nome dado aos homens pelo qual devamos ser salvos”. Em relação ao Espírito, diz o texto de Atos 2, 33 “Portanto, exaltado pela direita de Deus, ele recebeu do Pai o Espírito Santo prometido e o derramou, e é isto o que vedes e ouvis”.

Sendo a narrativa lucana uma unidade em dois blocos, uma das questões é o motivo pelo qual foram separados na lista do Cânon. A resposta a esta indagação é hipotética, Casalegno (2003) recorre a F. Bovon²¹ que observou em seus estudos que nenhum papiro ou código antigo coloca os dois textos lucanos um depois do outro. Segundo a análise do mesmo não acontece no papiro Bodmer (P⁷⁵) ou no papiro Chester Beatty (P⁴⁵) que são do século III, nem nos grandes códigos do Sinaítico e do Vaticano do século IV. Hipoteticamente, Casalegno e Marguerat (2003) apresentam uma resposta: Quando a Igreja, provavelmente no início do segundo século, coletou os textos revelados para a composição do cânon, interessou-se em guardar juntos todos os evangelhos, ao invés de destacar a unidade da obra lucana. Os dois volumes foram dissociados. O primeiro que corresponde ao evangelho foi reunido junto a Mateus, Marcos e João e o segundo foi colocado antes das epístolas, a fim de estabelecer o quadro narrativo dos escritos paulinos. Talvez, essa separação tenha sido facilitada pelo fato de Lucas e Atos terem um gênero literário diferente. A diferença a que nos referimos é que no cânon do Novo Testamento, o livro dos Atos dos Apóstolos tem um gênero literário único que se

estilísticas e teológicas entre os Atos e o evangelho de Lucas, lembrando os estudos estatísticos de R. Morgenthaler que confirmam a unidade do autor. Em geral, pode-se dizer que a língua do evangelho tem muita semelhança particular com a da primeira parte do Atos, em que se encontram muitos semitismos (1-2). Entre os dois livros, há também, pequenas divergências terminológicas. Em Atos, por exemplo, aparece 140 vezes a partícula grega *te* (então) que Lucas, no Evangelho, usa apenas 9 vezes. Trata-se de pormenores. À luz desses elementos, no início do século passado, A. C. Clark, *The Acts of the Apostles*, Oxford: Clarendon Press, 1933, 393-403, negava que o autor do evangelho de Lucas fosse o mesmo do livro dos Atos. Essa opinião foi retomada por A. W. Argily. “The Greek of Luke and Acts”. Há, porém, outras maneiras de explicar essas variações de linguagem, em primeiro lugar devem-se levar em conta a versatilidade de Lucas e a distância temporal que, com toda probabilidade, ocorreu entre as duas obras.

²¹ F. Bovon. *Evangelho de Lucas e Atos dos Apóstolos*, em *Evangelhos sinóticos e Atos dos Apóstolos*. São Paulo: Paulinas, 1986.

diferencia do gênero literário do evangelho. A variedade dos gêneros constitui a riqueza do “corpo lucano” que, no Novo Testamento é superado somente pelo “corpo joanino”, em que se encontram três gêneros literários diferentes: o do evangelho, o das cartas e o do Apocalipse.

Quanto às fontes, sabemos que Lucas para compor o evangelho utilizou-se do material “Q”, de Marcos e de materiais próprios. Em relação aos Atos dos Apóstolos, Fabris (1984) atesta que apesar da variedade de histórias e personagens, narrações e discursos, o que mais impressiona o leitor é que em tudo domina perfeita homogeneidade, tanto de estilo como de pensamento. O autor o elaborou com o material ou documentação que tinha à disposição, de acordo com suas peculiaridades estilístico-religiosas e seu projeto ideal. Portanto é difícil isolar no livro dos Atos as “fontes” ou documentos separando-os do trabalho redacional do autor²². “É preferível, então, falar de tradições históricas, em qualquer forma que tenham chegado até o autor: em forma de histórias já elaboradas ou de anotações, esquemas ou simplesmente fórmulas de catequese de profissões de fé, agora transladadas para os discursos” (25). Portanto, o leitor atual dos Atos não entra imediatamente em contato com a reconstrução histórica de um acontecimento da Igreja primitiva, mas com um texto escrito para leitores cristãos do século I onde é reelaborada a tradição sobre o evento ou personagens históricas da Igreja primitiva. Seguindo esta mesma perspectiva, Casalegno (2005) corrobora com a posição de que não é tão simples indicar com precisão as fontes que Lucas utilizou na composição dos Atos. Para ele é possível somente fazer algumas suposições a respeito, embora seja útil realçar que as fontes do livro dos Atos não podem ser hipotetizadas abstratamente, mas só considerando cada unidade literária. Não temos pretensão aqui neste trabalho de pormenorizar as fontes. Certamente, na literatura religiosa de sua época, Lucas não encontrou composições completas referentes a atividade da Igreja primitiva e à missão de Paulo, prontas para serem desenvolvidas e aprofundadas por meio do seu trabalho de redação. Falta a esse respeito qualquer documentação. O que Casalegno propõe de forma genérica é que a tradição pré-lucana, na qual se baseia os Atos, acarreta vários tipos de fontes.

A fonte jerosolimitana, encontrada em Antioquia que relata os eventos referentes aos apóstolos e sua atividade em Jerusalém e nas redondezas; a fonte antioquena, referente aos helenistas, que se formou na cidade de Antioquia; vários diários de viagem com o roteiro das viagens paulinas; as seções “nós”, nas quais aquele que escreve participa dos acontecimentos vividos por Paulo, utilizando-se, na sua redação, do pronome pessoal na primeira pessoa do plural. (CASALEGNO, 2005, p.35)

²² Apesar do impressionante trabalho realizado por M. É. Boismard e A. Lamouille (Les Actes des deux apôtres, I-III, 1990), não posso deixar de concordar com a constatação feita por seus predecessores, na mesma coleção, em 1926: “Devemos concluir que fracassaram todas as tentativas de determinar com exatidão as fontes dos Atos, partindo-se do ponto de vista literário. É inútil querer entrar em detalhes tentando estabelecer a que documento pertenceu este ou aquele trecho, pois o autor não reproduziu suas fontes literalmente; ele as reelaborou, imprimindo-lhes a marca de seu vocabulário e de seu estilo” (E. Jacquier, Les Actes des Apôtres, 1926,p. CXIV). MARGUERAT (2003,p.27).

Quanto ao lugar e à data da composição dos Atos dos Apóstolos, assim como o evangelho, não existe uma precisão na afirmação, mas há um consenso entre os exegetas em apresentar o final do primeiro século da era cristã como sendo o período de composição. “Hoje em dia ninguém aceita a teoria da escola de Tubinga que pensava que os Atos tivesse sido escrito na metade do século II d. C.” (CASALEGNO, 2005,p.35). Analisando alguns dados, Casalegno, com base no prólogo de Lc 1, 1-4, no discurso de Mileto em At 20, 25.38, tal pormenor indica que provavelmente o autor escreve após o martírio de Paulo que aconteceu no ano 64 durante a perseguição de Nero. Conclui-se que, se a data da composição for posterior aos anos 70 d. C., escrevendo o autor após a queda de Jerusalém (Lc 19,43; 21,20-24), ela não pode ser adiada demais e colocada muito depois da morte de Paulo, já que o livro deveria estar escrito no ano 96 d. C. quando o imperador Domiciano (81-96 d. C.) deferiu uma grande perseguição contra os cristãos de Roma. A partir de alguns dados, pode-se colocar a composição dos Atos nos anos 80 – 95 d.C. Fabris (1984), diz que se deve levar em conta a ordem de sucessão dos dois volumes, indicada no prólogo de At 1,1. Sendo o evangelho de Lucas composto mais ou menos entre os anos 75/80 d.C. na dependência do evangelho de Marcos, a redação dos Atos, segundo Fabris, deu-se por volta dos anos 80/85.

Quanto às características literárias podemos apresentar algumas definições. Sendo Lucas conhecido como um bom narrador, cujas características podem ser encontradas na própria obra, o bom estilo na apresentação do material, a ligação entre os episódios, a atenção pela história, caracterizam a redação literária dos Atos. A história narrada por Lucas começa logo após a morte e ressurreição de Jesus, perto do ano 33 d. C. para terminar com a chegada de Paulo a Roma, mais ou menos no ano 60 d. C. Quase trinta anos de história são apresentados nos 28 capítulos do livro. Muitas sugestões já foram propostas para identificar o gênero literário dos Atos, mas a ausência de uma analogia satisfatória na literatura antiga torna difícil a decisão²³. Casalegno (2005), propõe como tipo de gênero literário a categoria de monografia histórica com base nos estudos dos exegetas Has Couzelmann e M. Hengel²⁴. Segundo o mesmo, é melhor afirmar que o evangelista quer redigir uma monografia histórica, referente a

²³ “Após uma crítica detalhada das propostas emitidas na pesquisa, A. J. M. Wedderburn chega a uma conclusão negativa: “Já que nem contemporâneos nem posteriores escreveram semelhantes Acta, sua obra, a bem dizer, é sui generis. Não pertence a gênero nenhum, se é que um gênero per definitionem só pode consistir em várias obras” A.J. M. Zur Frage der Gattung der Apostelgeschichte, 1966, p.319; C, J. Hemer. The book of Acts in the Setting of Hellenistic History. 1989,p.42. opu cit (MARGUERAT, 2003,p. 38).

²⁴ Foram os primeiros exegetas que utilizaram o termo de “monografia histórica” para classificar os Atos. C. H. Talbert e E. Plümacher evidenciaram que essa forma literária se encontra frequentemente na cultura helenista. É provável que Lucas considere também o evangelho como uma monografia. Por isso, segundo os cânones da retórica helenista, relaciona entre si suas duas obras por meio dos vários elementos literários que evidenciamos. (CASALEGNO,2005,p.49).

alguns momentos da vida da Igreja, frisando em particular sua expansão para o Ocidente. Porém, outra alternativa é proposta por Daniel Marguerat que atribui a Atos o termo “historiografia apologética” com base nos estudos de Gregory Sterling²⁵ que classificou os Atos dentro de uma corrente literária que ele chama de historiografia apologética, ao lado de Manethon, Berosso, Artapanos e das Antiguidades judaicas de Flávio Josefo. Estas obras são aproximadas devido ao esforço em analisar a identidade de um movimento, expondo suas tradições nativas, exibindo sua dignidade cultural e a antiguidade de suas origens, tendo como traço marcante a autodefinição do grupo por via historiográfica. A partir do termo “história de um começo”, Marguerat justifica a sua definição dos Atos como historiografia apologética, como ele mesmo assim se expressa:

Nem romance, nem biografia, nem hagiografia, nem apologética em sentido estrito, o livro dos Atos não se deixa captar por nenhuma dessas etiquetas, embora corresponda a esses gêneros literários por vários traços. A categoria que mais se aproxima é a historiografia com intenção apologética, ajudando a cristandade a se entender e se autodefinir. Seu caráter de “relato do começo” garante à obra lucana uma função evidente de auto-identificação (MARGUERAT, 2003,p.45).

Tendo apresentado os esforços de Casalegno e de Marguerat em demonstrar uma definição literária para a narrativa dos Atos dos Apóstolos, é importante considerar também a impressão de Fabris. A partir do objetivo exposto no prólogo da primeira parte da obra em que consta a narração ordenada dos acontecimentos, tendo a finalidade de mostrar a solidez e a autenticidade dos ensinamentos cristãos, Fabris compreende como gênero literário “uma história religiosa para confirmar a opção cristã, uma história com vistas à evangelização” (FABRIS, 1984, p.19).

2.4 Teologia de Lucas

Tendo apresentado a composição histórica querigmática da narrativa lucana, adentraremos na teologia de Lucas. Buscaremos demonstrar a gênese, as tensões e o desenvolvimento desta teologia, bem como, sua importância na teologia bíblica do Novo Testamento.

Encontramos com facilidade vários manuais de teologia do Novo Testamento trazendo em seu conteúdo uma síntese da teologia paulina e conclui-se com uma síntese de interpretação teológica do evangelista João. Quase sempre se faz referência aos sinóticos para dar razão aos

²⁵ G.E. Sterling. *Historiography and Self-Definition, Josephos, Luke-Acts and Apologetic Historiography*, 1992.

possíveis elementos primitivos em Marcos e em “Q”, incluindo às vezes um breve resumo da teologia das três narrações sinóticas de modo bem genérico. Em qualquer caso, o espaço que se dedica a teologia de Lucas é normalmente muito reduzido. Fitzmyer (1986) afirma que Lucas é englobado na massa amorfa de representantes de uma evolução tardia e está enquadrado no contexto de uma emergente auto-compreensão da Igreja que prima pelo ministério e institucionalização, o desenvolvimento doutrinário, as consequências da demora da Parusia e comportamentos problema da existência cristã. Tudo o que é apresentado como teologia de Lucas se reduz a alguns títulos convencionais como nessas teologias de N T escritos por atiradores de elite, que não se importam em descobrir os seus vários níveis de contundência²⁶.

Uma das principais razões que contribuiu com a escassez da síntese da teologia lucana é a atitude decididamente negativa que se tem adotado com respeito a Lucas em um amplo setor da investigação moderna. Esta atitude compreende a negação de todo o caráter teológico da obra lucana, bem como, a diferenciada apresentação teológica de H. Conzelmann. Muitos esforços foram feitos para tentar sanar este desequilíbrio e promover um acurado estudo sobre Lucas e sua teologia²⁷.

A exegese moderna tem mostrado interesse pela obra lucana, pois muitos são os comentários acerca desta obra que desenvolveu grandes debates e contribuições no pensamento bíblico. Fitzmyer (1980) apontou as primeiras pesquisas relevantes sobre a narrativa lucana que servem como modelo para posteriores pesquisadores e se reporta a quatro exegetas alemãs: o primeiro foi Martin Dibelius, com uma série de ensaios dedicados especialmente a um estudo crítico das formas literárias de Atos, que resultou numa obra intitulada Estudos dos Atos dos Apóstolos, publicada antes de 1950. Seguindo esta mesma linha de pesquisa, Hans Conzelmann publica em 1953 a obra Teologia de São Lucas fazendo uma análise exegética da teologia de Lucas e em 1963 publica seus estudos sobre Os Atos dos Apóstolos. Adotando o mesmo sistema de Conzelmann, Ernst Haenchen elabora um grandioso comentário crítico intitulado Os Atos dos Apóstolos. Por fim, anterior a estes, Philipp Vielhauer em 1950 publica um artigo de grande relevância.

A teologia de Lucas é um dos máximos expoentes, que apresenta ao homem de hoje a pessoa de Jesus para a salvação do ser humano. Por isso, esta teologia merece toda a nossa

²⁶ As causas que deram origem a esta interpretação da teologia do Novo Testamento são expostos na obra: G. Strecker, *Das Problem der Theologie des Neuen Testaments* (Darmstadt 1975).

²⁷ Dentre os esforços de superar a visão negativa a respeito da obra lucana podemos elencar: H. Flender, *St. Luke: Theologian of Redemptive History* (Filadélfia 1967); I.H. Marshall, *Luke: Historian and Theologian* (Exeter-Grand Rapids Mi. 1971) e E. Franklin, *Christ the Lord: A Study in the Purpose and Theology of Luke-Acts* (Filadélfia 1975).

atenção e o mais sério esforço para apresentá-la de uma maneira global e coerente e mais ainda por tratar-se de sua exposição dentro de um comentário que, por sua natureza, é fundamentalmente analítico.

A teologia que Lucas apresenta é a teologia de suas fontes, ou seja, as tradições apostólicas e palestinas. A teologia de Lucas não é muito diferente da teologia de Mateus e Marcos e menos ainda oposta a estas. Em Lucas não contém nenhum elemento teológico que não se encontre em seus predecessores e destes difere pela ênfase que dá a certos tópicos do que por alguma doutrina positiva (MCKENZIE, 2015,p.510).

Dentre as teologias bíblicas do N.T., podemos situar a teologia lucana. A dimensão teológica da obra lucana consiste no fato do mesmo apresentar uma história da salvação. A preocupação, própria de Lucas, de distinguir as etapas da Salvação é chamada muitas vezes de “periodização” da história. Lucas faz uma teologia da história que tem suas raízes no passado, no tempo de Israel, recorda muitas vezes, a história dos antepassados de Jesus, fazendo menção ao caminho de Israel, que corresponde ao Antigo Testamento, visto como o tempo das promessas de Deus. Mas esse caminho continua e chega a seu ápice em Jesus Cristo, no tempo presente, (a palavra “hoje” caracteriza esse tempo: “hoje se cumpriu a Escritura” Lc 4,21) o tempo da realização das promessas que continuam na Igreja, pela ação do Espírito Santo e se consuma na Parusia, cuja realidade se reflete na parábola das minas (dinheiro) em Lc 19,23

As características que indicam uma reflexão teológica estão presentes no conjunto de sua obra Lucas – Atos.²⁸

Lucas é “historiador e também teólogo. A verdade que ele quer propor ao leitor não é simplesmente histórica, ou geográfica [...] sua intenção é mostrar que, por meio de fatos realmente acontecidos, o desígnio de Deus se realiza na história” (CASALEGNO, 2005, p.70).

Com base na construção literária da obra lucana, Fitzmyer (1986) apresenta diversos aspectos das características da teologia lucana. 1- começa apresentando o querigma como uma estrutura tipicamente lucana quanto à proclamação do próprio Jesus e ainda o modo dos discípulos anunciarem a salvação do acontecimento Cristo, presentes nas duas partes de sua obra, Evangelho e Atos que têm em si mesma caráter proclamatório. 2- A disposição dos materiais usados por Lucas em sua narrativa obedece a uma clara intencionalidade teológica. 3- Quanto ao aspecto geográfico da composição lucana, concentra a realização dos acontecimentos salvíficos em Jerusalém, lugar da proclamação do querigma. 4- A importância

²⁸ A unidade das duas obras, já afirmada em 1679 por J. Lightfoot, foi claramente demonstrada por estudiosos da primeira metade do século XX e hoje em dia é admitida pela maioria dos exegetas, apoiados fundamentalmente na unidade da linguagem, estilo e teologia. As duas obras constituem um bloco de aproximadamente 37.778 palavras. O conjunto quantitativamente mais completo de todo o Novo Testamento costuma ser designado com a sigla Lc-At. O conjunto representa o empreendimento literário mais ambicioso do cristianismo primitivo, que pela primeira vez procurava autocompreender-se no marco da História da Salvação (CARMOSA; MONASTERIO, 2000, p. 267-268).

que Lucas dá à história, fundamentando o acontecimento Cristo na história da humanidade, não querendo com isso historicizar a salvação, mas apresentando a salvação na história inaugurando uma nova era para a humanidade. Assim sendo, os elementos históricos e geográficos, para Lucas, encerram uma perspectiva teológica que configura a visão universalista do próprio Lucas. 5- A cristologia de Lucas é o elemento principal de toda sua concepção teológica. Através dela, percebe-se a distinção das diversas fases de Jesus, a revisão dos títulos tradicionais, com sua criatividade que inventa novas denominações distintas e com ênfase peculiar no aspecto soteriológico. 6- A importância na atividade do Espírito Santo como condutor da história salvífica. Este acento é praticamente único em todo o Novo Testamento. Faz-se notar especialmente a relação do Espírito Santo com o Jesus terrestre, com o Cristo ressuscitado e com os discípulos do Senhor. 7- A escatologia lucana, que se concentra no atraso da parúsia com uma intencionalidade muito maior que nos demais evangelhos, é prova evidente de sua profunda preocupação teológica. 8- A imagem do discípulo que aceita pela fé a Palavra, com arrependimento sincero, que conduz à salvação; o batismo que faz o discípulo assumir as exigências da vida cristã no seguimento a Jesus Cristo, a missão e a comunhão com as demais igrejas cristãs espalhadas no âmbito oriental do Mediterrâneo. Tais aspectos associados à imagem do discípulo revela o profundo sentido teológico da apresentação lucana. 9- A descrição universal da pessoa de Jesus na primeira parte da obra lucana tem em si mesmo uma inegável transcendência teológica. Dentre todos os elementos aqui enumerados, iremos aprofundar o primeiro elemento, que consideramos o objeto de nosso estudo, a dimensão querigmática da obra lucana.

A obra lucana nos chama a atenção pela sua maneira específica de relatar os acontecimentos sobre Jesus e a Igreja de maneira sistemática como podemos perceber a partir do prólogo do Evangelho segundo Lucas 1, 1-3 e do prólogo dos Atos dos Apóstolos 1, 1-2:

Visto que muitos já tentaram compor uma narração dos fatos que se cumpriram entre nós, conforme no-los transmitiram os que desde o princípio, foram testemunhas oculares e ministros da Palavra, a mim também pareceu conveniente, após acurada investigação de tudo desde o princípio, escrever-te de modo ordenado, ilustre Teófilo, para que verifiques a solidez dos ensinamentos que recebeste (Lucas 1, 1-3).

Podemos falar que Lucas é conhecedor das várias tradições acerca de Jesus. Ao pesquisar sobre elas e fazer uma leitura das várias fontes que pode obter, formulou a sua teologia através da unidade de uma obra dividida em duas partes.

Outras características teológicas são observadas por Schmid (1968) por exemplo, quanto à personalidade de Jesus, a partir de Lc 1,53; 4,18; 6,20s; 14,12, para Schmid, Lucas pretende em primeiro lugar fazer uma descrição de Jesus como o redentor dos aflitos e desprezados, dos pobres e pecadores e, é precisamente a estes que Jesus se revela em sua atuação messiânica. A

partir de Lc 6,24; 12, 13-21; 14,33; 16, 9.11.19-31; 18,22, segundo a interpretação de Schmid, Lucas, como nenhum outro evangelista destaca a predileção pelos pobres e abandonados, admoestando quanto ao perigo das riquezas injustas, a compaixão pelos necessitados, falando sobre as esmolas.

Em sua narrativa teológica, contrastando com a doutrina judaica, Lucas traz presente em primeiro plano o lugar da mulher. Apresenta Jesus em contato, diálogo e convivência com as mulheres, como pode ser conferido em Lc 7,11-17 com a viúva de Naim; em Lc 7, 36-50 com a pecadora arrependida; em Lc 8, 1-3 quando fala sobre as mulheres galileias que põem à disposição de Jesus seus bens e serviços e o acompanha em sua missão; Lc 10, 38-42 que trata da visita de Jesus às duas irmãs em Betânia; Lc 23, 27-32 quando narra as mulheres de Jerusalém indo ao encontro de Jesus no caminho do calvário; Lc 11, 27 quando narra a parábola das bem aventuranças dirigida à mãe de Jesus por uma mulher do povo.

Outros temas importantes de sua teologia, embora já tendo sido contemplado por Fitzmyer, mas que Schmid também apresenta é o destaque que Lucas dá ao Espírito Santo em seus dois escritos. Lucas mostra a atuação do Espírito Santo através do cumprimento da profecia de Joel na vida de Jesus e na atuação missionária dos apóstolos Lc 3, 1; outro aspecto é sobre a oração, mostrando as vezes que Jesus orava e ensinou os seus discípulos a orar, como pode ser conferido em Lc 11, 13; registra as impressões de admiração causadas em Jesus, por exemplo, Lc 4,15; 5, 25; 6,11. Outro elemento interessante é o discurso escatológico.

A perspectiva de Lucas é diferente dos demais evangelistas, o mesmo reelaborou destacando não a proximidade do fim, mas o caráter repentino da vinda de Jesus (Lc 17,20s, sinalizando o grande motivo para apresentar o tema da vigilância Lc 21, 43), considerando necessário alertar os cristãos do seu tempo contra o perigo do relaxamento e da secularização Lc 21, 43, exortando a constância e perseverança.

2.5 História da Salvação a partir de Lucas

A ideia de salvação é algo que está presente em todas as religiões da humanidade, que de certa forma, apresenta um Deus que salva seus fiéis. Na teologia cristã, a elaboração da ideia da salvação remonta para o Antigo Testamento. De modo genérico, faremos uma breve apresentação desse percurso histórico até nos determos na compreensão lucana de salvação²⁹.

²⁹ A ideia de salvação é expressa em hebraico por um conjunto de radicais que se referem à mesma experiência fundamental: ser salvo é ser tirado de um perigo onde se corria o risco de perecer. Conforme a natureza do perigo, o ato de salvar, tem a afinidade com a proteção, a libertação, o resgate, a cura; e a salvação, com a saúde,

Partindo da experiência histórica de Israel, no Antigo Testamento, Iahweh (Deus) é frequentemente associado à salvação, conforme Os. 13,14. Através de circunstâncias diversas, como o milagre ou o envio de um chefe humano que conduz à vitória, Israel experimenta a salvação de Deus. Dentre tantos exemplos, temos um clássico: o cerco de Jerusalém por Senaquerib, o rei da Assíria desafia Javé a salvar Israel (2Rs 18,30-35); Isaias promete a salvação (2Rs 19,34; 20,6); e de fato Deus salva seu povo. Ora, os historiadores sagrados assinalam no passado, múltiplas experiências desse gênero.

Tendo demonstrado a experiência histórica, partiremos para as promessas escatológicas: de acordo com Léon- Dufour,(2013,p.962) a própria história se esboça em mais de um caso de uma lei providencial cujas consequências se manifestarão no contexto da escatologia: nos perigos causados pelo pecado humano, só um resto é salvo (como Noé, no dilúvio). A salvação não se realiza sem que um juízo divino a acompanhe e sem que os justos sejam segregados dos pecadores. Em relação às promessas escatológicas, é nos momentos das grandes provações nacionais que Israel olhava com grande confiança para o Deus que o salvaria (Cf. Mq 7,7). Diz Jeremias que Javé salvará seu povo reconduzindo-o à sua terra (Cf. Jr 31,7), enviando-lhe o Rei Messias (Cf. Jr 23,6). As descrições pós-exílicas do dia de Javé cantarão a alegria da salvação (Cf. Is 12,2; 25,9).

O cumprimento das profecias sobre a salvação de Israel acontece na vinda de Messias. Um novo tempo é inaugurado e a salvação acontece, conforme o próprio Jesus interpretou na sinagoga de Nazaré:

Foi-lhe entregue o livro do profeta Isaias; desenrolou-o, encontrando o lugar onde está escrito: O Espírito do Senhor está sobre mim, porque ele me consagrou pela unção para evangelizar os pobres, enviou-me para proclamar a libertação aos presos e aos cegos a recuperação da vista, para restituir a liberdade aos oprimidos e para proclamar um ano de graça do Senhor. Enrolou o livro, entregou-o ao servente e sentou-se. Todos na sinagoga olhavam-no, atentos. Então começou a dizer-lhes: “Hoje se cumpriu aos vossos ouvidos essa passagem da Escritura” (Lc 4, 17-21).

É primeiramente por meio de atos significativos que Jesus se revela como salvador. Salva os doentes pela cura (Mt 9,21; Mc 3, 4;); Salva Pedro andando sobre as águas e os discípulos surpreendidos pela tempestade (Lc 8,48; 17,19; 18,42), e os discípulos são censurados por terem duvidado (Mt 8, 26; 14,31). A Salvação que Jesus oferece é a salvação do pecado. Ele dá o arrependimento e o perdão dos pecados (cf. At 5,31).

a vitória, a vida, a paz. É a partir de uma tal experiência humana, e retomando os próprios termos que a exprimem, que a revelação explicou um dos aspectos mais essenciais da ação de Deus aqui na terra: Deus salva os homens. Cristo é nosso Salvador (Cf. Lc 2,11) (LÉON-DUFOUR,2013,p.961).

2.5.1 A Interpretação lucana da História da Salvação

De acordo com Fitzmyer, (1986,9.440) uma das maneiras adotadas por Lucas para apresentar o querigma consistiu na formulação do termo “história da salvação”. Em Lucas, o termo história da Salvação adquire personalidade específica devido aos inúmeros elementos que contribuem para delimitar tal termo. Para entendermos o desenvolvimento da história da salvação na perspectiva lucana, antes é preciso entender o conceito de Plano de Deus desenvolvido por Lucas, pois, a história da salvação gira em torno desse plano.

Na narrativa lucana, o plano de Deus consiste justamente na ação salvífica de Deus que se realiza na vinda de Jesus. Para o pensamento lucano, a vinda de Jesus não significa o fim da história, compreendida como um desenvolvimento de acontecimentos, mas, assinala o fim de um período histórico e o começo de uma nova era, onde se desenvolve o plano de Deus.

Lucas apresenta explicitamente a ideia de plano de Deus na passagem que diz: “os fariseus e os legistas, porém, não querendo ser batizados por ele, aniquilaram para si próprios o desígnio de Deus” (cf. Lc 7,30). Com a expressão “desígnios de Deus”, compreende-se a ideia de plano de Deus que se dá através de Jesus. Tal expressão reaparece no livro dos Atos “Este homem, entregue segundo o desígnio determinado e a presciência de Deus, vós o matastes, crucificando-o pela mão dos ímpios” (Cf. At 2,23). Pedro, nesta passagem se refere ao plano previsto e sancionado por Deus. Outros textos do livro dos Atos dos Apóstolos aludem ao plano de Deus: At. 4,28; 13, 36, 20,27. Outra expressão refere-se ao plano de Deus, por exemplo, a expressão “vontade” como sinônimo do termo plano, conforme podemos perceber em Lc 22, 42: “Pai, se queres, afasta de mim este cálice! Contudo, não a minha vontade, mas a tua seja feita”! Da mesma forma, encontramos o termo vontade em At 21,14 “como não deixa-se persuadir, aquietamo-nos, dizendo: “Seja feita a vontade do Senhor!”

Diante da ideia de plano de Deus em que se dá a história da salvação, Fitzmyer (1986,p.300) afirma que segundo a interpretação de Lucas, Deus tem predeterminado certos acontecimentos que já tiveram lugar ou que vai realizar-se no curso da história. A expressão desse fenômeno adquire diversas modalidades como, por exemplo, em Lc 22,22: “O Filho do homem vai ser entregue, segundo o que foi determinado, mas ai daquele homem por quem ele for entregue”. Outro exemplo é a pregação apostólica que diz que Jesus foi constituído Juiz dos vivos e dos mortos (Cf. At 10,42, 17,26.31).

Faz parte da estrutura desse pensamento lucano sobre plano de Deus, uma certa necessidade para que o plano alcance seu pleno cumprimento. Por isso, no conjunto das palavras e a atividades de Jesus nos quais se cumpre a Escritura pode-se ver essa tal necessidade através

das expressões: “é necessário”, “tem que”, “devo”, utilizada como verbo impessoal e em sentido absoluto: Lc 2, 49; 4,43;9,22;13,33;17,25;At 1,16.21; 3,21;4,12;5,29;25,10. A realização histórica do plano de Deus se faz presente na narrativa lucana mediante o termo “cumprimento”. Tal terminologia não é exclusividade de Lucas. Porém, Lucas considera essa terminologia como um dos elementos fundamentais que configura o horizonte histórico-salvífico. O verdadeiro objetivo do plano de Deus para Lucas, de acordo com Fitzmyer (1986,p.303) “corresponde a um desígnio salvífico que se realiza na história humana por meio da atividade de Jesus”. A salvação na história é uma referencia da obra lucana, pois em toda tradição sinótica, Lucas é o único que atribui a Jesus o título de Salvador (Cf. Lc2,11). A presença de Jesus leva consigo o cumprimento do plano do Pai, como pode ser observado nesta passagem: “Hoje a salvação entrou nesta casa, porque ele também é um filho de Abraão” (cf. Lc 19,9). Tendo falado sobre o plano de Deus e seu desdobramento dentro da obra lucana analisaremos a incidência deste mesmo plano na configuração da história humana.

2.5.2 As fases da História da Salvação a partir da compreensão lucana

Refletiremos sobre as fases da história da salvação lucana adotando a tríplice divisão de Conzelman³⁰, que de acordo com Fitzmyer (1986,p.45) é fundamentalmente correta. Para aprofundar a perspectiva histórica de Lucas devemos levar em consideração três períodos: o tempo de Israel que vai desde a criação do mundo até João Batista; o tempo de Jesus que compreende o início de seu ministério até a ascensão e o tempo da Igreja perseguida, que se estende desde a ascensão de Jesus até a parusia. É importante também perceber que Lucas não é o único e nem o primeiro escritor do Novo Testamento a utilizar o recurso “história da salvação” para interpretar o acontecimento Cristo. O Apóstolo Paulo em seus escritos insere a categoria de “salvação” e também tem uma concepção própria de história da salvação. Fitzmyer

³⁰ Fitzmyer explica que esta divisão da história da salvação em três períodos não aparece explicitamente na obra de Lucas. O texto de Lc 16,16 parece falar de uma redução em apenas dois períodos: Israel e Jesus. Porém, não se pode duvidar que a adição do livro dos Atos dos Apóstolos como continuação do Evangelho conduz implicitamente a uma ulterior diversificação de períodos. Na verdade, esta divisão tripartida da história da salvação em Lucas é anterior a Conzelmann, pois já se encontrava de fato na monografia de H. von Baer *Der heilige Geist in den Lukasschriften*. O esquema tripartido, como nos apresenta Conzelmann já tinha sido apresentado por outros comentaristas (FITZMYER, 1986,p.45).

(1986,p.47) diz que as fases da história da salvação no pensamento paulino, são naturalmente, distintas das que Lucas apresenta, devido a ideia básica de um plano de Deus de caráter salvífico. Porém, ao que se refere ao A.T. e ao ministério terrestre, a morte e ressurreição de Jesus de Nazaré, em ambos, são elementos comuns. A divisão específica introduzida por Lucas na história da salvação deve ser sempre considerada como uma criação puramente lucana. Com isto não é menos válida que a interpretação paulina da história.

O esquema de Conzelmann considera a história da salvação segundo a concepção lucana em três períodos, de acordo com o mesmo, encontra seu fundamento em três passagens do evangelho de Lucas. A primeira em Lc 16,16 “A Lei e os profetas até João! Daí em diante, é anunciada a Boa Nova do Reino de Deus, e todos se esforçam para entrar nele, com violência”. De acordo com Fitzmyer (1986,p.305), soa uma palavra de Jesus totalmente fora de contexto, em que se pode perceber uma divisão entre os dois primeiros períodos: a lei e os profetas chegaram até João. Isso indica que tal divisão é fruto do trabalho redacional de Lucas.

A segunda passagem está em Lc 22,35-37:

E disse-lhes: “Quando vos enviei sem bolsa, nem alforje, nem sandálias, faltou-vos alguma coisa? “Nada”, responderam. Ele continuou: “agora, porém, aquele que tem uma bolsa tome-a, como também aquele que tem um alforje; e quem não tiver uma espada, venda seu manto para comprar uma. Pois eu vos digo, é preciso que se cumpra em mim o que está escrito: Ele foi contado entre os iníquos. Pois também o que me diz respeito tem um fim.

Nestas novas instruções que Jesus dá aos Doze, diferente do que ele deu anteriormente em Lc 10,4, revela que agora dá-se um novo tempo: o tempo da Igreja perseguida.

A terceira passagem está em Lc 4,22: “Todos testemunhavam a seu respeito, e admiravam-se das palavras cheias de graça que saíam de sua boca. E diziam: não é este o filho de José?”. Esta passagem se refere a interpretação que Jesus dá de Is 61,1-2. Jesus na sinagoga de Nazaré afirma que a promessa que Deus fez no tempo de Israel, por meio do profeta Isaias, se cumpre precisamente no tempo em que ele inicia seu ministério. Interpretando a teoria de Conzelmann sobre este terceiro ponto, Fitzmyer diz que:

O termo “hoje”, funciona como ponto divisor não só entre o tempo de Jesus e o tempo de Israel, senão também entre o tempo de Jesus e o tempo da Igreja. Na concepção lucana, o segundo período, o tempo de Jesus é o tempo autêntico da salvação. O terceiro período, o tempo da Igreja, quer dizer, a época em que Lucas escreve, é uma projeção do tempo passado em que a salvação se faz realidade de uma vez para sempre. (FITZMYER, 1986,p.306)

Essa teoria de Conzelmann tem atraído uma série de objeções. Nosso intuito aqui não é aprofundar as discussões exegéticas em torno desta teoria, mas apenas apresentar esta divisão da história da salvação lucana considerada a mais aceita.

2.5.3 A universalidade da história da salvação

A dimensão da universalidade é uma das características explicitamente forte na história da salvação lucana, presente no conjunto de toda sua obra. Ao descrever a salvação de Deus dentro da história humana, Lucas aponta para um movimento que ultrapassa as fronteiras do povo judeu compreendido como o único destinatário da eleição divina. Este movimento de desdobramento, gera uma mudança de ótica que implica numa concepção nova do significado de Israel. É bem sabido que também encontramos a dimensão da universalidade nos outros evangelistas. Por exemplo, em Mt 28,19-20, Jesus confia aos seus discípulos uma missão de caráter universal. Porém, aqui nos deteremos no pensamento lucano.

A ideia de universalismo na história de salvação lucana, parte da postura de Lucas com relação a Israel. Como vimos anteriormente, na periodização da história da salvação o primeiro período consiste no tempo de Israel. Fitzmyer (1986,p.314) explica que “o tempo de Israel não é uma magnitude destinada a ser suplantada por outra realidade. A predileção por Israel pode ser vista nas seguintes passagens: Lc 1,16-17.77; 2,25-26; 2,32. O plano de Deus não consiste em substituir seu povo eleito por outro novo povo”. Isso quer dizer que a abertura da salvação para os gentios e os samaritanos não significa suplantar o antigo povo judeu³¹, pois a expansão da salvação faz parte integrante do plano de Deus que entra nas promessas feitas a Israel desde a sua constituição como povo.

Contudo, podemos perceber que na compreensão de universalismo na história da salvação lucana está uma reconstituição da comunidade de Israel. Compreendamos também que Lucas não disse que o povo judeu em sua totalidade havia rejeitado Jesus e sua mensagem de salvação. Percebe-se que na obra lucana o termo “Israel” não perdeu a referência ao povo judeu, mas tal denominação abarca os judeus convertidos pela mensagem de Jesus Cristo. Com isso, Lucas não fala de um novo Israel, mas de um Israel reconstituído. Quanto ao Israel histórico, o mesmo deve admitir sua divisão interna diante da pessoa e a pregação de Jesus, onde uma parte aceita a mensagem de Jesus Cristo e se torna o Israel reconstituído e aqueles que não aceitam e reprovam tal mensagem.

A designação Israel, não se refere a uma Igreja como unidade composta de judeus e pagãos, mas aos judeus que aceitaram a mensagem do cristianismo que são os beneficiários do cumprimento da antiga promessa e aos que se associam aos pagãos

³¹ Lucas reconhece com toda clareza o posto que corresponde a Israel na história da salvação. Entre os evangelistas sinóticos, Lucas é o que dá maior relevo a figura de Abraão, atribuindo-lhe um posto privilegiado no desenvolvimento histórico do plano de Deus. Diferente de Paulo e da carta aos Hebreus que apresentam Abraão como protótipo da fé cristã, nem o considera como o faz João, testemunha antecipada da figura e personalidade de Cristo. Nos escritos lucanos, Abraão é tão somente o pai do povo judeu (FITZMYER,1986,p.315).

como partícipes dessa promessa. Por conseguinte, não se trata de um novo Israel, senão de um Israel reconstituído. (FITZMYER, 1986, p.321).

Além da dimensão judaica, o universalismo tem outra dimensão complementária a partir do comportamento de Jesus com os mais diversos representantes de todas as classes sociais de sua época, como os publicanos: Levi (Cf. Lc 5,27), Zaqueu (cf. Lc19,2-10), grupos de publicanos (Cf. Lc5,29-30; 7,29.34; 15,1); Os pecadores, como a pecadora pública (Cf. Lc 7, 36-50),o filho pródigo (Cf. Lc15, 11-32); a viúva de Naím (Cf. Lc 7, 11-17); os grupos de mulheres que o seguiam (Cf. 8, 2-3), Marta e Maria (Cf. 10, 38-42), a viúva pobre que deu tudo o que tinha (Cf. Lc 21, 1-4), os pobres (Cf. Lc 4,18), a primeira bem aventurança (Cf. Lc 6,20; 7,22; 14,13). Um texto que revela que a salvação de Jesus supera todas as barreiras entre as classes está em Lc 23,43 “Ele respondeu: em verdade, eu te digo, hoje estarás comigo no paraíso”. A mesma abertura se dá no encontro com Zaqueu, no qual Jesus diz: “Com efeito, o filho do homem veio procurar e salvar o que estava perdido”. Nesta mesma perspectiva inclui-se as parábolas da misericórdia, tão características do evangelho segundo Lucas

Como podemos observar, a história da salvação tem como centro a pessoa de Jesus Cristo, pois é nele que se manifesta a atividade de Deus na história humana. A partir de Jesus, esta salvação se universaliza reconfigurando a comunidade de Israel e estendendo-se aos povos pagãos. Nesta perspectiva querigmática de Lucas, Jesus é a salvação proclamada, ou seja, ele mesmo é arauto e objeto da própria salvação: “Pois não há, debaixo do céu, outro nome dado aos homens pelo qual devamos ser salvos” (At. 4,12).

2.6 Cristologia lucana

De acordo com Oscar Cullmann, a Cristologia é “a ciência que tem por objeto a pessoa e a obra de Cristo” (CULLMANN,2008,p.19). Através de seus escritos, Lucas nos apresenta a pessoa e a obra de Jesus, assim como garantiu à Teófilo, no prólogo da primeira parte, com fidelidade ao que pesquisou. A cristologia lucana foi elaborada a partir das informações que Lucas colheu de suas fontes de pesquisa, o evangelho de Marcos e a fonte “Q”. Tais ferramentas o ajudaram a elaborar um retrato sobre a pessoa de Jesus. Os dados cristológicos estão descritos no conjunto de sua obra e, de acordo com Fitzmyer, a construção da cristologia lucana foi formulada em quatro partes sobre a vida de Jesus:

Portanto, a cristologia lucana contempla quatro fases da existência de Jesus Cristo: A primeira começa com sua concepção virginal e chega ao momento em que se apresenta no deserto para receber o batismo. A segunda começa precisamente aqui, no seu batismo, incluindo todo o período de seu ministério, quer dizer, o tempo de Jesus e termina com sua ascensão. A terceira abarca o tempo entre sua ascensão e sua

vinda na parusia. E a quarta parte é a vinda concreta, a parusia de Jesus (FITZMYER, 1986,p.330)³².

No início do Evangelho, Lucas nos apresenta Jesus como sendo um judeu da Palestina que nasceu em Belém da Judeia: “Também José subiu da cidade de Nazaré, na Galiléia, para a Judéia, à cidade de Davi, chamada Belém. Enquanto lá estavam, completaram-se os dias para o parto, e ela deu à luz seu filho primogênito”(Lc 2,4.6-7). Noutras passagens, temos mais informações precisas, por exemplo, sobre a descendência de Jesus, que descende do rei Davi (Cf.Lc 1,27; 2,4;3;31), o lugar onde viveu (Cf. Lc4,16); homem credenciado por Deus diante dos homens: “Homens de Israel, ouvi estas palavras! Jesus, o Nazareno, foi por Deus aprovado diante de vós com milagres, prodígios e sinais, que Deus operou por meio dele entre vós, como bem o sabeis” (At.2, 22).Juntamente com esses dados genéricos sobre a pessoa de Jesus, Lucas indica outros aspectos que transcendem sua condição humana: a concepção virginal, o ministério público guiado pelo Espírito Santo, a estreita relação com o Pai, a ressurreição dentre os mortos e a Ascensão. Esses dados fazem parte das antigas confissões de fé com base nas convicções teológicas dos primeiros cristãos e que são de suma importância para a compreensão da cristologia:

As antigas confissões de fé são particularmente importantes para o conhecimento do pensamento cristão primitivo: sendo um resumo das convicções teológicas dos primeiros cristãos, nos mostram a quais pontos davam ênfase; quais verdades consideravam primordiais e quais outras lhes pareciam decorrer destas. Daí se deduz que a teologia cristã primitiva é quase exclusivamente uma cristologia. Desde ponto de vista, a Igreja antiga não se distingue da Igreja nascente, ao consagrar durante muitos séculos seu interesse às questões cristológicas (CULLMANN,2008,p.19).

A partir da narrativa de Lc 1,34-35 que diz: “Maria, porém, disse ao anjo: “Como é que vai ser isso, se eu não conheço homem algum? O anjo lhe respondeu: O Espírito Santo virá sobre ti e o poder do Altíssimo vai te cobrir com sua sombra; por isso o Santo que nascerá será chamado filho de Deus”; está fundamentada a concepção virginal por obra do Espírito Santo. Sobre este dado da concepção virginal extraída dessa passagem, Fitzmyer esclarece dizendo que:

A descrição deste fenômeno, está articulada numa linguagem figurativa que naturalmente não pode dar resposta as perguntas que foram feitas desde a Idade Média até a nossa teologia contemporânea. O dado da concepção virginal, é em Lucas uma dedução, em contraste com o caso do anuncio do nascimento de João Batista, filho de pais velhos e mãe estéril. Não é o resultado de uma afirmação expressa do evangelista. (FITZMYER,1986,p.324)³³

³² Tradução livre do autor, do original: “La cristología lucana contempla cuatro fases de la existencia de Cristo. La primera empieza con su concepción virginal y llega hasta el momento en que se presenta en el desierto para recibir el bautismo. La segunda comienza precisamente aquí, en su bautismo, incluye todo el período de su ministerio, es decir, el tiempo de Jesús, y termina con su ascensión. La tercera abarca el tiempo entre su ascensión y su venida en la parusia. Y la cuarta es la venida concreta, la parusia de Jesús. (FITZMYER,1986,p.330).

³³ Tradução livre do autor, do original: “La descripción de este fenómeno está articulada en un lenguaje figurativo, que, naturalmente, no puede dar respuesta a la infinidad de preguntas que se han planteado sobre la cuestión, desde la Edad Media hasta nuestra teología contemporánea. El dato de la concepción virginal es, em Lucas,

Neste caso a apresentação lucana difere notavelmente da anunciação explícita de Mt 1, 18 “ A origem de Jesus Cristo foi assim: Maria, sua mãe, comprometida em casamento com José, antes que coabitassem, achou-se grávida pelo Espírito Santo”. Como sabemos, Lucas é o único evangelista que apresenta a atuação do Espírito Santo no ministério de Jesus e na vida da Igreja. De modo específico, considerado a atuação do Espírito no ministério público de Jesus, podemos vê-la bem claramente em Lc 3,22 “E o Espírito Santo desceu sobre ele em forma corporal, como pomba. E do céu veio uma voz: Tu és o meu filho, eu hoje te gerei”. Outras passagens atestam a presença do Espírito na atividade de Jesus: Lc 4,1.14.18; 10,21.

Após ter fundamentado a concepção virginal, Lucas nos apresenta um outro aspecto, ou seja, a estreita relação entre Jesus e seu Pai. Esta relação pode ser vista nas passagens de Lc 2,49 “Ele respondeu Por que me procuráveis? Não sabíeis que devo estar na casa de meu Pai?”. Outras narrações se sucedem: Lc 3,22;9,35,10,21-22; 23,46. Nessas passagens, podemos perceber a intenção do autor sagrado em enfatizar a comunhão de Jesus como Filho de Deus e ao mesmo tempo, a continuidade dessa intimidade através da missão que o Pai lhe confiou.

O elemento chave da cristologia, a ressurreição de Jesus dentre os mortos, descrita nos quatro evangelhos, é descrita na obra Lucana, com algumas particularidades. O acontecimento da ressurreição de Jesus é narrado em Lc 24, 6: “Ele não está mais aqui, ressuscitou”; e em At 2,24 “Mas Deus o ressuscitou libertando-o das angústias do Hades, pois não era possível que ele fosse retido em seu poder”; segue-se outras passagens sobre a ressurreição: At 3,15; 4,10; 5,30; 10,40; 13,30.33.37; 26,2. Nas narrativas referentes a Ressurreição, Lucas é o único autor do Novo Testamento que fala de “provas” da ressurreição de Jesus conforme At. 1,3: “Ainda a eles apresentou-se vivo depois de sua paixão, com muitas provas incontestáveis: durante quarenta dias apareceu-lhes e lhes falou do que concerne ao Reino de Deus”. Podemos dizer hipoteticamente que a intenção de Lucas a utilizar o termo “provas”, era para dirimir algumas questões ou esclarecer algumas dúvidas da comunidade a respeito da ressurreição de Jesus.

Contudo, Lucas jamais apresenta a ressurreição de Jesus como uma pura reanimação ou um mero retorno de sua natureza a uma existência terrestre, como o filho da viúva de Nain (Cf. Lc.7,5) ou a filha de Jairo (Cf. Lc 24,26). Lucas sabe muito bem que Cristo entrou em sua glória (Cf. Lc 24,26). E precisamente de sua glória, de sua presença junto ao Pai, é de onde vem Jesus em suas aparições aos discípulos. Desta glória, aparece também a Saulo no caminho de Damasco (Cf At 9,3-6). (FITZMYER, 1986,p.325)³⁴

una deducción por contraste com el caso extraordinario de Juan, hijo de padres ya ancianos y de madre estéril; no es el resultado de una afirmación expresa del evangelista (FITZMYER,1986,p.324).

³⁴ Tradução livre do autor, do original: “Con todo, Lucas jamás presenta la resurrección de Jesús, como una pura revivificación o um mero retorno de su naturaleza a la existencia terrestre, como el hijo de la viúva de Naín (Lc 7,15) o la hija de Jairo (Lc 8, 54-55).Lucas sabe muy bien que Cristo há entrado en su gloria, de su presencia junto al Padre, es de donde viene Jesús em sus apariciones a los discípulos. Desde esa gloria se aparece también a Saulo en el caminho de Damasco (Ach 9,3-6) (FITZMYER, 1986,p.325).

Em todas as narrações que fez sobre a ressurreição, Lucas deixou claro que não a compreende como uma reanimação de cadáver ou como a volta do mesmo ao convívio dos seus, como Jesus fez, quando ressuscitou dos mortos.

Outro dado cristológico descrito é sobre a Ascensão de Jesus: Lc 24,51: “E enquanto os abençoava, distanciou-se deles e era elevado ao céu”; e ainda em At. 2,33; 5,31. Esse termo é característico de Lucas e é empregado pela primeira vez em Lc. 9,51 “Quando se completaram os dias de sua assunção, ele tomou resolutamente o caminho de Jerusalém e enviou mensageiros a sua frente”. A nota de página da Bíblia de Jerusalém correspondente a este versículo, explica que a “assunção” ou “arrebato” de Jesus (Cf. 2Rs 2,9-11; Mc 16,19; At 1,2.10-11; 1Tm 3,16) compreende os últimos dias de seu destino de sofrimento e os primeiros dias de seu destino glorioso (paixão, morte, ressurreição e ascensão). No livro dos Atos dos Apóstolos, Lucas descreve com riquezas de detalhes esse momento:

Dito isto, foi elevado à vista deles, e uma nuvem, o ocultou a seus olhos. Estando a olhar atentamente para o céu, enquanto ele se ia, dois homens vestidos de branco encontram-se junto deles e lhes disseram: “Homens da Galiléia, por que estais aí a olhar para o céu? Este Jesus, que foi arrebatado dentre vós para o céu, assim virá, do mesmo modo como o vistes partir para o céu (At 1,9-10)

Sobre esse acontecimento da ascensão, na mesma obra de Lucas encontramos algumas distinções: entre o acontecimento da ressurreição e da ascensão, Lucas estabelece um período de quarenta dias conforme At 1,3 “Ainda a eles, apresentou-se vivo depois de sua paixão, com muitas provas incontestáveis: durante quarenta dias apareceu-lhes e lhes falou do que concerne ao Reino de Deus”. Porém, ao descrever a ressurreição em Lc 24, percebe-se através das estruturas da linguagem que os dois momentos ressurreição e ascensão aconteceram no mesmo dia, ou seja, no domingo de Páscoa. Com isso, dá-se uma diferença entre as duas narrativas. A afirmação da ressurreição e ascensão, dadas no domingo de Páscoa coincide com os dados de Mc 16,19 e Jo 20,17, pois todos afirmam a mesma coisa. Quanto a essa distinção entre estes dois dados, Fitzmyer (1986,p.327) esclarece que Lucas através do livro dos Atos historiou a ascensão de Jesus num tempo: quarenta dias; e num espaço: monte das oliveiras. Quanto ao fato de constar na narração evangélica, a ascensão no mesmo dia da Páscoa, como as outras tradições do Novo Testamento, compreende-se que na mentalidade do autor, os dois acontecimentos estão intimamente relacionados.

Com tudo isso, os elementos que descrevemos fazem referencia a dimensão transcendental da existência de Jesus, transparecendo a ideia que Lucas tinha sobre ele. Alguns elementos que hoje se fazem presentes no pensamento cristológico, como por exemplo, a parusia, a intercessão de Jesus junto ao Pai, a pré-existência e encarnação de Jesus, encontram-se ausentes nessa perspectiva cristológica de Lucas.

Porém, mesmo que não apareça explicitamente o termo *parusia*, Lucas supõe a volta de Jesus como culminância da fase definitiva: Lc 21,17; At 1,11. Na narrativa lucana, não está presente Jesus como intercessor, não que seja negado à intercessão dele junto ao Pai, mas para Lucas, o Cristo glorificado é aquele que tem a função de enviar o Espírito Santo que recebeu do Pai sobre toda a humanidade: At 2,33. Quanto à ideia da preexistência que muitos atribuem como elaboração da teologia paulina, bem como a de encarnação, mais associada ao quarto evangelho, Fitzmyer (1986,p.331) confirma a ausência desses termos: “Pela imagem de Jesus que nos transmite Lucas, carece totalmente dessas duas facetas”. Entretanto, as informações que Lucas nos apresenta sobre Jesus constituem-se num registro das impressões das primeiras comunidades, da forma de como compreendiam o evento Cristo e, mesmo carecendo de alguns aprofundamentos que só vieram depois, a cristologia lucana, assim como dos outros evangelistas, fundamenta a fé na pessoa de Jesus Cristo.

2.7 Características da terminologia querigmática e seus correlatos na teologia lucana

Na introdução deste trabalho já esclarecemos o significado do termo querigma, porém, buscamos aqui aprofundar e correlacionar com outros termos equivalentes que colaboram na compreensão deste capítulo. A palavra *κηρυγμα* ”proclamar”, deriva do substantivo *κηρυξ*, que de acordo com Ruiz, a primeira tradução teria sido “arauto”, “pregoeiro”. Na cultura grega o arauto é o proclamador, exercia seu serviço na corte proclamando as notícias. Entretanto, a característica da notícia por ele proclamada, consiste em que esta não provinha do arauto, mas da instância superior ao qual servia. O arauto não transmitia sua própria opinião, mas mostrava ser porta-voz do seu senhor. Segundo Ruiz (1999), na antiga Grécia, não havia distinção nítida entre política e religião, dessa forma, ao arauto político que estava a serviço do governante, atribuía-se importância religiosa. Por isso, de acordo com essa compreensão, quando um arauto vinha a um país estrangeiro estava não apenas sob a proteção de seu povo que oferecia garantia por ele, caso viesse a sofrer algum atentado, como também, estava sob a tutela da divindade. E esta dimensão religiosa do arauto era tal que oferecia sacrifícios e rezava a oração.

Na tradução grega do Antigo Testamento, o termo *κηρυξ* aparece algumas vezes em Gn 41, 43 “Ele o fez subir sobre o melhor carro que havia depois do seu, e gritava-se diante dele “Abrec”. Assim ele foi preposto a toda a terra do Egito”; em Dn 3,4 “O arauto proclamava em alta voz: Povos, nações e línguas, eis a ordem que vos é dada”; e em Eclo 20,15 “Ele dá pouco e censura muito, abre a boca como leiloeiro”.

Não obstante, no Novo Testamento κηρυξ reaparece, porém, perde a importância que tinha no mundo grego. Somente três vezes se apresenta o termo nos escritos neo-testamentários e, sempre em passagens relativamente tardias. (1 Tm 2, 7; 2 Tm 1, 11; 2 Pd 2, 5, 5). A medida que a raiz etimológica do termo, ou seja, o “arauto” vai perdendo forças nas narrativas neo-testamentárias, aos poucos, a própria comunidade primitiva vai formulando uma nova compreensão que desemboca numa nova terminologia. Certamente, a dificuldade de assimilar a compreensão grega do termo arauto deve-se ao peso excessivo que a pre-história grega atribuiu. Na perspectiva do Novo Testamento, se acentua não sobre o que se anuncia ou proclama a palavra, já que o verdadeiro proclamador é Deus ou o próprio Jesus Cristo. O Novo Testamento não quer falar sobre pregadores humanos, mas sobre o anúncio em si mesmo, pois a mensagem continua independentemente dos pregadores. Nesta perspectiva, um termo que mais corresponde ao Novo Testamento é κηρυσσειν indica propriamente “proclamar”.

O verbo κηρυσσειν (proclamar), em Rm 10, 8-15, segundo Cerfaux (2012), define o regime cristão. A pregação ou proclamação é a obra essencial, situada entre o envio dos apóstolos e a salvação dos cristãos. A maior parte dos empregos deste verbo se reduz a este caso. O mesmo aparece no momento em que o Apóstolo define sua própria atividade como consta em 1 Ts 2, 9 “Ainda vos lembrais, meus irmãos, dos nossos trabalhos e fadigas. Trabalhamos de noite e de dia, para não sermos pesados a nenhum de vós. Foi assim que pregamos o Evangelho; o verbo também se opõe a falsas concepções conforme 2 Cor 11,4 “com efeito, se vem alguém e vos proclama outro Jesus diferente daquele que vos proclamamos, ou se acolheis um espírito diverso do que recebestes ou um evangelho diverso daquele que abraçastes, vós o suportais de bom grado”. E ainda, quando trata da atividade apostólica em geral, conforme Rm 10, 14.15: “Mas como poderiam invocar aquele em quem não creram? E como poderiam crer naquele que não ouviram? E como poderiam ouvir sem pregador? E como podem pregar se não forem enviados?”. O substantivo toma um sentido técnico correspondente. Designa não a mensagem tomada objetivamente, segundo o uso do termo aportuguesado “querigma”, mas a proposição da mensagem, a ação de apresentá-la.

Rudolf Bultmann³⁵, um dos expoentes da teologia liberal alemã, analisando a partir da tradição sinótica a dimensão querigmática, identificou a mensagem central do cristianismo com

³⁵ Rudolf Bultmann (1884-1976) erudito teólogo protestante alemão, formado em Marburg, Tübingen e Berlim. Foi professor de N.T. em Marburg, tido como um dos teólogos protestantes mais influentes do séc. XX. Trabalhou intensamente no NT fazendo uso da crítica histórica-literária, e tratou de compreender o cristianismo dentro de seu próprio contexto e como uma possibilidade de fé para o ser humano contemporâneo (GONZÁLEZ, 2008,p.135).

o próprio mensageiro, o mensageiro com a mensagem, relacionando mensageiro e mensagem em um só conteúdo.

Conforme mostra a tradição sinótica, a comunidade primitiva retomou a pregação de Jesus e continuou a anunciá-la. E na medida em que o fez, Jesus tornou-se para ela o mestre e profeta. Mas ele é mais: é ao mesmo tempo, o Messias; e assim ela passa a anunciar, e isto é o decisivo, simultaneamente a ele mesmo. Ele, antes o portador da mensagem, foi incluído na mensagem, é seu conteúdo essencial. O anunciador tornou-se o anunciado. (BULTMANN, 2008, p. 74)

Sem entrar no mérito da questão de Bultmann quanto à sua análise das narrativas do Novo Testamento, mediante a perspectiva da teologia dialética, julgamos ser valiosa a sua contribuição em analisar os termos gregos referentes à ação querigmática. Correlacionaremos estas contribuições com as análises também feitas por Fitzmyer e Cerfaux, quanto à compreensão dos termos.

Há um grupo muito importante de palavras do vocabulário paulino que definem a inter-relação entre os primeiros termos usados e a compreensão da Igreja Apostólica a respeito do anúncio ou proclamação querigmática. Dentre eles destacam-se *εὐαγγελίζομαι*, *εὐαγγέλιον*, *εὐαγγελιζέσθαι*. Bultmann (2008) faz uma acurada análise técnica dos termos que nos permite compreender as distinções e as correlações entre si, visando esclarecer a atividade da ação missionária apostólica. Em sua análise, o mesmo afirma que “como designação técnica da proclamação cristã surge em breve no cristianismo helenista, o substantivo *το εὐαγγέλιον* (o evangelho), e para a atividade de proclamar, o verbo *εὐαγγελιζέσθαι* (evangelizar)” (BULTMANN, 2008,p.133). O verbo pode ter como objeto tanto uma pessoa quanto uma coisa. Quanto ao sentido destas palavras *εὐαγγέλιον* e *εὐαγγελιζέσθαι* é simplesmente “mensagem”, “notícia”, e “proclamar”, “pregar”. Bultmann, assim como Cerfaux, esclarece que o sentido etimológico que nós conhecemos como “boa notícia” ou “anunciar coisa boa”, já se desgastou na tradição dos LXX, mesmo que apareça de modo ocasional. Quando se usa *εὐαγγελιζέσθαι* para enfatizar “boa notícia”, acrescenta-se, como objeto o termo, *ἀγαθα* (coisas boas) ou algo semelhante como em Is 52,7, Rm 10,15. Dessa forma, *εὐαγγελιζέσθαι* “pode ser usado onde de modo algum se trata de boa notícia” (Lc 3,18; At 14.15; Ap 10,7; 14.6). Outro desdobramento pode ser compreendido, por exemplo, em objetos que designam coisas que são agregadas a *εὐαγγελιζέσθαι* (ou como objetos genitivos) a *εὐαγγέλιον* mostram que se pressupõe somente o significado de “anunciar”, como por exemplo: *εὐαγγελιζέσθαι τον λογον* (anunciar a palavra) ou *τον λογον του κυριου* ([a palavra do Senhor] em At 8.4; 15.35); e sobretudo *εὐαγγελιζέσθαι το εὐαγγέλιον* (anunciar o evangelho) é usado como sinônimo perfeito de *κηρυσσειν* (proclamar),

καταγγελλειν (anunciar), λαλειν (falar) ou διαμαρτυρεσθαι το εναγγελιον (testemunhar o evangelho), e analogicamente το εναγγελιον como sinônimo de το κηρυγμα (a proclamação) e ο λογοζ (a palavra).

Ainda nos é esclarecido por Bultmann que no sentido rigoroso, εναγγελιον ou εναγγελιζεσθαι, só é termo técnico quando usado em termos absolutos, isto é, sem indicação de um objeto para determinar a mensagem cristã determinada quanto a seu conteúdo.

O substantivo κηρυγμα não aparece mais que uma só vez e concretamente se referindo à pregação de Jesus conforme em Lc 11, 32, em paralelismo com Mt 12,41. Nestas duas passagens são os únicos casos em que se emprega esta palavra em toda a tradição sinótica. Entretanto o verbo correlativo κηρυσσειν é um reflexo do vocabulário da LXX no qual o verbo denota geralmente uma proclamação profética ou de caráter cültico sacerdotal conforme pode ser visto em Is 61,1; Zc 9,9; Jl 1, 14; Ex32,5. Seu significado é “proclamar”, “pregar” e se refere invariavelmente a um acontecimento.

Na narração do evangelho de Lucas o verbo κηρυσσειν aparece 9 vezes e no livro dos Atos dos Apóstolos, aparece oito vezes. Podemos associar o emprego desta palavra dentro da narrativa. No evangelho, em Lc 9,2, se refere à pregação dos Doze; a pregação dos discípulos Lc 12,3 e implicitamente em Lc 24,47 depois da cura do geraseno endemoniado. Por quatro vezes se refere à pregação de Jesus Lc 4,18.19. 44; Lc 8,1. No livro dos Atos, o mesmo verbo é empregado para descrever a atividade dos discípulos do ressuscitado em geral conforme At 10, 42; as atividades de Filipe At 8,5; de Paulo At 9,20; 19,13; 20,25,28,31. Também se aplica na pregação de João Batista At 10,37 e nas atividades dos pregadores judeus At 15,21. O conteúdo desta pregação é Jesus; Jesus Cristo; o Messias conforme At 8,5;9,20;19,13; o Reino de Deus At 20,25; 28,31; se se trata de pregadores cristãos, percebemos que o vocabulário querigmático tem uma notável presença na narrativa lucana, muito mais que nos outros sinóticos.

Porém, em Lucas é muito frequente a substituição do verbo κηρυσσειν por uma série de sinônimos. De acordo com Fitzmyer, essa substituição corresponde apenas a uma variação de estilo. Os sinônimos mais frequentes que encontramos na narrativa lucana são: εναγγλιζεσθαι, διδασκειν, λαλειν e καταγγελλειν. Estas mesmas palavras são utilizadas nas narrativas paulinas. Certamente, Lucas se identificou com elas. Uma das palavras favoritas de Lucas é εναγγλιζεσθαι que significa essencialmente “pregar”. Não encontramos esta palavra no Evangelho de Marcos, apenas uma vez no evangelho de Mateus. Lucas utiliza esta

palavra dez vezes em seu evangelho e quinze vezes nos Atos dos Apóstolos. Com referência a pregação de Jesus esta palavra aparece em sete ocasiões: Lc 4, 18.43; 7, 22; 8,1; 9,6; 16,16; 20,1. A mesma palavra tem vários complementos, como por exemplo, quando se refere ao reino em Lc 4, 43; 8,1.; a Jesus em At 5,42; 8,35; 11,20; 17,18; à palavra em At 8,4; 15,35. Este é o verbo mais usado por Lucas. Os demais, também usados por ele, podem ser identificados em sua obra. O verbo διδάσκειν aparece dezessete vezes, podemos citar algumas passagens que contém o verbo, por exemplo, Lc4, 15.31;5,3.17;6,6;11,1. Assim com os demais verbos citados: λαλεῖν Lc 1,70;24,25; At 3,21.; καταγγελλεῖν (anunciar, “proclamar) At 4,2;13,5.38; 15,36; 16,17. Esta questão semântica apenas demonstra a criatividade na narrativa lucana em apresentar o evento Jesus Cristo para os seus leitores.

Como percebemos ao longo deste capítulo, o querigma tem sido objeto de estudo de diversas correntes teológicas. Com o surgimento de novas correntes teológicas na modernidade, tais como a Teologia Liberal e a Teologia dialética, as Sagradas Escrituras tem sido analisadas criticamente. Consequentemente, a obra lucana tem sido objeto de estudo dessas correntes que paradoxalmente tem apresentado uma tese negativa quanto a construção querigmática em Lucas. A suspeita que foi apresentada é de que o evangelista Lucas, em sua obra, não foi fiel ao querigma primitivo. Por isso, é acusado de ter destruído ou deformado o querigma.

Dentre os representantes desta crítica moderna está o teólogo alemão Rudolf Buttmann,³⁶ representante da teologia dialética, que afirmou que Lucas havia abandonado o primitivo sentido querigmatico da tradição sobre Jesus. Muitos corroboraram com esta afirmativa. Uma das razões que levou Buttmann a propor essa interpretação foi a ideia de que a concepção lucana havia transformado o cristianismo em um fenômeno histórico de alcance universal. Dessa maneira, o caráter querigmático do evangelho que está subordinado a uma teologia da história, ou seja, o conteúdo da mensagem sofre um processo de historificação e divisão em períodos que traz como consequência uma verdadeira deformação do querigma atual.

Para desconstruir tal argumento, Fitzmyer (1986) retoma o prólogo dos Atos dos Apóstolos e explica que nesta afirmação de At 4, 12, o autor dos Atos dos Apóstolos não desconstruiu o verdadeiro querigma pelo fato deste texto está rodeado de outras considerações. O caráter pejorativo dessas teses que atribui a Lucas uma destruição ou pelo menos uma deformação do querigma não se deduz do próprio Novo Testamento, senão de uma determinada interpretação do querigma proveniente da filosofia existencialista e da teologia dialética.

³⁶ A obra de Bultmann que Fitzmyer aborda na qual está contida a crítica sobre Lucas é *Theologia II*, p 116-117.

A acusação de que Lucas tinha destruído o querigma tem implícita uma comparação com Paulo. Será inútil buscar na obra lucana um resumo do querigma como o que aparece em Rm 4, 24-25. A tese moderna não tem consideração com a devida atenção e autêntica apresentação desse querigma nos escritos lucanos. A apresentação do querigma na obra lucana se dá em duas dimensões que não se contrapõem, mas se completam e se fundem, podendo ser compreendidas como o querigma como ato de proclamação e o querigma como conteúdo proclamado.

2.7.1 O querigma como ato de proclamação

O ato de proclamar é a primeira dimensão do querigma lucano que tem seu fundamento na própria missão de Jesus Cristo. Na narrativa do evangelho de Lucas, Jesus proclama a salvação escatológica como uma atuação de Deus, um acontecimento que indica a intervenção de Deus na história da humanidade.

Lucas adota de Marcos e de suas fontes próprias essa concepção da pessoa de Jesus como pregador e mestre. Na obra lucana, pregação e ensino de Jesus não são diferenciadas, tanto a pregação de Jesus quanto o seu ensinamento são simplesmente consideradas como proclamação. A variedade terminológica de Lucas não diminui o caráter de interpretação e de exigências comprometidas que possuíam os verbos correlatos em Marcos, mas intensifica essa realidade. Por outra parte, a realidade histórica do sujeito da proclamação, Jesus, no que se refere à palavra escatológica de Deus que interpela o ser humano, na perspectiva de Lucas, não tem mais ênfase que na narrativa de Marcos. Neste aspecto, ambas representações do querigma são substancialmente idênticas.

Lucas difere do texto de Mc 1,15 e apresenta a atividade pública de Jesus fundamentando sua perspectiva no Antigo Testamento a partir de Is 61,1-2. Esse texto, ele correlaciona com sua narrativa em Lc 4,14-15, onde apresenta Jesus se identificando com a profecia de Isaias. Nesta correlação intertestamentária está presente os elementos querigmáticos

Noutra passagem, em Lc 8,1, o evangelista apresenta Jesus aos povos e aldeias proclamando a boa notícia do povo de Deus. No contexto do evangelho, onde Jesus diz “hoje se cumpriu esta parte da escritura”, o desafio querigmático que Jesus lança está vinculado ao “hoje” presente porque significa o começo de uma proclamação que é escatológica e que se expressa em termos de libertação com respaldo na correção textual de Is 61 com Lc 4, 18-21, ou em termos do reino de Deus em Lc 8,1. Com esse esquema, Lucas pretende demonstrar que a pessoa que proclama a mensagem querigmática, seja como libertação ou como reino de Deus

é o próprio Jesus, o “ungido” que possui a plenitude do dom escatológico do Espírito Santo conforme Lc 5,18; Lc 3,22; 4, 1-18; At 10, 38. Dessa forma, o querigma não é um anúncio pacífico, mas algo que impele o ouvinte, ou seja, o querigma é essencialmente um desafio, uma exigência de compromisso existencial, mediante uma solicitação a tomar partido e a decidir-se existencialmente por essa realidade.

Nesta tarefa de anunciar o querigma, a participação dos discípulos, constitui na narrativa lucana um elemento fundamental. Lucas é o único evangelista que apresenta Jesus em sua tarefa de iniciar e treinar os discípulos para que propaguem e difundam a mensagem que ele mesmo proclama como podemos constatar em Lc 10,16. Neste texto, os discípulos são apresentados como portadores da palavra de seu mestre Jesus. Este, certamente, é um aspecto particular de Lucas. Enquanto no evangelho de Marcos 6,7.13.30 deu-se o envio dos discípulos a pregar, se encerrando em um horizonte limitado; em Lucas, por sua vez, sua perspectiva era difundir a missão dos Doze que foram enviados expressamente a proclamar o reinado de Deus conforme Lc 9, 1-6.10. Em sua narrativa, Lucas faz também referência a uma missão paralela dirigida desta vez aos setenta e dois discípulos Lc 10,1-16. No final da narração do evangelho, Lc 24,47, Lucas, apresenta Jesus ressuscitado dando as últimas instruções aos seus discípulos sobre a missão que devem desempenhar. Esta formulação é tipicamente lucana, na qual pode-se perceber bem a diferença entre Lc 24, 47 e Mt 28, 18-20. Porém, no livro dos Atos dos Apóstolos, 4, 10.12 podemos perceber a enfática atividade missionária dos apóstolos. Compreendemos que a pregação apostólica apresenta a formulação do querigma lucano.

De um modo mais específico, Lucas tem contribuído ativamente para o processo de internalização do querigma cristão. Fitzmyer (1986) fundamenta esta expressão através da formulação querigmática “proclamação é um ato anunciado por Deus”, considerando que este aspecto é um dos pontos centrais da composição lucana. Por uma parte, o prólogo do evangelho afirma categoricamente que a narração versa sobre os atos que se tem cumprido no meio de nós Lc 1,1. Por outro lado, o prólogo do livro dos Atos sintetiza o conteúdo do primeiro volume como um relato do que Jesus fez e ensinou. Em sua narração evangélica, Lucas tem apresentado a pessoa de Jesus em sua atividade de proclamar e ensinar, e no livro dos Atos descreveu a proclamação do acontecimento Cristo com a atividade apostólica centrada na pregação do significado salvífico da pessoa de Jesus, como nos diz Otto Betz:

Lucas não escreveu uma “Antiguidade Cristã”, mas o evangelho de Jesus Cristo. Isto revela o compromisso pessoal de Lucas que ultrapassa a atitude neutra de um historiador comum ou até mesmo de um apologista como Josefo. A Obra de Lucas é

o testemunho de um crente que por todos os meios apresenta a proclamação do acontecimento Cristo e provoca uma resposta de fé. (BETZ, 1986, p. 132)³⁷

Percebe-se, então, que a obra de Lucas é uma mensagem dirigida a Teófilo e a todos os que se encontram em situação de destinatário, pelo qual se proclama a grande atuação de Deus que realiza a salvação escatológica. Eis de fato no que consiste a obra de Lucas, essencialmente em uma proclamação do acontecimento Cristo e do Reino de Deus e que exige dos destinatários uma resposta de fé e de compromisso cristão tão radical quanto o Evangelho de Marcos e os escritos paulinos.

2.7.2 O querigma como conteúdo proclamado

De acordo com Fitzmyer (1986), o sentido temático do termo querigma na obra lucana significa um desdobramento do objeto da proclamação cristã. Nesta perspectiva, a apresentação querigmática tem duas facetas, por uma parte tem uma semelhança considerável com outras formulações dessa realidade, ou seja, com formulações querigmáticas das fontes pesquisadas por Lucas e nos outros escritos do Novo Testamento. Por outro lado, sublinha o caráter específico da compreensão lucana, centrada na mensagem de Jesus, no que proclama os discípulos e no que transmite o próprio autor. Oto Betz, em sua análise do querigma lucano, tem uma observação muito pertinente:

O objeto da proclamação não é nem uma antropologia nem uma escatologia. A intenção do querigma não é formular uma autocompreensão do ser humano, nem descrever a realidade da Igreja como comunidade escatológica. O conteúdo autêntico da proclamação é a pessoa de Jesus. (BETZ, 1968, p132)³⁸

Sendo Jesus o conteúdo autêntico da proclamação, Lucas apresenta a mensagem proclamada por Jesus, através de diversos aspectos, tais como, a identificação do próprio Jesus com o conteúdo proclamado, o anúncio do Reino, a proclamação da salvação e a catequese do próprio Jesus ressuscitado.

O primeiro aspecto consiste na identificação de Jesus com o conteúdo de Is 61, 1-2. Antes de começar propriamente a pregar o Reino, em Lc 4,43, Jesus anuncia solenemente que Ele e sua Palavra são o cumprimento de uma realidade salvífica projetada no velho oráculo de Isaías. A pessoa e a pregação de Jesus inauguram o ano da graça do Senhor conforme Is 61, 1-2. O ano da graça se refere ao período em que Jesus dá início a sua atividade. A apresentação

³⁷ Tradução livre do autor, feita do original: That Luke has not written the "Antiquities the Christians", but the Gospel of Jesus the Christ. This reveal a person commitment which surpasses by far that of an ordinary historian, even of such an apologete as Josephus. Luke's presentation of history has a kerygmatic ring; it is the witness of a believer which demands faith. (BETZ, 1968,p132).

³⁸ Tradução livre do autor, feita do original: The firste article of Luke's faith é neither anthropology as man's self-undstanding nor the church as the eschatological community, but Jesus the Christ (BETZ, 1968,p132).

lucana reflete um primitivo significado do querigma em que o próprio mensageiro constitui e personaliza a mensagem.

Outro elemento é a pregação do Reino que no evangelho, Lucas diferencia de Mateus, apresentando Jesus como o grande proclamador do Reino e não João Batista. Em Mateus 3,2 a pregação de Jesus tinha ressoado na voz do Batista. Em Lucas 4,43 o primeiro a proclamar o Reino é indiscutivelmente Jesus. Apesar de que a redação lucana não faz a mínima referência a este tema no primeiro sumário Lc 4,15, paralelo ao sumário de Mc 1,15. Esta omissão de Lucas é intencional, pois a pretensão é dar eco a auto-apresentação de Jesus no cumprimento ao oráculo de Isaías, nisto, o esquema de Lucas é mais importante que a pregação do Reino. Quando Jesus proclama pela primeira vez o Reino de Deus subtende a significação deste anúncio: “para isso que eu fui enviado” Lc 4, 43. Como nos diz Oto Betz (1968, p 133) “A nova era começa com a boa notícia proclamada por Jesus; o Reino de Deus chegou com o querigma³⁹” E o arauto do reino é Jesus. Seu anúncio não é a instrução sobre a natureza do Reino ou do reinado de Deus, mas puro e verdadeiro acontecimento.

Fitzmyer (1986) diz que a pregação do Reino é um elemento que Lucas adota da tradição. Neste aspecto Lucas é tributário de Marcos e da fonte “Q”, como pode ser visto nas seguintes narrativas: Lc 8,10; 9,27; 13,19;18,16.17.24.25. Podemos perceber algumas narrativas propriamente de Lucas sobre o Reino. Em um momento Lucas mostra Jesus apresentando o reino como uma realidade iminente Lc 21, 31; 10,11. Ao mesmo tempo, proclama esse reino como algo já presente na pessoa de Jesus e em sua missão Lc 17,21. Destaca-se também algumas atividades de Jesus que se cumpriram quando o reino chegou: Lc 22,16.30. Nessas passagens tipicamente lucanas se observa uma polaridade diferenciada. Por uma parte se contempla o reino como uma dimensão presente, por outra, o reino está projetado para o futuro. Esta dupla perspectiva tem sua relevância para interpretar a concepção escatológica da obra de Lucas. Jesus apresenta com mais ênfase a realidade provocada pela pregação do Reino no texto de Lc 16,16.

Outro ponto digno de atenção que só Lucas menciona são as catequeses do Ressuscitado que durante quarenta dias instrui os seus discípulos sobre os mistérios de Deus em At 1.3.

Há outro elemento temático na proclamação de Jesus, como nos apresenta o evangelho de Lucas, que não pode passar despercebido. Além de sua auto apresentação como o personagem no qual se cumpre a promessa da libertação anunciada em Is 61,1-2 e de sua

³⁹ Tradução livre do autor, feita do original: The new age begins with the good News preached by Jesus; the Kingdom has with the kerygma (BETZ, 1968,p133).

pregação do reino, Jesus proclama explicitamente a salvação. Tal palavra aparece apenas uma vez, quando em seu encontro com Zaqueu em Lc 19,9.

Tendo apresentado os aspectos gerais passaremos a um considerável fator, trata-se do querigma enquanto conteúdo proclamado na mensagem dos discípulos. O querigma lucano pode ser considerado nesta perspectiva fixando-se na mensagem proclamada pelos discípulos tanto na narrativa evangélica como nos Atos dos Apóstolos. Podemos distinguir vários aspectos, tais como, a pregação do reino, a proclamação da palavra de Deus e o testemunho que os discípulos deram sobre a pessoa de Jesus em sua condição de enviados para levar a mensagem até o fim do mundo.

Nos atos dos Apóstolos, no que se refere a pregação do reino, o tema mais frequente é a proclamação dos discípulos como palavra de Deus que se apresenta, às vezes, como a Palavra do Senhor ou simplesmente a Palavra. Lucas concentra nessa expressão toda sua síntese da mensagem do cristianismo. (At 4,4; At 29.31; At 6,2.4; At 8, 4.14.25; At10,36.37.44; At 11,1.19; At13,5.7.44.46.48; At 15,35-36; At 16,6.32.). O potencial significado da expressão “Palavra de Deus” indica o Deus que se revela, o Deus que salva e que sai ao encontro do ser humano para obter dele uma resposta de fé At 6,7; At 13, 48.

A proclamação querigmática dos discípulos não se limita a pregar o Reino de Deus ou a palavra de Deus, mas concentra-se na proclamação da própria pessoa de Jesus Cristo, especificamente como crucificado, ressuscitado e exaltado, Messias e Senhor, presente na comunidade de seus seguidores a ação e guia do Espírito Santo.

A referência conjunta destes termos querigmáticos é um reflexo da pregação do próprio Jesus que proclama o reino e o significado da sua própria pessoa. Lucas coloca explicitamente de relevo estes pontos interpretando, à sua maneira, as implicações de Mc 10,29. Por isso, Pedro, em seu discurso de Pentecostes, proclama solenemente “a este Jesus: Deus tem ressuscitado e constituído Senhor e Cristo, a este Jesus a quem crucificastes At 2, 32.36. E também “O Deus de nossos pais “ At 5, 30-31. Na mesma linha de Pedro, segue Paulo em sua proclamação sobre a pessoa de Jesus quando discute com os judeus At 17,2-3. Outras passagens At 3, 18-26; At 5, 42; At 8.55; At 9, 20; At 10, 36-43; At 1, 26-39 e especialmente At 11, 20: “anunciando-lhes o Senhor Jesus”. A proclamação apostólica chega a anunciar Jesus como o que Deus constituiu juiz dos vivos e dos mortos At 10,42.

Relacionado com a palavra apostólica que apresenta Jesus como intermediário da salvação de Deus oferecida a toda a humanidade, aparece no livro dos Atos 2,38; At 3; 6-16;

At 4,1012.30; At 16; At 9, 14.27; At 10,43-48; At16,18. Como também At 4,17-18; At 5, 28-40.41⁴⁰.

As referências lucanas ao nome de Jesus se entende como expressão da pessoa de Jesus, faríamos uma série de novas matizações como a que o livro dos Atos apresentou o conteúdo da proclamação querigmática. Em qualquer caso, o que têm que pregar os discípulos em relação ao nome de Jesus está enunciado no programa missionário que o Ressuscitado confiou aos seus apóstolos em Lc 24,47. A formulação está repleta de termos tipicamente lucanos.

As fórmulas de Lucas “proclamar o Senhor Jesus” e “falar e ensinar em nome de Jesus” expressam seu modo característico de apresentar a expressão do “acontecimento Cristo⁴¹”.

Tendo apresentado o aspecto do conteúdo querigmático na mensagem dos discípulos de Jesus, de modo específico, trataremos da colaboração lucana quanto a formulação do querigma enquanto conteúdo proclamado. A partir da convergência das fontes por Lucas consultadas e das demais proclamações querigmáticas no Novo Testamento é complexo fazer uma precisa distinção da precisa formulação lucana do querigma, distinguindo a formulação querigmática dos discípulos especificamente.

Fitzmyer, buscando distinguir a proclamação querigmática dos discípulos de Jesus e de Lucas, se reporta aos estudos exegéticos de C.H. Dodd⁴² especificamente concentrado em sua obra *The Apostolic Preaching and Its development*, Londres 1936 p 13. O trabalho de Dodd foi tentar distinguir os elementos querigmáticos que pertencem aos discípulos, a Paulo e a Lucas. Quanto a Paulo, o mesmo encontrou fragmentos do querigma primitivo em 1Ts 1, 9-10; Gl 1,4; Gl 3.1; 1 Cor15,3-5; 2Cor 4,4; Rm 1, 3-4; Rm 2, 16; Rm8, 31-34; Rm 10, 8-9. Com estes dados, Dodd fez uma síntese do querigma paulino e se resume nos seguintes termos: o querigma segundo Paulo consiste na proclamação dos atos históricos: como a morte e a ressurreição de Cristo, em um contexto escatológico que é o que dá sentido aos atos. Estes acontecimentos fundamentais marcam a transmissão entre esta época e a era futura. Esta última é a etapa do

⁴⁰ De acordo com Fitzmyer, como substrato da frase lucana: “em nome de Jesus” se pode pensar no uso veterotestamentário de *sem* (nome); por exemplo, Jl 3,5 citado em At 2,21. Igualmente se pode ver em uma conotação de afetividade dinâmica que o AT atribui ao nome, especialmente ao nome da divindade. Na terminologia mais antiga, sobretudo, antes da ideia de “pessoa” chegar a ter cidadania na história das ideias, o “nome” era a forma mais frequente de referir-se ao que ulteriormente se cristalizou como “indivíduo”, “pessoa” ou “personalidade”. O próprio livro dos atos alude a esta prática comum ao falar de grupos numerosos de pessoa At, 1,15. (FITZMYER, 1986, p 264)

⁴¹ Sobre o termo “acontecimento Cristo” Fitzmyer se refere a maneira própria de falar característica do século XX, se referindo ao significado complexo da pessoa, ministério público, morte e ressurreição de Jesus de Nazaré, para levar adiante a salvação ao gênero humano (Cf. FITZMYER, 1968,p265).

⁴² Charles Harold Dodd (1884-1973) erudito do N.T. e teólogo inglês, graduado em Oxford, ministro da Igreja Congregacional, conferencista e catedrático em Oxford, Manchester e Cambridge. Suas contribuições para o estudo do NT são de incalculável valor. Dodd descobre um “núcleo” ou “essência” comum a todos os escritos apostólicos que é constituinte do próprio evangelho, que denomina “querigma”. (GONZÁLEZ,2008,p.223).

cumprimento pelo qual manifesta o verdadeiro alcance da afirmação: Cristo morreu e ressuscitou segundo as escrituras.

De igual modo sintetizou Dodd o querigma transmitido no decorrer do livro dos Atos dos Apóstolos. De acordo com ele, há três pontos que o querigma do livro dos Atos se distingue do querigma paulino: primeiro a proclamação querigmática do livro dos Atos não atribui a Jesus o título de “Filho de Deus”, como Paulo sempre enfatiza em Rm 1,3-4; segundo, não é dito no livro dos Atos que Cristo morreu por nossos pecados, tal frase é tipicamente paulina 1 Cor 15,3; terceiro, o querigma do livro dos Atos omite toda referência a intercessão de Cristo glorificado, idéia elaborada por Paulo em Rm 8,34.

Dodd, segundo a interpretação de Fitzmyer, pensava que esses fragmentos querigmáticos do livro dos Atos poderiam ser considerados como parte do “querigma de Jerusalém”, considerando que a proclamação primitiva é portanto pré-lucana. Aqui está o ponto controverso da tese de Dodd. Muitos pesquisadores questionaram esta afirmação de Dodd que argumenta que essa sistematização querigmática reflete o esquema geral do evangelho segundo Marcos. Os críticos modernos pensam que o querigma de Atos nada mais é que a reprodução da própria organização lucana dos materiais evangélicos, quer dizer, o primeiro volume da obra de Lucas⁴³.

Não faremos aqui uma análise detalhada desta questão, pois o objetivo não é analisar a exegese de Dodd, mas perceber a sua contribuição para esse tema que estamos estudando. Porém, não se pode negar que algumas passagens do livro dos Atos que Dodd considera como querigma pré-lucano tem uma formulação típica de Lucas. Por outra parte, é muito longe de ser evidente que os discursos de Pedro e de Paulo tenham que ser atribuídos integralmente a pura composição lucana. Fitzmyer não corrobora com os argumentos de Dodd em dizer que o material querigmático de Atos é uma composição pré-lucana⁴⁴.

Temos que admitir que os elementos individualizados por Dodd representam a pregação cristã da época de Lucas. Todavia, devemos prestar atenção ao fenômeno de semelhança substancial entre o que se proclama no livro dos Atos e o que normalmente se considera como querigma paulino. O que Fitzmyer conclui é que o conteúdo do querigma lucano resulta extraordinariamente semelhante ao proclamado por Paulo com que tantas vezes se tem

⁴³ Para aprofundar esta questão, indica-se as seguintes obras: *Die Missionsreden der Apostelgeschichte: Form und traditions-geschichtliche Untersuchungen* (Neukirchem 1961); J.dupont, *Études sur les Actes des Apôtres*. Paris, 1967. p 133-155. C.f. Evans, *The Kerygma: JTS* 7. 1956 p. 25-41.

⁴⁴ Aqueles que preferem considerar passagens como pré-lucanas não mais do que transpor o parágrafo anterior, como um dos aspectos temáticos de mensagem dos discípulos. Essa atitude só iria confirmar a minha tese sobre a presença de um querigma Verdadeiro nos escritos de Lucas; Com efeito, neste caso, mesmo com um componente pré-lucana (FITZMYER, 1968,p.268).

comparado e quase sempre em tom pejorativo. Essa comparação do querigma lucano e a apresentação querigmática paulina tem cingido demasiado o aspecto puramente material à custa da interpelação direta que o querigma tem fora da obra lucana. Porém, devemos reconhecer que nossas reflexões têm se concentrado no aspecto temático do querigma. Nesse sentido, as coincidências superam as divergências.

Os dois, Paulo e Lucas, cada um ao seu modo, falam de uma nova era, de uma nova etapa de cumprimento, quer dizer, do escatón. Ambos apresentam Jesus como o agente e o intermediário desta salvação escatológica e como o juiz dos vivos e dos mortos (Cf Rm ,16; Rm14,10; AT 2, 19-21; At 10, 41). É verdade que Lucas tem suavizado o aspecto escatológico mediante sua perspectiva histórica, mas não por isso tenha negado as capacidade inatas do querigma para interpelar o cristianismo comprometido com sua fé. (FITZMYER, 1968, p. 269).

Para Fitzmyer, Lucas não apresenta um querigma puramente abstrato, nem uma espécie de discurso insípido, muito menos uma massa de dados da tradição. Todos os elementos estão perfeitamente integrados em sua narração do acontecimento Cristo. O evangelho segundo Lucas não é mais do que a primeira parte de sua obra narrativa; é o que ele tem herdado da tradição evangélica, que ele tem dado forma da maneira que lhe parecia mais adequada: um relato que se pode captar imediatamente a atuação salvífica de Deus em Cristo.

Com esta reflexão, percorremos paulatinamente a obra lucana na percepção da construção do querigma e de sua relevância para os nossos dias. Compreendemos que o esquema da apresentação lucana do querigma como ato de proclamação e conteúdo proclamado é uma estratégia para que a Igreja, em tempos de mudança de época, possa retomar o tema da evangelização e formular novas práxis no campo da missão, tendo como ponto central o evento Cristo.

2.8 Resposta ao querigma

Este capítulo se encerra, abordando a atitude do homem frente a mensagem querigmática. Fitzmyer desenvolve três dimensões que a mensagem querigmática lucana desperta nos ouvintes: Fé, arrependimento-conversão e batismo. Tendo percorrido o caminho da compreensão querigmática na Teologia Lucana, cabe-nos agora, após ter demonstrado o acontecimento Cristo em sua realidade objetiva, passarmos a analisar as principais doutrinas de Lucas sobre o que deveria ser a reação subjetiva do homem frente a esse acontecimento, demonstrando o que o pensamento lucano constitui como a resposta fundamental ao querigma cristão e às exigências de ser discípulo de Jesus Cristo.

A resposta ao querigma está fundamentalmente em três elementos: fé, arrependimento que desemboca na conversão e o batismo. Esta perspectiva não é particularidade do pensamento

lucano, pois, há outros autores que convergem ao mesmo pensamento. Desenvolveremos esses três elementos de acordo com a perspectiva de Lucas.

2.8.1 A Fé

Quanto ao elemento da fé relacionado ao querigma, este consiste numa primeira adesão à mensagem ouvida: “a fé vem pelos ouvidos” Rm 10,17. Ou seja, a fé tem sua gênese na escuta da Palavra-mensagem e suscita no ouvinte uma resposta conforme Rm 1,5; 16,26. Esse esquema “escuta-resposta”, também faz parte da teologia de Paulo. Lucas descreve uma atitude de fé como um procedimento que requer do ouvinte uma lealdade absoluta e sincera, superando as confusões e os atrativos de uma vida mundana: Lc 8, 11-14.

Na segunda parte de sua obra, Lucas utiliza o termo “fé” como sinônimo de “cristianismo”, como podemos observar em At 6, 7; At 13,8; At 14,22). O mesmo chama de “crentes” ou “os que abraçaram a fé” para se referir aos cristãos: At 2, 42; At 4,4.32; At 5,14; At 11,21; At 14,1; At 15, 5.7; At 17, 12.34. Outro dado interessante é que em Lucas, o conceito de fé é algo evolutivo como demonstra em Lc 17, 5-6, neste texto, percebe-se que a fé requer um processo dinâmico.

2.8.2 Arrependimento e conversão

A atitude de arrependimento e conversão é uma das reações tipicamente cristã como as que Lucas descreve naqueles que aderiram à mensagem de Jesus e de seus discípulos. Através de uma simples amostragem detectamos alguns verbos que revelam fortemente a ideia de arrependimento também associada ao perdão dos pecados. Na narrativa lucana, a palavra metanoia⁴⁵ está presente em cinco textos da narração evangélica: Lc 3, 3.8; Lc 5, 32; Lc 15, 17; Lc 24, 47. No livro dos Atos, a palavra aparece seis vezes: At 5,31; At 11,18; At 13,24; At 19,4; At, 20,21; At 26,20. O verbo metanoiein (arrependimento) aparece nove vezes no evangelho de Lucas: Lc 10, 13; Lc 11, 32; Lc 13, 3.5; Lc 15, 7.10; Lc 16,30; Lc 17, 3. 4. O mesmo verbo aparece cinco vezes nos Atos dos Apóstolos: At 2,38; At 3, 19; At 8, 22; At 17, 30; At, 26, 20.

⁴⁵ Fitzmyer esclarece o termo “metanoia” utilizado nos escritos do Novo Testamento: “A língua grega expressa o “arrependimento” com a palavra “metanoia”, que em sentido etimológico indica uma “mudança de mentalidade”. Porém, no Novo Testamento, “metanoia” tem quase sempre um sentido essencialmente religioso. O termo significa romper com uma situação de pecado, ou seja, converter-se a um novo modo de vida. Se trata de um novo começo, de um comportamento moral radicalmente distinto do que se vinha praticando (FITZMYER, 1986,p. 400).

Há outro termo que justapõe com a ideia de arrependimento, que é traduzido como “conversão” no sentido de “volta, regresso”. Nos referimos ao termo “epistrophe”, encontrado em At 15,3 no qual se refere a “conversão dos pagãos”. No sentido religioso, o referido termo, de acordo com Fitzmyer, (1986) significa “converter-se” e é utilizado com frequência: Lc 1, 16; Lc 17,4; At 9,35; At 11, 21, At 14, 15; At 15, 19; At 26,18. Em três ocasiões, *epistrophein* e *metanoein* aparecem juntos no mesmo contexto At 3, 19: “Arrependei-vos, pois, e converteí-vos, a fim de que sejam apagados os vossos pecados”. At 26,20: “Ao contrário, primeiro aos habitantes de Damasco, aos de Jerusalém e em toda a região da Judéia, e depois aos gentios, anunciei o arrependimento e a conversão a Deus, com a prática de obras dignas desse arrependimento”.

2.8.3 Batismo

A narrativa lucana supõe a existência de uma convicção comum de que o batismo era um elemento essencial de resposta à proclamação do acontecimento Cristo. Um dos legados fundamentais da comunidade primitiva reconhecido primeiramente por Paulo e em seguida por Lucas consistia na necessidade de não somente crer em Jesus Cristo e no papel que ele representava na economia da salvação, mas, além de crer, o crente deveria ser batizado em nome de Jesus.

Os evangelistas sinóticos nunca apresentaram Jesus administrando o batismo. Porém, a necessidade do batismo encontra seu fundamento no mandato oficial do Ressuscitado com o qual Mateus 28,19 e Mc 16,16 encerram suas narrativas evangélica. Lucas não encerra sua narrativa com o mandato do batismo por parte de Jesus aos discípulos. Unicamente em Lc 24. 47-49 se dá ênfase na pregação do nome de Jesus, do arrependimento e do perdão dos pecados.

Fitzmyer, (1986), analisando este aspecto do batismo na narrativa lucana, afirma que não há elementos que se possa fazer uma distinção entre o batismo de João (Lc 7,30; 20,4) e o batismo cristão. A diferença pode estar nas fontes consultadas por Lucas. O batismo de João é uma atividade relacionada com o início do ministério público de Jesus. A distinção entre os dois batismos se caracteriza no fato de que o batismo de João não confere o dom do Espírito Santo, porém, tem um caráter de arrependimento que conduz ao perdão dos pecados. Estas duas ideias, perdão dos pecados e arrependimento, estão ligadas ao acontecimento Cristo.

É no início do livro dos Atos dos Apóstolos que Lucas vai apresentar implicitamente a necessidade do batismo através do discurso de Pedro em At 2,38 “ Respondeu-lhes Pedro: arrependei-vos e cada um de vós seja batizado em nome de Jesus Cristo para a remissão dos

vossos pecados. Então recebereis o dom do Espírito Santo”. O batismo está aqui relacionado com uma das formas típicas de Lucas em que ele expressa o sentido da proclamação querigmática. Porém, será inútil buscar nos escritos de Lucas uma afirmação explícita da necessidade do batismo, como por exemplo, em João 3,5. Essa necessidade, em Lucas, pode ser deduzida implicitamente a partir de algumas passagens do livro dos Atos At 2,28; At 8, 12.37; At 9, 18; At 10,48. Fitzmyer afirma que tão pouco se encontra na obra de Lucas uma explicação concreta das características do batismo cristão como as que aparece na literatura paulina: Rm 6, 3-11; Gl 3, 27-28.

Em todo o N.T. não se faz nenhuma referência explícita ao batismo dos Apóstolos e dos primeiros discípulos. Unicamente o fenômeno de Pentecostes é compreendido como uma profunda experiência do Espírito Santo que tiveram naquele momento ao receber a promessa do Pai. Tal experiência fortaleceu a missão dos discípulos a pregar a mensagem do ressuscitado e fazer um chamado universal ao batismo como meio para receber o dom do Espírito Santo.

A relação entre o Espírito Santo e o batismo é apresentada com clareza no livro dos Atos dos Apóstolos especialmente em At 1,5 “Pois João batizou com água, mas vós sereis batizados com o Espírito Santo dentro de poucos dias”. At 11,16 “Lembrei-me, então, desta palavra do Senhor: João, na verdade, batizou com água, mas vós sereis batizados com o Espírito Santo”. Através das citações, percebemos que não se diz expressamente que esta purificação ritual do batismo se administrasse em nome do Espírito Santo e muito menos em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo, como consta em Mt 28,19. O mais provável é que a chamada forma trinitária provenha de uma formulação litúrgica derivada de uma tradição cristã muito provavelmente tardia. No livro dos Atos se fala com muita frequência da administração do batismo em nome de Jesus Cristo At 2, 38; At 10,48, ou, em nome do Senhor Jesus At 18,16; 19,5; 22,16. Portanto, o rito batismal, acompanhado da invocação do nome de Jesus Cristo, o Senhor, se reconhece como o verdadeiro acesso do cristão a uma plena participação nos efeitos do acontecimento Cristo e na recepção do Espírito Santo.

Estas três posturas fundamentais frente a mensagem cristã, a partir da teologia lucana, no evangelho e em Atos, constituem a resposta fundamental do homem que se compromete pela fé a se transformar pelo arrependimento e conversão e renovar-se pelo batismo.

3 A CONCEPÇÃO DE EVANGELIZAÇÃO NA III CONFERENCIA LATINO-AMERICANA DE PUEBLA

3.1 Considerações sobre Puebla

No primeiro capítulo trabalhamos a compreensão querigmática na narrativa lucana. Realizamos uma pesquisa bíblica através do método da abordagem histórico-crítica, aprofundando as narrativas lucanas com o objetivo de conhecer a estrutura querigmática. Nesta primeira etapa, identificamos que o querigma na perspectiva lucana é compreendido a partir de duas dimensões que não se contrapõem, mas se completam e se fundem: o querigma como ato de proclamação e o querigma como conteúdo proclamado.

Neste segundo capítulo iremos aprofundar sobre a compreensão de Evangelização apresentada pela III Conferência Episcopal Latino Americana. Para chegarmos ao objetivo desta segunda fase da pesquisa, precisamos fazer uma delimitação metodológica, pois é impossível abordar aqui todo o conteúdo do documento. Esta delimitação se estabelece a partir da Segunda Parte do Documento⁴⁶ que compreende o Conteúdo da evangelização que aborda: a verdade a respeito de Cristo, o Salvador que anunciamos; a verdade a respeito da Igreja: o Povo de Deus, sinal e serviço de comunhão e, a verdade a respeito do homem: a dignidade humana.

Em ordem cronológica das conferências do CELAM – Conselho Episcopal Latino Americano, Puebla corresponde a III Conferência realizada entre os dias 27 de janeiro à 13 de fevereiro do ano 1979, na cidade de Puebla de Los Angeles, no México. O tema que fora tratado “Evangelização no presente e no futuro da América Latina” é de profunda relevância não apenas para a Igreja na América Latina, mas para a Igreja em sua totalidade⁴⁷.

Para melhor compreender o documento de Puebla, precisamos esclarecer alguns elementos acerca do mesmo. Para isto, nos voltamos a um artigo de Leonardo Boff na Revista Eclesiástica Brasileira - REB, ao tratar da III Conferência Latino Americana. Leonardo (1979)

⁴⁶ De acordo com o CELAM, esta segunda parte do Documento pode considerar-se como o seu núcleo, o coração, pois é o centro de onde tudo se organiza e ocupa o lugar mediador e articulador entre a primeira parte (visão pastoral da realidade latino-americana) e a tarefa de Evangelização dentro e fora da Igreja que corresponde a terceira e quarta parte. Trata-se nesta segunda parte do “desde onde” corresponde ao grande desafio pastoral da realidade e se especifica a resposta, quitando-lhe toda possível ambiguidade que desconsidera a dupla realidade cristã e latino-americana, da evangelização que ela implica. (CELAM, REFLEXIONES SOBRE PUEBLA 1979, p45).

⁴⁷ O Papa João Paulo II na abertura da III Conferência Latino-americana, assim se expressou sobre a importância de Puebla para a Igreja: “Este documento, fruto de assídua oração, de reflexão e de zelo apostólico, oferece um denso conjunto de orientações pastorais e doutrinárias sobre questões de suma importância. Há de servir, com seus válidos critérios, de luz e de estímulo permanente para a evangelização da América Latina, no presente e no futuro. [...] Queira Deus que em breve todas as comunidades eclesiais estejam informadas e penetradas do espírito de Puebla e das diretrizes desta histórica Conferência (Conselho Episcopal Latino Americano, PUEBLA, 2004. p 227-228).

esclarece que Puebla, sendo uma conferência e não um concílio, em suas decisões não tem força impositiva, apenas força moral. A mesma se caracteriza por ser uma conferência episcopal, dada no México, mas que refletiu sobre todo o conjunto da América Latina. Sendo assim, Puebla reuniu representantes dos episcopados nacionais, não sendo uma conferência plenária. Os documentos de Puebla representam o nível médio de consciência dos bispos latino-americanos e não o nível mais avançado dentro do episcopado. Enquanto conferência Latino-Americana, deve-se considerar Puebla como um dos momentos mais importantes de toda uma caminhada da Igreja que refletiu sobre a evangelização no presente e no futuro da América Latina com um alcance que compreende desde as comunidades eclesiais de base até os mais altos escalões eclesiásticos. Os documentos de Puebla representam um avanço das reflexões da segunda Conferência de Medellín na caminhada da Igreja Latino-Americana tomada como um todo.

A II Conferência Latino-americana aconteceu em Medellín, na Colômbia, no período de 24 de agosto a 06 de setembro de 1978. O tema abordado foi “A Igreja na presente transformação da América Latina, à luz do Concílio Vaticano II”. A abertura aconteceu em Bogotá, na Colômbia pelo próprio Papa Paulo VI, cuja vinda ao Continente marcou a primeira visita de um Papa à América Latina. A II Conferência de Medellín teve o grande papel de traduzir o espírito do Concílio Vaticano II para a América Latina. A II Conferência refletiu sobre três temas norteadores: Promoção Humana, Evangelização e crescimento na Fé e Igreja visível e suas estruturas. Estas reflexões nortearam a vida pastoral da Igreja na América Latina na tentativa de traduzir o espírito do Vaticano II em um contexto complexo e ao mesmo tempo rico em sua diversidade. Após dez anos, deu-se a III Conferência de Puebla que não só assumiu as iniciativas de Medellín, como também aperfeiçoou e desenvolveu o tema da Evangelização no presente e no futuro deste Continente.

A partir de Medellín, desenvolveu-se várias linhas de pensamento teológico que buscaram interpretar e traduzir o espírito do Concílio e a realidade latino-americana. Dado o acontecimento de Puebla, essas correntes, ora teológicas e ideológicas, fizeram aparecer no cenário eclesial uma diversidade de interpretações que muitas das vezes não foram fiéis ao próprio acontecimento⁴⁸.

⁴⁸ Desde a II Conferência de Medellín, várias correntes teológicas e grupos ideológicos se confrontaram para sobrepor sua mentalidade através das respectivas Conferências. Em um artigo sobre o confronto entre progressista e conservadores, Lucelmo apresenta os conflitos dessas correntes na tentativa de manipular o evento: “O mais importante, nos parece, a partir de Medellín, é a interpretação que se dará ao seu documento. Nesse sentido o importante é lembrar que os teólogos da libertação, as CEBs e o conjunto dos militantes do Cristianismo de Libertação ganham projeção com o aprofundamento dessa Igreja progressista. Além disso, os progressistas contavam com um conjunto de intelectuais bastante laborioso, com um número significativo de

A estas considerações, podemos somar a advertência do CELAM quanto às diversas interpretações que são atribuídas ao documento de Puebla. O Conselho Episcopal Latino Americano, ao advertir os fiéis, não quer com isto, inibir as reflexões acerca dos temas que foram apresentados, mas, alertar para que o espírito de Puebla não seja mal interpretado por ideologias contrárias à fé da Igreja, que tendem a instrumentalizar os textos e direcionar as questões de acordo com as tendências que tais ideologias representam.

A própria Conferência de Puebla detectou a força dessas ideologias antes e durante a sua realização. A partir dos números 535-536 do Documento final, a III Conferência apresenta uma síntese, compreendendo por ideologia toda concepção que ofereça uma visão dos diversos aspectos da vida, desde o ponto de vista de um grupo determinado da sociedade. A ideologia manifesta as aspirações desse grupo, convida para certa solidariedade e combatividade e fundamenta sua legitimação em valores específicos. Toda ideologia é parcial, já que nenhum grupo particular pode pretender identificar suas aspirações com as da sociedade global. As ideologias trazem em si mesmas a tendência a absolutizar os interesses que defendem, a visão que propõem e a estratégia que promovem. Neste caso, se transformam como verdadeiras “religiões leigas”. Apresentam-se como uma explicação última e suficiente de tudo e se constrói assim um novo ídolo, do qual se aceita às vezes, sem se dar conta, o caráter totalitário e obrigatório. Nesta perspectiva não é de estranhar que as ideologias tendem instrumentalizar pessoas e instituições a serviço da eficaz consecução de seus fins. Eis o lado ambíguo e negativo das ideologias. E foi nesta perspectiva que ideologias políticas, teologias contextuais de forte acento marxista se levantam sobre o evento de Puebla, ora acusando-o de ser um evento pré-estabelecido, ora, acusando-o de não ter levado adiante as discussões sobre a realidade latino-americana. Dessa tensão, surgiram diversas interpretações.

Na tentativa de dirimir tais questões, o CELAM, por sua vez, propôs alguns critérios sobre a leitura do documento de Puebla, advertindo sobre as possíveis distorções e interpretações frutos de leituras e releituras ideologizadas:

O Documento de Puebla não pode ser lido como qualquer texto. Não é um texto anônimo, nem de qualquer pessoa, mas ele tem um autor responsável: os representantes do Episcopado Latino-americano, em comunhão com o Romano Pontífice. Em consequência, o documento pode ser lido com a atitude que merece todo o texto; também com a atitude que merece um documento da Igreja. De qualquer leitor, o documento pede, antes de tudo, uma atitude de honestidade intelectual: ser lido em sua integridade e em suas edições autênticas, ser entendido sem deturpações

pesquisas e financiamento de órgãos europeus como o Adveniat e o Miseror. Em 1971, no Brasil, a Comissão Bipartite, uma comissão secreta, composta por membros da ditadura militar e por representantes da Igreja Católica, para mediar o conflito entre Igreja e Estado, debateu infrutiferamente a proposta dos militares de que se confeccionasse um documento de interpretação antissubversiva de Medellín e se distribuisse aos milhares em todas as paróquias do Brasil (SERBIN, 2001, p. 258)” (BRITO,2010,p.84).

ou preconceitos ideológicos. [...] O documento de Puebla nasceu do trabalho de diversas comissões e tem, por tanto, acentos diversos que refletem o diálogo levado a cabo em comunhão de intenções (Conselho Episcopal Latino Americano, REFLEXIONES SOBRE PUEBLA, 1979, p 13-14).⁴⁹

Este documento deve ser lido e estudado em conformidade com a exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi* de Paulo VI que foi fruto das sessões dos sínodos dos bispos principalmente do ano de 1974 cuja centralidade se deu sobre a evangelização e cujas conclusões estão expressas nesta exortação apostólica.

O evento de Puebla, em sua redação final, recebeu algumas críticas por parte de vários setores da Igreja e de grupos que apresentaram informações consideradas distorcidas sobre a realização da Conferência. Estas tensões são inevitáveis, mas, ao mesmo tempo, mostra a preocupação e a vitalidade da Igreja em acompanhar a dinâmica do tempo considerando em sua pauta questões relevantes. A Conferência Episcopal Latino-Americana buscou esclarecer as acusações de distorções e apresentar com transparência como se deu a preparação e o andamento de Puebla⁵⁰.

Após o acontecimento de Puebla, surgiram diversas interpretações emergentes sobre o Documento Final. Algumas destas leituras ou interpretações não têm suficientemente em conta as regras da leitura de um documento eclesial, comparando com qualquer documento. Desconsidera o conjunto explícito de opções que o Episcopado estava fazendo durante a Conferência. Outras leituras permanecem em consideração aos aspectos parciais ou linhas justapostas, sem acesso a uma leitura totalmente articulada. Outras estão buscando um nível de compreensão do documento mais profundo, mas nem sempre interpreta em sua totalidade ou considera sua localização dentro da história recente da Igreja⁵¹.

⁴⁹ Tradução livre do autor, feita do original: “El Documento de Puebla no puede ser leído como cualquier texto. No es un texto anónimo ni de cualquier persona, sino que tiene un autor responsable: los representantes del Episcopado Latinoamericano, en comunión con el Romano Pontífice. En consecuencia, el documento pide ser leído con la actitud que merece todo texto; también con la actitud que merece un documento de la Iglesia. De cualquier lector el documento pide, ante todo, una actitud de honestidad intelectual: ser leído en su integridade y en sus ediciones auténticas; ser entendido sin tergiversaciones ni apriorismos ideológicos. El documento de Puebla nació del trabajo de diversas comisiones y tiene, por tanto, acentos diversos que reflejan el diálogo llevado a cabo en comunión de intenciones” (CELAM, REFLEXIONES SOBRE PUEBLA, 1979, p 13-14).

⁵⁰ A Conferência Episcopal Latino Americana, mediante as diversas críticas que vieram dos diferentes setores da Igreja sobre o evento de Puebla, se pronunciou oficialmente esclarecendo alguns elementos que foram objetos de questionamentos, tais como: quanto a participação dos peritos, quanto a metodologia, quanto a agenda de estudo, quanto as comissões de trabalho e quanto as distintas redações. Os esclarecimentos encontram-se no subsídio “Conselho Episcopal Latino Americano. REFLEXIONES SOBRE PUEBLA de 1979.

⁵¹ A Conferência Episcopal, diante das inúmeras interpretações e releituras, busca esclarecer ao menos quatro delas que fazem referências aos fios condutores apresentados no Documento, a saber: Comunhão e Participação; a Opção Preferencial pelos Pobres; o tripé de Verdades e a Evangelização da Cultura, Libertação e Promoção Humanas e por fim, a Clareza Doutrinal. O objetivo da Conferência Episcopal é esclarecer que esses eixos não se contrapõem, não se sobrepõem e não esgotam o tema da Evangelização trabalhado na III Conferência.

3.1.1 Esclarecimentos do Conselho Episcopal Latino-americano –CELAM

Em sua tentativa de esclarecer as versões distorcidas sobre o evento, a Conferência Episcopal Latino-Americana, através do subsídio “Reflexiones sobre Puebla” de 1979, esclareceu alguns elementos que consideramos necessário apresentar. O primeiro elemento foi quanto a participação dos peritos. Foi solicitado por parte da comissão organizadora que cada Conferência, enviasse três nomes para participar e destes, apenas um era escolhido. O segundo elemento foi quanto à metodologia. Na manhã do dia 25 de janeiro, primeiro dia de trabalho, os participantes reunidos em sessão plenária, receberam uma ampla exposição do que deveriam fazer e de como fazê-lo. A partir do meio-dia a sessão foi dedicada ao diálogo sobre esta metodologia. Os participantes se reuniram em grupos por nacionalidade para dialogar sobre a metodologia proposta. No final da tarde, em nova assembleia geral, o mecanismo de trabalho foi aprovado por unanimidade com algumas poucas propostas de emendas cuja finalidade era aperfeiçoar a maneira de trabalhar.

O terceiro elemento que gerou mais polêmica ainda, foi sobre a agenda de estudos. A Conferência Episcopal Latino Americana denunciou duas versões inexatas que circularam sobre este assunto. E, foi enfática ao dizer que não é verdade que a Presidência quis impor uma agenda e, muito menos, corresponde à realidade histórica afirmar que um grupo ou mesmo uma pessoa tenha rejeitado uma agenda para impor outra. A manhã de 30 de janeiro começou com uma reunião plenária dedicada à apresentação das "Comissões de transição". Os participantes foram distribuídos por ordem alfabética de sobrenomes em 20 grupos de 18 membros cada um. Sua finalidade foi determinar os núcleos e as questões que a Conferência deveria estudar. Para ajudar, como projeto provisório, a Presidência apresentou um esboço em uma folha em que propôs quatro temas centrais. As comissões trabalharam no dia 30 de janeiro com o proposto na "folha". Seus resultados foram dados às quatro comissões de análise durante a noite, que examinaram todas as propostas e passaram o material para a comissão conjunta. A comissão tentou integrar os temas e os scripts e propôs cinco núcleos fundamentais. Esta nova Organização da agenda foi proposta pela Assembleia na manhã de 31 de janeiro por um membro da Comissão conjunta. Considera a Conferência que foi um processo democrático no qual não houve nem derrotas de uns e nem vitórias de outros.

O quarto elemento corresponde às comissões de trabalho. De acordo com a Conferência, na manhã do dia 31 de janeiro, aconteceu uma reunião com todas as delegações dos diversos países para dialogar sobre a formação das 21 comissões de trabalho, de maneira que cada participante pudesse indicar em que comissão se interessava em trabalhar. Os membros

indicaram por escrito em que comissão desejaria trabalhar, pois a cada um foi concedido a possibilidade de propor três comissões. Após estas indicações, a Secretaria Geral em sessão plenária reuniu todos e explicou como tinha sido feita a distribuição dos participantes nas 21 comissões, tendo em vista, dentro do possível atender as preferências manifestadas pelos membros em sua primeira opção. A distribuição final esteve a cargo da Secretaria Geral com total aprovação, inclusive nos casos em que, por razões numéricas, tiveram que fazer remanejamento.

O quinto elemento corresponde às distintas redações. Aqui se requer uma atenção maior, pois se trata do conteúdo de todas as discussões propostas pela agenda de estudos. Sintetizaremos a história dessas redações da seguinte forma: no dia 01 de fevereiro as comissões se reuniram para fazer o esquema da primeira redação com a participação livre do clero, religioso e leigos. No dia 02 de fevereiro, todos os participantes receberam os textos desta primeira redação. Entre as comissões foi feito um trabalho de “grade” possibilitando o intercâmbio de ideias entre elas e desse modo, cada comissão teria materiais novos para formular a segunda redação. Deveriam organizar as ideias, acentuar com clareza os pontos centrais da realidade, da doutrina e da orientação pastoral. O segundo texto foi apresentado no dia 05 de fevereiro para ser estudado e aprofundado pelas comissões. Como fruto das reflexões, surgiram várias emendas e modificações. O texto recebeu diversas contribuições que colaboraram para a terceira redação. Desta vez, foi feita uma nova comissão de trabalho encarregada de elaborar um núcleo introdutório e conclusivo. No dia 10 de fevereiro, todos os participantes receberam a terceira redação preparada pelas 22 comissões incluindo a comissão especial para o núcleo conclusivo. Todos passaram o dia estudando o conteúdo do texto para poder votar no dia seguinte. No dia da votação, dos 187 bispos com direito a voto, votaram 184. Após votos nulos, brancos e emendas, as comissões foram obrigadas, pela demanda de correções, a elaborar uma quarta redação. Durante este processo, a comissão conjunta sempre em unidade com a Presidência e a Secretaria Geral articulou os textos em um único documento. Uma comissão especial de redação final trabalhou intensamente para perfilar e dar unidade de estilo ao conjunto do texto sem alterar seu conteúdo. No dia 13 de fevereiro houve uma última votação do texto completo. De 180 participantes presentes, 179 votaram favoráveis e apenas um em branco. A redação final foi enviada à Roma para aprovação papal e em 23 de março de 1979, festa de São Toribio, o Papa João Paulo II, dizendo que representava um grande passo na missão essencial da Igreja, a evangelização, aprovou definitivamente o documento de Puebla.

3.1.2 Fios condutores em Puebla

É importante, para o desenvolvimento desta pesquisa, apresentar os fios condutores presentes no documento de Puebla e perceber a dinâmica de correlação entre eles. Trazendo como tema central a Evangelização no presente e no futuro da América Latina, a III Conferência de Puebla, aborda esta problemática a partir de vários aspectos que são chamados de fios condutores que trazem em si mesmos significados distintos, mas que se completam mutuamente, indicando distintos níveis que Puebla correlaciona.

O primeiro deles é o de Comunhão e Participação⁵². O termo comunhão e participação não é exclusividade de Puebla. Foi através do Concílio Vaticano II que este termo foi assumido na eclesiologia da Igreja de modo efetivo através da Constituição Dogmática *Lumen Gentium*. Porém, a discussão sobre o mesmo é algo que remonta aos primórdios da Igreja.

Foi através das Conferências Episcopais que o modelo de Igreja como comunhão e participação teve sua recepção no contexto eclesial latino-americano. Primeiro através da Conferência de Medellín, quando trata a questão da colegialidade, referindo-se à revisão das estruturas eclesiais:

Toda revisão e renovação das estruturas eclesiais no que têm de reformável deve evidentemente ser feita para atender às exigências de situações históricas concretas, mas não perdendo de vista a própria natureza da Igreja. A revisão que hoje se deve levar a cabo em nossa situação continental há de ser inspirada e orientada pelas ideias diretivas muito sublinhadas no Concílio: da Comunhão e da Catolicidade (cf LG 13). (Conselho Episcopal Latino Americano, MEDELLIN, 2004. p 209)

Comunhão e participação é considerado meta e caminho. Tal temática surgiu em conexão com o termo: Libertação. Em Medellín, o acento foi “libertação de”, indicando a libertação do pecado, da injustiça, da opressão, da marginalização, da miséria e demais formas de opressão. Esta estrutura adquire maior relevo na perspectiva de Puebla acentuando para: “libertação para”, indicando a libertação para a Comunhão e Participação. Em sua raiz e horizonte, a comunhão com a qual se dá a libertação é a comunhão trinitária. A Trindade é um mistério de comunhão, princípio e fim de toda comunhão e participação. Tal é o princípio da Igreja e também de outro modo da sociedade secular⁵³.

⁵² Estes termos são provenientes do termo “Comunhão”, utilizado como base para vários conceitos no cristianismo, especificamente na tradição Católica. O termo corresponde a uma tradução latina do termo grego “κοινωνία” (comunhão). Ao longo da história foi sendo incorporado no cristianismo através da literatura do Novo Testamento e da literatura patrística, sendo ampliado e utilizado até nossos dias.

⁵³ Como consta na própria apresentação do Documento final de Puebla, página 277, da edição da Paulus, ao qual venho me referindo nesta pesquisa, o CELAM apresenta a linha teológica da III Conferência a partir do fio condutor em questão: “A linha teológico-pastoral, no Documento de Trabalho, aparece configurada por dois polos complementares: a comunhão e a participação (coparticipação).

De modo concreto, este princípio de comunhão e participação se dá da seguinte forma: Comunhão com Deus na fé, na oração e na vida sacramental. Comunhão com os homens para que estes ao viver a filiação em fraternidade, sejam imagem viva de Deus dentro da Igreja e do mundo em sua qualidade de sujeito ativo na história, exercendo a comunhão com os irmãos nas diversas dimensões da nossa existência. Esta comunhão também se traduz na Igreja entre os episcopados e com o Papa que preside na caridade. Quanto à Participação, esta se dá na Igreja em todos os seus níveis e tarefas. Participação na sociedade em seus diferentes setores; nas ações da América Latina; em seu necessário processo de integração, com atitude de constante diálogo.

O fundamento de Comunhão e Participação está na segunda parte do documento. Tal fio condutor apresenta critérios gerais, fundamentos e instrumentos que devem particularizar-se na relação histórica concreta da Igreja na América Latina. É considerado um fio condutor essencial, mas que requer complementos, especificações e mediações, pois do contrário, seria abstrato.

O segundo fio condutor é a opção preferencial pelos pobres, considerado critério fundamental que percorre todo o Documento de Puebla. É algo que constitui a missão eclesial. Para a Igreja na América Latina, esta opção preferencial compreende a condição das grandes massas dos oprimidos, marginalizados que exigem mudanças de estrutura e uma nova sociedade participada. Nesse sentido, pode-se falar em opção preferencial como uma ênfase especial, que pode por certo variar seus conteúdos em uma sociedade futura com maior participação e maior nível geral de vida, porque não estará isenta de outros pobres, de múltiplas formas de pecado, que tem modalidades distintas da América Latina atual.

Através deste fio condutor, os bispos assumiram dentro da Igreja a defesa dos direitos humanos e dos direitos dos pobres em situação de opressão. Esta opção está intimamente interligada com o modelo de Igreja assumido por Puebla em suas diferentes ecclesiologias. No aspecto cristológico da ecclesiologia da III Conferência, considerado como essencial, pois trata das questões fundamentais da ecclesiologia, o acento à dimensão da evangelização dos pobres não está ausente, mas confirmado como uma prioridade no nº 1130 “A evangelização dos pobres foi para Jesus um dos sinais messiânicos e será também para nós sinal de autenticidade evangélica”. Esta opção atravessa todas as estruturas e prioridades pastorais. Por isso, deve-se prevenir de uma opção teórica sem compromisso, mas concretizá-la através de gestos concretos.

O terceiro fio condutor propriamente dito é a evangelização da cultura, está situado sobre a perspectiva central da segunda parte referente às Verdades e a Evangelização da Cultura, Libertação e Promoção Humanas. Aqui nesta segunda parte, se encontra o ápice da

novidade e da força de Puebla, como já foi dito, a partir daqui se organizam todas as outras partes. O tripé doutrinal que aqui é apresentado, se dá num movimento para dentro e para fora. Para dentro quando se reporta à centralidade da identidade cristã, a evangelização da cultura, que inclui a libertação e promoção humana. Para fora, quando desemboca na última parte do Documento. Para melhor esclarecer, a chave de articulação entre doutrina e pastoral é a evangelização da cultura que não corresponde a mais um tema, senão, à tarefa global, concreta, histórica, na qual todas as outras se integram. Aqui se coadunam os novos acentos de Puebla em intensificar o evento de Medellín compreendendo de forma mais integral, ou seja, mediante a dimensão histórica, evangelização da cultura e identidade cristã, a especificidade cristã da libertação e a revalorização do ensino social da Igreja.

O quarto e último fio que o documento propõe, é sobre o esclarecimento doutrinal. Neste item, a III Conferência acentua dois relevantes temas: a Cristologia e a Eclesiologia. A partir desses temas, são feitos acentos essenciais sobre a doutrina a respeito de Cristo e da Igreja e também, não se fecha a perspectiva pastoral. Entretanto, o Documento final evita que haja uma sobreposição do aspecto doutrinal, como sendo algo principal ou o mais importante entre os outros fios condutores. O evento Puebla não se reduz a uma explicitação ou correção doutrinal. O evento consiste na promoção de uma evangelização libertadora nascida da fonte e da identidade cristã e latino-americana, porém, sem desconhecer a necessidade e o valor da clareza doutrinal.

3.1.3 A Cristologia da III Conferência Latino-americana de Puebla

Todos os documentos provenientes dos grandes eventos eclesiais como Concílios, Conferências, Sínodos e demais eventos que são convocados com a finalidade de aprofundar as questões eclesiais, após suas conclusões, são emitidos os documentos finais e nestes, está implicitamente ou explicitamente uma teologia. No caso de III Conferência, está explícito na

redação final do documento que foi aprovada uma teologia, tendo como relevante a Cristologia⁵⁴ e a Eclesiologia⁵⁵:

Em toda pastoral existe uma teologia implícita. O CELAM quis que no documento de trabalho preparatório à Conferencia de Puebla houvesse uma parte doutrinal. Excelente ideia. [...] A doutrina é matizada e equilibrada. Depreendem-se, no entanto, facilmente algumas linhas mestras e alguns conceitos básicos (COMBLIN, 1978,p.195).

No evento de Puebla, a Cristologia e a Eclesiologia, são temas de plena relevância, pois a partir deles, são direcionadas todas as reflexões.

A conferência de Puebla conseguiu imprimir um marco especial para a cristologia, quando anexou à mesma as características latino-americanas como expressão de fé do povo do novo mundo.’

Desde o começo de seus trabalhos, de acordo com a própria metodologia proposta, a Comissão havia previsto escrever um marco especial para a Cristologia. A partir do início do seu trabalho, seguindo a metodologia proposta, a Comissão pretende elaborar um quadro especial para a cristologia, que levam em conta a situação da América Latina neste campo: a fé profunda do povo em Jesus Cristo, as diferentes formas de piedade e em vários eventos culturais populares que a fé é expressa, novos horizontes se abriram nos últimos tempos para ela em meio as obscuridades e limitações que sofre. Esperançoso para esta fé simples, mas profunda do povo e a prioridade urgente de um compromisso coerente a ele como o fruto da evangelização, foram obra de referência definitiva para estimular os trabalhos da comissão (REFLEXIONES SOBRE PUEBLA, 1979 p 61)⁵⁶.

Levou em consideração a fé deste povo em Jesus Cristo, nº 171; destacou algumas expressões de fé, como por exemplo, os atributos de poder, salvação ou consolo que o povo latino-americano atribui a Jesus nº 172, bem como a devoção ao Cristo padecente, ao seu nascimento no presépio e à sua morte de cruz; a devoção ao Senhor Ressuscitado e a piedade ao Sagrado Coração de Jesus. Comblin (1978), reflete sobre a importância desses elementos

⁵⁴ A Cristologia é o “logos” de Jesus Cristo, i.e., a prestação de contas reflexiva e “racional” sobre Jesus Cristo, a sua pessoa e sua história. Encontramos o conceito de Cristologia pela primeira vez em Balthasar Meisner ([+ 1626] *Christologia sacra*, Wittenberg 1624). O tema da Cristologia é determinado pelo testemunho neotestamentário de Cristo e pela evolução doutrinária da Igreja antiga. A ressurreição de Jesus é o fundamento da Cristologia. O ponto de partida da pergunta Cristológica sobre a identidade de Jesus de Nazaré é a cruz, contanto que não represente o fracasso de Deus e de seu Enviado, mas revele e presencialize o amor como ser e essência de Deus. Por isso, uma “jesusologia” não basta para compreender o significado da pessoa de Jesus. Antes, é necessário que haja uma Cristologia teológica como fundamento objetivo para a fala de Deus. Como doutrina específica de Deus, a Cristologia é o tratado central da teologia dogmática (HOPING, 2015,p.122).

⁵⁵ Ao contrário de uma reflexão puramente histórica ou sociológica sobre a Igreja, a eclesiologia reflete teologicamente (considerando aspectos da teologia sistemática, do direito eclesiástico e da prática) sobre sua identidade e missão (RAHNER, 2015,p 175).

⁵⁶ Tradução livre do autor, do original: Desde el comienzo de sus trabajos, siguiendo la metodología propuesta, la Comisión había previsto redactar un marco especial para la cristología, que tuviese en cuenta la situación latinoamericana en este campo: la fe profunda del pueblo en Jesucristo, las diferentes maneras como en la piedad popular y en múltiples manifestaciones culturales se expresa esta fe, los horizontes nuevos que se han abierto en los últimos tiempos a ella y también las obscuridades y limitaciones de que adolece. la referencia esperanzada a esta fe sencilla pero profunda del pueblo y la urgencia inaplazable de un compromiso coherente con ella como fruto de la evangelización, fueron acicate permanente del trabajo de a Comisión (REFLEXIONES SOBRE PUEBLA, 1979 p 61).

para a cristologia afirmando que a experiência cristã vivida nas comunidades latino-americanas permite outros aspectos da cristologia. O documento sobre a cristologia que forma um trecho da segunda parte do capítulo I foi elaborado pela segunda comissão que trabalhou em comunhão com a terceira e a quarta, encarregadas dos temas da eclesiologia, antropologia.

É importante compreender o esquema da cristologia de Puebla, pois, o mesmo é uma chave de leitura para a compreensão de todo o documento. O esquema que está presente na cristologia é o Histórico-Salvífico. O CELAM considera que:

O esquema histórico-salvífico, que coloca a Encarnação como ponto de partida da narração e da história de Jesus, não é, uma “cristologia descendente”, um atentado contra a compreensão da história do profeta e poderoso agente do Reino de Deus, senão a elucidação crente mais profunda dessa mesma história (REFLEXIONES SOBRE PUEBLA, 1979 p 63)⁵⁷.

Com este esquema, a III Conferência faz a passagem de um antigo modelo clássico com base nas estruturas filosóficas gregas e assume a leitura da história a partir do evento da Encarnação. Durante muitos séculos, a filosofia grega, seja ela platônica ou aristotélica, era o esquema escolhido para interpretar toda a realidade, inclusive a realidade das relações de Deus entre os homens e do homem com Deus. Como nos diz Ellacuria, “

A salvação ficava assim sem história, com graves consequências, tanto para a prática histórica quanto para a interpretação da eficácia da fé cristã. O modelo filosófico do pensamento grego foi mais forte do que a matéria modelada nele. Na passagem do que era, fundamentalmente, uma experiência biográfica e histórica, com a sua própria interpretação teórica, a uma formulação metafísica, a historicidade foi diluída em benefício de uma essencialidade extática (ALLACURIA, 1999, p. 752).

O acento Histórico-Salvífico por parte da III Conferência tem como ponto de partida o evento da Encarnação de Jesus. A III Conferência de Puebla proclama no nº 175 “É dever nosso anunciar claramente, sem deixar dúvidas ou equívocos, o mistério da Encarnação: tanto a divindade de Jesus Cristo, tal como professada pela Igreja, quanto a realidade e a força de sua dimensão humana e histórica”. Ao mesmo tempo, este esquema, rompendo com o modelo clássico fundamentado nos moldes da antiga filosofia que pretendia interpretar toda a realidade, assume uma perspectiva histórica, considerando a História como lugar privilegiado da Revelação e da salvação.

3.1.4 A Eclesiologia da III Conferência Latino-americana de Puebla

⁵⁷ Tradução livre do autor, do original: “El esquema histórico salvífico, que coloca la Encarnación como punto de partida de la narración de la historia de Jesús, no es, como “cristologia descendente”, um atentado contra la comprensión de la historia del profeta y gestor poderoso del Reinado de Dios, sino la dilucidación creyente más profunda de esa misma historia (REFLEXIONES SOBRE PUEBLA, 1979 p 61).

O segundo tema de especial relevância, do ponto de vista da elaboração teológica apresentado pela III Conferência, é a eclesiologia. A Cristologia e a Eclesiologia de Puebla são duas importantes chaves de leitura para interpretar, a partir do próprio evento, o processo da evangelização. Ao mesmo tempo, Puebla tornou-se um referencial por desenvolver um estudo mais acurado da realidade latino-americana e apresentar esta novidade nestas duas dimensões teológicas. Adentrando no aspecto eclesiológico, o fato de reputar a dimensão latino-americana, leva em consideração toda a diversidade e riqueza cultural deste continente, que somada à dimensão eclesial, enriquece-a e ao mesmo tempo dá a mesma uma característica peculiar, ou seja, carrega os traços de um povo, considerando sua linguagem e suas características diante do processo da evangelização.

Porém, é preciso esclarecer e definir ao menos as grandes áreas culturais para alcançar o que é chamado de povo latino-americano. Comblin (1978), apela para a necessidade dessa definição quando diz que a evangelização não se pode dirigir ao “povo” latino-americano em geral: pois não iria encontrar nenhum interlocutor real. O mesmo elenca as principais áreas culturais que devem ser levadas em consideração nos planejamentos pastorais:

Necessitamos definir, ao menos, as grandes áreas culturais, com suas raízes materiais e históricas e, com suas características próprias. Existe uma cultura camponesa tradicional, aquela mesma que sofre o impacto da industrialização e da urbanização, como também das condições específicas em que se processam tais fenômenos na A.L. Existe ainda uma cultura indígena, pois os índios não foram assimilados a um “povo latino-americano” ou aos diversos povos “civilizados” dos Estados. Os índios são ainda hoje os mais oprimidos de todos os oprimidos, e a sua cultura carrega todos os traços de uma denominação radical. Existe, em alguns países uma cultura operária com quase um século de história. Existe uma cultura elitista tradicional, representativa das classes dirigentes tradicionais. Existe uma nova cultura norte-americanizada, que é a da emergente classe tecnocrática. Cada uma dessas culturas principais existe uma pastoral adaptada COMBLIN, 1998, p. 207).

Diante dessas definições apresentadas, Puebla no nº 221, expressa o compromisso que assume com a evangelização continental, levando em consideração estes aspectos e ao mesmo tempo, reconhecendo através do processo histórico da A.L, a presença viva de Jesus Cristo: Tal presença, no sentir do nosso povo, está unida inseparavelmente à presença da Igreja, porque através dela é que o Evangelho de Cristo ressoou em nossas terras. O CELAM deixou evidente que a eclesiologia de Puebla, ao considerar esses elementos, configurou o catolicismo latino-americano:

A eclesiologia elaborada em Puebla conquistou uma síntese feliz entre a unidade católica e perfis inequívocos que caracterizam a encarnação cultural do Evangelho em nosso povo. Portanto, ela apresenta-se como um impulso de esperança e coragem, que marcará sem dúvidas, uma contribuição própria do catolicismo latino-americano (REFLEXIONES SOBRE PUEBLA, CELAM ,p. 65)⁵⁸.

⁵⁸ Tradução livre do autor, do original: La eclesiología elaborada en Puebla ha plasmado una feliz síntese entre la unidad católica y los perfiles inequívocos que caracterizan la encarnación cultural del Evangelio en nuestros

Do ponto de vista analítico, em Puebla, não podemos falar de uma eclesiologia apenas, mas de eclesiologias que dialeticamente não se negam, não se excluem, mas coexistem e se complementam. Segundo Hortal, no documento final de Puebla podemos constatar “duas linhas eclesiológicas, uma mais explícita de cunho essencialista e vertical e outra mais implícita, de cunho existencialista e horizontal” (HORTAL, p.95). Mesmo considerando que a eclesiologia de Puebla tem como referência a eclesiologia do Concílio Vaticano II, especialmente a partir da Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, que corresponde ao núcleo eclesiológico do Concílio, acentuando a Igreja como sacramento de salvação; podemos encontrar esta mesma perspectiva no documento de Puebla, levando em consideração o relevante aspecto da dimensão latino-americana e ao mesmo tempo, a percepção de diferentes matizes eclesiais.

Essas duas correntes fazem parte da própria dinâmica do pensamento humano, cuja mentalidade é diversificada, também tendenciada a polarização. No tecido social podemos constatar grupos distintos adjetivados de conservadores, liberais, de direita, de esquerda. Esse diferente modo de pensar a realidade não constitui em si um problema. Mas o que de fato caracteriza um problema é o exclusivismo que parte desses grupos. Diante disto, o caminho para poder dialogar e até mesmo convergir às diferentes visões não é o enfrentamento, mas na análise de Hortal (1979) é o confronto dialético, que não marginaliza nenhum dos modos de interpretar a realidade. Puebla já tinha compreendido essa forma de pensamento ao dizer que:

Os problemas que afetam a unidade da Igreja provêm da diversidade de seus membros. Esta multidão de irmãos que Cristo reuniu na Igreja não constitui uma realidade monolítica. Eles vivem sua unidade a partir da diversidade com que o Espírito presenteou cada um, diversidade que se deve entender como colaboração prestada à riqueza do todo (CONFERENCIA LATINOAMERICANA, PUEBLA nº244, p.346)

Em Puebla, no campo específico da eclesiologia, aparece esse confronto dialético que pode ser observado através das diferentes tendências, percepções e concepções teológicas presentes na América Latina. De forma concreta, essa diversidade se materializa na construção de duas eclesiologias que dialeticamente se completam na tentativa de uma síntese que fica em aberto. De forma global, essas divergências se manifestam principalmente em duas eclesiologias: uma mais essencialista e voltada para o ser da Igreja; outra, mais existencialista e preocupada com a ação eclesial⁵⁹.

pueblos. Por lo mismo, se apresenta como un ímpetu esperanzador y valiente, que marcará sin duda un aporte propio del catolicismo latinoamericano. (REFLEXIONES SOBRE PUEBLA, CELAM ,p. 65)'

⁵⁹ As interpretações a respeito da eclesiologia de Puebla, nem sempre encontra um ponto de convergência, muito menos parte de uma dialética do confronto que possibilita o aproveitamento das diversas visões. Esta análise está clara na fala de Muñoz quando se refere a 2ª seção sobre o capítulo da evangelização que trata da Igreja: “neste sentido apresenta-se aqui uma eclesiologia conservadora”. Conservadora não só com relação a Medellín e aos caminhos percorridos desde então, como também em relação ao Vaticano II. Sem dúvidas a maioria das afirmações aqui feitas se apoia ou poderia apoiar-se em citações do Concílio. Mas o enfoque e os acentos nem sempre coincidem com os do Concílio, mas tendem antes a corrigir ou chamar à ordem aquilo que se vê ou se

Essa diferença de mentalidade se reflete também, como não podia ser menos, no interior da Igreja. Só que aqui forma adjetivos diferentes. Há quem esteja mais interessado no ser, enquanto outros mostram sua preferência pelo agir. Essencialismo e existencialismo em relação à Cristo e à Igreja, quando bem entendidos, não são correntes que se excluem mutuamente; contudo, tem servido como bandeira de luta e polarização de atitudes. Dogma e Moral, fé e obras, na conceituação católica, não formam extremos antagônicos de uma dicotomia insalvável. Pelo contrário, uma coisa sem a outra resulta incompreensível. (HORTAL, 1979 p.85).

Podemos constatar essas duas correntes através dos acentos presentes no próprio documento final, na segunda secção do capítulo sobre o Conteúdo da Evangelização, no qual, estuda-se a verdade sobre a Igreja. A princípio a perspectiva essencialista, vertical como também é chamada, de cunho mais explícito se faz presente através da doutrina sobre a Igreja, abordada no item intitulado “a verdade a respeito da Igreja: o povo de Deus sinal e serviço de comunhão” nº 220. Essa perspectiva não impediu que fosse também apresentada uma eclesiologia existencial, de caráter implícito, podendo ser encontrada na parte que trata da Igreja como povo de Deus a partir do nº 232 que sucessivamente contempla a Comunhão e Participação e ainda apresenta a pessoa de Maria, a virgem de Nazaré, como um modelo de Igreja. É sabido também, que este modelo eclesiológico se faz presente em outras partes do documento, especialmente no capítulo das conclusões. Percebe-se claramente o esforço da III conferência em manter a unidade na Igreja Latino-americana, quando metodologicamente, fez uma justaposição das duas mentalidades que citamos, a de cunho essencial e existencial. Por esse motivo, falamos das eclesiologias e não apenas da eclesiologia de Puebla⁶⁰.

Devemos considerar os diversos acentos dessas duas eclesiologias, tais como cristocentrismo e antropocentrismo, universalidade da Igreja e suas concretizações particulares, estrutura hierárquica e participativa, ministérios tradicionais e novos ministérios. Analisando a cristologia explícita de Puebla, veremos que a mesma é acentuadamente cristocêntrica, como se pode perceber no corpo do Documento final. Acentua-se as origens cristológicas de Puebla

teme como desvio no movimento renovador fomentado pelo Concílio. O reconhecimento, a crítica construtiva e o apoio a esse movimento renovador, tal como se deu mais concretamente na Igreja Latino-americana depois de Medellín, temos de busca-los em outros capítulos das Conclusões de Puebla: realidade pastoral hoje da AL; Tendências atuais e Evangelização no futuro; Evangelização, libertação e promoção humana, opção pelos pobres, etc., nessas secções encontramos uma eclesiologia de cunho mais evangélico e mais latino-americano, mais inspiradora para a nossa tarefa de ser Igreja e servir ao homem aqui e agora. Mas, claro é, trata-se ali de uma eclesiologia implícita, ou melhor, aplicada” (MUNOZ, 1979,p.113).

⁶⁰ Há com efeito no Documento final, uma eclesiologia explícita, de cunho clássico, seguindo com timidez as linhas do Concílio Vaticano II, na *Lumen Gentium*. É uma eclesiologia de cunho mais essencialista, voltada para o ser da Igreja. É a que se desenvolve sobretudo no número 2 do capítulo da segunda parte do Documento final. Mas, ao lado dela, encontramos uma outra eclesiologia, mais existencialista, preocupada com o agir da Igreja. É uma eclesiologia não formulada sistematicamente, mas que se encontra implícita ao longo de todo o documento, sobretudo, quando fala das opções pastorais (HORTAL. 1979, p.89).

nº 221⁶¹, adiante no nº 222 é trabalhado a relação da Igreja com Jesus, outros números abordam, por exemplo, a normatividade e a unidade da Igreja. Mas esse cristocentrismo não se constitui em obstáculo para uma visão antropocêntrica, evidentemente de um antropocentrismo que não separa o homem de Cristo, pois em Cristo foi revelada a plenitude do ser humano. Essa presença da visão antropológica é perceptível através das opções fundamentais de Puebla, por exemplo, a opção preferencial pelos pobres, a evangelização através da cultura.

3.1.5 O aspecto Antropológico de Puebla

As Conferências Episcopais têm demonstrado em suas reflexões interesse pelo homem latino-americano e caribenho como sujeito e destinatário de toda obra evangelizadora e de toda ação transformadora da realidade. Na introdução da II Conferência de Medellín, a Igreja declara que tomou consciência sobre a realidade histórico-antropológica do homem latino-americano:

Voltou-se para o homem, consciente de que para conhecer a Deus é necessário conhecer o homem. Pois Cristo é aquele que em quem se manifesta o mistério do homem; procurou a Igreja compreender este momento histórico do homem latino-americano à luz da Palavra, que é Cristo. Procurou ser iluminada por esta Palavra para tomar consciência mais profunda do serviço que lhe incube prestar neste momento (CONFERENCIA EPISCOPAL LATINO-AMERICANA, MEDELLIN, 2004,p.74)

A abordagem antropológica é de fundamental importância, pois a Antropologia, de acordo com Arduini (2002, p.17) considera o ser humano como um todo. Seu objetivo é a totalidade, por isso, não se confunde com a andrologia ou a ginelogia que elegem um gênero em detrimento do outro.

Antropologia vem de Anthopos, que significa o “todo Humano”, homem e mulher. Antropologia e andrologia não se equivalem. Enquanto a antropologia é a ciência do “todo humano”, a andrologia é a ciência do humano masculino. Andrologia deriva do grego Ándreios, que é o ser humano masculino, o varonil. Por outro lado, antropologia não se identifica com ginelogia, que é o ser humano feminino. Ginelogia deriva do grego Guné, que significa mulher, esposa. Entender antropologia como andrologia é reduzir o “todo humano” ao ser masculino e excluir o universo feminino. Entender antropologia como ginelogia é reduzir o “todo humano” ao ser feminino e excluir o universo masculino. As duas reduções mutilam a totalidade humana. Excluir o homem ou a mulher é atrofiar o todo antropológico. (ARDUINI,2002, p.117)

O elemento antropológico soma-se com sua importância aos demais elementos porque corresponde ao objeto da ação evangelizadora: o ser humano. A ação pastoral atende o ser humano em sua integridade, considera o gênero masculino e feminino, mas não contrapõe um

⁶¹ É preciso esclarecer que os números citados podem divergir conforme as edições. Pois os documentos das Conferências Episcopais Latino-americanas foram traduzidos por várias editoras, isto pode ocasionar em mudança numérica, porém, não de conteúdo.

sobre o outro de maneira a instrumentalizar e descaracterizar um dos gêneros, mas parte do imperativo da Revelação, ou seja, a Pessoa de Jesus Cristo, que declara sem distinção, a salvação para todo o gênero humano, pois reuniu em si mesmo a condição humana para resgatá-la da miséria do pecado (Cf G S nº 22).

Analisaremos os elementos antropológicos do Documento de Puebla⁶² com a contribuição da Antropologia Teológica por tratar o homem em sua relação com o Deus Único e Trino revelado em Cristo e que restaura na humanidade a imagem e semelhança de Deus. Esse aspecto teológico da antropologia é de grande utilidade para a dimensão pastoral, pois concebe o humano como um todo que provém de Deus. A mesma tem sobre o ser humano um olhar de totalidade, de conjunto. Assim sendo a dimensão mais própria e específica da Antropologia teológica é a que se refere à relação de amor e de paternidade que Deus quer estabelecer com todos os homens em Jesus Cristo seu Filho.

Em seu discurso inaugural da III Conferência de Puebla, o Papa João Paulo II apresentou a visão antropológica que permeia toda a III Conferência, ao abordar a questão da verdade sobre o homem. Diante de tantas visões e chaves de leitura antropológicas proveniente das várias correntes humanísticas, o Papa, observando esse fenômeno, declara que:

A Igreja possui, graças ao Evangelho, a verdade sobre o homem. Esta se encontra numa antropologia que a Igreja não cessa de aprofundar e de comunicar. A afirmação primordial desta antropologia é a “do homem como imagem de Deus irredutível a uma simples parcela da natureza ou a um elemento anônimo da cidade-humana. Neste sentido, escrevia, Santo Ireneu em *Adversus haereses*, L. III, 20-2- “A glória do homem é Deus, mas o receptáculo de toda ação de Deus, de sua sabedoria, de seu poder é o homem”(CONFERENCIA EPISCOPAL LATINO-AMERICANA, PUEBLA, 2004,p.240).

Ao tratar do tema sobre a Evangelização do presente e do futuro, a III Conferência de Puebla, buscando a eficácia do processo da evangelização demonstrou o interesse de conhecer primeiramente o sujeito concreto da evangelização, ou seja, o povo latino-americano e caribenho “é mister que este povo continue a ser evangelizado como herdeiro de um passado, como protagonista de um presente, como construtor de um futuro, como peregrino em busca do Reino definitivo” (Puebla, I,nº3). É preciso situar o sujeito da ação evangelizadora em seu contexto concreto e conhecer as características e condicionamentos que o cercam.

⁶² A III Conferência Geral, reunida em Puebla, no México, em 1979, na esteira de Medellín, continua centrada na atenção ao homem concreto. Pode-se dizer que há em Puebla duas antropologias, como há também duas Cristologias e duas eclesiologias. Há uma Cristologia (DP 170-219), uma eclesiologia (DP 220-303) e uma antropologia (DP 304-339), de caráter mais dogmático, doutrinal e explícito. Elas se concentram nos capítulos em que se expõe, precisamente, a verdade cristã sobre Cristo, sobre a Igreja e sobre o homem. Tratando-se de um espaço restrito e preciso, parece haver a preocupação de exatidão, de ortodoxia. Ainda assim, percebe-se, como pano de fundo, uma preocupação em situar histórica e pastoralmente cada um desses tratados teológicos. Contudo, no decorrer do documento, ao referir-se à visão histórico-cultural-pastoral, aos desafios evangelizadores, aos meios e agentes de pastorais etc., há um acento maior na inserção, no chão continental (FELLER, 2006,p.55-68).

Considerando o homem em seu contexto, a Igreja apresenta a verdadeira identidade do homem: ser imagem de Deus. A partir da narrativa do gênesis: “Façamos o homem a nossa imagem e semelhança” (Gn 1,26), acreditamos que o homem foi criado por Deus e de acordo com Magistério da Igreja Católica “de todas as coisas visíveis, só o homem é “capaz de conhecer e amar o seu Criador”(Gn1,27). O homem ocupa um lugar único na criação: ele é a “imagem de Deus”(C Ig C N° 356). O mesmo é um ser cuja consistência se assenta e se funda na relação com o Deus trinitário, criador e salvador.

O ser humano através de sua desobediência em querer ser como Deus, “mas sem Deus, e antes de Deus, e não segundo Deus” (C I C n° 398) feriu a profunda relação com o Criador e esta ferida a chamamos de pecado. Seguindo o relato do Gênesis, como consequência da desobediência dos primeiros pais Adão e Eva, ambos perdem de imediato a graça da santidade original (Rm 3,23), têm medo de Deus (Gn 3,9-10) do qual fizeram uma imagem falsa, a de um Deus enciumado de suas prerrogativas. A harmonia na qual estavam estabelecidos graças à justiça original está destruída; o domínio das faculdades espirituais da alma sobre o corpo é rompido. Essa consequência se desdobra pela história da humanidade “a união entre o homem e a mulher é submetida a tensões; suas relações serão marcadas pela cupidez e pela dominação. A harmonia com a criação está rompida: a criação visível tornou-se para o homem estranha e hostil” (C I C n°400) e por causa do homem, a criação, como nos atesta a Escritura, está submetida “à servidão do pecado”(Rm 8,20).

O primeiro homem passa a viver com sua situação antropológica, ou seja, ao ser expulso do paraíso onde vivia, sai do estado de pura graça e passa a conviver com sua desgraça. É nessa relação temporal que o homem em sua relação com o cosmos vai passar a desejar a graça, ou seja, almeja o primeiro estado em que fora criado. Para tal, lhe é necessário o resgate de sua dignidade criacional, que só a conseguirá mediante a ação do Verbo de Deus que desde o princípio participou da criação do homem e que com sua Encarnação lhe restitui a dignidade: “Imagem de Deus invisível” (Cl 1,15).

Em Jesus Cristo, o mundo visível, criado por Deus para o homem – aquele mundo que, entrando nele o pecado, foi submetido a caducidade – readquire novamente o vínculo originário com a mesma fonte divina da Sabedoria e do Amor. Com efeito, “Deus amou tanto o mundo que lhe deu o seu Filho Unigênito”(Jo 3, 16). Assim como no homem-Adão este vínculo foi quebrado, assim no homem_Cristo foi de novo reatado. (JOÃO PAULO II,2005, p.87)

Só um homem perfeito, ou seja, Cristo Senhor, tem em si mesmo a resposta esclarecedora para revelar o homem a si mesmo. Portanto, não podemos pensar o ser humano sem Cristo, de uma vez que Cristo assumiu a natureza humana e a renovou por sua redenção

singular e única na história da Salvação. Como imagem de Deus, é vocacionado a ser um homem novo.

Partindo dessas considerações teológicas, a Conferência de Puebla reitera sua opção pelo homem, criado à imagem de Deus “O homem, por sua dignidade de imagem de Deus, merece nosso compromisso em favor de sua libertação e realização total em Cristo Jesus” (DP 169, 1891, 435), o compromisso com o homem está em plena consonância com o plano da salvação de Deus apresentado pela teologia lucana. Como vimos na história da salvação a partir de Lucas, Deus deseja restaurar o homem através da ação de seu Filho. Essa tarefa é continuada pela Igreja mediante a operação do Espírito que conduz a missão. Como foi analisando na primeira parte do documento de Puebla, através da visão pastoral da realidade latino-americana, ao reconhecer que “a história da Igreja neste continente é também a história de um povo que vive em constante gestação” (DP 4), como sabemos, a A L é constituída de varias raças e grupos culturais com processos históricos diferentes. Não é uma realidade uniforme e contínua. Existem elementos que constituem patrimônio cultural comum de tradições históricas e de fé cristã. Por isso, a tarefa da Igreja não pode deixar de considerar este aspecto para melhor servir a partir da realidade sócio cultural deste povo, conforme já tinha dito Medellin “Unificar em uma síntese nova e genial, o antigo e o moderno, o espiritual e o temporal, o que os outros legaram e nossa própria originalidade” (DM1). Esse caminho implica ainda total atenção ao processo de miscigenação que foi fundido mediante a confluência das mais diversas raças e culturas e que desembocou numa nova raça, o povo latino-americano. A evangelização deve levar em consideração esse aspecto, como tarefa humana que está submetida às vicissitudes da história, porém, deve buscar transfigurá-la com o Espírito de Cristo que ilumina e conduz todos os homens.

A partir disto, Puebla atesta que só em Jesus Cristo “se revela a verdadeira grandeza e só nele é que se conhece, em plenitude, a realidade mais profunda do homem” (DP 169, 305,319); sendo o homem amado por Deus (DP 74), foi por Deus criado e escolhido (DP 184; 335), é destinado a ser filho de Deus (DP 335), é também chamado a colaborar com a obra da salvação de toda a humanidade (DP 187). O homem é também um ser sacramental, no nível religioso exprime suas relações com Deus num conjunto de sinais e símbolos (DP 920). Compreendemos portanto que toda ação pastoral deve estar voltada para o ser humano, pois de acordo com Szentmártoni (1999, p.30) a finalidade que caracteriza a evangelização é sempre a de edificar e reedificar a fé no homem. Por isso João Paulo II afirma que “o homem é o caminho da Igreja [...] é a única criatura sobre a terra querida por Deus por si mesma. Deus tem o seu projeto para o homem, a Igreja jamais poderá abandonar o homem” (João Paulo II. 1979, p.101).

Mediante essa linha de compromisso, Puebla declara que “o grande serviço que a Igreja presta ao mundo e aos homens é a evangelização apresentada com fatos e palavras” (DP679). A Igreja, na América-Latina tem ajudado o homem a passar de situações menos humanas a mais humana, isso quer dizer que seu papel efetivo é convocar as pessoas para uma contínua conversão individual e social. Com isso, não cansa de pedir para que “os cristãos colaborem na transformação das estruturas injustas, comuniquem valores cristãos à cultura global em que estão inseridos e trabalhem pelo seu aperfeiçoamento” (DP 20). Essa atitude para com o homem dá-se mediante Jesus Cristo, pois com Ele e através dele, nós podemos participar do grande mistério da vida mediante a graça do seu Espírito. Pois, sendo nós, imagem da Trindade, não podemos deixar despercebido a ação do Espírito Santo em nós.

A partir da Sagrada Escritura, o Concílio Vaticano II recorda a operação do Espírito Santo no ser humano como dádiva do Amor divino no qual o próprio doador está presente e atuante. O Espírito de Deus sai de si mesmo, dá espaço à criação, é a força santificadora e curativa que dá vida a todas as criaturas, a conserva, renova e consuma. Reafirma ainda que o Espírito Santo de Deus fundamenta a vida nova em verdade e liberdade, sem esse Espírito o homem não pode renovar-se e conservar a sua imagem e sua semelhança de filho de Deus mediante Jesus Cristo. “Sem esse Espírito também nunca será possível haver evangelização” (Evangelli. Nuntiandi. nº 75)

3.2 A influência da Exortação Apostólica Evangelli Nuntiandi na elaboração da III Conferência Geral do Episcopado Latino Americano em Puebla

É preciso ainda ressaltar que o documento de Puebla está em plena consonância com a Exortação Apostólica Evangelli Nuntiandi por tratar a mesma sobre o tema da evangelização no mundo contemporâneo. Desde o documento de consulta para a elaboração da III Conferência de Puebla até o documento preparatório, todo o processo de elaboração foi inspirado no conteúdo da Evangelli Nuntiandi. Por isso, correlacionaremos nesta pesquisa, alguns elementos desta Exortação Apostólica cujo pensamento está contido no documento final de Puebla.

A decisão de concentrar a III Conferência Geral sobre o tema da Evangelização a partir da Evangelli Nuntiandi é compreendida à luz de todo o processo. [...] A partir do documento de consulta se observa clamamente o surgimento das grandes linhas que chegam a convergir no documento final de Puebla formando seu corpo e suas próprias notas. A Evangelli Nuntiandi foi constituída o marco do documento de consulta” (CELAM, 1979, p30)⁶³.

⁶³Tradução livre do autor, feita do original: “La decisión de centrar la III Conferencia General sobre el tema de la Evangelización, a partir de la Evangelli Nuntiandi nos resulta ahora de entender a la luz del proceso. [...] Desde el Documento de Consulta se observa ya con claridade la emergencia de las grandes líneas que llegarán

Por ser anterior à III Conferência, a *Evangelii Nuntiandi*, promulgada no final do Ano Santo da Reconciliação e da Alegria, cujos pontos fundamentais deste Ano Santo foram: a alegria, a renovação interior e a reconciliação, está em consonância com o Concílio Vaticano II, chegando até mesmo a aprofundar em seu conteúdo termos que o próprio Concílio tentou aprofundar e que foram descritos de modo ineficientes. Cito por exemplo, o conceito de “Cultura” descrito pela *Gaudium et Spes*, considerado ambíguo e obscuro. A *Evangelii Nuntiandi* por sua vez, quando se utiliza do termo “Cultura”, na verdade, está fazendo referência ao termo “mundo”. Dialogar com o mundo, é dialogar com as culturas que hoje se comunicam, se sobrepõem e se chocam conflituosamente. A cultura é o universo próprio que gera o homem como esforço de totalidade viva e articulada. Não se trata, segundo a compreensão da exortação apostólica referida, de dialogar com as dimensões isoladas da vida humana, tais como, econômica, social, política, científica, mas, senão com todas as unidades da cultura.

Através de Puebla, podemos resumir os acentos que a Conferência Episcopal Latino Americana apresenta sobre a *Evangelii Nuntiandi*. Primeiro trata de demonstrar a continuidade desta com o Concílio Vaticano II:

A imensa complexidade de aspectos que o Concílio Vaticano II afetava na vida eclesial, seu movimento tão amplo e múltiplo, requer da Igreja um retomar-se de modo sintético. Tal é o desafio a que pretende dar resposta a *Evangelii Nuntiandi* precisamente através da forma específica que a Igreja dialoga e atua desde o mais essencial de si mesma: evangelizando (CELAM, REFLEXIONES SOBRE PUEBLA 1979, p28)⁶⁴.

Esclarece o CELAM que a partir da *Evangelii Nuntiandi* se produz um acento distinto que marca a abertura de um segundo período pós-conciliar. Esta exortação apostólica representa o programa da etapa que segue. A partir da análise feita por Restori, o termo “Evangelização” trazido no tema da *Evangelii Nuntiandi*, tem uma razão de ser:

o uso do termo “evangelização”, em lugar de “missão”, além de querer mostrar a riqueza, a complexidade e a dinamicidade da ação evangelizadora (EN 7) pretende superar as implicações colonialistas que, ao contrário, o termo “missão”, ainda carrega no seu bojo (RESTORI,2015,p76)

Trata-se de uma nova linha de desenvolvimento elaborada colegialmente pelo Sínodo dos Bispos de 1974 cuja preocupação consiste na Evangelização e no método de como evangelizar. O Sínodo dos bispos, de modo colegiado, apresenta uma nova linha de desenvolvimento pós-

a anudarse en El Documento final de Puebla para darle su medula y sus sellos propios. La *Evangelii Nuntiandi* se constituye en el marco del Documento de Consulta” (CELAM, 1979, p30).

⁶⁴ Tradução livre do autor, feita do original: “La inmensa complejidad de aspectos que el Concilio Vaticano II afectaba en la vida eclesial, su movimiento tan amplio y múltiple, requería de la Iglesia un retomarse de modo sintético. Tal es el desafío al que pretende dar respuesta *Evangelii Nuntiandi* precisandola forma específica en que la Iglesia dialoga y actúa, desde lo más esencial de sí misma: evangelizando. (CELAM, REFLEXIONES SOBRE PUEBLA 1979, p28)⁶⁴.”

conciliar que encontra ressonância na exortação apostólica *Evangelii Nuntiandi*. Esta exortação Apostólica apresenta em forma de pergunta os três problemas que o Sínodo buscou responder:

O que é que é feito, em nossos dias, daquela energia escondida da Boa Nova, suscetível de impressionar profundamente a consciência dos homens? Até que ponto e como é que essa força evangélica está em condições de transformar verdadeiramente o homem deste nosso século? Quais os métodos que hão de ser seguidos para proclamar o Evangelho de modo que a sua potência possa ser eficaz? (EM 4)

Ressaltamos também que, tanto o Concílio Vaticano II, o Sínodo de 1974 e a própria *Evangelii Nuntiandi*, são conscientes que a tarefa de abertura ao mundo e a promoção da evangelização, estão associadas aos condicionalismos que fazem gerar os desafios a serem superados na missão.⁶⁵ O Papa Paulo VI, diante dos problemas que de certo modo questionam a ação evangelizadora da Igreja, elabora uma pergunta que ao mesmo tempo condiciona a Igreja através dos padres sinodais a dar uma resposta concreta mediante uma nova maneira de agir: “Após o Concílio e graças ao Concílio, que foi para ela uma hora de Deus nesta viragem da história, encontrar-se-á a Igreja mais apta para anunciar o Evangelho e para inserir no coração dos homens, com convicção, liberdade de espírito e eficácia? Sim ou não? (N4). A resposta a estas indagações está também presente na própria Exortação Apostólica, que sintetiza numa palavra que no passado da história eclesial latino-americana foi objeto de conflitos, refiro-me ao termo “libertação”. Pela primeira vez, diz Ristore (2015,p.76) a palavra “libertação” aparece num documento oficial da Igreja Católica, refletindo a influência da teologia da libertação. Portanto, diante dos condicionalismos e demais fatores que impedem o desenvolvimento espiritual e humano dos povos, a saída da *Evangelii Nuntiandi* foi declarar que “a Igreja tem o dever de anunciar e ajudar no processo de libertação desses povos porque tudo isso não é alheio à evangelização” (EN30). Essa libertação não pode ser reduzida a um projeto temporal, mas a uma libertação integral do homem e da mulher como nos é proposto: “ela não pode ser limitada à simples e restrita dimensão econômica, política, social e cultural, mas deve ter em vista o homem todo, integralmente , com todas as suas dimensões, incluindo a sua abertura para o absoluto, mesmo o absoluto de Deus (EN 33).

⁶⁵ Esses condicionalismos tanto podem depender da Igreja como dos povos, dos agrupamentos ou até dos indivíduos, a quem a missão se dirige. [...] A cada condicionalismo e a cada estágio deve corresponder um agir apropriado, bem como apropriados instrumentos (Ad Gentes nº 6).

3.3 Fundamentação sobre a compreensão de Evangelização com ênfase na perspectiva da III Conferência Latino-americana de Puebla

Tratar do tema da evangelização a partir da III Conferência Latino-americana é percorrer um longo caminho. Primeiro que tudo é voltar às fontes da tradição cristã, pois a questão da evangelização é anterior à III Conferência. A partir dessas fontes, refletir sobre a dimensão missiológica do magistério expressa no Concílio Vaticano II e por fim, adentrar na dimensão latino-americana que configurou a formulação de evangelização em Puebla.

3.3.1 Fundamentação de evangelização na perspectiva do Novo Testamento – narrativa lucana.

A evangelização encontra seu fundamento na tradição do Novo Testamento. Demonstraremos de modo geral, a partir da teologia lucana, os fundamentos para a concepção de evangelização. Casalegno (2003) nos diz que toda a obra do terceiro evangelista é perpassada pelo tema da missão feita pela Igreja primitiva. O evangelista Lucas apresenta o caminho da evangelização como missão assumida primeiramente pelo próprio Jesus quando toma para si o texto do profeta Isaias:

O Espírito do Senhor está sobre mim, porque ele me consagrou pela unção para evangelizar os pobres, enviou-me para proclamar a libertação aos presos e aos cegos a recuperação da vista, para restituir a liberdade aos oprimidos e para proclamar um ano de graça do Senhor (Lc 4, 18-19)

Esta unção de Jesus com o Espírito Santo, demonstra a função messiânica de Jesus como resposta de Deus à expectativa do povo, trazendo aos pobres a Boa Nova da Salvação. Jesus através de sua apresentação oficial na sinagoga de Nazaré, retomando o texto do profeta Isaias 61,1-2, torna realidade histórica aquilo que antes era um anúncio. A este respeito, Lina Boff (1996) diz que na intenção de Lucas, este episódio é verdadeiramente o “manifesto” de Jesus: a salvação prometida por Deus está hoje presente na sua pessoa, que tem a missão de realizar tudo aquilo que o povo esperava no Antigo Testamento” (BOFF, 1996,p.29).

No livro dos Atos dos Apóstolos encontramos uma passagem que trata especificamente da unção de Jesus com o Espírito Santo compreendida pela comunidade primitiva como o núcleo do querigma apostólico original.

Sabeis o que aconteceu por toda a Judeia: Jesus de Nazaré, começando pela Galiléia, depois do batismo proclamado por João, como Deus o ungiu com o Espírito Santo e com poder, ele passou fazendo o bem e curando a todos os que estavam dominados pelo diabo, porque Deus estava com ele (At 10,37-38).

Esta passagem seguida dos versículos 39-42 forma um resumo da história evangélica (Cf At 1,21-22; 2,22) sublinhando os pontos que o próprio Lucas põe em relevo em seu

Evangelho. A unção de Jesus com o Espírito Santo está ligada com a doação das funções messiânicas. O espírito Santo que ungiu Jesus o enviou em missão, pelo envio acontece a realização do plano salvífico do Pai, concretizando-se através das obras, gestos e palavras que realizam este plano na história. Com sua prática, Jesus inicia uma nova criação, faz nascer um homem novo e uma mulher nova. No relato de Lc 7,18-23, podemos sintetizar através dos verbos “vendo” e “ouvindo” a prática missionária de Jesus. Segundo Lina Boff, o evangelista descreve de maneira concreta em que consiste a prática de Jesus e a quem se destina a sua pregação. Em palavras muito simples trata-se de ver os efeitos de Jesus e de ouvir o anúncio da palavra saída de sua boca (BOFF, 1996,p.32).

Outro aspecto relevante que posteriormente vai caracterizar a estrutura da missão como evangelização é o significado que Lucas dá à missão ou evangelização. Destacaremos o aspecto querigmático que no pensamento de Lucas caracteriza a missão como anúncio. Este anúncio se refere a missão dos Doze (Cf. Lc 9,16), aos Setenta (Cf. Lc 10, 1-16). Ressaltamos que os outros evangelistas também concebem da mesma maneira (Cf. Lc 24, 1-11; Mt 28,10; Mc 16,9.10; Jo 20,17.18). Nas citações que Lucas sublinha o significado da palavra missão, ele a emprega com as palavras “envio e “anúncio”, sempre com o mesmo sentido. Esta aproximação de termos, não é puramente casual, mas tem um sentido, pois sem a convocação que pressupõe o chamado e o envio, não há pregadores, e sem estes não há anúncio.

O anúncio ou proclamação querigmática, de acordo com Fitzmayer (1986), pode também ser visto além da perspectiva de Jesus, também na perspectiva de seus discípulos:

O kerigma Lucano pode ser visto de outra perspectiva, observando a mensagem proclamada pelos discípulos, na narrativa do Evangelho como no livro de Atos. Também aqui podemos distinguir vários aspectos: a pregação do reino, a proclamação de uma Palavra de Deus e do testemunho de testemunhas comissionados para levar essa mensagem para os confins da terra (At ,8) (FITZMYER, 1986,p.261)⁶⁶.

Lina Boff interpreta que para a teologia lucana, a convocação e o envio são feitos em vista do anúncio dos Doze e também dos Setenta.

3.3.2 Compreensão dos termos Missão e Evangelização

Encontramos nas Escrituras, especialmente no Novo Testamento a fundamentação para a ação missionária. Nas narrativas do Novo Testamento encontramos a fundamentação para a

⁶⁶ Tradução livre do autor, feita do original: El kerigma lucano se puede considerar desde otra perspectiva, fijándose en el mensaje proclamado por los discípulos, tanto en la narración evangélica como en el libro de los Hechos de los Apóstoles.. También aquí podemos distinguir varios aspectos: la predicación del reino, la proclamación de la palabra de Dios y el testimonio de testigos comisionados para llevar ese mensaje hasta los últimos confines de la tierra (Hch 1,8) (FITZMYER, 1986,p.261).

missão. Porém, os termos “missão” e “evangelização” foram sofrendo os impactos do mundo pluricultural e muitas foram as tentativas para defini-los a partir dos textos fundadores. Para designar uma atividade missionária, o primeiro termo a ser empregado foi o de missão. Este é o termo mais antigo. Deriva do termo grego ἀποστέλλω que quer dizer “enviar”, e do termo latino “mittere”, do qual procede o substantivo “missio”. O verbo enviar abarca duas coisas: o ato de enviar e o conteúdo do envio ou, se se preferir, a relação entre o que envia e o enviado⁶⁷. Este termo se aplica a Jesus, o apóstolo por excelência, conforme cita a carta aos hebreus “Assim, meus santos irmãos e companheiros da vocação celeste, considerai atentamente Jesus, o apóstolo e sumo sacerdote da nossa profissão de fé” (Cf. Hb 3,1). Jesus é o enviado por Deus para cumprir a missão de levar a boa nova (Cf. Is 61), esta missão de Jesus é prolongada com as de seus próprios enviados, os Doze, que por essa razão chamam-se “apóstolos”. O apóstolo ou missionário é enviado por escolha de Deus para a salvação dos homens. O enviado em missão comporta duas relações: com quem o envia e com quem exerce seu envio. Porém, mesmo tendo seu fundamento bíblico, o termo missão ainda hoje é complexo, pois muitas foram as definições que foram sendo atribuídas ao longo da história. Por exemplo, Müller (1995), mostra algumas das compreensões sobre missão, entendida como difusão da fé, expansão do Reino de Deus, conversão dos pagãos, fundação da Igreja, avanço das fronteiras e serviço do arauto.

Karl Müller descreve os esforços de alguns teólogos para definir o termo missão: Gustavo Warneck⁶⁸, deu a seguinte definição: “por missão cristã entendemos a atividade conjunta da cristandade, buscando a implantação e organização da Igreja cristã entre os não-cristãos” (MÜLLER, 1095,p. 39). De acordo com tal definição, a “missão” não se dirige a cristãos, da mesma ou de confissões diversas, mas aos não cristãos e pagãos. Com este pensamento, a tarefa da missão é a difusão do cristianismo e a implantação da Igreja. Percebendo a complexidade do termo, José Schmidlin⁶⁹, apoiado na definição de Warneck,

⁶⁷ Estes dois aspectos se incluem, também, no conceito de missão. A missão é, pois, um envio, missão, delegação ou embaixada. (FLORISTÁN, 2009, p.337).

⁶⁸ Gustavo Warneck, (1843-1910), alemão nascido em Hamburg. Tradicionalmente conhecido como o fundador da missiologia protestante. Sua primeira contribuição importante foi a revista Allgemeine Missionszeitschrift, cuja finalidade era dar uma estrutura científica ao estudo das missões protestantes. Na Europa é conhecido por sua obra, em 5 volumes, Evangelische Missionslehre (1892-1903) que explora de forma sistemática a obra missionária protestante (GONZÁLEZ, 2008,p.660).

⁶⁹ José Schmidlin (1876-1944), teólogo e missiólogo nascido na França, mas de coração alemão. É um dos missiólogos mais distintos do séc. XX nos círculos católicos. Numa época na qual parece que a missiologia está nas mãos dos protestantes, ele escreve de forma prolífica sobre a história e a ciência da missão, particularmente a relação da missão com a eclesiologia, despertando um interesse na missiologia nos centros universitários católicos. Seu trabalho mais conhecido é Einführung in die Missionswissenschaft (Introdução à missiologia) (GONZÁLEZ, 2008,p.578).

reconhece que o termo missão é usado em diversos sentidos, compreende em sentido amplo e define:

missão em sentido restrito, também chamada missão exterior ou estrangeira (...) é a missão entre não cristãos, entre os que se acham excluídos da fé e da religião cristã. A primazia do caráter religioso da missão é a difusão do Reino de Deus, no entanto não exclui os fins culturais, intelectuais, morais, sociais, caritativos e mesmo econômico. O envio e o encargo missionários correspondem “ao envio de Cristo por parte do Pai na plenitude dos tempos. Cristo por sua vez, ao terminar seu percurso salvífico, transmitiu esse encargo aos Apóstolos e à Igreja, enviando-os ao mundo para anunciar o Evangelho entre os povos (MÜLLER, 1995,p. 40).

Consideramos que Schimidlin amplia a perspectiva do conceito distinguindo-o entre as várias etapas com podem ser vistas na sua própria definição. Outras definições, tais como das Escolas de Münster e de Lovaina, também aprofundaram o termo missão, assim como foi feito pelas Conferências Mundiais da Missão a partir de 1910.

O termo evangelização, recentemente empregado e generalizado no vocabulário pastoral, tem origem na palavra evangelho, que por sua vez procede do Deutero-Isaías: “Como são belos, sobre os montes, os pés do mensageiro que anuncia a paz, do que proclama boas novas e anuncia a salvação, do que diz a Sião: o teu Deus reina. (Cf. Is 52,7). Este texto se refere a segunda parte do livro do profeta Isaías (Cf Is 40-45) denominado livro da consolação⁷⁰. É caracterizado como “evangelho”, pois anuncia a boa nova, a inauguração do reinado pessoal de Iahwe. O Novo Testamento utiliza o termo evangelizar para caracterizar o anúncio do Reino de Deus. Portanto, evangelizar é anunciar e levar a cabo o evangelho ou a salvação de Jesus Cristo. O termo evangelização, proveniente da raiz do termo evangelho, começou a existir como sinônimo de missão a partir do século XIX⁷¹. Com a realização do Concílio Vaticano II, e certamente com a promulgação da exortação apostólica *Evangelii Nuntiandi*, o termo evangelização foi sendo acentuado nos documentos eclesiais e popularizado nas diversas instâncias eclesiais. Diante dos esforços para ampliar a compreensão dos termos, deu-se entre os agentes pastorais um equívoco que a Igreja buscou esclarecer: “Criou-se, porém, a confusão, achando muitos que a Igreja com este seu escrito pôs ponto final à missão

⁷⁰ Segundo a nota de página da Bíblia de Jerusalém, página 1313, a) este livro é atribuído ao “Segundo Isaías”, profeta anônimo do final do exílio.

⁷¹ A palavra “evangelização” foi utilizada em primeiro lugar, pelo protestante A. Dulf, em 1854, em um congresso em Nova York. J. R. Mott também a empregou em 1888. R. Speer em 1990, por ocasião da Conferência Ecumênica da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos, entendeu a evangelização como “ensinamento” ou como “oportunidade de conhecer Jesus Cristo enquanto Senhor e Salvador pessoal”. Ai se consagrou este termo, usado durante o século XIX, entre os protestantes, equivalente a encarnar todo o evangelho no homem, para convertê-lo em filho de Deus, e na sociedade para transforma-la em Reino de Deus. O Conselho Mundial de Igrejas instituiu um departamento de “evangelização”. Este termo foi utilizado na Igreja Católica antes do Concílio, em pleno auge missionário, porque deriva de evangelho. A partir da exortação *Evangelii Nuntiandi*, o termo evangelização substituiu quase inteiramente o de missão. (FLORISTÁN, 2009, p.336-337).

e a substituiu por evangelização. Embora não se insista na precisão vocabular como tal, seja esclarecido aqui que tal afirmação é inexata” (MÜLLER, 1995,p. 48).

3.3.3 Fundamentação de evangelização na perspectiva do Concílio Vaticano II.

A caminhada da Igreja na América Latina se caracterizou após o Concílio Vaticano II pela atualização do mesmo em seu continente e pela incansável busca de um novo jeito de ser Igreja respondendo aos anseios da missão. Considera-se que com o Concílio Vaticano II ampliam-se os espaços da missão e desenvolve-se a compreensão sobre a evangelização. Os documentos do Magistério da Igreja do período anterior ao Concílio Vaticano II foram fundamentais no despertar missionário do século XX⁷². O Concílio representou um marco histórico e decisivo para a elaboração de uma nova teologia da missão. Esse marco dá-se segundo Restori (2015,p.48) mediante “a superação do paradigma do eclesiocentrismo, que entendia a missão como implantação da Igreja, o Vaticano II busca recentrar a Igreja em Jesus Cristo e no Reino de Deus”. O mesmo fala de um deslocamento antropológico para teológico da missão:

A teologia da missão do Vaticano II desloca a missão da Igreja de uma pura necessidade antropológica que consiste na salvação das almas, implantação da Igreja para a dimensão teológica, isto é, a missão da Igreja vai ser fundamentada num plano de uma ontologia sobrenatural, abrindo novos horizontes, ainda inexplorados; isto irá permitir enxergar os novos alcances da missão cruzando fronteiras geográficas, culturais, éticas, políticas e religiosas (RESTORI, 2015, p.48)

O Concílio Vaticano II, através de seus documentos desencadeia um novo jeito de pensar e definir a missão da Igreja, especialmente a *Lumen Gentium*, *Gaudium et Spes* e o *Ad Gentes* que tratam de novas realidades no campo da evangelização, aprofundando-se na natureza da Igreja como “sacramento universal de salvação”. Do mesmo modo, os documentos pós-conciliares, especialmente a *Evangelii Nuntiandi* e a *Redemptoris Missio* definem conceitos missiológicos e abrem novos horizontes à Missão eclesial.

Ao apresentar a compreensão eclesial como “Sacramento Universal de Salvação”, o Concílio ao mesmo tempo, configura a concepção de evangelização.

Por ser Cristo luz dos povos, este sagrado Concílio, reunido sob a inspiração do Espírito Santo, deseja veementemente iluminar todas as pessoas com a sua claridade, que resplandece no rosto da Igreja, anunciando o Evangelho a toda criatura (cf. Mc 16,15). E, como a Igreja é, em Cristo, um sacramento ou sinal e instrumento da união

⁷² As principais encíclicas pontifícias e exortações apostólicas sobre o tema missionário anteriores ao Concílio Vaticano II são as seguintes: *Sancta Dei Civitas* (Leão XIII, 1880), *Maximum Illud* (Bento XV, 1919), *Rerum Ecclesiae* (Pio XI, 1926), *Saeculo Exeunte* (Pio XII, 1940), *Evangelii Praecones* (Pio XII, 1951), *Fidei Donum* (Pio XII, 1957) e *Princeps Pastorum* (João XXIII, 1959). As reflexões sobre a missão do Concílio têm por base esses documentos.

íntima com Deus e da unidade de todo o gênero humano, insistindo no exemplo dos Concílios anteriores, propõe-se declarar com toda precisão aos seus fiéis e a todo o mundo a sua natureza e a sua missão universal (Cf. LG 1).

A partir do Decreto Ad Gentes, sobre a atividade missionária da Igreja, conserva-se o entendimento de missão como pregação do evangelho e também fundação de novas Igrejas, mas ampliam-se os horizontes para o serviço ao homem mediante o crescimento de sua dignidade e da evolução da sociedade a formas de vida mais livres e justas. Este decreto conciliar precisa ser visto no contexto de todos os documentos conciliares, especialmente levando-se em conta as quatro Constituições Dogmáticas: Lumen Gentium, Dei Verbum, Sacrosanctum Concilium, Gaudium et Spes. O ponto de convergência que harmoniza todos esses documentos é a ideia de “Igreja Sacramento”, que a Ad Gentes referencia como: “Igreja sacramento universal de salvação” (Cf. LG 48; AG 1). A partir da universalidade da Ad Gentes em unidade com as Constituições Dogmáticas, a Igreja amplia a compreensão de missão não apenas conceitualmente, mas no aspecto da ação pastoral.

Às iniciativas particulares com que os pregadores do Evangelho, que vão pelo mundo inteiro enviados pela Igreja, executam o encargo de pregar o Evangelho e de implantar essa mesma Igreja entre os povos ou grupos que ainda não crêem em Cristo, dá-se geralmente o nome de “missões”. Essas “missões” são levadas a efeito pela atividade missionária e exercem-se ordinariamente em certos territórios determinados pela Santa Sé. O fim próprio desta atividade missionária é a evangelização e a implantação da Igreja nos povos ou grupos que ainda não está radicada. (Cf. Ad Gentes nº 6).

A partir das atividades missionárias⁷³ através da ação pastoral que desenvolve, e no constante contato com o mundo plural, a Igreja toma conhecimento de vários condicionalismos estruturais como fatores culturais, econômicos, sociais que a obriga a ampliar seu horizonte na dimensão da evangelização. Sente ela mesma a necessidade de ser constantemente evangelizada. O Decreto Ad Gentes que por excelência trata sobre a atividade missionária da Igreja, é fruto de grandes reflexões missiológicas que aconteceram anteriores ao Vaticano II e reúne em sua configuração os debates que aconteceram durante o Concílio.

A nota introdutória sobre este Decreto esclarece que o ponto de partida deste documento foram as 177 propostas enviadas a Roma durante o período preparatório do Concílio. A comissão competente recebeu o encargo de desenvolver cinco pontos: o dever missionário, as vocações missionárias, a formação e a ação dos missionários, o clero autóctone e o respeito pelas culturas locais, as relações entre dioceses e missões. Daí nasceram sete esquemas

⁷³ O Concílio Vaticano esclarece que a atividade missionária dimana intimamente da própria natureza da Igreja, cuja fé salvífica propaga, cuja unidade católica dilatando aperfeiçoa, em cuja apostolicidade se apoia, de cuja hierarquia exerce o sentido colegial, cuja santidade testemunha, difunde e promove. Nesta noção de atividade missionária, como se vê, incluem-se também, quanto à substância, aquelas regiões da América Latina nas quais nem hierarquia própria, nem maturidade da vida cristã, nem uma pregação suficiente do Evangelho se dão ainda. (A G nº 6).

diferentes, dos quais foram escolhidos apenas dois especificamente missionários, uma vez fundidos num só, apareceu o esquema de decreto intitulado “De missionibus”, de caráter acentuadamente jurídico, com um proêmio e dois capítulos em 21 páginas. Uma vez iniciado o Concílio, a nova comissão conciliar recebeu o estudo feito e elaborou outro esquema, dividido em duas partes com três capítulos cada uma. Esta redação, porém, durou pouco tempo; em 3 de dezembro de 1963 apareceu uma outra, aprovada pelo Santo Padre em 17 de janeiro de 1964 e logo enviada aos Padres: 19 páginas, um proêmio e quatro capítulos. As observações enviadas a Roma foram consideradas, e surgiu assim uma nova redação intitulada “De activitate missionali Ecclesiae”: uma introdução, treze proposições e uma brevíssima conclusão. Em julho de 1964, foi enviada aos Padres. As novas observações foram poucas mas muito a propósito. O esquema foi apresentado na aula conciliar em 6 de novembro de 1964 e manteve-se em discussão até o dia 9, tendo havido 28 intervenções. Como fosse julgado demasiado genérico, o texto, por sugestão da própria comissão, foi retirado da discussão para ser cuidadosamente retocado. Em maio de 1965, foi enviado mais uma vez aos padres: um proêmio e cinco capítulos: princípios doutrinários, a obra missionária em si mesma, os missionários, a organização da atividade missionária, a cooperação missionária. Foi este o texto apresentado ao Concílio em 8 de outubro de 1965. Intervieram 183 Padres. Consideradas as emendas propostas, o esquema voltou a ser discutido, desta vez enriquecido dum capítulo novo sobre as igrejas particulares. A votação global teve lugar no dia 30 de novembro: 2162 placet (favorável) e 18 non placet (não favorável), 2 nulos. No dia 7 de setembro, durante a 9ª sessão pública, depois da última votação: 2399 votantes, 2394 placet; 5 non placet, o Santo Padre promulgou solenemente o documento.

Ainda no mesmo Decreto, pode ser encontrado resquícios da antiga visão de missão expressados pelos termos “missões”, “territórios de missões” e “implantação da Igreja”. Segundo Restori (2015,p.51) essas resistências é devido ao embate que houve entre a visão conservadora de missão ainda entendida geograficamente e o novo conceito de missão fundamentado na *Missio Dei*.

A perspectiva missionária da Igreja, foi sendo formulada a partir da ideia de Igreja Sacramento. Através desta ideia, a Constituição Dogmática *Lumen Gentium* conclama a uma evangelização universal, como consequência da natureza missionária da própria Igreja: “A Igreja é missionária por sua realidade de “sacramento”, sinal transparente e também instrumento de salvação” (Cf. LG I). E ainda expressa em outro momento que todos devem colaborar para a promoção da evangelização: Cada membro da Igreja, segundo sua própria vocação assume a própria responsabilidade de renovação para a Missão (Cf. LG III, IV, VI),

todos são chamados à santificação (Cf.LG V) e a colaborar na caminhada de uma Igreja que é “peregrina” como “sacramento universal de salvação” (Cf. LG VII).

A partir do enfoque que a *Lumen Gentium* apresenta sobre o caráter missionário da Igreja, pode-se correlacionar com as demais Constituições e Decretos Conciliares e extrair deles a dimensão missionária. É importante ressaltar a continuidade da concepção missionária do Concílio Vaticano II através das encíclicas pontifícias pós conciliares especificamente missionários: *Evangelii Nuntiandi*, *Slavorum Apostoli*, *Redemptoris Missio* e *Evangelii Gaudium*. Em todos estes documentos a dimensão missionária “Ad Gentes” torna-se cada vez mais explícita.

3.3.4 Compreensão de evangelização na perspectiva da III Conferência de Puebla.

Até aqui fizemos um percurso histórico-teológico fundamentando o termo da evangelização nas narrativas das Sagradas Escrituras e referenciando-o no magistério da Igreja, abordando os pronunciamentos específicos sobre a missão. Contemplamos também a perspectiva missiológica do Concílio Vaticano II através de suas Constituições e Decretos. Este percurso nos ajudará a perceber o processo que a Igreja na América Latina fez, não só para traduzir ao seu contexto as novidades do Concílio Vaticano II, mas também, para ampliar a partir de sua própria perspectiva a dimensão da evangelização.

Iremos adentrar nesta perspectiva com base no documento da III Conferência de Puebla que nos apresentará a concepção e os desdobramentos da evangelização para a Igreja no presente e no futuro da América Latina. Salientamos ainda que esta perspectiva continental, apesar de ser específica, está estruturada e correlacionada com o percurso que fizemos, ou seja, fundamentada na tradição bíblica e no magistério eclesial. Por isso, esta compreensão sobre evangelização que iremos aprofundar tem caráter universal e serve de referência para toda a Igreja.

No que se refere à Igreja na América Latina, desde o final da década de 50, a Igreja tomou consciência de que a situação missionária se encontrava num processo de transformação. Deram-se alguns encontros com o intuito de repensar a ação missionária. Podemos citar, por exemplo, o III Concílio Provincial de Lima (1582), o III Concílio Provincial do México (1585) o Sínodo Provincial da Bahia em 1707, o Concílio Plenário da América Latina que ocorreu em Roma em 1899⁷⁴. Estavam em pauta a questão da evangelização e suas demandas. Fazendo

⁷⁴ Realizaram-se na América Espanhola nada menos do que 13 sínodos diocesanos (a começar de 1539 – 1582): Santo Domingo I, Santiago I, Santiago II, San Juan I, Popayán I, Santa Fé I, Popayán II, Coro I, Santiago III,

uma análise de conjuntura desse momento histórico em que a Igreja começa a despertar provocada pelas mudanças no cenário global, percebemos que a Igreja na América Latina e no Ocidente, encontram-se desafiadas pelas circunstâncias históricas e também pela urgência da própria renovação missionária.

Nos últimos 500 anos, se modificou profundamente a presença da Igreja no mundo. Dum lado, as missões cristãs do Ocidente nos contornos e no contexto das descobertas e do desdobramento colonial do mundo pela Europa, fizeram com que atualmente a Igreja esteja sempre em todo o Terceiro Mundo. Esta presença é sem dúvidas, deficiente. Países de tamanhos continentais e comunidades religiosas, com muitos adeptos, se mostraram quase impenetráveis aos missionários. Em outras partes a presença da Igreja sempre permanece fraca. Na vida pública dos povos ela apenas é uma minoria. De outra parte, a Igreja do Ocidente, em consequência da “ilustração e da secularização emancipatórias”, perdeu em grandes áreas da sociedade direitos adquiridos e diminuiu consideravelmente em número de adeptos (AMSTUTZ, 1978, p38)

Pode-se perceber que a situação da Igreja na América Latina e no Ocidente é a mesma quanto à falta de adaptação das respectivas Igrejas aos respectivos meios ambientes. Nesse sentido, vê-se ineficiente e inoperante as missões tradicionais empreendidas pela Igreja no Ocidente. A autocrítica feita ao antigo modo de missões tradicionais, de acordo com Amstutz (1978,37) consiste em dizer que “as missões seriam restos de uma mentalidade colonial, queria apenas ampliar a área de influência da Igreja”. Essa afirmação deu-se mediante as inúmeras lutas travadas no Continente Latino-americano, devido à mentalidade colonizadora dos europeus inclusive missionários que aqui chegaram, com exceções de alguns, e ainda, devido aos interesses mercantis por parte dos colonizadores que encontravam apoio nas autoridades eclesiásticas. Outra autocrítica acusa a atividade missionária de então, segundo Amstutz (1978,37) por se caracterizar pela rápida incorporação dos povos à Igreja, sendo o objetivo das missões o interesse pelo homem individual e desconsiderando as exigências por transformações estruturais.

Através das Conferências Latino-americanas, a Igreja, neste continente ciente do seu papel, volta-se ao tema da evangelização, desloca o eixo de sua reflexão para a missão, voltando-se para os que estão às margens. O voltar-se para fora consiste em refletir os temas da causa indígena: libertação, secularização, cultura, religiosidade popular, ateísmo, religiões não cristãs, política, família, juventude, camponeses, o mundo operário, os afro-americanos, os meios de comunicação social.

Quito I, Santo Domingo II, Santa Fe II, Lima I, além dos Concílios Provinciais: I de Lima em 1551-1552, o I do México, em 1555, o II do México em 1565, o II de Lima em 1567-68. O que está no centro destes Sínodos e Concílios é o problema da evangelização dos indígenas e muitas das suas decisões seriam um válido roteiro para a evangelização (BEOZZO, 1978, p223-224).

Especificamente e com base na exortação apostólica *Evangelii Nuntiandi*, a Conferência de Puebla define os critérios para a evangelização na América Latina. Esta definição está intrinsecamente vinculada ao princípio de Comunhão e Participação.

Na América Latina, Deus nos chama para uma vida em Cristo Jesus. Urge anuncia-la a todos os irmãos. Esta missão incumbe à Igreja evangelizadora: pregar a conversão, libertar o homem e impulsioná-lo rumo ao mistério de comunhão com a Trindade e comunhão com todos os irmãos, transformando-os em agentes e cooperadores do desígnio de Deus (Puebla, n 563)

A definição nuclear de evangelização concebida pela III Conferência de Puebla consiste na afirmação daquela dada pela Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi*. A partir do contexto latino-americano a compreensão sobre a Evangelização foi concebida sem pretensão alguma de esgotar o significado de tão abundante termo. Sabemos que na mensagem que a Igreja anuncia, existem elementos secundários, que de acordo com as circunstâncias mutáveis, eles também mudam. Mas o conteúdo essencial e central da evangelização não é mutável nem contingente. A *Evangelii Nuntiandi* define esse conteúdo essencial da seguinte maneira:

A evangelização há de conter também sempre e ao mesmo tempo como base, centro e ápice do seu dinamismo uma proclamação clara que, em Jesus Cristo, Filho de Deus feito homem, morto e ressuscitado, a salvação é oferecida a todos os homens, como dom da graça e da misericórdia do mesmo Deus (E.N nº 27)

Esta definição está contida no Documento de Puebla, especialmente no número 179, quando apresenta a verdade a respeito de Cristo. Um elemento que Puebla acrescentou e que colaborou no enriquecimento da compreensão de evangelização foram as opções pastorais. Estas opções realizam o princípio da comunhão e da participação no plano da transcendência e da imanência. Com isto, podemos perceber que a evangelização se converteu não apenas num tema, mas na tentativa de uma nova práxis para a Igreja da América Latina.

Além de referenciar o termo de evangelização, Puebla também especifica o sujeito da ação evangelizadora: “A missão evangelizadora é de todo o Povo de Deus. O Povo de Deus com todos os seus membros, instituições e planos existe para evangelizar. O dinamismo do Espírito de Pentecostes anima-o e envia-o a todos os povos’ (Puebla, nº348). Neste enunciado está implícito a noção de Igreja como Sacramento Universal de Salvação, apresentada pela eclesiologia do Concílio Vaticano II e que também é assumido por Puebla: “Assim, na fidelidade à sua condição de sacramento, trata de ser mais e mais sinal transparente ou modelo vivo de comunhão de amor em Cristo que anuncia e se esforça por realizar”(Puebla nº273).

Todos os batizados, filhos e filhas de Deus, encontram nela espaço e acesso para desenvolver os seus dons e carismas. O sujeito da ação pastoral evangelizadora é a Igreja Povo de Deus como nos atesta a *Redemptoris Missio* nº2 “A missão diz respeito a todos os cristãos”; o teólogo Szentmártoni (1999, p.31) corrobora dizendo que todo cristão, bispo, sacerdote, leigo,

religioso, tem a obrigação de evangelizar. Essa obrigação não está vinculada a um mandato jurídico, mas nasce diretamente da fé e dos sacramentos da iniciação cristã.

É através da atividade missionária que se dá a ação pastoral. Por sua vez, podemos perceber que o objetivo principal da ação pastoral é a evangelização do ser humano que se efetiva através da ação concreta da Igreja povo de Deus, como nos atesta Puebla nos números 362 e 1097 “a evangelização tem que calar fundo no coração dos homens...”.

Parte da Evangelização dá-se pela ministerialidade. A esse respeito afirma o Decreto Conciliar *Lumen Gentio* “a responsabilidade do trabalho pastoral recai sobre todos os membros do povo de Deus por meio dos ministérios fundamentais: a instituição hierárquica e a instituição batismal” (L G nº 10). Esta afirmativa constitui uma volta às fontes, a assumir o caráter ministerial da Igreja. Também a esse respeito afirma o papa Paulo VI na *Evangelii Nuntiandi*:

Toda a Igreja portanto, é chamada a evangelizar, nela, existem porém, diferentes tarefas evangelizadoras que não de ser desempenhadas. Tal diversidade de serviços na unidade da mesma missão é que constitui a riqueza e a beleza da evangelização (Cf. EN nº66)

A evangelização se dá pela ministerialidade que é peculiar a todos os batizados que formam a Igreja de Cristo. Frente a perspectiva de futuro, a III Conferência ressalta nos números 150 – 151 que a evangelização dará prioridade à proclamação da Boa Nova, à catequese bíblica e à celebração litúrgica, como resposta à crescente ânsia do povo pela Palavra de Deus. Procurará ainda com o máximo empenho salvar a unidade porque Deus o quer e também para aproveitar todas as energias disponíveis concentrando-as num plano orgânico de pastoral de conjunto, evitando-se assim a dispersão infecunda de esforços e serviços. Esta pastoral se apresenta em diversos níveis: diocesano, nacional e continental.

3.3.5 Conteúdo da Evangelização

O episcopado latino americano, através da III Conferência de Puebla, em consonância com a exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi*, apresenta, levando em consideração o contexto latino-americano, a compreensão e conteúdo da evangelização com as seguintes palavras:

É dever nosso anunciar claramente, sem deixar dúvidas ou equívocos, o mistério da Encarnação: tanto a divindade de Jesus Cristo, tal como professada a fé da Igreja, quanto a realidade e a força de sua dimensão humana e histórica. Devemos apresentar Jesus de Nazaré compartilhando a vida, as esperanças e as angústias do seu povo e mostrar que ele é o Cristo, crido, proclamado e celebrado pela Igreja. A Jesus de Nazaré, consciente de sua missão: anunciador e realizador do Reino e fundador de sua Igreja, a qual tem Pedro como alicerce visível Jesus Cristo Vivo, presente e atuante na Igreja e a na história. Não podemos desfigurar, parcializar ou ideologizar a pessoa de Jesus Cristo, nem fazendo dele um político, um líder, um revolucionário ou simples profeta,

nem reduzindo ao campo do meramente privado Aquele que é o Senhor da História. (Conselho Episcopal Latino Americano, PUEBLA, 2004. p 329-330)

A III Conferência, diante dos esforços da Igreja na América Latina em evangelizar, esclarece de modo geral que o conteúdo pleno da evangelização é Jesus Cristo. Esta é uma verdade de fé para toda a Igreja.

Percebemos a continuidade quanto ao conteúdo da proclamação da mensagem que fora apresentado pela *Evangelii Nuntiandi* e, anteriormente pelo próprio Concílio Vaticano II quando se refere à pregação do Evangelho: “ Seja anunciado o Deus vivo, e aquele que Ele enviou para a salvação de todos, Jesus Cristo” (*Ad Gentes* nº13). Retomado numa linguagem contextual, própria da América Latina, pela III Conferência de Puebla, mas cujo teor se aplica a toda a Igreja Católica.

Estas duas apresentações sobre o conteúdo da Evangelização estão em conformidade com a compreensão lucana do querigma, encontrando o seu fundamento na narrativa de Lucas, cujo tema central é a obra e a pessoa de Jesus (*At.* 14, 15-17). Embora saibamos que a estrutura querigmática, não é exclusividade de Lucas, mas pertence a unidade neotestamentária, porém, Lucas em sua metodologia identifica o querigma como proclamação (*εναγγλιζεσθαι*) e faz segundo sua compreensão a delimitação do conteúdo, como fez a Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi* e a III Conferência de Puebla.

Esta delimitação do conteúdo corresponde ao processo de depuração de ideias que por ventura possam ser apresentadas tornando deficiente o processo de evangelização. Puebla no nº 178 tem esta preocupação e ressalta que não se pode desfigurar, parcializar ou ideologizar a pessoa de Jesus Cristo, nem fazendo dele um político, um líder, um revolucionário ou um simples profeta, nem reduzindo ao campo do meramente privado Aquele que é o Senhor da História. De acordo com o teólogo Segundo Galilea (1980, p.17) é necessário apresentar a Pessoa de Jesus Cristo mediante a prática missionária não em conformidade com influências ideológicas quer do missionário, agente pastoral ou de outros agentes, mas apresentar uma imagem verdadeira de Jesus Cristo que se encontra na fé da Igreja Católica.

Essa preocupação de depurar a evangelização das investidas ideológicas é muito importante, especialmente no nosso contexto de América Latina, onde se elaboram muitas ideias sobre Jesus Cristo que se distinguem das legítimas escolas teológicas de espiritualidade que tem como ponto central a Escritura e a Tradição Apostólica.

É necessário purificar a Evangelização de influências ideológicas que privilegiam um aspecto ou um determinado grupo em detrimento de outros; com isso se esquecem que o caráter da Salvação é universal. No tecido social há muitos grupos e minorias que constituem a grande

massa de cidadãos e, segundo a ordem do Cristo, a ação pastoral deve levar a salvação a todos indistintamente “eu ti estabeleci como luz das nações, para que sejas portador da salvação até os confins da terra”(At 13,47)Portanto, a ação evangelizadora não poderá sofrer influências de grupos e minoria porque ocorreria uma fragmentação do caráter universal de sua dimensão salvífica.

3.4 A Ação Pastoral como elemento efetivo da evangelização

A tarefa da evangelização acontece de modo efetivo mediante uma operação prática proveniente daqueles que se permitiram ser evangelizados e se tornaram agentes do processo da evangelização. A discussão sobre a prática pastoral, após duzentos anos de evolução, alcançou seu auge a partir do Concílio Vaticano II, porém, a reflexão continua em pleno desenvolvimento. Abordaremos a questão da prática pastoral a partir da teologia pastoral, que dentre as várias definições a ela atribuídas, podemos compreender como:

A reflexão teológica sobre o conjunto das atividades com as quais a Igreja se realiza, com a finalidade de definir como essas atividades deveriam ser desenvolvidas, levando em consideração a natureza da Igreja, sua situação atual e a do mundo (SZENTMÁRTONI, 2004,p.11)

Essa definição sinaliza o objeto material dessa teologia, que corresponde as ações eclesiais que segundo Szentmártoni (2004,p.11) se dividem em ministério profético e ministério odegético⁷⁵. Esse conjunto de termos serve para indicar a amplitude em que se dá a evangelização mediante a ação pastoral. É senso comum chamarmos as atividades eclesiais de atividades pastorais ou simplesmente pastoral.

A palavra Pastoral, que a partir do Concílio Vaticano II se universalizou, é utilizada de maneira corriqueira no cotidiano eclesial. De acordo com o que nos afirma Libanio (1982, p.14) a palavra “Pastoral” está ligada com a raiz da palavra “Pastor”. Assim sendo, toda ação pastoral tem algo a ver com a ação de um pastor de ovelhas. A tradição bíblica que é rica em alegorias e figuras de linguagem se utiliza do termo e da ação do pastor, aquele homem que cuida das ovelhas, para expressar a relação entre Deus e Israel. Traduzindo esta experiência a partir da

⁷⁵ A divisão do objeto formal da Teologia Pastoral consiste em: ministério profético e odegético. No que se refere a dimensão profética, compreende-se por esta dimensão a proclamação da palavra de Deus em todos os níveis (evangelização, catequese e homilia), ministério litúrgico ou celebração dos mistérios culturais. E por dimensão odegética, compreende-se a solicitude pastoral, ou pastoral do serviço cristão em três aspectos principais: governo ou disciplina, caridade e promoção cristã total, que com o desenvolvimento das ciências catequéticas e litúrgicas tornaram-se disciplinas autônomas e fazem parte da teologia pastoral somente sob certos aspectos (SZENTMÁRTONI, 2004,p.11). Ainda sobre o termo “odegético”, Floristán se refere ao mesmo em sua obra Teologia Prática, associado a pastoral “pastoral hodegética” cujo termo hodegético vem de “hodos” que quer dizer caminho (FLORISTÁN, 2009,p.174).

compreensão semítica para uma compreensão eclesial dizemos que Pastoral é o agir da Igreja no mundo. Portanto, Pastoral é a atualização da ação evangélica de Jesus Cristo a partir da sua pedagogia acolhedora, mística e integradora da pessoa humana; é o agir do cristão em configuração a Cristo numa conjuntura de conflitos e divergências; é a ação livre e espontânea de homens e mulheres que lutam contra as forças contrárias à vida, sendo fiéis aos princípios de Javé como o foram os agentes bíblicos, tornando-se como o fermento na massa, o sal e a luz do mundo, trazendo gosto e sentido na construção cotidiana do Reino de Deus.

Percebe-se claramente aqui a relação entre fé e prática que pressupõe ao mesmo tempo a relação entre ortodoxia e ortopraxe. Sendo a evangelização dada através do anúncio querigmático que gera a fé nos interlocutores, essa fé tem em si mesmo um caráter prático. Floristán (2009,p.159) nos diz que “é evidente que ao longo de toda a tradição bíblica a fé e a práxis aparecem indissolúvelmente unidas: a ortodoxia se cumpre na ortopraxis”.⁷⁶ Partindo da pessoa de Jesus como ponto referencial para ação pastoral, a Igreja ao anunciar a verdade de Cristo ao mundo, que compreendemos por ortodoxia, esta verdade é anunciada sobremaneira mediante o testemunho, que pressupõe uma ortopraxis. Ambas tem a mesma importância. Nessa relação vimos que a fé não se reduz a uma mera ética, mas a inclui e a ultrapassa.

3.4.1 Aspecto teológico da Ação Pastoral

Podemos perceber que o objetivo principal da ação pastoral é a evangelização do ser humano que se efetiva através da ação concreta da Igreja povo de Deus, como nos atesta Puebla nos números 362 e 1097 “a evangelização tem que calar fundo no coração dos homens” a Igreja Católica tem uma ação evangelizadora que não é voltada para si mesma, mas parte de si em direção ao gênero humano, cujo objetivo é a conversão pessoal e a transformação social, ou seja, uma ação pastoral que anuncia aos homens e às mulheres a salvação integral que se efetiva em Jesus Cristo. Sendo assim, nenhuma ação pastoral deve partir de ideologias ou outros sistemas humanos, mas sua fonte de inspiração encontra-se na Revelação através da qual Deus se manifesta às pessoas e oferece-lhe de modo gratuito a salvação mediante Jesus Cristo. Por isso, toda ação pastoral deve constituir-se a partir de Jesus Cristo:

Aprioristicamente, não se pode saber o que é Evangelização, qual é seu conteúdo, quais seus critérios de ação ou que exigências ela implica para um evangelizador. Só podemos sair da obscuridade quando penetramos em Jesus Cristo evangelizador, em seus critérios, orientações e atitudes, tal como o Evangelho nos revela e a fé da Igreja nos transmite. (GALILEA,1980, p.14)

⁷⁶ Tradução livre do autor, do original: “Es vidente que a lo largo de toda la revelación bíblica la fe y la práxis aparecen indisolublemente unidas: la ortodoxia se cumpre em la ortopraxis”(FLORISTÁN,2009,p.159).

Como o próprio autor nos apresenta é em Jesus Cristo que se constitui o ponto principal de toda ação pastoral. É através da ação evangelizadora de Jesus que encontramos entusiasmo e fundamento para a ação pastoral. Por isso podemos dizer que sem a Pessoa de Jesus Cristo, não há ação pastoral. De acordo com Floristá (2009,p.178) a trilogia profeta, sacerdote e rei tem servido com frequência para explicar a missão de Cristo, de seus discípulos e da Igreja. Comprendemos a partir dessa perspectiva do Vaticano II, que esse tríplice múnus, na qual todos os fiéis herdaram de Cristo pelo batismo, a visão tríplice das ações pastorais:

A partir do Vaticano II, através da teologia pastoral aceitaram-se três ministérios ou ações pastorais: a pastoral profética ou ação eclesial da palavra, a pastoral litúrgica, ou ação pastoral do culto e a pastoral hodegética (de hodos, caminho) ou ação pastoral da caridade. São três aspetos da missão da Igreja (FLORISTÁN,2009,p.174)⁷⁷

O ponto central de toda a Teologia é a pessoa de Jesus Cristo. Portanto o ponto de partida de toda a ação pastoral é o próprio Jesus, seus ensinamentos e ações que se configuram em práxis que dá fundamento e norteia toda ação da Igreja. A ação apostólica da Igreja deve ser totalmente uma ação salvífica, pois apresenta o Cristo como Senhor e Salvador a exemplo das primeiras comunidades eclesiais (Cf. At 5,31; 13,23). Este querigma é proclamado por toda a Igreja através da ação e da pregação (At 11,14; 13,26) que abria o caminho (Cf. At 16,17, At 9,2) para todas as pessoas (Cf. At 13,47), mediante a fé (Cf. At 16,30s).

De acordo com o teólogo Segundo Galilea (1980, p.17) é necessário apresentar a Pessoa de Jesus Cristo mediante a prática missionária não em conformidade com influências ideológicas quer do missionário, agente pastoral ou de outros agentes, mas apresentar uma imagem verdadeira de Jesus Cristo que se encontra na fé da Igreja Católica. Portanto, a ação evangelizadora não poderá sofrer influências de grupos e minoria porque ocorreria uma fragmentação do caráter universal de sua dimensão salvífica.

Por conta dessas tendências ideológicas de classes, percebe-se uma deturpação da verdadeira imagem de Jesus Cristo, pois destacam-se certas características de Jesus em oposição a outra, contrapõem a divindade com a humanidade de Jesus, duas naturezas que não se confundem mas que fazem parte de um mesmo Ser. O agente pastoral deve estar atento a essa realidade porque conforme a imagem que o missionário tenha de Jesus a evangelização poderá ser integradora a partir de Jesus Cristo que acolhe a todos e os resgata em sua comunhão com Deus; ou poderá também ser uma evangelização esfacelada, incompleta por privilegiar

⁷⁷ Tradução livre do autor, do original: “En la teologia pastoral al Vaticano II se aceptaram tres ministerios o acciones pastorales: la pastoral profética ou acción eclesial de la palabra, la pastoral litúrgica o acción pastoral del culto y la pastoral hodegética (de hodos, caminho) o acción pastoral de la caridad. Son tres aspectos de la misión de la Iglesia (FLORISTÁN,2009,p.174).

apenas alguns aspectos em detrimento de outros. Devemos estar atentos à orientação da Igreja, conforme nos atesta Galilea:

É impossível evangelizar como Jesus se não seguimos o verdadeiro Jesus. Seguir o Jesus evangelizador e missionário segundo a fé da Igreja – aí reside o desafio do evangelizador. Para seguir os critérios, as opções e as atitudes de Jesus na evangelização, não temos outro guia senão a fé da Igreja. E essa fé nos remete constantemente ao Evangelho. (1980, p.17)

Conforme o autor, para que a Ação Pastoral possa desenvolver com bom êxito sua missão, a mesma tem que assumir unicamente os princípios do Evangelho, depurando toda e qualquer ideologia que se infiltre no processo de evangelização, visando primeiro o anúncio de Jesus Cristo e neste o resgate integral da pessoa humana. Para tal, devemos nós anunciar o verdadeiro Jesus Cristo, sem mistura e confusão, mas a partir da fé da Igreja que se fundamenta na Sagrada Escritura e na Tradição Apostólica.

3.4.2 Estruturação da Ação Pastoral

A Evangelização dá-se pela ministerialidade, ou seja, através do exercício dos carismas e dons do povo de Deus quando postos em serviço.. A esse respeito afirma o Decreto Conciliar Lumen Gentio “a responsabilidade do trabalho pastoral recai sobre todos os membros do povo de Deus por meio dos ministérios fundamentais: a instituição hierárquica e a instituição batismal” (Cf. L G nº 10). Esta afirmativa constitui uma volta às fontes, a assumir o caráter ministerial da Igreja. Também a esse respeito afirma o papa Paulo VI na *Evangelii Nuntiandi*:

Toda a Igreja portanto, é chamada a evangelizar, nela, existem porém, diferentes tarefas evangelizadoras que não de ser desempenhadas. Tal diversidade de serviços na unidade da mesma missão é que constitui a riqueza e a beleza da evangelização (PAULO VI, 2004, p.84)

A dimensão pastoral é ministerial e carismática. Todos os batizados, filhos e filhas de Deus, encontram nela espaço e acesso para desenvolver os seus dons e carismas. O sujeito da ação pastoral evangelizadora é a Igreja Povo de Deus como nos atesta a *Redemptoris Missio* nº2 “A missão diz respeito a todos os cristãos”; o teólogo Szentmártoni (1999, p.31) corrobora dizendo que todo o cristão, bispo, sacerdote, leigo, religioso, tem a obrigação de evangelizar. Essa obrigação não está vinculada a um mandato jurídico, mas nasce diretamente da fé e dos sacramentos da iniciação cristã.

Como foi visto, é a partir da tríplice dimensão que se fundamenta o agir pastoral. Porém, outras propostas de subdivisão surgiram com o objetivo de trazer eficácia a práxis eclesial. Das muitas divisões propostas por teólogos e pastoralistas, apresentaremos as quatro dimensões da missão proposta por Dionízio Boróbio com base na obra lucana, especificamente em At 2, 42-

47, segundo a interpretação que dá sobre os ministérios de acordo com o que se refere sobre tal assunto nos Atos dos Apóstolos.

De acordo com Floristá (2009,p.178) as quatro dimensões propostas por Boróbio são as seguintes:

Dimensão da palavra ou profética (Μαρτυρια: pregação, catequese); dimensão do culto ou litúrgica (λειτουργια louvor a Deus e santificação dos homens); dimensão da caridade ou real (διακονια: justiça e serviço ao próximo) e a dimensão da comunhão ou diretiva (κοινωνια: serviço de comunhão desde a presidência a comunidade) (FLORISTÁN, 2009,p.178).

Em síntese, a atual teologia pastoral, como teologia prática ou teoria da práxis dos cristãos e da Igreja na sociedade, compreende as ações pastorais em torno dessas quatro dimensões. Na verdade, o número pode até variar de acordo com o desdobramento do ministério da palavra.

A missão profética (Μαρτυρια), corresponde em sentido amplo à proclamação querigmática, ou seja, ao serviço da palavra ou da fé teologal. Essa foi a primeira tarefa da comunidade, proclamar com atos e palavras. Enquanto primeira e fundamental ação pastoral, a evangelização deve ser testemunho e anúncio de Jesus Cristo. No âmbito teológico, Floristán (2009,p.180) diz que “um segundo momento da práxis profética vem sendo dado pela necessidade de uma teoria e uma prática cristã da iniciação e da reiniciação da fé”. Ao mesmo tempo, neste segundo momento, está a necessidade do crescente e permanente processo de aprofundar a fé por parte das comunidades cristãs. A colaboração teológica neste aspecto é que a interpretação teológica se constitui em um ponto crítico e profético de discernimento, do qual se ilumina toda a vida e a luz do sentido cristão.

Do ponto de vista da ortopraxis, no que se refere ao anúncio-testemunho, partindo da tese de que a missão evangelizadora é de todo o povo de Deus com seus membros, instituições e planos (DP 348), Puebla ressalta o conteúdo desta proclamação: “deve conter sempre uma proclamação clara de que em Jesus Cristo, Filho de Deus feito homem, morto e ressuscitado, se oferece a salvação a todos os homens” (DP 351), conclama a Igreja a dar testemunho de Deus, revelado em Cristo pelo Espírito (DP 356), anuncia a Boa Nova de Jesus Cristo (DP 357), gera a fé, que é conversão do coração e da vida, entrega da pessoa a Jesus Cristo (DP 358) e deve estar sempre atenta às situações permanentes, que engloba os indígenas, os afrodescendentes (DP 365) às situações novas que nascem de mudanças socioculturais e exigem uma nova evangelização (DP 366) e às situações particulares consideradas difíceis, como universitários, militares, operários, jovens, o mundo da comunicação e acrescento as novas espacialidades (DP 367).

A missão da fraternidade vivida (κοινωνία) é o serviço da caridade, demonstra a paternidade de Deus na fraternidade cristã, cujo objetivo é o crescimento de toda a comunidade. Todos são chamados neste princípio a congregar no espírito de unidade. Diante dos problemas do processo histórico, o povo de Deus traz o objetivo de construir uma nova fraternidade. A III Conferência parte do princípio de Comunhão e Participação que permeia todo o seu documento. Neste princípio, nos lembra a nossa comunhão com a Trindade (DP 212), que a partir da comunhão com Cristo (DP 213), a comunhão que se há de construir entre os homens abrange-lhes todo o ser desde as raízes do amor, e há de se manifestar em toda a sua vida, até na sua dimensão política, econômica e social (DP 215). Ainda nesta comunhão, contemplamos a presença da grande mulher e mãe de todos, a Virgem Maria (DP 217) e na força do Espírito, somos movidos para a libertação mediante o caminho da unidade (DP 219).

A vida sacramental ou a pastoral litúrgica (λειτουργία), compreendida etimologicamente como a ação, práxis, a liturgia, abarca o conjunto da celebração dos mistérios cristãos. Também entendida como doxologia. Ao mesmo tempo, é ação simbólica atualizadora da práxis de Jesus. A liturgia, de acordo com Floristán (2009,p.472) “é práxis simbólica, ou seja, ortopráxis profundamente unida à ortodoxia na medida em que não se reduz a mera cerimônia ritual”. Puebla ao se referir a esta dimensão, ressalta a preocupação de fazer chegar ao homem latino-americano a Palavra de Deus, de tal modo que seja por ele escutada, assumida, encarnada, celebrada e transmitida a seus irmãos (DP 892). Enfatizou a importância das celebrações da Palavra em meio a falta de ministros e a dispersão populacional e a importância do uso dos meios de comunicação como o rádio e a televisão (DP 900). A III Conferência questionou o lugar da liturgia na pastoral de conjunto, ausência que dá ênfase a oposição entre evangelização e sacramentalização. Ainda analisou que a participação na liturgia não repercute de forma adequada no compromisso social dos cristãos. Dentre os critérios, foi estabelecido que a renovação litúrgica seja orientada por uma autêntica teologia litúrgica, especialmente a teologia dos sacramentos, contribuindo para a superação de uma mentalidade neo-ritualista (DP 916), Nenhuma atividade pastoral pode-se realizar sem referência à liturgia. As celebrações litúrgicas supõem uma iniciação à fé, mediante o anúncio evangelizador, a catequese e a pregação bíblica (DP 927).

O quarto ponto corresponde a missão libertadora (διακονία), corresponde à função sócio-pastoral, ao serviço da caridade que revela o mistério que edifica o reino de Deus além das fronteiras da Igreja. É o exercício da justiça que opera sobre todas as situações de caráter opressor. A III Conferência diante dessa dimensão, anuncia a libertação a partir de Cristo, e

para levar essa tarefa adiante, ressalta a importância da Doutrina Social da Igreja (DP 472-476), da promoção humana através de um conjunto de atividades que ajudem a despertar a consciência do homem e todas as suas dimensões e a lutar por si mesmo como protagonista de seu próprio desenvolvimento (DP 477). Estimula a organização e funcionamento das Pastorais sociais nas Igrejas particulares (DP 478); ajuda a discernir de modo coerente o processo de libertação mediante a nossa própria realidade latino americana através do Magistério da Igreja (DP 481). Analisando a situação do continente desde Medellín até o momento em que se deu Puebla, a proposta que é retomada no cenário eclesial é de uma evangelização libertadora “que sabe utilizar meios evangélicos, com sua peculiar eficácia e que não recorre a nenhuma espécie de violência nem a dialética de luta de classes, mas a ação dos cristãos, que pelo Espírito respondem ao clamor de milhões de irmãos” (DP 486); instiga a busca de caminhos em plena fidelidade à Palavra de Deus para vivermos a evangelização libertadora (DP 488).

A reflexão deste segundo capítulo nos situou na compreensão e no desdobramento da evangelização a partir do espírito da III Conferência Latino-americana de Puebla. O caminho que percorremos nos ajudou a perceber que a evangelização, além de ser objeto da especulação teológica, continua operativamente acontecendo de diversos modos e maneiras na comunidade eclesial. Ao mesmo tempo, trazer a reflexão sobre a práxis pastoral, ajudou a compreender o conjunto de ações que reúne os mais diversos carismas e dons através do qual se efetiva o agir pastoral. Os critérios de ações propostos pela III conferência de Puebla através do viés da dimensão da comunhão e da participação, nos ajudam a continuarmos fiéis à missão evangelizadora da Igreja na América Latina.

4. IDENTIFICAÇÃO DAS OPÇÕES DA III CONFERÊNCIA DE PUEBLA COM

OS ELEMENTOS DA ESTRUTURA QUERIGMÁTICA LUCANA

Tendo extraído, no segundo capítulo, a compreensão sobre Evangelização, partiremos, neste terceiro capítulo, para a identificação das características da estrutura querigmática lucana⁷⁸ que constam no documento de Puebla, objetivando a compreensão de evangelização. Esclarecemos que, o fato de termos delimitado anteriormente, por uma questão metodológica, a segunda parte do documento da III Conferência, advertimos que não estamos excluindo ou desconsiderando possíveis características do querigma nos demais elementos contidos no referido documento. A pesquisa não esgota nenhuma possibilidade ou identificação de correlação com o querigma lucano por parte de outros elementos na totalidade do texto.

Tendo observado a estrutura metodológica da redação final do documento que está estruturado em quatro eixos fundamentais ou fios condutores que convergem na apresentação do tema da Evangelização, identificamos, de acordo com a linguagem de Puebla, três opções que contêm as características querigmáticas de acordo com a compreensão lucana do querigma. Essas três opções são: a Cultura, a Opção Preferencial pelos Pobres e os Agentes de Comunhão e Participação. Advertimos que, as outras opções apresentadas pela III Conferência, tais como a juventude, a família, a religiosidade popular, os indígenas, os camponeses, os afro-americanos, os meios de comunicação social têm sua importância e são instrumentos onde se dão o anúncio da proclamação do evangelho. Porém, seguindo apenas um critério relevante entre as opções e fios condutores, os três elementos acima mencionados foram estudados e identificados como elementos querigmáticos imprescindíveis para a ação evangelizadora. Trataremos, portanto, de forma específica, desses elementos identificando suas características com o querigma lucano.

4.1 As novas espacialidades como lugar da evangelização

A V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe, denominada de Conferência de Aparecida, por ter sido sediada no Brasil, na cidade de Aparecida – SP, em seu documento conclusivo (DAp), no capítulo II aponta para um contexto de mudanças globais que desafia a humanidade e todo o conjunto de estruturas que formam a sociedade. De acordo com o teólogo Mário de França Miranda (2009), esta Conferência de Aparecida constitui um marco histórico importante para a Igreja desta região, já que foi uma realização episcopal colegiada

⁷⁸ Nesta pesquisa, compreenderemos por características querigmáticas o conjunto de opções ou elementos que a III Conferência de Puebla constituiu como objeto da evangelização.

para levar a mensagem e a salvação de Jesus Cristo aos países deste continente. No nº 34 do DAp é apresentada a novidade das mudanças e suas proporções e escalas. Uma das características é o alcance global que com diferenças e matizes afetam o mundo inteiro, inclusive, a Igreja Católica. Um dos fatores determinantes desta mudança de época é a ciência e a tecnologia que criaram e alimentam, em tempo real, uma rede de comunicação mundial, transmitindo, simultaneamente, através da linguagem de domínio técnico, novas ideias e ideologias que geram, nos indivíduos, nova consciência cultural, novos hábitos que culminam num acentuado indiferentismo, causando o aumento do individualismo, fragmentando as experiências comunitárias e fortalecendo o extremo subjetivismo. Esta constatação traz para a comunidade eclesial o desafio de anunciar Jesus Cristo de maneira efetiva diante deste cenário complexo e pluricultural.

As mudanças acontecem num tempo e espaço determinados que nos levam a aprofundar a reflexão dessas duas categorias. Comumente não damos importância a estas categorias por considerarmos inerentes a nós e nos contentarmos com as definições do senso comum. A compreensão do espaço e tempo é variada, e ao mesmo tempo, necessária para todas e quaisquer atividades, inclusive pastorais. O espaço ou espacialidade pode ser compreendida de maneira distintas por diversas culturas e diferentes sociedades. David Harvey considera importante contestar a ideia de um sentido único e objetivo de tempo e espaço, com base na qual possamos medir a diversidade das concepções e percepções humanas. O mesmo não define uma dissolução total da distinção objetivo-subjetivo, mas insiste em que reconheçamos a multiplicidade das qualidades objetivas que o espaço e o tempo podem exprimir e o papel das práticas humanas em sua construção. No cenário da sociedade moderna, muitos sentidos distintos de tempo e espaço se entrecruzam.

O espaço também é tratado como um fato da natureza, “naturalizados” através da atribuição de sentidos cotidianos comuns. Sob certos aspectos mais complexo do que o tempo – tem direção, área, forma, padrão e volume como principais atributos, bem como distância, o espaço é tratado tipicamente como um atributo objetivo das coisas que pode ser medido e, portanto, apreendido. Reconhecemos, é verdade, que a nossa experiência subjetiva pode nos levar a domínios de percepção, de imaginação, de ficção e de fantasia que produzem espaços e mapas mentais como miragens da coisa supostamente “real”. Também descobrimos que sociedades ou grupos distintos possuem concepções de espaço diferentes. Os índios das planícies do que são hoje os Estados Unidos de modo algum seguiam o mesmo conceito de espaço dos colonos brancos que os substituíram; os acordos “territoriais” entre os grupos se baseavam em significados tão diferentes que era inevitável o conflito” (HARVEY: 1992 p 188).

Mediante esta construção de pensamento, percebemos que é preciso levar em consideração os processos materiais que acontecem no espaço e no tempo para poder conceituá-

los adequadamente. É através de uma perspectiva materialista que afirmamos que as concepções de tempo e de espaço são criadas necessariamente através de práticas e processos materiais que servem a reprodução da vida social. Nesta prática, a lógica norteadora é o sistema capitalista considerado um modo de produção no qual as práticas e processos materiais de reprodução social se encontram em permanente mudança. A partir dessa dinâmica, as qualidades objetivas com os significados do tempo e do espaço também se modificam e faz surgir uma nova cultura, fragmentada e pluralista e que não podemos prescindir dela. O teólogo brasileiro Mário de França Miranda, diante desse processo histórico afirma que: “hoje vivemos numa cultura diferente, fragmentada, pluralista. Vivemos a etapa final de um processo iniciado séculos atrás quando os diversos setores ganhavam autonomia própria, com autocompreensão e normatividades específicas” MIRANDA,2006,p.61)

Diante do processo histórico de expansão do capitalismo, os termos “produção” e “reprodução do espaço” foram tomados de um significado economicista que desencadeou o processo de globalização, a partir da expansão mercadológica. Essa trajetória, nos ajuda a compreender em que termos se efetuam, por exemplo, a redefinição da cidade e da urbanização, de seu crescimento, da extensão das periferias, dos condomínios, da construção de um novo espaço. Esse conhecimento é importante para o estudo e o planejamento pastoral, pois, se desejamos alcançar as pessoas em suas diversas realidades, precisamos conhecer seus novos modos de vida.

Diante da complexidade da sociedade urbana, em que acontece a maior parte da ação pastoral que desenvolvemos, pode-se pressupor que a produção do espaço constitui um elemento central da problemática do mundo contemporâneo. Ao mesmo tempo, se constitui uma problemática para a Igreja, que continuamente, em meio às transformações que ocorrem, deve estar sempre atualizada e apta a dialogar com essas novas estruturas. Os novos espaços são gerados a partir da ação dos agentes que determinam o meio, o Estado, o Capital e os agentes sociais.

A noção de “produção do espaço”, como vimos, importa conteúdos e determinações, obriga-nos a considerar os vários níveis da realidade como momentos diferenciados da reprodução geral da sociedade em sua complexidade. Obriga-nos a considerar o sujeito da ação: o Estado, como aquele da dominação política; o capital, com suas estratégias objetivando sua reprodução continuada; os sujeitos sociais que, em suas necessidades e seus desejos vinculados à realização da vida humana, têm o espaço como condição, meio e produto de sua ação. (CARLOS: 2014. p 64)

Somado ao espaço, abordamos a categoria de território. Tal categoria é fundamental para a interação entre os agentes espaciais e os meios que são gerados como consequência da ação dos agentes produtores das espacialidades como Estado e o Capital. Ressaltando que nesta

compreensão e de acordo com Maria Adélia “o urbano é a expressão territorial do modo de produção hegemônico e que vai além da cidade, enquanto que a cidade é materialidade construída”. No contexto das novas espacialidades, consideramos o território usado. Como diz Maria A. Aparecida 2014 “o território só existe quando usado, praticado, e aquele de lugar definido como um espaço do acontecer solidário.”

A inserção nos estudos geográficos de território usado é algo recente e processual. Milton Santos aprofunda e amplia esse conceito. “Consiste num indissociável e contraditório sistema de objetos e ações” (Santos 1996). O território usado, espaço banal é aquele que pertence a todos, sem exceção. Mesmo sendo território de todos, pessoas, instituições e organizações; no capitalismo, passou a ser uma predominância de uso pelos interesses hegemônicos. Este último atrelado ao uso da técnica e tecnologia que transforma o território ao serviço do mercado, diferente do território lugar do espaço solidário, das relações comuns.

Diante destas categorias acima refletidas, como tempo, espaço e território, percebemos que de modo acelerado geram uma mobilidade e mutação na sociedade e, por isso, não conseguimos acompanhar as mudanças e transformações. Então surgem os novos desafios no campo da evangelização. Muitas perguntas e angústias são apresentadas diante das urgências e desafios deste tempo. Miranda (2016, p.62) traduz essa realidade a partir da análise católica ao dizer que “a grande maioria dos católicos sentem o impacto dessa situação agravada por uma evangelização insuficiente que os torna presa fácil de outras crenças ou mesmo da indiferença religiosa”.

4.2 Desafios para a evangelização e fortalecimento das opções querigmáticas.

Identificaremos a seguir os desafios consequentes desses espaços para a sociedade e para a Teologia. A Igreja Católica buscou desde os primórdios dar respostas às necessidades de cada época. A história das ordens e congregações religiosas com seus respectivos carismas demonstram esta atitude. Diante desse processo histórico, é preciso considerar que uma ação pastoral não pode prescindir do conhecimento da realidade. O Documento de Aparecida nº 36, ensina aos agentes pastorais a considerar a realidade, não de modo fragmentado como o pensamento contemporâneo costuma fazer, mas a partir da espiritualidade que, tendo o Cristo como parâmetro, possibilita um conhecimento amplo e uma ação eficaz.

É frequente que alguns queiram olhar a realidade unilateralmente a partir de informação econômica, outros, a partir de informação política ou científica, Outros a partir do entretenimento ou do espetáculo. Entanto, nenhum desses critérios parciais, consegue propor-nos um significado coerente para tudo o que

existe. Quando as pessoas percebem essa fragmentação e limitação, costumam sentir-se frustradas, ansiosas angustiadas [...] Os cristãos precisam recomeçar a partir de Cristo, pois só quem conhece a Deus, conhece a realidade e pode responder a ela de modo adequado e realmente humano (D Ap nº 36).

Dado esta percepção, o que a Conferência de Aparecida nos chama a atenção é para termos a clareza que diante do cenário das novas espacialidades, acontece a “mudança de época” onde o seu nível mais profundo é o cultural. Percebemos aqui um grande desafio à Teologia Pastoral, pois diante dessa mudança de época, ocorre uma sobrevalorização da subjetividade e individualidade. O indivíduo e seus desejos tornaram-se objetos de mercado. A lógica de mercado associada à técnica e à ciência nesse processo global constrói uma nova colonização cultural que tende cada vez mais a fragmentar as experiências comunitárias locais e a impor uma cultura homogênea e superficial pautada em criar necessidades e ao mesmo tempo satisfazê-las. Mediante esse processo de fragmentação do qual padece o ser humano, o mesmo sofre o processo de alienação na convivência das relações e pela lógica da nova cultura é motivado a viver de modo superficial a sua identidade comunitária.

Diante desse fato, a Teologia Pastoral é instigada a fortalecer a experiência da pastoral de conjunto no tecido urbano. Uma ação pastoral de conjunto é uma resposta a este desafio e ao mesmo tempo uma atualização efetiva da Igreja nos diversos segmentos da sociedade.

Pensar a evangelização é articular a relação entre dois conceitos dos quais não se pode prescindir dentro da dinâmica do urbanismo: cidade e território. A mudança ou mutação que as cidades passam não deve ser desconsiderada pela Teologia Pastoral. A Compreensão da cidade como um espaço unitário, compacto e estático em que possibilitava tradicionais formas de vizinhança, solidariedade, partilha e cumplicidade existencial, gradativamente, tal concepção foi substituída devido à própria mutação que o fenômeno urbano causou nas cidades que hoje percebemos como o território da mobilidade, do desenraizamento e do hibridismo cultural.

As cidades atuais, notadamente as que chamamos de grandes centros urbanos, são cidades móveis. Crescem demograficamente, especialmente avançam por territórios [...] são também cidades policêntricas, na medida em que já não apresentam apenas um único centro de cidade, mas diversos bairros aglutinadores de outros” (AMADO:2010)

Diante dessa nova configuração, surge para a Teologia Pastoral um outro desafio, o impasse se dá porque não aconteceu ainda a assimilação sobre a territorialidade como algo amplo e além de território fixo geográfico. Esta vinculação ao território fixo como se nele ainda acontecessem as principais relações sociais é perceptível na prática administrativa e jurídica eclesial. É preciso que os agentes pastorais entendam que a territorialidade como delimitação geográfica é critério adicional, pode acontecer ou não. A tentativa é redescobrir novas alternativas de alcançar essa dinâmica.

Não podemos esquecer que o cristianismo nos primeiros séculos contribuiu para a formação de pequenas comunidades dentro dos espaços urbanos através do anúncio de Jesus Cristo que gerou novas comunidades que passou a subsistir dentro de outras. O planejamento da organização pastoral atual precisa considerar a diferença entre espaço físico e espaço social. Os moradores de um dado território como uma grande cidade sabem que suas vivências e convivências nem sempre acontecem num território fixo. Assim a ação pastoral deve colaborar para uma ação que contemple a mobilidade, pois a formação de espaços comunitários na qual acontece a adesão seletiva rompe com os critérios monoespaciais. Um exemplo disto são as comunidades virtuais que crescem progressivamente, isso é um exemplo entre a deslocalização do espaço físico e o espaço social, no qual o ambiente virtual rompe com a territorialidade física.

Diante desta reflexão, não podemos deixar de contemplar a Paróquia compreendida como comunidade de comunidades. A mesma, diante desse processo urbano deve buscar conhecer as novas espacialidades, insistir na dimensão comunitária e proporcionar novas formas de vivências. Percebemos nas paróquias apenas a mudança estrutural, física, para oferecer certa comodidade aos fiéis, que também se faz necessária para acompanhar o avanço dos estabelecimentos. Porém, a mudança a ser empreendida é na perspectiva de formar comunidades que criam vínculos. A paróquia além de considerar a sua territorialidade geográfica delimitada pelo decreto de criação deve levar em consideração os espaços não fisicamente circunscritos. O desafio é conjugar a convivência das espacialidades física ou territorial e a afetiva, ou seja, aquela que os fiéis elegem como um espaço de encontro. Encontramos no próprio conceito de paróquia, no cânon 515 a formulação para esta ideia. Só uma paróquia em modelo de rede poderá acolher estes dois momentos: dinâmica do alargamento e atuação pastoral em níveis que ultrapassam a circunscrição territorial, uma característica indispensável para a configuração comunitária.

Após identificarmos os desafios próprios da nova configuração espacial, percebemos a grande contribuição analítica das ciências sociais e geográfica. A Teologia pastoral se utiliza dessas análises para fazer sua própria leitura na busca de assessorar a Igreja a atender as novas urgências e inculturar a Palavra de Deus nos novos espaços da sociedade.

4.3 A cultura como característica querigmática lucana

As grandes iniciativas de inculturação da proclamação querigmática estão presentes na obra de Lucas e também de Paulo. Lucas registra os grandes esforços dos Apóstolos Pedro e

Paulo em proclamar a mensagem de Jesus Cristo especialmente ultrapassando as fronteiras de Jerusalém, como por exemplo, o contato com a cultura greco-romana. A narrativa lucana de At. 17,16-33 é um dos pontos centrais da inculturação do cristianismo primitivo. No Areópago, centro da cultura grega, lugar dos grandes debates, onde filósofos epicureus e estóicos, pela primeira vez tiveram contato com o querigma cristão através de Paulo. Se referindo a esta passagem, de acordo com a abordagem exegetica de Perkins, (1978,p.10) os sermões dirigidos aos gentios misturam linguagem filosófica, judeu-helenista e grega. Aqui a experiência religiosa do paganismo é avaliada positivamente como uma preparação para o evangelho: “O discurso no Areópago sugere que o gentio pode passar diretamente de sua tradição religiosa ao cristianismo sem adotar a história de salvação de Israel. A universalidade de Deus garante a universalidade da mensagem cristã de salvação” (PERKINS,1978,p10). Percebe-se o esforço do cristianismo primitivo em ser traduzido no substrato de outras culturas sem no entanto destruí-la, mas aperfeiçoá-la de acordo com a novidade anunciada. Outra passagem de considerável importância pode ser lida em At 10, 1-48, a estadia de Pedro na casa de Simão, um curtidor de couros e o contato de Pedro com o oficial romano Cornélio At. 11, 1-18. Estes textos e outros do Novo Testamento demonstram as primeiras iniciativas do cristianismo em se aproximar de outros povos e a partir dos novos elementos culturais ali estabelecidos traduzir a mensagem cristã. A compreensão da cultura é cultural e historicamente determinada. A inculturação é um elemento fundamental para o intercâmbio da proclamação do evangelho, porém, este processo de inculturação continua um processo inacabado e contínuo.

4.3.1 Conceituação do termo cultura em vista da análise pastoral

A III Conferência de Puebla retomou com considerável importância a reflexão sobre a relação entre a evangelização e a cultura⁷⁹. A cultura é um termo epistemologicamente complexo, pois pode ser conceituado por diferentes perspectivas. Um exemplo da importância

⁷⁹ Esta abordagem corresponde ao terceiro fio condutor que trata sobre a perspectiva central da segunda parte do Documento de Puebla, referente às Verdades e a Evangelização da Cultura, Libertação e Promoção Humanas. Aqui nesta segunda parte, se encontra o ápice da novidade e da força de Puebla, como já foi dito, a partir daqui se organiza todas as outras partes.

atribuída ao conceito de Cultura por parte de todas as ciências do homem é o grande número de definições que este termo recebeu desde a antiguidade, como podemos perceber a partir da perspectiva sociológica:

Patrimônio intelectual e material – quase sempre heterogêneo, mas às vezes relativamente integrado, outras vezes internamente antagônico, durável em seu conjunto, mas sujeito a contínuas transformações, em ritmo que varia segundo a natureza dos seus elementos e das épocas, constituído por valores, normas, conceitos, linguagens, símbolos, sinais, modelos de comportamento, técnicas mentais e corporais, com função cognitiva, afetiva, valorativa, expressiva, reguladora, manipuladora” (GALINDO, 2005, p 174)

Outras ciências definem o termo cultura, tais como, a Filosofia, a Antropologia, acrescentando a este, a peculiaridade da natureza específica destas ciências, como foi mostrado acima na perspectiva sociológica. Partindo do ponto de vista da Teologia temos uma definição de cultura ampla e considerável. A *Gaudium et Spes* assim se refere:

A palavra “cultura” indica, em geral, todas as coisas por meio das quais o homem apura e desenvolve as múltiplas capacidades do seu espírito e do seu corpo; esforça-se por dominar, pelo estudo e pelo trabalho, o próprio mundo; torna mais humana, com o progresso dos costumes e das instituições, a vida social, quer na família quer na comunidade civil; e, finalmente, no decorrer do tempo, exprime, comunica aos outros e conserva nas suas obras as suas grandes experiências espirituais e aspirações, para que sejam de proveito a muitos e até à inteira humanidade (*GAUDIUM ET SPES* n 53).

O Concílio Vaticano II, atento aos sinais dos tempos, estudou a relação entre Igreja, fé e cultura e nesta perspectiva conciliar, a Conferência de Puebla, em consonância com as análises culturais da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, refletiu sobre o processo de evangelização na cultura latino americana⁸⁰. Percebemos que existe uma multiplicidade de conceitos de cultura e de instrumentos da análise dos fenômenos culturais. Por isso, é preciso fazer uma delimitação dos conceitos que possam ser adequados a uma acurada análise pastoral. Para nos situarmos na reflexão moderna sobre cultura, que a partir da qual iremos refletir criticamente à luz de critérios teológicos e pastorais, utilizaremos do subsídio produzido pela CNBB em preparação das diretrizes gerais da ação pastoral do quadriênio dos anos 1991-1994, intitulado “Sociedade brasileira e desafios pastorais”.

Ao abordar o tema da cultura no referido instrumento, CNBB reflete a partir das ciências humanas que a cultura é uma atividade histórica e social, inerente à condição humana, por isso,

⁸⁰ A partir do século XVI inicia-se uma nova realidade cultural na América Latina que se dá mediante a interação de inúmeros fatores. O encontro do Evangelho com a cultura latino-americana possui uma longa história dado que a evangelização ibero-americana começou nos mesmos primórdios da colonização. Citando Puebla, Pastor diz que a ação pastoral da Igreja deixa sentir a sua influência na cultura e na piedade popular, na literatura e nas instituições sociais. Não existe, porém, o direito de idealizar o passado. Não faltaram sombras neste processo singular, particularmente derivadas das circunstâncias da época e da ideologia monárquica dominante, bem como da maneira de compreender a relação entre a coroa e o altar e entre o evangelho e a espada. A evangelização dos ameríndios e dos afro-americanos aconteceu em circunstâncias dramáticas (PASTOR, 2011, p184-185).

afirma que ser humano é ser culto, pois cada pessoa humana faz parte de um determinado grupo cultural, todos têm e exercem cultura. Esta afirmativa revela a opção por um conceito amplo de cultura, como percebemos, usado pelas ciências humanas e pela antropologia cultural. Ao mesmo tempo, é rejeitado uma conceituação de cultura, de caráter exclusivista que compreende o termo como:

“a autoconsciência de um povo ou de uma classe social, da qual seria o sistema ideológico ou a super-estrutura, ou a concepção antiga, mas ainda viva, que identifica a cultura com a “paidea” e o mundo dos intelectuais, concepção que se encontra quando, por exemplo, o Estado fala em “Ministério da Cultura” ou a Igreja, em “pastoral do mundo da cultura” (CNBB, 1990,p63).

Ao contrário disto, a cultura é um conjunto ou um todo, onde os diversos elementos têm uma conexão orgânica e funcional. Nesta compreensão se distingue três aspectos ou sistemas: o sistema adaptativo, o sistema associativo e o sistema interpretativo. Por sistema adaptativo ou produtivo compreende o sistema pelo qual o indivíduo se adapta a natureza e procura transformá-la produzindo o que lhe é necessário para sobreviver. Por sistema associativo, compreende o modo como se dão as relações sociais e por fim, por sistema interpretativo, que também pode ser hermenêutico ou ideológico, entende-se o conjunto dos modos de comunicação e interpretação da realidade. Diante desses passos, o que constitui propriamente a cultura, é “o fato que tudo isso é englobado num único conjunto de experiências e de práticas, que confere ao grupo um saber acumulativo e um comportamento normativo, que fundamenta seu sentido de vida” (CNBB, 1990,p64). Por isso, para clareza de linguagem, pode-se formular um conceito de cultura da seguinte maneira:

Dever-se-ia usar o termo “cultura” para indicar estritamente o que caracteriza a identidade de um grupo ou povo, evitando um uso impróprio ou análogo. É o caso, por exemplo, quando se fala em “cultura ou “civilização”, “do amor”, “da paz” etc.; na realidade, está se falando numa “metacultura”, numa realidade que transcende as diversas culturas.(CNBB,1990,p65).

Compreender as relações entre as culturas é uma tarefa relevante para o processo de evangelização da Igreja, não apenas do ponto de vista instrumental, ou seja, para ajudar a esclarecer a complexidade do problema e a busca de soluções corretas, mas também, pelo fato que o Evangelho não existe fora da história e do contexto cultural em que nos foi transmitido. A Conferência de Puebla, traduzindo o pensamento do Concílio Vaticano II, se expressa sobre o termo cultura: “Com a palavra cultura indica-se a maneira particular como em determinado povo cultivam os homens sua relação com a natureza, suas relações entre si próprios e com Deus, de modo que possam chegar a um nível verdadeiramente humano” (DP 386). O cristianismo quando buscou adentrar as culturas circunvizinhas, traduzindo sua fé para outros estilos de vida e novas linguagens, mesmo diante da tensão entre a fidelidade à origem e a

abertura a um novo contexto cultural, gera um novo conceito que a Igreja cunhou e que nós utilizamos quando nos reportamos às relações culturais: inculturação.

O encontro do Evangelho com uma cultura determinada é denominado, em documentos recentes da Igreja, “inculturação”. O neologismo nem sempre é usado de forma rigorosa e precisa. Às vezes, parece expressar apenas o esforço do missionário para se adaptar à cultura de um novo povo e formular a mensagem evangélica de modo a torna-la inteligível nas categorias daquela cultura. Corretamente entendemos “inculturação” como a expressão da vontade de superar toda manipulação de uma cultura e mesmo toda forma de adaptação superficial e exterior a ela, em busca de uma expressão do evangelho no coração mesmo daquela cultura, de forma criativa, de modo que a cultura revele novas potencialidades do evangelho e, o evangelho, novas possibilidades daquela cultura. (CNBB,1990,p66).

Tendo apresentado o conceito, é importante compreender sua diferenciação com relação a outros termos aparentemente próximos que podem até chegar a confundir, por exemplo: aculturação, enculturação, integração e inserção⁸¹. Este conceito de inculturação encontra fundamento na própria teologia e analogicamente na encarnação do Verbo. Tal analogia é vista no fato em que Verbo assume a natureza humana; analogicamente o missionário assume a cultura de um povo. A Conferência de Puebla, sobre este aspecto da inculturação, confirma a participação de toda a comunidade eclesial a fazer esta experiência : “uma vez que cada um dos homens nasce no seio de uma cultura, a Igreja procura alcançar, por meio de sua ação evangelizadora não só o indivíduo senão também a cultura do povo” (D P 394). Do ponto de vista da evangelização, a inculturação é um processo longo que aconteceu desde as primeiras iniciativas da Igreja primitiva até o dia de hoje. A inculturação do Evangelho tende a gerar novas Igrejas locais, enriquecendo a Igreja em sua universalidade. Entretanto, as experiências pastorais de enculturação atestam que uma nova Igreja local não é uma cópia ou repetição do modelo “ocidental” de Igreja. A inculturação implica em trazer transformações dentro da Igreja e manifesta a sua catolicidade e unidade através de novas expressões de sua variedade e pluralidade.

4.3.2 A relação entre cultura e religião

Tendo visto os conceitos e termos culturais, e de modo específico, o conceito de inculturação, para refletirmos a relação entre a cultura e a religião, compreendidas como duas

⁸¹ De acordo com o estudo realizado pela CNBB, apresentaremos o significado dos termos: “aculturação” que pode indicar genericamente contatos entre indivíduos de duas culturas, ou a penetração de elementos de uma cultura no seio de outra, mas que conserva frequentemente um sentido negativo, herança da violenta imposição de elementos da cultura dominante a outras culturas, tidas até como “inferiores”, como nas diversas formas de colonialismo. Por “integração” se entende a tentativa de suprimir as diferenças culturais. Por “enculturação” (ou endoculturação ou socialização) o processo pelo qual uma criança aprende a cultura do seu próprio povo. E por “inserção” termo usado hoje na experiência eclesial para indicar o ato ou o processo pelo qual um adulto se insere num contexto social diferente daquele em que se achava originariamente (CNBB,1990,p.66).

realidades separadas e com identidades distintas, no entanto, realidades vivas, orgânicas por ser relacionadas com o povo, aprofundaremos também, no conjunto deste subtema o desdobramento da inculturação.

A relação entre a comunidade eclesial e o anúncio do evangelho é uma questão extremamente importante do ponto de vista pastoral e particularmente complexa numa perspectiva teológica. O Teólogo Félix Alexandre Pastor, ao tratar da questão da relação entre evangelização e cultura a partir da Terceira Conferência de Puebla, considera que, para que haja êxito nesta relação, o processo deve seguir alguns critérios:

Será necessário examinar de que modo deverá ser realizado o processo de inculturação do evangelho, quer teórica, quer praticamente. Tal problema supõe uma reflexão prévia sobre a relação fundamental que existe entre a religião e a cultura. Em segundo lugar, porque o processo de evangelização implica determinados pressupostos teológicos, quer de natureza metodológica, quer na ordem dos conteúdos, afrontando certas questões cristológicas, eclesiológicas e antropológicas. (PASTOR, 2011, p181)

Pastore parte da reflexão geral sobre a relação entre cultura e religião para aprofundar de modo específico a relação entre cristianismo e cultura. Na questão geral, o mesmo considera a relação entre cultura e religião um problema teórico, pois nas culturas onde se denota uma presença do sagrado, a religião, por sua vez oferece à cultura a dimensão da profundidade. Ao observar essas questões, o mesmo conclui que “a relação entre religião e cultura é íntima e fundamental. As culturas humanas encontram seu próprio fundamento na incondicionada certeza da religião, sem a qual permanecem totalmente vazias” (PASTOR, 2011, p181).

Partindo da relação específica entre cristianismo e cultura, Pastore considera que a “proclamação do evangelho e a inculturação da fé constituem simultaneamente uma possibilidade teórica e uma opção prática”. Mas, para que o processo de inculturação do evangelho possa acontecer de modo eficaz, a Igreja precisa considerar os sinais dos tempos, percebendo alguns desafios que apontam para onde vai o movimento da cultura. Neste sentido, a terceira Conferência chama atenção para a “cultura universal” em ascensão⁸². Uma das grandes estratégias da cultura universal, como o próprio nome já aponta, é a promoção da “universalidade”, na qual se dá o nivelamento e a uniformidade que não respeitam as diferentes culturas, debilitando-as, absorvendo-as ou eliminando-as.

Consideramos que na passagem da cultura agrária para a cultura urbano industrial, se constitui novos condicionalismos que modificam os modos de vida e as estruturas habituais dos povos. Essas mudanças são frutos do “processo de secularização” assumido pela Igreja, como

⁸² A Conferência de Puebla compreende por “cultura universal” a dinâmica da cultura-urbano-industrial, inspirada na mentalidade científico-técnica, promovida pelas grandes potências e marcada pelas ideologias mencionadas, que pretende ser universal. Os povos, as culturas particulares, os diversos grupos humanos, são convidados, e mais ainda, obrigados a integrar-se nelas. (Conselho Episcopal Latino Americano, PUEBLA, 2004. p 394).

nos diz o episcopado latino-americano, no sentido de uma legítima autonomia do secular como justo e desejável, conforme entendem a GS n 36 e a E N n 55. No entanto, o desafio maior da evangelização se encontra no confronto com a ideologia do secularismo⁸³. Na realidade latino-americana, segundo João Alfredo Rohr, o fenômeno básico não é a secularização, mas a realidade de um povo explorado e crente ao mesmo tempo. A secularização é, por outro lado, um fato que solicita a atenção pastoral da Igreja. Segundo o pensamento de João Alfredo, a ideologia secularista é utilizada por uma certa elite intelectual para acentuar a divisão de classes, pois esta, se expressa em termos secularistas como o positivismo e o materialismo, com isso reproduz padrões culturais externos. Isso afeta diretamente na questão da evangelização, pois mediante essas transformações acentua-se o processo de secularização da cultura sob a ambição do desenvolvimento compreendido também como a perda da referência religiosa em favor do indiferentismo e até mesmo do ateísmo.

Esse processo não representa o declínio da religião, como já tinha sido observado pela Conferência de Puebla ao dizer que a passagem para a civilização urbano industrial não acarreta necessariamente na abolição da religião. Contudo, constitui um evidente desafio, ao se condicionar com novas formas e estruturas de vida, consciência religiosa e a vida cristã. A mesma percepção foi verificada por João Alfredo “seja como for, a secularização não representa o declínio da religião como tal, mas o enfraquecimento da função sócio-cultural da religião, função que está sendo assumida por outros agentes sociais” (ROHR, 1979,p.273).

Diante do desafio real, a Igreja da América Latina, considerando essas questões teóricas, segundo o espírito de Puebla, se compromete com ações no plano prático, tais como:

Encetar com renovado vigor a evangelização da cultura de nossos povos e dos diversos grupos étnicos para que germine, ou seja, reavivada a fé evangélica e para que esta, como base de comunhão, se lance em formas de justa integração nos quadros respectivos de uma nacionalidade, de uma grande pátria latino-americana e de uma integração universal que permita a nossos povos o desenvolvimento de sua própria cultura, capaz de assimilar de modo prático as descobertas científicas e técnicas (Conselho Episcopal Latino Americano, PUEBLA, 2004. p 396).

Esta relação de evangelização e cultura na América Latina representa uma das características querigmáticas de anúncio e conversão. A tarefa de evangelização, levando em

⁸³ Na E N n°55 define o secularismo como uma ideologia cuja concepção de mundo, segundo a qual esse mundo se explicaria por si mesmo, sem ser necessário recorrer a Deus; de tal sorte que Deus se tornou supérfluo e embaraçante. Um secularismo deste gênero, para reconhecer o poder do homem, acaba por privar-se de Deus e mesmo por renega-lo. Daqui parecem derivar novas formas de ateísmo: um ateísmo antropocêntrico, que já não é abstrato e metafísico, mas sim pragmático, programático e militante. Em conexão com este secularismo ateu, propõem-se todos os dias, sob as formas mais diversas, uma civilização de consumo, o hedonismo erigido em valor supremo, uma ambição de poder e de predomínio, discriminações de todo o gênero, enfim, uma série de coisas que são outras tantas tendências inumanas desse “humanismo”. A terceira Conferência complementa esta definição acentuando que o secularismo separa e opõe o homem com relação a Deus, concebe a construção da história como responsabilidade exclusiva do homem, considerado em sua mera imanência.

consideração esses fatores, busca levar a uma autêntica conversão no plano dos valores culturais. Para isto, insiste o episcopado latino americano numa transformação das estruturas para que possam servir como instrumentos de conversão. Ao mesmo tempo, considerando as comunidades de fé, ou seja, as igrejas particulares, que estão inseridas nas culturas, que atentem a partir de uma nova linguagem e uma nova expressividade que informe as culturas dos valores do Reino a ponto que sejam transfiguradas pela fé as estruturas das realidades culturais quer sejam elas de natureza estética, tecnológica, científica, jurídica ou política. Esta relação supõe uma inculturação autêntica da fé, onde o evangelho é constantemente recebido e transmitido, escutado e professado, vivido e proclamado.

4.3.3 O processo de inculturação da América Latina

Para tratar desta questão, refletiremos sobre a relação entre evangelização e inculturação a partir da perspectiva ibero-americana. No século XV, através da expansão marítima iniciada pela Espanha cujo objetivo era apenas mercadológico, o novo continente emergiu como um cobiçado espaço de exploração⁸⁴. A cultura europeia através da Espanha e depois Portugal, estabelece seu primeiro contato com as antigas civilizações que povoavam o Continente Americano: os Incas, os Astecas e os Maias. Através de acordos políticos como a Bula *Inter caetera*, expressão latina que em língua portuguesa significa "entre outros (trabalhos) e o Tratado de Tordesilhas mediados pelo Papa Alexandre VI. Esta demarcação do território por parte de Espanha, Portugal e de outros que vieram depois como Inglaterra e França, deflagrou a escravização dos nativos, o tráfico de escravos, a exploração das riquezas naturais, bem como a implantação da cultura, da religião e da mentalidade europeia. Os povos ameríndios foram submetidos a dolorosas mudanças no novo cenário sócio-espacial constituído pelos colonizadores.⁸⁵

A Igreja, cuja compreensão de evangelização dos povos se reduzia a ação de implantar a fé católica e a prática de sacramentos, não tinha a percepção das consequências dessa colonização para o futuro. A história da América Latina, além de se constituir de uma

⁸⁴Quando os espanhóis iniciaram a conquista da América, desde a histórica chegada de Cristovão Colombo, em 12 de outubro de 1492, à ilha caribenha então batizada de Hispaniola, estima-se que houvesse em todo o continente americano 75 milhões e 300 mil habitantes (PRADO; PELLEGRINO. 2014.p18).

⁸⁵Nos Andes e na Mesoamérica as populações autóctones foram vistas como mão de obra necessária para o trabalho nas minas, na lavoura ou nos *obrajes*. Ao mesmo tempo, receberam com maior regularidade as intervenções das autoridades coloniais, dos colonos em geral, dos padres e missionários. Nessas regiões foram intensos os processos de miscigenação ou de incorporação de padrões de conduta e de compreensão do mundo trazidos pelo colonizador, com todas as tensões e estratégias de resistência que esses processos envolvem. (PRADO; PELLEGRINO.2014.p19).

verdadeira luta de povos e entre povos, foi marcada pela miscigenação e ao mesmo tempo formando uma característica multicultural. Essa realidade de cinco séculos foi sendo estudada a partir de várias perspectivas, dentre elas, a partir da perspectiva teológica por diferentes matizes, pelas teologias denominadas contextuais⁸⁶ que apareceram na década de sessenta, e pelo episcopado latino-americano. Destacamos o papel relevante das teologias contextuais ou interculturais, pois demonstraram, a partir de diferentes perspectivas que a cultura não é um traço inerte ou uma variável independente na equação teológica.⁸⁷

O Papa Paulo VI, no final da década de 70, chamou a atenção para o desafio da evangelização entre as culturas, “a ruptura entre o Evangelho e a cultura é sem dúvida o drama da nossa época. Como o foi também de outras épocas. Assim, importa envidar todos os esforços no sentido de uma generosa evangelização das culturas” (E.N. n 20). Esta voz profética do Papa, também foi sentida pelo Episcopado latino americano, que não poupou esforços para descrever o cenário cultural da América Latina.

A Terceira Conferência de Puebla considera que a tarefa da evangelização da cultura latino americana deve ser focalizada sobre a arraigada tradição cultural, desafiada pelo processo de transformação cultural que a América Latina e o mundo inteiro vêm vivendo. Esta consideração de Puebla significa que o processo de evangelização deve levar em conta a riqueza dos elementos culturais existentes na América Latina que sobreviveram ao tremendo processo de colonização. Mesmo compreendendo, conforme o espírito da Evangelii Nuntiandi, que o Evangelho e a Evangelização não se identificam por certo com a cultura e são independentes em relação a todas as culturas, a Igreja compreende que o Reino que o Evangelho de Jesus Cristo anuncia é vivido por homens profundamente ligados a uma determinada cultura, por isso, o processo de evangelização deve servir-se dos elementos das culturas.

⁸⁶ O teólogo luterano alemão Hernann Brandt, com base na perspectiva da teologia de Paul Tillich assim se expressa sobre teologia contextual: “Hoje em dia “contexto” representa as características culturais, sociais, políticas, econômicas e religiosas de uma sociedade, uma classe, uma religião, um “povo”, “e teologia contextual”, significa, correspondentemente, a reflexão teológica sobre esses mundos de vida específicos. Nesse sentido, o programa da “teologia contextual” indica uma mudança de prioridades. [...] Nessa nova acepção, o conceito “contexto” ou “teologia contextual” foi usado pela primeira vez no final dos anos 60 e início dos anos 70 por diversos autores e grêmios sem que houvesse uma dependência mútua. (HERAMANN, 2006.p 87).

⁸⁷ Com base na leitura do artigo de Robert Schreiter: “Missão cristã numa nova modernidade”, podemos perceber o considerável papel e ao mesmo tempo observar algumas mudanças nas teologias contextuais. Partindo do primeiro período da década de 70, as teologias contextuais estavam preocupadas em apresentar a identidade cristã em cenários não ocidentais. Na América do Norte, surgiu um outro tipo de teologia contextual: as teologias negras, feministas e hispânicas. Na década de 80, entre as culturas dominantes da Europa e da América do Norte, surgiu mais um tipo de teologia, a “teologia local”. Na África, as teologias da reconstrução a partir da década de 90 procuraram recomençar a partir do ponto onde as teologias da libertação haviam parado (SCHREITER, 2011.p27-38).

Esta consideração implica, segundo o espírito de Puebla, que a Igreja e as Igrejas particulares se esmeram por adaptar-se, realizando o esforço de transvasamento da mensagem evangélica para a linguagem antropológica e para os símbolos da cultura em que se inserem⁸⁸. Essa relação entre evangelização e cultura não acontece de modo acrítico. O Episcopado latino americano esclarece que ao propor a Boa Nova, a Igreja denuncia e corrige a presença do pecado nas culturas, purifica e exorciza os desvalores que uma cultura assume como elemento absoluto.

4.4 A Opção Preferencial pelos Pobres como característica do querigma lucano

A Opção Preferencial pelos Pobres⁸⁹ é o critério fundamental que percorre todo o Documento de Puebla. Para a Igreja na América Latina, é algo que constitui a missão eclesial. A identificação desta opção implica em demonstrar um dos desdobramentos da evangelização, seu caráter sócio-político, ao mesmo tempo, recordar que os pobres foram em primeiro lugar os destinatários da proclamação querigmática e que tal compromisso constitui e configura a missão da Igreja no mundo contemporâneo. O objetivo desta opção preferencial é o “anúncio de Cristo Salvador, que os iluminará sobre sua dignidade, os ajudará em seus esforços de libertação de todas as suas carências e os levará à comunhão com o Pai e os irmãos, mediante a vivência na pobreza evangélica (D P 1153).

44.1 Perspectiva histórica da pobreza na América Latina

Do ponto de vista histórico as raízes da pobreza na América Latina se encontram no modelo de economia a qual foi submetida: uma economia capitalista com base na exploração e exportação. Como um dos exemplos da economia colonial, um dos modelos era o sistema de

⁸⁸ A Conferência de Puebla, recorda que as bases da cultura Latino Americana, assim como o seu substrato católico se deu entre os séculos XVI e XVIII. A mesma nos apresenta o perfil dessa cultura em que subsistia desde antes a semente do Verbo que fora regada “esta cultura impregnada da fé e, com frequência, sem catequese conveniente manifesta-se nas atitudes próprias da religião de nosso povo, penetradas de profundo sentimento de transcendência e ao mesmo tempo de proximidade de Deus. Traduz-se em sabedoria popular que orienta o modo como o homem latino americano vive sua relação com a natureza e com os outros homens num sentido de trabalho e festa. [...] É uma cultura que está marcada pelo coração e suas intenções. Expressa não tanto nas categorias e na organização mental características das ciências, mas nas artes plásticas, na piedade que se faz vida e nos espaços de convivência solidária”(Conselho Episcopal Latino Americano, PUEBLA, 2004. p 392-393).

⁸⁹ A Conferência de Puebla retoma a posição da Segunda Conferência Latino-americana de Medellín (1968), que fez clara e profética opção preferencial e solidária pelos pobres, não obstante os desvios e interpretações com que alguns desvirtuaram o espírito de Medellín.

*plantation*⁹⁰; além desse, deu-se de forma acentuada a exploração dos metais preciosos como ouro, prata e cobre e de outros recursos naturais, além da mão de obra escrava. Essas práticas foram responsáveis pelas desigualdades sociais que tornaram deficiente a história econômica dos povos latino-americanos, como atesta Galeano: “A estrutura econômica das colônias ibéricas nasceu subordinada ao mercado externo e, em consequência, centralizada no setor exportador, que concentrava a renda e o poder” (GALEANO, 2016.p52).

Em meio a estas questões estruturais deu-se também o contato com o Evangelho de Jesus Cristo, paradoxalmente, os missionários que vieram para o novo continente, davam interpretações distorcidas da mensagem de Jesus Cristo, instrumentalizando o conteúdo da mensagem a favor da opressão. A Igreja parecia dividida, pois enquanto alguns missionários reproduziam o sistema dos colonizadores, pregando a submissão dos nativos aos interesses dos colonos, outros, como por exemplo, o Frei Bartolomé de Las Casas,⁹¹ assumiu a causa dos nativos e a partir da verdadeira leitura do Evangelho, numa atitude profética, denunciava as atrocidades a que os nativos eram submetidos.

O próprio continente latino americano, historicamente incluído na categoria do Terceiro Mundo, mundo em desenvolvimento, além de trazer a riqueza da pluralidade cultural, a beleza das características próprias de um povo que foi formado pela miscigenação de raças, ao mesmo tempo, traz a acentuada pobreza econômica, fruto da desigualdade social, causada pela exploração empreendida desde o início pelas grandes embarcações e depois pelas indústrias que se alimentaram do saque dos recursos naturais e da exploração desse mesmo povo. Para Galeano (2016,p.18) tudo que há na A L, e aqui podemos citar a terra, seus frutos e suas profundezas ricas em minerais, os homens e suas capacidades de trabalho e de consumo, os recursos naturais e os recursos humanos; do descobrimento aos nossos dias, se transformou em capital europeu, ou mais tarde norte-americano. Para ele, “o modo de produção e a estrutura de classes de cada lugar foram sucessivamente determinados, do exterior, por sua incorporação à engrenagem universal do capitalismo” (GALEANO,2016,18). A economia que foi sendo

⁹⁰ O Plantation foi um sistema de exploração colonial utilizado entre os séculos XV e XIX principalmente nas colônias europeias da América, tanto a portuguesa quanto em alguns locais das colônias espanholas e também nas colônias inglesas britânicas. Ele consiste em quatro características principais: grandes latifúndios, monocultura, trabalho escravo e exportação para a metrópole. Através dos grandes latifúndios, com suas extensas terras, era possível produzir em grande escala um único produto, o que se denomina de monocultura. No Brasil, utilizou-se inicialmente a cana-de-açúcar, mas depois veio o algodão, o fumo e o café. Geralmente eram produtos tropicais que eram plantados nesses latifúndios. (<http://brasilecola.uol.com.br/historiab/plantation.htm>) acessado em 21/11/2016, as 15:34.

⁹¹ O Frei Bartolomé de Las Casas agitava a corte espanhola com suas denúncias de crueldade dos conquistadores da América Latina: em 1557, um membro do conselho real lhe respondeu que os índios estavam muito abaixo na escala da humanidade para serem capazes de receber a fé. Las Casas dedicou sua fervorosa vida à defesa dos índios ante os desmandos dos mineradores e dos “encomendeiros” (GALEANO, 2016.p68).

gestada na A L não tinha o interesse de desenvolver ou diversificar as pequenas economias internas. O poder estava concentrado em poucas mãos a serviço da Europa. As classes dominantes não tinham interesse de elevar os níveis técnicos e culturais da população. De acordo com Galeano (2016,p.19) “uma economista francesa sustenta que a pior herança colonial da América Latina que explica seu considerável atraso atual, é a falta de capitais”.

O processo de evangelização na América Latina, mesmo que em parte, não esteve totalmente indiferente à questão dos menos favorecidos, explorados e miseráveis. As críticas em relação à Igreja da época, em que historiadores a acusam de compactuar com a exploração dos recursos naturais e até mesmo legitimar a escravidão, como cita Galeano, se referindo aos escritos de Humdold ao dizer que “a metade dos bens de raiz e do capital total do México pertencia à Igreja, além disso, controlava boa parte das terras restantes através de hipotecas” (GALEANO, 2016,p.55); frente a esta dolorosa realidade, dá-se também o esforço pela promoção da dignidade dos povos nativos, por isso, A III Conferência reconhece o esforço daqueles que através do processo de evangelização, lutaram contra o sistema de desigualdade e os interesses das colônias “a obra evangelizadora da Igreja da A L é o resultado do esforço unânime de missionários de todo o povo de Deus. Aí estão as incontáveis iniciativas de caridade, assistência, educação” (DP 9). e, de modo exemplar as originais sínteses de evangelização e promoção humanas. As ordens religiosas, tais como, os franciscanos, agostinianos, jesuítas, mercedários e demais, mesmo tendo alguns de seus membros envolvidos com os interesses mercantis, mostraram grandes gestos de verdadeira generosidade e sacrifício e souberam usar a criatividade na pedagogia da fé, valendo-se de recursos “que conjugava todas as artes, desde a música, o canto e a dança, até a arquitetura, a pintura e o teatro” (DP 9). Esta habilidade pastoral estava associada a uma reflexão teológica e a dinâmica intelectual que fez surgir universidade, escolas, dicionários, gramáticas catecismos nas línguas nativas (DP 9).

Falar de opção preferencial pelos pobres no processo de evangelização implica sobretudo, numa mudança de perspectiva. A opção da Igreja diante desta alternativa determina também os traços e orientações básicos da evangelização. Segundo Castillo (1978,p.97) “frente a este novo desafio histórico, a Igreja, no entanto, na medida em que opta pelos pobres e oprimidos, descobre-se a si mesma e sua tradição original”. A mudança de perspectiva a que me referi, dá-se mediante a uma metodologia que contempla a realidade do mundo dos pobres, isso de modo efetivo significa dizer que, uma evangelização voltada para os pobres, deve-se dar a partir do próprio mundo dos oprimidos. Não se pode negar que durante séculos a Igreja esteve presente entre os pobres, porém, dada a sua posição na estrutura social, como algo

exterior e alheia a eles. No atual cenário, a evangelização implica numa nova presença da Igreja entre os pobres.

4.4.2 A compreensão teológica do termo “pobreza”.

Sendo esta opção o segundo fio condutor, metodologicamente não se pode unilateralizar esta opção, pois deixaria de lado os novos aportes de Puebla. É importante acentuar a opção preferencial pelos pobres em seu fundamento e perspectiva cristã e sua inculturação histórica na América Latina. Para melhor compreender esse fio condutor, é preciso ler o documento de Puebla como um todo sem fazer justaposição de textos ou considerar a opção preferencial pelos pobres prescindindo da primeira e quarta partes. Esses recortes que muitas vezes são feitos, correspondem, a leituras deficientes fundamentadas em óticas marxistas especialmente a da diferença entre classes.

A opção pelos pobres remete em si aos critérios de valor que oferece a Comunhão e Participação que são os mesmos que dão sentido à dinâmica de Libertação. Está ligada intimamente à segunda parte do documento tanto em seu aspecto doutrinal quanto histórico latino-americano.

A Segunda Conferência Latino-Americana de Medellín, à qual, Puebla, no nº 25 busca dar continuidade e aprofundamento “assim nos situamos no dinamismo de Medellín cuja visão da realidade assumimos e que se tornou fonte de inspiração para tantos de nossos documentos pastorais na última década”, levantou a questão da pobreza na América Latina e ao mesmo tempo apresentou as distinções e motivações para que a Igreja latino-americana não só identificasse os pobres e as estruturas de miséria entre os povos, mas pudesse amadurecer uma autêntica opção pelos pobres. Para essa eficaz opção e compromisso com os pobres, Medellín nos ajuda a distinguir a compreensão de pobreza em três aspectos, evitando quaisquer tipo de contradição:

A pobreza como carência dos bens deste mundo, necessários para uma vida humana digna é um mal em si. Os profetas a denunciam como contrária à vontade do Senhor e, muitas vezes, como fruto da injustiça e do pecado dos homens. A pobreza espiritual, que é o tema dos pobres de Javé. É a atitude de abertura para Deus, disponibilidade de quem tudo espera do Senhor (Mt 5). Embora valorize os bens deste mundo, não se apega a eles e reconhece o valor superior dos bens do Reino. A pobreza como compromisso, assumida voluntariamente e por amor à condição dos necessitados deste mundo, para testemunhar o mal que ela representa e a liberdade espiritual frente aos bens do Reino. Continua, nisto, o exemplo de Cristo, que fez suas todas as consequências da condição pecadora dos homens (cf. Fl 2) e que sendo “rico se fez pobre” (2Cor 8,9) para salvar-nos. (Conselho Episcopal Latino Americano, MEDELLÍN, 2004. p 201).

O termo “pobreza”, no vocabulário cristão, contém uma ambiguidade que é preciso esclarecer. A II Conferência de Medellín, conforme fora acima citado, apresentou as distintas compreensões do termo. Em sentido geral o termo é muito complexo, geralmente é apresentado em duas perspectivas: absoluta e relativa⁹². A compreensão de pobreza na perspectiva cristã pode ser interpretada por dois ângulos. Primeiro a compreensão universal, que significa o estado que impede a uma pessoa ou a um grupo de pessoas viver segundo suas necessidades.⁹³ Esta é a compreensão comum e nesse sentido a pobreza é um verdadeiro mal. A narrativa lucana apresenta de forma ampla as várias situações que caracteriza a pobreza: Lc 4, 18; Lc 6, 20-22. Hoje, uma das tarefas da Igreja nos países subdesenvolvidos é enfrentar a luta pela erradicação da pobreza. Para esclarecer a ambiguidade do termo, é preciso compreender um outro sentido de pobreza que o cristianismo denomina como “pobreza evangélica” vivida e pregada por Jesus, consiste numa consciente abertura de coração e vivência da verdadeira fraternidade entre os povos, a mesma condiz a um verdadeiro desprendimento. Lucas registra em Atos 3,6 que o Apóstolo Pedro vivia o carisma da pobreza evangélica. Ao mesmo tempo, a Igreja primitiva incentivava tal prática entre os primeiros fiéis conforme At 4,32.34-35; 2,44-45; 4,37.

4.3.3. A dimensão política da Opção pelos Pobres

O termo política é muito abrangente e está associado àquilo que diz respeito à esfera pública. Dentre os diversos significados, podemos apresentar dois: “Política, derivado do adjetivo politikós significa aquilo que se refere à cidade, vida pública, administração do Estado, ciência de governo” (GASDA,2015,p.204); “Arte ou ciência de governar uma nação, ou seja, administrá-la e controlá-la em seus negócios internos e externos, buscando sempre os interesses do povo” (SACCONI 2010,p.1622). Através dos dois significados, podemos perceber que a política é o lugar privilegiado da ação prática, como tão bem nos diz Gasda (2015,p.204) “a política é a práxis por excelência, é aplicação concreta de princípios éticos sobre a convivência

⁹² De acordo com a análise feita por Maurício E.C. Romão, o conceito de pobreza absoluta se propõe quando são fixados padrões para o nível "mínimo" ou "suficiente" de necessidade - também conhecido como a linha ou limite da pobreza - e se computa a porcentagem da população que se encontra abaixo desse nível. Como se pode ver por essa definição, a pobreza absoluta expressa uma opinião coletiva derivada da convicção de que cada pessoa tem o direito de viver em condições decentes e condizentes com a dignidade humana. A percepção da pobreza como conceito relativo se aproxima bastante da desigualdade na distribuição de renda. A pobreza é interpretada em relação ao padrão de vida vigente na sociedade: os pobres são os que se situam na camada inferior da distribuição de renda em comparação com os membros melhor aquinhoados da sociedade nessa distribuição. (ROMÃO, 1982,p 355-370).

⁹³ Designa, portanto, não somente a falta de bens materiais, como também deficiências físicas, psíquicas e intelectuais, a dominação, o impedimento de se poder fazer valer as próprias possibilidades, a impossibilidade de determinar por si mesmo o próprio modo de vida ou de romper por própria força com sua situação miserável de classe; além disso, discriminação e doenças de toda sorte (EICHER, 1993,p 696-712).

na polis”. A III Conferência de Puebla faz referência à importância da política no exercício da ação evangelizadora, e ao mesmo tempo, a estimula: “A fé não despreza a atividade política; pelo contrário, a valoriza e a tem em alta estima” (D P 514). A opção preferencial pelos pobres tem seu lugar na política, através da práxis que mediada pela ética, torna possível a reflexão e a interação junto aos menos favorecidos. Neste sentido, a própria Igreja, na luta pela defesa da dignidade da pessoa humana, reivindica seu próprio lugar na dimensão política, chamada a participar de modo efetivo mediante suas próprias estruturas.

A Igreja, falando ainda em geral, sem distinguir o papel que compete a seus diversos membros, sente como seu dever e direito estar presente neste campo da realidade: porque o cristianismo deve evangelizar a totalidade da existência humana, inclusive a dimensão política. Por isso, ela critica aqueles que tendem a reduzir o espaço da fé à vida pessoal ou familiar, excluindo a ordem profissional, econômica, social e política, como se o pecado, o amor, a oração e o perdão não tivessem importância aí. Efetivamente a necessidade da presença da Igreja, no âmbito político, provém do mais íntimo da fé cristã: do domínio de Cristo que se estende a toda vida. Cristo marca a irmandade definitiva da humanidade; cada homem vale tanto quanto o outro: “todos sois um em Cristo Jesus (cf. Gl 3,28)” (DP 515).

A Igreja Latino-americana acentua a necessidade de se fazer presente e atuante na dimensão política. Para isto, orienta seus fiéis a terem uma consciência de fé crítica capaz de intervir na realidade e nas relações sociais. Ao mesmo tempo, ao justificar sua presença na esfera política a Igreja recorda que Cristo é o modelo do serviço aos pobres e marginalizados:

O Espírito do Senhor está sobre mim, porque ele me consagrou pela unção para evangelizar os pobres, enviou-me para proclamar a libertação aos presos e aos cegos a recuperação da vista, para restituir a liberdade aos oprimidos e para proclamar um ano da graça do Senhor (Lc 4,18-21)

Lucas nos relata a cena que caracteriza o início do ministério público de Jesus que se dá mediante a proclamação do Reino. Isso implica também perceber que a vida e a mensagem de Jesus não são diretamente políticas nem no plano formal e nem no plano substancial, como nos explica Gasda (2015,204) “No plano formal, a vida e a mensagem de Jesus não são diretamente políticas, porque seu fim não é conquistar o poder político, também não é em plano substancial, porque ele não buscou a promoção do bem político de forma direta”. Entretanto, não podemos dizer que o Evangelho não tenha indiretamente um traço político. A vida de Jesus e o anúncio do Reino contém significados políticos conforme Gasda (2015,p.204) ‘Em plano formal, o Evangelho expressa a negação do caráter sagrado da política, ou seja, desvincula a religião dos poderes políticos. No plano substancial, pode-se afirmar que a vida e a mensagem de Jesus trazem consequências políticas’. A tradução desse aspecto político está no serviço ao próximo.

O Concílio Vaticano II, em meio às profundas transformações sociais, culturais e políticas ocorridas no século XX, expressou o desejo de uma ordem político-jurídica na qual “os direitos da pessoa na vida pública sejam mais bem assegurados [...] a salvaguarda dos direitos da pessoa é, com efeito, uma condição necessária para que os cidadãos possam participar ativamente na vida e na gestão da coisa pública” (G S 73). Nesta participação está a defesa do pobre. A Igreja Latino-americana, propõe como ferramenta para a participação efetiva na política a Doutrina Social da Igreja⁹⁴, cujo objetivo principal é a dignidade pessoal do homem, imagem de Deus e a tutela de seus direitos inalienáveis (D P 475).

Mediante a Doutrina Social da Igreja, a III Conferência de Puebla apresenta seus critérios norteadores, esclarecendo primeiramente que toda comunidade cristã é sujeito responsável pela evangelização, pela libertação e promoção da dignidade humana (D P 474); ao mesmo tempo, a promoção da dignidade implica atividades que ajudam a despertar a consciência do homem e todas as suas dimensões e a lutar por si mesmo como protagonista de seu próprio desenvolvimento humano e cristão (D P 477). Daí, percebemos que a opção preferencial pelos pobres na esfera da política, dá-se pelo envolvimento político do cristão que se traduz no serviço ao bem comum. Esse serviço traz um sentido político, pois subverte as formas de entender e compreender o poder. Nesse sentido, para viver e anunciar a exigência da pobreza cristã, a Igreja deve rever suas estruturas e a vida de seus membros, sobretudo dos agentes de pastoral (D P 1157), lutar pela erradicação da pobreza extrema (DP 1159), empreender esforços políticos para conhecer e denunciar os mecanismos geradores dessa pobreza (DP 1160), apoiar as aspirações em prol do bem comum, por parte dos trabalhadores (DP 1162) e defender seu direito fundamental à criação de defesa e promoção dos seus interesses desde que contribuam para o bem comum (D P 1163).

4.4.4 A opção preferencial pelos pobres na perspectiva da III Conferência de Puebla, como desdobramento da evangelização.

Percebem-se os primeiros sinais de uma autêntica opção pelos pobres, que a Igreja na América Latina assumiu como ficou registrado na Conferência de Medellín, nº 14.5 “Uma

⁹⁴ A contribuição da Igreja à libertação e promoção humana vem se concretizando num conjunto de orientações doutrinárias e critérios de ação que costumamos chamar “doutrina social da Igreja”, os quais tem sua fonte na Sagrada Escritura, na doutrina dos Santos Padres e dos grandes teólogos da Igreja e no magistério, especialmente dos últimos papas. Como se evidencia desde sua origem, há neles elementos de validade e permanente que se fundamentam numa antropologia nascida da própria mensagem de Cristo e nos valores perenes da ética cristã. Mas há também elementos que são alteráveis e respondem às condições próprias de cada país e de cada época (D P 472)

Igreja pobre: denuncia a carência injusta dos bens deste mundo e o pecado que a engendra. Prega e vive a pobreza espiritual como atitude de infância espiritual e abertura para o Senhor. Compromete-se ela mesma com a pobreza material”.

O episcopado latino americano, através da III Conferência de Puebla, retoma a causa dos pobres e a entende como compromisso evangélico:

A Conferência de Puebla volta a assumir, com renovada esperança na força vivificadora do Espírito, a posição da II Conferência Geral que fez clara e profética opção preferencial e solidária pelos pobres, não obstante os desvios e interpretações com que alguns desvirtuaram o espírito de Medellín, e o desenvolvimento e até mesmo a hostilidade de outros. Afirmamos a necessidade de conversão de toda a Igreja para a opção preferencial pelos pobres, no intuito de sua integral libertação (Conselho Episcopal Latino Americano, PUEBLA, 2004. p 547).

Esta opção não está isolada da tradição da Igreja, podemos constatar que a Igreja primitiva, de certo modo, já tinha feito sua predileção pelos pobres. Lucas registra este cuidado através das recomendações de Paulo: At. 20, 17-35. Quando nos referimos ao pobre, não podemos deixar de lado o esforço e a representatividade que a Teologia da Libertação empreendeu por esta causa.

Pensar Deus a partir do pobre é possível e necessário, e essa é de fato “a novidade” epistemológica da Teologia da Libertação. Mas isso apenas como momento segundo de uma dialética maior, cujo primeiro momento, e momento dominante, é: pensar o pobre a partir de Deus, como toda a tradição teológica sustentou. Aqui sim Deus é a instância produtora, não mais mera matéria-prima. Portanto, partir do pobres, sim, mas partindo de Deus, como dissemos (BOFF, 1994, p123).

Através de sua Doutrina Social, a Igreja tem demonstrado claramente que esta opção do episcopado latino americano se estende a toda comunidade eclesial. Desde os documentos das conferencias episcopais espalhadas pelo mundo, desde a primeira encíclica social *Rerum Novarum* e os últimos pronunciamentos do pontificado do Papa Francisco, a opção pelos pobres se consolida na Igreja como um critério para a proclamação do evangelho⁹⁵.

Sintetizaremos a partir dos números 1141-1144 do documento da III Conferência de Puebla, o sentido desta opção preferencial. Nestes itens, Puebla nos esclarece que o compromisso evangélico da Igreja deve ser como o de Cristo: “um compromisso com os mais necessitados” (Lc 4,18). A Igreja deve ter os olhos em Cristo quando se pergunta qual há de ser a sua ação evangelizadora. O Filho de Deus demonstrou a grandeza desse compromisso ao fazer-se homem, pois identificou-se com os homens tornando-se um deles, solidário com eles

⁹⁵ Se o contexto teórico tem precedência sobre a mera compilação de dados e se aqui se trata do caráter teológico do conceito, as decisões das conferências episcopais de Medellín e Puebla adquirem então, além da autoridade empírica em que se apoiam, o peso de testemunha singular. Citamos sobretudo Puebla, porque o seu conceito de “opção preferencial pelos pobres” não se apresenta apenas em documento especial entre outros, mas constitui o quadro global de referência no sentido de interpretar o processo em curso na América Latina. Com efeito, os bispos em Puebla analisam a pobreza nos capítulos iniciais do seu documento, mas, como fio de ouro, o tema perpassa pelo documento do começo ao fim (EICHER, 1993,p 696-712).

e assumindo a situação em que se encontram, em seu nascimento, em sua vida e, sobretudo, em sua paixão e morte, na qual chegou à expressão máxima da pobreza. Só por este motivo, os pobres merecem atenção preferencial, seja qual for a situação moral ou pessoal em que se encontrem. Ao aproximar-nos do pobre para acompanhá-lo e servi-lo, faremos o que Cristo nos ensinou, quando se fez irmão nosso, pobre como nós. Por isso o serviço dos pobres é medida privilegiada, embora não exclusiva, de nosso seguimento de Cristo. O melhor serviço do irmão é a evangelização que o dispõe a realizar-se como filho de Deus, o liberta das injustiças e o promove integralmente.

4.5 Os Agentes da Comunhão e Participação como característica querigmática lucana

Por esta terceira opção, agentes de comunhão e participação, a III Conferência de Puebla, no número 658, compreende em sua totalidade três classes: a hierarquia eclesiástica: bispos, presbíteros e diáconos; os consagrados: religiosos e religiosas e os leigos e leigas comprometidos. Delimitaremos a aprofundar apenas o aspecto do ministério hierárquico, considerado como “o principal responsável pela edificação da Igreja, na comunhão e dinamização de sua ação evangelizadora, (Puebla, nº 659)”.

O Concílio Vaticano II, através da Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, nº 18, afirma com base nas Sagradas Escrituras que:

O Senhor Jesus, depois de ter orado ao Pai, chamou a si os que ele quis e escolheu os doze para estarem com ele e para os enviar a pregar o reino de Deus (cf. Mc 3, 13 – 19; Mt 10,1-41); a estes os constituiu apóstolos (cf. Lc 6, 13) sob a forma de colégio, isto é, de grupo estável, cuja presidência entregou a Pedro, escolhido dentre eles (cf. Jo 21,15-17). Enviou-os primeiramente aos filhos de Israel, e depois a todas as gentes (cf. Rm 1,16) para que, com o poder que lhes entregava, fizessem de todos os povos discípulos seus, os santificassem e governassem (cf. Mt 28,16-20; Mc 16,15; Lc 24, 45-48; Jo 20, 21-23) e, assim guiados pelo Senhor, dilatasse a Igreja e a apascentasse com o seu ministério, todos os dias até a consumação dos séculos (cf. Mt 28,20). Foram confirmados plenamente nesta missão no dia de Pentecostes (cf. At 2,1-36) [...] Na verdade, pregando em toda a parte o Evangelho (cf. Mc 16,20), que os ouvintes aceitavam por obra do Espírito Santo, os apóstolos congregaram a Igreja universal que o Senhor fundou neles e edificou sobre o bem-aventurado Pedro, como chefe, permanecendo Cristo Jesus como pedra angular (cf. Ap 21,14; Mt 16,18; Ef 2,20).

Esta afirmação do Concílio Vaticano II sintetiza o fundamento da estrutura orgânica do corpo da hierarquia da Igreja cuja missão é a proclamação do Reino de Deus. A estrutura orgânica ministerial que a Igreja dispõe hoje é fruto do aperfeiçoamento pastoral que foi sendo dado ao longo do desenvolvimento da história eclesiástica. Para tratar do aspecto ministerial é mais que preciso adentrar nas fontes do Novo Testamento que nos apresenta um panorama da

realidade concreta sobre as redes de relações institucionais que se davam dentro das comunidades.

4.5.1 Os fundamentos da estrutura ministerial a partir do Novo Testamento.

Almeida nos diz que as notícias que o Novo Testamento nos fornece a respeito dos ministérios dependem evidentemente da natureza e dos objetivos de seus escritos.

Não se trata, portanto, de fazer um minucioso inventário de todas as expressões ministeriais direta e indiretamente atestadas pelo Novo Testamento com a secreta esperança, primeiro, de reproduzir a universalidade dos serviços e ministérios da Igreja originária e, em seguida, confrontá-los com a Igreja atual, quiçá, para reformá-la por via de mimetismo temporal. Além de perdermos tempo, estaríamos, com semelhante procedimento, deformando a interpretação da Escritura (ALMEIDA,2001,p.12-14).

Não pretendemos catalogar neste aspecto que estamos abordando, a totalidade de carismas e ministérios que existiram na comunidade primitiva, mas de modo particular, a partir da narrativa lucana, aprofundar nosso estudo sobre o aspecto da instituição e missão dos ministérios compreendidos hoje como o corpo hierárquico da Igreja. Um dos aspectos particulares da narrativa lucana é justamente tratar do aspecto ministerial dos seguidores de Jesus, apresentar o chamado e o envio dos discípulos como portadores da mensagem de seu mestre. Os Atos dos Apóstolos em especial, apresenta a estrutura orgânica das primeiras comunidades e a atuação de seus agentes. Na teologia de Lucas o sentido da existência dos ministérios, está totalmente relacionado com a dimensão querigmática.

Na perícopé sobre a pesca milagrosa em Lc 5, 1-11, temos o relato do chamado dos primeiros quatro discípulos, no qual, o evangelista dá ênfase ao tema do seguimento. Este tema encontra continuidade em todo o conjunto da obra lucana, como por exemplo em Lc 6,12-16 que narra o chamado dos Doze Apóstolos⁹⁶. Adiante, em Lc 9,1-6.10 o evangelista apresenta

⁹⁶ Sobre esta designação do termo “apóstolo”, na teologia lucana existe uma particularidade. Schmid nos diz que Lucas é único evangelista que utiliza o termo apóstolo como título, ou seja, como uma designação permanente de determinadas pessoas. A distinção que Lucas faz entre os doze apóstolos e o círculo mais amplo dos discípulos, vai além daquela que está em Mc 3,13. Ele designa os doze escolhidos por Jesus como exclusivamente apóstolos. E trata-os assim no desenrolar de sua obra. Uma outra conotação tipicamente de Lucas é que, na concepção de Apóstolo está subtendido aqueles que não apenas viram o Senhor ressuscitado e foram eleitos por ele para o testemunhar, como também tiveram sido discípulos seus durante sua vida terrena (Cf. At 1, 21s). Por isso que Lucas não atribui o termo a Paulo. Por sua vez, Paulo se considera apóstolo do Senhor, pois para ele, basta apenas ter visto o Ressuscitado e dele ter recebido o encargo de testemunhá-lo. Para aprofundar este aspecto pode-se consultar: (SCHMID, 1968,p.187-188). Porém, em At 14, 4.14, Lucas, que se esmera em reservar o título de apóstolo aos Doze, o aplica a Barnabé e a Paulo, porque certamente, o encontrou numa fonte provavelmente antioquena. Pois Lucas tem muitas informações sobre a Igreja de Antioquia, certamente recolheu de uma tradição antiga a informação sobre a lista de ministros da Igreja de Antioquia (At, 13,1). Numa sequência, Paulo e Barnabé são escolhidos pelo Espírito e recebem a imposição das mãos para a

Jesus mostrando o objetivo da missão que os confiou: “enviados a proclamar o Reino de Deus” e, dando as instruções ao grupo dos apóstolos. Outro aspecto importante, encontra-se na perícope de Lc 10, 1-16, quando se reporta a missão dos setenta e dois discípulos, alusão ao número tradicional das setenta e duas nações pagãs. O texto corresponde a um discurso extremamente missionário, cuja formulação é tipicamente lucana.

ALMEIDA (2001) descreve que das vinte oito vezes que os apóstolos são nomeados no livro dos Atos, vinte e seis o são na Igreja de Jerusalém. São identificados como os Onze e, depois da eleição de Matias, como os Doze (At 1, 26; 2, 14.37; 6,2.6). De acordo com o pensamento lucano, os apóstolos desempenharam as funções de testemunhas da ressurreição de Jesus (cf At 1,8; 2, 32; 3,15; 5,32; 10,39-42; 13, 31); exerceram o papel de liderança na Igreja de Jerusalém (cf 4, 35.37; 5, 2; 5, 1-11; 6,2; 9, 26-28); intervinham nas comunidade fora de Jerusalém, mantendo a unidade da Igreja (cf At 8, 14-17; 11, 1-18; 15, 12.22-29); exerceram o seu ministério na colegialidade At 2, 14-40; 4,24-30; 5, 2-3. 29-42; 6, 2-4; 8,14; 11, 1-2).

Além do ministério de profeta mencionado no livro dos Atos (cf At 11,27-28; 15, 22.27.32; 21, 10-11); Lucas é o único a mencionar a instituição e a atividade dos Sete, referindo-se aos sete diáconos⁹⁷ (At 6, 1-8), cujo ministério surgiu para enfrentar uma crise entre helenistas e hebreus. Outra instituição ministerial que brotou da necessidade da comunidade primitiva foi a dos presbíteros-episcopos, precisamente na Igreja de Jerusalém⁹⁸ (cf At 11,30; 15,2-16,4; 21,28). Segundo ALMEIDA (2001), o “testamento de Mileto” aos presbíteros de Éfeso (cf At 20, 17-35) contém a única exposição clara do ministério dos responsáveis pelas Igrejas locais no livro dos Atos. No capítulo acima citado, os presbíteros são chamados de “episcopos” (cf At 20,20); constituídos pelo Espírito Santo e a função é pastoral: cuidar do rebanho e apascentar a Igreja de Deus.

O ministério dos presbíteros-episcopos, responde à exigência, sobretudo no momento que os apóstolos estão desaparecendo. ALMEIDA (2001) diz que a instituição desse ministério acontece pela necessidade de prover o cuidado pastoral da Igreja do futuro, quando esta não terá mais a atuação e o prestígio dos apóstolos e de seus primeiros colaboradores. Os mesmos

missão (cf 13, 2-3). Com muita probabilidade foi a comunidade de Antioquia que deu aos dois o título de apóstolo, no sentido de missionários. Para aprofundar esta questão: (ALMEIDA, 2001, p. 38).

⁹⁷ Apesar do relato da instituição apresentá-los como responsáveis pelo “serviço das mesas” em oposição ao “serviço da palavra”, que caracterizaria o ministério dos Doze, nós nunca os encontramos ocupados com o serviço das mesas, mas dedicados à pregação em ambientes helenistas (Cf At 6,8.10, 8, 26-40) ou samaritanos (cf At 8, 4-13) (ALMEIDA, 2001,p. 35-36).

⁹⁸ Trata-se de instituição tradicional no mundo judaico, onde designa o conselho dos responsáveis de uma comunidade. Embora não narre sua criação, o fato de representa-los ao lado dos apóstolos e, mais tarde, de Tiago, deixa supor que surgiram para o serviço da comunidade local para compartilhar e, mais tarde, assumir algumas tarefas do grupo apostólico (ALMEIDA, 2001, p.37).

têm a função de guardar fielmente a tradição sobre Jesus, com o correspondente compromisso de guiar e cuidar da comunidade, a fim de que se mantenham unidos e fiéis aos ensinamentos sobre os quais foram fundados. Com isso, continuam a transmitir ao longo do tempo, a mensagem apostólica que fundou a Igreja.

Os agentes do mundo bíblico quer sejam Patriarcas, Profetas, Juízes, Discípulos, Apóstolos e demais líderes religiosos das grandes e pequenas comunidades se assemelhavam a um pastor no ministério de conduzir e servir ao povo de Deus. Entretanto, antes que os agentes bíblicos se utilizassem do modo teológico da imagem do Pastor, os mesopotâmicos utilizaram-se da figura do pastor, de modo a expressar o aspecto da divindade e do carisma da liderança:

O rei era entronizado como pastor pela respectiva divindade. Atribuí-a-se-lhe a competência cúltrica sacerdotal, em real função de mediador entre os deuses e o povo. Também era pastor no sentido de reunir e proteger o povo, cuidando-lhes dos bens terrestres e guardando a justiça. (LIBÂNIO, 1983, p.16)

A comunidade de Israel se apropria do termo pastor não a partir da compreensão dos povos mesopotâmicos, mas lhe dá novo sentido, fazendo uma interpretação teológica, à luz de sua tradição Javista. Assim sendo, o verdadeiro Pastor não é o chefe da tribo nem o rei, mas Javé. E quando alguém do povo é solicitado por Javé para cuidar e conduzir o próprio povo em seu Nome, pode também receber o nome de Pastor. Jeremias profetiza: “Estabelecerei sobre elas pastores que as apascentarão, não terão mais medo, não serão mais oprimidos, nenhuma delas faltará à contagem. Oráculo do Senhor” (23,4). Daí podemos perceber o desdobramento da imagem do Pastor:

A imagem de pastor traduz dois elementos fundamentais da experiência de Deus feita pelo povo de Israel. Pastor é autoridade e solicitude, poder e carinho, vigor e ternura. Deus é o excelso soberano, Adonai, mas ao mesmo tempo o terno Pai. Deus é aquele que vigia, comanda, conduz as ovelhas, mas fá-lo com o afeto carinhoso de quem conhece as ovelhas, chama-as pelo nome. (LIBÂNIO, 1983, p.17)

Podemos verificar bíblicamente os elementos citados pelo autor sobre o papel do pastor na experiência bíblica. A imagem do pastor que conduz e protege o rebanho fora aplicada no Antigo e Novo Testamento, ora a Deus (Sl 23,1; Is. 40,11; Jr 31,9), ora ao rei messiânico (Sl 78,70-72; Ez 37,24), ora aos responsáveis por Israel (Jr 2,8; 10,21; 23, 1-8; Ez 34). Também é utilizada muitas vezes nos evangelhos sinóticos (Mc 6,34; 14,27; Mt 9,36; 18,12-13; 25,32; 26,31; Lc 15,3-7). Jesus realiza perfeitamente a função pastoral à medida em que Ele participa da condição humana para conduzir à vida eterna. O próprio Jesus Cristo se inspirava na figura do Pastor: “Eu sou o bom pastor: o bom pastor se despoja da própria vida por suas ovelhas” (Jo 10,11).

Jesus esclarece que o Pai confiou a Ele a função de Pastor. Conhece a cada uma das ovelhas e a chama pelo nome, deixa-se reconhecer por elas. Esse reconhecimento mútuo é a garantia da autenticidade de sua missão. Jesus ao declarar: “eu dou a minha vida pelas minhas

ovelhas” (Jo 10,11) faz uma evolução no termo pastor, ultrapassando os limites da tradição babilônica e semítica. Teologicamente podemos associar essa afirmativa de Jesus à sua Paixão e Morte, na qual se realiza a missão última e radical do pastor: amar as ovelhas até ao extremo, até o fim, oferecendo-lhes o dom da vida, a entrega total de si. Segundo o percurso bíblico e teológico o termo pastoral está intimamente ligado na sua evolução semântica como assim também afirma Libanio (1983, p.22) à idéia de autoridade, de desvelo, de companhia, de relação interpessoal e finalmente de entrega de si até o dom total da vida àqueles que se serve.

4.5.2 Agentes da evangelização segundo a perspectiva do Vaticano II e da Conferência de Puebla.

Esta estrutura ministerial eclesiástica foi sendo aperfeiçoada e moldada nas necessidades do tempo. Muitas reflexões teológicas contribuíram para que o ministério eclesiástico pudesse adquirir consciência mais profunda do caráter evangelizador e missionário do múnus pastoral. Dentre estas reflexões, está a do próprio Concílio Vaticano II, no qual podemos citar o Decreto *Presbyterorum Ordinis* e a Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, as diretivas de Medellín, do Sínodo dos Bispos de 1971 e do Diretório para o Ministério Pastoral dos Bispos e as reflexões de Puebla, que aprofunda o aspecto da missionariedade pastoral:

O ministério eclesiástico, de instituição divina, é exercido em diversas ordens por aqueles que, já desde as primeiras eras, se vêm chamando bispos, presbíteros e diáconos (LG 28). Estas formam o ministério hierárquico e se recebem mediante a “imposição das mãos”, no sacramento da ordem. Como ensina o Vaticano II, pelo sacramento a ordem episcopal e presbiteral, confere-se um sacerdócio ministerial, essencialmente diferente do sacerdócio comum de que participam todos os fiéis pelo sacramento do batismo; os que recebem o ministério hierárquico ficam constituídos, de acordo com suas funções “pastores” da Igreja. Assim como o Bom Pastor, vão à frente das ovelhas; dão à vida por elas, para que tenham vida e a tenham em abundância; conhecem-nas e são por elas conhecidos. (Conselho Episcopal Latino Americano, PUEBLA, 2004, p.460)

Puebla acentua o caráter ministerial e pastoral dos agentes eclesiásticos que estão à frente das comunidades, certamente, aprofundando e desenvolvendo as reflexões que foram trazidas pela Conferência de Medellín. Em Medellín, já se refletia sobre a identidade dos agentes eclesiásticos, percebendo a necessidade de aprofundar o aspecto da colegialidade, da dimensão missionária e da relação com a comunidade. Nos elementos de reflexão pastoral, a Conferência de Medellín já apontava para o caráter orgânico do sacerdócio ministerial, quando se referia sobre a comunhão hierárquica, enfatizando a reciprocidade de colaboração mútua entre o bispo e entre os demais ministros “Deduz-se daí, como consequência inevitável, a íntima união de amizade, amor, preocupações, interesses e trabalhos entre os bispos e presbíteros (Medellin n 11.14). Quanto ao aspecto da renovação missionária e abertura ao mundo, a

segunda Conferência destaca que “a consagração sacramental da Ordem situa o sacerdote no mundo a serviço dos homens” nº 11.17. Ao mesmo tempo, deve o presbítero saber manter um contato inteligente e constante com a realidade, de tal maneira que sua consagração resulte num modo especial de presença no mundo e não em uma segregação dele.

A *Evangelii Nuntiandi* no nº 59, citando o Concílio Vaticano II, recorda que “toda a Igreja é missionária, a obra da evangelização é um dever fundamental do povo de Deus”, ainda retoma que a tarefa da Evangelização é um ato eclesial. Deve o agente evangelizador ter esta consciência de que a tarefa da evangelização deve ser vivenciada numa perspectiva de comunhão com a Igreja e para a Igreja. Ao mesmo tempo, para que haja eficácia na proclamação da mensagem, insiste o magistério que os agentes devem estar atentos a adaptação e fidelidade da linguagem que segundo o espírito da *Evangelii Nuntiandi*, não significa se restringir ao aspecto semântico ou literário, mas também considerar o aspecto antropológico e cultural.

A evangelização perderia algo da sua força e da sua eficácia se, porventura, não tomasse em consideração o povo concreto a que se dirige, não utilizasse a sua língua, os seus sinais e símbolos; depois, não responderia também aos problemas que esse povo apresenta, nem atingiria a sua vida real. De outro lado, a evangelização correria o risco de perder a sua força e de se desvanecer se fosse despojada ou fosse deturpada quanto ao seu conteúdo, sob o pretexto de a traduzir melhor (E.N 63).

A proclamação do Reino, conforme Lc 9,2; consiste, sobretudo, no anúncio explícito, que compreende um adequado uso da linguagem. O próprio Jesus se utilizava das parábolas, um gênero literário peculiar para poder atingir o coração de seus interlocutores. O atual magistério do Papa Francisco exorta a Igreja quanto à atualização da linguagem e de outros elementos para a eficácia da evangelização:

Sonho com uma opção missionária capaz de transformar tudo, para que os costumes, os estilos, os horários, a linguagem e toda a estrutura eclesial se tornem um canal proporcionado mais à evangelização do mundo atual que à preservação (*Evangelii Gaudium* nº27).

Podemos fazer a conexão desta abordagem da *Evangelii Nuntiandi* e da *Evangelii Gaudium*, com as orientações pastorais de Puebla. Sintetizaremos alguns elementos que julgamos pertinentes a este aspecto dos agentes eclesiais.

Retomando a fidelidade ao Evangelho e a missão de proclamá-lo, Puebla exorta aos agentes eclesiais a manter a unidade e sobretudo a preferência pela evangelização e o serviço aos pobres nº707. Isto é confirmado mais adiante no nº 711, quando se pede explicitamente que os presbíteros deem prioridade ao anúncio do Evangelho a todos, mais muito especialmente aos mais necessitados (operários, camponeses, indígenas, marginalizados, grupos afro-americanos), incluindo a promoção e a defesa de sua dignidade humana. Ao mesmo tempo a prioridade é também estendida a duas categorias que tem um grande significado para a Igreja: família e juventude, como consta, no nº 713, “deem prioridade ao trabalho

evangelizador da família e da juventude e à promoção das vocações sacerdotais e religiosas”. Refere-se também, de modo geral, ao compromisso de incorporar o laicato e as religiosas na ação pastoral, numa participação cada vez mais ativa, ministrando-lhe o devido acompanhamento espiritual e doutrinal nº 714. Esta mesma exortação se estende aos diáconos, posteriormente no nº 715, quando fomenta a inserção destes na comunidade que servem, promovendo neste espaço a comunhão com os presbíteros e o bispo e, incentivem os ministérios exercidos por leigos para eficácia do anúncio do Reino. Por fim, sem esgotar a possibilidade de posteriores reflexões neste campo, incentiva a formação continuada dos agentes eclesiais para poderem, com eficácia prosseguir com a missão evangelizadora. Uma formação, como consta no nº 720, que capacite os ministros hierárquicos para que, de conformidade com as exigências de sua vocação e missão e com a realidade latino-americana, vivam pessoal e comunitariamente um processo continuado que os tornem pastoralmente competentes para o exercício do ministério.

5 CONCLUSÕES

O estudo do tema desta pesquisa: “Referenciais do querigma lucano no documento de Puebla: compreensão de evangelização” foi abordada através da teologia do evangelista Lucas e correlacionado com o documento da III Conferência Latino-americana de Puebla. Com esta reflexão, cumprimos o objetivo de analisar os referenciais do querigma lucano, no documento de Puebla, objetivando a compreensão de evangelização voltada à perspectiva latino-americana. O estudo se deu em três capítulos.

O primeiro capítulo foi trabalhado através da teologia lucana baseado na extensa obra de Lucas-Atos. A opção pela teologia lucana deu-se devido a minha identificação com a teologia narrativa do autor, pois Lucas é o evangelista historiador, mas também o teólogo do tempo de Jesus que fez do anúncio da Boa Nova, o centro da história, como tão bem disse Alberto Gasalegno (2005) “sua intenção é mostrar que, por meio de fatos realmente acontecidos, o desígnio de Deus se realiza na história”. Nesta primeira parte, investigamos o significado do termo “querigma”, compreendido segundo Fitzmyer (1986) como uma estrutura tipicamente lucana quanto à proclamação do próprio Jesus e ainda o modo dos discípulos anunciarem a salvação do acontecimento Cristo, presente nas duas partes de sua obra, Evangelho e Atos que têm em si mesma caráter proclamatório. Com o estudo, obtivemos a compreensão lucana do querigma, que se dá em duas dimensões que não se contrapõe, mas se completam e se fundem, podendo ser compreendidas, desta forma, como: o querigma como ato de proclamação e o querigma como conteúdo proclamado.

No segundo capítulo aprofundamos o aspecto missionário da realidade latino-americana a partir do documento da III Conferência de Puebla. Tendo transcorrido sobre as diretrizes do documento, a partir do aspecto histórico, teológico e pastoral, extraímos a compreensão de evangelização e seus desdobramentos.

Após termos compreendido a dimensão querigmática lucana em suas duas dimensões e termos extraído a compreensão de evangelização segundo a perspectiva de Puebla, formulamos o terceiro capítulo. Através da observação da estrutura metodológica da redação final do documento que está estruturado em quatro eixos fundamentais ou fios condutores, que convergem na apresentação do tema da Evangelização, identificamos, de acordo com a linguagem de Puebla, três opções que contém as características querigmáticas de acordo com a compreensão lucana do querigma. Essas três opções são: a Cultura, a Opção Preferencial pelos Pobres e os Agentes de Comunhão e Participação.

Diante desta trajetória, consideramos que a proclamação querigmática, tal qual foi apresentada pelas Sagradas Escrituras, particularmente nas narrativas do evangelista Lucas, constitui por assim dizer, o núcleo fundamental da evangelização, sua mensagem e seu

conteúdo. Constatou-se que o querigma não se restringe a recitação de um credo, a uma catequese, ou a uma formulação dogmática. Mas, é sobretudo, a proclamação de um acontecimento que está sempre ocorrendo na história.

Uma característica do querigma é seu modo concretamente histórico de “evento” e de “momento” presente: o anúncio torna-se salvação para quem o recebe. Com o querigma proclama-se eficazmente a presença da salvação na comunidade. Em outras palavras, o querigma torna presente na comunidade o próprio Cristo e constitui como tal a própria comunidade (SZENTMÁRTONI,2004,p.29).

O Concílio Vaticano II compreendeu o sentido desta mensagem e a traduziu da seguinte forma: “A Igreja, enviada por Cristo a manifestar e a comunicar a todos os homens e povos a caridade de Deus, reconhece que tem de levar a cabo uma ingente obra missionária” (Cf, A G 10). Esta expressão denota a natureza da própria Igreja: toda ela missionária. A Igreja nasce da ação evangelizadora de Jesus e dos Doze, conforme está escrito: “Ide, pois, ensinai a todas as gentes” (At 2, 41.47) e ao longo da história, foi percebendo que esta atividade dá-se num movimento de dentro para fora, “Evangelizadora como é, a Igreja começa por evangelizar a si mesma” (Cf. E N nº15). Isso implica dizer que, como comunidade, a Igreja precisa dar testemunho daquilo que anuncia e esse testemunho deve ser concreto. Se para a Igreja, evangelizar é “levar a Boa Nova a todas as parcelas da humanidade em qualquer meio e latitude, e transformá-las a partir de dentro e tornar nova a própria humanidade” (Cf. E N nº18), a evangelização deve consistir em, “modificar pela força do Evangelho os critérios de julgar, os valores que contam os centros de interesse, as linhas de pensamento, as fontes inspiradoras e os modelos de vida da humanidade (Cf. E N nº18).

Nesta perspectiva, A Igreja na América Latina, através das Conferências Episcopais Latino-americanas, tem dado a sua efetiva colaboração e convida a uma mudança significativa de valores:

A Igreja convida, pois, a uma renovada conversão no plano dos valores culturais, para que a partir daí se impregnem de espírito evangélico as estruturas de convivência. Ao convidar a uma revitalização de valores evangélicos, ela insiste numa rápida e profunda transformação das estruturas, uma vez que estas estão destinadas a conter, por sua própria natureza, o mal que nasce do coração do homem e se manifesta igualmente em forma social, e em servir como condições pedagógicas para uma conversão interior, no plano dos valores (Conferencia Latino Americana, PUEBLA, N° 438, p399)

Essa conversão no plano dos valores, implica desempenhar uma evangelização que mediada pelo princípio de comunhão e participação, que dialogue e interaja com as culturas hodiernas, pois mesmo a cultura global caracterizada pela ambiguidade, a Igreja deve levar em consideração a sua mediação. A V Conferencia de Aparecida, olha positivamente e com verdadeira empatia as diferentes formas de cultura presentes em nosso continente e declara que:

“a fé só é adequadamente professada, entendida e vivida, quando penetra profundamente no substrato cultural de um povo” (DAp 477).

O anúncio às culturas implica também um anúncio às culturas profissionais, científicas e acadêmicas. É o encontro entre fé, a razão e as ciências, que visa a desenvolver um novo discurso sobre a credibilidade, uma apologética original que ajude a criar as disposições para que o Evangelho seja escutado por todos. Quando algumas categorias da razão e das ciências são acolhidas no anúncio da mensagem, elas se tornam instrumentos de evangelização; é a água transformada em vinho. É aquilo que, uma vez assumido, não só é redimido, mas tornar-se instrumento do Espírito para iluminar e renovar o mundo. (Cf. EG 132)

O atual magistério tem demonstrado a sua preocupação em encontrar meios adequados para efetivar esse anúncio e para isto, recorre a Ciência da Fé como ferramenta indispensável;

A teologia, e não só a teologia pastoral, em dialogo com outras ciências e experiências humanas, tem grande importância para pensar como fazer chegar a proposta do Evangelho à variedade dos contextos culturais e dos destinatários. (Cf EG 133)

Os meios para alcançarmos uma nova evangelização são abundantes e compreende desde a elaboração do pensamento até as práticas concretas que se dão no espaço social. O magistério ressalta e estimula o papel das universidades no processo de evangelização frente às novas realidades: “Desenvolver nas universidades católicas, à luz da antropologia e da moral cristã, a pesquisa e a reflexão necessárias que permitam conhecer a atual situação do mundo” (DAp 463), “As universidades são um âmbito privilegiado para pensar e desenvolver este compromisso de evangelização de modo interdisciplinar e inclusivo (Cf. EG 134). O objetivo desses estudos é conhecer a situação do mundo contemporâneo, as consequências dos impactos dos atuais modelos culturais e promover pistas de orientação pastoral.

Com respaldo nas orientações da Conferência de Puebla e da última Conferência de Aparecida, mediante o que estudamos sobre o tema, percebemos que a evangelização compreendida como um conjunto de ações eclesiais, tem a necessidade de estar sempre atualizada. O agir pastoral se configura a partir dessas exigências e se materializa nas experiências que são desenvolvidas no tecido urbano. Por isso, percebemos que não há um único modelo de ação pastoral que predomine nos novos espaços sociais, nem há um marco ou uma data propriamente dita que marque o início da pastoral urbana. Ela acontece e se desenvolve nas experiências efetuadas no tecido social. É devido aos ensaios que se efetivam nas novas espacialidades que se descobre novos métodos de ação com a finalidade de apresentar uma identidade e uma resposta ao homem e à mulher de hoje: Jesus Cristo, caminho, verdade e vida.

Dentre as expressões mais concretas do fenômeno urbano está a cidade. Por isso, a Igreja não pode descuidar da cidade e sua riqueza de diversidade. A cidade instiga a ação pastoral a se refazer exigindo uma constante renovação.

A cidade é diversidade de pessoas, de ideias, religiões, culturas, modos de viver, profissões, atividades, projetos, partidos, grupos. Cada grupo precisa de um atendimento específico. Não pode haver nenhum esquema uniforme de evangelização. O papel do bispo será manter a unidade na diversidade e os presbíteros serão os assistentes dele nessa tarefa. Por isso, uma pastoral urbana nunca será completa. Sempre vamos descobrir realidades desconhecidas. (COMBLIM, 2002 P 10).

As novas espacialidades atreladas ao território, são elementos determinantes para a evolução da prática pastoral, pois devido a sua evolução e seus contrastes, exige uma atitude pastoral que acompanhe a dinâmica da cidade formada por um tecido de grupos e classes que imprimem um caráter plural e diversificado. Esta dinâmica exige dos cristãos uma continuada conversão pastoral atrelada ao conhecimento da realidade sem descuidar de sua espiritualidade, pois como percebemos, a espiritualidade é um elemento que possibilita a adesão à Fé nesse contexto plural e marcado pela característica da subjetividade. Por isso, a ação pastoral deve assumir uma postura plural e dialógica que lhe possibilite dialogar com as várias diversidades dentro do mundo urbano e, ao mesmo tempo, estabelecer relações com as culturas que convivem neste mesmo universo. Deve-se levar em consideração uma relação ecumênica com as diversas tradições religiosas que também buscam alternativas de subsistir nos novos espaços, porém, sem negar sua identidade que é o próprio Jesus Cristo. Desse modo, a evangelização torna-se original e eficaz na medida em que compreende, dialoga e interage com essa nova realidade.

Podemos traduzir esse processo de atualização pastoral, interpretando os anseios de Puebla e inspirados por Aparecida (D Ap 517 -518), através das seguintes perspectivas pastorais: considerando os novos espaços que se configuram no tecido urbano, a Igreja possa desenvolver e fortalecer uma pastoral urbana que possa ser capaz de atender as variadas e complexas categorias sociais, econômicas, políticas e culturais, como pobres, classe média e elites. Esses espaços geram novas formas de comunicação com linguagem e símbolos representativos distintos, então é necessário à comunidade eclesial, abrir-se às novas experiências, estilos e linguagens que possam encarnar o Evangelho na cidade. Sendo a paróquia a instituição mais antiga e popular que representa a Igreja no espaço social, faz-se preciso uma renovação institucional, que não necessariamente seja a substituição desse modelo, mas a sua reinvenção que se dá a partir dos agentes eclesiais. Estes, como responsáveis direto da promoção da evangelização, devem nutrir um espírito de abertura e dialogo com a comunidade eclesial.

Como sugere Puebla nº 682-700, devem os agentes saber ir à frente das ovelhas, dar a vida por elas, conhecer as ovelhas, ser agente de comunhão e participação, agentes de oração e

libertação, para com o próprio testemunho, tornar a evangelização uma realidade no tecido social. E propõe ainda a Conferência de Aparecida 518, que haja uma formação pastoral dos futuros agentes de pastoral capaz de responder aos novos desafios da cultura urbana. O segundo passo dessa renovação paroquial é assumir a proposta de rede de comunidades, na qual a paróquia torna-se uma comunidade de comunidades, setorizando a em lugares menores facilitando a proximidade entre as pessoas. Para a eficácia dessa ação é preciso promover a descentralização dos serviços eclesiais e ao mesmo tempo, investir na formação e acompanhamento dos leigos que influenciando nos centros de opinião, se organizem entre si tornando-se assessores para a ação social, sendo o laicato capaz de atuar como verdadeiro sujeito eclesial e competente interlocutor entre a Igreja e a sociedade, e entre a sociedade e a Igreja (D Ap 497). Que os agentes como um todo se façam presentes nos centros de decisão da cidade, tanto nas estruturas administrativas como nas organizações comunitárias, profissionais e de todo o tipo de associação para velar pelo bem comum e promover os valores do Reino.

Diante da crise de identidade que vive o homem moderno, um dos mecanismos que mais precisamos desenvolver é a pastoral da acolhida que em muitas comunidades se restringe ao momento da celebração a conduzir os fiéis para a igreja. É preciso compreender e estender esse serviço através da escuta e do acompanhamento das pessoas em suas distintas situações. Diante do desafio dos condomínios e seus mecanismos de segurança, dos prédios e das periferias, como as favelas, produzam-se estratégias para chegar a esses lugares fechados. O contato com os responsáveis, com as associações pode facilitar a presença da Igreja nesses espaços. Ter sempre um olhar de continuidade pela causa que fez surgir tantos mártires da evangelização: os índios e os afrodescendentes. Essa continuidade dá-se com o fortalecimento das pastorais sociais na luta pela dignidade humana, considerando relevante a reflexão e ação contra o racismo e promovendo o cuidado com os afrodescendentes, e a atenção à causa dos povos indígenas.

Considerando estes elementos, percebemos a atualidade da teologia lucana e a atualidade das reflexões da III Conferência Latino-americana de Puebla. Estas contribuem para a renovação constante da atividade missionária da Igreja, de modo especial, na América Latina. Seus ensinamentos, embora numa perspectiva continental, são para toda a Igreja Católica. Os métodos, as opções, e as sugestões que Puebla desenvolveu continuam um valioso instrumento da práxis pastoral, de análise das estruturas eclesiais e sociais e ao mesmo tempo se constituem em instrumentos mediadores a serviço do Reino de Deus.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Antônio José. **O ministério dos presbíteros-episcopos na Igreja do Nosso Testamento**. São Paulo: Paulus, 2001.

AMALORPAVADASS, Duraisamy. Evangelização e Cultura. . **Concilium** – Evangelização no mundo de hoje. Vol, n 4, Petrópolis – RJ: Vozes, abril de 1978, p. 70-81..

AMSTUTZ, Josef. Pela legitimidade das missões. **Concilium** – Evangelização no mundo de hoje. Vol, n 4, Petrópolis – RJ: Vozes, abril de 1978, p. 36-44.

BARTON, John (ed). **La interpretación bíblica, hoy**. Sandander: Sal Terrae, 2001.

BAUER, Johannes B. **Dicionário de Teologia Bíblica**. Vol I. São Paulo: Loyola, 1988.

_____. **Dicionário de Teologia Bíblica**. Vol II. São Paulo: Loyola, 1988.

BEOZZO, José Oscar. A evangelização na América Latina. **Revista Eclesiástica Brasileira** – REB- Pastoral Popular. Vol. 38, fasc. 150, Petrópolis – RJ: Vozes, Junho de 1978. p 208-243.

BETZ, Otto. The Kerygma of Luke. In: **Interpretation. A Journal of Bible and Theology**. April, 1968, P. 131-146.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

BOFF, Clodovis. **Teoria do método teológico**. Petrópolis: Vozes, 2014.

BOFF, Leonardo. Puebla: Ganhos, Avanços, questões emergentes. **Revista Eclesiástica Brasileira** – REB- Avanços de Puebla. Vol. 39, fasc. 153, Petrópolis – RJ: Vozes, Março de 1979. P 43-63.

BOFF, Lina. **Espírito e missão na obra de Lucas-Atos: para uma teologia do Espírito**. São Paulo: Paulinas, 1996.

BORNKAMM, Günther. **Paulo vida e obra**. Petrópolis: Vozes, 1992.

BRITO, Lucelmo Lacerda. Medellin e Puebla: epicentros do confronto entre progressistas e conservadores na América Latina. **Revista Espaço Acadêmico**. Nº 111, Agosto de 2010. p 81-89.

BROW, Colin. **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Ed Vida Nova, 1985.

BROWN, Raymond E. **Introdução ao novo testamento**. São Paulo: Paulinas, 2012.

BURNIER, Frei Martinho Penido. **Perscrutando as escrituras – o Querigma**. Petrópolis: Vozes, 1968.

BULTMANN, Rudolf. **Teologia do Novo Testamento**. Sandro André –SP: Academia Cristã, 2008.

CAMACHO, Fernando; MATEOS, Juan. **Jesus e a sociedade de seu tempo**. São Paulo: Paulus, 1992.

CARLOS, Ana. SOUZA, Marcelo e SPOSITO Maria. **A produção do Espaço Urbano**. Agentes e processos, escalas e desafios. São Paulo: Contexto, 2011.

CASALEGNO, Alberto. **Lucas a caminho com Jesus missionário**. São Paulo: Loyola, 2009.

_____. **Ler os atos dos Apóstolos**: estudo da teologia lucana da missão. São Paulo: Loyola, 2012.

CASTANHO, D. Amaury. **Evangelização da cidade – desafios**. São Paulo: Brasil:2002.

CASTILLO, Fernando. Evangelização na América Latina. . **Concilium** – Evangelização no mundo de hoje. Vol, n 4, Petrópolis – RJ: Vozes, abril de 1978, p.82-94.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Loyola, 2000.

CERFAUX, Lucien. **O cristão na teologia de Paulo**. Santo André: Academia Cristã/ São Paulo: Paulus, 2012.

CESARÉIA, Eusébio. **História Eclesiástica**. São Paulo: Paulus, 2000.

CHUPUNGCO, Anscar J. **Inculturação litúrgica – sacramentais, religiosidade e catequese**. São Paulo: Paulinas, 2008.

COMBLIM, José. **Teologia da Cidade**. São Paulo: Paulus, 1991.

_____. **Paulo, Apóstolo de Jesus Cristo**. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____.Temas doutriniais com vistas à Conferencia de Puebla. **Revista Eclesiástica Brasileira** – REB- Pastoral Popular. Vol. 38, fasc. 150, Petrópolis – RJ: Vozes, Junho de 1978. P 195-207.

CONFERENCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL – CNBB. Sociedade Brasileira e Desafios Pastorais. São Paulo: Paulinas, 1990.

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO - CELAM – **reflexiones sobre Puebla**. Bogotá: Ediciones Paulinas, Colombia, 1979.

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO – CELAM. **Resonancias de Puebla**. Bogotá: Centro de Publicaciones del CELAM, Colombia, 1990

CULLMANN,Oscar. **Cristologia do Novo Testamento**. São Paulo: Hagnos, 2008.

DOCUMENTO DE APARECIDA. São Paulo: Paulus, 2013.

DOCUMENTO DO CONCÍLIO VATICANO II. **Decreto Ad Gentes – sobre atividade missionária da Igreja**. São Paulo: Paulus, 1997.

_____. **Constituição Dogmática Lumen Gentio – sobre a Igreja.** São Paulo: Paulinas, 1997.

DUPUIS, Jacques. **Introdução à Cristologia.** São Paulo: Loyola, 1999.

DURRWELL, F.X. **A Ressurreição de Jesus – mistério de salvação.** São Paulo: Teológica, 1969.

EICHER, Peter. **Dicionário de conceitos fundamentais de Teologia.** São Paulo: Paulus, 1993.

EXORTAÇÃO APÓSTOLICA **EVANGELI NUNTIANDI – sobre a evangelização no mundo contemporâneo.** São Paulo: Paulinas, 2004.

EXORTAÇÃO APOSTÓLICA PÓS-SINODAL **VERBUM DOMINI – sobre a Palavra de Deus na vida e na missão da Igreja.** São Paulo: Paulinas, 2011

FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno. **Os Evangelhos II.** 4ª ed. São Paulo: Loyola, 2006.

FELLER, Vitor Galdino. Antropologia Cristã no magistério Episcopal Latino-Americano. **Encontros Teológicos.** Nº 45, Ano 21, 2006, p 44-68

FITZMYER, Joseph A. **El Evangelio Segun Luca.** Madrid: Ediciones Cristiandad, 1986.

FLORISTÁN, Casiano. **Teología Práctica – teoria y praxis de la accion pastoral.** Salamanca: Ediciones Sígueme, 2009.

GALEANO, Eduardo H. **As veias abertas da América Latina.** Porto Alegre, RS: L &PM, 2016.

GALILEA, Segundo. **Espiritualidade da Evangelização.** São Paulo: Paulinas, 1980.

GALINDO, Luciano. **Dicionário de Sociologia.** Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2005.

GASDA, Élio Estanislau. Política, cristianismo e laicidade. **Perspectiva Teológica.** A Igreja no mundo: alegria e esperança. V. 47, n 132, Maio/ Agosto. Ano 2015. p.203-220

GEORGE. A. **Leitura do Evangelho de Lucas.** Coleção cadernos bíblicos 13. São Paulo: Paulinas, 1982.

GESCHE, Adolphe. **O Ser humano.** São Paulo: Paulus, 2003.

GONZÁLEZ, Justo L. **Dicionário ilustrado dos intérpretes da fé.** São Paulo Hagnos, 2008.

GROLLENBERG, Luc H. **A nova imagem da bíblia.** São Paulo: Herder, 1970.

HARVEY, David. **Condição Pós-moderna.** São Paulo: Loyola: 1992.

HERMANN, Brandt. **O Encanto da missão** – ensaios de missiologia contemporânea. São Leopoldo: Sinodal, 2006.

HORTAL, Jesus. As eclesiologias de Puebla. **Perspectiva Teológica**. V 11, nº 24, Maio/Agosto. 1979. p 83-96.

HURTADO, Larry W. **Senhor Jesus Cristo**. Devoção a Jesus no cristianismo primitivo. Santo André: Academia Cristã/ Paulus, 2012.

JEREMIAS, Joaquim. **As parábolas de Jesus**. São Paulo: Paulus, 2007.

JOÃO PAULO II. **O Redentor do Homem**. São Paulo: Paulus, 1978

_____. **Dominum et Vivificantem**. São Paulo: Paulus, 2005.

_____. **Centesimus Annus**. São Paulo: Paulus, 1981.

JOSEFO, Flávio. **Uma testemunha do tempo dos Apóstolos**. São Paulo: Paulus, 2009.

KÜMMEL, Werner Georg. **Síntese Teológica do Novo Testamento**. São Paulo: Teológica, 2003.

KONINGS, Johan. **A Bíblia, sua origem e sua leitura**. Petrópolis: Vozes, 2014.

LÉON-DUFOUR, Xavier. **Vocabulário de Teologia Bíblica**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

LIBANIO, João Batista. **O que é pastoral**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. **Teologia da Revelação a partir da modernidade**. Loyola: São Paulo, 1992.

LIMA, Maria de Lourdes Corrêa. **Exegese bíblica: teoria e prática**. São Paulo: Paulinas, 2014.

MARGUERAT, Daniel. **A primeira história do cristianismo: os Atos dos Apóstolos**. Petrópolis: Vozes, 2011.

MEKENZIE, John L. **Dicionário bíblico**. São Paulo: Paulus. 1983.

MIRANDA, Mário de França. **Igreja e sociedade**. São Paulo: Paulinas, 2009.

_____. **A Igreja numa sociedade fragmentada**. São Paulo: Loyola, 2006.

MONASTERIO, Rafael Aguirre; CARMONA, Antonio Rodriguez. **Evangelhos Sinóticos e Atos dos Apóstolos**. São Paulo: Ave Maria, 2000.

MOREIRA, Gilvander Luis. **Lucas e Atos - uma teologia da história: Teologia lucana**. 2ª Ed. São Paulo: Paulinas, 2012.

MÜLLER, Karl. **Teologia da missão**. Petrópolis: Vozes, 1995.

MUNOZ, Ronaldo. O capítulo eclesiológico das conclusões de Puebla. **Revista Eclesiástica Brasileira** – REB- Avanços de Puebla. Vol. 39, fasc. 153, Petrópolis – RJ: Vozes, Março de 1979. P 113-122.

PASTOR, Felix Alexandre. Inculturação e Libertação – o problema teológico de uma “evangelização libertadora”. **Perspectiva Teológica**. V 11, nº 25, Setembro/Dezembro. 1979. p 181-202.

PEREIRA, Isidoro. **Dicionário grego-português e português-grego**. Braga: s/e, 1990.

PERKINS, Pheme. O caráter missionário da Igreja no Novo Testamento. **Concilium** – Evangelização no mundo de hoje. Vol, n 4, Petrópolis – RJ: Vozes, abril de 1978, p.4-13

PRADO, Maria Lígia; PELLEGRINO, Gabriela. **História da América Latina**. São Paulo: Contexto, 2014.

RESTORI, Memore. **A missão no Vaticano II**. São Pulo: Paulus, 2015.

RUIZ, José María González. **Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo**. São Paulo: Paulus, 1999. p 402-406.

SACCONI, Luiz Antonio. **Grande dicionário Sacconi da língua portuguesa: comentado, crítico e enciclopédico**. São Paulo: Nova Geração, 2010.

SCHMID, Josef. **El Evangelho según San Lucas**. Barcelona: Herder, 1968.

SCHREITER, R. Missão cristã numa “nova modernidade” e trajetórias na teologia intercultural. **Concilium**, Petrópolis, n.339, p. 27-38, 2011.

SENIOR, Donald; STUHLMUELLER, Carrol. **Os fundamentos bíblicos da missão**. Santo André (SP): Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010.

SZENTMÁRTONI, Mihály. **Introdução à Teologia Pastoral**. São Paulo: Loyola, 2004.