



Carlos Roberto de Oliveira Charles

**Comunidade segundo o Espírito:
fraternidade e libertação. Uma aproximação
pneumatológica entre Francisco de Assis e
José Comblin**

Tese de Doutorado

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação
em Teologia da PUC-Rio como requisito parcial
para a obtenção do título de Doutor em Teologia.

Orientador: Prof. Luiz Fernando Ribeiro Santana
Co-orientadora: Prof^a. Jenura Clothilde Boff

Rio de Janeiro
Outubro de 2015



Carlos Roberto de Oliveira Charles

Comunidade segundo o Espírito: fraternidade e libertação. Uma aproximação pneumatológica entre Francisco de Assis e José Comblin

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção o grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humana da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Luiz Fernando Ribeiro Santana
Orientador
Departamento de Teologia – PUC-Rio

Profa. Jenura Clotilde Boff
Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Luís Corrêa Lima
Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Paulo Henrique de Gouvêa Coelho
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

Prof. Ronaldo Gomes da Silva
Pontifícia Facoltà Teologica 'S.Bonaventura'

Profa. Denise Berruezo Portinari
Coordenadora Setorial de Pós-Graduação e Pesquisa do Centro de Teologia e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 13 de outubro de 2015.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Carlos Roberto de Oliveira Charles

É Frade da Ordem dos Frades Menores Conventuais e Ministro Ordenado. Graduiu-se em Filosofia pela FSB/RJ (Faculdade São Bento do Rio de Janeiro) em 1995. Graduiu-se em Teologia na Pontifícia Universidade Católica, PUC/RJ em 1999. Pós-graduou-se em História da Igreja (Lato Sensu) pela FSB/RJ em 2008 com a Monografia “A evolução do Movimento Franciscano à luz do Testamento de São Francisco de Assis”. Pós-graduou-se em Teologia Sistemática (Mestrado) PUC/RJ em 2011 com a Dissertação “Manifestação do Espírito Libertador no Continente da esperança. Uma perspectiva de Comblin”. Atualmente participa, em nível de América Latina, do Ministério de Reflexão da FALC (Federação Latino Americana dos Conventuais).

Ficha Catalográfica

Santos, Francisco de Assis Souza dos

Audição equilibrada: relações entre aconselhamento cristão e psicanálise / Francisco de Assis Souza dos Santos; orientador: Joel Portella Amado. – 2015.

250 f. ; 30 cm

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2015.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Aconselhamento pastoral. 3. Psicanálise. 4. Religião. 5. Pessoa. I. Amado, Joel Portella. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD 220

A minha mãe Célia Maria Teixeira Charles (*in
memoriam*); ao grande teólogo, Pe. José
Comblin, (*in memoriam*) e a todas as
Comunidades Eclesiais de Base do Continente
da Esperança.

Agradecimentos

Ao CAPES e à PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

A Deus, cuja força se manifesta como ação, como Espírito de vida e libertação e, por ter despertado em mim uma leitura teológica pertinente e condizente com a realidade que vivemos.

Ao meu orientador Professor Padre Luiz Fernando Ribeiro Santana pelo tempo, paciência, dedicação e estímulo, paciente e metodológica orientação para o êxito deste trabalho.

À minha co-orientadora Professora Ir. Lina Boff, pelo carinho de sempre e sua preciosa colaboração neste projeto de pesquisa.

Às amigas Neila Salvador e Nayara Salvador, incentivadoras e colaboradoras. A esta última, principalmente pela verificação lógica, gramatical e ortográfica.

Aos professores do Departamento de Teologia da PUC-Rio em especial aos professores Pe. Geraldo Dôndici e Tereza Cavalcanti que, respectivamente, através de suas aulas e exemplo, instigaram-me a percorrer este caminho da esperança latente nas camadas empobrecidas do nosso Povo.

Às minhas comunidades Paroquiais, Nossa Senhora do Perpétuo Socorro e Nossa Senhora do Rosário, em Juiz de Fora onde e com quem amadureci tanto a experiência quanto a teologia do Espírito no exercício do ministério pastoral.

Aos demais amigos que de alguma forma contribuíram para a elaboração deste trabalho, seja indicando bibliografia ou criticando as ideias postas no papel.

Aos amados irmãos da minha Comunidade Religiosa da Custódia Imaculada Conceição do Rio de Janeiro (OFMConv.) pelo o incentivo.

Resumo

Charles, Carlos Roberto de Oliveira; Santana, Luiz Fernando Ribeiro. **Comunidade segundo o Espírito: fraternidade e libertação. Uma aproximação pneumatológica entre Francisco de Assis e José Comblin.** Rio de Janeiro, 2015. 250p. Tese de doutorado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A compreensão sobre a comunidade de fé segundo Espírito pode ser facilitada por duas balizas que se equilibram e se completam numa mesma ação: fraternidade e libertação. Embora focalizadas e priorizadas separadamente sustentam, por obra do Espírito a mesma vivência da fé na comunhão que exprime amor e liberdade, manifestando-se de muitos modos. Uma destas manifestações é experimentada na fraternidade que gera amor e comunhão entre os membros de uma mesma comunidade e de outras, suscitadas pelo Espírito. Outras manifestações acenam para a transformação integral do ser humano, cuja ação se dá também na expressão evangélica de vida comunitária como processo de libertação. Pensar uma pneumatologia que traga novos sopros de vida para a Igreja é fazer teologia. Por esta razão, o presente trabalho acadêmico, ao articular a espiritualidade experimentada “por” e “em” torno de Francisco de Assis com o pensamento combliniano, pretende demonstrar que esta manifestação do Espírito Santo, diversa no tempo e no espaço e convergente na vida comunitária de fé, concretiza-se como ação fraterno-libertadora de modo muito especial na comunidade por ele suscitada, conduzida e renovada. Para Francisco de Assis essa “comunidade segundo o Espírito” baseia-se no amor e em sua expressão mais fundamental, a “fraternidade”. Já na perspectiva teológica de J. Comblin abre possibilidades de reflexão para esta manifestação “libertadora” do Espírito Santo, iluminando uma prática eclesial comprometida com o amor e a justiça, configuração de uma nova espiritualidade marcada pela vida solidária, pela fé partilhada e pela esperança consolidada.

Palavras-Chave

Espírito Santo; Libertação; Liberdade; Fraternidade; Comunidade; Amor; Ação; América latina; Francisco de Assis; José Comblin.

Résumé

Charles, Carlos Roberto de Oliveira; Santana, Luiz Fernando Ribeiro (Conseiller). **Communauté selon l'Esprit: fraternité et libération. Une approximation pneumatologique entre Francisco de Assis et José Comblin.** Rio de Janeiro, 2015. 250p. Thèse de Doctorat. Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

La compréhension sur la communauté de la foi selon l'Esprit, peut devenir plus facile à travers deux buts qui s'équilibrent et se complètent dans une même action: fraternité et libération. Si bien qu'elles soient focalisées et privilégiées, chacune à son tour, elles soutiennent, à travers de l'Esprit la même expérience de la foi dans la communion, qui exprime l'amour et la liberté, en se manifestant dans plusieurs manières. L'une de ces manifestations est éprouvée dans la fraternité qui fait naître l'amour et la communion parmi les membres d'une même communauté et d'autres, suscité e par l'Esprit. D'autres manifestations montrent la transformation intégrale de l'être humain, dont l'action apparaît aussi dans l'expression évangélique d'une vie communautaire, comme un procès de libération. Quand on pense à une pneumatologie qui apporte de nouveaux souffles de vie pour l'Église, on fait de la théologie. C'est pour ça que dans ce travail académique, où on articule la spiritualité expérimentée par et autour de François d'Assise avec la pensée comblinienne, a l'intention de démontrer que cette manifestation du Saint Esprit, diverse dans le temps et dans l'espace et convergeante dans la vie communautaire de la foi, se concretise comme une action fraternelle-libératrice d'une façon très spéciale dans la communauté suscitée par lui, conduite et renouvelée. Pour François d'Assise cette communauté selon l'Esprit s'appuie sur l'amour et dans son expression plus fondamentale, sur la fraternité. Dans la perspective théologique de J. Comblin, elle ouvre de possibilités de réflexion pour cette manifestation, libératrice du Saint Esprit, en illuminant, une pratique ecclésiastique engagée avec l'amour et la justice, configuration d'une nouvelle spiritualité marquée par la vie solidaire, par la foi partagée et par l'espérance consolidée.

Mots clefs

Saint Esprit; Libération; Liberté; Fraternité; Communauté; Amour; Action; Amérique latine; François d'Assise de Assis; José Comblin

Sumário

1	Introdução	14
1.1	Os autores: Francisco de Assis e José Comblin	15
1.2	Estrutura metodológica	21
2	Experiência de Comunidade como manifestação do Espírito Santo	23
2.1	Introdução	23
2.2	Experiência pneumática de comunidade na vida e no pensamento de Francisco de Assis	26
2.2.1	A experiência de Deus na vida de Francisco de Assis	29
2.2.2	A Experiência de Deus sob o olhar “sãofranciscano”	34
2.2.2.1	Vida no Espírito na perspectiva pessoal e comunitária do santo de Assis	34
2.2.2.2	O pensamento de Francisco sobre a vida no Espírito	37
2.2.3	Comunidade fraterna como experiência e manifestação do Espírito Santo	45
2.2.3.1	Comunidade como ação pneumática nos “Escritos” de Francisco	49
2.2.3.2	Sinais da manifestação do Espírito na comunidade franciscana a partir das primeiras biografias de S. Francisco	54
2.3	Experiência da ação pneumática na comunidade segundo Comblin	64
2.3.1	A “experiência de Deus” em Comblin	65
2.3.2	A vida segundo o Espírito a partir de Comblin	67
2.3.3	Comunidade: ação do Espírito Santo	69
2.3.3.1	Ser comunidade na experiência pastoral de Comblin	71
2.3.3.2	Comunidade dos empobrecidos: uma espiritualidade libertadora	74
2.4	Diferentes experiências de comunidade: uma aproximação entre Francisco e Comblin	79
2.4.1	A novidade pneumática das comunidades no movimento franciscano	81
2.4.2	O Espírito Santo na formação das CEBs	83
2.4.3	Comunidade: lugar da ação transformadora do Espírito	88
2.5	Conclusão Parcial	90
3	A reflexão de fé sobre a ação carismática fraterno-libertadora da Comunidade	93
3.1	Introdução	93
3.2	O amor e a liberdade: o Espírito como fonte de fraternidade e de libertação	94
3.2.1	A base escriturística para a teologia do Espírito como amor e liberdade	96
3.2.2	Para uma pneumatologia do amor	104
3.2.3	Para uma pneumatologia da liberdade libertadora	110
3.3	Amor fraterno como carisma do Espírito em Francisco de Assis: a fraternidade	115
3.3.1	O Espírito se manifesta como amor na comunidade franciscana	119
3.3.2	Fraternidade como amor cristão	123
3.3.3	A <i>práxis</i> da justiça suscitada pelo amor fraterno	125

3.4 Libertação como ação carismática na perspectiva de Comblin	130
3.4.1 A pneumatologia de Comblin e sua experiência fundante	134
3.4.2 Uma nova experiência teológica na perspectiva do empobrecido	137
3.4.3 A ação libertadora do Espírito Santo nos pobres	139
3.5 Fraternidade e Libertação: possível articulação entre a concepção de Francisco e a teologia de Comblin.	144
3.5.1 Comunidade no Espírito: amor “ou” liberdade, fraternidade “ou” libertação?	146
3.5.2 Comunidade no Espírito: novo modo de ser Igreja	148
3.5.3 Amor libertador	155
3.6 Conclusão parcial	158
4 Fraternidade libertadora: experiência e teologia no acolhimento do Espírito	161
4.1 Introdução	161
4.2 A proposta profético-silenciosa de libertação em Francisco de Assis	162
4.2.1 Experiência da liberdade “são franciscana” como teologia	162
4.2.2 O desafio de falar sobre libertação no <i>ethos</i> de Francisco de Assis	166
4.2.3 Francisco de Assis: homem libertado, livre e libertador	167
4.2.4 A imagem de Francisco de Assis segundo Comblin	175
4.3 A proposta profético-libertária de comunhão fraterna em J. Comblin	180
4.3.1 A utopia da comunidade fraterna	181
4.3.2 O conceito pneumatológico de amor segundo Comblin	183
4.3.3 O conceito pneumatológico de comunhão	187
4.3.4 Comblin e a fraternidade: relações libertadoras de amor	189
4.3.5 O conceito “Povo de Deus” como comunidade de vida e de destino	191
4.4 Contribuição pneumatológica e pastoral no encontro entre Francisco e Comblin	193
4.4.1 O resgate da pneumatologia como experiência: contribuição “sãofranciscana”	193
4.4.2 O resgate da pneumatologia em chave libertadora: contribuição combliniana	202
4.4.3 A alegria do Evangelho: ponto real de encontro entre Francisco de Assis e J. Comblin	207
4.4.4 Uma pastoral missionária do encontro comunitário	213
4.4.5 Manifestação comunitária do Espírito: implicações pastorais	215
4.5 Fraternidade libertadora: desafios e esperanças atuais para a vida segundo o Espírito em comunidade	218
4.5.1 Vida Religiosa Consagrada atual como fraternidade-libertadora	219
4.5.2 Fraternidade libertadora como comunidades de base	225
4.6 Conclusão Parcial	231
5 Conclusão	234
6 Referências bibliográficas	241
6.1 Bibliografia franciscana	241
6.2 Bibliografia combliniana	245

6.3 Bibliografia de apoio	246
6.4 Bibliografia consultada	253

Lista de Siglas

a) Siglas dos documentos e textos em geral:

AT	Antigo Testamento
CEBs	Comunidades Eclesiais de Base
CELAM	Conferência Episcopal Latino Americana
DAP	Documento de Aparecida
DM	Documento de Medellín
DP	Documento de Puebla
DS	Denzinger
DSD	Documento de Santo Domingo
EC	1º Intereclesial das Cebis
EG	Evangelii Gaudium
EN	Evangelii Nuntiandi
GS	Gaudium et Spes
JOC	Juventude Operária Católica
LG	Lumen Gentium
NT	Novo Testamento
TdL	Teologia da Libertação
VFC	Vida Fraternal em comunidade – Documento Pontifício
VRC	Vida Religiosa Consagrada

b) Siglas dos textos franciscanos

Adm.	Admoestações
AP	Anônimo Perusino
Cant.	Cântico do Irmão Sol
CMG	Conferência dos Ministros Gerais da Primeira Ordem Franciscana e da TOR
CIMP	Conferência Intermediterrânea dos Ministros Provinciais da Ordem dos Frades Menores Conventuais
1CtFi	Carta a todos fieis – 1ª Redação
2CtFi	Carta a todos fieis – 2ª Redação
CtOr	Carta a toda Ordem
1Cel.	Vida I de Tomás de Celano
2Cel.	ou Vida II de Tomás de Celano ou Memorial
Mem	
Cefepal	Centro de Estudos Franciscanos para América Latina
Erm	Regra para os Eremitérios
FFB	Família Franciscana do Brasil
Fior	I Fioretti
LM	Legenda Maior de São Boaventura
Lm	Legenda Menor de São Boaventura
LTC	Legenda dos Três Companheiros
LLe	Louvores
OFM	Ordem dos Frades Menores
OFMCap.	Ordem dos Frades Menores Capuchinhos
OFMConv.	Ordem dos Frades Menores Conventuais

RB	Regra Bulada
RNB	Regra não bulada
Test.	Testamento de São Francisco
SMD	Saudação a Mãe de Deus

*O extraordinário do Espírito de Deus se
esconde e se revela no ordinário e
cotidiano da vida humana.*

Carlos Mesters

1 Introdução

A estrutura humana foi plasmada por um Deus “comunidade”, refletindo no homem uma origem trinitária e “comunitária”. A partir desta perspectiva da realidade comunitária de Deus é pertinente uma reflexão: se tudo em nós é comunitário, desde os instintos infantis até a nossa racionalidade, a *fortiori* também não será nossa vivência de fé? Se tudo em nós é comunitário, por que o individualismo se arraigou tanto na nossa cultura? Como a cultura pode criar uma compreensão do ser humano que contrarie radicalmente sua realidade mais profunda? Por que a fé caminhou na linha da busca de uma relação individual com Deus, sem explicitação trinitária nem comunitária?¹

Despertar a vocação comunitária do ser humano atraindo-o para o “nós” da relação, no encontro humanizante, onde nasce, cresce e floresce a comunidade de pessoas libertas para o amor é tarefa e ação do Espírito Santo que se manifesta em nós em meio a esta realidade cada vez mais “egocentrada”. É pela manifestação do Espírito que pretendemos demonstrar que “ser e viver em comunidade”, expressando a fé e partilhando os desafios da vida, é antes de tudo impulso divino do Espírito agindo em nós.

Neste sentido, a presente pesquisa, ao partir do conceito de “comunidade” como ação do Espírito, pretende abordar os acentos “fraternidade” e “libertação” como uma mesma e complementar manifestação divina que gera e conduz comunidades distintas à sua plenitude. Esta abordagem será feita a partir da aproximação articuladora entre a experiência espiritual comunitária de Francisco de Assis e a pneumatologia da libertação trabalhada por J. Comblin, que longe de ser um estudo pneumatológico aprofundado no registro da libertação, seja da Vida Religiosa Consagrada (VRC) franciscana, seja de teologia das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), se delineará, antes de tudo, como resposta à retomada da teologia do Espírito, proposta pelo Vaticano II, pelos movimentos que o antecederam, pelo episcopado latino-americano e, principalmente pela experiência

¹ Cf. LIBANIO, J. B. *Crer num mundo de muitas crenças e pouca libertação.*, pp. 80-81.

comunitária de fé tanto da fraternidade franciscana das origens quanto das comunidades empobrecidas do “continente da esperança”. Desta maneira, nosso intuito será sempre o de partir dessa experiência de vida de fé em “comunidade” para reconhecer e nomear o Espírito Santo como manifestação de “amor e libertação”, “fraternidade e liberdade”. As obras de Francisco e as de Comblin, das quais partimos, fornecem-nos elementos claros, para que possamos dizer que a experiências de “comunidade”, tão distintas e ao mesmo tempo tão próximas, vividas pelo movimento franciscano e pelas CEBs é uma experiência do Espírito Santo. É esta a ideia que pretendemos sustentar ao longo de toda a pesquisa.

Neste momento introdutório faz-se necessário, ainda que de maneira sintética, uma apresentação dos autores escolhidos para esta nossa pesquisa.

1.1

Os autores: Francisco de Assis e José Comblin

O santo de Assis é o nosso primeiro autor pesquisado, cujo encontro com sua pessoa, história e espiritualidade sempre causa um abalo antropológico, pois somos confrontados com o mais exigente, o mais alto e o mais radical: um santo incomparável, o “primeiro” depois do “único”, Jesus Cristo.² Francisco de Assis,³ canonizado pela Igreja em 1228 no pontificado do Papa e amigo Gregório IX⁴, foi batizado com o nome de *Giovani di Pietro Bernardone*, uma provável homenagem a São João Batista⁵, feita por sua mãe,⁶ portanto João, em português.

² Cf. BOFF, L. *São Francisco de Assis. Ternura e vigor.*, p. 95: aqui Boff cita Joseph Lortz, grande historiador moderno, para quem Francisco é o santo incomparável.

³ Por razões metodológicas sempre mencionaremos, em todo o texto, o nome do Santo de Assis sem o tradicional prefixo de santidade ou título ou pronome de tratamento: “São”, mesmo quando as citações o aplicarem.

⁴ Cf. *Vita Gregorii IX papae em Vitae Romanorum Pontificum Lemmens.*, pp. 12-13.

⁵ Para a “Legenda Áuera” Francisco chamou-se primeiramente João, mas depois seu nome foi mudado para Francisco. Parece que esta mudança teve diversas causas. A primeira está relacionada com um milagre; diz-se que recebeu de Deus o dom de falar a língua francesa e, na sua legenda, consta que, sempre que o Espírito Santo o fazia entrar em êxtase, as suas palavras inspiradas eram em francês. A segunda razão prende-se com a divulgação da sua missão; diz-se nessa mesma legenda que a Divina Providência instilou nele esta língua, para que um nome tão singular e inabitual tornasse a sua missão e vocação mais rapidamente conhecidas por todo o mundo. A terceira razão deve-se à obtenção do efeito, para que, através do nome se desse a entender que, por si próprio e pelos seus filhos, muitos servos do pecado e do diabo se tornariam livres e francos. A quarta razão fundamenta-se na magnanimidade do seu coração; de fato, os francos procedem da barbárie, mas também lhes é natural a magnanimidade de espírito. A quinta razão é a facilidade de falar, porque a sua palavra cortava os vícios como um machado. A sexta razão é o terror do demônio, que fugia ao ouvir o seu nome. A sétima razão baseia-se na segurança, que ele tinha da virtude e da perfeição das suas obras; dizem, na verdade, que se chamam *franciscas* determinados

Todavia, o pai,⁷ que estava ausente ao seu nascimento, quando tomou conhecimento de seu nome, e o considerando tão comum, mudou-o para Francisco,⁸ e com o nome, incutiu em seu caráter e personalidade o desejo e a ambição de uma vida nobre, ou pelo menos heroica, através dos projetos bélicos e cavaleirescos.⁹

Assim fora educado o jovem Francisco até que sua vida, tocada por graça divina, deu uma guinada surpreendente¹⁰. Em nome do “Senhor” e conduzido por “Ele”, como abre o texto de seu “Testamento”,¹¹ deixando diante do pai o próprio nome, as vestes, a herança e os sonhos,¹² abandona não só a família, mas toda estrutura sócio-econômica que isso representava, tornando-se pobre, excluído¹³ e esmoler:¹⁴ movido pela misericórdia para com os últimos de sua sociedade comunal viveu entre eles sempre sustentado pela força da fé, recém descoberta, aprofundada e assumida como único ideal de vida. Sua ruptura total com todos os paradigmas trouxe-lhe consequências dolorosas: o escárnio,¹⁵ a intolerância e a irritabilidade por parte de seus conhecidos, mas ao mesmo tempo, trouxe-lhe seguidores, que pouco a pouco se enfileiraram diante dele e de seu novo modo de vida¹⁶. O jovem Francisco não tinha um projeto em mente quando deixou a casa paterna e passou a viver fora dos muros de Assis.¹⁷ Queria simplesmente viver

símbolos semelhantes a machados que, em Roma, eram levados à frente dos cônsules, em sinal de terror e de segurança: cf. VORAGINE, T. *Legenda áurea.*, pp. 206-208.

⁶ Cf. 2Cel 1, 3; Lm 1,1. Sobre o nome da mãe de Francisco de Assis podem ser conferidos vários textos. Somente um se refere a ela com o nome de Joana, os demais textos falam de seu cognome, Pica, isto é, vinda da região da Picardia, sul da França; Segundo o testemunho de Nicolau de Assis: cf. OLIGER, L. *Liber exemplorum Fratrum saeculi XIII.*, n. 116, a mãe de Francisco chamava-se “domina” Pica.

⁷ Pietro Bernardoni é o nome do pai de Francisco.

⁸ Cf. Lm 1,1. O nome *Francesco*, *Franciscus*, no dialeto da Úmbria que então emergia do latim medieval, coloca os primeiros biógrafos Tomás de Celano, Três Companheiros e Boaventura, juntamente com os modernos, Wadding, Paul Sabatier, Manselli, Joergensen e Miccoli, entre outros numa mesma linha de compreensão: era a designação pouco comum, mas não desconhecida, que significava “francês”.

⁹ Cf. 1Cel 2, 4.

¹⁰ Cf. 1Cel 2, 5; 1Cel 2, 6.

¹¹ *Testamentum Sancti Francisci*. O “Testamento” de São Francisco é um documento produzido no último ano de sua vida para recordar as origens do projeto de vida evangélica desencadeado, primeiramente, por sua conversão e pelo recrutamento dos primeiros seguidores que formaram com ele a primeira “Fraternidade Franciscana”, e lembrar aos presentes e futuros os elementos essenciais que não podem ser perdidos em nome de nenhuma evolução ou adequação.

¹² Cf. 1Cel 6, 15.

¹³ Cf. 1Cel 7, 17.

¹⁴ Cf. 2Cel 9, 14.

¹⁵ Cf. 1Cel 7, 16.

¹⁶ Cf. 1Cel 10, 24,25; 11, 27.

¹⁷ Cf. 1Cel 7, 16, 17.

para seu Senhor,¹⁸ visivelmente constatado nos mais pobres deste mundo. Para isso passava boa parte de seu tempo entre eles e também cultivava, desde o início de sua conversão, momentos profundos de intimidade com o Senhor,¹⁹ através da contemplação das obras criadas por Deus entre árvores, plantas, grutas e rochedos.²⁰

Francisco pensou fazer-se eremita, buscando o silêncio e a solidão, confeccionando para si uma vestimenta que o simbolizasse²¹. Buscou amparo e abrigo entre os religiosos, especialmente os Monges. Mas foi depois de ter abandonado essa ideia, assumindo a penitência e a pregação como mandato do Senhor, que atraiu a curiosidade e o desejo de seguimento de outros, principalmente daqueles que o conheceram antes de sua *convertio*, formando com ele um grupo²² de penitentes itinerantes.²³

Era um grupo de homens pobres, felizes, solidários semelhantes a tantos outros de sua época, mas a novidade do Movimento suscitado por Francisco era a completa submissão à Igreja,²⁴ tanto que preocuparam-se em receber do Papa Inocêncio III aprovação para que sua comunidade existisse no seio da mesma. Depois disso a pequena grei recebeu um considerável número de adeptos, forçando, de tempos em tempos, e com o passar dos anos, uma melhor organização²⁵ que pudesse contemplar o ideal originário e adequar estes princípios

¹⁸ Na linha do posicionamento de Karl Ranher, Francisco de Assis pode ser considerado místico, pois “mítico não era alguém com características extraordinárias, mas o crente, que na sua vida faz experiência pessoal da fé”: cf. RAHNER, K. *Encyclopaedia of Theology*. Já para J. Comblin, apoiando-se em Mühlen, “a mística não ajudaria a entender o que é uma experiência do Espírito Santo na comunidade. A experiência mística isola o místico. A disciplina eclesial isola-o mais ainda, obrigando-o a guardar o segredo ou a divulgar somente com extrema discrição suas experiências. O místico está em estado de vigilância, como pessoa presuntivamente perigosa. O que aumenta mais o caráter individual. Ora, a experiência do Espírito ou no Espírito leva para outros e gera comunidade. Leva ao testemunho, à profecia que edifica, ilumina outros. Ela se dá sobretudo no ato da comunicação. É um projetar-se para fora de si mesmo: cf. COMBLIN, J. *A experiência espiritual.*, p. 146.

¹⁹ Cf. 2Cel 61, 94-95.

²⁰ Cf. 2Cel 5,9.

²¹ Cf. 1Cel 9, 22; LTC 25: a vestimenta de eremita compunha-se de uma túnica amarrada à cintura por um cinto de couro (cinturão), calçados e bastão (cajado, bordão), confira também em SPOTO, D. *Francisco de Assis.*, p. 106.

²² A comunidade franciscana primitiva era composta por Francisco, Bernardo de Quintavalle, Pedro Cattani (cf. AP 10), Egídio (cf. LTC 32; AP 14), Filipe (cf. 1cel 24-25), Silvestre (cf. LM III, 5; LTC 31; AP 12), Sabatino, Morico e João de Capela (cf. LCT 35).

²³ Cf. 1Cel 9, 21; 10,23-24; 24, 25.

²⁴ Total submissão à Igreja: para Francisco a Igreja, é antes de tudo, a Igreja de Jesus Cristo, daquele que jurara fidelidade e se fizera cavaleiro. Estava falando dele mesmo. Por isso, em sua vida se encontram acumuladas provas de sua dedicação à Igreja, daí deduz-se sua submissão à Igreja: cf. KOSER, C. *O pensamento franciscano.*, pp. 89-94.

²⁵ Cf. 1Cel 16, 42-44; 19, 51-54; 2Cel 32, 62; 37, 67; 39, 69; 40, 70; 41, 71; LM IV, 10.

aos irmãos oriundos de diversas camadas sociais e de formação diferenciada, como também a funcionalidade do apostolado e da vida experimentada em “Comunidade Fraterna”.²⁶

Em 1223 o “Movimento” tornou-se uma “Ordem” instituída com “Regra de Vida”²⁷ própria aprovada por Bula Papal. Francisco, o fundador, mas já não mais a autoridade oficial, pois renunciara a ela em 1221, recluso em Fonte Colombo, escreveu essa “Regra”, que imediatamente fora elaborada ou codificada em termos eclesiais, bíblicos e acessíveis à toda “Ordem” por seus secretários.²⁸

Entre 1209 e 1226 Francisco escreveu e ditou vários documentos, cartas, bilhetes, as “Regras” e os “Testamentos”.²⁹ Estes últimos, basicamente no último ano de sua vida, em 1226. Aos 44 anos, muito doente, vítima da malária, doença que o acompanhou desde a mocidade, quase cego, na tarde do dia 3 de outubro de 1226, na cidade de Assis, Francisco morre, deixando à Igreja um convite ao profetismo, um desejo constante e renovador de voltar às origens e o legado de suas “Ordens” (masculina, feminina e secular),³⁰ mendicantes, como apelos do Espírito. Deixou aos frades o forte exemplo de sua intuição evangélica de “minoridade”, alegria e confraternização universal; e, ao mundo, o seu diferencial existencial como proposta revolucionária de humanização.

²⁶ Cf. 1Cel 12, 31; 13, 32-33; 15, 37; LM IV,10: comunidade fraterna ou fraternidade: O conceito “fraternidade”, além de ser um valor eclesial, é um ideal comum a todos os Institutos de vida consagrada (cf. PC 15). Este ideal está presente fortemente marcado já nas antigas Regras monásticas. Um aprofundamento mais detalhado do tema pode ser encontrado em: cf. CONTI, M. *Leitura bíblica da Regra Franciscana.*, pp. 84-88.

²⁷ É necessário entender aqui que a Regra aprovada em 1223, passou por um longo período de evolução desde a fundação do Movimento Franciscano em 1209 até ser escrita, apresentada em capítulo e por fim, aprovada pela Igreja: “As Fontes hagiográficas de Francisco confirmam a gênese da Regra a partir da acolhida dos primeiros irmãos”. Cf. TEIXEIRA, C. M. *Regra Franciscana.*, p. 6 e 7.

²⁸ Frei Leão e Frei Bonício de Bolonha, *Ibid.*, p. 92.

²⁹ Além do “Testamento” que já mencionamos, há também o “Testamento de Sena”, ditado por Francisco entre abril e maio de 1226, quando enfermo, estando na cidade de Sena para tratamento, “depois de uma noite em que vomitara muito sangue, os companheiros, pensando na iminência de sua morte, aproximaram-se de Francisco e lhe pediram que expressasse as últimas vontades”: cf. CROCOLI, A. *Dado e nascido por nós à beira do caminho.*, p. 359.

³⁰ As Ordens fundadas por Francisco são: 1ª Ordem: dos Frades Menores, constituída de homens dispostos a viver a vida religiosa franciscana. Na evolução do Movimento, a Primeira Ordem foi dividida oficialmente em 1517 em duas e em 1545 acrescentada uma terceira, constituindo assim três famílias: Ordem dos Frades Menores Conventuais, Ordem dos Frades Menores Observantes, Ordem dos Frades Menores Capuchinhos; A 2ª Ordem em conjunto com Clara de Assis, para a mulheres que desejaram viver o carisma “franciscano”, chamadas Irmãs Clarissas; e a 3ª Ordem, destinada aos seculares que apaixonaram-se pelo carisma e pela espiritualidade das duas primeiras Ordens, mas de uma forma ou de outra não poderiam estar nem na primeira e nem na segunda Ordem por razões diversas como o matrimônio, a família, o trabalho, a função social, etc.

Para L. Boff, Francisco, como personagem social, emerge num momento particularmente privilegiado e, por isso, crítico. É tempo de rupturas; algo de velho começa a morrer e algo de novo a nascer. Francisco, por sua prática de vida refletiu a crise do tempo e às saídas possíveis, confere sua versão pessoal.³¹ Francisco foi um simples homem do povo, leigo,³² cidadão da Comuna de Assis que colocou em prática um projeto espiritual de vida que incluía os leigos, os analfabetos, as mulheres e os pobres, constituindo em torno de sua inspiração verdadeiras comunidades do Espírito.

Nosso segundo autor pesquisado, classifica Francisco de Assis como “o grande apelo do Espírito Santo no momento em que a Igreja ia sendo conduzida para o poder pelos papas com o apoio de um numeroso clero e de dezenas de milhares de monges, e os exércitos do Império, de reis e príncipes católicos”.³³ Este apelo do Espírito configura-se como a ponte entre os nossos dois autores, inicialmente, a partir do encantamento de um pelo outro: nesse caso, de Comblin por Francisco.

Padre J. Comblin foi um teólogo contemporâneo do século XX, radicado no “continente da esperança”. Nosso autor nasceu em Bruxelas, no dia 22 de março de 1923. Foi ordenado sacerdote em 9 de fevereiro de 1947. Atendendo à solicitação do bispo de Campinas, foi enviado para o Brasil no ano de 1958, onde foi professor de seminário e da Universidade Católica. De 1962 a 1965 também lecionou na Universidade Católica de Santiago, no Chile.

No início dos anos 70 passou a orientar um grupo de seminaristas que buscavam um estudo comprometido com a realidade rural. Criou, então, um modo de estudo que ficou conhecido como “Teologia da Enxada”. A convite do CELAM, de 1968 a 1972 foi professor de teologia em Quito, Equador. Considerado subversivo e ameaçador ao sistema, Comblin foi expulso do Brasil em 24 de março de 1972, quando retornando ao Chile, estabelecendo-se em Talca até 1980. Neste mesmo ano ocorreu a sua expulsão do Chile, quando retornou ao Brasil com visto de turista, obrigando-o a sair do país a cada três meses durante seis anos para a renovação do mesmo. Em 1986 foi anistiado e recebeu novamente

³¹ Cf. BOFF, L. *São Francisco de Assis*, p. 111.

³² Francisco nunca pretendeu participar da hierarquia eclesial. Todavia, a Igreja incomodava-se em ter um fundador de um Instituto Religioso que não fosse investido das ordens sacras, por isso, depois de tanto insistir, conseguiu fazer de Francisco, pelo menos, um diácono.

³³ Cf. COMBLIN, J. *O Espírito Santo e a Tradição de Jesus*, p. 87.

o visto permanente. Com o grupo da “Teologia da Enxada” e o apoio de Dom José Maria Pires, de João Pessoa, fundou em 1981, em Pernambuco, o Seminário Rural.

A partir de então, passou a dedicar-se prioritariamente à formação de lideranças populares. Em 1987 participou da fundação das “Missionárias do Meio Popular”, com o mesmo objetivo, o da formação. Em 1989 fundou o Instituto de Formação Pastoral de Juazeiro (PB) com sucursais em Guarabira (hoje Mogeiro) e Miracema de Tocantins. Desde 1995 passou a residir na Casa de Retiros São José, em Bayeux. Continuou dando assessoria às diversas entidades de formação de lideranças populares no Nordeste, além da assessoria teológica para os mais diversos grupos eclesiais ou sociais no Brasil e na América Latina.³⁴

No “continente da esperança”, Comblin teve o privilégio de participar do primeiro grupo dos futuros teólogos da “Teologia da Libertação” (TdL), ainda em gestação, nas reuniões de Cuernavaca, Petrópolis, Montevideu, Santiago, em 1964 e nos anos seguintes. Pôde igualmente participar de todas as grandes reuniões de teólogos latino-americanos, ou seja, em El Escorial (1972, 1992), México (1975), São Paulo (1980). Esteve no Comitê de redação da coleção “Teologia e Libertação” e do “Comentário Bíblico”.³⁵

Em dezembro de 2008 decidiu transferir sua morada para a diocese de Barra, a convite do bispo, Frei Luiz Flávio Cappio, a quem acompanhou durante seus jejuns em defesa do Rio São Francisco, deixando-o muito impressionado. A saída definitiva da Paraíba só aconteceu em agosto de 2009. Entre abril de 2009 a março de 2011 trabalhava com afinco naquela que seria sua última obra: “O Espírito Santo e a Tradição de Jesus”.³⁶

Nos últimos 30 anos, J. Comblin dedicou a maior parte do seu tempo à formação de leigos, produzindo um vasto material, contendo temas importantes para a retomada do Espírito Santo na reflexão teológica. Cinco dias depois de completar seus 88 anos, no Recanto da Ressurreição, Salvador, Bahia, “na manhã de domingo, dia 27 de março de 2011, silencioso e discreto, como sempre, numa manhã nublada, de garoa fina, partiu para a casa do Pai”.³⁷

³⁴ Cf. V.V.A.A. *A esperança dos pobres vive.*, notas de orelha (capa e contra capa).

³⁵ *Ibid.*, p. 6.

³⁶ Cf. MUGGLER, M. M. *Introdução à obra.*, pp. 15-18.

³⁷ Cf. CAPPPIO, L. F. *Tributo ao Pe. José.*, p. 26.

Depois deste breve panorama sobre nossos dois autores nos perguntamos: o que têm em comum? É possível uma articulação aproximativa na fé entre a experiência de um e o conhecimento de outro? Qual seria o lugar de um possível encontro entre os dois, possibilitando um frutuoso diálogo? É o que pretendemos demonstrar em nossa argumentação, sustentando, assim a tese de que a ação do Espírito, tanto em Francisco quanto em Comblin suscita a comunidade, que é ao mesmo tempo, fraterna e libertadora.

1.2 Estrutura metodológica

A estrutura metodológica é organizada com uma introdução e uma conclusão, ambas gerais e, como já acenamos, de três capítulos. Cada capítulo é precedido de uma introdução contextualizada e de uma conclusão parcial, tornando cada bloco independente, ainda que interligado um aos outros sempre por um fio condutor, caracterizando uma complementariedade nas etapas de reflexão inerentes ao método escolhido.

No primeiro capítulo buscaremos articular a manifestação do Espírito Santo como “fraternidade” na experiência pneumática de Francisco de Assis, e “libertação” tanto na experiência quanto na reflexão pneumatológica de Comblin. Deste modo, esta primeira parte consiste numa visão ou tomada de consciência da experiência de fé das “comunidades franciscanas” e “latino-americanas”, como experiência de Deus feita no Espírito. Para isso, essas experiências de vida serão colhidas a partir da realidade das fraternidades franciscanas da origem (século XIII) e das comunidades dos empobrecidos (século XX) e contextualizadas pela reflexão teológica de chave libertadora que tem acompanhado, desde seu nascimento as CEBs.

Num segundo momento, correspondente ao segundo capítulo, propomos uma reflexão teológica acerca do Espírito que se manifesta como dom de Deus, “amor” e “liberdade”, princípio de libertação e vínculo fraterno, para certificar que o Espírito experimentado, enquanto ação, na fraternidade franciscana e nas CEBs, é o Espírito Santo de Deus, nomeado e compreendido como o Espírito de “amor e libertação”. Desta forma, nosso segundo capítulo é uma proposta metodológica de iluminar a experiência da vida de fé com os fundamentos

bíblicos, com a Tradição da Igreja e sua Teologia. O interesse na reflexão teológica do Espírito concentrar-se-á, neste momento, tão simplesmente, na focalização do *Pneuma* Divino como aquele que gesta a comunidade e nela produz “fraternidade” e liberta.

Conscientizar as Comunidades eclesiais e religiosas de seu compromisso “fraterno-libertador” na missão de gerar, cuidar, proteger, defender a vida, sobretudo as mais vulneráveis, que é ao mesmo tempo, missão do Espírito Santo, é o objetivo do nosso terceiro capítulo, onde o acento pastoral será evidenciado como síntese em vista de todas as operações do Espírito, que ao libertar, fazer “comunidade”, suscitar o amor e a fraternidade, segue livremente seu rumo como resposta ao amor e à ação libertadora de Deus.

Para tal, a pneumatologia acenada nos dois primeiros momentos, como experiência e reflexão de fé, será nesta parte final abordada como pneumatologia prática, explicitando os conceitos de “fraternidade” e “libertação”, sempre com a categoria “comunidade segundo o Espírito Santo” para colaborar pastoralmente na reflexão atual tanto da VRC quanto das CEBs e seus similares.

2 Experiência de Comunidade como manifestação do Espírito Santo

2.1 Introdução

A experiência de Deus vivida pela “comunidade franciscana das origens” e as comunidades cristãs latino-americanas de hoje, é propriamente a experiência do Espírito.³⁸ Se por um lado esta experiência comunitária do Espírito foi sentida, nomeada e registrada na comunidade franciscana, por outro, não foi sistematizada ainda, depois de mais de 800 anos. Na mesma linha, a experiência do Espírito que tem sido feita nas comunidades empobrecidas da América latina, desde o século passado, não foi ainda suficientemente identificada e reconhecida como ação do Espírito, embora já se tenha dado os primeiros passos significativos para sistematizar teologicamente esta experiência.

Neste primeiro capítulo partiremos destas duas diferentes experiências da vida em comunidade como manifestação ativa e operante do Espírito Santo, pois viver a experiência³⁹ cristã de comunidade é antes de tudo viver e assumir esta experiência de fé na perspectiva da comunhão, onde e quando, sob o olhar latino-americano da Igreja, esta “experiência do Espírito tem se manifestado como um verdadeiro impulso de transformação e renovação do ser humano e da sociedade”.⁴⁰ Esta experiência do Espírito é buscada lá onde ele se manifesta por primeiro e por excelência: na comunhão intra-trinitária. Neste contexto, a fé cristã, que identifica a comunidade sobre a qual refletimos, “é sempre um caminhar, uma

³⁸ Cf. COMBLIN, J. *O Espírito Santo e a libertação.*, p. 9. Aqui acrescentamos apenas “comunidade franciscana das origens do século XIII”.

³⁹ Para uma reflexão teológica aprofundada sobre o tema “experiência” de fé, religiosa, “do” e “no” Espírito com acentos diferenciados, indicamos a obra coordenada por Márcio Fabri dos Anjos, na qual teólogos como ele, Mario de França Miranda, Carlos Mesters, José Comblin, Etienne Alfred Higuier, entre outros partem da mesma chave de leitura: a experiência e teologia do Espírito: cf. DOS ANJOS, M. F. (org). *Sob o fogo do Espírito.*

⁴⁰ Cf. DP 34 e 199.

busca da Trindade, de maneira pessoal e coletiva, construída “pela” e “na” comunhão trinitária”.⁴¹

Então, nosso “ponto de partida”, e conseqüentemente o “de chegada”, para nomear a comunidade de fé como experiência da ação do Espírito só pode ser o coração da Trindade, de onde brota toda e qualquer forma de expressão comunitária concretizada pela terceira Pessoa divina. Assim, a partir do modelo trinitário de ser comunidade, tornar-se cristão é viver segundo o Espírito de Deus, configurando uma espiritualidade marcada por experiências vividas à luz da experiência de Jesus:⁴² uma experiência⁴³ profundamente assinalada pelo amor de Deus que se revela e se comunica como o Deus-Comunidade.⁴⁴

Deus é comunidade! Uma comunidade trinitária: a Trindade, que é “modelo de toda e qualquer comunidade, onde e quando, respeitando cada individualidade, surge, pela comunhão e pela mútua entrega, o que podemos conceituar como comunidade”.⁴⁵ O conceito comunhão, “comum-idade”, no ser mesmo de Deus remete sempre à figura, presença e ação do Espírito.

O projeto salvador da Trindade, de integrar o ser humano na comunhão divina, nós o experimentamos “na” e “pela” força do Espírito Santo. Portanto, no princípio de nossa experiência de fé trinitária está o Espírito Santo. Ele nos remete ao Filho e ao Pai. Fala-nos a Palavra do Filho, aquela que o Filho ouviu do Pai. É a Trindade existencial, o “Deus-em-nós”: Espírito Santo, Filho e Pai. O “Deus em nós” nos permite perceber o “Deus-para-nós” que aponta para o “Deus-em-si”.⁴⁶

⁴¹ Cf. LIBÂNIO, J. B. *Eu creio, nós cremos. Tratado da fé.*, pp. 229-234. Para Libânio, a fé é inspirada pelo Espírito que nos leva a uma resposta, antes de tudo, pessoal. Mas ela se dá numa comunidade, Igreja, que está a caminho da plenitude escatológica.

⁴² Para o teólogo Leonardo Boff, “experimentar Deus significa concretamente, seguir Jesus Cristo numa verdadeira mística que implica identificação com suas atitudes e compromissos especialmente para com os pobres, participação de sua vida e partilha com seu destino”: cf. BOFF, L. *Vida segundo o Espírito.*, p. 63.

⁴³ Para Elizabeth A. Johnson, toda experiência é intermediada pelo Espírito de Deus: “pois não existe nenhuma área exclusiva, nenhum domínio especial, que sozinho, possa ser chamado religioso. Pelo contrário, uma vez que o Espírito é o criador e doador da vida em si, com todas as implicações, com sua riqueza, seus perigos, mistérios e alegrias, torna-se uma mediação básica da dialética da presença e da ausência do mistério divino”. Cf. JOHNSON, E. A. *Aquela que É.*, p. 187.

⁴⁴ “Desde toda a eternidade coexistem, sempre juntos, Pai, Filho e Espírito Santo. Ninguém é antes nem depois, ninguém é superior ou inferior. Eles são igualmente eternos, infinitos e misericordiosos. Eles formam a comunidade eterna”: cf. BOFF, L. *A Santíssima Trindade é a melhor comunidade.*, p. 84.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 85

⁴⁶ Cf. LIBÂNIO, J. B. *Op. cit.*, p. 237.

É deste pressuposto trinitário da natureza divina, de ser em sua essência uma comunidade perfeita⁴⁷ e eterna de amor,⁴⁸ que pretendemos demonstrar ser a vida comunitária, antes de tudo, uma experiência da manifestação pneumática de Deus, ou seja, que o Espírito Santo, Pessoa divina responsável pelo “nós”⁴⁹ da Trindade, se manifesta ao mundo de nossa humanidade para formar nele a grande comunidade que o Pai desejou no Filho.

É nesta linha que compreendemos o gesto salvífico de Jesus, o Verbo encarnado, que, ao cumprir sua missão terrena, revelando-se Filho de Deus, em sua glorificação-exaltação, derrama o Espírito sobre os discípulos, confirmando-os numa comunidade de apóstolos, missionários, comunicadores deste grande e único evento de nossa salvação.⁵⁰ Este derramamento do Espírito funda a Igreja como comunidade do Povo de Deus que peregrina neste mundo, para fazer com que toda a humanidade seja despertada e atraída, como, ainda que disperso e diverso, um só rebanho conduzido por um só pastor. A contribuição dos tratados “Trindade”, “cristologia” e “eclesiologia”, substancialmente interligados pela “pneumatologia” aparecerá, em toda esta primeira parte, sempre como uma reflexão pressuposta para corroborar toda a experiência de comunidade como manifestação pneumática.

O Espírito manifesta sua ação despertando, seja na comunidade de Jesus, seja na Igreja dos primórdios, a consciência comunitária de viver a fé e a partir da

⁴⁷ Segundo Boff, “os divinos Três são distintos e irredutíveis. Um não é o outro. Mas ninguém se afirma em exclusão do outro. Cada pessoa divina se afirma afirmando a outra pessoa e se entregando totalmente a ela. As pessoas são distintas para poderem se entregar às outras e estarem em comunhão. Assim há riqueza na unidade e não mera uniformidade”: cf. BOFF, L. *A Santíssima Trindade*, p. 85.

⁴⁸ Citando Santo Agostinho (A Trindade, XV, 17, 31), R. Cantalamessa afirma que: “Deus é amor, por isso, é Trindade! O amor supõe alguém que ama, o que é amado e o próprio amor. O Pai é, na Trindade, aquele que ama, a fonte e o princípio de tudo; o Filho é aquele que é amado; o Espírito Santo é o amor com que se amam. Trata-se com certeza, apenas de uma analogia humana, mas é sem dúvida aquela que melhor nos permite lançar um olhar para as profundezas arcanas de Deus”: cf. CANTALAMESSA, R. *O Canto do Espírito*, p. 143.

⁴⁹ Para Joseph Moingt, teólogo inspirador de Comblin, “O Espírito é o Nós que articula o Eu (Pai) e o Tu (Filho), que, portanto só é falante sendo falado por um outro dos dois, mas verdadeiramente falante, porque é ele que introduz a voz de um na palavra de outro; é a terceira pessoa sem ser um número adicional, porque é a presença de um no outro, e o retorno de um ao outro, pessoa comunicante, princípio recapitulador da Trindade enquanto tem por singularidade ser o mesmo nos dois outros, e plenitude completa que integra o nós da criação do Pai e do Filho que nela se expande”: cf. MOINGT, J. *Deus que vem ao homem*, p. 154.

⁵⁰ A comunidade dos apóstolos é entendida aqui como a comunidade de Jesus, não a comunidade de Jerusalém descrita por Atos. É esta comunidade constituída em torno de Jesus que será protótipo da comunidade em torno de Francisco, conhecida como comunidade franciscana. Sobre a comunidade de Jesus verificar o profundo trabalho de Martino Conti: cf. CONTI, M. *Leitura bíblica da regra franciscana*; Id. *Estudos e Pesquisas sobre o franciscanismo das origens*.

fé. Ao mesmo tempo, convence os seus membros, forjados em sua força, a produzir fraternidade em suas relações, sempre atraídos pela “liberdade libertada”⁵¹ de serem filhos e filhas de Deus. Esta é a intuição da comunidade formada em torno de Jesus: é o retrato das primeiras comunidades cristãs, cuja experiência “do” e “no” Espírito é a fonte e o fundamento de toda manifestação comunitária de fé.

Ao longo deste primeiro capítulo acentuamos a importante distinção entre a comunidade de Jesus⁵² e a primeira comunidade de Jerusalém para demonstrar as duas diferentes intuições do Espírito que se manifestou na história e, cuja tese, nosso projeto pretende sustentar: a manifestação do Espírito⁵³ que, ao gerar comunidade, produz “fraternidade e libertação” para seus membros, tornando-se fermento que leveda a massa, proporcionando em escalas maiores, fraternidade e libertação para todos os povos e nações. Primeiramente veremos esta experiência cristã de comunidade, gestada no Espírito, na vida e no pensamento de Francisco de Assis. Depois, a mesma experiência pneumática no ministério teológico-pastoral de J. Comblin para evidenciar uma aproximação entre as distintas e distantes manifestações do Espírito que geram comunidade.

2.2 Experiência pneumática de comunidade na vida e no pensamento de Francisco de Assis

A primeira experiência humana e fraterna de Francisco, antes mesmo que fosse constituída a sua comunidade fraternal, foi “a descoberta do outro, pessoa como ele, e com o qual ele se identificou. Assim, passou a considerar todas as

⁵¹ Mario de França Miranda define “liberdade libertada” como amor cristão (ágape), realização total do ser humano. “Libertada pela ação do Espírito, gratuitamente, nossa liberdade profunda volta-se para Deus, e começa já a viver na terra a atitude que, eternizada, vai construir para nós o céu”: cf. MIRANDA, M. F. *Libertados para a práxis da justiça.*, p. 100; ou, para uma abordagem mais atualizada, Id. *A salvação de Jesus Cristo.*, pp. 99-124.

⁵² Para uma melhor compreensão da fisionomia da comunidade de Jesus, ou sua nova família apontamos o verbete “comunidade”: cf. BLANCO, S. *Comunidade.*, pp. 183-185. Uma reflexão bíblica mais atualizada, com implicação pastoral, cf. CNBB, *Comunidade de comunidades.*, pp. 42-46.

⁵³ Aqui, já de início, deixamos bem explicitado que a delimitação de nosso projeto não contemplará conceituação teológica e sistemática sobre o Espírito Santo, mas tão somente aquilo que interessa a nossa pesquisa: comunidade como manifestação do agir de Deus, pelo Espírito. Por isso damos por pressuposta toda reflexão anterior que versa sobre a teologização do Espírito de Deus. Optamos por este caminho por consistir na chave de leitura de J. Comblin, e depois, porque esta abordagem, ainda que panorâmica, foi mencionada em nossa Dissertação de Mestrado: cf. CHARLES, C. *Manifestações do Espírito Libertador no Continente da Esperança.*, pp. 58-76.

peessoas como irmãs, usando da misericórdia que o Senhor lhe inspirava”. Mas como nos atesta J. W. Araújo, “Francisco de Assis não foi, no início, um modelo de doçura. Suas ambições o haviam atirado à guerra como caminho para a glória. No seu processo de conversão, ele foi abrindo-se, aos poucos, à grande doçura de Deus”.⁵⁴

A experiência cristã de comunidade, como manifestação do Espírito Santo, na vida e no pensamento de Francisco, passa fundamentalmente pela sua experiência pessoal e comunitária de Deus. Experiência como ação transformadora do Espírito. Deste modo, a vida “do” e “no” Espírito engendra aquilo que para ele será a “nova comunidade”, ou seja, a forma coletiva, comunitária de assumir o projeto evangélico, intuído e abraçado por ele de maneira íntima, pessoal e intrasferível.

No entanto, o termo “comunidade” não aparece nem na vida nem no pensamento do *Poverello*⁵⁵ com a mesma facilidade que aparece atualmente na reflexão da Igreja e de sua teologia da Vida Consagrada,⁵⁶ mas com a mesma riqueza e profundidade. A experiência ou significado de “comunidade”, para Francisco, será sempre o resultado daquilo que ela produz na sua vivência cotidiana como busca incessante de experimentar o Evangelho de Cristo, ou seja, a “fraternidade”. Deste modo, sempre que a literatura “sãofranciscana”⁵⁷ e, posteriormente, a franciscana quiserem falar de “comunidade”, dirão aquilo que é a sua essência e natureza, “fraternidade”, e, conseqüentemente, sempre que o termo *fraternitas* aparecer no vocabulário do santo e de seus seguidores, aparecerá como sinônimo de “comunidade”.

Francisco evita o termo “comunidade” por entender que este conceito está antes de tudo ligado à experiência monástica de *Ordo*, ou seja, de uma vida

⁵⁴ Cf. ARAÚJO, J. W. C. *Francisco de Assis e as criaturas.*, p. 274.

⁵⁵ *Poverello*, «Pobrezinho» é um diminutivo de carinho e ternura atribuído a São Francisco de Assis, «O Irmão universal», pelo seu testemunho de serviço a favor de todos os homens, em especial aos mais pobres e abandonados.

⁵⁶ Com efeito, a vida cristã é efetivamente um chamado à vida comum. Não há uma categoria especial de crentes para os quais sejam reservadas exigências especiais. Isto é completamente alheio ao Novo Testamento. Porém, na vida religiosa deve se explicitar de maneira particular, já que o chamado à totalidade da existência própria da fé, e enquanto tal como a todos os crentes, se realiza nela na dinâmica do seguimento, que comporta a imitação e encarnação da forma escatológica segundo a qual viveu o Filho de Deus em nosso mundo com os Doze: cf. ASIAÍN, M. A. *Comunidade.*, pp. 188-200.

⁵⁷ “Sãofranciscana” é o termo utilizado para aplicar diretamente a Francisco a produção de um pensamento, de uma ideia, através de um texto autenticamente considerado seu, de próprio punho. Diferentemente, o adjetivo “franciscano” poderá incluir Francisco em alguns momentos e aspectos, mas será aplicado sempre para destacar o pensamento de seus seguidores.

religiosa comunitária e organizada pela qual buscava-se a perfeição evangélica baseada na *fugas mundi*. Não entenda-se, com isso que Francisco desclassificasse ou desautorizasse, com sua postura e opinião, a vida monástica, mas antes, que não estava vocacionado a ela, pois o estilo monacal de compreender, viver e experimentar a “fraternidade”⁵⁸ em comunhão era distante da intuição do *Poverello*, que queria para si e seus irmãos mais que uma “comunidade” estilizada como “sociedade perfeita”. Queria uma “família”, nos moldes da família reunida pelos apóstolos em torno de Cristo. Uma família aberta ao mundo, não só pela ocasião missionária, mas sempre pela presença e convivência dos irmãos inseridos em sua dinâmica e cotidiano. Por isso, o conceito “comunidade” não é suficiente a Francisco para significar tudo o que está latente e paradoxalmente transbordante em sua intuição: novos laços fraternos em torno de Cristo para um seguimento de seus passos pela pobreza e pela cruz. Neste sentido, o termo *fraternitas* adequada, funciona e comunica melhor para expressar esse novo “velho” modo de experimentar a “vida comunitária” como a “nova família de Jesus”.

A comunidade formada em torno de Francisco experimenta a manifestação do Espírito Santo como esta “nova família de Jesus”, chamada a viver e assumir a fraternidade como consequência da comunhão. Desde cedo essa “fraternidade” popularizou-se com o nome de “franciscana”.

Nesta linha, a Conferência Intermediterrânea dos Ministros Provinciais da Ordem dos Frades Menores Conventuais (CIMP), ao partilhar entre suas províncias o subsídio para os “capítulos conventuais” de 2007 e 2008,⁵⁹ nos legou esse belíssimo patrimônio sobre a “fraternidade franciscana” em sua gênese que muito contribui para nossa pesquisa. Já na introdução, os Ministros Provinciais estão de acordo que:

Francisco e seus primeiros companheiros revelam, a nós hoje, consagrados do Terceiro Milênio, que a vida fraterna é uma possibilidade, uma tentativa de realizar um projeto maior da estratégia humana: aquele de ser sinal visível, ícone, vulto concreto do amor de Deus na História.⁶⁰

⁵⁸ Recomendamos a leitura reflexiva sobre a concepção de fraternidade existente na vida monacal anterior e contemporânea a Francisco de Assis: cf. CONTI, M. *Estudos e pesquisas.*, pp. 302-304.

⁵⁹ Capítulos Conventuais: Dentre as múltiplas estruturas que a vida religiosa comunitária criou e desenvolveu no intuito de exprimir e promover valores espirituais de seu carisma encontra-se, de modo particular, a reunião da assembleia da comunidade que recebe a denominação de “capítulo” Cf. SANNA, A. *Capítulos.*, p. 77s.

⁶⁰ CIMP. *Le origini dela vita fraterna.*, p. 5-6.

Para os CIMP, baseados no “Testamento” do santo, número 16, a intuição genial de Francisco consiste na sua capacidade de ver os irmãos como um dom de Deus, uma bênção do céu, uma riqueza inexaurível. “O irmão é um dom para mim!”, dizia o *Poverello*, que se cercava de uma fraternidade alargada, universal, cósmica que não se reduz a exigência do “eu” e do “tu”, mas que é capaz de acolher o “nós da diversidade”. A fraternidade franciscana em sua origem histórica desenvolveu seus elementos estruturais em torno da figura e do carisma de Francisco que pedira aos seus irmãos uma comunidade forasteira e peregrina, portanto, despojada, livre e itinerante.

Na estrutura comunitária da fraternidade franciscana estão, pois, presentes estes elementos constitutivos de uma ação pneumática: uma fraternidade que vive e cultiva a comunhão (*koinonia*) como projeto de uma fraternidade reconciliada, onde a própria comunidade se torna o lugar do perdão. Neste sentido, uma comunidade que reflete, reza, aprofunda-se e dá testemunho.⁶¹

Em sua vida e pensamento, a experiência comunitária da fé será a comunhão “da” e “na” fraternidade. Como se dá isso na dimensão espiritual da vida consagrada de fé de Francisco? A resposta deve ser buscada, primeiramente, no recorte de sua experiência de Deus, que é na verdade experiência do Espírito, e, a seguir, como esta experiência descreve, nomeia a manifestação pneumática na formação da “comunidade minorítica”.

2.2.1

A experiência de Deus na vida de Francisco de Assis

Francisco experimenta a presença e a ação de Deus em sua vida, em sua comunidade, como também na Igreja e no mundo, como presença ativa do “Deus Trindade”, com forte acento cristocêntrico.

Primeiramente, à luz de seus próprios textos, precisamos destacar que “o Deus de Francisco é o Deus Altíssimo, Onipotente, o Deus da majestade, o Deus santo, o Deus bom, o Deus próximo, o Deus amor, o Deus criador, o Deus Senhor, o Deus Trindade e Unidade, o Deus Pai, o Deus Filho, o Deus Espírito, o Deus

⁶¹ Ibid.

vivo e verdadeiro, onipotente, onipresente e oniooperante, consolador, bem, caridade, misericordioso, inacessível, sublime, forte, humilde, paciente, frágil”.⁶²

Cada um desses quase inumeráveis atributos divinos evocados pelo santo de Assis seria merecedor de uma longa e profunda reflexão, de onde toda e qualquer conclusão resultaria dizer que Deus é, ao mesmo tempo, mistério e revelação, solidariedade e inacessibilidade, transcendência e imanência, descritível e inefável, sempre na comunicação daquilo que se experimenta.

Para L. Iammarrone, por exemplo, “a experiência mística de Deus que guiou e penetrou toda vida de Francisco de Assis tem como intuição a categoria do *bonum* e do amor: o único verdadeiro Deus que é bem pleno, todo bem, o bem total, o verdadeiro e sumo bem, que é o único bom (Lc 18,19)”.⁶³ Isso, deriva logicamente de sua experiência pessoal da bondade do “Deus-Amor”, que se importa, cuida, vem ao encontro, instala-se, mistura-se e motiva com sua presença divina.

Esta experiência que Francisco faz de Deus, conforme L. Iammarrone, é, a) autenticamente bíblica e em grande parte litúrgica; b) faz muito uso dos conceitos e imagens da mística cristã; c) a realidade divina é apreendida fundamentalmente numa perspectiva dinâmica, histórico-salvífica: é o Deus operante na história da salvação que Francisco experimenta, vive e canta; e também quando qualifica seu Deus com atributos que se referem a sua “existência”, a sua “essência”; d) Deus é Deus sem especificações, onde várias vezes a Trindade, como relação das Pessoas divinas aparece como convite ao homem no poder do Espírito Santo; e) Porque Deus Pai e Deus Trindade são a meta do caminho histórico do homem e do dinamismo espiritual de Francisco, pode-se falar numa piedade e espiritualidade “sãofranciscana” com reserva e depois de necessários esclarecimentos; f) esta experiência de Deus com autêntica raiz bíblica e litúrgica não é de todo nova, todavia distingue-se no interior da história da espiritualidade cristã. Apenas alguns poucos santos e fiéis focalizaram em sua vida espiritual o “Deus pobre e humilde”, mas sem dúvida, o fizeram menos que Francisco.⁶⁴

As “Fontes Franciscanas” são unânimes em revelar que a gênese do modo próprio de Francisco entrar em sintonia mística com o mistério de Deus está

⁶² Cf. IAMMARRONE, G. *La spiritualità franciscana.*, p. 53.

⁶³ Cf. RnB 17,18 e também IAMMARRONE, L. *A Trindade.*, p. 77.

⁶⁴ *Ibid.*

situado exatamente após sua longa e misteriosa doença, deixando-o mais recolhido, silencioso e contemplativo. Esta postura nova, impulsionada tanto pela convalescência quanto pela reflexão necessitará logo de um lugar para os momentos de intimidade: os bosques, as grutas, a floresta, as igrejas menos frequentadas, quase que abandonadas, os tugúrios, entre tantos.

Quando Francisco se encontra só, o coração impregnado pesadamente pela miséria do povo, diante da imagem do Crucificado da capela de São Damião, um espírito novo o penetra. Na medida em que vai se tornando mais sensível à miséria dos homens, faz uma estarrecedora descoberta: os traços do Crucificado lhe revelam a humanidade de Deus, ou, mais precisamente, “humanização” de Deus. Durante horas se contempla o Cristo na cruz. Esse Deus nada tem a ver com o Deus do poder senhorial da Igreja.⁶⁵

Esta experiência de “São Damião”,⁶⁶ diante da contemplação do Crucificado, muito explorada pelos autores franciscanos para a sistematização da missão de Francisco a partir da Igreja, é decisiva e fundamental, antes de tudo, para a compreensão da espiritualidade de Francisco. Nesta cena encontramos Francisco genuflexo, humilde, sedento de respostas e em busca de sentido diante de um ícone bizantino⁶⁷ que plastifica seu momento de encontro e de intimidade com o Cristo Pobre, Crucificado.

Conforme E. Leclerc, é na solidão e na penumbra desta capela que Francisco contempla a insondável humanidade de Deus “contida” e “revelada” na simbologia da imagem do Crucificado. Há uma iluminação pneumática oriunda da mediação bizantina da pintura que, entrando pelo olhar de Francisco faz arder seu coração. Francisco abre-se a este sopro de ternura que o penetra até às fibras mais íntimas da alma. Nasce, então, nele um grande desejo: ter parte no Espírito do Senhor, seguir o Altíssimo Filho de Deus em sua caminhada humana, em sua humildade e em sua pobreza, renunciando ao querer estar acima dos outros para simplesmente ser com eles, o “menor deles, seu irmão”.⁶⁸

Acabava de descobrir o que o Senhor queria dele: restaurar a casa de Deus, como lhe havia pedido o Crucificado de São Damião, não era somente colocar pedra

⁶⁵ LECLERC, E. *Francisco de Assis, o retorno ao evangelho.*, pp. 39-40.

⁶⁶ Cf. 1Cel 8,18, 116; 2Cel 10, 13; LM II 1,7; XV 5; Lm I 5, 9; LTC 13, 16, 21, 25, 30; LP 42, 45, 109; SP 100, 108; Fior 15, 19, 35, AP 7.

⁶⁷ Uma satisfatória reflexão pode ser feita a partir da abordagem sobre a pintura do Crucificado de São Damião de Tomasz Jank e Giovanni Iammarrone: cf. JANK, T. *L'icona dela Croce di San Damiano.*; e IAMMARRONE, G. *Il Crocifisso e la Croce in Francesco, Chiara e nel primo francescanesimo.*

⁶⁸ LECLERC, E. Op. cit., p. 40.

sobre pedra como havia pensado. Era voltar ao Evangelho da missão e da pobreza. Era ir ao encontro dos homens, como os discípulos enviados pelo Mestre: sem ouro, nem prata, sem nenhum sinal de poderio, sem garantias deste mundo, mas impulsionados pelo mesmo sopro de humanidade que havia levado o Filho de Deus a vir até nós, a tornar-se um de nós, a caminhar humilde e pobre nos caminhos do mundo para anunciar a Boa-Nova.⁶⁹

A experiência que Francisco faz de Jesus particularmente através da experiência revolucionária e inusitada com o leproso, e da visão espiritual de São Damião, a nosso ver, é marcadamente cristocêntrica. Para Francisco, a revelação trinitária de Deus se dá na Pessoa de Jesus Cristo, concretamente visível no rosto desfigurado e sofrido do pobre e do excluído.

Francisco entende que:

Jesus Cristo é verdadeiramente Deus e verdadeiramente homem, Senhor, Filho de Deus altíssimo, ao mesmo tempo pobre, humilde, servo, crucificado, agora vivo na glória, mas presente entre os homens cada dia de forma humilde na palavra e no pedaço de pão eucarístico até o fim dos tempos.⁷⁰

Concordamos com G. Iammarrone que de forma diferente da teologia dominante na época e, ao mesmo tempo, com uma leitura teológica mais profunda do que a dos movimentos pauperísticos contemporâneos, Francisco concede uma grande importância ao Jesus da história, aos ditos e feitos, aos comportamentos do Filho de Deus que se fez pobre, humilde, peregrino e mendicante, fazendo da narração da vida de Jesus o programa concreto aplicado à própria vida de seguimento e continuando, desse modo, seu empenho de tornar incisiva entre os homens a admirável narração da história do Filho de Deus.⁷¹ Neste sentido, a cristologia de Francisco surge de seu seguimento a Jesus Cristo, Filho de Deus e homem humilde, pobre, paciente e crucificado.

J. Comblin desmonstrou que o Cristo de Francisco era o Cristo na sua vida humana, a criança pobre nascida em Belém, o missionário itinerante e pobre anunciando um mundo novo ao povo pobre da Galileia, o Cristo da compaixão, e também o Cristo livre, porque pobre, o Cristo da alegria, da felicidade na pobreza, o Cristo da Cruz, manifestação suprema da pobreza.⁷²

⁶⁹ Ibid., p. 43.

⁷⁰ Cf. IAMMARRONE, G. *Cristologia*, p. 167.

⁷¹ Ibid.

⁷² COMBLIN, J. *O Espírito Santo e a tradição de Jesus*, p. 86.

Nesta mesma linha, A. Crocoli, evidencia essa cristologia que se apoia nos três momentos quenóticos de Cristo e que são caros a Francisco: “Presépio, Cruz e Eucaristia”:

Francisco, apresenta, em forma embrionária, uma imagem de Jesus Cristo profundamente solidário aos “pobres e humildes”. Faz acenos claros a isso nos três momentos chaves da vida de Jesus Cristo: a) na “encarnação”, ressaltando, ao nascer “à beira do caminho”, sua opção pelos frágeis e excluídos da sociedade; b) na “paixão,” mistério nuclear de sua espiritualidade, mostrando, sobretudo no Ofício da Paixão, que sofre morte injusta por contradizer os interesses dos poderosos, por seu anúncio e sua prática em favor dos marginalizados; c) e no contínuo revestir-se da “carne de nossa fragilidade”, celebrado no Sacramento do seu Corpo e Sangue, a “Eucaristia”. Francisco, além disso, acrescenta traços do rosto solidário de Jesus Cristo mediante alguns títulos ou imagens que lhe atribui: o de servo, de pobre, peregrino e de pastor.⁷³

As conclusões de A. Crocoli servem como referência para a atualidade do pensamento cristológico de Francisco,⁷⁴ cuja hipótese inicial é de que a imagem do seguidor de Francisco de Assis seria uma pessoa caracterizada pela fraternidade “desde os excluídos”, isto é, configurada pela solidariedade com os “menores” da sociedade, pois é dessa maneira que Francisco é “reconhecido” mundialmente. Sabemos, entretanto, que, para concretizar tal objetivo ele fez uma opção pelos marginalizados.⁷⁵

Podemos concluir que em Francisco de Assis a noção ou conhecimento de Deus brota de sua experiência concreta com a Pessoa de Jesus, seu Senhor.

⁷³ CROCOLI, A. *Dado e nascido por nós à beira do caminho.*, p. 6.

⁷⁴ Com muita coragem, Francisco proclamou que Jesus nasceu “in via” (entre os marginalizados), associou também na sua opção pelos pobres sua mãe e os discípulos, instaurando assim uma comunidade solidária com os mais relegados. Para Francisco, a encarnação de Jesus nesta situação de exclusão prosseguiu ao longo de toda a vida de Jesus Cristo: foi “pobre e peregrino neste mundo”, não teve casa para morar (foi um sem-teto); foi “servo que lavou os pés”; foi “pastor que (no embate com os lobos) deu a vida pelas suas ovelhas” e, acima de tudo, enfrentou corajosamente (“com face duríssima”) todo o tipo de oposição para garantir à “gente comum e desprezada” a vida mínima (a “esmola”). Sua paixão na cruz não foi senão consequência deste seu posicionamento (social) que não compactuava com qualquer sistema que leve os menos favorecidos a sempre maior exclusão. Este modo de Jesus Cristo colocar-se ao lado dos “publicanos e pecadores”, Francisco entendeu que foi também uma forma de Jesus viver a obediência à vontade do Pai, cujo projeto é a salvação e a vida digna para todos. No final de seus dias, Jesus ainda instituiu a eucaristia como o sacramento desse difícil caminho de solidariedade, símbolo da passagem para o lado dos marginalizados e auto-retrato de seu modo quenótico de ser, única alternativa para, de fato, estar ao lado dos últimos e devolver-lhes a dignidade (“Fazei isto em memória de mim”). Estes são alguns traços característicos da fisionomia do Senhor Jesus, por quem Francisco se apaixonou e com quem buscou se identificar de uma maneira reconhecidamente única na história. Cf. CROCOLI, A. Op. cit., p. 406.

⁷⁵ Gente comum e desprezada, pobres e fracos, enfermos, leprosos e mendigos junto aos caminhos (cf. RNB 9, 2), com nítida conotação social, a motivação profunda desta atitude não foi outra senão “seguir as pegadas do Filho amado, Nosso Senhor Jesus Cristo” (cf. CtOr 51): Cf. CROCOLI, A. *Dado e nascido por nós a beira do caminho.*, p. 404.

Francisco experimenta Jesus na medição do empobrecido, crescendo e amadurecendo a partir desta experiência nova e transformadora, conduzida pelo Espírito, como ele registrou no início de seu “Testamento”: “O Senhor mesmo me conduziu...”⁷⁶ Analisemos a noção de vida espiritual na ótica do santo de Assis.

2.2.2

A Experiência de Deus sob o olhar “sãofranciscano”

A experiência de Deus em Francisco é sempre uma “vida segundo o Espírito”, que o permite seguir os passos de Cristo em direção ao Pai: experiência místico-trinitário, que embora evidencie o acento cristológico na sua centralidade, não esconde o movimento do Espírito em sua conformação a Cristo, caminhando para o coração do Pai.

Deste modo, se por um lado a reflexão cristológica a partir da experiência de Francisco é mais fácil, mais sedutora e conseqüentemente mais explorada pelos pesquisadores; o acento pneumatológico é mais escondido, menos explicitado até agora, de um incipiente interesse acadêmico. Por outro lado, toda cristologia, ou qualquer outro acento teológico, elucidada a partir da espiritualidade “sãofranciscana” será sempre conforme uma vida imersa no Espírito de Deus, pois, para Francisco, viver segundo o Espírito é deixar-se guiar por Ele no seguimento do Cristo pobre e crucificado, (ou seja, na base de sua vida espiritual está a condição evangélica de seguir a Cristo).

Vejamos este viver conforme o Espírito a partir do pobre de Assis no desdobramento de sua experiência pessoal e, comunitária, como também de seu pensamento.

2.2.2.1

Vida no Espírito na perspectiva pessoal e comunitária do santo de Assis

A experiência de Deus celebrada por Francisco de Assis em sua vida, seja em nível pessoal, comunitário ou eclesial-evangelizador, é sempre a experiência de se deixar conduzir pelo Espírito. Assim, pode-se visualizar pistas de uma pneumatologia vivida e pensada pelo *Poverello* sem necessariamente forçar uma sistematização da mesma, “risco comum entre os que estudam o santo de Assis,

⁷⁶ Cf. Test. 1.

cuja tendência é a de interpretar o pensamento dele segundo a mais avançada teologia”.⁷⁷

Falar de “vida segundo o Espírito” na vida e pensamento de Francisco é antes colher em sua experiência o que ele entendia sobre o Espírito Santo de Deus. Francisco não é apenas um homem do Espírito e conduzido pela ação deste mesmo Espírito, “ele se apresenta como tal, e sua espiritualidade bebe do Espírito sua água mais cristalina, pois há em Francisco uma dupla descoberta: da santa humanidade de Jesus e da presença e decisiva importância do Espírito do Senhor”.⁷⁸ A doçura e familiaridade de Francisco para com a terceira Pessoa da Trindade é tanta que, segundo T. de Celano “quis até colocar na Regra que o Espírito Santo é o Ministro Geral da Fraternidade: diante de Deus não há acepção de pessoas, e o ministro geral da Ordem, que é o Espírito Santo, pousa do mesmo jeito sobre o pobre e o simples”.⁷⁹

A oração de Francisco e sua postura contemplativa, recolhida ora no silêncio ora nos gemidos, ora na efervescência da alegria trovadora e poética, possibilitam descrevê-lo como alguém tomado pelo Espírito do Senhor, que, ao rezar, reza como um apaixonado, reza amando e ama rezando. O amor se manifesta e se comunica pela atitude orante de Francisco.

É neste sentido que L. Iriarte nos fala do amor como a atmosfera na qual se move a oração de Francisco, também o selo de sua espiritualidade, a lei primeira da comunidade e a mensagem fundamental que os frades menores devem levar ao mundo. É um amor que se traduz em prontidão para cumprir a vontade de Deus e para aceitá-la. “Francisco era tão sensível ao chamado do amor que não podia ouvir falar em amor de Deus sem sentir uma mudança interior. De repente, quando ouvia falar em amor de Deus, sentia-se excitado, tocado, inflamado, como se o som de uma corda exterior fizesse vibrar sua corda interior”.⁸⁰ Conforme L. Iriarte, esse “fervor de caridade” dava vida nova à sua piedade, ao seu relacionamento com Jesus Cristo, à sua devoção a Maria, à sua ternura para com

⁷⁷ TEIXEIRA, C. M. *O Espírito do Senhor.*, p. 13. Segundo Celso, é necessária uma certa cautela nas afirmações sobre a “teologia” de Francisco para não lhe colocar na cabeça o que ele não pensou nem tampouco elaborou. No entanto, encontramos em Francisco, fora de dúvida, pistas que coincidem com uma visão atualizada da teologia. Afirmar mais do que isto seria tirar uma conclusão maior do que as premissas nos permitem.

⁷⁸ BOFF, L. *São Francisco de Assis.*, p. 149.

⁷⁹ Cf. 2 Cel, 193 Apud PEDROSO, J. C. *Olhos do Espírito.*, p. 11.

⁸⁰ Cf. IRIARTE, L. *Vocação franciscana.*, p. 50-51.

os homens e à sua atitude de irmão para com todas as coisas criadas.⁸¹ O nome deste amor, sentido e comunicado por Francisco é o Espírito Santo de Deus. Nas palavras de T. de Celano, em sua Vida Prima:

Saía da oração tão compenetrado do Espírito que suas palavras, seus gestos, suas decisões lhe pareciam mais o efeito divino do que expedientes pessoais; e chegava a conclusões que nos pareciam exageradas. Mas era quando pregava ao povo que se sentia mais impulsionado pela ação profética do Espírito. Era uma pregação penitencial, humilde e imediata, que brotava de um coração inflamado e produzia prazer e entusiasmo.⁸²

Francisco que experimenta o Espírito, o reconhece como presença e ação de Deus, também fala d'ele com uma palavra de ternura e de compromisso. No entanto, como chama nossa atenção C. M. Teixeira, é preciso entender ou distinguir bem quando Francisco fala explicitamente de “Espírito” no sentido em que o nomeamos na teologia, Pessoa divina, de “espírito do Senhor”, pois neste sentido usado por Francisco de Assis trata-se da ação/manifestação do Espírito e não o Espírito em si, pois este “é compreendido como modo de ser, de pensar, de querer, de sentir, de agir, de viver de Deus ou segundo Deus. Este modo de ser, de pensar, de agir, etc”,⁸³ e conforme insiste C. M. Teixeira, torna-se realidade humana, encarnada na pessoa, e deve ser compreendido como um “vir-a-ser”, pois inclui uma tarefa, a de tornar-se sempre mais a semelhança de Deus, reflexo da glória do Pai.

Em contrapartida, para L. Iriarte, quando Francisco diz “espírito do Senhor”, está nomeando a presença de Deus na vida do homem,

presença que se torna luz, segurança, amor, prontidão, estímulo para o testemunho e para a mensagem, sem deixar de ser vida de pura fé. “Espírito do Senhor” é uma expressão usada por São Paulo. Trata-se concretamente do Espírito Santo que mora em nós, que nos dá a íntima certeza de sermos filhos de Deus, sustém nossa fraqueza. Intercede por nós e guia as aspirações da parte melhor de nosso ser (cf. Rm 8,19. 26ss).⁸⁴

Insiste L. Iriarte, que na festa de São Mateus, por meio da palavra evangélica, é que o *Poverello* recebeu a confirmação decisiva por parte do Espírito do Senhor sobre o caminho a tomar em sua vida. Desde este dia, considerou as “palavras do Espírito Santo, que são espírito e vida”, o principal

⁸¹ Ibid., p. 51.

⁸² 1 Cel. 23.

⁸³ TEIXEIRA, C. M. *O Espírito do Senhor.*, pp. 27-28.

⁸⁴ IRIARTE, L. Op. cit., p. 52.

veículo de Deus quando se manifesta. Habitou-se também a não perder por negligência nenhuma a visita do Espírito, e por isso, quando lhe era oferecida alguma possibilidade de ser visitado por ele, seguia, gozando da doçura que lhe era dada enquanto o Senhor lhe permitia.⁸⁵

Quando Francisco era solicitado por outro afazer, ou tinha que prestar atenção na viagem, se pressentia sensivelmente algum toque da graça, saboreava de vez em quando e com frequência o dulcíssimo maná. Mesmo na estrada deixava os companheiros irem à frente, parava e, entregando-se ao gozo da nova inspiração, não recebia a graça em vão.⁸⁶

Francisco registrou em seus “Escritos”⁸⁷ pessoais aquilo que pode ser considerado como elementos rudimentares para uma possível pneumatologia “sãofranciscana”.

2.2.2.2

O pensamento de Francisco sobre a vida no Espírito

Por pneumatologia “sãofranciscana” entendemos tudo o que o santo de Assis disse sobre o Espírito Santo, e dele experimentou: uma reflexão teológica colhida a partir de sua experiência conformada ao Espírito, que poderia ser também uma cristologia pneumática, ou uma eclesiologia sacramental com aspecto pneumatológico, conforme vários estudiosos e peritos no assunto “Francisco de Assis” preferem nomeá-la.⁸⁸

Tal possível pneumatologia, ainda que implícita, carece de elucidação do pensamento simples, mas sábio, do homem de Assis. Segundo C. Koser, “os ideais e pensamentos do *homo simplex et rectus*, com o passar dos tempos, foram traduzidos para fórmulas talvez menos exatas e menos profundas que as

⁸⁵ Ibid.

⁸⁶ 2 Cel. 9, *Apud*. IRIARTE, L. *Vocação franciscana.*, pp. 52-53.

⁸⁷ O termo “Escritos” aparecerá nesta pesquisa sempre com inicial maiúscula e entre aspas para indicar o *corpus franciscanus*, ou seja, o conjunto de documentos autenticamente produzidos por Francisco de Assis. Os “Escritos” de Francisco de Assis são uma fonte inexaurível de riquezas porque seu autor viveu com uma intensidade abissal as mais variadas experiências de abertura a Deus, a todas as classes e situações de pessoas, a todas as criaturas da natureza, a todos os sentimentos e aspirações humanos. Essas experiências transparecem nos seus “Escritos”. Estes são a via privilegiada para acessar o coração do fundador, porque lhes expõem as vibrações interiores. Cf. CROCOLI, A. *Introdução aos Escritos*.

⁸⁸ Francisco é consciente da função necessária do Espírito Santo na edificação da Igreja. Portanto, os dois aspectos, o sacramental eucarístico e o pneumatológico estão claros em sua Admoestação 1, 16-22: cf. POMPEI, A. *Eclesiologia franciscana.*, p. 211.

escolhidas pelo próprio santo, que porém, explicitam mais a riqueza de conteúdo do que disse”.⁸⁹

Daquilo que Francisco viveu, experimentou, nomeou, comunicou, registrou, com palavras, em prosa ou poesia, tornou-se uma intuição teológica que alimentou a escola franciscana,⁹⁰ produzindo uma reflexão sistematizada sobre a Trindade, a cristologia, a eclesiologia e a teologia mariana.

Como nos diz J. A. Merino,

Todo autêntico pensamento pensado, tematizado e articulado em sistema se baseia e se fundamenta em uma arqueologia prévia e condicionante. Pois bem, a arqueologia viva do franciscanismo é Francisco de Assis e a experiência da primitiva Fraternidade, que são como que o código genético que condiciona, e quase determina, o conteúdo e a expressão do pensamento elaborado posteriormente. É somente partindo desta arqueologia prévia e do código genético comunitário, que se gesta na experiência compartilhada do grupo, que poderemos compreender aquilo que se chama pensamento franciscano.⁹¹

Consideremos, pois, que há elementos pneumatológicos relevantes nos registros do santo capazes de iluminar, a *posteriori*, uma reflexão pneumatológica a partir de sua experiência de fé e de seu conhecimento de Deus, sempre inseparavelmente ligado com o amor, que estamos aqui nomeando de pneumatologia “sãofranciscana”, ou, simplesmente, de elementos pneumatológicos, aquela intuição pneumática que precede a comunidade franciscana, isto é, aquela de seu fundador, e facilmente pode ser colhida a partir de seus “Escritos”, documentos autenticamente produzidos pelo Seráfico santo de Assis.

Estes “Escritos” de Francisco formam um corpo de textos de trinta documentos, que podem ser agrupados conforme a respectiva finalidade de cada “Escrito”: Admoestações (1); Poesia (1); Bilhete (1); Cartas (11); Exortação (1);

⁸⁹ Cf. KOSER, C. *O pensamento franciscano.*, p. 26.

⁹⁰ Quando se fala de escola franciscana não se pretende afirmar que nela exista uma temática própria e distinta de outras escolas de seu tempo. Os temas podem ser idênticos a outras correntes de pensamento, mas o que dá originalidade é sua consistência vital e temperamental, sua intuição e sua sensibilidade que oferecem uma visão e interpretação de Deus, do homem e do mundo em sintonia com a espiritualidade do fundador desta família; cf. MERINO, J. A. ; FRESNEDA, F. M. (Orgs.). *Manual de teologia franciscana.*, p. 11.

⁹¹ O franciscanismo não é um sistema teológico-filosófico elaborado especulativamente a partir de princípios puramente racionais e abstratos, mas nasce, potencializa-se e amadurece a partir de uma experiência vivida e compartilhada; e só é compreensível e apreensível em contato com essa experiência pessoal e comunitária. O franciscanismo é ainda, primordialmente vivência, mas ao ser vivência partilhada se converte em convivência, que é de onde realmente se forja o pensamento e se formula o sistema que se caracteriza não só por sua elevada sublimidade, mas também por sua maravilhosa simplicidade: cf. *Ibid.*

Orações (3); Regras de Vida (5); Ofício da Paixão do Senhor (1); Saudação (1); Elogio (1); Testamentos (3); Opúsculo (1).⁹² Desta forma, entende-se, aqui, por “Escritos” do Santo toda expressão de seu pensamento, ora por ele mesmo transcrito e autografado, ora fazendo transcrevê-lo por intermédio de seus colaboradores, os frades mais próximos:

Os “Escritos” de Francisco caracterizam documentos que conservam o seu pensamento de forma fidedigna, diferente do que ocorre com as hagiografias. Estas, baseiam-se nas memórias de um coletivo de discípulos. Considerando que a originalidade do discurso franciscano é marcado pela ação de Francisco, isto é, são os seus exemplos compilados nos “Escritos” e seus sermões transcritos nas cartas, que servem de diretriz para o movimento franciscano, pelo menos até sua morte em 1226.⁹³

Por estas formas de registrar aquilo que pensava e sentia, Francisco legou à posteridade de seu “Movimento” a possibilidade de compreendê-lo e de interpretá-lo. Segundo Zavalloni, todos os “Escritos” revelam:

Uma riquíssima messe de valores educativos, conscientes ou implícitos, amadurecidos a partir da sua formação, do bom senso, do intuito natural e da fé sincera. Os “Escritos” são verdadeiros textos de pedagogia ou de formação, constelada de propostas nutridas de sabedoria humana e de inspirações divinas. São ainda, formas de vida, diretrizes, conselhos, exortações comoventes e ideais. Os destinatários da ação educativa de Francisco são os frades, as irmãs e os leigos, pessoas e fraternidades. Destes “Escritos” emerge claramente qual tipo de discípulos ele queria formar e quais valores desejava transmitir.⁹⁴

Deste conjunto de “Escritos” deixados pelo Patriarca de Assis interessa-nos apenas alguns que fazem parte do manuscrito 338⁹⁵ por ajudar na abordagem da reflexão pneumatológica: 1) A Regra definitiva (RB), aprovada por Honório III em 29 de novembro de 1223; 2) O Testamento de Francisco (Test) datado de 1226; 3) As Admoestações (Adm); 4) As Cartas (1CtFi, 2CtFi, CtOr) a todos os fiéis, a toda Ordem e 4) Os Louvores (LLe) das criaturas ou Cântico do Irmão Sol

⁹² Os “opúsculos ditados” merecem um esclarecimento: trata-se de uma coletânea de fragmentos de opúsculos que pereceram, mas ainda deixaram alguns vestígios em antigos monumentos da literatura e nas legendas de São Francisco.

⁹³ SILVA, V. A. G. ; FERNANDES, F. R. *Os Escritos de São Francisco.*, pp. 4-5.

⁹⁴ ZAVALLONI, R. *Pedagogia franciscana.*, p. 45.

⁹⁵ Segundo P. Sabatier o 338, ou manuscrito de número 338 é na verdade uma coleção de manuscritos de épocas bem diferentes, que foram reunidos porque quase todos tinham o mesmo formato e receberam uma paginação única. Assim, o manuscrito de Assis, pois fica guardado no Sacro Convento de Assis, foi, sem dúvida, conforme Sabatier, destinado aos frades de toda Ordem. Textos do santo que não eram endereçados aos frades ficaram fora deste códice. Cf. SABATIER, P. *Vida de São Francisco de Assis.*, p. 48.

(Cant). Fora deste manuscrito, interessa-nos, ainda a Regra de 1221 (RNB), chamada de “não bulada” e as Saudações (SDM).

Sem pretender refletir sobre a natureza, a autenticidade, o gênero literário, ou a hermenêutica de cada um destes documentos, porque primeiramente partimos do pressuposto que muitos pesquisadores já o fizeram e depois, porque não é o propósito desta pesquisa e nem seu foco, tentemos compreender Francisco de Assis e interpretá-lo a partir de sua experiência comunicada através destes “Escritos”, elucidando a ocorrência do termo “Espírito”, situando-o, com auxílio de seus técnicos, no contexto deste nosso projeto.⁹⁶

Na “Regra não Bulada”:⁹⁷ por doze vezes, da abertura à conclusão deste texto há um polvilhar do termo “Espírito Santo”. Depois vai aparecer em 12,6; “templo do Espírito Santo”; 16,7: “Espírito Santo...”, “da água e do Espírito Santo”; 17,16: “... do Espírito Santo”; 21,2; 22,27; 23,11; 24,5: Pai, Filho e “Espírito Santo”; 22,31: “O Espírito é Deus”; 23,1: “Espírito Santo”; 23,5.6: “Espírito Santo Paráclito”. Uma vez, “o espírito do Senhor”: 17,14; sete vezes “espírito”; duas vezes: “o santo”, 23,9.

Já na “Regra Bulada”,⁹⁸ em apenas três vezes Francisco menciona o “Espírito Santo”: em 5,3: reproduzindo o texto bíblico de 2Tm 2,14 “não extingam o espírito...”; em 10,9: “desejar o Espírito do Senhor e santo modo de operar”; 10,10, “orar sempre a ele com coração puro”. Se com o capítulo X desta Regra se chega ao ponto de convergência de sua dinâmica pedagógica, no seu núcleo central, no seu objetivo axial e primordial proposto para a vida do frade menor, que para A. Crocoli e L. C. Susin “é o coração da Regra, do ponto de vista

⁹⁶ Para um estudo aprofundado de cada um dos “Escritos” aconselhamos uma visita ou uma reavaliação à obra do grande franciscano Kajetan. Esser. Cf: ESSER, K. *Gli Scritti di S. Francesco D’Assisi*. Também no trabalho amplamente citado aqui do Capuchinho: CROCOLI, A. *Dado e nascido por nós a beira do caminho*. E ainda, um trabalho nosso sobre o “Testamento”: cf. CHARLES, C. *A evolução do movimento franciscano à luz do Testamento de São Francisco de Assis*.

⁹⁷ É o primeiro documento legislativo da Ordem Franciscana, conhecida também como Regra de 1221, data de sua redação final, é uma evolução da pequena Regra não escrita de 1209. A Regra não Bulada, segundo Celso Marcio Teixeira, é também chamada de Regra não aprovada, todavia, o mais apropriado é mesmo “não bulada”, pois sendo uma evolução da Regra Primitiva, tinha desde sua origem a aprovação do Papa Inocêncio III: cf. TEIXEIRA, C. M. *Regra Franciscana*, p. 34.

⁹⁸ A Regra franciscana, em si mesma e à luz dos “Escritos” de Francisco é caracterizada fundamentalmente como um documento espiritual e não como código de preceitos. Muito frequentemente é identificada com o termo “vida”, que exprime a especificidade do seu conteúdo e até a sua substância, isto é, a forma do santo Evangelho sob a guia da Igreja: cf. *Ibid*.

teológico, por trazer subjacente o mistério de Cristo”,⁹⁹ também é verdadeiro que a segunda parte do mesmo capítulo o acento teológico está focado no Espírito do Senhor:

É meta máxima de vida para Francisco: ser morada de Deus. Possuir o Espírito do Senhor é estar repleto de energia do amor divino e agir em força disso. Francisco não se preocupa com elucubrações teológicas a respeito da Trindade imanente, como fazia a escolástica. Como pessoa mística observa antes os efeitos dessa presença.¹⁰⁰

Para Francisco, a Regra definitiva, sintetizada pela Comunidade dos Frades e aprovada em Capítulo, reconhecida pela Igreja por bula papal é instrumento indicador de que caminho devem trilhar aqueles que são conduzidos pelo Espírito do Senhor ao seio da “comunidade minorítica”. Então, mesmo que a alusão ao Espírito seja escassa, demonstra o documento elementos que configuram uma vida autenticamente conformada ao Espírito de Deus.

No “Testamento”:¹⁰¹ que configura um documento no estilo discursivo de adeus, deixado por Francisco à sua Comunidade, de forma surpreendente, por se tratar de um texto espiritual, o termo “Espírito Santo” aparece explicitamente apenas uma vez em todo o documento de 41 versículos. Exatamente no final, no versículo 40: “com o Santíssimo Espírito Paráclito”.

Nas “Admoestações”:¹⁰² Francisco menciona com maior frequência o Espírito Santo: em vinte e oito admoestações, desde o prólogo e em sete delas, a ocorrência é fácil. No conjunto, nove ocorrências explícitas para a “Pessoa divina”; doze ocorrências para “espírito” (princípio de vida, espírito humano,

⁹⁹ Cf. CROCOLI, A.; SUSIN, L. C. *A Regra de São Francisco de Assis.*, p. 174.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p.193.

¹⁰¹ Entre os “Escritos” do santo, o *Testamentum*, escrito no último ano de sua vida, ocupa um lugar muito especial, atesta-nos Giovanni Miccoli, porque é o único que se apresenta como relato e sumário de sua experiência espiritual, da conversão à iminência da morte: cf. MICCOLI, G. *Francisco de Assis.*, p. 52.

¹⁰² Amparados pelo profundo estudo de Martino Conti podemos afirmar que “entre os vários *Escritos* autênticos de Francisco aparece um reconhecido universalmente com o nome *Admonitiones*, composto de vinte e oito admoestações, e hoje são vistas pelos estudiosos como a *magna charta* de uma vida de fraternidade, o cântico da pobreza interior e o sermão da montanha franciscano”: cf. CONTI, M. *Estudos e Pesquisas sobre o Franciscanismo.*, p. 275; para K. Esser, “pérolas preciosas”, ricas de experiência espiritual, capazes de favorecer e promover a vida religiosa franciscana e a todos seus simpatizantes: cf. ESSER, K. *Opuscula Sancti Patris Francisci Assisiensis.*, p. 58. As “Admoestações”, segundo Conti, são relevantes pelo seu ensino espiritual, mas principalmente porque revelam os traços característicos da personalidade de Francisco, ajudando-nos a descobrir nele alguém que possui o carisma do “discernimento dos espíritos”.¹⁰² Estas vinte e oito Admoestações reproduzem os traços mais autênticos da pregação “sapiencial-exortativa” de Francisco, mestre e educador da fraternidade franciscana: cf. CONTI, M. *Op. cit.*, pp. 266-275.

realidade de Deus), ou seja, temos aqui uma efervescência da menção ao Espírito. Prólogo: “Em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo”; 1,5: “Deus é um Espírito (Jo 4,26)”; 1,6: “Se Deus é Espírito, só em Espírito pode ser visto”; 1, : “Pois o Espírito é que dá a vida... (Jo 6,63)”; 1,8: “...de modo diferente que o Pai e o Espírito Santo”; 1,9: “Espírito”; 1,10: “não olham segundo Espírito”; 1,13: “é o Espírito do Senhor que habita nos fiéis”; 1,14: “aqueles que não participam desse Espírito”; 5,1: “segundo o Espírito”; 7,1: “o Espírito vivifica (2Cor 3,6)”; 7,3: “seguir o espírito das Sagradas Escrituras”; 7,4: “vivificados pelo espírito”; 8,1: “ninguém pode dizer: Jesus é o Senhor, senão no Espírito Santo (1Cor 12,3)”; 12: “De como se reconhece o Espírito do Senhor”; 12,1: “...se o servo de Deus tem o Espírito do Senhor”; 14: “Da pobreza de espírito”; 14,1: “bem-aventurados os pobres de Espírito... (Mt 5,3)”; 14,4: “estes não são pobres de Espírito, pois quem é de veras pobre de espírito... (Lc 14,26; Jo 12,25)”.

Nas “cartas”:¹⁰³ produzidas por Francisco somente as endereçadas aos fiéis (I e II) e a toda Ordem o Espírito Santo é mencionado. Na carta aos fiéis I, há três ocorrências, duas explícitas: 1: “sobre eles repousará o Espírito do Senhor (Is 11,2) que neles fará morada (Jo 14,23)”; 4: “por virtude do Espírito Santo”. Na Carta aos fiéis II há seis ocorrências, cinco explícitas: Prólogo: “Em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo”; 1,3: “...bem como as palavras do Espírito, que são espírito e vida (Jo 6,63)”; 3, 19: “com coração e espírito puros... (...) adorarão em espírito e verdade, pois todo aquele que adorar deve adorá-lo em espírito e verdade (Jo 4,23-24)”; 9,48: “repousar sobre si o Espírito do Senhor (Is 11,2) e Ele fará neles sua morada permanente (Jo 14,23)”; 9,51: “a Jesus Cristo pelo Espírito Santo”; 11,63: “espírito de penitência”; 12,86: “Em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo”; 12,87: “que os abençoe o Pai, o Filho e o Espírito Santo”. É perceptível a grande intuição de Francisco em afirmar que quando o Espírito faz morada na vida de uma pessoa, ela se torna filha de Deus, esposa,

¹⁰³ Francisco escreveu e remeteu muitas cartas além destas a que temos acesso hoje. Embora se trate de textos totalmente diferentes um do outro, seja aos conteúdos, seja quanto aos destinatários e ao tamanho, todas as cartas do *Poverello* têm em comum o fato de serem cartas. O sentido epistolar das cartas de Francisco é que nos interessa aqui, principalmente as dirigidas aos Fiéis, aos Custódios e a toda Ordem, que se caracterizam como profundos tratados de espiritualidade e mística cristã, em que temas como Eucaristia e Penitência aparecem sempre iluminados pelo insondável mistério do Deus de Jesus Cristo, pobre, misericordioso e crucificado. Os historiadores associam a iniciativa de escrever e remeter cartas à data de 1220, quando Francisco, após o regresso de sua viagem apostólica entre os sarracenos no Oriente, teve a saúde tão abalada que não lhe era mais possível viajar: cf. FASSINI, D. F. (Org.). *Introdução dos tradutores.*, p. 99.

irmã e mãe de Jesus Cristo, isto é, transparência de sua presença e intimidade, gerada e geradora ao mesmo tempo desta presença e deste amor.¹⁰⁴

Na “Carta a Toda Ordem”, as seis ocorrências destinam-se a mencionar o Espírito Divino e quatro ocorrências para o modo de ser: 1: “em nome da Altíssima Trindade e S. Unidade, do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Amém”; 17: “insulta a graça do Espírito (Hb 10,28-29)”; 19: “...sem o reto espírito”; 32: “... e o Santo Espírito Paráclito”; 38: “confesso enfim todos os meus pecados a Deus Pai e Filho e Espírito Santo”; 40: “... à sua concordância com o espírito, de modo que a voz se una ao espírito e o espírito se harmonize com Deus”; 51: abrasados pelo fogo do Espírito Santo; 52: “Trindade perfeita”.

No “Cântico e Louvores”:¹⁰⁵ Embora não haja nenhuma ocorrência no poema místico de Francisco do termo e do significado de Espírito, o Cântico é na verdade uma oração insuflada pelo Espírito, e nele rezada e cantada como expressão pneumática de alguém que chega ao final de seus dias consciente de ter sido conduzido pelo Espírito, e esta certeza é sustentada pela confraternização dos elementos que se irmanam na dança da vida no “Cântico do Irmão Sol”.

Já na oração “Louvores para todas as horas”, de 11 versículos, de gênero e tipo sapienciais, a menção ao Espírito é acompanhada pelo ritmo litúrgico da menção de toda a Trindade, exatamente no verso 4: “Bendigamos ao Pai e ao Filho e ao Espírito Santo: E louvemo-lo e superexaltemo-lo pelos séculos”, onde podemos deduzir que a sua compreensão de Deus é sempre trinitária e, cuja menção do Espírito está intimamente ligada a menção do Pai e do Filho.

Na “Saudação à Mãe de Deus”:¹⁰⁶ Francisco revela que ao contemplar a “Santa Mãe”, Francisco parece ver em Maria o protótipo da alma humana, isto é,

¹⁰⁴ Cf. CROCOLI, A. ; SUSIN, L. C. *A Regra.*, p. 193.

¹⁰⁵ São muitos os louvores e Cânticos compostos pelo santo trovador de Assis, todavia, como nos atesta o comentário das Fontes Franciscanas. Os poucos que chegaram até nós, o “Cântico do Irmão Sol” (ou Cântico das Criaturas), os “Louvores do Deus Altíssimo”, os “Louvores para todas as horas” e a “Exortação aos louvores de Deus”, pertencem certamente, aos mais belos e significativos hinos de louvor e de ação de graças que nós, cristãos, ouvimos e conhecemos. Destes, interessa-nos o Cântico e os Louvores para todas as horas: cf. FASSINI, D. F. (Org.). *Fontes Franciscanas.*, pp. 120-125; Francisco de Assis, conforme a nota introdutória às “Fontes Franciscanas”: cf. SILVEIRA, I. (Org.). *São Francisco de Assis, Fontes Franciscanas.*, compôs o “Cântico das Criaturas” quase moribundo. Até ao fim de sua vida queria ver o mundo inteiro num estado de exaltação e louvor a Deus. No outono de 1225, enfraquecido pelos estigmas e enfermidades, ele se retirou para São Damião.

¹⁰⁶ Vale ainda lembrar outro “Escrito” do *Poverello* que se aproxima muito em seu gênero literário dos Louvores, mas é, todavia classificado como “Saudação da Bem-aventurada Virgem Maria”, que se ordena ao redor de uma única e pequenina saudação, presente em quase todos os versos: Ave. Os louvores, que Francisco aqui decanta, parecem energias procedentes de uma fonte tão

da alma perfeitamente unificada, na qual Deus, através de seu Espírito, torna-se fecundo n'ele e por ele mesmo.¹⁰⁷ De seus seis curtos versos, dois mencionam o “Espírito Santo”, o 2º: “...e com o Espírito Paráclito”, e o 6º: “...pela graça e iluminação do Espírito Santo”, dando ao texto um emolduramento pneumatológico.

Estes “Escritos sãofranciscanos” nos oferecem, conforme a reflexão de A. Pompei, uma visão mais cristalina da fé e devoção trinitárias de Francisco, pelas quais podemos evidenciar sua experiência e conhecimento do Espírito. Por exemplo, na “Regra não Bulada”, analisada acima, Francisco lembra o dinamismo do Espírito Santo que habita em nós em vista de nossa santificação¹⁰⁸; recorda suas obras em nós¹⁰⁹; a virtude que infunde¹¹⁰; a vida que ele nos dá¹¹¹, a purificação, iluminação e calor que produz interiormente.¹¹²

Para Francisco, conforme pode-se constatar pelas “Regras” e pelas “Admoestações”, é o Espírito Santo em nós que rende graças ao Pai e invoca o Senhor Jesus.¹¹³ É o Espírito Santo que em nós é ativo.

O. V. Asseldonk, debruçado sobre os “Escritos” de Francisco, também consegue perceber e elucidar os elementos pneumatológicos. Para ele, por exemplo, há uma constatação de Francisco para quem “Deus é Espírito”, presente na “Adm 1,5”. A palavra *spiritus* é empregada na “Adm 1”, por sete vezes para afirmar isso: “Deus é Espírito”, e uma só para nomear o “Espírito Santo”. Esta, por sua vez, aparece trinta e oito vezes, sempre no contexto trinitário.¹¹⁴

Na “Primeira Carta aos Fiéis”, primeira redação, temos a menção ao Espírito Santo e sua “inabitação trinitária” em nós, quando se fala no contexto dos verdadeiros penitentes, chamados bem-aventurados e felizes porque sobre eles repousará o Espírito do Senhor que neles fará morada (Jo 14,23). Estes são filhos do Pai celeste (Mt 5,45), fazem as obras do Pai; são esposos, irmãos e

originária que, diante da mesma, não consegue senão repetir, todo extasiado e sempre de novo: Ave... Ave... Ave... Cf. FASSINI, D. F. Op. cit., p. 130.

¹⁰⁷ Ibid., p. 131.

¹⁰⁸ Cf. RNB 12 e 22, 24-37.

¹⁰⁹ Cf. RB 10,7-12.

¹¹⁰ Cf. SdVt 6-7.

¹¹¹ Cf. Adm 1,1-8.

¹¹² Cf. CtOr 50,52, *Apud*: POMPEI, A. *Deus, Trindade, Senhor.*, p. 154.

¹¹³ Cf. RNB 23,9-11; Adm 7.

¹¹⁴ Cf. ASSELDONK, O.V. *Espírito Santo, espiritual.*, p. 204.

mães de Nosso Senhor Jesus Cristo (Mt 12,50).¹¹⁵ Na segunda redação da “Carta aos Fiéis”, aparece no contexto de homens puros, humildes, servos e sujeitos a toda criatura humana; porque verão repousar sobre si o Espírito do Senhor e Ele fará neles sua morada e eles serão seus filhos.¹¹⁶

Segundo Asseldonk, os “Escritos” de Francisco ainda nos oferecem uma elucidação pneumatológica experiencial, cuja linguagem ajuda numa melhor compreensão da experiência e do conhecimento que o santo desenvolveu sobre a terceira Pessoa divina. Na linguagem religiosa de Francisco temos “Espírito do Senhor”:¹¹⁷ caridade do Espírito;¹¹⁸ obediência do espírito;¹¹⁹ paz de espírito; pobreza do espírito; vida do espírito; sabedoria espiritual¹²⁰; Espírito e letra; Espírito e vida; Espírito e carne “corpo”; Espírito e verdade.¹²¹

Deste breve estudo dos textos produzidos por Francisco, retrato fiel de sua experiência de fé, pessoal e comunitária, podemos concluir que existem elementos reflexivos da ação do Espírito Santo, tanto em sua vida pessoal quanto na formação e desenvolvimento de sua comunidade religiosa. Estes elementos são configurados ora como uma menção direta do termo, caracterizados pela quantidade de ocorrência dos mesmos, ora como próprio termo na sua significação teológica, ou simplesmente na expressão de fé de um homem religioso. Neste sentido, o “Pobre de Assis” explicita bem seu pensamento sobre o Espírito, sempre a partir de sua experiência consonante com a teologia que conhecia em seu tempo. Neste sentido, a “comunidade fraterna” inspirada na comunidade de Jesus será a maior e mais perfeita expressão pneumática da ação de Deus na vida de Francisco.

2.2.3

Comunidade fraterna como experiência e manifestação do Espírito Santo

¹¹⁵ Cf. 1CtFi 2-8; ASSELDONK, O.V. Espírito Santo, p. 205.

¹¹⁶ Cf. Ibid

¹¹⁷ Cf. Adm 1, 13-14; 1, 7; 12, 1-2; 8; CtFi 4; 2CFi; RNB 17,14-16; RB 10, 9-10.

¹¹⁸ Cf. RNB 5, 16-18; Fragn II,7.

¹¹⁹ Cf. SdVi 7 e 14.

¹²⁰ Cf. RNB 17,15; Adm 3, 9; 11, 3; 14; 15; RB 10, 10; RSC 6,3; 2CtFi 49-50; 3CtIn 4; 1CtFi 17; 2CtFi 67.

¹²¹ Cf. Adm 7; RNB 22, 36; Fragn 1, 25; 2CtFi 3; 1CtFi 32; Adm 1; Test 13; Adm 7,4; 10; 12, 2; 14, 3; 1CtFi 1, 16; 2CtFi 37, 45. 63-68; SdVi 10, 14-15; RNB 17, 11-17; RNB 22, 28; Fragn 1, 18; 2CtFi 19-20); ASSELDONK, O.V. Op. cit., pp. 205-208.

Francisco de Assis aparece no cenário eclesiástico “como grande apelo do Espírito Santo no momento em que a Igreja ia sendo conduzida para o poder pelos papas com apoio de um numeroso clero e de dezenas de milhares de monges, e os exercícios do Império, de reis e príncipes católicos”,¹²² e um apelo para as relações horizontais de paridade, substituindo o poder pelo serviço e a verticalidade de sua ação, (a do poder), pela “fraternidade”.

O seu ideal era a “fraternidade”. Nisso, ele quis ser diferente das ordens monásticas ou cônegos regulares. Para ele, os irmãos formavam uma família, a exemplo da “Nova Família de Jesus”. Nunca quis fundar uma Ordem porque numa Ordem há uma organização de poder. Tinha horror a tudo o que simbolizava poder.¹²³

No entender de J. Comblin, “levado pelo Espírito, Francisco conseguiu ver a diferença entre os “maiores e os menores” do seu tempo, e optar pelos últimos. Conseguiu ver alguma coisa nova nos leprosos. Conseguiu ter a alegria em estar com eles e com os desprezados”.¹²⁴ É desta premissa que a manifestação do Espírito na vida de Francisco o faz conceber uma comunidade diferente: uma comunidade de esquecidos, de últimos, de “menores”, e é justamente nesta configuração nova e surpreendente que reside a novidade do Espírito.

Uma comunidade fraterna formada pelo Espírito de Deus certamente não é um simples clube de amigos. Não se pode selecionar só os que nos são simpáticos, só os que concordam conosco, só os que não criam problemas. Não partimos das boas qualidades de cada um. Não nos constituímos como sociedade para obter determinadas finalidades ou vantagens. Uma fraternidade formada pelo Espírito de Deus acolhe cada um como enviado pelo mesmo Espírito, acredita que cada um traz uma comunicação muito especial do mesmo Espírito, quer ouvir a todos para continuar a alimentar a presença do Espírito em si mesma, sempre dócil e obediente a tudo que ele inspirar, aos menores impulsos que dele possam provir.¹²⁵

Foi assim que o Espírito Santo formou a comunidade em torno de Francisco: uma “comunhão fraternal”, que não se constrói em torno da virtude dos irmãos, mas em torno de uma ideia, que é a ideia de grupo. Para Conti, a primeira destas ideias é representada pelo seguimento de Cristo pobre, humilde e crucificado; a segunda é representada pela forma de vida específica que o Espírito do Senhor sugeriu a Francisco de Assis. Se entre os frades viesse a faltar a ideia

¹²² Cf. COMBLIN, J. *O Espírito Santo e a tradição.*, p. 87.

¹²³ Cf. COMBLIN, J. *A profecia na Igreja.*, p. 140

¹²⁴ *Ibid.*, p. 11.

¹²⁵ *Ibid.*

de grupo, que os coalizou e os levou a realizar uma comum vocação-missão, todo discurso sobre a fraternidade seria inútil e resultaria ineficaz.¹²⁶

Criou, efetivamente, uma comunidade aberta a todos. Homens de todas as condições puderam finalmente viver juntos, como irmãos, sem dominação alguma. O menor de todos tinha o sentimento de se realizar plenamente, participando do advento de uma humanidade mais fraterna. Nisso estaria o segredo do sucesso rápido e gigantesco da comunidade franciscana primitiva.¹²⁷

Mas o que caracteriza esta comunidade de Francisco?

Como nos assegura Leclerc, ao lado da mobilidade apostólica e da pobreza pascal, o que caracteriza essencialmente esta nova forma de vida evangélica são os “novos laços humanos” que existem no interior do próprio grupo. Liberta, de qualquer feudo e senhorio, a comunidade franciscana, rejeita todo tipo de dominação e de toda precedência nas relações dos frades entre si. Todos são igualmente irmãos. Encontramos aqui uma aspiração fundamental daquela época. A jovem “comunidade” é, no pleno sentido da palavra, uma “fraternidade”.¹²⁸

A Fraternidade é suscitada pela vivência comum que solidifica os laços, substituindo o paradigma “senhor/servo” pelo “irmão/irmão”, o poder senhorial pela “autoridade materna”,¹²⁹ restaurando o equilíbrio da cruz: filhos em relação a Deus-Pai, na verticalidade da expressão de fé; irmãos em relação aos iguais, sem superioridade ou inferioridade, mas uma relação horizontal de igualdade e fraternidade.

Para L. Iriarte, Francisco acredita na presença ativa do Espírito na fraternidade, a quem entrega a direção da mesma.¹³⁰ Estava convencido de que não era o único a sentir essa presença. Achava que a sentiam da mesma maneira todos os que o haviam seguido, em virtude de uma vocação que ele chamava de “divina inspiração”. O grupo inicial de *Rivotorto*,¹³¹ livre das preocupações

¹²⁶ Cf. CONTI, M. *Estudos e pesquisas sobre o Franciscanismo.*, p. 311.

¹²⁷ LECLERC, E. *Francisco de Assis.*, pp. 25-26

¹²⁸ *Ibid.*, p. 59.

¹²⁹ Autoridade materna, porque Francisco recorre com frequência a esta imagem da mãe sempre que fala da relação fraterna de uma casa, ou um convento, sobretudo na Regra para os eremitérios: que aja entre os frades o revezamento daquele que ocupará a função da mãe: cf. Erm 1.

¹³⁰ Cf. 2Cel 193.

¹³¹ *Rivotorto*, “rio torto”, primeira habitação dos Frades Menores, que conforme T. Celano, lugar perto de Assis, onde se recolheram Francisco e os outros: havia ali uma cabana abandonada, onde vieram aqueles homens, que não faziam questão de casas grandes e bonitas, e lá se defendiam da chuva. Os filhos e irmãos permaneceram nesse lugar em conversação com o bem-aventurado pai, trabalhando bastante e sofrendo escassez de tudo. Faltou-lhes muitas vezes até o pão, precisando contentar-se com os nabos penosamente mendigados pela planície de Assis. Sua casa era tão apertada que mal podiam sentar-se ou descansar: cf. 1Cel 42.

terrenas e animado pelo entusiasmo do primeiro fervor, experimentava visivelmente “o ardor do Espírito Santo”. Os frades estavam convencidos de que o jovem fundador conhecia “por revelação do Espírito” as suas ações, seus pensamentos mais íntimos e recônditos, mesmo quando estava ausente.¹³²

Na comunidade, a fraternidade só é possível se e quando todos são irmãos espirituais, porque foi o Espírito do Senhor que os congregou e dirige seu relacionamento mútuo. Se há irmãos, também os superiores, que “caminham segundo a carne e não segundo o espírito no caminho reto de nossa vida”, devem ser admoestados. Se algum irmão chega a cometer pecado, deve ser “ajudado espiritualmente”. Dar testemunho diante dos homens quer dizer “dispor-se espiritualmente” no meio deles. Os benfeitores da fraternidade são “amigos espirituais”.¹³³

Esta experiência fraterna vivida por Francisco e seus primeiros companheiros, tendo como base o Evangelho, o seguimento de Cristo Pobre e solidário, sob a inspiração da “Nova Família de Jesus” é fortemente uma experiência da ação do Espírito. Desta experiência de comunhão evangélica emerge o “amor cristão” que irmana e toca substancialmente todos os membros, produzindo uma vivência transformada e transformadora da fé na urgência do Reino de Deus no interior das cansadas estruturas eclesiais da Idade Média.

A proposta espiritual comunitária de Francisco, se por um lado nada inovadora por ter como base a experiência de Jesus e seus discípulos, por outro, configura-se como uma “re-proposta” do Espírito que “re-nova” sem inovar, sempre na linha de suscitar a comunhão, pela qual os laços de fraternidade expressem o amor de Deus acolhido na concretude do irmão.

Uma leitura com as lentes pneumatológicas de J. Comblin sobre a comunidade de Francisco, permitiria dizer então, que a dinâmica operativa do Espírito “agiu” formando a “comunidade” franciscana na “liberdade” de acolher e viver o Evangelho. Nesta comunidade livre o Espírito despertou a “palavra” para que o Evangelho fosse anunciado como um projeto “revolucionário” de “vida”.

Demonstraremos, a seguir a dificuldade com que o termo comunidade aparece nos “Escritos” de Francisco. A comunidade suscitada pelo Espírito em torno do ideal evangélico de Francisco vive a fraternidade como abertura à manifestação do mesmo Espírito.

¹³² Cf. 1 Cel 47 e IRIARTE, L. *Vocação franciscana.*, p. 55.

¹³³ 1R, 5,16: IRIARTE, L. Op. cit., p. 57.

2.2.3.1 Comunidade como ação pneumática nos “Escritos” de Francisco

Constatando-se que o termo “comunidade” é usado por Francisco e pela literatura franciscana sempre como “fraternidade”,¹³⁴ vejamos como aparece nos documentos autografados pelo santo.

A palavra *fraternitas* que está designando a comunidade franciscana, aparece na totalidade do corpo das “Fontes Franciscanas” apenas onze vezes, sendo que dez estão nos “Escritos”. Já o termo *frater*, como bem assinalou De Beer, num total de 259.941 palavras das “Fontes”, é a ocorrência mais frequente, 3.143 vezes, vale dizer, ao menos uma ocorrência a cada 83 palavras.¹³⁵

Na “Regra não Bulada”, a palavra comunidade não aparece nenhuma vez, de maneira direta e conceitual. No entanto, há duas ocorrências do termo “fraternidade” (18,2: “fraternidade”; 19,2: “...da nossa fraternidade”), e noventa e três ocorrências do termo “irmãos”, ou seja, pessoas concretas que formam a comunidade franciscana; duas vezes a palavra “frade”, similar a irmão, e duas vezes, “irmão de sangue”. Aqui Francisco ocupa-se da formalização, regulação da vida da comunidade, desde o recrutamento dos membros e novos membros, como seu modo de viver, de vestir, de relacionar, de rezar, de trabalhar, de esmolar, de missionar, etc.

Na “Regra Bulada”, à semelhança do que acontece com a “Regra Não Bulada”, o termo comunidade não ocorre nenhuma vez, mas seu conceito perpassa toda a Regra através dos termos “irmãos”, quarenta e sete ocorrências; “frades”, três ocorrências; e mais especificamente em seu sinônimo, “fraternidade”, com

¹³⁴ Para G. Bras, “a *fraternitas* é essencialmente um grupo de iguais, associados para uma obra comum, que pode ser religiosa ou profana”: cf. BRAS, G. *Le Institutions e ecclésiastiques de la Chrétienté médiévale.*, p. 414; e também para Michaud-Quantin, “a confraria medieval manifesta-se assim como um grupo, cujos membros proclamam e procuram realizar entre si os laços da fraternidade que unem os cristãos, e também encontram, na sua união, uma resposta à busca de uma solidariedade de base que os ajuda a escapar de sua condição de isolados”: cf. MICHAUD-QUANTIN *Apud* DESBONNETS, T. *Da intuição à instituição.*, p. 69. Desbonnets, conclui, ilustrando que “nossos conventos, nossas comunidades, são preferencialmente chamados de fraternidades”.

¹³⁵ Cf. DE BEER. *La Genèse de la fraternité franciscaine.*, p. 350-372.

quatro ocorrências significativas (cf. 8,1: “fraternidade”; 8,2: “toda fraternidade”; 9,3; 12,4: “desta fraternidade”).

As duas Regras demonstram o que são: regras normativas de cunho religioso para a convivência espiritual que supõe vida comum no seu desdobramento antropológico, social e eclesial, ou seja, de uma comunidade. Uma comunidade de irmãos, de consaguinidade espiritual de batizados em Cristo, associados a uma vida comum, evangélica motivada pelo santo de Assis.

No “Testamento”, Francisco também desconhece o vocábulo “comunidade” ou ignora, mas entretanto, seu significado de grupo, vida comum, “esta vida” (v.16), “família”, condensado no termo “fraternidade”,¹³⁶ aparecem em duas ocorrências (v.27: “desta fraternidade”; v. 33: “de toda a fraternidade”), onde a presença de elementos nomeados como irmãos (nove ocorrências) indica a presença da vida comunitária. “E depois que o Senhor me deu irmãos ninguém me mostrou o que eu deveria fazer, mas o Altíssimo mesmo me revelou que eu devia viver segundo a forma do santo Evangelho”.¹³⁷

A imagem que vem à mente de Francisco neste versículo é a da formação do seu primeiro grupo. O tempo lembrado inicia-se em abril de 1208, quando recebe em sua companhia Bernardo de Quintavalle, Pedro Cattani, Egídio. Depois, Gil, Filipe Longo, Morico, Ângelo Tancredo, Maseo, João Capella, João de San Constanzo, Leonardo de Assis e Rufino¹³⁸, recrutados até a primavera de 1209.¹³⁹

Lembrando-se de como recebeu seus seguidores, deixa a memória de sua vocação pessoal e de sua vida solitária no cumprimento do Evangelho, indicando, explicitamente, o movimento que vai do seu itinerário pessoal à vida comum, em “Fraternidade”.

¹³⁶ Fraternidade: termo de origem latina *fraternitas*, que significa na sua essência um grupo de iguais, associados para uma obra comum. (cf. BRAS, G. Op. cit., p. 414). É também a manifestação da confraria medieval como um grupo, cujos membros proclamam e procuram realizar entre si os laços da fraternidade que unem os cristãos, e também encontram, na sua união, uma resposta à busca de uma solidariedade de base que os ajude a escapar de sua condição de isolados. No universo semântico franciscano, designa atualmente as comunidades locais que residem num mesmo convento, e que evoca os primórdios da Ordem, que se organizou como uma pequena Fraternidade.

¹³⁷ Test. 14.

¹³⁸ Cf. DESBONNETS, T. Op. cit., p.33.

¹³⁹ Cf. SILVEIRA, I. (Org.). *São Francisco de Assis. Fontes Franciscanas.*, p. 46. Aqui completa-se o quadro dos primeiros companheiros de Francisco, já mencionado em nosso trabalho, chegando ao número de 12.

Francisco retoma a narrativa na primeira pessoa, e em conexão com o seu chamado “o Senhor me concedeu... iniciar uma vida de penitência” está o chamado do grupo: “e depois que o Senhor me deu irmãos...” Tanto na intuição de Francisco como na influência desta mesma intuição sobre os que por primeiro quiseram segui-lo, é evidente a iniciativa divina: é o Senhor quem conduz Francisco e quem lhe dá irmãos.

Francisco tem plena consciência de que não chamou ninguém e de que nenhum dos que desejaram viver o mesmo ideal veio por iniciativa própria, mas Deus os chamou e os deu ao santo como irmãos. É claro que este chamado de Deus aos primeiros companheiros encontrou sua concretização mediática a partir da “radical conversão de Francisco ao Evangelho, atraindo imediata e inesperadamente alguns homens, desejosos de partilhar a mesma experiência de vida”,¹⁴⁰ e depois também mulheres, como Clara e suas companheiras.

Logo, a intenção de formar um grupo fraterno, um “Movimento religioso” não precede, segundo o próprio santo, ao agrupamento da “primitiva Fraternidade”. A chegada dos primeiros irmãos é acolhida por Francisco como um dom de Deus, mas ao mesmo tempo como um problema a enfrentar e resolver, como bem o demonstra Merlo:

A liberdade espontânea de comportamento que tinha caracterizado a ação de Francisco, único dono de sua vontade, não podia continuar depois que “o Senhor lhe dera companheiros”, por poucos que fossem. E aqui nos encontramos diante de uma das afirmações pessoais mais precisas e ao mesmo tempo mais difíceis do “Testamento”: ninguém me dizia o que eu deveria fazer. É sem dúvida, em primeiro lugar, uma afirmação de autonomia e de originalidade da própria iniciativa que não nasceu, portanto, do conselho ou da sugestão de alguém, mas como precisará logo em seguida nas palavras sucessivas, nasceu por revelação divina.¹⁴¹

Estamos, então, diante de mais um sinal da evolução: a vida em grupo limita a liberdade individual e necessita de “regras”, de organização social, a mínima que seja. Já T. Desbonnets, analisando a segunda parte do versículo 14, “ninguém me mostrou o que devia fazer”, a considera carregada de sentidos diversos que se sobrepõem e até se opõem. Para ele, “um primeiro sentido seria: o que eu fiz é perfeitamente original, não imitei ninguém. Mas a frase poderia comportar um

¹⁴⁰ CONFERÊNCIA DOS MINISTROS GERAIS DA PRIMEIRA ORDEM FRANCISCANA E DA TOR. *A Identidade da Ordem Franciscana no momento de sua fundação.*, p.12. Nas próximas ocorrências da citação deste texto, caso haja, utilizaremos a sigla CMG.

¹⁴¹ MANSELLI, R. *São Francisco.*, p. 81.

sentido subentendido: eu queria que alguém (a Igreja) me tivesse dito o que fazer”.¹⁴² Nesta mesma linha R. Manselli demonstra bem como esta mesma frase pode ocultar uma decepção dolorosa:

Francisco e seus frades nascem como um fenômeno popular espontâneo. No “Testamento”, o santo não esquece de lembrar, de maneira inequívoca, como a Igreja lhe pareceu distante, no início de seu projeto. Num tom calmo que não polemiza e que não deixa transparecer algum anticlericalismo, afirma explicitamente “E depois que o Senhor me deu irmãos ninguém me mostrou o que eu deveria fazer”. Nesta afirmação, dolorosa, mas clara, pode-se, colher, ao vivo, a atitude de uma religiosidade popular face à Igreja, percebida, aqui, como parte cultivada da comunidade cristã e que devia, por isso, ser consciente e iluminada. A afirmação de Francisco mostra-nos, ali está o contraste, que essa Igreja, depositária dos carismas, convencida de ser a parte mais viva da cristandade, acabou por abandonar seus fiéis mais humildes ao seu destino.¹⁴³

K. Esser não entende essa afirmação do “Testamento” como “um conflito vocacional entre Francisco e a Igreja, mas antes entre o Fundador/Geral e os Ministros”,¹⁴⁴ lembrando que a atitude da Igreja romana foi sim prudente, mas acolhedora do “Movimento” que nascia em torno do santo.

Seguindo o texto de Francisco, “O Altíssimo mesmo me revelou que eu devia viver segundo a forma do Santo Evangelho”, como alerta-nos K. Esser, não podemos precisar em que consiste esta revelação de Deus, mas sabemos, com segurança, que Francisco estava aberto a ação de Deus. Para Desbonnets, esta expressão significa, certamente, no mínimo “viver segundo o modelo oferecido pelo Evangelho”.¹⁴⁵ Não há novidade nesse desejo de viver o Evangelho, pois as Ordens Religiosas existentes já o experimentavam. A novidade de Francisco consiste justamente porque nunca havia sido assumida como tal pela Igreja oficial.¹⁴⁶

Nas “Admoestações”, Francisco utiliza-se da palavra “irmãos” por apenas três vezes, e duas vezes seu similar “confrade”, por se tratar de um texto destinado ao indivíduo, ao religioso, enfim, à pessoa, e neste sentido, mesmo que ela, a pessoa esteja vivendo numa comunidade religiosa, como é o caso, diretrizes espirituais numa dimensão muito individual. Por isso, talvez aqui não apareça a

¹⁴² Cf. DESBONNETS, T. *Da intuição à instituição.*, p. 27.

¹⁴³ MANSELLI, R. *La Religion Populaire au Moyen Age.*, pp. 200-201.

¹⁴⁴ ESSER, K. *El Testamento de San Francisco de Asis.*, p. 183.

¹⁴⁵ Cf. DESBONNETS, T. *Op. cit.*, p. 29.

¹⁴⁶ *Ibid.*

utilização do termo “comunidade” ou seu similar franciscano “fraternidade”, por se tratar de uma mensagem dirigida a alma do frade.

Nas “cartas”, como por exemplo a “Carta aos Fiéis”, Primeira redação, nenhuma menção à comunidade e apenas duas ocorrências da palavra “irmãos”, uma em cada gênero. Na Segunda redação da mesma carta, “irmãos” ocorre três vezes. Já nas “Cartas, uma a todos os Custódios e a outra à toda Ordem” o conceito “comunidade” na linguagem de “fraternidade” está presente o tempo todo, e embora apareça explicitamente apenas uma vez. Toda vez que ocorre o termo “irmãos” e “frades”, sempre no plural, com três ocorrências na pequena “Carta aos Custódios” e com dezesseis ocorrências na “Carta a toda a Ordem”, o sentido da Instituição como grande comunidade se faz presente.

Nos “Cânticos e Louvores”, por sete vezes ocorre a palavra “irmão/irmã”, sendo três para o masculino e quatro para o feminino. Citamos aqui o “Cântico do Irmão Sol”, onde os elementos cósmicos se irmanam numa comunidade fraterna, equilibrada de membros diferentes, distintos nos gêneros, nas cores e nas funções, mas que se combinam em pares, num relacionamento harmonioso que sugere a fraternidade universal, só possibilitada dentro da noção de convivência comunitária de inclusão. Neste “Cântico”, que é um louvor a Deus por meio e por causa de todas as criaturas, são evocadas e celebradas nomeadamente diversas realidades cósmicas: o sol, a lua, e as estrelas, o vento, a água, o fogo e a terra, onde Francisco se declara irmão¹⁴⁷ de cada criatura e faz com delicado instinto de diferenciação e precisamente em relação com a valorização do elemento material.¹⁴⁸

Considerando o significativo conjunto de ocorrências do conceito “comunidade”, ainda que, propositalmente nomeado por Francisco em seus “Escritos” como “fraternidade”, podemos concluir que tratou-se de uma experiência suscitada e motivada pela ação do Espírito. Esta constatação brota da identificação deste grupo fraterno com a comunidade evangélica de Jesus, que não

¹⁴⁷ “Vê-se que a denominação irmão ou irmã, aplicada por Francisco aos diferentes elementos cósmicos, se dirige, através desses elementos, à realidade imaginária, à própria imagem e a tudo o que ela pode significar. Essa denominação faz parte da imagem imaginada, compõe esta imagem; completa-a, tirando do anonimato das coisas a substância material e dando-lhes figura humana; ela a introduz no universo das relações humanas e familiares. Com esta denominação de irmão ou irmã tem certamente um sentido cósmico: exprime uma abertura e uma presença fraterna nele, uma comunhão afetiva com todas as criaturas”: cf. LECLER, E. *O Cântico das criaturas ou os símbolos da união.*, p. 30.

¹⁴⁸ Cf. *Ibid.*, p. 29.

imita suas características, mas antes, inspirado pelo Espírito põe-se no seguimento discipular. Francisco demonstra que sua vocação-missão é conduzida pelo Espírito para ser concretizada, vivida e experimentada a partir de uma vivência fraterna em comum.

Visto como Francisco abordou o tema comunidade sem se valer, na maioria dos casos, do vocábulo que sugere “comunhão e vida comum”, preferindo antes aquilo que esta vida comum produz sob o sopro do Espírito que é a “fraternidade”, vejamos se esta mesma abordagem também pode ser constatada em seus primeiros biógrafos.

2.2.3.2

Sinais da manifestação do Espírito na comunidade franciscana a partir das primeiras biografias de S. Francisco

Por biografias franciscanas entenda-se todo esforço narrativo para descrever Francisco de Assis a partir de sua vida, desde o nascimento até a morte, como um processo cronológico que o situe no tempo e no espaço da história de seu tempo. Assim, temos milhões de biografias de Francisco de Assis, das primeiras, as medievais, até as últimas, modernas e contemporâneas. Todas contendo uma mensagem a partir de um ponto de vista ou de enfoque da interpretação da vida santa do *Poverello*. Cada qual destacando ou colorindo com suas próprias tintas hermenêuticas, literárias, antropológicas, sociológicas e teológicas.

Para nosso projeto interessa apenas as primeiras biografias, aquelas que são hagiográficas,¹⁴⁹ e entre elas a “Primeira e Segunda Vida” de Tomás de Celano,¹⁵⁰ a “Legenda Maior” e a “menor” de Boaventura¹⁵¹, a “Legenda dos Três

¹⁴⁹ Como o hagiógrafo medieval é antes penetrado pela religião e pela fé, sendo essencialmente providencialista, para quem o santo não faz história; desenrola, por assim dizer, um plano que Deus traçou. O santo manifesta-se por virtudes e milagres; daí o interesse exagerado do hagiógrafo por milagre, seja verdadeiro, seja lendário; ele não sente muita dificuldade em dar por milagre o que para nós pouco tem de milagroso. Isto faz parte não só do gosto, mas também do gênero literário hagiográfico: cf. SILVEIRA, I. (Org.). *São Francisco de Assis*, p. 17.

¹⁵⁰ Frei Tomás de Celano nasceu em Celano, por volta de 1190. Considerado pela tradição franciscana “companheiro e discípulo” de Francisco de Assis, não faz parte, porém, dos primeiros onze companheiros de *Rivotorto*, em 1209, como tampouco pertence aos do segundo grupo, vindos durante os anos de 1210 a 1212: cf. POMPEI, A. *Miscelânea Franciscana*, pp. 48-51. A “Primeira Vida” tem como sigla “1Cel”; a “Segunda Vida”, “2Cel” ou “Memorial”, como têm preferido atualmente os pesquisadores.

¹⁵¹ Boaventura, nascido e batizado João Fidanza, é de 1217, nove anos antes da morte de Francisco. De Bagnorégio, sua cidade natal italiana, foi a Paris fazer seus estudos. Lá, em 1243, recebeu o hábito franciscano, passando a chamar-se Frei Boaventura. Concluída sua formação tornou-se brilhante lente da universidade, galgou seus vários degraus até mestre regente (1255-

Companheiros”,¹⁵² e o “Anônimo Perusino”,¹⁵³ por serem, em seu conjunto, suficientes na sustentação do argumento sobre a vida comunitária de Francisco como manifestação do Espírito.

Num primeiro momento, o ponto de partida foi o próprio Francisco, interpelando-o a partir daquilo que ele diz de si mesmo e de sua intuição evangélica, através de seus “Escritos”. Esta via, concedida pelo santo de Assis, não só enriquece a reflexão pneumatológica como também aponta para os irmãos, reunidos em comunidade para buscarem pela vida fraterna, na proximidade com Jesus Pobre e Crucificado, a experiência do mistério do amor de Deus.

Neste segundo momento, o ponto de vista é visto a partir do prisma da Comunidade fraterna de Francisco, e se para o *Poverello* o foco era a comunidade, o contrário também é verdadeiro. Para a comunidade, o foco é a vida santa de Francisco, pois, no entender de seu “Movimento”, principalmente de seus hagiógrafos, é a partir do protagonismo de Francisco que se legitima a continuação do inusitado projeto evangélico.

Como estas biografias hagiográficas pertencem ao contexto medieval também aqui o termo “comunidade” é substituído, primeiro por “fraternidade”, depois por “Ordem”.

No entendimento de T. Desbonnets, as “Fontes Franciscanas”, todas elas, foram escritas depois que a “Fraternidade” se tinha convertido em “Ordem”. Os

1256) e em 1257 foi eleito Ministro Geral da Ordem: cf. SILVEIRA, I. (Org.). Op. cit., p. 24. A “Legenda Maior” tem como sigla “LM”, e “Lm” será sempre “Legenda Menor”.

¹⁵² Legenda dos Três Companheiros (LTC ou 3S): em 1244, dezoito anos após a morte, Francisco já fora biografado várias vezes. Nesta época viviam ainda vários discípulos e companheiros do santo: Frei Leão, Frei Rufino e Frei Ângelo, companheiros de Francisco, enviaram uma coleção de dados ao Ministro Geral, que chamam Flores colhidas num prado ameno, portanto, um florilégio. O florilégio seria a Legenda dos Três Companheiros? Cf. Op. cit., p. 32.

¹⁵³ *De inceptione vel fundamento Ordinis*, ou Anônimo Perusino (AP), obra pouco conhecida, como diz Felice Accrocca, “preciosa” e está cheia de uma incalculável riqueza de conteúdos e de sugestões; escrita antes de 1242, coloca-se entre a “Vita Prima” (1Cel), 1228 e o “Memorial” (2Cel) 1246, ambas de Celano. Por sua antiguidade, requer uma leitura atenta e perspicaz. É provável que tenha sido Frei João, discípulo de Frei Gil (Egídio) seu autor. Conhece e respeita T. de Celano. Tem uma maneira própria de olhar para os acontecimentos: recorda e tenciona o início sofrido e doloroso dos primeiros irmãos, reconhecendo o posterior ingresso dos irmãos ilustres. Coloca os “inícios” como uma “Memória Provocativa” para manter a fidelidade das origens: cf. ACCROCCA, F. *Fratre Francesco*, pp.169- 201; Id. *Viveva ad Assisi un uomo di nome Francesco*, pp.53-60. Para os tradutores das Fontes Franciscanas, a Legenda dos Três Companheiros e o Anônimo Perusino (AP) têm longa história de discussões, repletas de hipóteses e incertezas, sobretudo antes da edição crítica de Lorenzo di Fonzo, OFMConv; mesmo depois algumas incertezas e hipóteses de solução continuam de pé. Alguns estudiosos defendem que uma obra depende da outra: o “AP” seria Fonte da “LTC”, que o teria ampliado e, vice-versa; a “LTC” seria a Fonte que o “AP” teria resumido. Para a autoria do “AP”, deve-se concluir pelo prólogo, que seja um dos primeiros e fiéis companheiros de Francisco ou um companheiro destes. Cf. FASSINI, D. F. (Org.). *Fontes Franciscanas*, p. 611.

autores não se detêm sobre estes pontos de história institucional do grupo dos franciscanos. Apresentam, antes, certa tendência de descrever os acontecimentos antigos dentro das instituições que eles conhecem, porque ali vivem seu dia a dia, e sem temer estar cometendo um anacronismo, do qual nem sequer desconfiam.¹⁵⁴

Segundo a hagiografia do século XIII e a partir de sua cosmovisão, que sinais podem ser encontrados na comunidade franciscana das origens que evidenciem a manifestação do Espírito? Vejamos:

a) Tomás de Celano: lembra que Francisco acreditava fortemente na presença ativa do Espírito Santo na comunidade, ao passo de confiar-lhe a função de “Ministro Geral”.¹⁵⁵ Francisco estava convencido de que não era o único a sentir essa presença. Achava que a sentiam da mesma maneira todos os que o haviam seguido, em virtude de uma vocação que ele chamava de “divina inspiração”, que é também vocação missionária.

Nas duas biografias “Vida I e II de Francisco”, e “Tratado dos Milagres”, Celano descreve a comunidade como formada pelo Espírito em torno da figura carismática de Francisco, exemplo que atraiu cada um dos doze primeiros companheiros e os demais.¹⁵⁶ Esta comunidade, espiritual, para Celano,

reunia-se com prazer e os irmãos gostavam de estar juntos: para eles era pesado estarem separados; era amargo e doloroso estarem desunidos. Eram “religiosos” obedientes e não se atreviam a opor nada aos preceitos. Antes de acabarem de receber uma ordem, já se preparavam para cumpri-la. Não sabiam fazer distinções de preceitos e executavam tudo que lhes era mandado, sem fazer reparos.¹⁵⁷

Eram seguidores da pobreza, conforme T. Celano, porque não tinham nada, nada desejavam, e por isso não tinham medo de perder coisa alguma. Naturalmente estavam seguros em qualquer lugar, sem nenhum temor, cuidado ou preocupação pelo dia seguinte, nem se incomodavam com o pouso que teriam à noite, em suas frequentes viagens. Trabalhavam com as próprias mãos, visitavam as casas dos leprosos ou outros lugares honestos, servindo a todos com humildade e devoção.¹⁵⁸ Tinham adquirido tanta paciência que preferiam estar nos lugares

¹⁵⁴ Cf. DESBONNETS, T. *Da intuição à instituição.*, p. 78.

¹⁵⁵ Cf. 2Cel 193.

¹⁵⁶ Cf. 1Cel 24, 25, 29, 31, 32.

¹⁵⁷ 1Cel 39.

¹⁵⁸ Cf. 1Cel 39.

onde eram perseguidos e não onde poderiam conseguir os favores do mundo, porque todos conheciam e louvavam sua santidade.¹⁵⁹

Segundo Iriarte, o grupo inicial de *Rivotorto*, livre de preocupações terrenas pelo entusiasmo do primeiro fervor, experimentava visivelmente “o ardor do Espírito Santo”. Para A. Boni, a natureza e finalidade da “Comunidade Franciscana”, lendo Celano, se configura em virtude da vocação/missão de Francisco, enviado pelo Crucifixo de São Damião para restaurar a sua casa que estava em ruínas.¹⁶⁰

Que elementos visíveis na hagiografia de Celano, são capazes de desenhar o perfil desta comunidade suscitada pelo Espírito a partir do Seráfico santo de Assis? Mobilidade apostólica, pobreza, fraternidade, inserção nas cidades, todas essas notas distintivas da nova forma de vida evangélica ainda não são suficientes para definir a comunidade franciscana primitiva, pois todas elas estão presentes, com algumas diferenças, nos “Movimentos evangélicos” da época. O diferencial característico da experiência franciscana primitiva, visto em sua singularidade, como traço essencial é a “minoridade”. Tomás relata o seguinte: “quando estava escrevendo a ‘Regra’: e ‘sejam menores’, ao pronunciar estas palavras, disse: Eu quero que esta ‘fraternidade’ seja chamada de ‘Ordem’ dos Frades Menores”.¹⁶¹

Outro diferencial é o amor purificado, gratuito, autêntico, evangélico, simples, resgatado pelo grupo não dos “Atos dos Apóstolos”, mas diretamente do Evangelho de Jesus Cristo. Falando deste amor que os primeiros frades tinham uns para com os outros, Celano observa que

eles estavam ligados entre si como pedras vivas que, cimentadas pela caridade, construía o templo do Senhor. Cada vez que se encontravam num determinado lugar ou mesmo nas estradas, como podia acontecer, dava-se verdadeira explosão de afeto espiritual, de verdadeira caridade fraterna.¹⁶²

T. de Celano retrata o “Capítulo”¹⁶³ como encontro da comunidade fraterna, “muito caro a Francisco que, não obstante a vida itinerante de seus frades, sempre

¹⁵⁹ Cf. 1Cel 40.

¹⁶⁰ Cf. BONI, A. Fraternidade, irmão, irmã, companheiro, recreação., p. 275.

¹⁶¹ Cf. 1 Cel 38: LECLERC, E. *Francisco de Assis.*, p. 61.

¹⁶² Cf. 1Cel 38: BONI, A. Op. cit., p. 277.

¹⁶³ Capítulo: termo usado pela família franciscana, desde os primórdios, para designar o encontro, a reunião dos frades. A primitiva experiência da forma de vida proposta por Francisco aos seus frades reclamava, espontaneamente, a realização deste encontro fraterno, como exigência intrínseca. A reunião que concretiza esse encontro está na origem daquilo que mais tarde haveria de ser denominado de Capítulo: cf. CAROLI, E. (Org.). *Dicionário Franciscano.*, pp. 77-86.

quis manter entre os seus o vínculo da unidade, de modo que vivessem em concórdia no seio da mesma mãe aqueles que tinham sido atraídos pelo mesmo espírito e gerados pelo mesmo pai”.¹⁶⁴ O “Capítulo” era ocasião propícia para o encontro e conhecimento dos frades, de modo que os maiores pudessem conhecer os menores, os doutos pudessem se relacionar com os simples, e todos os frades, mesmo vivendo em lugares distantes, pudessem estar unidos pelo vínculo do amor.¹⁶⁵

Na visão de F. Beer, o primeiro biógrafo do *Poverello*, T. Celano intuiu que a gênese da fraternidade obedecia a um movimento dialético. Uma fraternidade é um lugar de tensão e ela não progride senão em superar os contrastes que continuamente surgem. Sintetizando pode-se dizer que a experiência contrasta (se não contradiz) o projeto de Francisco, seja que a inspiração falhe, seja que a experiência supere a expectativa.

Concordamos com F. Beer, que a primeira contrariedade nasce do contraste entre a vitalidade inicial e a brusca estagnação da primeira fraternidade. À primeira vista Francisco aparece em T. Celano como líder do grupo, onde o primeiro recrutamento parece ter sido o seu primeiro momento de verificar o caminho, o ponto de partida de discernir como seguir. Uma segunda contrariedade surgirá do contraste entre a esperança ilimitada da profecia sobre a Ordem e o desmentido da experiência: o grupo não pode viver a não ser desenvolvendo-se. A terceira contrariedade nasce da necessidade dos frades de estar juntos, seguido de uma nova divisão imprevista devido à chegada de quatro novos companheiros.

Francisco, então, chega a uma consciência mais forte das próprias responsabilidades. Ele forma os seus frades, mas esta vez o faz partindo das suas experiências.

Segundo T. Celano, é claro que as disposições concernentes a uma vida de fraternidade não parecem ser as maiores preocupações. Trata-se é claro de um mínimo vital indispensável. Pela perspectiva própria da *Vida II*, a fraternidade logo de início não vem das preocupações dominantes de Francisco. A impressão que brota claramente da *Vida II* de Celano é que a primeira fraternidade assemelhava-se mais ou menos a um grupinho um pouco anárquico, desorganizado, incapaz de autogovernar-se, de subsistir e de encontrar em si

¹⁶⁴ Cf. 2Cel 197: BONI, A. Op. Cit., p. 274.

¹⁶⁵ Ibid., p. 277.

mesma um princípio de ordem e de coesão. A unidade vem de fora. Na *Vida I*, Francisco faz com que sua Ordem seja reconhecida por Roma para que tenha o direito de existir. Na *Vida II*, ele se vê constrangido a recorrer a Roma para não morrer. A Ordem não tem um pai!¹⁶⁶

b) Boaventura de Bagnoregio: escreveu duas “Legendas”, a “Maior” e a “menor”, esta última, resumida, para uso litúrgico. Na “Legenda Maior”, condensada em apenas 15 capítulos, Boaventura narra a vida do Seráfico Patriarca com uma paixão entusiasta, preferindo a ordem temática à cronológica, o que o diferencia de Celano. Já no prólogo, utilizando-se de uma imagem cara aos “joaquimitas”, identifica Francisco ao anjo do sexto selo (Ap 7,2), mas não se atreve a afirmar que com o *Poverello* iniciou-se a “era do Espírito Santo”. Para Boaventura, o fundador, identificado com Cristo pelas chagas, nada mais é que um fiel seguidor.¹⁶⁷

A “Legenda” dá a impressão que seu autor interessou-se pouco em descrever a biografia do homem Francisco, embora retrate também aspectos humanos e estritamente biográficos. Reconhecido como teólogo e místico, mestre em espiritualidade, refinado pensador sistemático, visou concretizar em Francisco um itinerário espiritual, uma evolução mística, à qual todos os frades são chamados em seguimento a Cristo nas “pegadas” do *Poverello*.¹⁶⁸

Parece que todos os capítulos da “Legenda” convergem para um ponto de encontro: os estigmas, sinal externo da união mais consumada com Jesus Cristo, alcançada por Francisco,¹⁶⁹ que depois de sua morte tornou-se para a comunidade franciscana um sinal tanto da santidade de seu fundador em perfeita conformidade com Cristo, quanto a legitimação divina da existência de uma nova *religio*,¹⁷⁰ rapidamente evoluída de “Movimento” à Ordem Religiosa.

¹⁶⁶ Cf. BEER, F. *La genesi dela fraternita franciscana secondo alcune fonti primitive.*, pp. 70-77.

¹⁶⁷ Cf. SILVEIRA, I. (Org.). *São Francisco de Assis. Fontes Franciscanas.*, p. 26.

¹⁶⁸ Cf. *Ibid.*

¹⁶⁹ *Ibid.*, pp. 25-29.

¹⁷⁰ Um termo medieval de difícil tradução para nossa linguagem moderna. Os que entravam nesta *religio* faziam-se chamar de “penitentes”, ou seja, assumiam uma forma de vida evangélica. Entravam para formar parte de um dos tantos movimentos penitenciais ou evangélicos desse tempo. Esta forma de vida evangélica nasceu de um desejo e um anseio de autenticidade cristã, e surgiu à sombra da “comuna”. Destacou-se por tomar distância do sistema feudal. É por ele que “a minoridade” surge como contestação a este sistema. Esta forma de vida se expressava na *fraternitas*, ou seja, irmãos humildes submetidos a todos: cf. LÓPEZ. M. À. *Discípulos y misioneros a la luz de las fuentes franciscanas.*, p. 13.

Segundo Conti, Francisco descobre-se chefe deste “Movimento” evangélico que vai crescendo em torno dele dia após dia. O seu “isto eu quero” se torna o “isto eu quero” de Bernardo de Quintavalle e dos seus primeiros companheiros. Unindo-se a Francisco “no hábito e na vida”, também eles pretendem conformar-se inteiramente à regra da perfeição evangélica.¹⁷¹

Como será o rosto da comunidade franciscana das origens, segundo a “Legenda Maior”? Do ponto de vista intencional, ou seja, do objetivo que se espera com a narração da vida santa de Francisco, como as primeiras biografias hagiográficas do Serafim de Assis, também nesta, a comunidade, o grupo é secundário, ou consequência da vida contada pelos seus biógrafos. A comunidade, também na narrativa hagiográfica de Boaventura, é pano de fundo, contexto para o protagonismo de Francisco, mas que por sua vez, afeta a comunidade e é afetado por ela, tirando-a de ser apenas consequência do projeto intuitivo e pessoal do santo. Com outras palavras, a história da comunidade é inseparável da história de seu fundador. Na história do fundador aparece a história da comunidade. Assim, em todos os momentos sua leitura conduz o leitor a enxergar no grupo de companheiros o chamado e condução do Espírito para viver uma vida evangélica a partir da experiência do fundador.

A comunidade dos frades, lembra Boaventura, é chamada por Francisco de “menores”, a fim de que ornem a profissão do próprio nome com a virtude da humildade.¹⁷² Assim como para Celano, também para Boaventura a comunidade franciscana das origens tem seu modelo da comunidade de Jesus com seus apóstolos e se caracteriza pela itinerância-apostólica.

c) Três Companheiros: segundo este testemunho, o modo de andar pelo mundo para anunciar a penitência é essencial à vocação franciscana:

Irmãos caríssimos, consideremos a nossa vocação. Deus na sua misericórdia nos chamou não somente para a nossa salvação, mas também para a de muitos outros. Andemos, portanto, pelo mundo exortando todos os homens e mulheres, com o exemplo e com a palavra, a fazerem penitência de seus pecados e a recordarem-se dos mandamentos de Deus.¹⁷³

Sobre os membros desta comunidade os “Três Companheiros” dizem “ser homens evangélicos que dividiam opiniões” e que, na melhor das hipóteses, “por

¹⁷¹ Cf. LM 3, 1.

¹⁷² Cf. LM 6,5: CONTI, M. *Estudos e pesquisas sobre o franciscanismo.*, p.139.

¹⁷³ Cf. LTC 36 *Apud* Ibid., p.142.

amor, aderiam a Deus, têm uma forma de vida comum, andam descalços e se vestem com as piores roupas”; eram pessoas que se irmanavam em suas tribulações, perseveravam solícita e devotamente na oração, não recebiam dinheiro nem o levavam consigo e tinham entre si a máxima caridade por meio da qual eram conhecidos como verdadeiros discípulos do Senhor.¹⁷⁴

Na comunidade franciscana das origens, os frades

viviam todos dedicados a oração e ao trabalho manual, para afastar toda ociosidade, inimiga da alma. Amavam-se com entranhado amor e cada qual servia o outro como a mãe nutre seu filho único e dileto. Ardia neles tanto a caridade, que lhes parecia fácil entregar seus corpos à morte, não só por amor a Cristo, mas também pela salvação da alma ou pela saúde do corpo de seus irmãos.¹⁷⁵

Viviam ainda, tão arraigados na humildade e na caridade, que

um reverenciava o outro como pai e senhor, e aqueles que, ou por ofício do cargo, ou por algum dom natural, eram superiores, consideravam-se os mais desprezíveis e miseráveis. Todos também se ofereciam para obedecer, sempre prontos à vontade de quem dava alguma ordem.¹⁷⁶

A “Legenda” ainda apresenta a comunidade como sensível às falhas uns dos outros e à docilidade do perdão, feito na obediência e na humildade. De nada se apoderavam, e colocavam em comum livros e objetos como o modelo apostólico. O retrato pintado pela “Legenda” apresenta os frades despojados, livres, pobres, amigos dos pobres, alegres, missionários, pregadores da penitência e fraternos entre si.¹⁷⁷

d) Anônimo Perusino: o autor, através de doze capítulos, apresenta a fraternidade como uma Ordem numerosa, internacional e estimada. Sua perspectiva baseia-se na constatação da transformação da Ordem e sua adequação às exigências históricas. Apresenta-se como uma história dos inícios, uma obra “histórico-ascética” impregnada de exemplos e ensinamento bíblicos do fundador e seus primeiros companheiros, que são apresentados como modelos para as gerações futuras. A obra parece interessar-se pela *fraternitas*, mais como um grupo atuante, do que sujeito a um fundador solitário. Os personagens centrais são Bernardo e Gil, com uma importância focalizada na viagem a Roma, donde se recorda que Bernardo foi designado como responsável pelo grupo. Isto assinala a

¹⁷⁴ Cf. LTC 34; 41.

¹⁷⁵ LTC 41.

¹⁷⁶ Cf. LTC 42.

¹⁷⁷ Cf. LTC 41-45.

reivindicação da vocação “minorítica” como vocação na *fraternitas*. De fato, sobre Francisco toma-se alguns episódios somente para corrigir Celano. Recorda uma “inspiração divina” em São Damião e ao retorno de Foligno. Descreve o encontro com o Evangelho, corrigindo novamente a versão de Celano.¹⁷⁸

A noção de vida comunitária da primeira comunidade retratada no Anônimo Perusino, muito semelhante a “LTC”, é baseada no amor mútuo que gera fraternidade. “Quando se reviam, ficavam inundados de contentamento e alegria espiritual; queriam-se bem um ao outro, com afeto profundo, prestavam-se serviços e procuravam alimentar-se com o mesmo amor com que uma mãe ama e nutre seus próprios filhos”.¹⁷⁹

O fogo da caridade era tão intenso neles, que teriam de bom grado dado a vida uns pelos outros. O “AP” repete também a “LTC” ao falar da humildade, caridade, obediência, sensibilidade ao outro, cortesia, partilha, conformidade à pobreza e alegria.¹⁸⁰ Tanto em “AP” quanto em “LTC”, a descrição da comunidade franciscana é inspirada na comunidade dos Atos (cf. At 3,42-47; 4, 32), distanciando-se da matriz “Nova família de Jesus” presente tanto na reflexão de Francisco quanto nas de Celano e Boaventura.

I. Silveira percebe que é muito frequente nas “Fontes”, e mesmo em observadores de fora, como Jacques de Vitry, a evocação da “primitiva comunidade cristã” para descreverem a familiaridade e o amor fraterno, ao lado da pobreza total, que distinguem os frades menores da primeira geração.¹⁸¹ Discorda dele o Padre Conti, para quem a única referência à “primitiva comunidade de Jerusalém” (At 4, 32) pode-se encontrar nas “Fontes Franciscanas” apenas em “LTC 43” e “AP 27”, em relação ao uso de livros. No mais, como já acenou Silveira em Jacques de Vitry.¹⁸²

A partir deste passeio panorâmico e rápido pelas primeiras biografias do *Poverello* de Assis podemos concluir que, mesmo sem utilizar o conceito “comunidade”, raro e estranho às hagiografias franciscanas, T. Celano, Boaventura, Três Companheiros e Anônimo empregando o seu correspondente “fraternidade”: 1) é uma comunidade gestada “no” e “pelo” Espírito; 2) é

¹⁷⁸ CF. LÓPEZ, M. Á. *Discípulos y misioneros.*, p. 15.

¹⁷⁹ Cf. RB 2 e 9; RNB 6.

¹⁸⁰ Cf. AP 25-29.

¹⁸¹ Cf. SILVEIRA, I. (Org.). *São Francisco de Assis.*, p. 712.

¹⁸² Cf. CONTI, M. *Leitura bíblica da Regra.*, p. 93.

evangélica; 3) é religiosa em formação; 4) é apostólico-missionária; 5) é fraterna. Diferente das antigas Regras monásticas, a “Regra de vida” dos Frades Menores e as primeiras “fontes franciscanas”, ao estabelecer o ideal da fraternidade, não se voltam para o exemplo da primitiva comunidade de Jerusalém, mas para Cristo e para os Apóstolos.¹⁸³ Deste modo, o modelo de comunidade fraterna encontrada nas fontes franciscanas, quanto sua natureza, é apostólico-itinerante e quanto ao modo, àquele realizado por Cristo e pelos Apóstolos. Assim, ao descrever a fraternidade franciscana, as “fontes” adotam a mesma linguagem que o Evangelho utiliza para descrever a fraternidade apostólica. Pertencem à fraternidade franciscana todos aqueles que partilham a vida apostólica de Francisco, renunciando aos bens pessoais (Mt 19,21), unem-se a ele, seguem-no e permanecem sempre com ele.¹⁸⁴

Outro elemento importante na descrição da comunidade é que ela é de fato animada pelo Espírito Santo. Espírito que se revela na alegria de estar juntos em meio a tantas adversidades e privações, atos voluntários da própria comunidade, mediatizando assim a ação do Espírito. Não é um espiritualismo moralista, excludente, dualista que gera alienação, rupturas, a exemplo do que ocorreu com outros “movimentos pauperísticos” precedentes. É uma espiritualidade fraternal vivida em comum na alegria, na festa, no apostolado, na oração e nos afazeres domésticos da própria comunidade. Este é um sinal contundente da acolhida, sem ruídos ideológicos, do Espírito e, por isso, característica da comunidade franciscana das origens.

Quanto à diferenciação entre a compreensão de Francisco e a de seus primeiros biógrafos sobre o conceito “comunidade”, podemos destacar que em Francisco está substancialmente presente o calor da intuição carismática do Espírito, que pensa a comunidade fraterna como família dentro dos moldes evangélicos da “Nova família de Jesus” com seus discípulos. Já para os primeiros biógrafos, ainda que compreendendo a comunidade como dom e manifestação do Espírito para a fraternidade, reconhecendo ao mesmo tempo que o Espírito fez irromper a partir de Francisco um novo modo de vida no seguimento de Cristo Pobre e Crucificado, em todos os seus registros, compreendem esta comunidade

¹⁸³ Ibid., p. 88.

¹⁸⁴ Cf. 1Cel 22-23; 24.25; AP 10; LTC 29; LM 3,1-2 *Apud* CONTI, M. *Leitura bíblica da Regra.*, p. 97.

dentro de sua evolução e organização que caracterizam um novo estilo de vida religiosa. Deste modo, para os biógrafos, “comunidade” não é tão simplesmente uma família como sugere a *fraternitas* da compreensão de Francisco, mas uma Ordem consolidada, ou seja, a institucionalização da intuição “sãofranciscana”, sem a qual esta última não teria sobrevivido.¹⁸⁵

Visto nesta primeira parte a experiência de comunidade como manifestação do Espírito na vida e no pensamento de Francisco de Assis, vejamos como esta experiência se dá na vida, no ministério e na teologia do Padre Comblin.

2.3

Experiência da ação pneumática na comunidade segundo Comblin

“O extraordinário do Espírito de Deus se esconde e se revela no ordinário e cotidiano da vida humana”.¹⁸⁶ É desta constatação de C. Mesters que pretendemos visualizar os sinais da ação do Espírito conforme foram capturados e elucidados da experiência de Comblin a partir de seu ministério teológico-pastoral. O Espírito se manifesta e age na vida humana, apresentando-se como novidade desde a comunidade dos Atos dos Apóstolos. Novidade que continua sendo uma orientação para ensinar as comunidades a ler a vida e discernir dentro dela o rumo do Espírito Santo.

Segundo C. Mesters, há alguns critérios bíblicos da ação do Espírito que concretizam a prática de Jesus para a vida das comunidades que foram compartilhados, assimilados e sublinhados por Comblin em sua pneumatologia: o Espírito ressuscita e gera vida; liberta e defende; reconcilia e perdoa; acolhe, cura e faz a pessoa ficar inteira; unifica e congrega; edifica e constrói a comunidade; instrui e ensina a verdade; ajuda a interpretar a vida; ajuda a ler a realidade; envia em missão para anunciar a Boa Nova aos pobres; fortalece, dá coragem e faz anunciar; consola e faz orar e cantar; ora geme, interioriza e identifica; faz participar do mistério de Cristo; pode ser apagado.¹⁸⁷

¹⁸⁵ Indicamos os estudos dos franciscanos T. Desbonnets, M. Á. López, que com maestria demonstram a evolução distintiva entre *fraternitas*, *religio* e *Ordo*: cf. DESBONNETS, T. *Da intuição à instituição.*, pp. 69-92; LÓPEZ, M. Á. *Discípulos y misioneros.*, pp.13-19.

¹⁸⁶ Cf. MESTERS, C. *Descobrir e discernir o rumo do espírito: uma reflexão a partir da Bíblia.*, pp. 85-86.

¹⁸⁷ *Ibid.*, pp. 104-107.

Para Comblin, o resultado de formar comunidade é o sinal maior “da experiência do Espírito de projeção de si para fora de si mesmo ao encontro dos outros, experiência de entrega de si, doação, colocação a serviço dos outros”.¹⁸⁸ Esta experiência “do” ou “no” Espírito leva para outros e gera comunidade. Leva ao testemunho, à profecia que edifica e ilumina outros. Ela se dá sobretudo no ato da comunicação. É um projetar-se fora de si mesmo.¹⁸⁹

É assim que Comblin entende o conceito “comunidade”, sempre a partir de sua compreensão eclesiológica de comunhão, e neste sentido afirma que: a comunidade é organizada a partir da alteridade, diversidade e liberdade; é ainda, a comunidade, centro da vida e ação partilhada; e toda comunidade nasce a partir de uma necessidade comum. Assim, nosso autor defende que “comunidade não é uniformidade, mas diversidade organizada, de tal modo que cada um possa exercer o seu carisma, atingindo a plenitude possível da liberdade nesta vida”.¹⁹⁰ O sentido de comunidade estará sempre ligado ao significado de liberdade, obra do Espírito Santo. A comunidade torna-se o centro da vida: melhor dito, ela cria uma vida social na qual todos participam. É a fonte de uma existência superior. Quem entrou numa comunidade, passou a um limiar superior de vida, pois a comunidade consiste em compartilhar. Compartilhar, para Comblin, multiplica os bens e a ação, e é justamente isso que faz a comunidade, a ação compartilhada.¹⁹¹

Todo e qualquer sinal que expresse a ação do Espírito, seja na formação da comunidade quanto na sua manutenção e crescimento, lido a partir da experiência de Comblin será sempre um sinal cuja razão de ser estará baseada na sua experiência de Deus que suscita e sustenta ao mesmo tempo uma espiritualidade, um modo de ser e viver segundo o Espírito.

2.3.1 A “experiência de Deus” em Comblin

A vida espiritual de J. Comblin “foi um hino de amor a Jesus em primeiro lugar, cultivando a espiritualidade de modo muito discreto, sem arroubos, mas de

¹⁸⁸ Cf. COMBLIN, J. A experiência espiritual o seu conteúdo., p. 140.

¹⁸⁹ Ibid., p. 146.

¹⁹⁰ Cf. Id. *Vocação para liberdade.*, p. 298.

¹⁹¹ Cf. Id. *O Espírito Santo e a libertação.*, p. 47.

modo profundo e perene, daí as suas raízes tão firmes! Nunca foi de arroubos de piedade, de efusões do Espírito, de gestos acachapantes”.¹⁹²

Quando nosso autor chegou ao auge de seus 80 anos de vida, seus amigos, admiradores, seguidores o presentearam com uma publicação-homenagem intitulada “A esperança dos pobres vive”. Nesta coletânea chama nossa atenção o depoimento de H. Fragoso, que classifica Comblin como “um místico a demolir mitos do poder”.¹⁹³ Fragoso o descreve a partir de sua humildade e modéstia: “a humildade de Comblin não é apenas a expressão de sua índole pessoal, mas uma atitude de vida, que brota de sua vivência mística. Procede de uma consciência profunda de que o Espírito de Deus, que renova a face da terra, o faz, pela ação humilde, modesta e em geral escondida dos fiéis”.¹⁹⁴ Continua Fragoso, que Comblin procurava vivenciar a espiritualidade paulina a partir da fraqueza, para que a partir dela revelasse sua força.¹⁹⁵

Na ótica de Fragoso, todo o projeto de Comblin é elaborado a partir de uma vivência “mística”, na qual sob o olhar e ação do Espírito, ele se sente impelido, por um sopro profético, a “demolir” todos os mitos que se oponham ou procurem cercear a ação livre do Espírito, a libertar os homens, especialmente, das estruturas de poder e dominação.¹⁹⁶

Para entender como Comblin compreende o Espírito Santo, buscamos, primeiramente, no esboço de seu pensamento teológico, sua concepção sobre Deus.¹⁹⁷ No conjunto da obra de Comblin, Deus aparece, sobretudo, como ação contínua de libertação, de construção e transformação da realidade.¹⁹⁸ Para ele, Deus é ação. É a partir dessa expressão que ele explicita sua convicção sobre Deus, elaborando e orientando em torno dela a sua reflexão teológica.¹⁹⁹ O objetivo de Comblin ao afirmar que “Deus é ação”, é o de mostrar a dinamicidade da ação de Deus e a sua continuidade na história, bem como o conteúdo desta ação que é a libertação da humanidade da escravidão do pecado.²⁰⁰

¹⁹² MUGGLER, M. M. *Padre José Comblin.*, p. 1.

¹⁹³ Cf. FRAGOSO, H. *Comblin como eu o vejo: um místico a demolir mitos do poder.*, p. 215.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 216.

¹⁹⁵ “Deus escolhe para fazer suas obras o que fraco, a fim de que na fraqueza dos instrumentos apareça sua força”: cf. COMBLIN, J. *O Tempo da Ação.*, pp. 352-353.

¹⁹⁶ Cf. FRAGOSO, H. *Op. cit.*, p. 215.

¹⁹⁷ Cf. CHARLES, C. *Manifestações do Espírito.*, p. 82s.

¹⁹⁸ Cf. COMBLIN, J. *Op. cit.*, p. 11.

¹⁹⁹ *Ibid.*

²⁰⁰ Cf. SANTOS, J. A. J. *O Espírito Santo.*, pp. 7-8.

Esta expressão “Deus é ação” tem fundamentação bíblica. Assim, a Escritura está impregnada desta ação divina, anunciando que Deus age libertando, construindo e transformando a humanidade, como o demonstra todo Antigo Testamento,²⁰¹ até o advento da Nova Aliança, quando Deus age através da vida, morte e ressurreição de seu Filho. Deus age no derramamento de seu Espírito.²⁰²

Por fim, Comblin desenvolve sua teologia da ação de Deus, a partir de sua experiência espiritual, pastoral e acadêmica, demonstrando que essa ação comporta duas missões: a do Filho e a do Espírito Santo, unindo cristologia e pneumatologia. Dessas missões procedem toda a economia da salvação, constituindo os dois princípios da ação divina.²⁰³ Assim, valendo-se do Novo Testamento, Comblin pode afirmar que a mensagem central do Evangelho é o anúncio destas duas missões que são as “duas mãos” do Pai. É no contexto de sua experiência de Deus e a partir dessa compreensão do agir de Deus que Comblin nomeia e conceitua a terceira Pessoa divina: o “Espírito Santo é ação”. É uma das mãos de Deus Pai agindo na história para libertar toda a humanidade da força do pecado.

2.3.2 A vida segundo o Espírito a partir de Comblin

É mística a pessoa que não consegue parar de avançar e, com certeza do que lhe falta, sabe de cada lugar e objeto que não é isso e que não pode contentar-se só com isso. O desejo cria um excesso. A pessoa excede, quer ir sempre mais longe. Não habita em nenhuma parte. É habitada.²⁰⁴

Citando o grande intelectual francês do século XX, M. de Certeau, M. Barros descreve Comblin como este místico profeta.

Para a fé cristã, conforme a reflexão de M. Barros, espiritualidade significa “uma vida conduzida pelo Espírito”. Viver a espiritualidade é descobrir no íntimo de si e no coração do mundo uma ação que diviniza. Comblin perseguiu, durante toda a sua vida esta ação como manifestação da terceira Pessoa divina.

²⁰¹ Cf. COMBLIN, J. *O tempo da ação*., p. 47.

²⁰² Ibid.

²⁰³ Ibid., pp. 47-48.

²⁰⁴ Cf. DE CERTEAU, M. *Le Voyage mystique*. Apud GIRE, P. *Le christianisme en dialogue avec ses mystiques*., p. 143.

Pelo “Continente da Esperança”, Comblin insistiu que esse processo se dá através da inserção no meio dos pobres e da solidariedade efetiva com os oprimidos na sua luta pela libertação.²⁰⁵

“O Espírito o fez missionário, mestre e profeta” é frase com que M. M. Muggler²⁰⁶ apresenta sua obra de homenagem póstuma ao amigo Comblin. Para ela, a existência de Comblin foi uma vida “guiada pelo Espírito”, fazendo dele o missionário que, atendendo ao apelo da Igreja, deixou o conforto de sua terra e de sua família e veio como tantos seus conterrâneos, sacerdotes, religiosas e leigos, dar sua contribuição em países da América Latina, campo fértil para a semente da Palavra, mas ainda tão carente de operários.²⁰⁷

Segundo Fragoso, Comblin inspirou-se em Francisco de Assis, para quem era, na sua pessoa, a manifestação mais evidente da liberdade cristã e também o sinal mais claro da ação do Espírito.²⁰⁸ Esta paixão o levou mais de uma vez a Assis, na Itália, para percorrer cada caminho, conhecer e revisitar cada ambiente onde o santo viveu. Conforme Muggler, “entre seus guardados estava o livro tão singelo “A sabedoria de um Pobre”, em francês, com diversas frases assinaladas, certamente na sua juventude”.²⁰⁹

Para se fazer uma leitura honesta de Comblin, segundo Fragoso, antes de tudo é necessário conhecer o modo como ele pensou a realidade, ou seja, a realidade como “contemplação” do agir do Espírito de Deus na história dos homens, e depois entender o lugar dos pequenos, pobres, oprimidos como o lugar de onde ele realiza esta contemplação do Espírito agindo livremente e rompendo os esquemas de pensamentos humanos.²¹⁰

²⁰⁵ CF. BARROS, M. *O processo bolivariano e a contribuição de J. Comblin.*, p. 80

²⁰⁶ Nenhuma mulher terá participado tão intensamente e por tanto tempo da vida e da obra do missionário Padre Comblin como a missionária Monica Muggler. Ela dirigia o carro nos deslocamentos, ela fazia a parte de secretária eficiente para datilografar seus escritos, ela cuidava de sua saúde e de sua alimentação. Foi sua enfermeira dedicada, sofreu com ele a rejeição dos que não o compreenderam. Viveu ao seu lado nos momentos em que ele enfrentou a provação vinda de onde não se esperava, como registrou o profeta Miqueias: “Os inimigos de uma pessoa são os da própria casa” (Mq 7,6). E, quando ele, já idoso e com as forças diminuídas, decidiu ir residir no interior da Bahia, às margens do Rio São Francisco, na Diocese da Barra, onde atuava outro profeta, D. Frei Luiz Flávio Cappio, Monica o acompanhou e o assistiu até o dia em que ele partiu sem agonia e sem aviso prévio, vivendo o que ele mesmo ensinava: não se pode planejar a vida nem a ação nem a missão: é necessário estar atento e disponível aos sinais do Espírito que sopra onde quer: Cf. PIRES, J. *Apresentação da obra*, in: MUGGLER, M. M. *Padre José Comblin.*, p. 16.

²⁰⁷ Cf. *Ibid.*, p. 13.

²⁰⁸ Cf. COMBLIN, J. *Vocação para a liberdade.*, p. 243.

²⁰⁹ Cf. MUGGLER, M. M. *Op. cit.*, p. 211.

²¹⁰ Cf. FRAGOSO, H. *Comblin como eu o vejo: um místico a demolir mitos do poder.*, p. 217.

Vejamos, agora, como esta vida no Espírito se expressa em comunidade, libertando seus membros para suscitar mais vida, mantendo-a em sua qualidade existencial e defendendo-a em suas vulnerabilidades, sempre na linha da esperança de uma vida que se transforma.

2.3.3

Comunidade: ação do Espírito Santo

Toda pneumatologia produzida por J. Comblin parte do pressuposto trinitário da comunidade divina que age em meio à sua criação através de suas distintas e complementares missões. Comunidade na qual a missão do Espírito Santo, “o agir de Deus”, é a comunhão intratrinitária. Deste pressuposto deriva que J. Comblin compreende esta ação divina no mundo, mediante o Espírito, também como gestora, formadora da comunidade humana, conduzindo-a para a comunhão eterna com Deus. Este processo pode ser visualizado em toda a caminhada do “Povo de Deus”, narrada pelas Sagradas Escrituras, cujo ápice se dá nas missões do Filho e do Espírito, em suas respectivas manifestações.

Na reflexão pneumatológica de Comblin o Espírito se manifesta e age constituindo comunidade de irmãos e irmãs, que livres, vivem fraternalmente sua fé. Este acontecimento vem do derramamento do Espírito experimentado pelos discípulos de Jesus em Pentecostes. J. Comblin sustenta o argumento que em Pentecostes, quando Deus envia o seu Espírito, a sua força criadora e renovadora, dá-se esta nova configuração: a nova comunidade, que aparece primeiramente em Jerusalém, depois em outras cidades. E relembra que, tudo é comum entre eles, onde reina a fraternidade, que é sinal do Povo de Deus: já não há sacerdotes, doutores, poderosos, nem distinção alguma: todos são irmãos e todos participam.²¹¹

Fundamentando-se biblicamente em Lucas, Comblin chama Pentecostes de a segunda vinda do Espírito: a primeira deu-se sobre Maria para realizar a encarnação e preparar o nascimento de Jesus, e esta segunda, Pentecostes, sobre a comunidade dos discípulos em Jerusalém para preparar o nascimento da Igreja. Esta vinda do Espírito chamada Pentecostes foi um fenômeno que empolgou o ser humano. Foi uma experiência tão forte que se tornou inesquecível, ficando

²¹¹ Cf. COMBLIN, J. *O Espírito Santo no mundo.*, pp. 19-20.

gravada na memória das comunidades como ponto de apoio irrefutável na hora das tempestades. Comblin lembra ainda que na história da Igreja houve muitas vezes fenômenos semelhantes, horas de fervor e de intensidade em que a presença do Espírito se tornou sensível: foi no momento das grandes fundações ou das grandes reformas. Este contexto é exemplificado com a vida de Francisco de Assis, a de Inácio de Loyola e a de Teresa de Ávila. Para ele, sustentado pela teologia do Espírito de Lucas, a experiência de Pentecostes foi renovada várias vezes: no momento da perseguição (At 4,23-31), no momento da abertura da Igreja para a Samaria (At 8,14-17), no momento da abertura da Igreja para os pagãos (At 10,44-47), no momento do início da missão de Paulo (At 13,2). Longe de ser um fechamento da consciência sobre si mesma, a experiência do Espírito lança os homens para o mundo como se estivesse infundindo neles energias supra-humanas para realizar uma obra supra-humana.²¹²

Do lançamento da comunidade, o “Pentecostes de Jerusalém”, ao Concílio Vaticano II, “Pentecostes de Roma”, assiste-se a uma renovação comunitária da fé, suscitando novas expressões e posturas mais adequadas ou condizentes com a atualidade do Evangelho ou com o contexto eclesial em que o Evangelho é anunciado. Assim, o Espírito suscita desde sua descida em Jerusalém uma continuada renovação da comunidade como expressão de seu agir, ao mesmo passo que a sustenta, conduz, orienta e a faz crescer. Para Comblin, o milagre da comunidade suscitada pelo Espírito, ontem e hoje, consiste em configurar-se na contramão da lógica razoável de comunidades ou associações naturais. No contexto latino-americano da Igreja, por exemplo, Comblin percebe que

A experiência das pessoas que se associam para formar comunidade é um fenômeno carismático, quase extático, ainda que vivido com serenidade. O nível emocional é forte. Os membros que constituíram uma comunidade estão conscientes da mudança radical no seu modo de viver. O modo de viver comunitário cria novas personalidades e enriquece em todos os pontos de vista.²¹³

Formar a comunidade, associando pessoas a partir da fé e da vida, é ação do Espírito Santo, e uma das linhas reflexivas da teologia pneumatológica trabalhada por Comblin. Portanto, vejamos esta experiência de comunidade tanto em seu ministério pastoral quanto em sua espiritualidade “pela” libertação.

²¹² Cf. COMBLIN, J. *O Espírito Santo e a libertação*., p. 20.

²¹³ *Ibid.*, p. 47.

2.3.3.1

Ser comunidade na experiência pastoral de Comblin

Na altura desta nossa reflexão uma questão se faz necessária: pode-se desvincular ou separar a ação pastoral de J. Comblin de seu ministério teológico? Até onde enxergamos a experiência do sacerdote missionário, evangelizador, formador, educador na fé, e a partir de que vislumbramos o mestre, conferencista, escritor, articulador e teólogo?

É a partir do prisma da experiência comunitária, sempre suscitada pelo Espírito, que somos convidados a olhar para o itinerário de vida de Comblin e perceber, sem dificuldade, que nele brilhou um amor e uma esperança que serão sempre a razão pela qual trocou a Europa pela América Latina, trocou também a promessa de uma vida eclesiástica de sucesso por uma vida pobre, despojada, solidária: a comunidade de fé.

A comunidade é para Comblin a constatação da manifestação, presença e ação do Espírito Santo, por isso, é nela que o homem Comblin se gasta em todas as suas dimensões. “Na” e “pela” comunidade, nosso autor pretendeu entrar na dinâmica do Espírito para vivenciar melhor o Reino de Deus. Assim, sua experiência pastoral configura-se como uma teologia experimentada, rezada, “encarnada”, assumida, que brota do chão e da realidade, e, por outro lado, toda sistematização estará em função de uma missão que articula fé e vida, vida e fé.

É para o crescimento da comunidade de fé que Comblin deixou-se conduzir pelo Espírito, fazendo-se missionário; por isso, sua vida sacerdotal e teológica foi um testemunho contundente desta ação pneumática.²¹⁴ Segundo sua colaboradora de muitos anos, M. Muggler, ao narrar a trajetória de sua vida verificamos a verdade de uma das afirmações que sempre fez nas jornadas de formação missionária:

A Missão não se pode planejar: temos que deixar o Espírito Santo conduzir. Podemos, sim, decidir aonde iremos; mas ao chegar, se tivermos abertura e sensibilidade ao que encontrarmos, não mais podemos planejar: cada situação exige uma resposta, uma ação, uma continuação... será o Espírito que dirá o que fazer, como prosseguir! É esta liberdade que percebemos na vida de Comblin: tomava as primeiras decisões nos distintos momentos de sua vida, mas depois se deixava conduzir. Não fazia planos, aproveitava as oportunidades, usufruía o que

²¹⁴Cf. MUGGLER, M. M. *Padre José Comblin.*, p. 19.

se lhe apresentava, buscava responder aos apelos de Deus que se manifestavam na realidade, seguia o sopro do Espírito.²¹⁵

Mas, concretamente, o que podemos dizer sobre a vivência de comunidade como ação do Espírito Santo dentro da experiência pastoral de Comblin? Segundo Muggler, Comblin viveu por 53 anos no “Continente da Esperança”, sempre lúcido e fiel ao projeto de contribuir com uma “Igreja Povo de Deus”. Esta é, para Comblin, a comunidade gestada no Espírito, cujo amor nunca arrefeceu. Viu na Igreja a mensageira da tradição de Jesus, pela força do Espírito. Por amor, tantas vezes provocou a Igreja à fidelidade, à coerência, à profecia, pois seguir Jesus e preferir os pobres sempre foi profecia.²¹⁶

Esta provocação à Igreja tinha por parte de Comblin uma roupagem instrumental para analisar com criticidade a realidade social, donde a experiência eclesial estava imersa. Sua análise afiada da realidade e das respostas eclesiais e pastorais causam desconforto a uma parte significativa da Igreja. Seu olhar ia mais longe, vislumbrava cenários futuros que muitos taxavam de pessimismo, mas que com o passar dos anos se revelavam verdadeiros. Neste sentido, sua leitura perspicaz da realidade provocava os mais diversos setores eclesiais da Igreja a olhar mais longe e ao mesmo tempo a se desalojar, desapegar, a voltar às límpidas fontes evangélicas.²¹⁷

Nesse sentido, muitos de seus críticos, ao invés de tê-lo como grande pneumatólogo, preferem classificá-lo como teólogo que pensou uma nova eclesiologia, aquela com acentos pneumatológicos e de chave libertadora. Outros, como L. C. Susin, viram nele um verdadeiro educador com metodologia revolucionária, equiparado a P. Freire e J. Cardijn, fundador da JOC e do método ver-julgar-agir, e I. Illich: “figuras paradigmáticas da pedagogia nova que emergiram da América Latina desde a década de 1960”.²¹⁸

Desde os anos 60, Comblin participou efetivamente do trabalho profético de significativos setores de base, mais conhecidos com a “Igreja dos Pobres” (CEBs, pequenas comunidades de religiosas inseridas no meio popular, animadoras e animadores de círculos bíblicos, de lutas sociais e de grupos e movimentos populares, agentes de pastoral, etc.), e contou com o apoio de bispos como Dom Helder Câmara, D. José Maria Pires, D. Antônio Frago, D. José Rodrigues, D. Luiz Gonzaga Fernandes, D. Paulo Evaristo Arns, D. Aloísio e D. Lorscheider, D.

²¹⁵ Ibid.

²¹⁶ Ibid., p. 21.

²¹⁷ Ibid., p. 214.

²¹⁸ Cf. HOORNAERT, E. *Novos desafios para o Cristianismo.*, p. 10.

Cândido Padin, D. Adriano Hipólito, D. Pedro Casaldáliga, D. Tomás Balduino, D. Moacir Grechi, D. Marcelo Carvalheira e D. Mauro Morelli.²¹⁹

Segundo C. Mesters, Comblin

Via que a renovação da Igreja dependia muito dos que nela exerciam a liderança na base, os padres, os religiosos e as religiosas. Por isso, sempre dedicou grande esforço tanto na formação dos presbíteros como na renovação da vida religiosa, tendo apoio de D. Helder e D. José Maria Pires que abriram espaço para ele em suas dioceses. Em Recife, Comblin iniciou assim a chamada “Teologia da Enxada”, que procurava formar os futuros sacerdotes a partir e dentro da realidade concreta do povo nordestino. Para fazer com que a função sacerdotal fosse buscada como um caminho, não para subir socialmente, mas sim para descer e chegar até os mais pobres a fim de revelar-lhes a Boa Nova de Deus que Jesus nos trouxe, criou o seminário rural no Avarzeado na Diocese de João Pessoa, que mais tarde foi transferido para Serra Redonda, na Diocese de Guarabira (2003).²²⁰

Para Mesters, a contribuição pastoral de Comblin, tanto no exercício de sua teologia quanto no de sua presença solidária, se deu na renovação da Vida Religiosa: apoiando as comunidades religiosas inseridas no meio dos pobres, participando de seus encontros e ajudando com sua assessoria e seus conselhos a refletir a vida inserida à luz da prática de Jesus e da realidade do nosso povo. Criou um grupo de pessoas que procuravam levar uma vida realmente consagrada ao Reino e ao serviço dos pobres.²²¹

É opinião de C. Mesters que, apesar de não pertencer a uma congregação religiosa, Comblin viveu de acordo com os “conselhos evangélicos” e deu testemunho de uma inteiramente consagração à causa do Reino e dos pobres.²²² Para M. Barros, outro admirador de Comblin, “escolher um elemento ou aspecto no qual o padre José se destacou na construção de uma Igreja-comunhão com rosto latino-americano é tarefa difícil à imensa riqueza de sua pesquisa e à diversidade de áreas sobre as quais escreveu e atuou”.²²³ Assim, Barros destaca a contribuição de Comblin na formação dos agentes de pastoral e presbíteros verdadeiramente populares, com sua paciente dedicação para fazer surgir na América Latina um novo tipo de vida religiosa no meio dos pobres. Este é o verdadeiro ministério pastoral do Padre Comblin, que também contribui com a leitura bíblica nos meios populares, sem falar no seu pioneirismo em, ainda na

²¹⁹ CALADO, A. J. F. Um olhar solidário de um trabalhador nordestino., pp. 98-99.

²²⁰ MESTERS, C. Carta a Comblin., pp. 176-177.

²²¹ Ibid., p. 177.

²²² Ibid., pp. 176-177.

²²³ Cf. BARROS, M. Comblin, teólogo-profeta da liberdade., p. 320.

década de 60, escrever os dois volumes da obra, depois traduzida em português: “Teologia da Cidade”, dando-nos os fundamentos para uma reflexão sobre a pastoral urbana.²²⁴

Finalizando esta sessão, pudemos perceber a riqueza e profundidade da experiência pastoral comunitária do Padre Comblin no exercício missionário de sua teologia, onde ele aparece sempre inserido ou bastante próximo de qualquer tipo de manifestação comunitária de fé: as CEBs, a VRC (masculina, feminina, ativa ou contemplativa), as comunidades pequenas, os Círculos Bíblicos, as comunidades de teólogos, de agentes de pastorais, de sacerdotes e as comunidades de seminários. Em todas elas buscou sentir a presença transformadora do Espírito que as formou, dando sua parcela de contribuição como educador e educando. Uma vida assim, devotada pastoralmente como instrumental do Espírito para manter, preservar, renovar e fazer crescer a comunidade que gerou, sempre partirá de uma ação sustentada por uma força que advém de uma “espiritualidade encarnada”.

Passemos, então, a pisar o solo fecundo desta experiência, marcado pela ação do Espírito que suscita a comunidade de pessoas livres, em meio a uma situação de privação e injustiça social, para a vivência do amor, da partilha, da esperança e da própria vida.

2.3.3.2

Comunidade dos empobrecidos: uma espiritualidade libertadora

A experiência comunitária de vida no Espírito pode ser nomeada como “espiritualidade libertadora”, “pois a vida verdadeira é viver pelo Espírito (Gl 5,25), produzindo no sujeito espiritual e nas comunidades espirituais os seus frutos com alegria e amor”.²²⁵ Uma espiritualidade a partir da ação é a grande abertura ou novidade trazidas pelo Concílio Vaticano II, conforme ilustra muito bem G. R. Melgarejo:

Podemos dizer que o Concílio Vaticano II deu à Igreja uma nova consciência de si mesma, e que essa nova compreensão de uma Igreja, que existe para evangelizar o mundo, é um convite do Espírito para a reformulação de todas as espiritualidades,

²²⁴ Ibid.

²²⁵ COMBLIN, J. *A vida em busca de liberdade.*, p. 170.

de modo que redescubram o que lhe é próprio e específico à luz de uma mística de evangelização comum a todo Povo de Deus.²²⁶

Na direção de novas perspectivas, Comblin afirma, no conjunto de sua experiência teológico-pastoral, que o Espírito aparece sempre como aquele que suscita a liberdade, e liberta esta liberdade, despertando o ser humano para sua libertação integral do pecado, da morte, da lei e da desumanização. Ora, esse agir do Espírito que liberta se manifesta na comunidade como prática de uma postura nova, projetada progressivamente para gerar vida, amor e comunhão; é na verdade aquilo que nosso autor chama de uma “nova espiritualidade”, ou seja, “da libertação”.

Tomando emprestadas as palavras de T. Goff, dizemos que a “espiritualidade”, decorrente do impulso de amor que o Espírito infunde, não deve ser entendida como algo puramente subjetivo da vida cristã, como um conjunto de exercícios privados ou como um encontro meramente íntimo com Deus.²²⁷ Entendendo a espiritualidade como dinamismo do amor que o Espírito infunde em nós, tudo muda, pois o espiritual não é simplesmente interiorização, mas também um caminho de verdadeira liberdade, que passa pelo coração do homem e se dirige para a realidade integral dele e de sua história pessoal e comunitária.²²⁸

Para J. Sobrino, por exemplo, a espiritualidade não é “um substrato genérico das práticas espirituais, vistas como mecanismos para a santidade, de modo que seja algo opcional e só necessária para progredir na perfeição;”²²⁹ não é “a maneira de colocar-nos em contato com o mundo espiritual, como se isso fosse possível à margem da história real e concreta”;²³⁰ não é uma “realidade autônoma e isolada que pode constituir-se em si mesma mediante determinados mecanismos, para depois ser aplicada a qualquer situação ou prática cristã”.²³¹

Experimentar o Espírito de vida ou cultivar uma espiritualidade autêntica, “encarnada” de modos diferentes como o Espírito, que é vida, amor, dinamismo, se converte em “espírito” que mobiliza de dentro uma atividade: o Espírito impele o cristão a penetrar no tempo e no espaço em que vive e, ao mesmo tempo, introduz a vida do mundo no seio de suas experiências espirituais mais íntimas.²³²

²²⁶ MELGAREJO, G. R. *¿Una mística de la evangelización?.*, p. 93.

²²⁷ Cf. GOFF, T. *Hombre espiritual.*, pp. 877-893.

²²⁸ Cf. ESQUERDA BIFET, J. *Teología de la evangelización.*, p. 368.

²²⁹ Cf. SOBRINO, J. *Espiritualidade da libertação.*, p. 61.

²³⁰ *Ibid.*, p. 11.

²³¹ *Id.* *Espiritualidad y seguimiento.*, pp. 452-453.

²³² FERNÁNDEZ, V. M. *Teología espiritual encarnada.*, p. 6.

Conforme V. Fernández, esse dinamismo pode ser vivido, experimentado nos momentos de recolhimento e de oração particular, mas também na atividade externa,²³³ como uma ação que é boa em si e constrói em seus sinais o Reino de Deus, pois se o dinamismo do amor está presente na ação, existe uma espiritualidade da própria ação.²³⁴ Essa “encarnação” da espiritualidade na ação se realiza quando os atos externos são verdadeiramente atos de amor.²³⁵

Para Fernández, “a caridade, o impulso do amor a Deus e ao próximo, que pode ser vivido tanto na privacidade como na atividade e no contato com o mundo, tem o poder de unificar toda a vida, dando-lhe qualidade sobrenatural”.²³⁶ Desta forma, toda atividade externa, quando é expressão do amor sincero, é parte integrante essencial da espiritualidade. Ou seja, quando alguém é chamado para uma missão no mundo, sua entrega a Deus e aos outros na ação evangelizadora é a melhor realização de sua espiritualidade,²³⁷ e podemos afirmar que espiritualidade é o dinamismo do amor que o Espírito infunde na totalidade de nossa existência humana.²³⁸

A “vida segundo o Espírito no interior da comunidade” se realiza na prática do amor, do serviço, da solidariedade, e do compromisso evangélico com o fazer justiça. Realiza-se sendo, também, fermento de unidade e de esperança. De maneira que a espiritualidade, que na visão paulina significa “ter o Espírito de Cristo”, é um estilo ou forma de viver a vida cristã e um dinamismo que nos deve projetar a ações concretas em compromisso com o projeto de Jesus para com os empobrecidos, os fracos, os oprimidos, os excluídos, os discriminados, os marginalizados. Por isso, espiritualidade não pode considerar-se como algo oposto à realidade, mas necessita “encarnar-se” na realidade e passar de maneira prática e particular através das relações de serviço para com o próximo e a comunidade, porque em caso contrário não teremos o Espírito de Cristo, e se não temos o seu Espírito não poderemos chamar-nos verdadeiramente cristãos. Assim, baseados nos conceitos bíblicos e na experiência de vida dos empobrecidos, de

²³³ Ibid., p. 18.

²³⁴ Ibid., p. 19.

²³⁵ Cf. GUERRA, A. *Espiritualidad.*, pp. 180-181.

²³⁶ FERNÁNDEZ, V. M. Op. cit., p. 19.

²³⁷ Ibid., p. 20.

²³⁸ Cf. CELAM. SANTO DOMINGO. CONFERÊNCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINO-AMERICANO IV. *Nueva evangelización. Promoción humana. Cultura Cristiana.*, p. 30.

comunidades empobrecidas, é que podemos falar de uma espiritualidade da libertação.²³⁹

Muitas comunidades empobrecidas, excluídas, desenvolveram essa “espiritualidade da libertação”, na qual a experiência de Deus foi compreendida em grande parte a partir de eixos semânticos de origem bíblica: escravidão-libertação do Egito, o profetismo e a luta pela justiça, o Reino de Deus como realidade que se mediatiza nas conquistas históricas.²⁴⁰

A “espiritualidade libertadora”, vivenciada em comum através dos laços fraternos de amor, no pensar de Comblin, é uma nova proposta de construção para se dizer “experiência no Espírito”, e também compreendida na reflexão teológica latino-americana. Assim, toda vida espiritual procede da ação do Espírito Santo e de que toda *práxis* libertadora nasce de uma experiência espiritual de encontro com Jesus pobre na comunidade.²⁴¹

Esta “espiritualidade libertadora” representa a nova compreensão da espiritualidade latino-americana,²⁴² compreendendo os termos de prática da vida cristã na América Latina e é esta vivência que muitas vezes influencia reflexões teológicas acerca da libertação e da “espiritualidade da libertação”.²⁴³ G. Gutiérrez faz parte deste grupo de teólogos que formulou o conceito desta espiritualidade, fundamentando-a. Para ele, espiritualidade é necessariamente uma vivência integral de fé e chega a afirmar que “espiritualidade, no sentido estreito e profundo do termo, é o domínio do Espírito”.²⁴⁴ A importância desta afirmação, e outras feitas por ele, reside no fato de ser feita a partir de uma fundamentação teológica e não se limitam às descrições ou apelos emocionais sobre esta espiritualidade. Esta compreensão de espiritualidade de Gutiérrez se coaduna com o conceito de J. Moltmann, pois para este “quer dizer, literalmente, uma vida no Espírito de Deus, um intenso convívio com o Espírito de Deus”.²⁴⁵

Na questão da libertação dá-se o encontro entre as dimensões política e espiritual do ser humano, com suas manifestações históricas e teológicas. Tal encontro revela a natureza da contemplação também em sua significação política, pois a

²³⁹ FERNÁNDEZ, V. M. *Teologia espiritual encarnada.*, p. 21.

²⁴⁰ Cf. MURAD, A. ; GUIMARÃES, M. R. *O amadurecimento litúrgico das cebs e os sinais de uma nova espiritualidade.*, p. 826.

²⁴¹ Cf. BOFF, L. *Contemplativus in liberationes.*, p. 571.

²⁴² Cf. BRANDT, H. *Espiritualidade, motivações e critérios.*, p. 10

²⁴³ Cf. *Ibid.*, p. 20.

²⁴⁴ GUTIÉRREZ, G. *Teologia da Libertação.*, p. 172.

²⁴⁵ MOLTSMANN, J. J. *O Espírito da Vida, uma pneumatologia integral.*, p. 87

contemplação há de revigorar a fé e a própria vida. Uma verdadeira experiência espiritual é configurada por dois encontros inseparáveis: o encontro com a pessoa de Jesus e o encontro com o irmão, o outro, sobretudo o pobre, o pequeno, presença de Cristo.²⁴⁶

Este segundo encontro, com o outro, o irmão, prolonga o primeiro, com o Cristo, dando uma dimensão histórica do encontro com Deus e conduzindo ao encontro de uma das principais características da espiritualidade libertadora. Esta “espiritualidade” se caracteriza ainda pela oração pessoal e comunitária, que é assumida “como dimensão fundamental de toda a espiritualidade, onde há experiência de gratuidade com a história sofrida do povo dentro do diálogo com Deus”.²⁴⁷ Espiritualidade, segundo Comblin, orante como são os pobres, organizados em comunidade, que no meio das situações de indigência “suplicam a vinda do Reino, o pão para matar a fome, o perdão dos pecados, não cessando de dar graças a Deus, de quem confiança e esperança não falham”.²⁴⁸ Espiritualidade configurada na experiência de alteridade, integrando masculino e feminino, onde a alegria brota, mesmo que por meio da dor e do sofrimento, como alegria do Espírito, que faz suportar com suavidade até o martírio.²⁴⁹

É ainda uma espiritualidade revestida de discernimento, “no embate das tentações e ilusões humanas, desafiada a encontrar a vontade amorosa de Deus manifestada pelo Espírito que conduz ao seguimento de Jesus”,²⁵⁰ e integrada à religiosidade popular, “pois que o Espírito perscruta as riquezas das expressões populares da fé, cheios de significação libertadora”.²⁵¹ É uma espiritualidade desafiada a recuperar e integrar o estético e o lúdico como dimensões da experiência mística, “equilibrando as capacidades de se comprometer com o ético e de deixar atrair e fascinar pela beleza, pois o Espírito Santo é também artífice de toda a beleza que se encontra na criação”,²⁵² e uma espiritualidade “protagonista nos movimentos contra a cultura da violência nas suas diversas formas e expressões, alargando e instaurando a cultura da vida”.²⁵³

²⁴⁶ MEDEIROS SILVA, J. J. *Pneumatologia e Mariologia no horizonte teológico latino-americano.*, pp. 122-123.

²⁴⁷ TEIXEIRA, F. L. C. *Mística e Política na América Latina.*, pp. 210-212.

²⁴⁸ COMBLIN, J. *O Espírito Santo e a libertação.*, pp. 172-174.

²⁴⁹ *Ibid.*, pp. 174-175.

²⁵⁰ BINGEMER, M. C. *A identidade crística.*, pp. 64-65.

²⁵¹ GALILEA, S. *La fede come principio critico di promozione della religiosità popolare.*, p. 181.

²⁵² *Id. Fascinados por su fulgor.*

²⁵³ *Id. Teología de la liberación y nuevas exigencias cristianas.*, pp. 42-43.

Nas comunidades de fé latino-americanas, por exemplo, seus membros, que são pobres cultivam uma “espiritualidade que liberta”, gestada em torno da Palavra que ilumina a vida e da vida que ilumina a Palavra. Trata-se de uma nova hermenêutica feita pelas comunidades. Os membros da comunidade reúnem-se para ler, escutar e interpretar a Palavra de Deus. A palavra ouvida suscita a tomada da palavra calada, sufocada, como manifestação de um agir que denuncia estruturas injustas e opressoras ao mesmo passo que anunciam como novidade uma nova postura de enfrentamento, convivência, partilha e oração. Os pobres respondem à interpelação da Palavra, resgatando a oração que brota espontânea e dialogal com Deus como numa conversa respeitosa, filial, entre amigos. Esta oração se configura como petição, agradecimento e louvor. Pedem a Deus o que não podem, com sua fraqueza e pobreza, realizar. Agradecem pela bondade e misericórdia, presença de Deus em suas vidas e louvam, conscientes da solidariedade divina, sobretudo no agir do Espírito.

Esta oração, longe de ser devocional, brota livre e espontânea do coração empobrecido, fortalecendo os pobres na sua dignidade de pessoa, resgatando sua identidade de filhos e filhas de Deus num compromisso de amor vivido e comunicado na comunidade. Neste sentido buscam aproximar-se da “comunidade apostólica de Jerusalém”, reinterpretando-a em sua cultura, linguagem e tempo.

Na América latina, não poderia ser, senão, uma espiritualidade focada na experiência de vida no Espírito pelos pobres, oprimidos e esquecidos, reunidos em comunidade, que buscam viver sua fé partilhando o pão, o coração e o desejo de libertação. Portanto, de fato, como foi demonstrado, uma espiritualidade libertadora suscitada pelo mesmo Espírito que forma, reúne e congrega a comunidade de irmãos e irmãs.

2.4

Diferentes experiências de comunidade: uma aproximação entre Francisco e Comblin

O encontro entre Francisco e Comblin, onde melhor se aproximam e se expressam suas experiências e ideias, dá-se concretamente na obra viva e dinâmica do Espírito: a comunidade.

Em Francisco, a ação discreta, misteriosa e inovadora do Espírito formará, em meio à crise eclesial do século XIII, um modelo de comunidade voltada às

fontes, às origens da formação da comunidade apostólica. Teremos, assim, uma nova inspiração, um novo ardor e um novo fôlego para a vida religiosa cristã através do aparecimento e crescimento do “Movimento Franciscano”: Uma comunidade religiosa que assume o Evangelho para ser instrumento eficaz de evangelização, tal qual a metáfora parabólica do fermento usada por Jesus, fermento que leveda a massa e a faz crescer (cf. Mt 13,33; Lc 13, 20-21).

Em Comblin, a mesma ação discreta será percebida como libertação de um povo, que, reunido, congregado, descobre sua força a partir de sua fraqueza, pela partilha do pão, da palavra e da oração. De novo, aqui também temos um movimento de volta, um retorno às fontes, buscando na “Jerusalém” dos tempos apostólicos o paradigma “fraterno-libertador”, sobretudo no retrato pintado por Lucas nos Atos dos Apóstolos (At 2,42-47).

Todavia, para fazer a aproximação entre comunidade religiosa franciscana e CEBs, aproximando assim, Francisco de Comblin e vice-versa, antes é necessário fazer um distanciamento destes dois modelos de comunidades, pois, buscando nas origens, cada qual procede de uma fonte diferente que, como veremos, não se contrapõem, mas constituem os elementos que as caracterizam, ou seja, que as personalizam.

A comunidade fraterna criada por Francisco de Assis encontra sua fonte na relação fraterna dos apóstolos, onde a pessoa terrestre de Jesus é o centro. As CEBs, em contrapartida, como tantos outros modelos de vida comunitária de fé, buscam sua identidade na primitiva comunidade descrita por Lucas.

Desta forma, temos dois modelos que não se confundem: a comunidade de Jesus e a comunidade de Jerusalém, que não se confundem e nem se copiam, como nos assegura Lina Boff, pois “a comunidade primitiva descrita por Lucas em Atos não pode ser considerada cópia da comunidade iniciada por Jesus com os Doze (Lc 9,1-6) e com os Setenta (Lc 10,1-16)”.²⁵⁴ Lina defende que a comunidade descrita em Atos é, antes de tudo, uma “comunidade-evento”, suscitada e mantida pelo Espírito de Jesus.²⁵⁵

Seguindo esta linha, M. Conti dirá que a “comunidade fraterna” que frequenta Cristo e os apóstolos difere da primeira comunidade de Jerusalém não só pelo caráter itinerante, mas também no plano econômico-administrativo. Aos

²⁵⁴ Cf. BOFF, Lina. *Espírito e missão na obra de Lucas-Atos.*, p. 154.

²⁵⁵ Ibid.

apóstolos que, para seguir Cristo, tinham renunciado a tudo (cf. Mt 19, 27-29; Mc 10, 28-30; Lc 18, 28-30) o Evangelho proíbe constituir um patrimônio ao qual eles renunciaram (cf. Mt 10,8). Em oposição à primitiva comunidade de Jerusalém (cf. At 2,44-45; 4,32-37), a fraternidade apostólica não dispõe de bens econômicos próprios que pusesse em comum, mas apenas da bolsa do Senhor (Jo 12,6; 13,29), abastecida pelos bens de algumas senhoras (cf. Lc 8, 3).²⁵⁶

A primitiva fraternidade franciscana, “como a fraternidade apostólica de Jesus, não dispõe de casas ou de lugares próprios, mas apenas de alguns pontos de referência, onde os frades desenvolvem a sua atividade, encontram-se juntos para repousar e rezar, onde Francisco também instruía os frades”.²⁵⁷

A fraternidade franciscana, quanto ao modelo, não se inspira na primitiva comunidade de Jerusalém (cf. At 2,42-48; 4,32-37), mas no modelo realizado por Cristo e pelos apóstolos. Daí resulta que a fraternidade franciscana, em perfeita sintonia com a vocação-missão da “Ordem”, quanto à natureza, qualifica-se como fraternidade apostólico-itinerante e quanto ao modelo volta aquele realizado por Cristo e pelos apóstolos.²⁵⁸

Por outro lado, as CEBs têm como elementos estruturais não só a herança das primeiras comunidades, e entre elas a de Jerusalém, mas a herança do próprio Jesus,²⁵⁹ e, por consequência, da convivência fraterna com os seus apóstolos. Mas, de fato, sua fonte é a comunidade descrita por Atos, onde aparecem os elementos Palavra, comunhão, fração do pão e oração.

Qual seria, então, o ponto comum entre “Comunidade Franciscana” e “CEBs”, e a novidade diferenciada de cada uma?

2.4.1

A novidade pneumática das comunidades no movimento franciscano

Do ponto de vista da experiência do Espírito, a comunidade franciscana qualifica-se como fraternidade apostólico-itinerante. Para a Igreja da Idade Média, voltar à fonte ou repetir o modelo torna-se a primeira novidade vivida pelo

²⁵⁶ Cf. CONTI, M. *Leitura bíblica da Regra.*, p. 96.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 97.

²⁵⁸ *Ibid.*, pp. 92-93.

²⁵⁹ Cf. BEOZZO, J. O. *As CEBs e seus desafios hoje: um olhar sobre a conjuntura e a história.*, p.14.

movimento franciscano das origens, pelo simples fato de ser uma comunidade pobre e leiga, que comunicou o Evangelho visível e latente em suas relações fraternas, num contexto eclesial onde o anúncio ou pregação do Evangelho era reservado aos bispos e seus delegados.

Francisco, que entendeu-se enviado por Deus para testemunhar universalmente para todo o mundo a verdade, como Cristo e os apóstolos, andou por cidades e aldeias anunciando o Reino de Deus, pregando a paz, ensinando o caminho da salvação e a penitência em remissão dos pecados.²⁶⁰

Outra novidade presente na estrutura da “comunidade de Francisco” é a possibilidade de nomeá-la frequentemente de “fraternidade”, ou seja, que sua natureza, sua razão de existir, é naturalmente predisposta para resgatar em seus membros o sentido familiar e evangélico de “irmandade”, estado pelo qual todos são irmãos no sentido mais amplo e envolvente da palavra. Irmãos que são nivelados por baixo, pela “minoridade” e pela pobreza, pois estes se configuram como elementos sustentadores da novidade trazida pela fraternidade franciscana.

M. Conti desmembra esta novidade em sete argumentos. Para ele a fraternidade franciscana é 1) constituída de homens apostólicos, forasteiros, peregrinos, despojados e radicalmente pobres; 2) aberta ao mundo com estruturas supraterritoriais; 3) pregadora; 4) onde o governo inclui todos os membros; 5) os membros são titulados de mendigos; 5) os ministros ordenados são ligados ao Papa; 7) a autoridade é chamada de ministro que pode conferir o *ministerium verbi* a todos os membros, leigos ou sacerdotes.²⁶¹

Segundo Conti, os elementos próprios da fraternidade franciscana, derivados da experiência com Cristo e do seu mandato missionário, são por assim dizer os três pilares que sustentam esta novidade comunitária: evangelização e contemplação, evangelização e pobreza, evangelização e fraternidade.²⁶²

No binômio “evangelização/contemplação” a Comunidade Franciscana revela sua dupla finalidade: está a serviço de Deus (finalidade cultural) e a serviço da Igreja (finalidade apostólica). No binômio “evangelização/pobreza” a Comunidade Franciscana expressa o *modus* próprio da missão evangelizadora, cuja fisionomia é pobre e itinerante. No binômio “evangelização/fraternidade”

²⁶⁰ Cf. 1Cel 22-23, 24-25; LTC 29; LM, III,1-2; AP 10: CONTI, M. *Leitura bíblica da Regra.*, p. 97.

²⁶¹ Id. *Estudos e pesquisas sobre o franciscanismo.*, p. 309.

²⁶² Ibid., p. 310.

talvez esteja, conforme a reflexão de Conti, a maior novidade para as “Ordens Religiosas”, tanto no tempo medieval quanto para os tempos modernos: pois considera que a evangelização não é uma obra facultativa ou empenho de algum frade, ou especialmente de um frade ordenado, ou provisionado, mas um dever e um empenho de toda comunidade fraterna que derivam da própria vocação franciscana.²⁶³

Neste sentido o Espírito suscitou no tempo de Francisco, nele e em seus primeiros companheiros, uma nova linguagem para atualizar no contexto eclesial a vivência dos valores do Reino de Deus, a começar por uma comunidade congregada, conduzida e envida pelo Espírito Santo para dar testemunho de fraternidade de iguais. Esta comunidade fraterna crescia e se desenvolvia em torno da mais estrita pobreza, elemento que, ao lado dos outros dois “conselhos evangélicos”, da obediência e castidade, nutria e fortalecia os laços fraternos.

Desta forma, a maior novidade produzida pelo Espírito com o aparecimento do “movimento pauperístico” de Francisco foi o novo estilo de vida religiosa, mais igualitário, sem propriedades, itinerantes, próximos ao povo simples, presentes nos centros urbanos, na alegria constante de serem irmãos.

2.4.2 O Espírito Santo na formação das CEBs

Na Igreja latino-americana, do final do século XX, foi evidenciado um novo protagonismo exercido pelos pobres, que tem vivido uma nova experiência de atuação do Espírito em suas vidas quando, principalmente, encontraram na Palavra de Deus a força para comprometer-se com a própria libertação.²⁶⁴ Estes pobres ainda vivem em comunidades pequenas,²⁶⁵ de pessoas simples e são conhecidos como membros integrantes das CEBs.

As CEBs, como um “sopro do Espírito Santo”, surgiram de uma necessidade de transformação na Igreja, iniciada com o Concílio Vaticano II, confirmada por Medellín e respaldada por Puebla. Nelas se viam a necessidade

²⁶³ Ibid., p. 313.

²⁶⁴ Cf. MEDEIROS SILVA, J. J. *Pneumatologia e Mariologia no horizonte teológico latino-americano.*, pp. 85-86.

²⁶⁵ Aqui estamos, de fato referindo-nos a CEBs, como uma comunidade pequena, parcela da comunidade paroquial e diocesana, mas com muita propriedade Sérgio Ricardo distingue “pequenas comunidades” de CEBs, de novas comunidades e novos movimentos. Ver: COUTINHO, S. R. *CEBs e pequenas comunidades: identidade e diferenças.*, pp. 97-99.

de uma nova “maneira de ser Igreja”, com uma valorização e participação do leigo na vida da comunidade e o questionamento dos problemas locais, regionais e nacionais que se faziam presentes na vida e no dia a dia de todos, para o entendimento e a reflexão de um mundo melhor e mais justo, e não apenas para os encontros e reuniões religiosas, bem como as missas e celebrações da Palavra, nas quais muitos leigos e religiosos assumiam na carência de padres na região.

O Espírito Santo manifestou sua presença e ação na gênese deste “novo modo de ser Igreja”, mais uma vez, reconduzindo seus protagonistas a buscar no Evangelho as respostas para os novos e urgentes desafios no seguimento de Cristo em comunidade. Este movimento de retorno às origens evangélicas, tendo sempre o Espírito como protagonista foi buscar inspiração na vida das primeiras comunidades nascidas de Pentecostes, sobretudo a de Jerusalém. Guardadas as devidas proporções, diferenças culturais e teológicas, as CEBs foram sustentadas pela mesma estrutura de encontro, partilha e celebração da comunidade de fé de Jerusalém retratada pelos Atos dos Apóstolos.

Assim, as CEBs acontecem em espaços abertos e de fácil acessibilidade a quem quiser participar. Nas reuniões e encontros, se discute de acordo com as necessidades básicas e essenciais que cada grupo ou localidade vive, de acordo com a realidade concreta em que se encontram seus membros, estando nessa realidade “seu dinamismo e razão de ser”.²⁶⁶ Segundo frei Betto, as CEBs são “pequenos grupos organizados em torno da paróquia (urbana) ou da capela (rural), por iniciativa de leigos, padres ou bispos”.²⁶⁷

O método utilizado nos encontros é o “ver, julgar e agir”, tendendo a uma “articulação dialética muito frequente nas comunidades, numa intensa relação entre fé em Deus e luta política, trabalho pastoral e atuação sindical”.²⁶⁸ Mesmo que em princípio em alguns momentos não se reflita no discurso de seus membros, as CEBs estão presentes em suas vidas, não se esgotando na prática política e vinculando-se esta prática “às lutas e sofrimentos do povo”, não havendo conflitos entre oração e ação, pois “participar da atividade política faz parte essencial da missão evangelizadora

²⁶⁶ BETTO, F. *O que é Comunidade Eclesial de Base.*, p. 55.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 16.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 97.

da Igreja, que aí exerce a sua forma mais perfeita de caridade”.²⁶⁹

Então, a pastoral exerce o trabalho, explicitando através do exercício da missão evangelizadora, uma inserção na prática política, inserindo seus militantes a adotarem de forma consciente a adoção de medidas sócio-analíticas “ou instrumental científico de análise da realidade”.²⁷⁰ Assim, seus membros deveriam atuar de acordo com a realidade que os circunda, buscando a transformação que se deve almejar para a conquista de um mundo melhor e mais justo a ser desfrutado agora. Num intenso trabalho de conscientização e atuação, sabendo discernir as intenções dos discursos que tendem à dominação e exploração do ser humano.

A ação do Espírito Santo²⁷¹ tem suscitado nas CEBs uma nova concepção de família, inspirada no Evangelho, o que em princípio a aproxima da gênese da comunidade franciscana. Para T. Cavalcanti, isso se deve e se justifica pela atitude de Jesus, “que fez uma crítica à família que fica de fora (Mc 3,31-35), que não participa e nem se compromete com o Evangelho (Jo 7,3-5). A família que Jesus propõe é aquela que entra na rede da solidariedade que o Evangelho inaugura (Mt 3,33-35;10,28-31)”.²⁷² Nessas novas famílias, as relações não são mais de sangue apenas, mas de fé e esperança, cultivadas na comunhão e sustentadas pelo Espírito, como afirma T. Cavalcanti, e aí se dá a manifestação do Espírito missionário que desperta os seus para realizar sua missão.

Portanto, se a experiência do Espírito é fato da comunidade, na comunidade e em função da comunidade, ela é missionária. O Espírito Santo é aquele que projeta para fora, abre a comunidade para fora, vai ao encontro do outro ainda não relacionado. A experiência do Espírito dá-se no movimento para o outro. Ela é missionária em si mesma. O seu caráter missionário será o critério de sua autenticidade.²⁷³

Para o episcopado latino-americano, as CEBs têm sido escolas que têm ajudado a “formar cristãos comprometidos com sua fé, discípulos e missionários do Senhor, como o testemunha a entrega generosa, até derramar o sangue, de

²⁶⁹ Ibid., p. 105.

²⁷⁰ Ibid., p. 106.

²⁷¹ Cf. CHARLES, C. *Manifestações do Espírito Libertador.*, pp. 53- 56.

²⁷² CAVALCANTI, T. *A identidade das Ceb's e o Novo Testamento.*, p. 8.

²⁷³ COMBLIN, J. *A experiência espiritual.*, pp. 139-148

muitos de seus membros”,²⁷⁴ abraçando a experiência das primeiras comunidades cristãs descritas nos Atos dos Apóstolos (At 2,42-47).

Medellín descreveu as CEBs como “comunidade local ou ambiental, o lugar da vivência da comunhão a que foi chamado o cristão”.²⁷⁵

Puebla, chamando-as de “pequenas comunidades”, reconhece que as CEBs “criam maior interrelacionamento pessoal, aceitação da Palavra de Deus, revisão de vida e reflexão sobre a realidade, à luz do Evangelho”. As CEBs constituem “ambiente propício para o serviço de novos leigos, onde se difunde melhor a catequese familiar de forma simples, na simplicidade do povo”.²⁷⁶

Santo Domingo confirma as CEBs como “célula viva da paróquia, entendida como comunhão orgânica e missionária”.²⁷⁷ As CEBs, configuradas por poucas famílias, “são chamadas a viver como comunidade de fé, de culto e de amor, e devem se caracterizar por uma decidida projeção universalista e missionária, que lhes infunda um renovado dinamismo apostólico”.²⁷⁸ O Documento de Aparecida, retomando as últimas Conferências do CELAM, ao afirmar que “as CEBs, no seguimento missionário de Jesus, têm a Palavra de Deus como fonte de sua espiritualidade e a orientação de seus pastores como guia que assegura a comunhão eclesial”,²⁷⁹ compreende que estas Comunidades “demonstram seu compromisso evangelizador e missionário entre os mais simples e afastados, e são expressão visível da opção preferencial pelos pobres”.²⁸⁰

A prática das CEBs foi traduzindo uma nova visibilidade eclesial, mobilizando-se como a Igreja, reencontrando-se na base do Povo de Deus, atenta ao dinamismo presente nesta base e assimilando características que a fizeram mais simples, evangélica, participativa e popular.²⁸¹

A ação pneumática suscita nas CEBs novos ministérios, envolvendo serviços variados *ad intra* e *ad extra* nas mesmas. Estes ministérios foram classificados por Faustino Teixeira a partir de quatro eixos que manifestam a ação pneumático-missionária das pequenas comunidades cristãs: anúncio evangélico, celebração, ação no mundo e coordenação.

²⁷⁴ Cf. DAp 178.

²⁷⁵ Cf. DM 10.

²⁷⁶ Cf. DP 629.

²⁷⁷ Cf. DSD 61.

²⁷⁸ Ibid.

²⁷⁹ DAp 179.

²⁸⁰ Ibid.

²⁸¹ Cf. BOFF, C. *Crônica teológica do V Encontro Intereclesial de Comunidades de base.*, p. 478.

No eixo do anúncio evangélico situam-se os serviços relacionados com a prática evangélica ligada à Palavra de Deus. São os evangelizadores populares; os que cuidam da preparação dos sacramentos de iniciação; os responsáveis pela catequese, pelos grupos de reflexão bíblica. No eixo da celebração emergem os serviços de presidência da Palavra com as respectivas reflexões; os responsáveis pelo ato litúrgico, pelo canto e os ministros leigos do Batismo e do Matrimônio; os animadores de rezas e novenas; os responsáveis pelo acolhimento; os leitores da Palavra; sacristãos e ministros da comunhão. No eixo da ação do mundo aparecem os serviços prestados em favor da construção de uma nova realidade, que possa ser sinal do Reino de Deus: são os que cuidam da alfabetização; os que organizam mutirões e outras atividades de ajuda mútua; os que se encarregam do cuidado com os mais pobres, idosos e doentes; as comissões de luta em defesa dos direitos humanos, da melhoria dos bairros, as comissões de justiça e paz, com as pastorais específicas; aqueles que organizam a subsistência dos desempregados e dos que passam dificuldades. No eixo da coordenação situam-se os serviços em função da unidade e da dinamização comunitária: os que cuidam da convivência, animação e articulação das comunidades; os responsáveis pela partilha das tarefas e da avaliação.²⁸²

Na linha desses eixos ministeriais, discernidos por Faustino, as CEBs, num duplo movimento, para dentro e para fora, agem missionariamente para sinalizar o Reino de Deus através de seu novo modo de ser Igreja. Este movimento para dentro e para fora se caracteriza, sobretudo, quando as comunidades se mobilizam na solidariedade com os mais sofridos, os enfermos, órfãos, desempregados, sem teto, dependentes químicos, etc. Nestas comunidades, “as mulheres são as primeiras a visitar as famílias necessitadas e a tomar iniciativas semelhantes à de Tabita, discípula que produzia túnicas e mantos para os pobres e que Pedro ressuscitou em Jope (At 9,36-42)”.²⁸³

No parecer de T. Cavalcanti, no Brasil, as CEBs têm como missão a construção do Reino de Deus onde estão situadas e para além de suas fronteiras, pois “são conhecidas pela sua sensibilidade para com os problemas sociais: injustiça, exploração, discriminação, exclusão”.²⁸⁴ T. Cavalcanti ainda afirma com categoria que graças a essa sensibilidade, os membros das CEBs estão continuamente participando de protestos, “abaixo-assinados”, passeatas, romarias da terra e das águas e do “Grito dos excluídos”. As campanhas promovidas pelo episcopado são sempre levadas às bases pelas CEBs, pois essa atuação é concebida como uma missão decorrente do batismo.²⁸⁵

²⁸² TEIXEIRA, F. L. C. *Comunidades Eclesiais de Base. Bases teológicas.*, pp.134-135.

²⁸³ CAVALCANTI, T. Op. cit., p. 8.

²⁸⁴ Ibid.

²⁸⁵ Ibid.

Estas comunidades cristãs empobrecidas funcionam hoje, no alvorecer do novo milênio, ainda que com menor visibilidade tanto eclesial como social, como “células vivas que correspondem a uma família, em contraposição a uma sociedade individualista e egoísta, ao mesmo tempo que vão contribuindo para resistir à dissolução do tecido social provocada pelo sistema excludente” (Ap 13,1-7.16.17).²⁸⁶

2.4.3

Comunidade: lugar da ação transformadora do Espírito

“Espírito e Comunidade” são concebidos pela linha reflexiva de J. Comblin numa conexão muito íntima, e poderíamos dizer até, inseparáveis, tal qual a teologia do Espírito do evangelista Lucas, onde as duas expressões teológicas, “Espírito” e “Comunidade” são inseparáveis, sendo a primeira o motor, a energia e a luz que sustentam a segunda. Na comunidade de fé, portanto, o testemunho brota da força do Espírito. Espírito que guia a comunidade por caminhos novos e impensados, desde que cada membro se abra à ação do Espírito.²⁸⁷

Segundo Lina Boff, a iniciativa de criar comunidade é sempre do Espírito, que move as pessoas para este fim. Ele mesmo, sendo uma pessoa da Comunidade Trinitária, portanto de *koinonia*, sua missão não é outra senão congregar pessoas, homens e mulheres colocados um ao lado do outro ou diante do outro com o mesmo objetivo missionário e com a mesma finalidade de consumir a própria vida pelo Reino trazido por Jesus.²⁸⁸

Diante da novidade trazida tanto pelo “Movimento franciscano” do século XIII quanto das “CEBs” do século XX, podemos afirmar que a comunidade é o resultado da manifestação do Espírito que trabalha para que ela seja simultaneamente a casa da fraternidade e da libertação, em constante movimento e transformação.

A comunidade de fé, “religiosa” ou “de base”, tem em comum esta ação do Espírito: suscita entre seus membros a produção de uma vivência do amor fraterno que cuida, acompanha, preserva, defende e faz transcender até derramar-se em Deus.

²⁸⁶ Ibid.

²⁸⁷ Cf. BOFF, Lina. *Espírito e missão na obra de Lucas-Atos.*, pp.158-159.

²⁸⁸ Ibid., pp. 202-203.

Comunidades assim não vivem no anonimato e na invisibilidade, mas tornam-se, pela manifestação mesma do Espírito, abertas à transformação de seu entorno, ou seja, afetam e se deixam afetar pelo contexto, pela localidade, cultura e história onde se inserem. Tornam-se, concretamente, verdadeiras missões, instrumentos do Espírito que age a partir da vivência e do testemunho da fé de seus membros.

Olhando novamente para as CEBs, elas constituem um sinal expressivo da vontade de vida que anima os pobres em seu processo de libertação integral. Em razão de seu projeto de fundo, que é a luta em favor do Reino, as comunidades lançam-se com vigor contra tudo o que contribui para o prolongamento de uma situação de pobreza, opressão e morte, pois há uma consciência muito clara quanto ao imperativo de buscar uma vida digna, onde se possa espelhar a condição de filhos de Deus.²⁸⁹

De fato, um destes sinais da força da vida no “Continente da Esperança” brota no seio das CEBs, como afirma L. Boff. “As CEBs nos ajudaram a recuperar o sentido bíblico e mais tradicional da espiritualidade. Biblicamente, espiritualidade significa a vida segundo o Espírito, ou toda atividade humana orientada para a reprodução, promoção e defesa da vida”.²⁹⁰ Andar segundo o Espírito, insiste Boff, produz gestos e atitudes que expandem o sistema da vida.²⁹¹

Esta compreensão da espiritualidade surgiu nas CEBs e, em geral, na Igreja latino-americana que se comprometeu com as maiorias oprimidas, a partir de duas experiências que se conjugaram: a experiência da iniquidade do sistema capitalista que ameaça o povo de morte e a leitura da Bíblia em comunidade.²⁹²

Espiritualidade que permitiu ao povo reassumir, de forma criadora, as devoções populares, como os atos penitenciais, as “via-sacras”, os “rosários”, as “procissões” e os “benditos”. Os membros das CEBs retomam a tradição, filtram-na pelos critérios evangélicos, acrescentam-lhe novos conteúdos, mais ligados ao seguimento de Jesus, ao sentido ético de ser cristão e ao compromisso com a justiça a partir dos pobres.²⁹³

²⁸⁹ Cf. TEIXEIRA, F. L. C. Op. cit., p. 111.

²⁹⁰ BOFF, L. *Cebs.*, p. 554.

²⁹¹ Cf. *Ibid.*

²⁹² Cf. *Ibid.*

²⁹³ *Ibid.*, p. 557.

Para Boff, a força da vida, sopro do Espírito, gestou nas comunidades latino-americanas traços muito característicos que expressam vida: militância, companheirismo de caminhada, comprometimento político e ecumenismo.

Outro sinal, ainda apontado por L. Boff, é que na sociedade estão surgindo sujeitos históricos novos, que eram comumente oprimidos e marginalizados dentro da ordem prevalente. Destes, as mulheres são sinais mais evidentes. Elas estão reivindicando um tratamento de igualdade que supere o milenar patriarcalismo e machismo de nossas culturas. Desenvolveram nas últimas décadas significativa reflexão teológica crítica, dando conta de sua invisibilidade institucional e positivamente resgatando o lugar teológico da mulher para toda a teologia. Nas CEBs, as mulheres encontram um espaço de participação e de integração que lhes era obviado no modelo tradicional de Igreja. Grande parte dos coordenadores das CEBs são mulheres, muitíssimas delas, conscientes de seu ser feminino e da contribuição positiva que dão, enquanto mulheres, para a comunidade eclesial e para a sociedade. Assim, as CEBs se fazem lugar e espaço de humanização de homens e mulheres, a caminho da superação de discriminações em razão do sexo e na direção da integração e valorização, por igual, das diferenças.²⁹⁴

2.5 Conclusão Parcial

Ao longo deste primeiro capítulo, buscamos demonstrar que toda experiência de fé cristã, vivida comunitariamente, tem sua origem no coração da Comunidade Trinitária, e é, antes de tudo, manifestação ativa e eficaz do Espírito Santo.

Responsável pelo “nós” da relação eterna de amor das Pessoas divinas, o Espírito manifesta-se também no mundo, na Igreja e nas pessoas para suscitar comunidades diversas, em épocas distintas, inspiradas no modelo da “melhor

²⁹⁴ Ibid., pp. 558-559; A busca de uma convivência entre homens e mulheres e com a natureza passa pela construção de novas relações sociais. O esforço pelas CEBs, nestas últimas décadas, mesmo remando contra a corrente, aponta para uma nova sociedade solidária e justa e para um novo modelo de Igreja que assuma, de fato, as “dores e alegrias do Povo de Deus.” Neste sentido, “aunque es de noche”, vemos muitos sinais de esperança brotando no meio das comunidades: cristãos e cristãs assumindo a participação política, a criação de novos ministérios, a presença das mulheres, mesmo podadas em suas aspirações, em todos os espaços eclesiais, o assumir da negritude por parte dos negros e negras nas comunidades, a presença dos(as) jovens, indicando que a Igreja tem futuro. Tudo isso dá esperança! Cf. FERRARO, B. *A esperança dos pobres vive.*, p. 429.

Comunidade” que é Deus. Este Espírito, que é amor por excelência, mostra sua ação na história, derramando-se como dom e bondade de Deus. Ser comunidade, experimentando a vida fraterna em comum, será sempre a marca da ação divina do Espírito em nós, que, no silêncio e na discrição de seu agir, penetrando e habitando os corações, direcionam-nos para a comunhão trinitária, destino último de toda experiência de fé.

Assim manifestou-se o Espírito na vida de Francisco de Assis, no século XIII, conduzindo-o num caminho de volta ao Evangelho. Volta, retorno à comunidade de Jesus e dos Apóstolos, de onde Francisco se inspirou para viver sua vocação “depois que o Senhor lhe deu Irmãos”. Nasceu assim a comunidade dos frades menores que popularizou-se como “franciscana”, cuja maior novidade era sua missão evangelizadora *ad intra*, para dentro de sua própria natureza, fazendo florescer a fraternidade, ponto de partida e de chegada para a missão *ad extra*, comunicando a Boa Nova numa renovada linguagem: a do amor verdadeiro, simples, jovial, alegre, que a todos irmana. Então, há uma pneumatologia oculta, implícita na experiência fraterna de Francisco de Assis e de sua comunidade das origens com todo o seu “frescor teológico” ainda não explorado ou não suficientemente elucidado que muito pode contribuir, nos dias atuais, para a vivência comunitária da fé que produz fraternidade.

Este mesmo Espírito que sopra onde, quando e em quem quer, manifestando-se de muitos modos, em diferentes situações, contextos, linguagens e culturas, também encontrou-se agindo no século XX, seja através das comunidades latino-americanas, seja da “vida evangélica” e do pensamento profético de J. Comblin. Por suas lentes, pode-se visualizar a silenciosa, mas poderosa ação do Espírito em meio aos empobrecidos do continente latino-americano, despertando neles a palavra, a liberdade, a vida, ações pneumáticas que formam um povo em comunidade, o Povo de Deus a caminho da esperança: uma espiritualidade da libertação. Neste sentido, a experiência do Espírito, vivida nas comunidades do “continente da esperança”, cada vez mais e melhor precisa ser assimilada como tal pelas mesmas comunidades. Este foi o esforço de Comblin através de sua reflexão pneumatológica de chave libertadora, cujo o foco é perceber a prática da justiça e da transformação em todos os níveis nas comunidades de fé latino-americanas.

Ligando a pneumatologia de Comblin à vida de Francisco de Assis concluímos que o mesmo Espírito suscitou em épocas distantes a formação de experiências muito próximas da expressão de fé em comunidade. Na Idade Média, a novidade de uma comunidade de leigos, pobres, iletrados, que incorporada pela Igreja torna-se uma comunidade religiosa oficial. Na passagem do segundo para o terceiro milênio, a novidade das CEBs, também elas, comunidades de leigos, empobrecidos, excluídos, que, assimiladas pela Igreja da América Latina, continuam sendo comunidades leigas, vivas e dinâmicas como um “novo jeito de ser Igreja”.

Um fio condutor destas duas realidades que se aproximam e que se distanciam é a manifestação do Espírito, aquele que suscita a comunidade de fé nas suas mais variadas expressões, sendo também seu mantenedor, sua luz, e sua direção. Assim, ficou esclarecido que o tema Comunidade, à luz do mesmo Espírito, torna possível a aproximação entre Francisco de Assis e J. Comblin.

3

A reflexão de fé sobre a ação carismática fraterno-libertadora da Comunidade

3.1

Introdução

A experiência comunitária da fé, ou experiência de fé em comunidade foi abordada no primeiro capítulo desta nossa pesquisa como manifestação do Espírito Santo, ou seja, ação e produção do Espírito nas pessoas, congregando-as a partir da fé, numa comunidade fraternal de amor. Isso foi demonstrado tanto na experiência de Francisco de Assis e seu grupo quanto na de J. Comblin e sua pneumatologia de chave libertadora, destacando o protagonismo do Espírito que ao gerar comunhão, também forma, concretiza, nutre e faz crescer a comunidade.

Nosso ponto de partida e de retorno sempre é o Espírito Santo na sua ação. Por isso, é relevante evidenciar alguns acentos desta ação tanto a partir do atributo divino quanto de sua missão. Assim, “amor” e “liberdade”, frutos concretos da ação do Espírito Santo na comunidade humana, antes de tudo o identificam como Pessoa divina.

Neste segundo capítulo, tentaremos justamente acentuar de que maneira os nossos dois autores, Francisco de Assis de um lado e J. Comblin de outro adjetivam essa comunidade, experiência do Espírito Santo. Mostraremos, assim, agora pela reflexão da fé, ou seja, pela teologização da experiência, qual é o princípio que move Francisco ao falar de vida comunitária: de onde parte e onde deseja chegar. Na mesma linha, o que J. Comblin, evidencia como centro, força e ação quando aborda o conceito comunidade, Esta será a primeira tentativa de articular a experiência “sãofranciscana” do Espírito com a “pneumatologia combliniana” tendo como foco a comunidade, e como núcleo o “amor e a libertação”, carisma e manifestação pneumáticas, que produz simultaneamente fraternidade e liberdade.

3.2

O amor e a liberdade: o Espírito como fonte de fraternidade e de libertação

“Deus é amor, e quem permanece no amor permanece em Deus e Deus nele (cf. 1Jo 4,16). Estas palavras de João, de sua primeira carta, exprimem o centro da fé cristã”.²⁹⁵ Antes disso, fundamentado nesse mesmo texto bíblico, pode-se afirmar que “Deus é amor em sua vida íntima, amor essencial, comum às três Pessoas divinas: amor pessoal é o Espírito Santo, como Espírito do Pai e do Filho. Por isso, ele perscruta as profundezas de Deus, como Amor-dom incriado. O Espírito Santo é a expressão pessoal desse doar-se, desse ser amor. É “Pessoa-amor”. É “Pessoa-dom”,²⁹⁶ de cujo primeiro fruto principal é o amor, do qual já possuímos as primícias (2Cor 1,22),²⁹⁷ e o carisma, como tal, já é envio e mandato do amor.²⁹⁸

Y. Congar encontrou uma imagem singela quando ao falar sobre o Espírito como “amor e liberdade”,²⁹⁹ lembrou-se de um testemunho muito próximo do nosso tempo de uma vítima do nazismo, para quem “o Espírito Santo é a paixão com a qual Deus se ama. É essa paixão que o homem deve se harmonizar, é ela que ele deve ratificar e cumprir. Então o mundo se tornará capaz de amor verdadeiro”.³⁰⁰

Assim, podemos dizer que o Espírito Santo, manifestação divina do amor, e sua ação, dentro e fora da Trindade é a concretização deste amor, que gera comunhão e produz a comunidade. “O Espírito Santo é o acontecimento do encontro amoroso, o espaço para dentro do qual o Pai e o Filho ultrapassam a si mesmos, e vincula para formar unidade em amor. Neste sentido o espírito e o amor são, como características da vida divina, ao mesmo tempo as características

²⁹⁵ Cf. BENTO XVI. *Deus caritas est.*, p. 3.

²⁹⁶ Cf. JOÃO PAULO II. *Dominum et vivificantem.*, p. 18.

²⁹⁷ Cf. CODINA, V. *Não extingais o Espírito (1Ts 5, 19).*, p. 57.

²⁹⁸ Cf. BALTHASAR, H. V. *Spiritus creator.*, p. 114.

²⁹⁹ Cf. CONGAR, Y. *Ele é o senhor e dá a vida.*

³⁰⁰ Padre Alfredo Delp, detido pela Gestapo em agosto de 1944, enforcado em 2 de fevereiro de 1945 compôs na prisão, de 11 de janeiro de 1945 até as vésperas de sua execução, uma meditação sobre o Veni Sancte Spiritus. Com as mãos algemadas, ele a escreveu como um homem livre pela força do Espírito: cf. DELP, A. *Honneur et liberté du Chrétien.*, pp. 161-200.

específicas do Espírito Santo”.³⁰¹ Espírito de amor que na comunhão de fé produz fraternidade:

A fé transforma a pessoa inteira, precisamente à medida que ela transforma a pessoa inteira, precisamente à medida que ela se abre ao amor; é neste entrelaçamento da fé com o amor que se compreende a forma de conhecimento própria da fé. A fé conhece à medida que está ligada ao amor, já que o próprio amor traz uma luz. A compreensão da fé é aquela que nasce quando recebemos o grande amor de Deus, que nos transforma interiormente e nos dá olhos novos para ver a realidade.³⁰²

Qual seria, então, a realidade do Espírito Santo?

O Espírito é mistério de amor, segredo de Deus,³⁰³ que se revela no movimento de sair de si ao encontro de, onde sua realidade é ação de amor. “A realidade do Espírito e a do amor exibem a mesma estrutura, realizam-se no “ser a partir de si/ estar com o outro”. Disso pode-se depreender um terceiro critério: vida conforme o Espírito é vida em relação”.³⁰⁴ É nisso que consiste o carisma do Espírito: “amor” e “liberdade” como dom de Deus.

O Espírito Santo é experimentado como Espírito do amor de Deus que cria vida, testemunha a verdade e fundamenta a liberdade,³⁰⁵ “experimentado como Pessoa, máxima liberdade divina que se produz em virtude da comunhão divina, que de certo modo é a condensação da sua liberdade de amor”.³⁰⁶ Liberdade, ao lado de amor, é o outro conceito pneumatológico da ação do Espírito que constrói a comunidade, e ao mesmo tempo é o seu resultado. Se o que o Espírito Santo é só pode ser definido a partir do que ele faz, é nele que os crentes experimentam a solicitude de Deus em Jesus Cristo, que presenteia nova possibilidade de vida (liberdade) e capacidade de relação (amor).³⁰⁷

Illuminados pela reflexão do magistério dos três últimos papas, queremos assimilar que a ação do Espírito, entendida nas categorias “amor” e “liberdade”, manifesta-se amorosa no mundo, produzindo comunhão fraterna e libertação. Com a finalidade de demonstrar sistematicamente esse argumento, buscaremos suas raízes na teologia bíblica, onde abordando e articulando os conceitos “amor”, “fraternidade”, “libertação” e “liberdade”, poderemos elucidar melhor uma

³⁰¹ Cf. HILBERATH, B. J. *Pneumatologia.*, p. 481.

³⁰² FRANCISCO. *Lumen fidei.*, p. 33.

³⁰³ Cf. DURRWELL, F. X. *Lo Spirito Santo ala luce del mistero Pasquale.*, p. 192.

³⁰⁴ Cf. HILBERATH, B. J. Op. cit., p. 489.

³⁰⁵ Ibid., p. 478.

³⁰⁶ Cf. BALTHASAR, H. V. Op. cit., p. 110.

³⁰⁷ Ibid., p. 428.

pneumatologia que tenha este eixo central: o amor e a libertação, dos quais derivam fraternidade e liberdade.

3.2.1

A base escriturística para a teologia do Espírito como amor e liberdade

Os binômios “amor/fraternidade” e “libertação/liberdade” que suscitam uma compreensão pneumatológica capaz de articular a experiência mística de Francisco de Assis e a teologia de Comblin, além de serem fortes categorias, imagens ou analogia do Espírito de Deus, são capazes de fundamentar tanto uma teologia pneumática do amor, quanto de uma pneumatologia de chave libertadora, contextualizada na América Latina. Por isso, focalizemos estes dois binôminos, em separado, no seu aparecimento escriturístico, caracterizando-se como base sustentadora para uma teologia do Espírito que se manifesta como amor e libertação.

a) O amor: “O termo *‘ahab* e seus cognatos são usados numa variedade de contextos que são quase os mesmos em que se emprega o termo “amor” nas outras línguas, principalmente as anglo-germânicas e as neo-latinas. Como conceito teológico, o amor se apresenta qual sentimento recíproco entre *Iahweh* e Israel. O conceito não pode ser chamado de antigo; ele não é encontrado antes de Oseias, que com toda a probabilidade, deve ser considerado o primeiro a expressá-lo. No Novo Testamento, o grego usa o termo *eros*, *philia* e *agape*³⁰⁸ e seus cognatos para designar o amor. *Eros* significa a paixão de desejo sexual e não aparece no

³⁰⁸ Leonardo Boff, em 1991, em sua obra “São Francisco de Assis: ternura e vigor”, faz uma reflexão bastante plausível e pertinente sobre os níveis e categorias do amor, sobretudo do *eros* e da *agape*. Sobre *agape* restringe-se a dizer que é amor cristão. Recorrendo a Platão e ao psicanalista Rolo May entendeu o *eros* “como energia central que anima o espírito, movendo-se insaciavelmente em busca do belo, do verdadeiro, do justo e do bom (O Banquete 203d); ou seja, o desejo, a ânsia e a eterna procura de expansão (Cf. MAY, R. *Eros e regressão*., p. 80); já para José Carlos Pedroso o amor pode ter cinco nomes diferentes: *píetas*, *eros*, *filia*, *agape* e *hesed*. Destes, salientamos *píetas* como amor especial entre os familiares, dos pais pelos filhos: amor de gratuidade; e *hesed*, o próprio amor de Deus: cf. PEDROSO, J. C. *Olhos do Espírito*., pp. 159-168. Também Carlos Mesters falou sobre *agape* e *hesed* a partir da teologia paulina, preferindo, assim como o apóstolo, não defini-los, mas demonstrar que cada comunidade pode discernir sobre seu conceito e sua ação: cf. MESTERS, C. *Descobrir e discernir o rumo do Espírito*., pp. 81-112. Mas foi Bento XVI quem popularizou os nomes e níveis do amor em *agape*, *eros* e *philia* em sua encíclica de 2006, *Deus caritas est*, supracitada.

Novo Testamento. *Philia* e *philia* designam, primordialmente, o amor de amizade. *Agape* e *agapan*, menos frequentes no grego profano, possivelmente por esta razão, foram escolhidas para designar a ideia cristã única e original do amor no Novo Testamento. Também em vernáculo, a palavra “caridade” é usada para mostrar o caráter único deste amor, e é empregada na maioria das versões da Bíblia para traduzir *agape* e *agapan*.³⁰⁹ O texto de Rm 5,5 tornou-se a proposição central da pneumatologia e da doutrina da graça: “O amor de Deus foi derramado em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado”.³¹⁰

M. C. Bingemer entende a primazia da *agape*, como amor efetivo ao próximo e como base da comunidade. Neste sentido, para a autora, os escritos joaninos se constroem ao redor da afirmação central que será mais tarde reconhecida como constitutiva do Cristianismo: Deus é amor.

E sobre esse amor, os escritos joaninos deixam bem claro que não é um amor teórico ou imobilizante ou muito menos alienante. Mas um amor efetivo, concreto, que se expressa no compromisso e na *práxis* real da transformação do mundo, segundo o coração amoroso de Deus, revelado em Jesus Cristo e presente no Espírito: Jo 13,34-35: “um mandamento novo eu vos dou: amai-vos uns aos outros. Como eu vos amei, vós também amai-vos uns aos outros. Nisto todos reconhecerão que sois meus discípulos: no amor que tiverdes uns para com os outros”. A Deus, ninguém jamais contemplou.³¹¹

Desta forma, podemos afirmar, sempre a partir de João, que o amor move a engrenagem da libertação. Se existe amor mútuo e recíproco, Deus permanece em seu centro e, em seu amor as pessoas que se amam é perfeito. Isto é permanecer nele e ele em nós, pois ele nos deu o seu Espírito. Nosso testemunho,

derivado da contemplação de que o Pai enviou seu Filho como salvador do mundo (...); nos leva a discernir que se alguém disser: Amo a Deus, e odeia seu irmão, é um mentiroso. Com efeito, quem não ama seu irmão, a quem vê, não pode amar a Deus, a quem não vê. Aquele que ama a Deus, também deve amar seu irmão. Nesta linha, a comunidade joanina, segundo Bingemer, pertence a uma Igreja onde o Espírito é ativo. E o tempo dessa Igreja é fundamentalmente o tempo da missão, do testemunho e do *kerigma*. Portanto, a experiência do Espírito não é algo acessório ou menos importante do que a revelação do Filho.³¹²

³⁰⁹ Cf. McKENZIE, J. L. *Verbete - Amor.*, pp. 31-32.

³¹⁰ A pneumatologia sistemática pode orientar-se por essa estrutura básica do Espírito e do amor: “ser-a-partir-de-si e ser/estar-com-o-outro”. É preciso desdobrar, então, tanto como vistas à vida intratrinitária quanto à revelação histórico-salvífica, o que significa a confissão do Espírito da vida, da verdade e da liberdade: cf. HILBERATH, B. J. *Pneumatologia.*, p. 477.

³¹¹ Cf. BINGEMER, M. C.; FELLER, V. G. *Deus Trindade.*, pp. 105-106

³¹² *Ibid.*

Pelo contrário, é a experiência do Espírito que constitui o Novo Testamento.³¹³ Esta experiência “do” e “no” Espírito é a manifestação carismática de sua presença.

A relação explícita, segundo L. F. Ladaria, do Espírito Santo com o amor de Deus encontra-se, sem dúvida, claramente atestada no Novo Testamento. Do amor do Espírito fala-se também em Rm 15,30. Além disso, o Espírito Santo se nos apresenta, em diferentes lugares, como um fator essencial da unidade entre os cristãos, de comunhão entre si e Deus (cf. 1Cor 12,3ss; 2Cor 13,13; Ef 2,18; 4,3).

Por outra parte, na vida de Jesus, o Filho de Deus, em seu caminho histórico para o Pai, o Espírito desempenha um papel essencial ao fazer-lhe presente a vontade do Pai; em virtude do Espírito, Jesus oferece-se ao Pai; o mesmo Espírito é ativo em sua ressurreição. A presença e a ação do Espírito não são, pois, indiferentes para a realização concreta da união de Jesus com o Pai.³¹⁴

O dom do Espírito por parte do Pai e do Filho ressuscitado manifesta também a unidade dos dois. Devemos ter presentes esses dados para entender o sentido dessa doutrina do Espírito Santo como expressão do amor e da comunhão entre o Pai e o Filho. Embora seja verdade que não possua base explícita no Novo Testamento, não faltam indícios que oferecem um fundamento e fazem compreensível o desenvolvimento que temos a estudar. O Espírito Santo aparece com essas características de vínculo de união entre Deus e os homens e dos homens entre si; por isso é legítima a pergunta se isso não responde de algum modo a seu ser pessoal também *ad intra*, como selo e expressão da unidade do Pai e do Filho”.³¹⁵

b) Fraternidade: o Papa Francisco buscou nas primeiras páginas bíblicas o sentido teológico de fraternidade e sua aplicação tanto na vivência da paz quanto na promoção da justiça:

A narração de Caim e Abel ensina que a humanidade traz inscrita em si mesma uma vocação à fraternidade, mas também a possibilidade dramática da sua traição. Disso mesmo dá testemunho o egoísmo diário, que está na base de muitas guerras e injustiças: na realidade, muitos homens e mulheres morrem pela mão de irmãos e irmãs que não sabem reconhecer-se como tais, isto é, como seres feitos para a reciprocidade, a comunhão e a doação. Em particular, a fraternidade humana foi regenerada em e por Jesus Cristo, com a sua morte e ressurreição.³¹⁶

³¹³ Ibid.

³¹⁴ Cf. LADARIA, L. F. *O Deus vivo e verdadeiro.*, p. 335-336.

³¹⁵ Ibid.

³¹⁶ FRANCISCO. *Fraternidade, fundamento e caminho para a paz.*

Todavia, o sentido teológico que tem sua gênese na ruptura fraterna entre Caim e Abel só aparece plenamente com o advento do Novo Testamento e tem seu fundamento em Cristo.

O Papa Francisco está convencido que “a cruz é o lugar definitivo de fundação da fraternidade que os homens, por si sós, não são capazes de gerar”.³¹⁷ Esta afirmação do pontífice é muito importante para ligar a fraternidade à ação trinitária de Deus, portanto, manifestação do Espírito, que é amor presente na obra de Cristo, que assumiu a natureza humana para a redimir, amando o Pai até à morte e morte de cruz (cf. Fl 2, 8). Jesus Cristo, por meio da sua ressurreição constitui-nos como humanidade nova, em plena comunhão com a vontade de Deus, com o seu projeto, que inclui a realização plena da vocação à fraternidade:

O homem reconciliado vê, em Deus, o Pai de todos e, conseqüentemente, é solicitado a viver uma fraternidade aberta a todos. Em Cristo, o outro é acolhido e amado como filho ou filha de Deus, como irmão ou irmã, e não como um estranho, menos ainda como um antagonista ou até um inimigo. Na família de Deus, onde todos são filhos dum mesmo Pai e, porque enxertados em Cristo, filhos no Filho, não há vidas descartáveis. Todos gozam de igual e inviolável dignidade; todos são amados por Deus, todos foram resgatados pelo sangue de Cristo, que morreu na cruz e ressuscitou por cada um. Esta é a razão pela qual não se pode ficar indiferente perante a sorte dos irmãos.³¹⁸

Já para L. de Candido, o termo “fraternidade” na Bíblia é raríssimo e se encontra em contextos tardios; mas no entanto, é predominante o uso concreto de “irmão” ou “irmã”.³¹⁹

A fraternidade presente na mensagem do Novo Testamento certamente se concretiza mediante o uso de concepções veterotestamentárias, mas sua característica reside no fato de que as supera e amplia na viva realidade da *agape*. Nas páginas do Novo Testamento são numerosos os vocábulos e conceitos ligados à fraternidade.³²⁰ “Jesus insiste na fraternidade de todos” (Mt 23,8). Essa fraternidade universal expressa com vigor na parábola do bom samaritano (Lc 10,25-37): o próximo-irmão é todo aquele que se encontra em necessidade ainda

³¹⁷ Ibid.

³¹⁸ Ibid.

³¹⁹ Cf. CANDIDO, L. *Fraternidade*., p. 465.

³²⁰ Nesta abundância pode-se fazer uma breve síntese conceitual: irmãos são os discípulos do Senhor (Mt 23,8; At 1,15; 1Cor 15,6; Fl 4,1; Hb 2,12). Irmão é quem está unido a Cristo através da escuta de sua palavra (Mt 12, 46-50; Lc 8, 19-21). Irmão é o outro como destinatário do amor (Mt 5, 22-24; 1Jo 2, 9-10; 3,10-17; 4,20). Irmão é o ofensor perdoado (Mt 18,15-22). Irmão é este que não se deve julgar, porém ajudar (Mt 7,1-5; Rm 14,10-13). Irmão é quem tem o mesmo pai que Cristo primogênito (Rm 8,29): cf. CANDIDO, L. Op. cit., p. 465.

que não pertença ao povo escolhido. Jesus põe o primeiro fundamento da fraternidade no amor que Deus tem a toda pessoa. Diante da pergunta sobre qual dos mandamentos seria o primeiro, ele responde que é o “amar a Deus com todo o coração e com todas as forças”, acrescentando que o segundo é semelhante ao primeiro: “amarás a teu próximo como a ti mesmo. Destes dois mandamentos pendem a lei e os profetas” (Mt 22,36-40).

O amor ao irmão é a resposta ao amor de Deus. Neste mandamento encontra-se a explicação do mistério da Igreja: comunidade de amor entre irmãos, filhos do mesmo Pai. O amor para com ele é amor para com seus filhos. O amor do Pai difunde-se em todos os homens para suscitar neles o amor dos irmãos (1Jo 5,1-2). Entre o amor a Deus e o amor aos irmãos existe compenetração. O amor de Deus ilumina a fraternidade. Esta, por sua vez, é a manifestação comunitária desse amor e o critério para discernir sua autenticidade.³²¹

Para C. Maccise, a fraternidade do Novo Testamento tem sua expressão máxima na aparição das comunidades primitivas. Nelas, apalpa-se sensivelmente o primeiro fruto do Espírito: o amor (Gl 5,22). A comunhão de corações e a partilha dos bens aparece não só como características da comunidade de Jerusalém, mas como ideal para os cristãos de todos os tempos (At 4,32).³²² Conforme Maccise, a fraternidade neotestamentária apresenta uma novidade em relação à que é pedida no Antigo Testamento: o amor ao próximo-irmão deve ser como o de Jesus (Jo 13, 34-35):

Ele diz que é mandamento novo no sentido de que em Jesus tem-se a plenitude da revelação com toda a novidade que porta consigo e vem a estabelecer com clareza a fonte e a meta da fraternidade cristã. A fonte outra não é senão o Pai de quem tudo procede; o Filho que se fez nosso irmão; o Espírito que nos transforma em filhos (Rm 8, 15-16) e nos congrega na comunhão (1Cor 12, 12-13). Esta fraternidade tem por meta a comunhão na unidade trinitária (Jo 17, 21.23.26).³²³

c) Libertação: sobre este vocábulo, sua importância pneumatológica derivada da experiência e do conhecimento do povo da Bíblia, Fernández nos assegura que “a realidade que o termo libertação expressa possui profundo embasamento bíblico. O Deus bíblico é compreendido como salvador que age na

³²¹ MACCISE, C. *Fraternidade*., p. 475.

³²² A partir da fé comum (At 2,42), os crentes acolhem a palavra de Deus que os convoca a se unirem em fraternidade. Esta tem por fruto e exigência ao mesmo tempo a *koinonia* com o Pai e com seu Filho Jesus Cristo e entre os crentes (1Jo 1,1-4). Nela se integram a fé e a vida. Esta comunhão manifesta-se externamente na aceitação dos outros, no compartilhar os bens, na projeção social do amor: cf: MACCISE, C. Op. cit., p. 475.

³²³ *Ibid.*, pp. 475-476.

história dos seres humanos de forma libertadora e, por isso, entende-se a salvação em termos de libertação”.³²⁴

Os vocábulos hebraicos “nasal” e “yasa” conotam simultaneamente ambos os aspectos. Na fé do povo de Israel a salvação equivale a libertação e Deus é definido, em referência ao Êxodo, como o “libertador”, o “go’el” do povo (cf. Is 43,14; 47,4; Jr 50,34). Nos escritos neotestamentários, a libertação dos seres humanos se apresenta como a finalidade perseguida pela ação de Deus na história. O reino que chega é oferta de salvação libertadora. Tanto “lyo”, usado no Novo Testamento 42 ocasiões com o significado de desatar e libertar, que descreve a ação de libertar entendida como superação das ataduras e cadeias que escravizam mediante o ato de desatá-las ou a entrega de resgate, como “sôzô”, utilizado com mais frequência (106 vezes), que significa a ação de arrancar e salvar de perigo que ameaça a vida por meio da intervenção de força superior e também seus derivados: “lytrôô”, redimir, resgatar, libertar; “lytrosis”, “apolytrosis”, redenção, libertação.³²⁵

Libertação é a palavra central da proclamação evangélica e que forma, junto com a salvação³²⁶, os termos cardeais para expressar a ação divina, e, no Novo Testamento, especialmente a missão de Jesus, a finalidade de sua vida, ação e mensagem. Não obstante, o termo libertação adquiriu direito de cidadania teológica apenas em época recente, graças as teologias da libertação,³²⁷ surgidas na América Latina e em outros países do chamado “Terceiro mundo”. Se levarmos em conta que a reflexão teológica, aí se realiza em conteúdos de miséria, dependência e opressão, como fruto da exploração sofrida, e incorporando a aspiração destes povos à libertação traduzida em compromisso transformador da realidade, ninguém pode estranhar que a Palavra de Deus seja lida e interpretada em chave libertadora.³²⁸

Comblin nos ajuda a refletir sobre o conteúdo do processo de libertação que tem origem no Antigo Testamento, com o povo de Israel e sua plena consumação em Jesus Cristo com sua paixão, morte e ressurreição: “Qual é o sentido dessa libertação? Livre de quê? Livre em quê?” Segundo Comblin, muitos tendem a dar a sua resposta *a priori*, na base do palpite ou de preferências pessoais, projetando nas palavras bíblicas o sentido que corresponde às suas preocupações. O que

³²⁴ Cf. FERNÁNDEZ, J. L. *Libertação.*, pp. 498-499.

³²⁵ *Ibid.*, pp. 498-499.

³²⁶ A relação entre Salvação cristã e libertação social é bastante trabalhada por Mario de França Miranda em sua antropologia teológica sobre o tratado da Graça: cf. MIRANDA, M. F. *A salvação em Jesus Cristo.*, pp. 126-13; outro apontamento é feito por Julio Lois Fernández no verbete “libertação” do dicionário organizado por Pikaza: FERNÁNDEZ, J. L. *Op. cit.*, p. 498-502.

³²⁷ Uma reflexão atualizada sobre as teologias da libertação pode ser encontrada na pesquisa de GOMES DA SILVA, R. *A teologia da libertação latino-americana.*

³²⁸ Cf. FERNÁNDEZ, J. L. *Libertação.*, pp. 498-499.

resulta disso são tantas controvérsias apaixonadas e sem solução, porque, ressalta nosso referido autor, justamente porque apaixonadas. Só “o Novo Testamento tem a resposta: a doutrina sobre a liberdade cristã. O Antigo Testamento não tinha doutrina explícita da liberdade, para quem a libertação era sempre futuro, cujo conteúdo não se manifestava nunca. No Novo Testamento, o futuro torna-se presente”.³²⁹

Para F. Miranda, o

sentido da afirmação paulina de que Cristo nos libertou para a liberdade (Gl 5,1) significa não só que essa libertação nos foi dada, é graça e não resultado de nossos esforços, mas também que a liberdade é a meta da ação libertadora de Cristo. Desse modo a ‘liberdade libertada’ implica para nós um estado salvífico estável, possibilitado (Rm 8,2) e mantido pelo Espírito Santo (2Cor 4,7b). Este estado de liberdade é que possibilita o agir da liberdade.³³⁰

d) A liberdade: capacidade humana de guiar a própria vida para objetivos propostos para si e para o grupo.³³¹ “No testemunho neotestamentário o Espírito é, portanto, de fato o que franqueia a liberdade e unifica o amor: é o Espírito da liberdade (cf. 2Cor 3,17), da verdade que liberta (cf. Jo 14,17;15,26;16,13)”.³³²

Paulo criou a linguagem da liberdade, realizando a passagem do conceito de libertação ao conceito de liberdade, usando elementos da democracia grega. Assim, no Novo Testamento, o novo êxodo desemboca na liberdade cristã. A libertação do Êxodo determina-se, ganhando sentido e realização.³³³

“Onde está o Espírito do Senhor, há liberdade” (2Cor 3,17). Segundo Moltmann, com esta expressão Paulo refere a Cristo a experiência do Espírito e da liberdade. A expressão “Espírito do Senhor” pressupõe que o próprio Cristo ressuscitado se tornou o “Espírito vivificador” e como tal passou a atuar (1Cor 15, 45).

Espírito vivificador é a maneira de existir do Ressuscitado e a ação que parte dele. A experiência da liberdade, contém, portanto, uma dupla experiência de Deus: o Senhor é o Espírito, e o Espírito é o Espírito do Senhor. Libertação manifesta uma ação mútua entre o Espírito e o Cristo de Deus. De sua ação conjunta surge a liberdade, que tem na presença de Deus seu fundamento, sua subsistência e seu inalcançável avanço. Isto significa, concretamente, que o seguimento de Jesus e o

³²⁹ Cf. COMBLIN, J. *A liberdade cristã.*, p. 9.

³³⁰ Cf. MIRANDA, M. F. Op. cit., pp. 127-128.

³³¹ Cf. AZPITARTE, E. L. *Liberdade e libertação.*, p. 316.

³³² Cf. FORTE, B. *A Trindade como história.*, p. 114.

³³³ Cf. COMBLIN, J. *A liberdade cristã.*, p. 9.

Espírito que liberta atuam juntos a fim de levar os homens à verdadeira liberdade. A liberdade está presente onde Cristo é experimentado no Espírito.³³⁴

Para Moltmann, o que da parte do Deus que atua se chama “domínio”, da parte do homem sobre quem Deus atua se chama “liberdade”, e esta liberdade nem exterior nem interiormente tem coisa nenhuma a ver com escravidão. Por isso, esse “domínio” pode melhor ser denominado como “poder de liberdade” e o “espaço de liberdade”, ou como o “lugar” da liberdade humana”.³³⁵

Ainda segundo Comblin, “o núcleo da mensagem paulina é a liberdade, em torno do qual tudo gira. Paulo pretende comunicar aos homens uma novidade formidável, um “evangelho”:³³⁶ essa novidade, “boa-nova”, “evangelho” é a liberdade. Esta liberdade atinge um nível mais radical e mais significativo para existência humana: é a capacidade de construir uma vida baseada no amor, e não num sistema. Essa liberdade não está no homem em virtude da sua nascença; ela não é atributo de uma nação, nem duma civilização: a liberdade é objeto do evangelho, ela é anunciada por um evangelho.

Quando Comblin afirma ser a liberdade objeto do evangelho ele quer dizer com isso que a liberdade é antes de tudo um dom de Deus e é um processo.

O homem não exerce espontaneamente. Não há nenhum instinto de liberdade, nem inclinação espontânea para a liberdade. Pelo contrário, a liberdade é uma vocação. Ela é uma opção: o homem decide fazer a opção pela liberdade ou não. A liberdade é o termo de um longo processo histórico, no qual colaboram as gerações sucessivas, cada uma recebendo a contribuição das anteriores, mas também pagando preço das covardias e dos erros acumulados.³³⁷

Por fim, Comblin insiste que a vocação à liberdade é um desafio, pois ela surge no meio duma sociedade estabelecida na base de outros princípios. A liberdade perturba as estruturas estabelecidas. Contudo este desafio é obrigação, caminho de salvação oferecido ao homem. E salvação é liberdade. Esta salva a pessoa que aceita e assume o desafio da liberdade e faz dele a norma de sua vida. A liberdade é a marca do homem novo, criado em Cristo pelo Espírito. O povo

³³⁴ MOLTSMANN, J. J. *O Espírito da vida.*, pp. 120-121.

³³⁵ Ibid.

³³⁶ O evangelho, na linguagem paulina, é a notícia que se refere a um acontecimento e a uma realidade básica para as pessoas às quais se dirige. É uma notícia que procede de Deus: aquilo que Deus anuncia ao mundo, acompanhado de uma realização: cf. COMBLIN, J. *A liberdade cristã.*, p. 18.

³³⁷ Ibid., p. 26.

novo está entregue ao Espírito, e o Espírito age e não anuncia previamente o plano da sua ação.³³⁸

M. F. Miranda defende que liberdade deve dizer respeito ao homem todo e não só a uma faculdade de escolhas, mas sua totalidade, aquilo que constitui como ser entregue a si mesmo, como subjetividade, pessoa. Ele prefere chamar esta liberdade de “profunda”, ou seja, transcendental, ôntica, fundamental. A liberdade é o sujeito entregue a si mesmo.

Assim, as pessoas são sempre a liberdade acontecendo, constituindo no tempo a eternidade que serão. Em outras palavras, o ser humano é um ser que deve se determinar na história pelas suas ações livres que concretizam a orientação profunda de sua vida, mas de uma liberdade situada num contexto de pecado e, por isso, necessitado da ação divina para libertar sua própria liberdade.³³⁹

Fundamentando, separadamente, os conceitos de “amor”, “fraternidade”, “libertação” e “liberdade”, sob a ótica da fé na reflexão bíblica, busquemos situá-los, novamente em pares, núcleos, binômios conceituais que expressem a ação do Espírito no interior da comunidade, como: “amor/fraternidade” e “libertação/liberdade”, facilitando a linha de reflexão de fraternidade que é concretude de amor ao próximo e, libertação é ação para libertar a liberdade.

Enfim, Visto que a teologia bíblica oferece suporte para refletir sobre a ação do Espírito Santo que se manifesta abundantemente sob as categorias amor/libertação e suas implicações nas comunidades por ele fundadas e animadas, produzindo comunitariamente fraternidade e liberdade, vejamos, na sequência, como a Teologia, a Tradição e o Magistério atual encampam os mesmos conceitos, desenvolvendo pneumatologias que contemplem os binômios amor/fraternidade, libertação/liberdade como ativos atributos divinos agindo na história humana.

3.2.2 Para uma pneumatologia do amor

Criando o ser humano à própria imagem e semelhança, Deus o criou para a comunhão. O Deus criador que se revelou como Amor, Trindade, comunhão

³³⁸ Ibid., pp. 26-33.

³³⁹ Cf. MIRANDA, M. F. *Libertados para práxis da justiça.*, pp. 72-75.

chamou o homem a entrar em íntima relação com ele e à comunhão interpessoal, isto é, à fraternidade universal.³⁴⁰

Neste sentido, X, Pikaza elenca três formas de entender a relação entre o Espírito Santo e o amor, que apenas citaremos aqui, como fundamento da Tradição, para esboçar uma reflexão pneumatológica do amor.

A primeira perspectiva entende a Pessoa do Espírito na linha de realização do ser que culmina seu processo amando-se a si mesmo. A segunda, entende a Pessoa do Espírito partindo da união dual de Pai e Filho como Pessoas distintas que se amam. A última perspectiva interpretou o Espírito como “Terceiro” comum, que surge do amor do Pai e do Filho.³⁴¹

Conforme esta visão que culmina na teologia trinitária do Espírito Santo, não se pode falar de ser (substância) para referir-se somente depois ao amor, como se fosse algo ulterior ou derivado. Segundo Pikaza, “a própria realidade das Pessoas vem a ser definida como amor, isto é, como revelação de generosidade e acolhimento, como entrega mútua e vida que surge da comunhão dual do Pai e do Filho”.³⁴²

Sabe-se, até mesmo por um rápido voo pela Patrística, que Santo Agostinho é quem inaugura a linguagem do amor para falar do Espírito. O bispo de Hipona chama este amor de comunhão entre o Pai e o Filho, ou seja, o Espírito como dom de amor: o Pai ama o Filho, o Filho é amado pelo Pai, o Espírito é o amor que une Pai e Filho.³⁴³

O Espírito é o vínculo pessoal de unidade entre o Pai e o Filho: é o “amor” dado pelo “amante” e acolhido pelo “amado”, outro que não o Pai porque

³⁴⁰ Cf. GS 3.

³⁴¹ Na primeira perspectiva de Pikaza, o Espírito é mais que pessoa, é modo final da personalização de um sujeito que, conhecendo-se, se ama, isto é, descansa em si mesmo, ratificando e fixando a própria realidade: “culminação de Deus”. A segunda perspectiva defende que o Espírito Santo não é amor de essência, mas amor de pessoas, que ratificando sua própria distinção, a selam em gesto de doação compartilhada. Os amantes são, portanto, dois e seu amor recíproco e só pode manter-se à medida que os dois são diferentes. Há um duplo ato de amor, mas o amor com que se amam é o mesmo, porque um e outro se entregam de maneira total, sem reservar nada para si. Nesta linha o Espírito Santo pode ser interpretado como o amor de comunhão feito pessoa: não é amor de um ou outro, é dos dois e, desta forma, é “meio” que os une. Na terceira perspectiva o Espírito é aquele a quem o Pai e o Filho amam em comum, isto é o “Amigo” de “Dois” ou *condilectio*, onde o “nós” do amor só culmina e encontra seu sentido pleno no ponto em que suscita um terceiro que os dois amam unidos. Aprofundamento em: PIKAZA, X.; SILANES, N. (Orgs.). *Amor.*, pp. 21-22.

³⁴² Cf. *Ibid.*, p. 22.

³⁴³ S. AGOSTINHO. *De Trinitate*, 15,17,29-31 *Apud* MEDEIROS, J. J. *Pneumatologia e Mariologia no horizonte teológico latino-americano.*, p. 249.

recebido do Filho, outro que não o Filho porque dado pelo Pai, um com eles porque amor dado e recebido na unidade do processo do amor eterno.³⁴⁴

A essência do Deus vivo é, portanto, o seu amor em eterno movimento de saída de si, como Amor amante, de acolhida de si, como Amor amado, de retorno a si e de infinita abertura ao outro na liberdade, como Espírito do amor trinitário: a essência do Deus cristão é o amor no seu processo eterno, é a história trinitária do amor, é a Trindade como história eterna de amor, que suscita, assume e permeia a história eterna do mundo, objeto do seu puro amor.³⁴⁵

Outra imagem cara a Santo Agostinho é a do Espírito como dom: “o Espírito Santo é o Dom, o Amor e a comunhão”. Posto que entre os dons o maior é o amor ou caridade, “O Espírito Santo é o Deus eterno, o Amor recíproco do Pai e do Filho, o Dom ou Amor comum de todos os dois, o qual surge eternamente deles e é independente de toda doação às criaturas no tempo”.³⁴⁶ É próprio do amor unir e tornar possível a vida de comunhão, o estar juntos:³⁴⁷ “o Espírito Santo é a comunhão consubstancial e co-eterna do Pai e do Filho; é o abraço ou o ósculo que o Pai e o Filho se intercambiam eternamente no eterno presente do ato de espiração de seu amor recíproco”.³⁴⁸

Para B. Forte, na história do amor o Espírito é o amor que jorra do Pai e se derrama sobre o Filho que, recebendo-o, é como um como o Pai, e por isso, tal que também dele procede o amor: “outro em relação ao Pai, porque dado por ele, o Espírito é amor que se distingue do Amor amante; outro em relação ao Filho porque recebido por ele e dele procedente na unidade com o Pai. O Espírito é “amor” que se distingue do “Amor amado”; distinto, por conseguinte, do Pai e do Filho, como distinto o mútuo “amor do Amante” e do “Amado”.³⁴⁹

O Espírito é irradiação pessoal do amor divino. “Em Deus, o amor não existe só como amante e amado, mas ultrapassa-se a si mesmo como Espírito Santo e determina assim também a relação entre o eu amante e o tu amado”.³⁵⁰

³⁴⁴ Cf. FORTE, B. *A Trindade como história.*, p. 130.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 141.

³⁴⁶ Cf. AGOSTINHO. *La Trinidad*, 1.15, c. 6-26, n. 9-48 (PL 42, 1063-1095; BAC V, 708-712).

³⁴⁷ *Ibid.*, 1.9, c.9, n.1 (PL 42, 960; BAC V, 457).

³⁴⁸ *Ibid.*, 1.5, c.9, n. 12 (PL 42, 919; BAC V, 354-355); 1.7, c.1, n.1 (PL 42,932; BAC V, 389-390).

³⁴⁹ Em que se diferencia o Espírito do amor comum aos Três? Pergunta-se Bruno Forte que busca pautar a resposta em S. Agostinho. Se relativamente à distinção entre o Pai e o Filho é o Espírito o vínculo pessoal de sua unidade, Amor unificante entre o Amor amante e o Amor amado, relativamente à unidade do Pai e do Filho é ele em pessoa o dom do amor, a sua abertura ao outro e este próprio outro, o terceiro no amor, que o Pai ama pelo Filho, no movimento da infinita oblatividade do amor divino: cf. FORTE, B. *Op. cit.*, p. 134.

³⁵⁰ Cf. JÜNGEL, E. *Dio, mistero del mondo* Apud FORTE, B. *Op. cit.*, p. 135.

Precisamente enquanto livre superabundância do amor, o Espírito atinge o outro em absoluta gratuidade: não se detém, antes de tudo, sobre o que já existe, mas chama do nada todas as coisas; não alcança quem é bom e belo, mas torna bom e belo aquele a quem alcança.

No Espírito Deus ama as ovelhas tresmalhadas (cf. Mt 15,24), os pecadores e os doentes (cf. Lc 5,31s), os perdidos (cf. Lc 19,10), numa palavra: os últimos, aqueles a quem ninguém ama. O que é loucura no mundo, Deus o escolheu para confundir os sábios; e o que é fraqueza no mundo, Deus o escolheu para confundir o que é forte; e, o que no mundo é vil e desprezado, o que não é, Deus escolheu para reduzir a nada o que é... (1Cor 1,27). Enquanto abertura radical e gratuita do amor divino, livre e libertador, o Espírito se oferece como aquele que subverte a história, suscitando futuro, e sacode a saciedade, suscitando indagação.³⁵¹

Moltmann, por outro lado, surpreende-se ao constatar “quão pouco a “teologia do amor” medieval partiu de Deus e da experiência humana de ser amado. “Amemos a Deus porque Deus nos amou primeiro” (1Jo 4,19). Não será que o amor ativo dos homens ganha sua força, seu fascínio e seu espaço só a partir da experiência de ser amado? De acordo com o Novo Testamento, sobretudo dos escritos de João, é claro que o amor de Deus aos homens antecede o amor dos homens a Deus, fundamenta-o e motiva-o.

O amor de Deus para conosco se manifestou por ter enviado seu Filho unigênito, a fim de vivermos por ele (1Jo 4,9). Vivemos por ele porque fomos reconciliados com Deus. Se somos reconciliados, então havemos de amar-nos uns aos outros e de nos tratar-nos uns aos outros de maneira adequada. Baseado na Encarnação do amor de Deus no envio e na entrega de Cristo, o amor de Deus se realiza no amor do próximo, e isto de tal forma que o próximo é amado por causa dele mesmo e não como meio para um fim mais elevado.³⁵²

Na mais recente obra pneumatológica de L. Boff encontramos uma abordagem do Espírito como amor e dom: “depois do Espírito, é o amor, dom do Espírito, a energia cósmica que pervade todas as coisas; tudo atrai, tudo conecta e tudo une”.³⁵³ O “amor relação” é sempre abertura ao outro e uma convivência e comunhão com o outro.³⁵⁴ Para o referido autor, a afirmação mais forte do Novo Testamento certamente é a mesma que abriu este segundo capítulo de nossa pesquisa: “Deus é amor” (1Jo 4, 8.16).

³⁵¹ FORTE, B. Op. cit., p. 135.

³⁵² MOLTSMANN, J. J. *O Espírito da vida.*, p. 234.

³⁵³ Cf. BOFF, L. *O Espírito Santo.*, p. 228.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 229.

Afirmar que “Deus é amor é profundamente libertador”, pois nesta afirmação só reside positividade; não há nela espaço para o medo. Dizer “Deus é amor” é acolhedor e nos dá uma experiência divina realizada na intimidade, ajudando-nos a entender o Espírito Santo como fonte permanentemente geradora de amor. Em seguida, o próprio Novo Testamento, ainda segundo Boff, faz outra afirmação de graves consequências: “aquele que não ama, não conhece a Deus, porque “Deus é amor” (1Jo 4,7-8).

Segundo Boff, em vão procuramos Deus fora do amor. Se tivermos seu nome sempre em nossos lábios e anunciarmos belas palavras sobre sua existência e providência, mas não tivermos amor, estamos longe do Deus verdadeiro. O Deus que anunciamos não passa de um ídolo. Por aí se entende a admoestação do Apóstolo: “fazei tudo no amor” (1Cor 16,14). Fazer tudo no amor significa fazer tudo na atmosfera do Espírito Santo, na sua presença e comunhão como ele. Não precisamos pensar no Espírito para estarmos no Espírito. Se fizermos tudo no amor já estamos objetivamente no Espírito. São João o diz claramente: quem permanece no amor permanece em Deus e Deus nele (1Jo 4,16). Quem nos conduz a essa dimensão do amor é o Espírito Santo. Por isso, o primeiro fruto do Espírito, segundo São Paulo, é o amor (Gl 5,22).

Para Boff, viver segundo o Espírito Santo,

implica viver o amor universal e sem fronteiras, fazendo do distante um próximo e do próximo um irmão e uma irmã. E amá-los de verdade, a partir da profundidade do coração. Se houvesse esse amor e os cristãos não fossem tão alienados do projeto de amor de Jesus, não haveria tantos invisíveis, humilhados e ofendidos em nossas sociedades que se dizem cristãs. Amar e continuar amando consiste a suprema expressão gratuita do amor. Amar por amar, sem esperar qualquer retribuição, porque o amor tem um absoluto valor em si mesmo. Só um amor suscitado e amparado pelo Espírito Santo é capaz desse portento espiritual.³⁵⁵

No pensamento compartilhado entre M. C. Bingemer e V. Feller, somos amados por Deus, em cujo amor reside a nossa felicidade, e sua função no íntimo de cada um de nós é despertar esta vocação para o amor salvífico de Deus: da mesma maneira como o Pai e o Filho nos amam³⁵⁶, o Espírito Santo volta-se totalmente para a nossa felicidade e salvação.

³⁵⁵ Ibid., pp. 233-234.

³⁵⁶ Para Maria Clara Bingemer e Vitor Feller, pelo fato de Deus ser amor, bastando-se a si mesmo na correspondência eterna do amor divino e relacional, mas desejoso de fazer comunhão conosco, quer que compartilhemos de sua vida. Neste sentido, o Pai nos envia seu Filho amado “como oferenda de expiação pelos nossos pecados” (1Jo 4,10). Vindo a nós em carne humana, o Filho se

Ele se interiorizou no íntimo de cada ser humano, das culturas e das religiões, para insistir em que é possível sempre recomeçar, a partir de dentro de nós mesmos, que devemos acreditar no amor. Não fosse essa presença e essa ação constante do Espírito Santo que confia em nós e nos converte ao seu amor, já nos teríamos destruído totalmente, e a criação já haveria sucumbido à des-criação.³⁵⁷

“A vontade de Deus é a solidariedade concreta com os outros, especialmente com os mais abandonados e distantes: o amor ao próximo no sentido do samaritano, isto é, o amor ao distante. Esta é a obra do Espírito Santo”.³⁵⁸

O magistério atual, do Papa Francisco, de maneira explicitamente pastoral, tem traduzido a reflexão teológica sobre o amor, sobretudo do pensamento de Bento XVI, em autêntica experiência do “Espírito que ama, liberta e transforma, nutre e abre a comunidade ao mundo”. Já em sua primeira Carta Encíclica ele lembra à Igreja a dimensão comunitário-fraterna deste amor: “Quem se abriu ao amor de Deus, acolheu a sua voz e recebeu a sua luz não pode guardar este dom a si mesmos”.³⁵⁹ Amor que suscita novas relações e nos faz comunidade de fé e, conseqüentemente de amor, não necessariamente nesta mesma ordem. Por isso, continua o Papa Francisco, “o desafio de descobrir e transmitir a mística de viver juntos, misturar-nos, encontrar-nos, dar o braço, apoiar-nos, participar nesta maré um pouco caótica é que pode transformar-se em uma verdadeira experiência de fraternidade”,³⁶⁰ ao que o pontífice chama de “caravana solidária”, “peregrinação sagrada”, “caminho libertador”, onde somos chamados a “sair de nós mesmos para nos unir aos outros. Francisco está convicto que:

O Evangelho convida-nos sempre a abraçar o risco do encontro com o rosto do outro, com sua presença física que interpela, com os seus sofrimentos e suas reivindicações. A verdadeira fé no Filho de Deus feito carne é inseparável do dom de si mesmo, da pertença à comunidade, do serviço, da reconciliação com a carne dos outros. Na sua encarnação, o Filho de Deus convidou-nos à revolução da ternura.³⁶¹

faz em tudo semelhante a nós, também nos sofrimentos e fraquezas, “menos no pecado” (Hb 4,15). Dessa maneira, mostra-nos o que é mesmo ser humano: amar até o fim, pagar o mal com o bem. É assim o modo de Deus nos amar. É assim que o Pai e o Filho nos amam: cf. BINGEMER, M.C.L.; FELLER, V. G. *Deus-amor.*, p. 142.

³⁵⁷ Ibid., p. 142.

³⁵⁸ Cf. COMBLIN, J. *O Espírito Santo e sua missão.*, pp. 170-171.

³⁵⁹ Cf. FRANCISCO. *Lumen fidei*, p. 51

³⁶⁰ Cf. EG p. 57.

³⁶¹ Ibid.

Para Francisco, o Papa, a “alegria do Evangelho”, é de, no Espírito, reconhecer que Deus nos atualiza sempre este convite para a revolução do amor, com todas as suas implicações teológicas, antropológicas e sociais, pois a ternura de Deus enche de vigor sua comunidade no Espírito.

Assim, desde o Documento de Puebla sabemos que a experiência do Espírito é um verdadeiro impulso de transformação, pois sua ação se manifesta na renovação do ser humano e da sociedade. “O Espírito vivifica garantindo os processos de vida e de libertação e seu ápice é a vivência do amor e da caridade. Evidencia-se, assim, que o agir do Espírito na história converge toda a *práxis* cujo sentido é garantir a verdade e a vida, o amor e a liberdade”.³⁶² É neste sentido que uma pneumatologia centrada no amor, é, por assim dizer, uma pneumatologia “da” e “para” a liberdade, cuja *práxis* da justiça acentua sua característica de libertação.

3.2.3

Para uma pneumatologia da liberdade libertadora

A TdL, segundo Comblin, desenvolveu-se praticamente sem referências à teologia da “liberdade” e precisa dela para se situar no conjunto da teologia e ser acolhida de pleno direito. Assim, a “teologia da liberdade” fornece uma perspectiva mais ampla, evitando que a TdL seja vista como teologia circunstancial, de duração curta, ou de um tempo e determinada problemática social. Insiste Comblin, que somente a partir da “teologia da liberdade”, pode-se superar a dualismo no Evangelho ao qual não escapa também a TdL.³⁶³

A TdL, para poder continuar e salvar-se do destino dos fenômenos passageiros, afirma Comblin, deve integrar-se na grande corrente que deriva da mensagem bíblica de “liberdade”. Nesta mesma linha, uma pneumatologia de chave libertadora há que beber nas águas límpidas da teologia da liberdade.

Se para L. Boff, viver segundo o Espírito é amar os irmãos, buscando o ser novo cuja realização se deu no Senhor,³⁶⁴ contribuindo para uma pneumatologia

³⁶² Cf. DP 84,199, 202-204, 967-970 *Apud* MEDEIROS, J. J. *Pneumatologia e Mariologia no horizonte teológico latino-americano.*, pp. 261-262.

³⁶³ Ao negar-se a uma aproximação com a teologia da liberdade, a TdL enfraqueceu-se e permitiu certa ambiguidade de que se aproveitaram os seus adversários: permitia que se exagerasse o valor das chamadas mediações das ciências humanas: cf. COMBLIN, J. *Cristãos rumo ao século XXI.*, pp. 97.115.

³⁶⁴ Cf. BOFF, L. *Vida segundo o Espírito.*, p. 9.

do amor, V. Codina defende que vida no Espírito é ter recuperado a liberdade perdida em Adão graças ao sangue de Cristo, novo Adão que dá vida (1Cor 15,45).

Esta vida nova no Espírito brota do Ressuscitado e se expressa sob a simbologia paulina do homem novo em Cristo. Contudo, essa vida nova tolera um processo combativo: esta liberdade é vivida em regime de combate entre o homem velho e homem novo (Rm 7,14-25).³⁶⁵

Primeiramente, consideremos algumas expressões comblinianas sobre este tema: “O Espírito é liberdade e criador de liberdade. “Onde está o Espírito, há liberdade” (2Cor 3, 17). A natureza do Espírito é liberdade. Mas essa liberdade, segundo Y. Congar, não é o libertismo do capricho, que não passa de uma caricatura ilusória da liberdade e que, levado ao extremo, será até mesmo a sua destruição.³⁶⁶ O ser humano tinha sido criado livre porque tinha sido criado pelo Espírito, de acordo com o livro de Gênesis. Mas afastou-se do Espírito e tornou-se carne.

O Espírito é de tal modo fonte de liberdade, que quem vive sob o Espírito se torna filho de Deus e deixa de ser servo até mesmo de Deus. O Espírito expulsa todo o resto de escravidão. Essa libertação pelo Espírito não é somente uma promessa para o futuro; não é somente uma semente de esperança que nos permite suportar as dores, as penas, as prisões e a falta de liberdade desta vida neste mundo. Temos apenas um início da liberdade no Espírito, mas esse início nos faz crescer e esperar a plenitude com paciência.³⁶⁷

Diante dessas considerações, levantamos a questão: de que nos liberta a liberdade do Espírito? Conforme a reflexão de Comblin, em primeiro lugar da lei,³⁶⁸ constituindo um novo princípio de ação e fundamento para a sociedade humana a própria pessoa. O ser humano foi criado livre. A superação da lei restaura-o na sua autêntica natureza: homem e mulher não foram feitos para viver subordinados a uma norma que lhes é alheia ou exterior. A sua norma é a plena realização da sua humanidade, tal como ela brota do Pai. Essa humanidade original e autêntica é o amor. A liberdade produz o amor. Tal é a sua lei, que é o

³⁶⁵ Cf. CODINA, V. *Não extingais o Espírito (1Ts 5, 19)*., p. 56.

³⁶⁶ Congar citando S. Agostinho ainda salienta que a liberdade suscitada pelo Espírito é uma nova lei que se resume no amor: cf. CONGAR, Y. *Ele é o senhor e dá a vida.*, p. 173.

³⁶⁷ Cf. COMBLIN, J. *A liberdade cristã.*, pp. 56-58.

³⁶⁸ A lei de que fala Paulo é essencialmente o sistema legal dos judeus, o conjunto de normas e preceitos de toda a categoria que eles reuniam sob o nome geral de lei, sem fazer a nossa distinção entre lei civil e lei religiosa, lei moral e lei positiva. A lei é tudo: cf. *Ibid.*, p. 41.

contrário duma lei. A lei é a distorção da realidade humana. Tudo há de ser superado pela lei de liberdade que é o amor, o amor que é liberdade.

Comblin relata que muitas pessoas procuram a salvação numa lei, num sistema, numa instituição.

Nesta lei encontram segurança, tranquilidade, defesa contra os riscos, e também um ambiente favorável, um grupo de amigos com quem as relações são seguras e tranquilas. A lei também suscita o sentimento de estar de acordo com Deus e com o mundo, o sentimento de ser justo e bom. Mas a lei se transforma em limite para amar e servir o próximo, em pretexto para não servir, e, por conseguinte, ela se torna uma prisão que impede a liberdade.³⁶⁹

A libertação da lei supõe outra mais fundamental, a libertação do pecado. A escravidão e a alienação têm suas raízes no pecado: pecado de egoísmo, de covardia, de medo. Os que são escravos do pecado não sabem e podem pensar que são livres. O Espírito revela aos homens que são escravos do pecado, e ao mesmo tempo lhes oferece saída. Se não houvesse essa escravidão do pecado, não existiriam as outras formas de escravidão porque todas encontram sua força na escravidão do pecado.³⁷⁰

Para Comblin, o pecado é o egoísmo, a tendência a voltar-se sobre si mesmo, mais por temor de todos os riscos, por medo do outro, por covardia do que por maldade explícita.

Mas este medo, esta covardia geram e mantêm todas as estruturas de dominação. O egoísmo mantêm uma escravidão. O egoísta não pode escolher livremente: a necessidade de defender seus interesses não lhe permite nenhuma alternativa, sempre tem que escolher o seu interesse.³⁷¹

Deus libertou o homem do pecado e, ao mesmo tempo, o homem é chamado a libertar-se dele, pois não é possível libertar o homem de seu pecado sem que seja o próprio homem que se liberte. A libertação do pecado não é uma operação que possa ser realizada por outros, como por exemplo na imagem de uma cirurgia. Deus é a força dada para esta “auto-cirurgia”, pois o ato de Deus em Cristo em suscitar nele o talento, a habilidade e a coragem para fazer a operação cirúrgica. A presença desta força constitui virtualmente no mundo a libertação.³⁷² O Espírito

³⁶⁹ COMBLIN, J. *O Espírito Santo e sua missão.*, p.175.

³⁷⁰ *Ibid.*, p.174.

³⁷¹ *Ibid.*, p.179.

³⁷² Cf. *Id. A liberdade cristã.*, pp. 52-53.

vem libertar-nos desse domínio do pecado que age em nós sem que o queiramos.³⁷³

Finalmente, afirma F. Miranda, que essa libertação operada pelo Espírito, diz respeito, também, à morte. “Não significando, com isso, que os cristãos jamais morreriam, pois a morte da qual se refere é o fruto da lei e do pecado, que significa, em primeiro lugar, separação definitiva de Deus, e que tem na morte corporal sua manifestação evidente”,³⁷⁴ como revelação do poder do pecado (Rm 6,23; 8,10). Desta morte está liberado o cristão. Portanto, libertação não só da morte eterna (Rm 2,23; 8,10), mas também da própria morte física, considerada, então, como um morrer em Cristo que já tem início no batismo (Rm 6,3-5), para viver de sua vida (Rm 6,8).

Em Comblin, o Espírito é visto como a fonte da liberdade, de quem emana toda liberdade e cuja ação é liberdade. Em tudo o Espírito põe liberdade. Como o vento, o Espírito não está preso a nada e desfaz os laços. “O Espírito é a liberdade de Deus; por ele o Pai e o Filho se oferecem a vida mutuamente, e por ele Deus cria a vida no mundo. Este mesmo Espírito nos faz criadores de um mundo novo e de uma humanidade nova. O ser criado pelo dom e pelo serviço é a liberdade”.³⁷⁵

Neste sentido

A força do Espírito é força de liberdade. A liberdade é poder criativo, poder de inventar uma vida, de descobrir os passos da libertação da humanidade, mas ela, a liberdade encontra muitos obstáculos: a ignorância, o medo, a preguiça, a pressão social, as forças que tendem a deixar tudo como está, não assumir riscos, não se lançar no desconhecido. A força do Espírito vence esses obstáculos e forma personalidades que se atrevem a tomar iniciativas.³⁷⁶

Podemos afirmar que a liberdade do Espírito é, em primeiro lugar, liberdade em relação aos movimentos espontâneos, os desejos, as pulsões, e o que os antigos chamavam de paixões. Segundo Comblin, “é pela força do Espírito que o ser humano torna-se capaz de vencer tudo aquilo para poder pensar, dizer e fazer o que realmente quer”.³⁷⁷ O Espírito produz mais ou menos efeitos de acordo com a receptividade dos ouvintes. Alguns escutam pouco e outros, bastante. Estes irão mais longe e produzirão mais vida. Os efeitos nem sempre são perceptíveis pela

³⁷³ Cf. Id. *A vida em busca da liberdade.*, p. 165.

³⁷⁴ MIRANDA, M. F. *A salvação de Jesus Cristo.*, p. 127.

³⁷⁵ Cf. COMBLIN, J. *O Espírito Santo e sua missão.*, pp. 173-174.

³⁷⁶ Id. *A vida em busca da liberdade.*, p. 165.

³⁷⁷ Ibid.

sociedade dominante ou pelos meios de comunicação. Podem ser obras simples, feitas por um povo pobre, mas que permitem a continuação e a promoção da vida, mesmo em condições tão precárias.³⁷⁸

A primeira expressão da liberdade é a fé. Com a fé a pessoa constitui-se como sujeito histórico, começa a existir na história. Deixa de ser reflexo da sociedade ou da cultura em que está mergulhada. O cristianismo está fundado na convicção de que os homens são chamados à liberdade e, pela liberdade, ser sujeitos históricos. A sua fé faz com que possam, além das estruturas tradicionais, dar nascimento a outra humanidade. Ainda que seja modesta a eficácia da sua ação. Por humilde que seja, ela é o que dá valor à existência e constitui o início do Reino eterno de Deus.³⁷⁹

Insiste Comblin, que livre é a pessoa que sai de si mesma para ir ao encontro do outro e entra em relações de solidariedade, de dom recíproco num serviço mútuo que é a dependência mútua voluntária. “A liberdade é assim, idêntica à caridade”. Livre é a pessoa que existe no mundo inteiro, que serve à libertação do mundo inteiro e conquista, deste modo, uma existência com as dimensões do mundo. “Esta pessoa participa da nova criação de uma humanidade num mundo novo. Esta é a liberdade do Espírito: o Espírito criador de uma nova humanidade em comunhão, em si mesma, com o mundo”.³⁸⁰ Para S. Tomás de Aquino

O homem livre é aquele que pertence a si mesmo; o escravo pertence a seu patrão. Assim qualquer um que age espontaneamente, age livremente; mas aquele que recebe seu impulso de outro não age livremente. Portanto, aquele que evita o mal não porque é um mal, mas em razão de um preceito, não é livre. Por outro lado, aquele que evita o mal porque é um mal, esse é livre. Ora é aí que opera o Espírito Santo que aperfeiçoa interiormente nosso espírito nele comunicando um dinamismo novo, de tal modo que se abstenha do mal por amor, como se a lei divina o mandasse; e assim ele é livre, não porque não esteja submisso à lei divina, e sim porque seu dinamismo interior o leva a fazer aquilo que a lei divina prescreve.³⁸¹

A liberdade é condição para a ação. “Sem liberdade não há ação, não há serviço concreto e a solidariedade permanece mera palavra ou intenção. Graças à liberdade, ela se traduz em obras autênticas e responsáveis que constituem serviços criadores da pessoa do outro”.³⁸²

³⁷⁸ Ibid., 167.

³⁷⁹ COMBLIN, J. *A força da palavra.*, p. 63.

³⁸⁰ Cf. Id. *O Espírito Santo e sua missão*, p.171.

³⁸¹ AQUINO, T. *Contra gentiles* IV, 22.

³⁸² COMBLIN, J. *O Espírito e sua missão.*, p. 172.

Segundo nosso autor, não “há libertação sem liberdade”. Ninguém liberta os outros. Cada um tem de se libertar a si mesmo. “A libertação não é um novo sistema social, mas a atuação dos próprios pobres que, a partir de si mesmos, vão conquistando os seus direitos”.³⁸³ A libertação não é um puro estado subjetivo, mas atividade pessoal e individual de reciprocidade e reconhecimento mútuo. Por isso, “a libertação procede do Espírito fundador da liberdade, e não só de novas estruturas estabelecidas por um novo poder”.³⁸⁴

A liberdade é, por fim, segundo essa reflexão combliniana, a capacidade de fazer algo próprio, de não ser levado por outras forças exteriores ou interiores. É a capacidade de fazer algo novo, único, que não seja a pura reprodução do anterior, nem a mera defesa do estabelecido. A liberdade é participação no poder criador de Deus, porque criador é o Espírito, e ele pode dar o poder de criar. Não podemos criar. Só podemos usar as forças que estão no mundo e em nós, o que nos foi dado previamente por Deus. Mas, pela liberdade, temos o poder de tirar destas forças efeitos novos, de fazer combinações novas na realidade, e de modificar o mundo, a sociedade humana e a nós mesmos. “Graças a esta liberdade, podemos praticar ações, isto é, produzir realidades novas, fazer com que exista algo que não existia antes, embora seja feito a partir do que já existia. Sem liberdade, nada seria nosso e sobre nada teríamos responsabilidade”.³⁸⁵

3.3

Amor fraterno como carisma do Espírito em Francisco de Assis: a fraternidade

O mundo admira Francisco e é fascinado pela sua figura porque vê realizado nele aqueles valores aos quais os homens aspiram: a liberdade, a paz consigo mesmo e com as criaturas, a alegria e a fraternidade universal.³⁸⁶

Dentro do conceito “fraternidade universal” está pressuposta a ternura de Deus, e em cuja paternidade são todos irmanados, e através dos quais, na vivência fraterna, se concretiza esta ternura, este amor. Em Francisco, esses valores, principalmente a fraternidade como concreção do amor fraterno é ação carismática generosamente operada pelo Espírito em sua vida.

³⁸³ Cf. SANTOS, J. A. J. *O Espírito Santo.*, p. 49.

³⁸⁴ Ibid.

³⁸⁵ Ibid., p. 180.

³⁸⁶ CANTALAMESSA, R. *Enamorado de Jesus Cristo.*, p. 37.

Este amor do Espírito, que é dom de si derramado na humanidade, é também a sua essência: o Espírito faz, fora da comunhão trinitária, exatamente o que Ele é na intimidade divina, ou seja, na convivência comunitária das Pessoas divinas, Ele é, o amor por excelência. Isso implica que, o que ele faz na criação do mundo, na história da humanidade, nas religiões e culturas dos povos, no coração das pessoas, na comunhão e nos serviços da Igreja.³⁸⁷

Toda essa ação do Espírito será sempre sua manifestação de amor como carisma. Deste modo, o “Espírito é, pois, o ambiente, o espaço, o clima de amor, que favorece, explicitando o amor entre Pai e Filho”.³⁸⁸ O Espírito é a própria ação de Deus, que ao se manifestar revela-se como dom e como amor, suscita de tempos em tempos, onde e como quer, comunidades verdadeiramente fraternas, e por isso, libertadoras, possibilitando e atualizando o encontro com a pessoa e a santidade de Francisco de Assis, em quem o Espírito fez morada e manifestou sua ação a *koinonia* fraterno-universal.

Segundo Moltmann, o amor torna-se perfeito na medida em que tira as pessoas do próprio “eu”. Não é o amor próprio, mas a abnegação. Não é o desejo, mas a entrega que levam ao amor de Deus. A “espiritualidade mística” e a espiritualidade franciscana estavam perpassadas disto. O esquecer-se do próprio eu, na verdade, inclui, também, o deixar as outras criaturas, de modo que ama a Deus perfeitamente aquele que existe no autoesquecimento e no abandono do mundo. O próximo é amado com o desejo de que também ele ame a Deus esquecido de si. Ele não é amado por ele mesmo.³⁸⁹

Para R. Cantalamessa, o que mais enchia de assombro a alma de Francisco não era sua grandeza, mas a sua humildade. Ele foi capaz de evocar a grandeza de Deus, nomeando-a como “Tu és humildade!” Não é um título colocado nos seus “Escritos” por engano. Ele captou uma verdade profundíssima sobre Deus que deveria também maravilhar o mundo: “Deus é humildade porque é amor”.³⁹⁰ E

³⁸⁷ Cf. BINGEMER, M. C. L.; FELLER, V. G. *Deus Trindade.*, p.112. Citando Santo Agostinho, Maria Clara lembra que a Tradição da Igreja chama o Espírito de laço de amor entre o Pai e o Filho. Se o Pai é o eterno amante do Filho e se o Filho é o eterno amado do Pai, então o Espírito Santo é o amor que envolve os dois. É o amor total e perfeito que o Pai dá ao Filho. É o amor total e pleno que o Filho agradecido e obediente recebe do Pai. Por isso, dizemos que Ele é ao mesmo tempo Espírito do Pai e do Filho: cf. *Ibid.*, p. 114.

³⁸⁸ Cf. *Ibid.*

³⁸⁹ Cf. MOLTSMANN, J. *O espírito da vida.*, p. 234.

³⁹⁰ Diante das criaturas humanas, Deus se encontra desprovido de qualquer capacidade não só coercitiva, mas também defensiva. Se os seres humanos escolhem, como fizeram, recusar o seu amor, ele não pode intervir com autoridade para impor-se. Não pode fazer outra coisa além de respeitar a livre escolha humana: cf. CANTALAMESSA, R. *Enamorado de Jesus Cristo.*, pp. 46-47.

este amor cria, por sua própria natureza, dependência e a dependência, a humildade. O amor fornece a chave para entender a humildade de Deus: é preciso “pouco poder” para se mostrar e “muito” para se esconder. Deus é a força ilimitada de escondimento de si e como tal se revela na encarnação.³⁹¹ Já para F. X. Durrwell a imagem de humildade aplica-se primeiramente ao Espírito Santo, que sendo “Espírito de amor, potência infinita é também a humildade de Deus”.³⁹² Francisco também acolheu o Espírito Santo como a humildade de Deus, que se esconde e se mostra para formar a comunhão fraternal.

Nesta linha, A. M. Tepedino nos ajuda a visualizar a vivência do amor sob a inspiração do Espírito, pois é o Espírito, que ao fazer a “comunidade” tomar consciência de que é uma comunidade gestada no Espírito (cf. Jo 3,8), possibilita também a comunidade a viver o amor e a solidariedade.³⁹³ “Comunidade”, que segundo o Espírito vai se forjando no “amor e na liberdade” e revelando a beleza humilde e solidária de um Deus que se revela amando.

Francisco acolheu essa revelação porque foi um homem livre que descobriu a fonte do amor, e sua resposta ao convite do amor manifesta-se em sua própria liberdade frente ao mistério divino. Segundo Y. Congar, citando A. Delp, Francisco de Assis é:

o homem que reconhece sua pobreza, que afasta para longe de si toda a auto-suficiência e todo orgulho, até que de seus andrajos, o homem que se apresenta diante de Deus em sua nudez, sem véus e em sua indigência, esse homem conhece os milagres do amor e da misericórdia: desde a consolação do coração e a iluminação da do espírito até o apaziguamento da fome e da sede.³⁹⁴

Deste modo, é “no abandono de si” e na “solidariedade” que Francisco de Assis ergue-se frente ao mundo para revelar o seu segredo. Em relação a “Deus-amor”, Francisco se faz todo “entrega” apaixonada, e, em relação ao irmão de comunidade, essa “entrega” apaixonada se torna visível, sacramental como fraternidade solidária, “porque para Francisco, amor a Deus, a Cristo, amor pelas pessoas, amor aos pobres e amor pela pobreza formavam uma só coisa”.³⁹⁵ Na experiência deste amor, o “amor fraterno” para Francisco será o rosto e também o nome de sua “comunidade”, sempre entendido como dom do Espírito, que age

³⁹¹ Ibid.

³⁹² Cf. DURR WELL, F. X. *Lo Spirito Santo ala luce del mistero Pasquale.*, p. 137.

³⁹³ Cf. TEPEDINO, A. M. (Org.). *Amor e discernimento.*, p. 65.

³⁹⁴ Cf. DELP, A. *Honneur et liberte du Chrétien.* Apud CONGAR, Y. *Ele é o Senhor.*, p. 176.

³⁹⁵ Cf. CANTALAMESSA, R. Op. cit., p. 66.

para derramar este amor nos corações daqueles que foram chamados à vida comunitária da fé.

Então, quando abordamos, no primeiro capítulo desta nossa pesquisa, sobre a experiência de “comunidade” tanto de Francisco de Assis quanto de seus companheiros evidenciamos que esta experiência “no” Espírito foi nomeada pelo santo de Assis e sua *religio* como *fraternitas* até evoluir institucionalmente como *Ordo*.

Cabe-nos, neste segundo momento, agora a partir da teologia de chave pneumático-libertadora compreender esta experiência fraterna “de” e “na” comunidade na perspectiva de um carisma do Espírito, o “amor cristão”.

Em Francisco de Assis, segundo J. C. Pedroso, podemos acompanhar a caminhada do amor vibrante do amor de Deus crescendo. Ele começa muito marcado pelo amor de uma mãe toda especial, como foi Joana Pica. Tem que enfrentar, duramente, um relacionamento contrastante com o pai, Pedro Bernardone até aprender a dizer livremente: “Pai nosso, que estais nos céus”. Também sabe integrar o amor *eros* com uma perfeição extraordinária, apesar de tudo que nos possa parecer estranho na maneira medieval de referir-se à mulher. Por ter passado tão positivamente pelo amor *píetas* e pelo amor *eros*, apesar de não ter encontrado facilidades, é que Francisco conseguiu dar ao mundo uma de suas mais grandiosas contribuições: a do vibrante “amor fraterno”, que estava contido nos evangelhos mas tinha sido tão pouco vivenciado até então.³⁹⁶

Do lado psicológico, Zavalloni entende que

Francisco, impulsionado pela força do Espírito, havia sublinhado através de um processo vital de espiritualização cristã, sua natureza de amante, transformando sua concupiscência em caridade. O *eros* que inspirava o amor cortês, tão caro ao jovem Francisco, da ciência alegre, torna-se ágape na experiência de comunhão com a humanidade de Cristo.³⁹⁷

Segundo Lekeux, “quando nos lembramos de Francisco, duas imagens assomam à nossa mente: a do *Poverello* e do Serafim, a renúncia e o amor. Dos dois aspectos, o principal, evidentemente é o amor, fulcro da alma de Francisco, razão e fonte de sua renúncia e de todas as suas virtudes. Francisco é antes de tudo o amante seráfico de Cristo”.³⁹⁸

³⁹⁶ PEDROSO, J. C. *Olhos do Espírito*, p. 167.

³⁹⁷ ZAVALLONI, R. *A personalidade de Francisco*, p. 61.

³⁹⁸ Cf. LEKEUX, M. *Francesco, chi sei tu?*, p. 66.

O amor é o próprio fundo da natureza de Francisco. “Ele é essencialmente coração. Era o amor que inconscientemente buscava em sua atribulada juventude: O amor era a característica de Francisco, ou melhor, o seu modo de amar”.³⁹⁹

Francisco recorda assim as “chaves carismáticas” da “comunidade minorítica”: o ingresso dos irmãos e as indicações para quem os acolhem indicam a abertura a todos, sem exclusão de ninguém. Em síntese, trata-se da proposta de um determinado “modo (forma) de viver”, e não de uma “Regra” (obrigações jurídicas). A “intencionalidade” de Francisco não se concretiza num ato jurídico de espaço físico (*vita comunis*), mas de “intercâmbio relacional” de convivência. É um recíproco reconhecer-se como irmãos nos encontros periódicos, no rezar, no compartilhar, na comida, na confrontação de experiências, no enfrentamento comum das dificuldades.

No interpretar a vida, corrigir erros e equívocos, no crescer na fidelidade e autenticidade mútua.⁴⁰⁰ Vejamos como este conceito “fraternidade” pode ser sinônimo da prática do amor e carisma do Espírito na perspectiva pneumatológica, na experiência de Francisco, sistematizada pela inteligência da fé.

3.3.1

O Espírito se manifesta como amor na comunidade franciscana

Na base de formação de qualquer comunidade humana, inclusive numa comunidade de fé está, o amor: a experiência de sentir-se e saber-se amado. É o “nós” acolhedor da relação que atrai o outro, seja esta experiência vivida em qualquer nível e grau. Basta que a pessoa seja acolhida, ouvida, perceba respeito e valorização, solidariedade, interesse gratuito para ajudar, manifestado pelas pessoas de um grupo para que ela seja motivada afetivamente para entrar e identificar-se com um grupo comunitário. O amor desperta o amor, atrai e se comunica na relação. O amor é Deus na sua ação que ama na gratuidade e, por este gesto, desencadeia novas experiências de amor, pois quem sente-se amado por Deus, vê-se capacitado para amar. Esta ação de Deus que se manifesta para tecer a rede de ligações pelas quais o amor é vivenciado na comunhão é o “Espírito Santo”.

³⁹⁹ Cf. ZAVALLONI, R. Op. cit., p. 61; GEMELLI, A. *Il francescanesimo, Vita e pensiero.*, p. 13.

⁴⁰⁰ Cf. LÓPEZ, M. Á. *La Fraternidad Minorítica a la luz de la nueva familia de Jesús.*, p. 19.

Esta foi a experiência de Francisco de Assis: sentiu-se radical e profundamente amado por Deus e, buscou, transbordado deste amor, comunicá-lo àqueles que foram rejeitados e esquecidos pela sociedade e pela Igreja de seu tempo. Esta novidade, de amor aos últimos, despertou e atraiu para perto de Francisco aqueles que se identificaram com esta forma de amar. Na proximidade deste amor também foram acolhidos e amados na mesma proporção, originando a “comunidade franciscana”.

A “fraternidade franciscana” é a expressão de comunhão entre homens que creram no Evangelho, “aceitando e deixando-se aceitar reciprocamente como irmãos, porque acolheram na bondade a paternidade de Deus, a fraternidade de Cristo e a comunhão do Espírito Santo. Eles observam um código de comunhão para ter em si mesmos os sentimentos de Francisco de Assis”.⁴⁰¹ De fato, numa sociedade marcada pela hierarquização de acordo com a riqueza e o prestígio, Francisco sentiu-se convidado por Deus a dar início a uma comunidade de amor, ou “fraternidade”, onde todos, sem exceção são chamados de irmãos.⁴⁰²

Esta “comunidade de amor”, carisma do Espírito, encontra primeiramente em Francisco, em sua experiência pessoal de Deus, o caminho para se constituir, para se concretizar: Francisco não reflete sobre o amor, porque para ele, basta vivê-lo. Esse grito brotava diretamente de sua vida: “choro os sofrimentos de Cristo”. Completamente isolado e imune de elementos estranhos, “seu amor conservava uma transparência cristalina. Se uma só gota de raciocínio tivesse caído no encanto de seu amor, ter-lhe-ia turbado a magnífica ingenuidade”.⁴⁰³

A característica de Francisco, e também da “comunidade fraterna” constituída em torno dele, é o amor seráfico,⁴⁰⁴ ardente e unicamente seráfico. Ele se tinha lançado no amor com todas as forças de sua estupenda sensibilidade. Quando se quer obter alguma coisa dele, basta dizer “pelo amor de Deus”. Com esta motivação, não sabe resistir a nada. Quando uma ocasião se apresenta, sacrifica a pobreza em benefício da caridade. Não sacrifica o amor por motivo nenhum. O afeto “fraterno/materno” de Francisco causava admiração a seus

⁴⁰¹ Cf. BONI, A. *La fraternità.*, pp. 636-637.

⁴⁰² Cf. CROCOLI, A.; SUSIN, L. C. *A Regra.*, p. 56.

⁴⁰³ Cf. ZAVALLONI, R. *A personalidade de Francisco.*, p. 62; BONNARD, A. *Saint François d'Assise.*, p. 250.

⁴⁰⁴ Estamos diante de um amor que se configura como “amor seráfico”, assim caracterizado porque Francisco na incandescência do Espírito ardia flamejantemente de amor como os serafins diante do trono de Deus (cf. LM, Prólogo; 1; 14,1).

companheiros e, ainda hoje, é causa da mesma admiração e atração devido à sua singularidade. Francisco envolve todos os seres criados com um afeto inaudito. Em seu universo amoroso, tudo é abraçado: Deus e as coisas, sem necessidade de distinções e prevenções, dando a impressão de ter operado um retorno à inocência das origens.⁴⁰⁵

O “amor materno” de Francisco e de seus irmãos (frades) se estendia além dos limites da comunidade religiosa para abraçar a humanidade inteira e todas as criaturas. A mãe de cada frade era considerada como “nossa mãe”, isto é, “sua”, de Francisco, e juntamente de todos os irmãos. Essa missão materna foi comum a todos os frades, principalmente os mais pobres, os penitentes, os não sacerdotes, que no silêncio humilde de uma vida verdadeiramente contemplativa, devido à sua comunhão com o Espírito, foram escolhidos para serem “mães” de numerosos filhos mesmo sem disto terem consciência.⁴⁰⁶

Por exemplo, na Regra que deixou aos frades insistiu na relação fraterna:

E em toda a parte, onde estiverem ou jamais se encontrarem, os irmãos devem mostrar-se uns para com os outros como companheiros do mesmo lar. Manifestem com confiança as suas necessidades uns aos outros, porque se já uma mãe cuida do seu filho carnal e o ama, muito maior deve ser a solícitude com que devemos cuidar do nosso irmão espiritual e dedicar-lhe amor.⁴⁰⁷

K. Esser nos lembra que Francisco sabe que a radicalidade da pobreza expõe seus irmãos a uma grande insegurança. Mas, precisamente esta insegurança deve despertar neles a caridade fraterna, dando a seus irmãos outra segurança verdadeiramente cristã, porque de caráter evangélico: a “comunidade fraterna”, na qual o pobre deve estar protegido e abrigado. Por isso, devem “ser uns para os outros companheiros do mesmo lar”. Na sua “caridade fraterna” devem-se dar mutuamente como numa pátria, ou seja, sentir-se pertencentes pelo amor. Para os pregadores itinerantes sem domicílio estável, que “como peregrinos e estrangeiros neste mundo servem ao Senhor em pobreza e humildade”,⁴⁰⁸ esta palavra tinha a sua significação especial. “Não deveriam encontrar-se sozinhos, nem solitários, senão sentir-se abrigados num lar na sua caridade recíproca. Essa caridade fraterna lhes deveria servir de lar, pátria e convento”.⁴⁰⁹ Esser acredita que é, também por essa razão, que Francisco o exige nessa frase da Regra, a “caridade do *frater spiritualis* deve ser imensamente grande, ainda maior do que o máximo

⁴⁰⁵ Cf. ZAVALLONI, R. Op. cit., p. 62.

⁴⁰⁶ 2Cel 164.

⁴⁰⁷ RB 6; RNB 9.

⁴⁰⁸ Cf. RB 6, Test, 8.

⁴⁰⁹ Cf. Sacrum Commercium, 11.

amor natural”, maior do que o amor de uma mãe a seu filho, que levou no seu seio.

O referido autor, nessa menção do amor materno, que ainda deve ser superado pelo amor dos irmãos entre si, acentua energicamente o que foi dito. O frade menor, sem lar e sem pátria, se deve sentir abrigado e rodeado de solicitude pela caridade mais que materna dos seus irmãos. Isso vale, de modo especial, para o tempo de doença, como se vê na frase seguinte da Regra: “E se alguém deles adoecer, os outros o sirvam, como eles mesmos desejariam ser servidos”.⁴¹⁰ Francisco sabia que uma vida em extrema pobreza, mesmo para uma pessoa saudável, é muito dura e difícil. Por isso, é tanto mais solícito para com os doentes. Confia-os à solicitude especial dos que estão saudáveis e isso, novamente, segundo uma palavra do Evangelho: “Logo tudo o que quereis que os homens vos façam, fazei-o também vós a eles” (cf. Mt 7,12).

Também para os irmãos, que tivessem pecado gravemente, exige o mesmo amor, principalmente da parte dos superiores. Não devem ser castigados segundo prescrições severas e fixas de leis, mas recebam dos superiores uma penitência. Com os olhos postos em Deus, o superior trate de remediar. Não é por acaso que ainda segue a exortação significativa: “E devem guardar-se de se mostrarem iracundos e excitados por causa do pecado, que alguém tiver cometido”,⁴¹¹ pois a ira e a excitação impedem o amor neles mesmos e nos outros.⁴¹² Só quem não pensa ser mais do que o irmão pecador é capaz de tal amor. Coisa semelhante também vale para aqueles irmãos, que de qualquer modo, se encontrarem em perigo: devem recorrer aos seus superiores.

Mas os ministros os devem receber cheios de amor e bondade, tratando-os com amor tão grande e cordial que os súditos podem falar com eles e portar-se para com eles como os seus senhores para com os seus servos; pois deve ser assim, que os ministros sejam os servos de todos os irmãos.⁴¹³

Outro aspecto interessante refere-se à nova fisionomia da “comunidade”, acentuadamente marcada pelo “amor fraterno”: Francisco “queria que reinasse a união entre os maiores e os menores, que os sábios se ligassem aos simples por um “amor fraterno” e que, pela força do amor, unidos se sentissem os que longe

⁴¹⁰ Cf. RB 6; RNB 10.

⁴¹¹ Cf. Adm 11.

⁴¹² Cf. RB 7.

⁴¹³ Cf. ESSER, K. *Origens e espírito primitivo.*, pp. 278-280.

se encontravam”.⁴¹⁴ Hoje, depois de uma caminhada história de mais de 800 anos é possível dizer que com esta integração concreta numa mesma “família cristã” de homens provenientes de estratos, cultura e condição eclesial diversas, reunidos em torno a Francisco davam um luminoso testemunho de fraternidade evangélica, na qual se sentiam, se chamavam e se apresentavam aos outros como irmãos em tudo e por tudo, iguais.⁴¹⁵

Por fim, concordamos com a reflexão de K. Esser de que “a insegurança constituía um elemento formativo fértil da “nova comunidade evangélica de vida”, porque a caridade fraterna de cada um, sempre de novo, se achava solicitada para acudir à necessidade dos outros, ajudando-lhes, na medida do possível”.⁴¹⁶ Assim, a renovação evangélica da vida, suscitada pelo Espírito Santo, precisamente pela maior pobreza, sempre de novo, tornava-se verdadeira fraternidade, que se devia comprovar no serviço concreto do amor. Este amor, na comunidade franciscana, tão seráfico quanto ao do *Poverello*, é na verdade o que se pode chamar hoje de “amor cristão”.

3.3.2 Fraternidade como amor cristão

Em primeiro lugar, a comunidade de Francisco é entendida como dom de amor, conforme todas as comunidades religiosas podem ser definidas à luz da fé:

antes de ser uma construção humana, a comunidade religiosa é um dom do Espírito. De fato, é do amor de Deus infundido nos corações por meio do Espírito que a comunidade religiosa se origina e por ele se constrói como verdadeira família reunida em nome do Senhor.⁴¹⁷

Do dom da comunhão nasce a tarefa da construção da fraternidade, isto é, do tornar-se irmãos em determinada comunidade onde se é chamado a viver juntos. Da aceitação admirada da “comunhão divina”, que é comunicada à pobres criaturas, provém a convicção do esforço necessário para fazê-la sempre mais visível através da construção de comunidades plenas de alegria e do Espírito Santo (cf. At 13,52).⁴¹⁸

⁴¹⁴ Cf. 2Cel 191.

⁴¹⁵ Cf. CMG. *A Identidade da Ordem Franciscana no momento de sua fundação.*, p. 14.

⁴¹⁶ Cf. ESSER, K. *Origens e espírito primitivo.*, pp. 278-280.

⁴¹⁷ Cf. PC 15 a; cf. também cân. 602.

⁴¹⁸ DOCUMENTOS PONTIFÍCIOS. *A vida fraterna em comunidade.*, p. 29.

Ninguém melhor que o estudioso especialista em Francisco de Assis, L. Iriarte, para buscar fundamentar a “fraternidade” dita “franciscana” como “amor cristão”: “Deus, honrado com tantos atributos de grandeza, foi definido por Francisco com uma frase que lhe brota do coração, a mesma usada pelo evangelho de João para condensar os ensinamentos de Jesus sobre o Pai: Deus é amor (Jo 4,7)”.⁴¹⁹ Para Iriarte, o amor é a atmosfera em que se move tanto a oração de Francisco, quanto o selo de sua espiritualidade e a lei primeira da fraternidade. E também a mensagem fundamental que os “frades menores” devem levar ao mundo.

É um amor que se traduz na prontidão para cumprir a vontade de Deus e para aceitá-la; “espírito de devoção” que requer constante atenção para manter a mente pura e o coração límpido de tudo que poderia impedir de consagrar o próprio ser àquele de quem recebemos e de quem provém todo bem. Francisco era tão sensível ao chamado do amor, que “não podia ouvir falar em amor de Deus sem sentir uma mudança interior”. De repente, quando ouvia falar em amor de Deus, sentia-se excitado, tocado, inflamado, como se o som de uma corda exterior fizesse vibrar sua corda interior. E, cheio de afeto, dizia: “temos que amar muito o amor daquele que tanto nos amou”.⁴²⁰

Na história franciscana a doutrina teórico-prática sobre o amor tem sua origem em Francisco, “com maior incidência em sua experiência espiritual em relação à sua cultura”. A vida do *Poverello* é uma atitude de amor, um modo de ver e fazer tudo pessoal e carismaticamente. Esta experiência seráfica de Francisco foi revivida e assimilada pelos primeiros companheiros e futuros seguidores. Atestam-nos as “Fontes Franciscanas”, ao afirmar que os primeiros franciscanos eram unânimes em amar a Deus e ao próximo, como evidencia a “Legenda Perusina”, no seu número 75.⁴²¹

“O amor encontrou no pensamento franciscano um lugar de singular relevância”.⁴²² Deus é antes de tudo amor: de amor vive na “eterna comunhão trinitária”, por amor livremente cria, no tempo, por amor se encarna e redime. Tal pensamento teve sua origem na experiência mística de Francisco e nos seus desenvolvimentos imprevisíveis nos mestres posteriores.⁴²³ Francisco intuiu estas verdades e as ensina na prática de sua vida espiritual, iluminado pela palavra de

⁴¹⁹ Cf. IRIARTE, L. *Vocação franciscana.*, p. 50.

⁴²⁰ *Ibid.*, pp. 50-51.

⁴²¹ Cf. TEMPERINI, L. *Amor de Deus.*, p. 54.

⁴²² *Ibid.*

⁴²³ Alexandre de Hales, Antônio de Pádua, Boaventura, Guilherme de Ockam, Duns Scotus, Raimundo Lullo, Roger Bacon, entre outros.

Deus (cf. 1Jo 4,8.16). Sua índole, prevalentemente afetiva, deixou transparecer, em sua personalidade, sobretudo o amor e caracterizou-se pelo interesse por mistérios ou iniciativas onde melhor se manifesta o amor de Deus e do homem.⁴²⁴

Francisco e seus discípulos compreendem a Deus como “amor em si próprio” e “como amor que se doa”, tanto no seio da Trindade, como na criação e no plano de salvação. Essas

intuições e experiências do amor, características de Francisco encontraram eco nos mestres franciscanos e foram desenvolvidas do ponto de vista doutrinário: acolhendo a herança de Francisco, acentuaram o primado do amor intimamente ligado ao voluntarismo que lhes é característico.⁴²⁵

Neste sentido, a “fraternidade”, ou seja, o “amor fraterno” vivido e experimentado por Francisco e seus primeiros companheiros, cujo conteúdo se enraíza no Evangelho de Cristo, brilha na comunidade franciscana como autêntica caracterização do ser cristão. O amor fraterno é amor cristão, porque amor entre pessoas que se fizeram irmãs diante da paternidade divina que reconhece em Cristo, o “Irmão Maior” como fundamento deste amor. Assim, o “amor cristão”, que é a mediação do amor de Deus é também comprometido com a libertação da liberdade daqueles que congregam a comunidade, ou seja, tem o “amor fraterno”, a fraternidade, uma implicação com o bem e a promoção do outro como irmão. A prática do amor, que Francisco entende ser fraternidade, *affectus* entre irmãos, e que sua “comunidade das origens” experimentou com a mesma intensidade como carisma do Espírito suscita em seu meio e fora dele a justiça em todos os seus níveis.

Vejam como o tratado da graça ilumina a certeza de Francisco de Assis que a operação do “amor fraterno”, a “fraternidade”, é ação do “Espírito de amor” que nos conduz à salvação/ libertação.

3.3.3

A práxis da justiça suscitada pelo amor fraterno

Recorremos a M. F. Miranda, que fundamentado na teologia joanina do amor como resposta humana livre ao generoso convite de Deus, denomina o amor fraterno de atitude fundamental do ser humano voltado para Deus. “O amor

⁴²⁴ Cf. TEMPERINI, L. *Amor de Deus.*, p. 55.

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 60.

enquanto afirma a totalidade da pessoa, enquanto se identifica com sua própria realidade, é para a pessoa humana a realização total e plena de seu ser e de sua existência”.⁴²⁶

No dom de si ao outro, conforme M. F. Miranda, a pessoa humana encontra sua própria realização. No entanto, este dom, que é a liberdade profunda atuada para Deus, se encontra fora do alcance do homem imerso numa subjetividade fechada, que tem sua liberdade fixada em si mesmo e escrava de seu egoísmo.

Libertada pela ação do Espírito, gratuitamente, sua liberdade profunda volta-se para Deus e começa a viver já na terra a atitude que, eternizada, constituirá para ela o céu. O amor a Deus é, portanto, o próprio núcleo da salvação. O amor autêntico a Deus nasce, vive, cresce e se comprova a partir de opções concretas, em geral atos das virtudes: paciência, temperança, desapego, piedade, humildade, perseverança, justiça, etc. Tais virtudes devem sua existência ao estímulo superior do amor, que não é assim mais uma virtude, mas a fonte delas.⁴²⁷

É o “Deus-amor” quem nos sustenta na existência, e quem nos faz conhecer, e nos possibilita amar. Francisco e sua comunidade primitiva entenderam, mesmo sem nenhuma sistematização teológica, e experimentaram isso: “Se vivemos pelo Espírito, andemos também sob o impulso do Espírito” (Gl 5,13; 2Cor 3,6; Rm 8,2). É a ação do Deus-salvador em nós, que nos leva “para fora” de nós mesmos em direção ao outro. Esta ação “do” e “no” Espírito, que nos faz realizar o amor, é onde Deus pode, de algum modo, ser por nós experimentado. Porém, como o amor acontece sempre entre pessoas, é nessa relação interpessoal que Deus se faz presente e, de certo modo, percebido pelo ser humano.

Segundo Miranda, este “estar-voltado-para-o-outro”, que é caracterizado como “amor fraterno”, pode constituir a atitude fundamental do que ama e, neste caso, ele significa a totalidade da pessoa que doa, identificando-se com sua orientação profunda de vida. É no “amor fraterno” que a pessoa humana tem uma experiência do que seja amor, a saber, confiança total no outro e aceitação do risco que isto implica. É só aí que a pessoa tem uma experiência de Deus, enquanto acolhe seu dinamismo salvífico, enquanto capta a ação do Espírito Santo que a capacita para este acolhimento. Somente aí sabe a pessoa o que significa então amor a Deus.

⁴²⁶ MIRANDA, M. F. *A salvação de Jesus Cristo.*, p. 126.

⁴²⁷ *Ibid.*, p. 131.

O amor autêntico a Deus não pode prescindir da experiência do amor humano autêntico. Assim, o amor cristão é simultaneamente amor a Deus e amor ao próximo. Por tudo que ele implica e exige tem o amor fraterno uma referência total e intrínseca ao amor de Deus, à nossa liberdade profunda. Pela caridade o cristão ama com o mesmo amor com que Deus ama. O amor fraterno se reveste de tal importância que todos os demais atos bons, todas as demais expressões cristãs lhe são subordinadas e dele recebem sentido e pertinência.⁴²⁸

Se para a teologia da graça “o amor fraterno é critério de autenticidade do nosso amor a Deus e a salvação de Jesus Cristo consiste em libertar nossa liberdade para o amor, essa salvação é a nossa liberdade libertada na doação concreta do amor fraterno”.⁴²⁹

Francisco de Assis assimilou esta verdade de fé na sua experiência religiosa comunitária tomando consciência cada vez melhor que o amor de Deus permanece vago se não for concretizado no amor aos irmãos. Ele recomenda a todos com insistência a “demonstrarem o amor mútuo não apenas com palavras, mas com fatos e na verdade”.⁴³⁰ Com todo amor, que se sente capaz, lembra aos seus seguidores o empenho que precisam ter em se amarem mutuamente, segundo o mandamento do Senhor.⁴³¹ No final de sua vida, apropriando-se das palavras de Cristo, tendo em mente a própria exortação de Jesus que propõe aos seus discípulos a vida no amor mais sublime (cf. Jo 15,9-17), faz questão de deixar registrado no pequeno “Testamento de Sena” aquilo que expressou seus mais delicados sentimentos: “em memória de mim, de minha bênção e de meu testamento, amai-vos uns aos outros como vos tenho amado”.⁴³²

Não podemos esquecer que a comunidade de Francisco é pobre e solidária, e nesse sentido, “fraterno” e “libertadora” na expressão do amor caritativo em favor daqueles que são assistidos, acompanhados, mas antes acolhidos por sua convivência: os pobres. E esta experiência comunitária derivada mesmo da experiência pessoal do santo de Assis, “pois na base de seu amor pela pobreza e pelos pobres, ou está o amor por Cristo, ou os pobres serão, de um modo ou de outro, instrumentalizados e a pobreza se tornará facilmente um fato polêmico contra a própria Igreja”.⁴³³ Experiência onde não cabe mais viver “para”, nem “com”, mas concretamente “como” os pobres, atendendo as próprias necessidades

⁴²⁸ Ibid., p. 133.

⁴²⁹ Ibid., pp. 126-135.

⁴³⁰ Cf. RNB 11, 5; TestC 18-19.

⁴³¹ Cf. RNB 11, 4.

⁴³² Cf. TestS 15.

⁴³³ Cf. CANTALAMESSA, R. *Enamorado de Jesus Cristo.*, p. 17.

com a esmola e depois com o trabalho: queria viver em tudo como um pobre: sofria ao encontrar quem fosse mais pobre do que ele, não pelo desejo de uma glória vazia, mas por compaixão.⁴³⁴ Segundo L. Boff, Francisco,

para poder se identificar com os mais pobres reais e com Cristo pobre, não quis possuir nada de próprio e propôs aos seus seguidores que, simplesmente observassem o santo Evangelho. Pobreza que coloca o santo de Assis na total insegurança, como os mais vulneráveis que não possuem nenhuma economia, sequer para a subsistência do dia seguinte. Reduz a posse ao mínimo: ao vestuário, aos instrumentos da oração (breviário), aos instrumentos de trabalho e aos objetos sagrados para guardar a Eucaristia.⁴³⁵

Neste sentido, a *práxis* da justiça, que começa no interior da comunidade franciscana como amor efetivo, onde todos devem se esforçar para compreender os irmãos, sobretudo os mais vulneráveis, os supostamente desviados, culpados, doentes é empenho também para fora da comunidade, voltada, a exemplo de Cristo, aos menos simpáticos, aos que procuram fazer o mal, aos que causam sofrimento, aos inimigos, ladrões, bandidos e aos perseguidores.⁴³⁶ Esta atitude radical do *Poverello* caracteriza-se como o ápice concreto do amor perfeito que tem Deus como princípio e fim. Amar os outros, implicando-lhes justiça, por amor de Deus e como Deus os ama; amar em nome daquele Senhor que é chamado “caridade”.⁴³⁷ Este amor a Deus e ao próximo, vivido por Francisco de Assis em sua comunidade primitiva reflete a ação carismática do Espírito que se manifestou como amor, gestando a comunidade a “revolucionária fraternidade franciscana” que muito tem contribuído com a vida da Igreja.

Uma intuição razoavelmente franciscana sobre o comprometimento do amor nas relações interpessoais, comunitárias e entre os povos vem do Papa Francisco sobre a importância da fraternidade para um mundo pacificado: primeiramente uma verdadeira fraternidade entre os homens supõe e exige uma paternidade transcendente. A partir do reconhecimento desta paternidade, consolida-se a fraternidade entre os homens, ou seja, aquele fazer-se “próximo” para cuidar do outro.⁴³⁸

⁴³⁴ Cf. BOFF, L. *São Francisco de Assis.*, p. 87.

⁴³⁵ *Ibid.*, pp. 89-90.

⁴³⁶ Cf. RNB 5,10-11; 10,1; 7, 15;11,8; 22,1; 22, 3-4; RB 10, 1; 10, 5-6; 7,3; RSC 10,1; Adm 11,2; 18, 1; 25, 1-2.

⁴³⁷ Cf. LP 53.

⁴³⁸ Cf. FRANCISCO. *Fraternidade, fundamento e caminho para a paz.*, pp.1-2.

Na realidade, insiste o Papa Francisco, a fraternidade é uma dimensão essencial do homem, sendo ele um ser relacional. A consciência viva desta dimensão relacional leva-nos a ver e tratar cada pessoa como uma verdadeira irmã e um verdadeiro irmão; sem tal consciência, torna-se impossível a construção duma sociedade justa, duma paz firme e duradoura.

O número sempre crescente de ligações e comunicações que envolvem o nosso planeta torna mais palpável a consciência da unidade e partilha dum destino comum entre as nações da terra. Assim, nos dinamismos da história, independentemente da diversidade das etnias, das sociedades e das culturas, vemos semeada a vocação a formar uma comunidade feita de irmãos que se acolhem mutuamente e cuidam uns dos outros. Contudo, ainda hoje, esta vocação é muitas vezes contrastada e negada nos fatos, num mundo caracterizado pela “globalização da indiferença” que lentamente nos faz “habituar” ao sofrimento alheio, fechando-nos em nós mesmos.⁴³⁹

O Papa Francisco é categórico em afirmar que a globalização tem construído uma “carência de fraternidade”, e ausência duma “cultura de solidariedade”. As novas ideologias, caracterizadas por generalizado individualismo, egocentrismo e consumismo e inúmeras situações de desigualdade, pobreza e injustiça indicam não só uma profunda onda materialista, mas debilitam os laços sociais, alimentando aquela mentalidade do “descartável” que induz ao desprezo e abandono dos mais fracos, daqueles que são considerados “inúteis”. Assim, a convivência humana assemelha-se sempre mais a um mero do *ut des* pragmático e egoísta.⁴⁴⁰

Já na *Evangelii Gaudium*, o Papa Francisco lembra à Igreja que o anúncio do Evangelho possui um conteúdo inevitavelmente social: no coração do Evangelho, aparece a “vida comunitária” e o compromisso com os outros,⁴⁴¹ portanto, “fraternidade que se desdobra em solidariedade”. Segundo o Papa, a Palavra de Deus ensina que, no irmão, está o prolongamento permanente da Encarnação para cada um de nós. Nos textos referidos pelo pontífice (cf. Mt 25,40; Mt 7,2; Lc 6,36-38) exprime-se a absoluta prioridade da “saída de si próprio para o irmão”, como um dos dois mandamentos principais que fundamentam toda a norma moral e como o sinal mais claro para discernir sobre o

⁴³⁹ Ibid.

⁴⁴⁰ Ibid.

⁴⁴¹ Cf. FRANCISCO. *Evangelii Gaudium*, p. 105.

caminho de crescimento espiritual em resposta à doação absolutamente gratuita de Deus.⁴⁴²

O “amor”, que se manifesta como Espírito, não só liberta dos estrangulamentos das leis⁴⁴³ externas, mas identifica-se como “liberdade”. Corroborados pelo ensinamento da Igreja atual, em sintonia com a experiência “sãofranciscana” concluímos que o “amor fraterno” é dom do Espírito dado a nós e age em nós suscitando e fazendo crescer este amor. Assim, resta-nos buscar no pensamento teológico de J. Comblin, uma outra ótica da manifestação carismática do mesmo Espírito, que no seio da “comunidade de amor” irrompe o processo de libertação, libertando e produzindo liberdade.

3.4

Libertação como ação carismática na perspectiva de Comblin

A libertação não é apenas um problema histórico, mas antes deita suas raízes numa sede de Deus, de sentido, de liberdade que a caracteriza como problema também de alcance pneumático.⁴⁴⁴ Assim, a primeira experiência que os homens fazem de Deus, segundo o testemunho escriturístico, é a experiência de uma imensa libertação para a vida. Aqueles que são chamados pela Palavra de Deus e de quem o Espírito de Deus toma posse, experimentam libertações em diferentes domínios de sua vida. Interiormente a sua energia vital se liberta dos bloqueios da culpa e da melancolia da morte, exteriormente quebram-se os grilhões das opressões econômicas, políticas e culturais. Interiormente surge uma nova vida, exteriormente novos espaços vitais são abertos.⁴⁴⁵

Moltmann define “libertação” como um conceito aberto que perpassa e abrange as diversas dimensões do sofrimento, desde a abolição econômica da exploração pela dominação classista e a superação política de opressão e ditadura, desde a eliminação cultural do racismo até a libertação da opressão pelo pecado experimentada na fé e a libertação escatologicamente esperada do poder da morte. Os grilhões dos quais se exige conseguir a libertação são diferentes em cada situação, mas a liberdade que se procura pode ser apenas uma só e uma comum. É uma liberdade para a comunhão com Deus, com os seres humanos e com a natureza.⁴⁴⁶

⁴⁴² Ibid., p. 107.

⁴⁴³ Cf. DURRWELL, F. X. *Lo Spirito Santo ala luce del mistero Pasquale.*, p. 136.

⁴⁴⁴ Cf. GUTIÉRREZ, G. *Uma teologia de la liberación em nel contexto del Tercer Milenio.*, p. 96.

⁴⁴⁵ Cf. MOLTSMANN, J. J. *O Espírito da vida.*, p. 101.

⁴⁴⁶ Id. *A Igreja no poder do Espírito.*, pp. 37-38.

Assim, ainda segundo Moltmann, o conceito de libertação abrange a economia e a religião, o presente e o futuro, a experiência e a esperança, porque, segundo este autor, é o conceito e um termo de um processo que foi iniciado, mais ainda não concluído.⁴⁴⁷ Neste sentido, libertação é tomar partido pelos oprimidos e humilhados e, é relevante lembrar que é mérito da Conferência de Puebla haver situado o Espírito segundo a perspectiva libertadora, sem negar, no entanto a possibilidade e importância carismáticas. É Espírito, que por meio de sua ação vivificante conduziu a Igreja Latino-americana, em sintonia com Medellín, a uma “clara e profética opção preferencial e solidária pelos pobres”.⁴⁴⁸ Mérito maior foi o de haver situado esta ação libertadora no horizonte trinitário, segundo a fórmula “comunhão e participação”, cuja chave de unificação foi considerada de caráter pneumatológico.⁴⁴⁹

J. Comblin entende a libertação como um caminho novo, uma vida nova, não como estado final mas antes como uma longa viagem de toda a vida e de toda a história da humanidade. Deste modo, libertação é um movimento nunca acabado, nunca definitivo, pois a vida nova não tem seu centro em si mesma. Não é a vida de um indivíduo que tende a salvar-se, preservar-se ou afirmar-se sozinho, considerando Deus e os outros como rivais, inimigos. Não é uma vida de defesa de si mesmo, mas é uma vida aberta e totalmente entregue.⁴⁵⁰

É neste caminho longo para a vida nova que este nosso segundo autor pesquisado encontra a conexão de comunhão e relação entre a humanidade e as Pessoas divinas, pois para ele, Deus penetra nesta nossa vida, vivendo-a e assumindo-a. Neste sentido, a nossa vida já é, de per si, aceitar a vida de Deus na sua “comunhão intra-trinitária”, o Pai, o Filho e o Espírito Santo.⁴⁵¹

Aceitar a vida de Deus é abrir-se à vontade do próprio Deus para que Ele faça o que deseja fazer por meio de nós, pois podemos dizer que já não vivemos, mas as Pessoas divinas é que vivem em nós e por meio de nós. Esta vida nova somente é movida pela força de Deus para a libertação de toda a humanidade. É no caminho da vida nova que Deus se revela com toda a sua intensidade. O

⁴⁴⁷ Ibid., p. 38.

⁴⁴⁸ Cf. DP 1134.

⁴⁴⁹ Cf. DP 166. *Apud* MEDEIROS SILVA, J. J. *Pneumatologia e Mariologia no horizonte teológico latino-americano.*, p. 252.

⁴⁵⁰ Cf. COMBLIN, J. *O Espírito e sua missão.*, p. 126.

⁴⁵¹ Ibid.

Espírito nos leva a Jesus Cristo, centro da história e modelo do homem intimamente ligado ao Criador, que por sua vez leva a humanidade a Deus.

Segundo Comblin, “libertação” aparece nas Escrituras traduzida por “salvação”, “Reino de Deus”, “vida”, “homem novo”. São variadas expressões que significam o mesmo processo, o mesmo movimento da união da ação de Deus e ação dos homens. Quando os homens se libertam de modo mais pessoal, mais autêntico, mais adequado a eles, é sinal de que Deus está agindo. É uma só realidade: ação de Deus e dos homens na libertação.⁴⁵²

Na questão da libertação dá-se o encontro entre as dimensões políticas e espiritual do ser humano, com suas significações históricas e teológicas, onde tal encontro revela, por assim dizer, a natureza da contemplação também em sua significação política, pois a contemplação há de revigorar a fé e a própria vida.⁴⁵³

A “libertação” é um movimento que existe realmente no meio dos homens, mas não chama atenção, pois é o que acontece no meio dos pobres. Da verdadeira libertação se fala pouco nos meios de comunicação, ou antes se fala como se fosse subversão, desordem, falta de religião. A libertação não está onde se fala dela, pois muitos falam e não agem. A libertação está onde se age contra o mal e suas estruturas. A libertação não se limita à libertação da morte na vida eterna, no fim da vida, mas antes começa nesta vida, neste mundo, e ninguém pode esperar participar da libertação final, se não tiver comprometido com a libertação durante a vida. Esta libertação tem por objeto a totalidade do homem e do mundo, pois o próprio mundo material está contaminado pelo pecado humano.⁴⁵⁴

A libertação destrói e constrói. Destrói o mal em todas as suas formas, morte, dominação e exploração, injustiças e ofensas. Destrói as relações sociais baseadas na dominação de uns sobre os outros. Destrói as estruturas que quase obrigam o ser humano a manter as relações de pecado, e assim, obrigam a pecar. Na mesma linha, a libertação constrói tudo o que é vida, inventa as relações sociais de fraternidade e de serviço mútuo, edifica novas estruturas na sociedade e no mundo. A libertação é luta, porque muitos adversários se opõem a ela. Cada um de nós já tem em si mesmo um inimigo da libertação. Esta luta começa dentro

⁴⁵² Cf. SANTOS, J. A. J. *O Espírito Santo.*, p.14

⁴⁵³ CF. MEDEIROS, J. J. Op. cit., p. 123.

⁴⁵⁴ Cf. COMBLIN, J.. Op. cit., p. 126.

de nós mesmos, contra o medo, a covardia, o egoísmo, a preguiça e a indiferença, pois cada um de nós traz dentro de si um dominador, um opressor dos fracos.⁴⁵⁵

Depois, a libertação é luta contra os que dominam, exploram e submetem à injustiça, defendendo privilégios e egoísmo. Essa luta não busca a morte, mas a conversão dos malfeitores. Libertação, ainda, é luta para mudar as estruturas injustas do pecado. Esta mudança vem através do chamado, da pressão social, do exemplo, da ação política em todas as suas formas. É bom lembrar que a luta pela libertação não usa as armas do pecado: não usa a morte, a ferida, a violência física ou moral, não usa a corrupção pelo dinheiro nem pela mentira. Usa as mesmas armas usadas por Jesus: a denúncia profética, o anúncio de um “Reino Novo”, a mobilização do Povo de Deus para protestar, pedir e realizar. A aplicação desses meios depende da evolução histórica.⁴⁵⁶

É no caminho da “vida nova”, ou seja, da “libertação” que Comblin percebe a ação de Deus que se manifesta na história.⁴⁵⁷ Por fim, a libertação é obra do Espírito Santo: Ele move a ação dos homens, guiando e orientando o uso, a transformação e a invenção dos recursos materiais e intelectuais, as técnicas e as ciências, a organização e a promoção histórica dos meios de ação oferecidos no mundo. Todavia, o Espírito não opera a libertação somente por meio dos cristãos que se dizem cristãos. O que vale, segundo Comblin, é o fazer e não o dizer. Muitos creem que não são cristãos e, na realidade, o são, movidos pelo Espírito, pois aquele que luta pela vida, todo aquele que luta realmente contra a morte e o mal, contra a opressão e a humilhação dos pobres, vem do Espírito e pertence ao Reino de Deus.⁴⁵⁸

O conjunto do processo de libertação da humanidade em cada pessoa e em sua totalidade é a manifestação do Espírito Santo. Por isso, podemos de certo modo condensar o movimento de libertação numa contemplação do Espírito Santo. Sendo, portanto, a libertação da humanidade face visível da missão do Espírito e resultado desta missão. É através dela que podemos entender que realmente Deus está presente na história dos homens e que age na transformação da humanidade, no sentido de sua caminhada do pecado para a comunidade dos filhos de Deus e irmãos de Jesus Cristo.⁴⁵⁹

⁴⁵⁵ Ibid., p. 105.

⁴⁵⁶ Ibid., p. 106.

⁴⁵⁷ Cf. SANTOS, J. A. J. *Op. cit.*, 16.

⁴⁵⁸ Cf. COMBLIN, J. *O Espírito e sua missão.*, p. 107.

⁴⁵⁹ Ibid., p. 327.

A experiência do Espírito é um verdadeiro impulso de transformação, pois sua ação se manifesta na renovação do ser humano e da sociedade.⁴⁶⁰ O Espírito vivifica, garantindo os processos de vida e libertação, e seu ápice é a vivência do amor e da caridade. Evidencia-se, assim, que o agir do Espírito na história converge toda *práxis*, cujo sentido é garantir a verdade e a vida, o amor e a liberdade.⁴⁶¹

3.4.1

A pneumatologia de Comblin e sua experiência fundante

Experimentar a vida comunitária cristã como manifestação do Espírito Santo foi a máxima de vida do Padre Comblin. E esta experiência de vida de fé, de comunidade, de trabalho pastoral, de reflexão teológica fez emergir uma pneumatologia de chave libertadora, que tocasse o futuro da teologia. “Comblin dizia que o futuro teológico está na pneumatologia, para onde tudo converge: a teologia dos pobres, a teologia das mulheres, a nova eclesiologia, o diálogo com as novas cosmologias e com as antigas religiões”.⁴⁶²

Foi justamente no sentido de fazer apologia e sistematizar melhor uma doutrina sobre a terceira Pessoa divina que Comblin buscou publicar os temas mais fundamentais sobre o Espírito Santo. Neste sentido, segundo o pensamento de Muggler, ele organizou cinco volumes: 1) “O Tempo da ação” (1982): o que faz o Espírito Santo no mundo. Age no pleno sentido da Palavra, das pessoas livres que se engajam na transformação do mundo; 2) “A força da Palavra” (1986): o Espírito atua pela palavra que transforma. Os profetas são o primeiro exemplo dessa palavra eficaz que transforma, que não é pura repetição, que não é jogo de palavras ou desenvolvimento cultural; 3) “Vocação para a liberdade” (1998): considera a liberdade o tema fundamental do cristianismo. As ciências evitam tratá-lo, a sociologia ignora, a psicologia evita... Mas é o tema central do Evangelho; 4) “O Povo de Deus” (2002): considera o conceito “Povo” um conceito teológico. É a extensão da força do Espírito; é o Espírito que cria um povo; 5) “A vida – em busca de liberdade” (2007): sobre o sentido da vida e a vida movida pelo Espírito.

⁴⁶⁰ Cf. DP 84.109.

⁴⁶¹ Ibid., pp. 202-204; pp. 967-970.

⁴⁶² Cf. MUGGLER, M. M. *Padre José Comblin.*, p. 215.

J. Comblin trabalhava em sua sexta obra quando faleceu. “O Espírito Santo e a Tradição de Jesus” (2012), que versa sobre a ação e o papel do Espírito Santo na transmissão pela Igreja da tradição de Jesus segundo os Evangelhos e foi publicada posteriormente como obra póstuma.⁴⁶³

Acrescentamos à lista de Muggler “O Espírito Santo e sua missão” (1983), que é um denso manual teológico de pneumatologia que versa sobre o Espírito que age no mundo e na Igreja e “O Espírito Santo e a libertação” (1987) que interessa, sobremaneira ao nosso projeto, por ser de modo sintético a abordagem da missão do Espírito Libertador que gera a comunidade (Povo de Povo).

Considerando suas principais obras pneumatológicas percebemos que toda a reflexão nasce ou parte da formação e da vivência da comunidade como obra do Espírito. Esta pneumatologia insere-se dentro do contexto maior da teologia latino-americana, de chave libertadora, focalizando o pobre como novo lugar teológico para, só então, indicar a ação do Espírito que se manifesta nesta realidade.

A experiência cristã de vida comunitária segundo o Espírito Santo, percebida por Comblin nas comunidades latino-americanas, suscitou um pensar teológico na perspectiva de uma ação pneumática. Esta sistematização teológica, de acento pneumatológico, nasceu dentro de um contexto desejoso de libertação, conhecido como TdL. Esta teologia latino-americana foi para Comblin a experiência fundante de sua reflexão sobre o Espírito, cujo centro é a liberdade.

A TdL abriu-se, segundo Moltmann, para uma análise realista da situação da falta de liberdade, mas insiste ao mesmo tempo na meta projetada de sua separação. Segundo sua possibilidade, este pensar teológico pode superar o pensamento particularista que divide e oprime a humanidade, bem como o pensamento estreito e fanático que surge em qualquer luta.⁴⁶⁴

Para entender este contexto, na qual se situa a TdL, relembremos que historicamente, a Igreja presente na América Latina, representada pelo seu episcopado, o CELAM, às portas do Concílio Vaticano II, viu-se comprometida a olhar com atenção e profundidade a realidade de todo o continente para melhor contribuir para o *aggiornamento*⁴⁶⁵ proposto pelo Papa João XXIII.

⁴⁶³ Ibid.

⁴⁶⁴ Cf. MOLTSMANN, J. *A Igreja*, p. 38.

⁴⁶⁵ Expressão cunhada pelo Papa João XXIII, que significa atualização, renovação, reforma

Buscava-se na segunda metade do século XX por uma análise dos problemas pastorais na sociedade latino-americana, e, também, um conhecimento mais científico da realidade à base de pesquisas confiadas a instituições especializadas. O resultado de tudo isso convergiu para a conscientização de repensar a evangelização na América Latina, não apenas na perspectiva da conservação da fé, mas considerando a necessária implantação de uma pastoral dinâmica, desafio este que, em contrapartida, trazia outro, a saber, uma renovação da teologia pastoral.⁴⁶⁶

Deste modo, o período pós-conciliar marcou o continente latino-americano com uma fecunda vitalidade teológica, onde e quando os teólogos, atentos a realidade de pobreza e exclusão, passaram a privilegiar, em suas reflexões, temas como subdesenvolvimento-desenvolvimento, “opressão-libertação”, politização, “catolicismo popular”, as “CEBs”, constituindo uma teologia das realidades terrestres, que se formulou principalmente como TdL.⁴⁶⁷

A experiência fundante que marcou o surgimento da TdL foi, indubitavelmente, a desumana pobreza situada na América Latina. Neste contexto, na reflexão e na prática da Igreja latino-americana, o pobre é assumido como perspectiva evangelizadora fundamental. A situação de pobreza e miséria de grande parte dos povos da América Latina é resultante de um modelo econômico-político que subjuga o inteiro continente à dinâmica do capitalismo mundial. Logo, o paradigma do êxodo emerge na consciência eclesial como horizonte de esperança. O Deus de Jesus Cristo é o “Deus libertador dos pobres” que clamam por “libertação”, fazendo justiça aos pequenos e oprimidos, e assim, o pobre assume a condição de lugar teológico para a teologia.⁴⁶⁸

A TdL desenvolveu uma metodologia reflexiva a partir do empobrecido, desencadeando uma compreensão libertadora do mistério de Deus, reelaborada a

mesmo. Pressupõe primeiramente um descompasso da Igreja com a sociedade envolvente, uma dificuldade, mais experimentada e sentida do que formulada, de proclamar na cultura de então a mensagem evangélica, uma convicção firme sobre o fim de uma organização histórica de catolicismo. Cf. MIRANDA, M. F. *A Igreja numa sociedade fragmentada.*, p. 16.

⁴⁶⁶ MEDEIROS SILVA, J. J. *Pneumatologia e Mariologia no horizonte teológico latino-americano.*, p. 37.

⁴⁶⁷ Ibid.

⁴⁶⁸ É bem verdade que no final ano de 2007, ao publicar na REB de “volta ao fundamento”, Clodovis Boff, negando o pobre como lugar epistemológico da TdL, reacende o debate na Igreja que está na América latina sobre o fundamento primeiro da TdL. Reagem imediatamente Leonardo Boff, Luiz Carlos Suzin e Érico J. Hammes, para quem Clodovis havia mudado seu pensamento, e o replicando, defendem e reafirmam o pobre como novo lugar teológico. Cf. BOFF, C. *Volta ao fundamento.*, pp. 892-927.

partir de sua condição de pobreza. Assim, este “novo jeito” de fazer teologia contribuiu para a maturação de uma reflexão espiritual libertadora, entendida como experiência do seguimento de Jesus.⁴⁶⁹ É desta forma que podemos falar de teologia na perspectiva do empobrecido.

3.4.2

Uma nova experiência teológica na perspectiva do empobrecido

A novidade apresentada pela TdL consistiu na valorização de um novo lugar teológico: é a fé dos cristãos empobrecidos que se expressa numa caridade prática, para transformar as escandalosas condições de pobreza.⁴⁷⁰

Na fé cristã a paixão pelo pobre nasce da descoberta da sua sacramentalidade “crística”, ou seja, porque sacramento de Cristo, e do olhar do pobre grita o imperativo divino de um “Deus-Amor”: Liberta-o!⁴⁷¹ Deus ama os pobres, e eles são os privilegiados de Deus. Mas o “quê” nos pobres os tornam tão especiais para Deus? Esta é uma questão levantada por M. F. Miranda, e por ele conduzida a uma resposta plausível em duas direções: a primeira tentativa de resposta parte do próprio Deus: “Deus é assim! Deus se revela assim”, e deste modo a “opção divina pelos pobres é um dado de revelação que atinge a nossa fé: Deus se revela como salvação para os pobres e excluídos”.⁴⁷² A segunda, parte dos empobrecidos, na medida que assumem o lugar teológico privilegiado: “enquanto excluídos socialmente, sem voz e sem vez, são pessoas mais bem situadas para ouvir, captar e acolher uma salvação que lhes seja oferecida”.⁴⁷³

Esta teologia descobriu e aprofundou o conhecimento e a experiência de Deus na fé dos pobres, à luz das palavras do evangelho de Mateus: “tive fome e me destes de comer,” onde Jesus aparece identificado com os pobres (Mt 25,35).⁴⁷⁴

⁴⁶⁹ Cf. MEDEIROS SILVA, J. J. Op. Cit., pp. 47-49.

⁴⁷⁰ Cf. TORRES G, Sergio. *La teología de La liberación en Chile.*, p. 673.

⁴⁷¹ Cf. MEDEIROS, J. J. Op. cit., p. 123.

⁴⁷² Cf. MIRANDA, M. F. *Inculturação da fé.*, p. 133.

⁴⁷³ Ibid., p. 136.

⁴⁷⁴ Para Sergio Torres “la experiencia de fe de los cristianos es un nuevo lugar teológico. Los cristianos de sectores populares animados por la fe y la caridad han descubierto que la pobreza no es una fatalidad ni es querida por Dios y se han insertados em los procesos de liberación para cambiar las estructuras de injusticia y marginación. Esta teología no es acción sociológica, ni política, ni ética social. É verdadera teología, pues profundiza la experiencia de Dios de los pobres, por los que Dios ha optado em El Antiguo Testamento y com los cuales Jesucristo se ha identificado em su vida y em su mensaje liberador”. Cf. TORRES, G. S. Op. cit., p. 673.

A TdL encontrou condições originais, interagindo produtivamente com os textos produzidos pelo Vaticano II, estimulando sua recepção no continente latino-americano através das Conferências Gerais do Episcopado – Medellín, Puebla, Santo Domingo e Aparecida.⁴⁷⁵ Essa interação fecunda pôde ser também experimentada nas Conferências Nacionais dos bispos, dos religiosos, das pastorais e eventos consolidados como as CEBs, catequese renovada, comunidades religiosas inseridas, pastorais sociais e outras.⁴⁷⁶

A experiência do empobrecido configurou a perspectiva particular pela qual se enxergava a positividade da fé, dada a urgência da libertação histórica dos pobres guardando a primazia de valor da libertação soteriológica.⁴⁷⁷ Assim, pensar a fé a partir da realidade complexa dos empobrecidos do continente latino-americano foi a experiência fundante na gênese da TdL:

A raiz desta reflexão e opção é eminentemente bíblica e se fundamenta na gratuidade do amor de Deus revelado em Jesus Cristo, anunciador do Reino. Não é a indignação ética o fundamento mais original desta opção, mas antes trata-se de uma opção teocêntrica, um itinerário no encontro com Deus e com a gratuidade de seu amor, a revelação do primado do outro. A retomada desta perspectiva milenar torna-se-á a contribuição mais genuína da teologia latina-americana à Igreja Universal.⁴⁷⁸

A opção pelos pobres foi uma atitude da Igreja latino-americana pós-Concílio Vaticano II, concomitantemente abrindo espaço para a reflexão da presença e ação do Espírito de Deus. Por isso, não é mera coincidência que a retomada da “teologia do Espírito Santo” se dê no tempo em que a Igreja faz sua

⁴⁷⁵ Cf. CELAM. Medellín, II Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, 1968; Puebla, III Conferência Geral, 1979; Santo Domingo, IV Conferência Geral, 1992; Aparecida, V Conferência Geral, 2007.

⁴⁷⁶ Cf. MEDEIROS SILVA, J. J. *Pneumatologia e Mariologia no horizonte teológico latino-americano.*, p. 70.

⁴⁷⁷ Cf. LOPES GONÇALVEZ, P. S. *Liberationis Mysterium.*, pp. 31-99.

⁴⁷⁸ GUTIÉRREZ, G. Situação e tarefas da teologia da libertação. *Apud* MEDEIROS SILVA, J. J. *Op. Cit.*, p. 41.

opção pelos pobres.⁴⁷⁹ É o encontro de acentos teológicos do “amor” e da “libertação” numa mesma pneumatologia libertária.

O pobre é assumido, tanto no esforço reflexivo quanto na prática da Igreja Latino-americana como perspectiva de evangelização fundamental. Teologia e opção pelos pobres se identificam no pensamento teológico latino-americano, que fundamenta sua origem na indignação ética, nascida no bojo da fé que encontra nos rostos dos pobres, dos que têm fome e sede, dos encarcerados, dos doentes, dos “sem casa”, dos “sem terra”.⁴⁸⁰

Neste tipo de sociedade, construída com uma gritante desigualdade social, pobreza e miséria, a missão da teologia é servir como processo de libertação dos pobres, como identificação e prolongamento da missão messiânica (Lc 4, 16-20), pois, enquanto o humano estiver desfigurado em qualquer nível de sua vida, a teologia haverá de se preocupar com sua libertação integral.⁴⁸¹

Assim, na perspectiva da TdL, o pobre não é só o lugar privilegiado de um novo modo de fazer teologia, mas é o lugar que a teologia descobriu como opção de presença, manifestação do Espírito de Deus que constrói “comunidade”, produzindo nela “laços libertadores” de “fraternidade”.

3.4.3

A ação libertadora do Espírito Santo nos pobres

A força pneumática manifesta-se na vida concreta das comunidades cristãs dos empobrecidos como ação que irrompe no seio das mesmas, um agir que movimenta, liberta e renova cada um de seus membros.

Assim como o Espírito que suscita a vida onde está ameaçada, o lugar privilegiado de sua ação é mesmo o da vulnerabilidade, ou seja, dos pobres, antecipando a realização do Reino de Deus e suscitando sinais que são frutos de

⁴⁷⁹ Cf. GEBARA, I. *A opção pelo pobre como opção pela mulher pobre.*, p. 838. O tema do esquecimento do Espírito na reflexão teológica é trabalhado por todos os pneumatólogos. Entre eles, Hendrikus Berkhof, sustenta que a pneumatologia, de fato, foi esquecida pela teologia sistemática ou, conforme sua própria expressão, houve um “descuido” do Espírito por parte dela. Tal descuido é, em parte, de responsabilidade do próprio Espírito, que “distrai constantemente nossa atenção de si mesmo, centrando-a em Jesus Cristo”. As razões históricas são também responsáveis por esse descuido do Espírito, pois as igrejas oficiais temiam que os “entusiastas” (montanistas, anabatistas, quackers, pentecostais e outros) deflagrassem um rompimento entre o Espírito e o Cristo, ou entre o Espírito e as Escrituras e a Igreja: cf. desenvolvimento do tema a partir de vários teólogos dissertado em CHARLES, C. *Manifestações do Espírito Libertador.*, pp. 69-71.

⁴⁸⁰ Cf. BINGEMER, M. C. *Teologia da libertação.*, pp. 917-927.

⁴⁸¹ Cf. *Ibid.*

sua obra na história e no mundo. Segundo J. Comblin, o Espírito age por meio da palavra, do testemunho, da comunhão, da dedicação, da fraternidade, da esperança e da constância dos mesmos. Esta luta, segundo Comblin, é perseverante e é próprio do Reino de Deus agindo na sociedade humana e no mundo.⁴⁸²

Em sua obra, “O Espírito Santo e a libertação,” a ação se experimenta em sinais ou frutos do Espírito agindo nos pobres e a partir deles. Comblin chama essa realidade de “experiência de conversão”, na qual o Espírito suscita o “homem novo”, despertando nele a “ação”, a “palavra” e a “liberdade”. Este novo modelo de ser humano, conforme nosso autor, pode ser encontrado na expressão e vivência dos pobres que são reunidos e inspirados como povo nas comunidades cristãs, onde a vida desperta com facilidade rumo à sua plenitude.

Esta ação pneumática se evidencia nas experiências concretas dos empobrecidos em sua expressão de vida e de fé, somadas, vivenciadas e partilhadas nas comunidades latino-americanas:

Desde sempre, os pobres da América Latina não agem, mas são agidos por outros. Obedecem às ordens de outros, sendo objetos de uma história que se faz sem eles e contra eles; de repente começam a agir, descobrem que eles também são capazes de agir. Não tinham projetos para o futuro, apenas sonhos frustrados (...) Descobrem que são capazes de querer e buscar fins, de realizar objetivos.⁴⁸³

Este despertar dos pobres, animados e reunidos pelo Espírito Santo nas “comunidades”, compreende as experiências colhidas, pensadas e trabalhadas por Comblin, que se utiliza de um jogo semântico e teológico de palavras que ele denomina de linhas reflexivas, que, conforme seu parecer, configuram uma experiência nova, transformadora. Esse conjunto de palavras, abundantemente utilizado por Comblin, é um esforço para evidenciar a força do Espírito Santo, manifestado preferencialmente nas “comunidades pobres”.

Nesta experiência de conversão estão presentes termos como: “ação”, “liberdade”, “palavra”, “comunidade” e “vida”. Dito de outra maneira, na linha do pensamento de Comblin, o Espírito que age, no mundo e na história, suscita também ação para gerar vida e transformá-la. E a ação do Espírito gera efeitos ou frutos que são a liberdade, a força da palavra e a “formação comunitária”.

De início, é nessa experiência de “ação”, primeira linha de reflexão, que nosso autor situa a manifestação do Espírito Santo, cuja força está agindo no

⁴⁸² Cf. COMBLIN, J. *O Espírito Santo e sua missão.*, p. 340.

⁴⁸³ COMBLIN, J. *O caminho.*, p. 340.

ocultamento, ou no inconsciente do pobre, e em grau “comunitário”, nas pequenas comunidades. É uma experiência de nascer de novo, mudando da passividade para a atividade, operada por esta “força estranha” desconhecida, que impulsiona à mudança, conversão e transformação. É no registro desta ação que Comblin elabora sua pneumatologia: a teologia da ação é uma teologia do Espírito Santo e em si, correlata à teologia da história,⁴⁸⁴ ou seja, o agir do Espírito se dá na história concreta dos seres humanos. Essas ações, que são sinais da manifestação do Espírito, podem ser diversificadas: luta pelos direitos humanos, pela vida, pelo direito à terra, à moradia, à educação, etc. Trata-se de uma força humana, mas que de repente faz irrupção em pessoas simples, despreparadas. São estes que nas comunidades sentem uma eficiência que desconheciam, e o novo se manifesta no agir: conseguem raciocinar, organizar-se e produzir efeitos. Aqui, para Comblin, está a realidade do extraordinário: ação dos pobres e oprimidos, movidos pela força do Espírito.

A “liberdade” é parte da natureza e da ação do Espírito Santo. E isto nos faz entender Comblin quando escreve que toda a liberdade procede do Espírito e a ação própria do Espírito é a liberdade.⁴⁸⁵ Como experiência de “liberdade”, a segunda linha proposta por Comblin, os cristãos sentem-se envolvidos numa manifestação coletiva de libertação: libertação de uma estrutura injusta e de dominação experimentadas profundamente por mais de cinco séculos pelos povos latino-americanos. Aqui, a experiência de ausência de liberdade é sinalizada pelo teólogo belga em todas as dimensões e relações humanas: relação à natureza, em relação ao outro, a dimensão do trabalho, entre outras.⁴⁸⁶

É desse contexto de dominação e escravidão que aparece a experiência do Espírito que liberta para a liberdade: a experiência das comunidades é a de uma auto-libertação, primeiro aspecto demonstrado por Comblin como ação libertadora do Espírito. “As próprias comunidades experimentam uma libertação na ação de se libertarem. Esta experiência de liberdade realiza-se na luta de libertação, pois os cristãos sentem-se envolvidos numa vivência coletiva de

⁴⁸⁴ A proposta de Comblin é compreender o agir do Espírito Santo na história, não a partir de uma filosofia ou teologia da história, senão a partir dos desafios encontrados pelos cristãos no passado e no presente e aí identificar a ação do Espírito. Cf. MEDEIROS, J. J. *Pneumatologia e Mariologia no horizonte teológico latino-americano.*, p. 87.

⁴⁸⁵ Cf. COMBLIN, J. *O Espírito Santo e sua missão.*, p. 341.

⁴⁸⁶ Cf. Id. *O caminho.*, pp. 41-42.

libertação”⁴⁸⁷.

A “palavra” aparece como outro aspecto da experiência de liberdade suscitada pelo Espírito. Por isso, considerando que a palavra é uma força nova e diferente, inventada pelo Espírito para agir na humanidade, Comblin salienta que esta força do Espírito motiva e impulsiona os pobres na tomada de posse da palavra, desenvolvendo sua terceira linha reflexiva, a que ele chama de experiência da “palavra”:

Antes eram tratados como ignorantes e eles se julgavam desta forma também. Tanto na Igreja quanto na sociedade todos comentavam a ignorância do povo. Esse milagre, de começarem a falar diante das atrocidades do mundo, começa na comunidade. Aí todos falam. A palavra de todos vale. Um sinal: todos têm acesso à Bíblia, significando que todos podem conhecer as fontes do conhecimento. Não dependem de outros, mas podem saber por si mesmos.⁴⁸⁸

Este mesmo milagre, continua Comblin, estende-se para fora da comunidade, começando a enfrentar as autoridades. Os membros da comunidade pedem seus direitos, a prestação de contas do dinheiro público, formam associações, sindicatos para levantar a voz e defender publicamente a causa dos oprimidos. Esta experiência de tomar a palavra publicamente é uma das coisas mais marcantes.

Se estas palavras fossem pronunciadas por pessoas formadas não haveria nada de espiritual. Tudo seria explicado pela formação intelectual e pela facilidade da palavra. O espiritual está na conversão radical: os mudos falam. A experiência do Espírito está na tomada da palavra. Esta é vivida como uma verdadeira tomada, uma conquista. A palavra surge das energias que estavam escondidas no fundo secreto da pessoa. Está sendo ressuscitada.⁴⁸⁹

A quarta linha reflexiva de Comblin é a “comunidade”. O sinal da manifestação do Espírito nas comunidades de fé é o conjunto de relações que revelam a “fraternidade”, acentuada na diversidade. Mas a força do Espírito manifesta-se poderosa quando a comunidade eclesial procura os mais afastados, os mais rejeitados. Para Comblin, é aí que as comunidades seguem os caminhos do Espírito, pois os pobres não começam a reviver sozinhos e sim dentro de uma comunidade. É na comunidade que eles aprendem a desempenhar um papel ativo, aprendem a agir e ser capazes de servir. Aqui se vê a operação do Espírito.⁴⁹⁰

⁴⁸⁷ Id. *O Espírito Santo e a libertação*., pp. 41-42.

⁴⁸⁸ Ibid.

⁴⁸⁹ Cf. SANTOS, J. A. J. *O Espírito Santo*., p. 53.

⁴⁹⁰ Cf. COMBLIN, J. *O Espírito Santo e a libertação*., pp. 41-42

Esta experiência de libertação está ligada à consciência religiosa, pois a libertação não é em primeiro lugar um fato político ou econômico, mas o nascimento de uma personalidade nova. Antes a pessoa não se sentia responsável, capaz de existir por si mesma e para si mesma. Agora nasceu uma pessoa capaz de agir a partir de si própria e não como reflexo do mundo exterior. Esta passagem de um estado ao outro é a experiência da força do Espírito.⁴⁹¹

Segundo nosso autor, toda ação ou manifestação do Espírito nas comunidades, com seus frutos ou experiências, convergem para uma mesma finalidade: “a vida”, quinta e última linha reflexiva. Neste sentido, a “liberdade” suscitada pelo Espírito produz vida, a “palavra” motivada pelo Espírito produz vida, o “agir” do e no Espírito produz vida, e a “comunidade” formada pelo Espírito, produz vida. Tudo isto significa mais vida e constitui o conteúdo concreto da vida.⁴⁹²

Comblin ressalta em sua pneumatologia que o Espírito é poder gerador de vida, de aumentar vida, e admite com toda certeza, que essa é vida eterna que será manifestada após a ressurreição, mas que já está presente e se manifesta por uma abundância de vida.⁴⁹³ Na concepção de Comblin, “nos cristãos há uma orientação de que a vida de Jesus, como foi vivida e testemunhada”,⁴⁹⁴ é o modelo humano e humanizante para a concepção de vida cristã.

O Espírito leva Jesus aos publicanos, prostitutas, aos cegos, aos pecadores e aos coxos, abrindo o banquete de Deus a todos os vagabundos. Exatamente aí o Espírito vai ao encontro da mecha de vida que ainda não morreu. Depois o mesmo Espírito leva os apóstolos a todas as nações, a todos os povos, a todas as pessoas de todas as categorias, pois o Espírito é abertura a todo ser vivente para salvar toda vida, envolvendo a totalidade, tudo o que estava perdido num movimento de renovação de vida.⁴⁹⁵

Assim, em “comunidade”, movidos pelo Espírito, os pobres experimentam profundamente este tipo de vida. Essa forte experiência de vida surge, no continente latino-americano, da experiência marcante da morte. As comunidades são vida. Da comunidade nasce a vida. Dos indivíduos isolados vem a morte, pois a experiência de vida é de dedicação ao bem comum, de serviço. Descobre-se que

⁴⁹¹ Ibid., p. 42.

⁴⁹² Ibid., p. 99.

⁴⁹³ Cf. COMBLIN, J. *O Espírito de vida.*, p. 424.

⁴⁹⁴ Cf. Id. *A vida em busca de liberdade*, p. 114.

⁴⁹⁵ Id. *O Espírito de vida.*, p. 423.

a pessoa vive exatamente na medida em que se deixa envolver pela comunidade e pela missão da comunidade.⁴⁹⁶

Observando a vida dos pobres, onde brilha a vida do Espírito, Comblin tem convicção de que o “Espírito de vida” age na história pela mediação dos pobres, despertando “vida libertada”, onde, na relação dos empobrecidos, age pelo bem de todos, em função da promoção de todos, esta é a vida.⁴⁹⁷ Essa força pneumática vai mais além, pois o Espírito não apenas reúne os que se congregam nas “comunidades de base”, porque os mais pobres não frequentam essas comunidades, tornando-se marginalizados: vagabundos itinerantes, mendigos, ladrões, prostitutas, pecadores, maioria dos desempregados, dos favelados, os que passam fome, sede e sofrem frio. Neles ressoa o clamor dos pobres, o grito dos oprimidos. Ora, o Espírito está na origem do clamor dos pobres. A Igreja é a imensa caravana dos rejeitados do mundo que clamam, pedem justiça, invocam um libertador cujo nome lhes permanece muitas vezes desconhecido. Para J. Comblin, estas experiências da manifestação pneumática que age, desperta a palavra, forma comunidade, suscita a liberdade e gera a vida, são apenas tentativas, princípios: não experiência completa do Espírito, não há uma experiência que seria capaz de saciar. Tudo existe em forma inacabada, sempre ameaçada, sempre em perigo. Contudo, o que existe basta para que se fale numa verdadeira experiência. Também as comunidades cristãs do primeiro século foram imperfeitas e inacabadas. Assim mesmo trouxeram o testemunho do Espírito.⁴⁹⁸

Demonstramos que a pneumatologia de chave libertadora de Comblin assinala a manifestação do Espírito de amor, focalizando a “ação da liberdade” como carisma que forma a comunidade no processo, na caminhada, conduzindo esta comunidade para aquela que é sua fonte, fundamento e fundação: a comunidade perfeita do Deus Uno e Trino.

3.5

Fraternidade e Libertação: possível articulação entre a concepção de Francisco e a teologia de Comblin.

⁴⁹⁶ Cf. Id. *A vida em busca de liberdade*, p. 46.

⁴⁹⁷ Ibid., p. 48.

⁴⁹⁸ Ibid.

Buscamos exaustivamente reproduzir uma teologia do Espírito, pincelando elementos tanto da experiência de Francisco de Assis quanto da pneumatologia de chave libertadora de J. Comblin, como também de diferentes representantes da reflexão teológica seja da Tradição, do Magistério ou do pensamento contemporâneo para que na convergência de ideias e posicionamentos pudéssemos arriscar algumas conclusões.

No centro da experiência espiritual de Francisco de Assis está o “amor”. Para ele, embevecido da revelação bíblica, “Deus é amor” e seu “Espírito é o amor” com que Deus nos ama e nos faz amar. Este amor nos faz reconhecer-nos como filhos de um mesmo Pai, adotados em Cristo, e portanto irmãos. Este amor que se manifesta em nós, enquanto filhos de Deus é experimentado na mediação humana do irmão, que só é irmão mediante o acolhimento do amor. Amar para Francisco de Assis é a ação carismática do Espírito nos conduzindo ao encontro, ao diálogo, à convivência e ao compartilhamento de vida com o outro. Na experiência franciscana do Espírito, o amor é fraternidade, ou seja, amor entre pessoas que se encontram reunidas, congregadas na mesma comunhão de vida e de fé, possibilitada pelo Espírito e compartilhem suas experiências, ideias, projetos e sentimentos. “Amor-fraterno” é o fruto do encontro entre sujeitos, que sob a paternidade divina experimentam “já” e “ainda não” a perfeição do “nós” que ao passo que conduz para a comunhão eterna de Deus, já a atualiza em suas relações.

No centro da teologia do Espírito de J. Comblin está a “liberdade”, porque, antes de tudo entende a “liberdade” como centro da mensagem cristã, ou seja, o núcleo do Evangelho. Por isso, a manifestação carismática do Espírito como força e movimento de um “Deus ação” dá-se em sua liberdade e autonomia. É este “Espírito liberdade” que desperta e liberta a liberdade cativa pela lei, pelo pecado e pela morte. Este processo salvífico operado pelo Espírito em meio à realidade de uma população de empobrecidos, marginalizados, excluídos é chamado de “libertação”, ou seja, ação de Deus salvando e libertando seu povo das amarras do fechamento, do individualismo e da opressão. Para Comblin, esta é uma experiência de Deus, e é a primeira experiência que o povo bíblico fez de Deus, e por isso, de seu Espírito, que no processo de transformação social, política, econômica a que ele chama de libertação, produz, afinal liberdade e mais liberdade.

Então, diante disso, a questão que se coloca é: em que ponto se articulam experiência franciscana do amor que produz fraternidade e a teologia combliniana da libertação pela liberdade?

3.5.1

Comunidade no Espírito: amor “ou” liberdade, fraternidade “ou” libertação?

O Espírito Santo é amor: fonte e fundamento de amor, mistério, manifestação e revelação de amor. O Espírito Santo é liberdade: dom de Deus que suscita a liberdade e sua ação resulta em liberdade. Diante dessas afirmações podemos dizer que o Espírito é amor e liberdade? Como atributo ou categoria, imagem ou metáfora teria o amor a primazia sobre a liberdade, ou seria a liberdade a característica primeva da manifestação do Espírito? Dizer que o Espírito é amor resulta prejuízo à liberdade? Privilegiar a liberdade é secundar o amor?

Na mesma linha da articulação entre amor e liberdade, alinhamos os conceitos de “fraternidade” e “libertação”. Fraternidade que foi caracterizada aqui como “amor fraterno”, “amor entre irmãos”, “amor cristão”, porque relação de amor entre pessoas que reconhecem em Deus uma única e mesma paternidade. Libertação, “ação da liberdade”, força do Evangelho que cria o homem novo para responder, como atitude fundamental, à oferta divina de salvação. Libertação que estabelece novas e justas relações, criando ou fortalecendo os laços fraternos, ou seja, possibilitando a fraternidade.

Toda esta nossa pesquisa tem sido um esforço no sentido de responder a essas questões, clarificando que na gênese da comunidade há um sopro do Espírito que articula bem as duas atribuições: não há amor sem liberdade e não há liberdade sem amor. Deus é amor porque é autonomia, liberdade entre as pessoas. A comunidade no Espírito, ou seja, a comunidade suscitada, acompanhada, motivada, orientada pelo Espírito Santo é o lugar privilegiado da habitação do amor. Nela também se experimenta que a libertação da liberdade é amor.

Em alguns momentos a reflexão teológica parece acenar para um problema de linguagem, onde amor e liberdade se fundem num mesmo e único conceito. Em outros momentos, pareceu que, um produz o outro ou que, um é resultado do outro. O amor desperta a liberdade que é ação do Espírito amor. O amor é fruto da

liberdade. Noutros momentos, são momentos distintos da manifestação do Espírito que se completam. Mas em nenhum caso se rechaçam. Em nenhum caso, um substitui o outro. Assim como Santo Irineu usou a imagem dos “dois braços, as duas mãos do Pai para falar da missão de Cristo e da missão do Espírito, podemos dizer que amor e liberdade são as duas mãos do Espírito que agem no mundo, formando a comunidade humana. Os sinais desta operação do Espírito é tanto a fraternidade quanto a libertação.

Assim, entre os núcleos “amor/fraternidade”, “libertação/liberdade” como manifestação do Espírito que gera comunidade não pode haver “ou”, mas antes um conectivo “e” que liga a essência do amor à ação da liberdade, que independente do ponto de partida, seja ele a “fraternidade” ou a “libertação”, o ponto de chegada será sempre o mesmo, a natureza comunal do Espírito que ama e faz amar, derramando este amor para libertar a liberdade.

Destes dois núcleos articulados sob o eixo “comunidade” é cabível uma nova formação nuclear em várias direções. Derivam desses núcleos, portanto, os binômios “amor/libertação”; “liberdade/fraternidade”; “fraternidade/libertação” que podem oferecer um vasto campo de reflexão sobre a presença e manifestação carismática do Espírito. Reflexão que pode direcionar-se, partindo do amor que age e sua ação liberta; reflexão que poderá apontar a liberdade como centro do anúncio evangélico que faça crescer a convivência no amor; reflexão que direciona-se a partir do amor-fraterno como processo, resultando em liberdade.

Portanto, a articulação desses núcleos, que são ação carismática do Espírito tanto nas comunidades franciscanas quanto nas CEBs, aproximando a experiência de Francisco de Assis da pneumatologia combliniana aponta uma comunidade maior na qual as duas últimas estão inseridas e da qual são expressão: a comunidade Igreja. Esta comunidade, fundada no Espírito é *sempre reformanda*, e desde o Vaticano II tem ensaiado “um novo modo” de se expressar e de dialogar com o mundo para que, evidenciando seu elemento constitutivo que a é missionariedade para sinalizar o Reino de Deus.

Comunidade no Espírito: novo modo de ser Igreja

A Igreja é a comunidade “do” e “no” Espírito Santo, de onde toda experiência comunitária de fé, de Pentecostes aos nossos dias, configura-se como um novo modo de ser e de se projetar no mundo. Um modo de ser que se renova e atualiza mediante a ação do mesmo Espírito. Assim, conforme a reflexão de Moltmann, “a Igreja é a comunidade das pessoas libertadas por Cristo que experimentam salvação e vivem em gratidão, que voltada para Cristo vive no Espírito Santo e é nisto, ela mesma, sinal do futuro da nova criação”.⁴⁹⁹ Comunidade daqueles que devem sua vida nova e sua esperança ao efeito do Ressuscitado,⁵⁰⁰ que no poder do Espírito Santo se experimenta como comunidade de serviço ao Reino de Deus no mundo.⁵⁰¹

Assim, a Igreja é por excelência a comunidade “do” Espírito, porque dele e nele constituída para sinalizar o Reino de Deus, ao mesmo passo que é a comunidade “no” Espírito, ou seja, segundo o Espírito, porque por ele animada, conduzida e sempre em processo de renovação.

Dentro deste contexto eclesiológico, a aproximação da VRC franciscana com a experiência latino-americana das CEBs (esta última tão elucidada pela teologia do Espírito, de J. Comblin), pode surgir uma síntese, à partir da pneumatologia de chave libertadora que incide na vida da Igreja como a grande comunidade do Espírito: um antigo “novo” modo de ser Igreja, aquele que articula “amor e libertação”, experimentando “fraternidade e liberdade”.

Este “novo modo de ser Igreja”, antes de tudo, diz respeito a sua conformidade com o Espírito, ou seja, como esta comunidade “do” Espírito tem feito sua experiência “no” Espírito. É neste recorte que situamos tanto a vida franciscana quanto a espiritualidade da libertação experimentada na América Latina.

Assim, com esta imagem “novo modo de ser Igreja” não estamos falando apenas “do novo jeito de ser Igreja” das CEBs, mas também, que ao lado de outras comunidades, outros movimentos, em sintonia com a VRC, aqui especificando a franciscana. Este “novo modo de ser Igreja”, à luz desta nossa reflexão é o que o Papa Francisco tem repedido insistentemente: uma Igreja mais

⁴⁹⁹ Cf. MOLTSMANN, J. J. *A Igreja no poder do Espírito.*, p. 59.

⁵⁰⁰ *Ibid.*, p. 146.

⁵⁰¹ *Ibid.*, p. 367.

evangélica, mais pobre e dos pobres e de “saída missionária”.⁵⁰² Um modo de ser que Casaldáliga definiu como latino-americanidade: “um modo de ver, um modo de compartilhar, um modo de fazer o futuro. Livre e libertador. Solidariamente fraterno. Ameríndio, negro, crioulo”.⁵⁰³

A VRC, em sua estrutura, em suas motivações, em seus valores qualificantes, torna publicamente visível e continuamente perceptível o dom da fraternidade feito por Cristo a toda a Igreja. Por isso mesmo, a VRC tem como compromisso irrenunciável e como missão ser e aparecer como célula de intensa “comunhão fraterna” que seja sinal e estímulo para todos os cristãos,⁵⁰⁴ e de maneira muito específica a comunidade franciscana, por conter em seu carisma a vivência do evangelho em comunidade relacional, ou seja, a fraternidade.

Neste sentido, a experiência de Francisco de Assis e seus primeiros companheiros, num movimento dinâmico de retorno ao Evangelho, constituindo uma reformulação da VRC de seu tempo, inspirada na comunidade de Jesus com seus discípulos, a “nova família do Senhor”, contribui, ainda hoje para uma eclesiologia pneumática, resgatando elementos da fraternidade, da itinerância apostólica e da missionariedade.

Por outro lado, articulando a experiência das CEBs com esta experiência franciscana das origens, temos no modelo de comunidade dos Atos dos Apóstolos a fonte sempre mais límpida a ser buscada para qualquer manifestação eclesial no Espírito: partilha, oração comum, compartilhamento da vida, divisão dos bens, projetos comuns.

Assim, o Espírito do Senhor, que reuniu os primeiros fieis, que suscitou a vida religiosa e, entre elas a “minorítica fraternidade franciscana”, e fez nascer no continente latino-americano um “novo jeito de ser Igreja” através das CEBs, continuamente convoca a Igreja, numa única família, e sustenta as famílias religiosas e as comunidades de base, que através de seus núcleos esparsos por toda a terra e de maneira especial neste “continente da esperança”, têm a missão de ser sinais particularmente legíveis da íntima comunhão que anima a Igreja e de ser sustentáculo para a realização do plano de Deus.⁵⁰⁵

⁵⁰² Cf. FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*.

⁵⁰³ Cf. CASALDÁLIGA, P.; VIGIL, J. M. *Espiritualidade da libertação.*, p. 58.

⁵⁰⁴ Cf. PC 15a; LG 44c.

⁵⁰⁵ DOCUMENTOS PONTIFÍCIOS. *A vida fraterna em comunidade.*, p.27

Somos filhos no filho, constituindo o Corpo de Cristo. É o único Espírito, que todos recebemos, que constitui a unidade do corpo: “Pois todos nós fomos batizados em um só Espírito, para formarmos um só corpo, judeus, escravos ou homens livres, e todos nós bebemos de um só Espírito” (1Cor 12,13). O Espírito gera, portanto, comunhão (2Cor 12,13; Fl 2,1). O princípio último de nosso relacionamento com Deus e entre nós é o mesmo, a saber, o Espírito Santo.⁵⁰⁶

Segundo Miranda, nesse sentido é que se pode afirmar que todo cristão ou todo membro da Igreja é sem mais carismático. Entramos, ainda segundo o mesmo autor, para a Igreja quando aderimos pela fé à Palavra de Deus que nos é proclamada. Nenhuma razão humana é suficiente para justificar nossa adesão, a não ser uma experiência mais profunda provocada e dinamizada pelo Espírito Santo.⁵⁰⁷

Enquanto comunidade dos que creem a Igreja é fundamentalmente carismática. Essa eclesiologia pneumatológica pressupõe e se fundamenta numa cristologia também pneumatológica, que ressalte o sentido da presença e da atuação do Espírito na vida de Jesus Cristo, pois toda a existência de Jesus foi acompanhada pela ação do Espírito de Deus, à qual correspondia, realizando a sua filiação eterna na história e a sua missão salvífica como Messias-Servo em cumprimento da vontade do Pai.⁵⁰⁸

Uma eclesiologia pneumatológica ou de comunhão reconhece em todos os membros da Igreja a qualidade de sujeitos. Animados pelo Espírito que neles age, são conscientes e responsáveis em sua fé e em seu proceder, vivem uma história que lhes é própria, são dotados de carismas e dons especiais, não são meramente membros passivos da comunidade. Também tem uma contribuição própria a dar na construção e na configuração concreta da Igreja, pois o Espírito respeita a diversidade das pessoas e, ao gerar comunhão (unidade), gera igualmente a catolicidade (diversidade) e não a uniformidade. Toda a comunidade é sujeito da construção eclesial ao proclamar o Evangelho de Jesus Cristo movida por seu Espírito, ao transmitir para outras gerações o que ela é, o que ela crê.⁵⁰⁹

Se a “ação missionária” do Espírito é “cristificar” toda a humanidade, e a Igreja é seu instrumento e canal pelo qual age e trabalha para tal fim, a relação do Espírito, que se manifesta nos pobres, com a Igreja, causa nela uma vocação distintiva e elemento constitutivo de abrir-se em missão, a partir dos empobrecidos para efetuar sua ação.

⁵⁰⁶ MIRANDA, M. F. *A Igreja numa sociedade fragmentada.*, p. 68.

⁵⁰⁷ Ibid.

⁵⁰⁸ Ibid.

⁵⁰⁹ DV 8.

Lendo e interpretando Comblin, J. Arnaldo chegou à conclusão de que “o ponto de articulação entre Espírito e Igreja se dá na missão”.⁵¹⁰ Esta articulação é desenvolvida e explicada por Comblin utilizando-se da seguinte premissa:

Ora, o Espírito está ligado à missão. Os Evangelhos anunciam que o Espírito intervém no momento em que se produz o testemunho ou o enfrentamento entre a Igreja e o mundo (Mt 10,20; Jo 15,26; 16,8). Os Atos dos Apóstolos e as Epístolas mostram a realização concreta: a Igreja descobre a sua verdadeira natureza no momento de passar de um mundo humano a outro, isto é, no ato da missão.⁵¹¹

Para J. Arnaldo, Comblin entende as etapas de tomada de consciência cristã como etapas missionárias, como por exemplo, a experiência do Apóstolo Paulo, no Novo Testamento: o Espírito intervém para obrigar a Igreja a sair de suas fronteiras para o mundo exterior. Neste sentido o mesmo Espírito espera da Igreja uma saída de si mesma para revelar-lhe quem é Cristo.⁵¹²

Para Comblin, ainda que a Igreja se conceba, na teoria e na prática, como presença do Espírito, na forma como se organizou ao longo dos séculos acabou por restringir esta presença, concedendo ao Espírito o papel de autenticador e santificador para dar autoridade à ação da própria Igreja.⁵¹³ Nesta relação entre Espírito e Igreja, o papel do Espírito toma e se reveste de um caráter meramente funcionalista, desconsiderando a profundidade desta relação revelada pelo Novo Testamento e pela Tradição Patrística. Por isso, Comblin esforça-se para conduzir a reflexão, desvelando aspectos iluminadores sobre o papel do Espírito na Igreja, cuja ligação, muito mais íntima, não se dá apenas no nível da funcionalidade. Neste esforço, Comblin investiga tal relação *Pneuma-Ekklesia* a partir dos textos sagrados do Novo Testamento, onde encontra elementos importantes a revelar que, mais que um autenticador, o Espírito é a força que conduz a Igreja à verdade (Jo 16,7;13).⁵¹⁴

Esta ligação íntima e concreta do Espírito com a “comunidade” transparece nas Epístolas paulinas. Mas é em Lucas, segundo Comblin, que se encontra a evidência desta relação, pois a “teologia lucana” apresenta o Espírito vindo primeiro, e ao suscitar os Apóstolos, suscita através deles as “comunidades”. Em

⁵¹⁰ SANTOS, J. A. J. *O Espírito Santo.*, p. 65.

⁵¹¹ COMBLIN, J. *Teologia da missão.*, p. 71.

⁵¹² Cf. SANTOS, J. A. J. *Op. cit.*, p. 65.

⁵¹³ Cf. COMBLIN, J. *O Espírito Santo e a libertação.*, p. 105.

⁵¹⁴ *Ibid.*, p. 106.

cada comunidade está a Igreja e o mesmo Povo de Deus está em cada comunidade e no movimento missionário que as reúne numa mesma unidade dinâmica.⁵¹⁵

Já amparando-se nos Padres da Igreja, Comblin continua descobrindo essa mesma íntima relação entre o Espírito e a Igreja, embora saliente que, não sendo uma doutrina elaborada sobre o tema, revela, como afirmou Santo Irineu, que “onde está a Igreja, aí está também o Espírito de Deus. E o Espírito é a verdade”.⁵¹⁶ Em síntese, o Espírito é concebido como um “dom” feito à Igreja e como aquele que habita nela. Esta concepção subsistiu até o século IV, quando o Espírito passou a ser compreendido de um modo menos concreto e mais pessoal. Desde então, foram, segundo nosso autor belga, muitos séculos em que a Igreja na sua *práxis* e em sua teologia, principalmente no Ocidente, relegou a ação do Espírito Santo ao escondimento.⁵¹⁷

Uma grande mudança foi detectada pelo teólogo belga, radicado na América Latina, na Igreja a partir do Concílio Vaticano II, passando de uma postura fechada em si mesma, preocupada com sua manutenção e expansão, para uma consciência aberta e dinâmica de que está no mundo para agir como missionária da libertação integral dos seres humanos.⁵¹⁸ A novidade destacada por Comblin consiste no nascimento da Igreja a partir de baixo para cima, ou seja, ele considera que é das pequenas comunidades que a Igreja nasce, não o contrário, e é por essa razão que a Igreja é espiritual, diferindo-se das sociedades humanas nascidas pela vontade de um poder. A Igreja, segundo nosso autor, nasce a partir da comunhão que une as pessoas e as comunidades, construção perseverante do trabalho humano, mas antes, fruto da ação do Espírito Santo, donde a conclusão fácil pode nos levar a afirmar que a Igreja nasce simultaneamente de Cristo e do Povo pelo Espírito.⁵¹⁹

Para Comblin, é um sinal providencial da presença e manifestação do Espírito: “indo ao encontro da ação, a Igreja redescobre sua origem e seu lugar normal: procede de Deus e é chamada a participar da ação de seu Deus como

⁵¹⁵ Ibid., p. 107. Para um estudo aprofundado ver: BOFF, Lina. *Espírito e missão na obra de Lucas-Atos*.

⁵¹⁶ LYON, I. *Adversus haereses*. III, 24, 1, Paris, 1857.

⁵¹⁷ Sobre este tema e suas implicações, sugerimos uma consulta à obra de Víctor Codina, cabendos, neste momento, tão somente, acenar para este longo período eclesial com uma pneumatologia incipiente: cf. CODINA, V. *Creo en el Espíritu Santo*

⁵¹⁸ Cf. COMBLIN, J. *O Tempo da ação.*, p. 14.

⁵¹⁹ Cf. Id. *O Espírito Santo e a libertação.*, pp. 115-117.

instrumento disponível e fiel”.⁵²⁰ A Igreja, que não existe a não ser no Espírito e sob a movimentação do Espírito,⁵²¹ é e deve ser a Igreja cuja missão se confunde com a missão do Espírito. E se os pobres, conforme Comblin e os “teólogos da libertação”, são privilegiados pela ação do Espírito, também para a Igreja devem ser a marca de sua identidade.

A opção a favor dos pobres e oprimidos não é, para a Igreja, uma opção preferencial ou acidental, mas essencial e constitutiva. Dizer a Igreja dos Pobres é quase uma redundância, pois a Igreja é dos pobres ou não é Igreja”.⁵²² Neste sentido,

O olhar panorâmico sobre a teologia produzida na América Latina a partir do Concílio Vaticano II depara-se com a riqueza e a originalidade de como as Igrejas deste continente, considerado política e economicamente subdesenvolvido, tornaram-se conhecidas nos outros continentes por sua vitalidade profética, diaconal e comunitária.⁵²³

Também é de conhecimento comum a afirmação de P. F. C. Andrade⁵²⁴ de que desde os anos 60 a chamada “opção pelos pobres” constituiu-se em um dos pontos centrais da Igreja Latino-americana, e por conseguinte da TdL. Para ele, a Igreja desde seus primórdios teve uma particular atenção aos pobres como evidenciam os Padres da Igreja.⁵²⁵ De modo semelhante, continua Andrade, na Idade Média vislumbrou-se uma densa experiência de proximidade e efetivo cuidado com os pobres em grande parte da Igreja.⁵²⁶ Já em épocas mais recentes, o cuidado caritativo dos pobres por parte de diversas instituições ligadas à Igreja como hospitais, asilos, escolas são também uma tradução desta especial relação que os cristãos devem manter com os pobres. Lembrando o Concílio Vaticano II, e se fundamentando nele, P. F. C. Andrade afirma que a questão da pobreza motivou um contingente de bispos a assumirem o compromisso com os pobres e um modo de vida simples através do “Pacto das Catacumbas da Igreja Serva e Pobre,” que foi firmado por cerca de 40 Padres Conciliares no ano de 1965.⁵²⁷

⁵²⁰ Cf. Id. *O Tempo da ação.*, p. 15.

⁵²¹ Cf. *Ibid.*

⁵²² RICHARD, P. *A Igreja latino-americana entre o temor e a esperança.*, p. 67.

⁵²³ MEDEIROS SILVA, J. J. *Pneumatologia e Mariologia no horizonte teológico latino-americano.*, p. 70.

⁵²⁴ Cf. ANDRADE, P. F. C. *A opção pelos pobres e a misericórdia de Deus.*, p. 2.

⁵²⁵ Para uma coletânea significativa de textos patrísticos sobre a questão social e econômica veja-se: cf. BRAVO, R. S. *Doctrina Social y Económica de los Padres de la Iglesia.*

⁵²⁶ Cf. MOLLAT, M. *Les Pauvres au Moyen Age.*

⁵²⁷ Cf. KLOPPENBURG, B. *Concilio Vaticano II.*, pp. 526-528.

Esta “opção pelos pobres” feita pela Igreja latino-americana, continua P. F. C. Andrade, que foi assumida pelo Episcopado deste continente em suas Conferências Gerais, de Medellín a Aparecida, possui dois significados particulares:

O primeiro é o da mudança de lugar social: a identificação com os pobres deve nos levar a ver o mundo com seus olhos, a mudar nossa perspectiva, nossos interesses, nossa compreensão da realidade. O segundo significado, indissociável do primeiro, é o de que esta opção deve nos levar a criar condições para que os pobres sejam o sujeito das necessárias transformações sociais e, também, um sujeito eclesial pleno. Neste sentido, não tanto “ser a voz dos que não têm voz,” mas sim, “dar voz aos pobres” mais do que ser “advogados dos pobres”, colocar-se ao seu lado na caminhada e nas lutas.⁵²⁸

A comunidade eclesial deve perseverar na liberdade que Cristo nos libertou (Gl 5,1), pois ela é a comunidade dos livres. Na comunhão com Cristo, as pessoas são libertadas da opressão que as separa de outras pessoas para uma convivência livre.⁵²⁹

No registro da libertação e da Teologia do Espírito Santo germinam o tema da liberdade no interior da Igreja. A eclesiologia de comunhão do Vaticano II “não elaborou suficientemente os dados da diversidade e da liberdade como obra do Espírito para a geração da comunhão, pois é um e o mesmo Espírito que desperta os carismas e cria a liberdade”.⁵³⁰ No início da década 70, S. Galilea constatou-se que:

O recobrar da pneumatologia para o interior da eclesiologia há de produzir frutos novos na missão da Igreja na América Latina: a vida religiosa como acontecimento do Espírito há de revitalizar-se; recuperar-se-á o carisma da missionariedade; experimentar-se-á a profecia como dom do Espírito e se reconhecerão os profetas contemporâneos; há de recuperar o carisma de santidade com a proclamação de santos hodiernos; enfim, uma pneumatologia assegura a ação do Espírito no todo de um planejamento pastoral pensado e articulado e não como uma agregação posterior como para dar alma a um projeto eminentemente humano.⁵³¹

Comblin trabalha, em “O Tempo da ação”, a receptividade que os pobres, reunidos pelo Espírito em comunidades, têm no acolhimento do Evangelho que os faz Igreja, e dentro desta dimensão de ser Igreja, sua vocação para a missão. Para nosso autor a dinâmica da evangelização é sempre essa: os pobres evangelizam, e

⁵²⁸ ANDRADE, P. F. C. *A opção pelos pobres e a misericórdia de Deus.*, p. 2.

⁵²⁹ Cf. MOLTSMANN, J. J. *A Igreja.*, p. 371.

⁵³⁰ MEDEIROS SILVA, J. J. *Op. cit.*, p. 112.

⁵³¹ GALILEA, S. *Lo carismático em la pastoral latino-americana.*, pp. 17-19.

são evangelizados, porque são Igreja,⁵³² e sua missão é estar a serviço da vida plena, e por conseguinte, da libertação integral do ser humano. Esta postura de serviço em função da libertação integral do ser humano é a preocupação do Episcopado Latino-americano e Caribenho, reunido em sua V Conferência Geral:

Como discípulos devemos nos colocar a serviço da vida integral como o fez Jesus ao curar os enfermos, reintegrar excluídos na sociedade, saciar os famintos, perdoar os pecadores, conviver com todas as classes de pessoas, sensibilizar-se pelos mais pobres (DAP 335). Essa vida integral deverá ser vivida pelo próprio discípulo em todas as duas dimensões: pessoal, familiar, social e cultural.⁵³³

Portanto, “Igreja” e “Missão” a partir dos pobres é uma experiência de vida no Espírito marcadamente acentuada na Igreja que está no “continente da esperança”, a nossa América Latina, onde as CEBs, ainda que com menor visibilidade, são ainda a sua maior expressão e a experiência espiritual de fraternidade vivida por Francisco de Assis, uma de suas mais autênticas e relevantes inspirações.

Por fim, reproduzindo o pensamento de A. M. Tepedino, dizemos que o “amor não consegue ficar escondido. Por isso a comunidade no Espírito vai proclamar sua experiência como “boa notícia” que o mundo deve receber. A missão é extravasar para os outros, para o mundo.⁵³⁴ Este é o “amor” que “liberta”, porque emana do Espírito. Assim, a articulação entre Francisco e Comblin, a partir do conceito “comunidade” no Espírito, que gera “fraternidade e libertação” é, o que a teologia da graça chama de amor que liberta.

Por fim, segundo Moltmann, a comunidade é o lugar da manifestação do Espírito (1Cor 14) numa abundância transbordante de dons espirituais (carismas),⁵³⁵ cujo maior e mais substancial é o amor libertador.

3.5.3 Amor libertador

A síntese do encontro onde se articulam “amor” e “libertação” como resultado da ação carismática do Espírito na comunidade por ele formada, é um amor cristificado, comprometido, encarnado e implicado no processo de transformação das realidades injustas que dificultam tanto a expressão como o

⁵³² Cf. COMBLIN, J. *O Espírito Santo e sua missão.*, pp. 28-346.

⁵³³ MIRANDA, M. F. *Igreja e sociedade.*, p. 156.

⁵³⁴ Cf. TEPEDINO, A. M. (Org.). *Amor e discernimento.*, p. 66.

⁵³⁵ Cf. MOLTSMANN, J. J. *A Igreja.*, p. 373.

crescimento do outro como pessoa livre. O amor que brota desta ação do “Espírito libertador” é amor que fortalece a luta pela liberdade. A partir da reflexão de Miranda no contexto salvífico da graça de Deus, entendemos, a ação divina que passa necessariamente pelo ser humano para nos atingir como salvação. Ou seja, esta ação divina salvífica

é mediatizada não só pelas experiências de gratuidade, mas também através dos apelos do próximo, da viúva, do órfão, do pobre, do injustiçado, do oprimido, do marginalizado, do egoísta solitário, do inimigo. Também aqui o apelo concreto dirigido à nossa liberdade é a oportunidade oferecida para que ela cresça. O necessitado diante de nós dilata as possibilidades do nosso coração. Numa sociedade como a nossa que gera e faz crescer o número de empobrecidos e excluídos, o amor fraterno, se for autêntico, buscará ser eficiente ao se sensibilizar pelos mais fracos e pobres.⁵³⁶

Assim, concordamos com Miranda no que diz respeito à nossa resposta a Deus, que não só acontece no amor ao nosso semelhante, mas também no empenho por eliminar tudo o que signifique diminuição de vida para o mesmo, que é nosso próximo, sobretudo para os mais fracos, os mais vulneráveis, para os “sem voz” e “sem vez” na sociedade. É esforço por libertá-los dessa situação terrível e nos libertarmos a nós próprios desse contexto que nos envolve, que condiciona e limita nossa liberdade cristã. “Esta luta é uma prática libertadora, intrínseca e necessariamente ligada à caridade cristã, atestando sua verdade e sua autenticidade. No contexto atual de uma sociedade marginalizadora, excludente, nossa resposta a Deus consiste numa *práxis* libertadora, que une amor fraterno e luta pela justiça”.⁵³⁷

É o amor que desperta o amor, é no diálogo com outra liberdade que nossa liberdade é estimulada e cresce, é fazendo uma experiência pessoal de doação gratuita que partimos para gestos gratuitos; ora somente o ser humano é capaz de amar e doar-se; logo a ação salvífica de Deus que nos fará crescer no amor e na liberdade vem sempre mediatizada pelos nossos irmãos. Daí a importância vital de que a Igreja seja de fato uma comunidade libertadora, um campo onde a liberdade cristã possa medrar e desabrochar, onde a autoridade signifique serviço e não poder, e as prescrições estejam sempre subordinadas ao amor, que no fundo é o único que conta.⁵³⁸

Uma verdadeira experiência espiritual é configurada por dois encontros significativos e inseparáveis: o encontro com a pessoa de Jesus e o encontro com

⁵³⁶ MIRANDA, M. F. *A salvação de Jesus Cristo.*, pp. 136-143.

⁵³⁷ *Ibid.*

⁵³⁸ MIRANDA, M. F. *Libertados para a práxis da justiça.*, p. 104.

o irmão, o outro, sobretudo o pobre e pequeno, presença de Cristo, onde o segundo encontro prolonga o primeiro e dá a dimensão histórica do encontro com Deus.⁵³⁹

Se a graça de Deus nos é mediatizada pelos outros, pela comunidade, importantes consequências decorrem daqui; pois do mesmo modo que a comunidade deve fomentar o desabrochar e o crescimento da liberdade, a realização e o crescimento do Reino de Deus, não só pela vida de seus membros, mas também pelas objetivações nascidas do “amor fraterno”, assim também uma sociedade na qual esteja presente a recusa do amor diminui e obstaculiza a ação salvífica de Deus, não só pelo egoísmo vivido, mas também pelas objetivações do mesmo nas estruturas injustas.

Hoje vivemos num mundo socialmente estruturado com base no poder e no dinheiro, e num continente onde estas desigualdades são realmente escandalosas (Puebla 1-161). Esta sociedade latino-americana na qual nascemos nos foi dada previamente à nossa liberdade. A situação latino-americana pressiona e limita a nossa liberdade.⁵⁴⁰ Outra limitação de nossa liberdade cristã, segundo Miranda, vem do fato de que nesta sociedade as estruturas injustas geram novas injustiças, as atitudes egoístas produzem novas atitudes egoístas; são a “concupiscência social”. Destroem na fonte as tentativas de se concretizar o amor fraterno, pela sua inviabilidade dentro das leis e princípios desta desordem estabelecida, onde o critério último é o lucro, e não o homem.

A ação salvífica de Deus no homem (amor fraterno) é criadora e promotora de mais liberdade, dom compromisso; diante desta situação obstaculizante, injusta e alienante, o amor cristão reveste-se necessariamente de uma função crítica com relação a esta sociedade, deixando nascer do seu interior a denúncia profética que exige justiça para os homens. Numa tal sociedade como é a sociedade latino-americana o amor fraterno reveste formas precisas como a luta pela transformação social, a solidariedade com os marginalizados, o não conformismo com a sociedade capitalista de consumo.⁵⁴¹

Esta ação salvífica é experiência do Espírito Santo, conforme M. C. Bingemer, um “processo de libertação da pobreza, enquanto experiência de fé e de

⁵³⁹ Cf. GALILEA, S. *La liberación como encuentro de la política e de la contemplación.*, p. 313

⁵⁴⁰ Cf. MIRANDA, M. F. Op. cit., p. 104.

⁵⁴¹ Ibid., p. 105.

amor”,⁵⁴² que a autora chama de “*práxis* de Deus”, ou seja, o agir de Deus na história por meio de seu Espírito.

Miranda insiste que o amor fraterno supõe *práxis* libertadora como mediação humana da ação salvífica de Deus capaz de influir sobre outras liberdades para a libertação integral do ser humano. A exigência de justiça e de promoção humana nasce do “amor cristão”, pois se isto fica de fora a Igreja comprometida com o homem não passaria de uma companhia multinacional de desenvolvimento. Só há ação salvífica de Deus onde há compromisso pela justiça, está claramente atestada na Escritura. Aí não se concebe um conhecer a Deus num contexto de injustiça (cf. Jr 22,13-16; Os 4,1s);

a justiça para com seu semelhante é a instância crítica suprema, mesmo com relação ao outro (cf. Is 1,10-17), chamando-nos a atenção para as condições de um culto autêntico. O Novo Testamento continua na mesma linha, sem o ‘amor fraterno’ não se é conhecido por Deus (cf. 1Jo 3,17s; 1Jo 4, 7s).⁵⁴³

O “amor libertador” na experiência espiritual de Francisco é antes de tudo dom de Deus e resposta humana, cada vez mais fraterna para a construção de uma autêntica comunidade que vive e experimenta o amor como promoção do outro. Na teologia de Comblin, o “amor libertador” é carisma do Espírito que está no início, no meio e no final da dinâmica processual em que a liberdade é libertada para o amor e sua fonte que é Deus para gerar no amor a comunidade.

3.6 Conclusão parcial

Neste segundo capítulo iluminamos com a teologia a experiência fraterna de Francisco de Assis no contexto de sua comunidade primitiva, sempre confrontada e articulada com o pensamento libertador de Comblin. Demonstramos que a partir de sua experiência, “do” e “no” Espírito Santo, ao falar de vida comunitária, Francisco de Assis estará sempre priorizando a “fraternidade”, porque parte de sua experiência de Deus, que desdobrada na relação com o outro será sempre a manifestação do “amor fraterno”. Do outro lado, J. Comblin, sem desmerecer a relação de amor entre irmãos dentro da comunidade, evidencia a “libertação” como implicação deste amor cristão, aspecto prático e concreto que resulta da

⁵⁴² Cf. BINGEMER, M. C. *O Espírito Santo na espiritualidade cristã.*, pp. 221-236.

⁵⁴³ Cf. MIRANDA, M. F. *Libertados para a práxis da justiça.*, pp. 104-105.

vivência da fé experimentada em comum, sobretudo num contexto de tantas formas de cativeiro, das liberdades individuais e coletivas como tem acontecido na América Latina.

Do lado franciscano, num primeiro momento, percebeu-se um vasto campo ainda inexplorado da teologia pneumática do amor que muito tem a contribuir com a articulação teológica em que vivemos. Depois, a imensa contribuição que a experiência franciscana de comunidade pode dar à Igreja, como verdadeira “Comunidade no Espírito” através da revolucionária e evangélica “forma de vida” para as estruturas atuais da VRC.

Do lado combliniano, a “comunidade” como valor e como princípio de liberdade ajuda o cristão atual a responder, pela fé e pela experiência de libertação, aos anseios do mundo pelo individualismo, pelas “pseudo-liberdades”, e sobretudo por aquilo que tem marcado nossas sociedades “globalizadas”, o “indiferentismo” e sua cultura da indiferença.

Esta articulação revelou tanto a urgência de evidenciar o Espírito Santo como protagonista da comunidade, que ele funda e conduz com sua presença e ação carismática, como também suscita cada vez mais e melhor, uma teologia pneumática de chave libertadora, que brota da experiência de libertação e do desejo para transformar as estruturas a partir de um “novo modo” de ser Igreja, aquele em que todos, movidos pelo Amor, buscam vivenciar relações novas, livres, comprometidas, autenticamente fraternas e libertadoras.

Portanto, a “ação” do Espírito na “comunidade”, conforme a reflexão teológica até aqui esboçada, difunde-se ao mesmo passo que converge, num duplo movimento gestando “fraternidade” e “libertação”. Desta forma já acenamos para uma possível síntese entre a experiência espiritual “sãofranciscana” e teologia combliniana, onde seja pertinente afirmar a vida comunitária segundo o Espírito como uma “fraternidade libertadora”.

4

Fraternidade libertadora: experiência e teologia no acolhimento do Espírito

4.1

Introdução

A vida comunitária segundo o Espírito, num esforço sintetizador entre a espiritualidade “sãofranciscana” e a pneumatologia combliniana será aqui nomeada e reconhecida como fraternidade libertadora, porque em seu núcleo o “amor-relação será sempre uma abertura ao outro e uma convivência e “comunhão” com o outro,”⁵⁴⁴ onde a libertação também se configura como ação que liberta a liberdade cativa.⁵⁴⁵ Viver comunitariamente segundo o Espírito é apresentar-se livre de tudo e de todos e ao mesmo tempo, pelo amor, fazer-se servo/a e sujeito/a a tudo e a todos, pois a liberdade é para o amor.

Neste sentido, este terceiro e último capítulo configura-se como uma proposta de síntese dos dois anteriores, onde, num primeiro momento abordaremos metodologicamente o que chamamos de antítese de cada um dos autores no que tange ao tema, ou seja, explorando o conceito menos privilegiado ou desenvolvido pelos autores, na única intenção de demonstrar a afinidade e a implicação entre “fraternidade” e “libertação”, e vice-versa, independente do conceito focalizado e priorizado para adjetivar a comunidade segundo o Espírito. Em outras palavras, o conceito “fraternidade” utilizado por Francisco de Assis para nomear a comunidade segundo o Espírito dará espaço para o conceito “libertação”. A mesma dinâmica vai na direção de Comblin, buscando salientar mais o conceito “fraternidade”, sempre quando o que mais é evidenciado em sua reflexão teológica sobre a manifestação do Espírito na comunidade é o conceito “libertação”. Com este entrelaçamento conceitual pretendemos elencar a contribuição tanto para o pensamento teológico quanto para a prática pastoral no encontro entre a experiência espiritual comunitária de Francisco de Assis e a teologia pneumática da comunidade em Comblin, apontando seus desafios e esperanças para nossas comunidades latino-americanas na comunhão e mútua colaboração entre duas expressões pneumáticas muito concretas: vida religiosa e comunidades eclesiais. Vejamos, portanto, como na compreensão teológica de

⁵⁴⁴ Cf. BOFF, L. *O Espírito Santo.*, p. 226.

⁵⁴⁵ Cf. COMBLIN, J. *Vocação para a liberdade.*, todo capítulo 9.

comunidade, enquanto produção do Espírito, é possível conciliar o tema da liberdade/libertação como experiência espiritual articulada teologicamente com o amor/fraternidade.

4.2

A proposta profético-silenciosa de libertação em Francisco de Assis

Na visão de Francisco de Assis, viver comunitariamente segundo o Espírito é, antes de tudo, experimentar o amor de Deus na mediação do irmão, onde e quando este amor, que é o Espírito sempre de maneira nova derramado, se concretiza pelo encontro e se dá na convivência, na relação de alteridade, reciprocidade, no respeito mútuo, na cordialidade e no cuidado. Isso é fraternidade e é para Francisco de Assis a comunidade que acolhe a experiência fraternal. Fraternidade capaz de suscitar ou libertar a liberdade, tornando-se em sua estrutura agente capacitador de libertação. Por essa razão é possível também conceber na experiência fraterna do *Poverello* a dimensão profético-libertadora, ainda que, vale salientar, desprovida de uma leitura sociológica.

Neste sentido, se há uma proposta revolucionária e profética no sentido genuinamente libertador, ela passa necessariamente pela experiência bíblica de liberdade feita na fé do santo de Assis, pois só os “livres” podem ser “libertadores”. Liberdade que nasce do vazio e da não-apropriação e que transforma o mundo, abrindo possibilidade de se falar em uma utopia concreta. Essa liberdade é base da contemplação porque, sem a libertação do olhar, não enxergamos as coisas na visão do Espírito de Amor e não entramos na oração de Jesus. É, antes de tudo, a grande liberdade de poder abrir os olhos.⁵⁴⁶

4.2.1

Experiência da liberdade “são franciscana” como teologia

⁵⁴⁶ Cf. PEDROSO, J. *Olhos do Espírito.*, p.139.

A vida de Francisco de Assis foi, segundo A. Gemelli, uma glorificação da liberdade⁵⁴⁷ alcançada pelo esforço de livrar-se de tudo o que o detinha, amarrava ou o embarçava na realização de seu ideal: lutas internas e externas para romper as cadeias do seu cativeiro interior e pessoal. Esses confrontos diretos, seja consigo mesmo, seja com terceiros, seja com situações marcaram sua vida como um itinerário de conquistas alcançadas mediante o combate contra os seus próprios impulsos; com o pai; pela pobreza, e pela obediência. É esta última, a obediência, a chave para o entendimento de sua liberdade libertada e libertadora, que perpassa toda a sua vida e sua experiência de fé com constantes libertações até o fazer-se liberto, em certo sentido, até da morte, chamando-a de irmã e acolhendo-a, desnudo e livre, como só os poetas conseguem fazer metaforicamente, embora nunca realmente.⁵⁴⁸

Já para Mariani, o conceito de liberdade na experiência de Francisco só pode ser compreendido no âmbito da liberdade cristã ou bíblica, que está diretamente relacionada com o evento salvífico, ou seja, com a graça que vem em socorro da natureza humana, seja para libertá-la da servidão do pecado, seja em vista de elevá-la à dignidade sobrenatural.⁵⁴⁹ Segundo este autor, à análise e descrição amplamente atestada nas “Fontes Franciscanas” se acrescenta a avaliação que permite descobrir na condição da liberdade espiritual um ponto de partida e um ponto de chegada do itinerário espiritual franciscano. No ponto de partida, a liberdade se manifesta na opção radical do despojamento por amor; no ponto de chegada no pleno domínio de si e na perfeita consecução do projeto de vida como conformidade com Cristo.⁵⁵⁰

Nos “Escritos” de Francisco o tema da liberdade não ocupa nenhuma evidência, primeiro porque não faz parte da preocupação do *Poverello*

⁵⁴⁷ Comblin ao relacionar liberdade e libertação registrou criticamente que esta última desenvolveu-se praticamente sem referências à teologia da liberdade. Segundo ele, a teologia da libertação precisa da teologia da liberdade para se situar no conjunto da teologia e ser recebida como teologia de pleno direito, pois a teologia da liberdade fornece uma perspectiva mais ampla, evitando que a teologia da libertação seja vista como teologia circunstancial, que dura uma geração ou o tempo de duração de determinada problemática social: cf. COMBLIN, J. *Cristãos rumo ao século XXI*, p.87.

⁵⁴⁸ Cf. GEMELLI, A. *O Franciscanismo*, pp. 395-397.

⁵⁴⁹ É importante sublinhar que a presença da graça junto com a livre iniciativa humana não somente caracterizam a liberdade cristã, mas dilatam a própria liberdade humana. Nesse sentido se pode dizer que a santidade, último ponto de chegada do processo libertador da graça, é também o grau mais alto da liberdade humana. É ainda na santidade que se manifesta de maneira definitiva a “dimensão humana da redenção”.

⁵⁵⁰ Cf. MARIANI, E. *Liberdade, libertação*, p. 383.

desenvolver nenhuma reflexão doutrinária ou quiçá teológica sobre o assunto, e segundo porque a temática lhe soaria um tanto abstração daquilo que na realidade já experimentava, e por força de testemunho comunicava aos irmãos: ele era um homem evangelicamente tomado pela liberdade. Segundo Mariani, não é de importância capital que o termo esteja totalmente ausente, o mesmo se dizendo do advérbio “livremente” que aparece uma única vez no “capítulo 2” da Regra Bulada, inserido num contexto de profunda inspiração libertadora.⁵⁵¹

Já nas biografias, percebe-se uma maior frequência e expressão de empregos dos termos “liberdade”, “livre”, “livremente” sempre que o biógrafo quer salientar a conotação psicológica dos episódios narrados. Assim acontece com Tomás de Celano no seu primeiro livro, “capítulos 13 e 71”, ou como qualidade da mente ou do intelecto conforme aparece no “capítulo 83”. Outras vezes evocava a escolha de vida, como bem retratou o “capítulo 81”.⁵⁵² Segundo Mariani, expressões análogas serão encontradas em outros biógrafos como Juliano de Espira e Boaventura: liberdade de espírito, liberdade de alma.⁵⁵³ Entretanto, a primeira experiência espiritual de liberdade só foi possível para o *Poverello* através de duríssimas provações e ingente força de vontade vivenciadas na sua *convertio*. Provações vivenciadas como processo de “livre” desprendimento.

Da passagem de uma vida “em pecado”, como ele mesmo descreveu em seu “Testamento” até a definição do ideal evangélico assimilado e compreendido a partir do texto bíblico do envio dos discípulos, dado em fevereiro de 1208.⁵⁵⁴ Dá-se aí, então, uma libertação interior e exterior do jovem Francisco que rompe com seus ideais cavaleirescos, com a cultura burguesa, com a própria família e com o modelo eclesiológico vigente.

Mariani afirma com muita tranquilidade que o terreno que mais dificuldade causou ao jovem Francisco foi a dramática incerteza de como deveria realizar o seguimento de Cristo em vista do qual havia sentido singulares e, gradualmente, sempre mais fortes intuições. Teve que obedecer a um irresistível chamado que, se por um lado o cumulava de alegria e o cobria de luzes, por outro o levava a uma

⁵⁵¹ Ibid., p. 384.

⁵⁵² 1Cel 13: “as injúrias tinham fortalecido sua alma e por isso andava por toda parte muito mais livre e com maior coragem”; 1Cel 71: “tinha a preocupação de viver totalmente livre de todas as coisas que existem no mundo para não se contaminar com elas por um momento sequer”; 1Cel 83: “pronto ou lúcido”; 1Cel 81: “conhecia os segredos das criaturas com a intuição do coração porque tinha atingido a liberdade dos filhos de Deus.

⁵⁵³ MARIANI, E. *Liberdade, libertação.*, p. 384.

⁵⁵⁴ Ibid.

vida completamente diferente da primeira a ser vivida na solidão. Encontrou-se sem amigos, sem família, sem perspectivas humanas ou mundanas no exato momento em que experimentava o fascínio estranho de uma doçura nunca antes experimentada.⁵⁵⁵

A vida de Francisco foi, segundo Zavalloni, uma celebração de liberdade no esforço vitorioso de libertar-se de tudo quanto embaraçava o seu ideal. A luta desapiadada contra si mesmo para vencer os seus impulsos até achar agradável tudo o que antes o repugnava e vice-versa; a luta pela pobreza, que foi a sua maior libertadora; a conquista daquela virtude que parece oposta à liberdade, mas que é o segredo dela, a saber, a obediência, não foram senão etapas desta conquista.⁵⁵⁶

Mariani defende que a radicalidade da escolha vocacional de Francisco, realizada com apoio da coragem e do anti-conformismo, pode ser considerada condição preliminar do clima de liberdade, que da conversão à morte marca o comportamento do *Poverello* face a tudo e a todos: face aos homens, às coisas, a tudo que representa poder, nas escolhas essenciais, melhor ainda no gosto pelo essencial e na recusa de toda frivolidade. Uma liberdade como esta que tem como objetivo conseguir o máximo de relacionamento imediato com Deus nada tem a ver com anarquia e rebelião, nem tampouco com auto-suficiência orgulhosa.⁵⁵⁷

Em cada ser humano que realiza sua vida na pobreza e humildade de Cristo, aumenta também aquela liberdade que é própria do carisma franciscano. É a liberdade de toda coisa terrena e do mundo, de toda paixão e apego ao próprio eu, a verdadeira liberdade com Deus, como a possuía Francisco de Assis.⁵⁵⁸

A temática da liberdade está ligada a outros aspectos da espiritualidade franciscana: liberdade e pobreza; liberdade e serviço; liberdade e obediência; liberdade e simplicidade; liberdade e alegria. Tudo isso porque a liberdade não se realiza na recusa das coisas, dos homens, da autoridade, da cultura, da dor, mas manifesta-se como uma conquista que se tornou possível graças à força interior e espiritual que harmoniza as tensões da existência através de sua dissolução. Tudo isso precisa ser ressaltado e lembrado porque a liberdade franciscana e, por conseguinte, sua liberdade, é concreta, isto é, imersa na vida⁵⁵⁹.

⁵⁵⁵ Ibid., p. 385.

⁵⁵⁶ Cf. ZAVALLONI, R. *Pedagogia franciscana.*, p. 149.

⁵⁵⁷ MARIANI, E. *Liberdade, libertação.*, p. 385.

⁵⁵⁸ Cf. ZAVALLONI, R. Op. cit.

⁵⁵⁹ MARIANI, E. Op. cit.

Assim, também a obediência caracteriza a vida de Francisco de maneira singular, tanto que pode ser chamada a sua virtude típica, pela qual

O homem obediente é o homem que responde, entrando no vivo da realidade, sem apagar-lhe o vigor, mas colocando-o dentro de um novo caminho de esperança. Trata-se do homem à escuta, atento ao chamado de Deus e da criação, atento a todas as vozes dos homens e, ao mesmo tempo, plenamente silencioso, todo colocado no cumprimento de tudo que o Espírito lhe sugere.⁵⁶⁰

Para Francisco, a obediência ao Senhor e ao seu Espírito que age sempre através da comunidade eclesial, às vezes ultrapassa as determinações práticas da mesma. Por isso, obedecer é “fazer tudo o que parecer conveniente para melhor agradar ao Senhor Deus, seguir seus passos e sua pobreza”.⁵⁶¹ É, como o santo registrou em sua primeira Regra, “perseverar nos mandamentos do Senhor que prometemos segundo o santo Evangelho e o nosso gênero de vida”,⁵⁶² “e servir de bom grado aos outros na caridade do Espírito, porque esta é a obediência de Cristo”.⁵⁶³ Obediência é assim, luta para ser o que todos devem ser, segundo sua vocação própria. É postura existencial: obedece realmente quem renuncia à própria vida, porque superou a busca de realização egocêntrica e vive, com exclusividade, no amor oblato, para o “único todo-poderoso”.⁵⁶⁴

Então, como falar em “libertação” dentro de um registro teológico sem correr o risco de anacronismo em relação à vida, à espiritualidade e ao pensamento de Francisco de Assis?

4.2.2 O desafio de falar sobre libertação no *ethos* de Francisco de Assis

A dimensão “libertadora” de Francisco de Assis deve ser buscada num contexto correto de consciência epistemológica. É o teólogo L. Boff e, sempre franciscano, que chama a atenção para este cuidado, focalizando o *Poverello* dentro de seu tempo medieval, religioso e, paradigmaticamente teocêntrico. Nesse sentido é a religião que organiza a sociedade e embora não deixe de ser a última, a instância econômica vem interpretada a partir daquela teológica e religiosa.⁵⁶⁵

⁵⁶⁰ ZAVALLONI, R. *Pedagogia franciscana.*, p.152.

⁵⁶¹ Cf. ClLe 3.

⁵⁶² Cf. RNB 5, 17.

⁵⁶³ Cf. RNB 5, 14-15.

⁵⁶⁴ Cf. CROCOLI, A. *Dado e nascido à beira do caminho.*, p. 396.

⁵⁶⁵ Cf. BOFF, L. *São Francisco de Assis.*, p. 107.

Procurar, então, uma “libertação social” em Francisco de Assis pelas lentes sociológicas ou teologias da libertação significa não encontrar, de partida, nada. Assim, lembra-nos Boff, que essa busca pelo conceito e compreensão “sãofranciscana” de libertação deve, como temos insistido, passar e se conectar com os conceitos de pobreza, riqueza, regra, autoridade, fraternidade, dinheiro, pobreza, obediência, sarracenos etc.⁵⁶⁶

Por outro lado, concordamos com Boff, que um “ator social” não vive e pensa o que quer, mas aquilo que lhe é possível dentro das coordenadas histórico-sociais. Por isso, deve ser compreendido sempre e de maneira nova dentro de um processo maior, onde se faça uma autêntica dialética entre indivíduo e sociedade, considerando destino pessoal e destino coletivo.

A possibilidade de falar, hoje, de libertação em Francisco de Assis, vem, ainda segundo Boff, da importância do ponto de vista, que é um outro dado metodológico pertinente: “para muitos a temática da libertação é irrelevante, porque não participam das angústias e esperanças do mundo dos pobres. Não se colocam no ponto de vista dos interessados na libertação dos pobres”⁵⁶⁷ e, por que não dizer também de todos os que optaram por eles?

Desta forma, Boff consegue afirmar que Francisco de Assis ao fazer uma opção inegável pelos pobres, “tornando-se presente no meio deles, desencadeou uma libertação objetiva. Mas como definir o conteúdo e a forma desta libertação? Será necessário capturar a contribuição de Francisco de Assis para a libertação, a partir de seu interesse e compromisso pelos pobres”.⁵⁶⁸

4.2.3

Francisco de Assis: homem libertado, livre e libertador

O olhar evangélico de Francisco, numa tríplice direção Deus, pobreza e alegria, fez dele um homem livre, amarrado a ninguém, levando-o a redescobrir a pureza original das criaturas. Só uma vida aberta a Deus e ao semelhante, que ele nomeia como irmão, é capaz de dar à criatura humana o gozo da libertação, que conduz à liberdade pura e santa com que Deus nos criou.⁵⁶⁹ O olhar que Francisco desenvolveu na sua experiência concreta de Deus e do humano é da mais genuína

⁵⁶⁶ Ibid.

⁵⁶⁷ Ibid., p. 110.

⁵⁶⁸ Ibid.

⁵⁶⁹ Cf. LORSCHIEDER, A. *São Francisco, como vejo.*, p. 414.

liberdade e libertação, pois nele o homem de sempre encontrou-se com o homem eterno e as promessas de Deus se fizeram bem-aventuranças palpáveis na vida de um “Pobrezinho”.⁵⁷⁰

O *Poverello*, através de toda sua vida, foi se tornando um homem essencialmente livre. Logo que entregou a roupa a seu pai, exclamou “agora poderei dizer livremente: Pai nosso que estais no céu, e não meu pai Pedro Bernardone, a quem devolvo não só o meu dinheiro mas também toda a roupa. Irei nu para o Senhor”.⁵⁷¹ Esta foi a primeira experiência de liberdade como verdadeira experiência de Deus vivida por Francisco, que está bem representada na cena diante do bispo de Assis, quando seu pai o acochava para que entregasse o dinheiro e lhe pagasse os danos causados em seus negócios. Ele, então, despindo-se em praça pública, entregou suas vestes ao pai que o deserdava como filho, abrindo mão da mais elementar das seguranças humanas, a de ter uma família, um lar. Até mesmo quando se pôs a pedir esmolas, comenta Boaventura: “Não era o desejo do ganho que o animava a pedir esmolas, mas a liberdade de espírito; por isso Deus, Pai dos pobres, sempre teve com ele um cuidado todo particular”.⁵⁷²

Francisco de Assis é descrito, classificado e nomeado pelo pensamento teológico de L. Boff como um homem “libertado, libertador e livre”. Francisco se apresenta como um homem libertado das vinculações dos distintos sistemas; como alguém que se importa com as angústias e cativos pessoais e coletivos, experimentados pelas pessoas de seu tempo, e por isso, empenhado num processo de libertação dessas angústias e prisões que suscitam ódio e violência, prejudicando a paz e a convivência fraterna entre os indivíduos e os povos. Daí resulta dizer que Francisco foi um homem “livre” e “por causa desta liberdade conquistada é que anima todos os verdadeiros processos de libertação que buscam pela ação solidária criar e alargar o espaço da liberdade”.⁵⁷³ Assim, a obra da libertação precisa de homens livres em si mesmos e de si mesmos para seguir por onde o Espírito soprar.⁵⁷⁴

Vejamos como Francisco pode ser considerado “liberto” e de que.

⁵⁷⁰ Cf. TONIN, N. J. *Itinerário espiritual de São Francisco*., p. 424.

⁵⁷¹ Cf. Mem. 12

⁵⁷² Cf. LM 7,9

⁵⁷³ Cf. BOFF, L. Op. cit., p. 125.

⁵⁷⁴ Cf. PEDROSO, J. *Olhos do Espírito*., p. 145.

Francisco não se apresenta como um agente do sistema de seu tempo, seja ele social ou religioso. Também não o faz mediante uma estratégia teórica e prática da consciência, formulando verbalmente uma alternativa e pondo em marcha um modelo novo, mas apesar disso foi um grande revolucionário de fantasia criadora que projetou e viveu algo de novo ainda não vivido ou ensaiado. Um revolucionário, não um mero reformador. Face ao sistema feudal centrado nos “maiores”, Francisco se apresenta como “menor” e quer que seu grupo, sua fraternidade se chame assim, sujeitos a toda humana criatura. Face à burguesia organizada sobre o eixo da riqueza, Francisco propõe o ideal da pobreza radical e da renúncia total ao uso do dinheiro. Face à Igreja do seu tempo sob a hegemonia do *sacerdotium*, Francisco se apresenta como leigo; mesmo feito diácono mais tarde, não está ligado a nenhum benefício.⁵⁷⁵

Assim, Francisco foi um “homem libertado” desde que rompeu com o pai, e na ocasião, recusou-se a obedecer aos cônsules de Assis que o intimaram a comparecer para resolver o impasse com o pai. Esta recusa configura-se numa saída do poder que representa, segundo Boff, uma forma de “libertação” de Francisco. Todavia, é o encontro com o leproso o fato marcante e decisivo para sua “auto-libertação”, pois negou-se a si mesmo naquilo que era mais amargo e repugnante à sua natureza. Fez violência a si mesmo. Francisco não foi voluntariamente aos leprosos, motivado por humana e religiosa compaixão, mas por causa da “liberdade libertada”, num doloroso processo, até responder à graça, possibilitando neles a imagem desfigurada do Cristo Crucificado.⁵⁷⁶ Também nada há de romântico nos esponsais de Francisco com a “Dona Pobreza”, pois todo romantismo soçobra quando colocado no teste definitivo do beijo do leproso. Assim, se quisermos penetrar no mais íntimo da alma liberta, terna e compassiva de Francisco, devemos considerar a loucura de seu amor por este crucificado, o mais pobre e abandonado dos seres, o leproso mais sem forma e beleza de todos os homens, e sua disposição heroica com que abraçou o caminho da cruz.⁵⁷⁷

Sabemos, deste modo, que na sequência, a comunidade fraterna, nascida em torno da experiência libertada de Francisco, configura-se como pluralidade suscitada pelo Espírito: dos treze irmãos, seis provém da aristocracia dos quais dois doutores formados em Bologna e quatro formados para jurisprudência; um é sacerdote, membro do cabido da catedral e três de classes baixas e pobres, dois de procedência ignorada e Francisco da burguesia comercial:

⁵⁷⁵ Cf. BOFF, L. *Francisco de Assis.*, p. 113.

⁵⁷⁶ Cf. CANTALAMESSA, R. *Enamorado de Jesus Cristo.*, pp. 14-15.

⁵⁷⁷ Cf. TONIN, N. J. *Op. cit.*, pp. 430-432.

Todos fazem uma opção radical pelos pobres e pelo Cristo pobre, rejeitando de antemão secundar a nova sociedade nascente. Antes de se entregarem à esmola, trabalham nos leprosários, como empregados nas casas ou no campo. Mesmo como esmoleres se atinham ao estritamente necessário. Mais importante que libertar-se da organização social daquele tempo é libertar-se para uma nova forma de sociabilidade. Francisco funda uma fraternidade verdadeiramente utópica radicada na radical igualdade de todos, onde “nenhum irmão tenha poder ou domínio algum, máxime entre si... mas quem quiser ser o maior dentre eles, seja ministro e servo de todos”. Quem assumir uma função de coordenação se comporte como uma mãe; revoluciona a relação dos súditos para com os ministros. Trata a seus confrades de cavaleiros da Távola Redonda para representar plasticamente a igualdade entre todos. A obediência se inscreve dentro do mesmo espírito de fraternidade. Face às rupturas e pecados na comunidade o remédio igualmente é ditado no espírito de fraternidade.⁵⁷⁸

Estamos de acordo com L. Boff que esta comunidade fraterna está aberta para fora, onde, ao andar pelo mundo, os irmãos devem portar-se, evangelicamente, como pobres, anunciando a paz, comendo o que aparecer, sempre na renúncia a qualquer tipo de violência, e dando a quem pedir. Nesse sentido, para Francisco, o sentido de missão é primeiramente viver o Evangelho da fraternidade universal, “submetendo-se a todos os homens por causa do Senhor e confessando-se serem cristãos,⁵⁷⁹ sendo menores, “livres” e totalmente dependentes da graça de Deus.

No sentido social, a comunidade está aberta para acolher todas as diferenças: burgueses como Bernardo, pequenos como Gil, nobres como Ângelo, todos têm lugar desde o momento em que aceitam seguir o Evangelho anunciado aos pobres. Desde o momento em que menosprezam seu saber, sua nobreza, sua riqueza, e até sua pobreza, a fim de conhecer apenas o Deus de Jesus que faz o “sol brilhar sobre os bons e os maus”.⁵⁸⁰

Todavia, a comunidade fraterna de Francisco não seria totalmente aberta e libertada se não se abrisse para baixo, numa verdadeira democracia cósmica com todas as criaturas. Para ser realmente irmãos importa viver fraternalmente com os pássaros, o fogo, a água, a cigarra, o lobo, a lesma da estrada, cercando tudo com respeito e devoção, ternura e compaixão.⁵⁸¹ É da irmandade cósmica ao reconhecimento da pobreza e indigência do outro que se faz irmão.

Francisco conheceu a oportunidade social da pobreza no seu tempo, como também conhecia os valores ascéticos e pastorais dela; mas não apelava para esses

⁵⁷⁸ BOFF, L. Op. cit., pp.114-115.

⁵⁷⁹ Ibid., p. 115.

⁵⁸⁰ Cf. DUCLOS, B. *Francisco, imagem de Cristo.*, p. 61 [1209].

⁵⁸¹ Cf. BOFF, L. *São Francisco de Assis.*, p. 116.

valores para apoiar a sua experiência singular. A resposta aos seus problemas e aos da Igreja do seu tempo, que sob tantos aspectos “ameaçavam ruína”, encontrou-as em Cristo e no retorno ao seu Evangelho. De Cristo e do Evangelho aprendeu não somente a pobreza material como tal, mas todo aquele seu espírito que chamamos com termo de “minoridade”.⁵⁸²

Concordamos com Cantalamessa, que muitos historiadores ao investigarem a vida do santo de Assis e a razão de sua mudança radical em favor dos pobres e esquecidos de seu tempo, só conseguem constatar historicamente a decisão do *Poverello* em mudar seu *status* social. De pertença à classe superior, que contava na cidade por nobreza e riqueza, ele escolheu colocar-se no extremo oposto, compartilhando a vida dos últimos, daqueles que não eram nada, os assim chamados “menores”, atingidos por todos os tipos de pobreza.⁵⁸³

Segundo Boff,

também para os pobres Francisco possui uma visão libertária, evitando assistencialismo como forma de presença no meio deles. Não assinalou aos seus seguidores nenhuma atividade apostólica específica. Não criou hospitais, lazaretos ou obras de assistência aos pobres, porque não os considerava, primeiramente, como objeto de ajuda. Ser pobre como os pobres está a serviço do estar com os pobres em profunda solidariedade. Francisco se empobrece voluntariamente para poder conviver com eles e formar uma comunidade de vida. Não raro saíam os frades a pregar o Evangelho de dois em dois pelo mundo e um deles era um leproso.⁵⁸⁴

Francisco não faz da classe dos pobres uma classe messiânica pois há apenas um Messias. Mas ele é encontrado apenas no companheirismo fraternal com que sonham os pobres sempre excluídos duma fraternidade completa.⁵⁸⁵ Qual seria o “segredo de Francisco” que fez dele um homem “livre e libertador” em relação aos pobres? E como entender o seu “estar-com-os-pobres” como uma “ação libertadora” em favor dos mesmos?

Segundo Cantalamessa, é consenso entre os “franciscanófilos” que o santo de Assis não escolheu a pobreza e muito menos o pauperismo, mas antes e principalmente os pobres, mas nem mesmo esta escolha justifica sua mudança radical em favor dos mesmos. No fundo animador desta opção está a escolha entre si mesmo e Deus, entre salvar a própria vida ou perde-la pelo Evangelho. Insiste

⁵⁸² Cf. ZAVALLONI, R. *Pedagogia franciscana.*, p. 141.

⁵⁸³ Cf. CANTALAMESSA, *Enamorado de Jesus Cristo.*, p.11.

⁵⁸⁴ BOFF, L. *Op. cit.*, p. 116.

⁵⁸⁵ Cf. DUCLOS, B. *Op. cit.*, p. 63 [1211].

Cantalamezza, que houve “alguns, como por exemplo Simone Weil, que chegaram a Cristo por meio do amor aos pobres e houve quem chegasse aos pobres partindo de Cristo, que é o caso de Francisco, porque a razão profunda de sua conversão não é de natureza social, mas evangélica”.⁵⁸⁶ Concordamos com N. Tonin, que Deus o toca por dentro e Francisco passa a tocar os pobres, em resposta. Deus o cobre de graça e ele passa a ser graça para os desgraçados. Deus não o esquece e ele começa a se lembrar dos esquecidos.⁵⁸⁷

Seguindo esta linha de reflexão, vejamos como Francisco auxiliou nos processos de libertação e que estratégias utilizou. Francisco pediu que os irmãos fossem fatores de libertação das fraturas e ódios entre os irmãos. Ele mesmo tomou muito a sério esta missão de mediação, engajando-se pela paz como um verdadeiro libertador, não só em Assis, mas em diversas cidades como Perusa, Bolonha, Arezzo e Sena.

Boff apresenta duas ilustrações muito caras à literatura franciscana, na tentativa de elucidar a metodologia libertadora de Francisco: a cena dos ladrões escondidos nos bosques e a lenda do lobo de Gúbio. Na primeira trata-se de uma pedagogia da conquista e libertação, onde a aproximação é necessária, seguindo a metodologia de levar ao bosque pão e vinho dos melhores, que possuíam, para servir com alegria aos ladrões. Atraindo sua atenção e conseguindo sua confiança, só então falar de Deus sem moralizações ou tentativa de convencimento ou conversão, pedindo-lhes apenas que ao roubar não usassem de violência. O método segue, numa segunda aproximação, um dia depois, com mais ofertas, mais confiança, mostrando que Deus concede gratuitamente aquilo que os frades lhe ofereceram sem a necessidade de roubar, pois Deus dá o necessário. Assim, por causa da cordialidade e bondade dos frades, os ladrões se “libertam”, convertendo-se, e entre eles, alguns se fazem frades. Salienta Boff, que neste processo, por meio das estratégias franciscanas:

há uma renúncia explícita à acusação, ao dedo em riste apontando para o mal e à condenação. A estratégia privilegia a bondade, a cordialidade, a paciência, a confiança na energia sã que demora dentro de cada um e que pode ser ativada pelo cuidado e pela compreensão. Esta perspectiva pressupõe a superação de todo farisaísmo e maniqueísmo que distribuem esquematicamente a bondade toda de um

⁵⁸⁶ Cf. CANTALAMEZZA, R. Op. cit., p. 13.

⁵⁸⁷ Cf. TONIN, N. J. *Itinerário espiritual de São Francisco.*, p. 427.

lado e o mal todo do outro. Supõe que em cada pessoa humana mora um ladrão possível e em cada ladrão vive um frade possível. E o frade santo e bom dentro do ladrão pode ser resgatado desde que investimos ternura, compreensão e cuidado. É a estratégia de Francisco, a libertação pela bondade.⁵⁸⁸

Numa segunda cena, diante do temível lobo de Gúbio, desarmado, pobre e evangélico, Francisco o faz reconhecer sua maldade oriunda da necessidade de alimentação, e ao prometer-lhe o sustento por parte dos cidadãos, consegue dele sua conversão.

Também a estratégia de Francisco em relação aos cidadãos de Gúbio que temem o lobo e com ele se confrontam, fazendo crescer o conflito, segue os mesmos passos, não dando-lhes razão, mas cobrando-lhes mudança. Francisco faz-se o *locus* da aproximação e do encontro entre as duas ferocidades de lobos, o “da selva” e o “da cidade”, e seu desafio libertador é fazer das duas espécies de lobos, homens novos, cujo caminho só é possível quando ele, Francisco, como mediador do conflito consegue que cada um se disponha a mudar na direção ao outro. Com o “lobo selvagem” usa da linguagem da fraternidade para fazê-lo perceber sua situação de agressor. Com o “lobo da cidade”, sem dar-lhe razão, cobra mudança de postura e acolhimento da ferocidade do “lobo selvagem”.

Desta mudança de ambos, pode eclodir a paz: o lobo da selva frequenta a casa dos homens e os homens lhe dão o necessário para a vida. Esta paz não é a vitória de um lado, mas é a superação dos lados e dos partidos. É a paz verdadeira que significa o equilíbrio do movimento que se movimenta não contra o outro, mas para o fundo e para frente; para o fundo pela conversão de cada um, para frente pela criação de uma convergência que não é uma terceira via, mas a via nova da fraternidade e da paz que, de si, ninguém possui, mas a qual todos são convidados a construir.⁵⁸⁹

Em que sentido, então, podemos afirmar a liberdade de Francisco, que está na base de sua estratégia libertadora?

Boff posiciona a liberdade de Francisco como um amadurecimento libertador de uma personalidade que buscou ascensão na própria profundidade. Liberdade demonstrada a partir de seus gestos e palavras configuradas no caminho da humildade e da simplicidade. Assim, o *Poverello* libertou-se dos acessórios, daquilo que era acidental, focando-se na busca pelo essencial, que para ele é Cristo.

⁵⁸⁸ BOFF, L. *São Francisco de Assis.*, p. 120.

⁵⁸⁹ *Ibid.*, pp. 120-121.

Neste sentido, Pedroso defende a tese de que Francisco “libertou” primeiramente o olhar, entendendo que os olhos são ao mesmo tempo as janelas por onde entra tudo dentro do coração humano, e um filtro por onde acontece a seleção daquilo que se quer ou não experimentar. Para libertar o olhar é preciso antes libertar o “eu”, e Francisco, segundo Pedroso, ensinou que é preciso libertar-se do próprio “eu”, porque um “eu” inflacionado ou inchado pensa que é Deus, originando todos os enganos. Não se apropriar do próprio “eu” é deixar o caminho livre para o sonho de Deus a respeito da humanidade. Francisco abriu um vazio no “eu” para acolher a infinidade de Deus.⁵⁹⁰

Boff salienta também como característica desta liberdade “sãofranciscana” o profundo respeito por cada individualidade, percebendo em cada um a condução do Espírito do Senhor. Esses elementos pneumatológicos podem ser colhidos na leitura das Regras, cujas expressões incitam à liberdade, à criatividade e ao respeito pelas decisões:

Assim se deixa à liberdade de cada um, remendar ou não os hábitos, ter ou não livros necessários para a oração litúrgica, ter ou não os instrumentos de trabalho, liberdade de comer de todas as comidas que forem apresentadas; liberdade de escolher um trabalho que não vá contra a simplicidade da vida franciscana; liberdade de associar ou dissociar o trabalho como o sustento da vida; liberdade de ficar no meio cristão ou de ir entre os infiéis; liberdade de escolher a forma de estar presente entre os infiéis, seja pelos serviço seja pela pregação e assim por diante.⁵⁹¹

Boff finaliza sua análise da liberdade de Francisco lembrando a “legenda da perfeita alegria” aquela que é alcançada mediante a serenidade mesmo na experiência das maiores adversidades, numa atitude de permanência espiritual imperturbável, pois a verdadeira liberdade se realiza lá onde a pessoa se autodetermina a conviver com todas as criaturas, indistintamente de sua situação, a servi-las com cortesia, até mesmo os animais, como queria Francisco. Por causa desta liberdade experimentada como conquista pessoal, Francisco anima todos os processos de libertação que buscam pela ação solidária criar e alargar o espaço da liberdade.⁵⁹²

Com o auxílio da reflexão de L. Boff podemos concluir que a vida comunitária segundo o Espírito, na ótica do *Poverello*, que é gestada no amor para produzir novos laços de relacionamento, de ternura, de convivência, de partilha,

⁵⁹⁰ Cf. PEDROSO, J. *Olhos do Espírito.*, p. 143.

⁵⁹¹ BOFF, L. Op. cit., p. 123.

⁵⁹² Ibid., p. 125.

enfim, fraternidade é uma proposta “profético-silenciosa de libertação” do próprio Espírito do Senhor na vida que se desenhou comunitária a partir de sua figura carismática.

Será esta a imagem que Comblin colheu dele, a qual serviu-lhe de inspiração no desdobramento de sua profecia revolucionária e libertadora que compreende também amor e fraternidade?

4.2.4

A imagem de Francisco de Assis segundo Comblin

Diante de Francisco de Assis, Comblin é um devoto, um admirador, alguém motivado a conhecer a vida e a obra do admirado, descrevendo-o como homem do Espírito. No entanto, nunca fez deste homem *pneumatóforo* objeto de sua teologia.⁵⁹³

Segundo Comblin, Francisco foi um novo modelo de santidade em seu tempo. Não era um santo sério, grave, obediente, disciplinado, construtor. Era um santo poeta, livre, alegre apesar dos sofrimentos oriundos de suas enfermidades físicas. “Os humildes identificaram-se com Francisco, pois ele despertava o desejo de liberdade. Os seguidores de Francisco eram pobres, mas livres em sua pobreza”,⁵⁹⁴ por isso, Francisco, cujo ponto de vista da imagem é visto do ponto da liberdade/libertação.

O livro de cabeceira de Comblin “Sabedoria dum pobre”, de E. Leclerc,⁵⁹⁵ fornece-nos pistas para tentar compreender a visão que o “nosso teólogo” tem do também “nosso místico”. Caracteriza-se por uma obra singela, simples,

⁵⁹³ Como já assinalamos, Francisco não foi um teólogo, nem um homem de doutrina ou de governo. Foi um simples seguidor de Jesus. Como tal, foi reconhecido e passou à posteridade. O que dele se conta não diz respeito, no seu conjunto, à história científica, pois esta é uma instância crítica que não permite a um personagem atravessar a espessura da história. Não é a ciência que cria os heróis e os santos. A lenda, ao contrário, torna possível esta performance. A lenda de Francisco imprimiu uma marca indelével na história ocidental. Ela consegue atualizar a ação de Francisco que desapareceu para sempre. Deste modo, Francisco não é objeto de teologia: cf. DUQUOC, C. *A propósito de Francisco.*, pp. 100-106.

⁵⁹⁴ Cf. COMBLIN, J. *O Espírito Santo e a tradição de Jesus.*, p. 87.

⁵⁹⁵ Segundo o autor, “a descoberta da sabedoria inscreveu-se para Francisco de Assis numa experiência de salvação, a partir duma circunstância angustiada, onde o santo compreende que a própria sabedoria tinha a necessidade de ser salva, que ela não poderia ser senão uma sabedoria de libertos” num momento concreto, o da crise da evolução e adaptação da Ordem às novas exigências do seu rápido e desordenado crescimento. “Crise que para Francisco é uma grande prova ou purificação, trazendo-lhe sentimento de fracasso. Com a alma em sangue, o Pobre de Assis encaminhou-se para um desprendimento de si próprio completo e definitivo. Através da perturbação e das lágrimas, devia, enfim, alcançar a paz e a alegria. Ao mesmo tempo salvava os seus, revelando-lhes que a mais elevada forma de pobreza evangélica é também a mais realista”: cf. LECLERC, E. *Sabedoria dum pobre.*, pp. 10-12.

romanceada da vida de Francisco de Assis no recorte de sua “crise pessoal ou angústia” pelos fatos sequenciados da evolução em sua Ordem que parecem aborrecê-lo, tempo de purificação, segundo Leclerc da sua sabedoria que experimenta um processo de libertação como “ciência do Espírito porque ciência do amor”. Sabedoria purificada, libertada na provação da abnegação e da humildade diante dos novos e angustiantes desafios. A obra compõe-se de doze pequenos capítulos onde o retrato do *Poverello* é pintado com cores sombrias de um triste santo, ingênuo, simples, humilde e vítima de uma possível conspiração interna de sua Ordem. Por outro lado, Francisco de Assis é visto como um reformador da Igreja, um ícone libertário da Igreja de seu tempo.

Por esta obra em específico e pelas considerações feitas entre seus escritos, sobretudo citando Le Goff, Comblin concebe o santo de Assis com a moldura de Sabatier. Este apresenta Francisco e a Igreja como polos diametralmente opostos e em permanente tensão:

De um lado, Francisco vive de uma maneira que se contrapõe à maneira da Igreja; e, de outro lado, a Igreja procura sufocar a novidade franciscana e, não o conseguindo, faz todo o possível para dominá-la através de uma aprovação jurídica, tendo como finalidade controlá-la e manipulá-la para alcançar seus próprios interesses e colocar a nova Ordem a serviço de sua política. Nessa leitura, não é Francisco que tem a iniciativa de dirigir-se à Igreja para buscar nela proteção e orientação, mas é a Igreja que pretende absorver e neutralizar os questionamentos, contestações e impactos que esse homem pobre estava apresentando por seu modo evangélico de vida. Na busca de seus objetivos, a Igreja, na pessoa do cardeal protetor e utilizando alguns frades letrados, exerce sobre Francisco constante pressão para que o movimento franciscano se curve às pretensões dela.⁵⁹⁶

A leitura de antonímia, continua Teixeira, oferece o risco de santificação de um polo e de demonização do outro. Fundamentalmente, trata-se de uma leitura maniqueísta. Estabelece-se como método básico de leitura a oposição bem-mal, luzes-trevas, graça-pecado, trigo-joio, como se a realidade humana se dividisse nitidamente em dois campos antagônicos e irreconciliáveis e como se esses campos nunca se mesclassem e se interpenetrassem. Esquece-se que a experiência nos mostra que a realidade humana comporta contradições, que o ser humano é

⁵⁹⁶ Celso Marcio Teixeira afirma que este pesquisador, a partir do final do século XIX, se destacou como um dos grandes estudiosos de Francisco de Assis, contribuindo decisivamente para os estudos em torno deste santo, a ponto de podermos dizer com propriedade que suas conquistas constituem um marco divisório nas pesquisas sobre o tema. Foi com Sabatier que as investigações de caráter histórico sobre Francisco de Assis ganharam notável impulso: Cf. TEIXEIRA, C. M. *Uma leitura alternativa de São Francisco de Assis*.

um ser de contradições, pois é, ao mesmo tempo, trigo e joio, luz e trevas, santo e pecador.

Teixeira constata três imagens da leitura que Sabatier faz de Francisco: o Ingênuo, o reformador e a vítima. A leitura sabateriana apresenta um Francisco ingênuo que, em sua simplicidade e humildade, se deixa manipular pelas autoridades eclesiásticas e se lhes submete como um cordeiro indefeso diante de um lobo voraz; a de um Francisco sem fibra diante de frades que se impõem e fazem da Ordem o que bem entendem; a de um Francisco incapaz de conduzir os destinos da Ordem, o qual deve ceder às pressões dos frades, especialmente dos letrados, e modificar a regra de acordo não com sua vontade, mas para atender aos interesses deles.

Outra imagem resultante desta leitura é a de um Francisco reformador da Igreja e da sociedade, segundo o modelo de Lutero ou de Calvino, o qual, porém, não conseguiu seu intento, pois a Igreja teria sido bastante hábil, absorvendo-o dentro da "oficialidade" para anular-lhe o impulso renovador e quaisquer pretensões de reforma. Uma justificativa talvez para o fato de Francisco não ter passado à história como um crítico reformador da Igreja e da sociedade, ou como um irreverente contestador, ou talvez até mesmo como um renitente herege.⁵⁹⁷

Por fim, a terceira imagem é a de um Francisco vítima não apenas das manipulações de poder por parte da Igreja, mas também das incompreensões e rebeldia dos frades, como se estes se conspirassem contra ele, no intuito de colocar a Ordem em caminhos contrários às opções das origens. E a redação da Regra Bulada seria o resultado das manobras dos frades, contra a vontade de Francisco.⁵⁹⁸

Na esteira de Sabatier, Le Goff compartilha da imagem de um Francisco reformador, ingênuo, um homem influenciado pela Igreja e contrariado pela evolução de seu movimento pauperístico. O Francisco de Chiara Frugoni, "Vida de um homem: Francisco de Assis" é construído na mesma linha histórico-sociológica de Le Goff, que faz, com facilidade perceber a influência de Sabatier.

No quinto capítulo da obra de Comblin, "A profecia na Igreja",⁵⁹⁹ o autor expressa sua paixão explícita por Francisco de Assis. Influenciado por uma leitura sabateriana, chega a considerar o medievalista Le Goff "o melhor biógrafo de Francisco, do ponto de vista histórico". Para Comblin, o *Poverello* de Assis foi o

⁵⁹⁷ Ibid.

⁵⁹⁸ Ibid.

⁵⁹⁹ Cf. COMBLIN, J. *A profecia na Igreja.*, pp. 128-143.

maior profeta do ocidente, aquele que mais desafiou a estrutura da cristandade, talvez sem nunca ter tido consciência disso.

Comblin apenas conta a vida do santo, influenciado pelas palavras de Le Goff até que, pérolas aqui e acolá emergem dos textos, tais como “Francisco não tinha planos de reforma da sociedade ou da Igreja. Acontece que as suas ações e suas palavras sacudiram a sociedade e a Igreja, porque sinalizavam fortemente numa época de transformações sociais e religiosas” o desejo de mudança ou resignificação a partir do retorno às fontes. Continua Comblin, “mas sua presença foi uma luz, pois mostrou o Evangelho no momento em que o clero o havia esquecido. Com ele, ocorreu a ressurreição do Evangelho”. Comblin reconhece que o ideal de Francisco “era a fraternidade, um novo modo de experimentar a família criada na fé, a comunidade segundo o Espírito. Nas últimas páginas, no entanto, faz suas considerações da evolução da Ordem Franciscana sempre influenciado por leituras tendenciosas, as mesmas que tratam da “questão franciscana”⁶⁰⁰ tomando um ponto de vista, um “partido” como fez Sabatier, Le Goff e tantos outros.

Como se teria dado o encontro entre Francisco e Comblin? Não temos nenhum registro narrativo nem por parte do autor nem mesmo de seus textos que citam com abundância e reverência o santo de Assis. Tampouco não encontramos narrativas por parte de seus críticos, admiradores, discípulos, colaboradores, nem mesmo na obra de M. Muggler, onde há apenas referências. Por isso, o encontro apaixonado do teólogo pelo místico só pode ser interpretado pela reserva de sentido que seus textos deixaram ao mencionar ou sustentar seus argumentos “pela” e “com” a vida do *Poverello*. O que não é tarefa árdua, pois em sua vida, seu pensamento e seu ministério teológico, Comblin busca em tudo a inspiração de vida de Francisco de Assis, tentando ao máximo trazer o santo como exemplo para sua vida de fé, e dele só se distanciando na crítica direta, na maioria das

⁶⁰⁰ Questão franciscana: para a qual Sabatier, em 1898, foi o primeiro a chamar a atenção, é a questão de Francisco. Esta questão mostra duas concepções de uma mesma realidade. Para uns a Ordem procede do carisma do fundador, certificado pelo sinal misterioso dos estigmas, considerados um selo de Deus impressos na carne de Francisco; para outros a Ordem é um assunto coletivo e um processo humano que iniciou com Francisco, mas é obra de toda a fraternidade. De um lado a intuição carismática centrada em Francisco, do outro a instituição que dele arrancou e cresceu com certa autonomia em relação ao fundador. De um lado, a dimensão carismática; do outro, a dimensão institucional. Foi entre estas duas constantes, a intuição e a instituição, que se desenrolou a história franciscana ao longo dos séculos.

vezes ácidas, duras à hierarquia católica, seja pela palavra seja pela reflexão teológica.

Noutros campos procurou a simplicidade, o fervor da oração, a amabilidade, a solidariedade, e porque não dizer a “Senhora Pobreza” tão cortejada por Francisco de Assis. Neste sentido, a história cristã oferece muitos exemplos de cristãos que viveram na pobreza por motivos ascéticos, como os antigos Padres do deserto; por motivos evangélicos, como Francisco de Assis; ou por motivos sociais, como Vicente de Paulo. Mas não é comum encontrar um teólogo que resolve viver na pobreza por motivos “metodológicos”.

Normalmente, diz Hoornaert, e concordamos com ele, encontramos os teólogos, mesmo os comprometidos com a TdL, nos institutos de teologia ou nas universidades. Com Comblin foi diferente, adotando um método teológico que, ao mesmo tempo, inclui exigente criticidade e honestidade intelectual e comprometimento real com a melhoria de vida e bem estar dos pobres. Ele estava convencido de que, para a mensagem cristã atingir em profundidade a cultura dos pobres, que hoje constituem mais da metade da população mundial, há de se refletir a fé criticamente, a partir da vida concreta desses mesmos pobres.⁶⁰¹

Comblin encontrou “em Francisco de Assis alguém que encarnava os mais caros ideais que desde sempre o moviam em direção às buscas fundamentais de sua vida”.⁶⁰² O que certamente fascina, de saída, em Comblin, é a descoberta da vivência radical da pobreza evangélica de Francisco de Assis, que para ele é um grito profético, desprovido de discurso, de palavras, mas ainda assim, de apelo pela renovação, pela reforma e pela transformação das estruturas eclesiais. Aplicamos à relação Francisco/Comblin aquilo que M. C. Bingemer afirma da relação Francisco/Simone Weil: Francisco e Comblin

experimentam que a mudança de lugar social, o êxodo da própria situação de vida para assumir a pobreza abre o coração humano não só para a humanidade dos pobres e desvalidos, mas também para a convivialidade e a comunhão com todo ser humano que vem a este mundo.⁶⁰³

⁶⁰¹ Cf. HOORNAERT, E. (Org.) *Novos desafios.*, p. 13.

⁶⁰² Aproveitamos aqui do texto de Maria Clara que articula Francisco de Assis e Simone. O que se diz de Simone, ao nosso ver, também pode-se dizer facilmente de Comblin: cf. BINGEMER, M. C. L. *Francisco de Assis e Simone Weil.*, p. 111.

⁶⁰³ *Ibid.*, p. 115.

A conclusão de Comblin, mesmo que não tenha uma imagem alternativa, além dos clichês históricos, e para além das ideologias, Francisco de Assis é reconhecido pelo autor - como já acenamos, mas insistimos em repetir - “como grande apelo do Espírito Santo no momento em que a Igreja ia sendo conduzida para o poder pelos papas com apoio de um numeroso clero e de dezenas de milhares de monges, e os exércitos do Império, de reis e príncipes católicos”,⁶⁰⁴ alguém capaz de falar profundamente ao coração humano de ontem e de hoje, sobretudo em nossa “pós-modernidade líquida e carente de referências fortes que sejam um sentido para a vida humana, o testemunho de Francisco de Assis pode ser mais uma provocação profunda e instigante aos nossos contemporâneos,”⁶⁰⁵ como fora para nosso teólogo, porque ambos, Francisco e Comblin são místicos, conduzidos por Deus a fazer a própria história de vida num itinerário de subida e de descida: subida ao mistério trinitário do amor eterno e descida em direção a mais profunda vulnerabilidade humana, como expressão deste mesmo amor. Ambos são também profetas da fraternidade e da libertação, do amor e da liberdade, e por isso, o encontro possibilitado pelo Espírito entre estas duas “figuras luminosas podem ajudar nossos contemporâneos a responder fiel e criativamente aos imensos desafios que encontram diante de si no desejo e na tarefa de viver radicalmente a beleza de sua condição humana de criaturas frágeis, pecadoras, mas intensamente amadas”.⁶⁰⁶

Logo, para Comblin, Francisco de Assis é a visibilidade da ação do Espírito que ao suscitar comunidade, nela produz fraternidade libertadora, que nosso teólogo evitará como conceito, privilegiando “solidariedade” como concretude dos laços de amor vivenciados e assumidos na comunidade do Espírito.

4.3

A proposta profético-libertária de comunhão fraterna em J. Comblin

⁶⁰⁴ COMBLIN, J. *O Espírito Santo e a tradição de Jesus.*, p. 87.

⁶⁰⁵ BINGEMER, M. C. L. Op. cit., p. 128.

⁶⁰⁶ Ibid., p. 107.

J. Comblin desenvolveu todo seu pensamento teológico em sintonia com sua experiência pastoral de linha profética, revelando-se sempre e cada vez mais, de maneira nova como o homem do Espírito que canalizou seu “sopro” para a ação libertadora do povo simples, pequeno e excluído do continente latino-americano. Assim, sua teologia do Espírito, como temos salientado, é de chave libertadora e todo o conteúdo reflexivo passa necessariamente pela semântica da libertação. Por isso, quando fala, raríssimas vezes em “fraternidade” está sempre falando dentro do conceito de “comunidade”, ou os laços comunitários presentes na comunidade, ou os encontros e desencontros fraternos produzidos “pela” e “na” comunidade. Aliás, é sempre o inverso de Francisco de Assis, que não usa o termo “comunidade”, substituindo seu conceito por “fraternidade”. A estratégia combliniana é sempre privilegiar o termo “comunidade”, mesmo que nele esteja pressuposto e implícito o significado de “fraternidade”.

4.3.1 A utopia da comunidade fraterna

Agindo na comunidade cristã como seu principal protagonista, o Espírito Santo confere livre e prodigamente a cada um, dirá Paulo, dons e carismas espirituais para a edificação dos membros todos do único Corpo de Cristo (cf. 1Cor 12,12s; 14, 12).⁶⁰⁷ Concordamos com Comblin ao afirmar que depois da “opção pelos pobres”, o tema mais destacado pela Igreja na América Latina, desde os anos 60, foi o de “comunidade”, sobretudo dentro da fórmula das CEBs. Nesse tema da “comunidade” foram expressas duas coisas: um projeto de reforma eclesial-estrutural e um projeto reformador no âmbito social, inspirado na “utopia comunitária”. A utopia comunitária foi inspirada na eclesiologia conciliar, porque era mais bíblica, bebendo nas fontes primitivas da comunidade de Jerusalém. Com isso, imaginou-se que todo o povo cristão pudesse se inspirar nas pequenas descrições da comunidade primitiva, tirando de lá um modelo de comunidade, que aliás, procedia de fontes culturais próprias de uma época.

As CEBs, tanto rurais quanto urbanas foram movidas por esta utopia. A experiência mostrou, insiste Comblin, que mesmo as CEBs se desenvolveram essencialmente em áreas rurais, distantes das sedes paroquiais, na periferia das

⁶⁰⁷ NOGUEIRA. L. E.S. *Panorama da literatura pneumatológica publicada nos últimos trinta anos.*, p. 266

idades onde vivem pessoas oriundas também do interior. Desenvolveram-se entre os pobres, mas não nos de extrema pobreza, porque sempre carregaram o *modus vivendi* da tradicional sociedade rural. Mesmo nas comunidades mais unidas, a real partilha dos bens, a disposição de colocar os dons em comum, a participação real de todos ficou muito aquém dos desejos dos agentes de pastoral.⁶⁰⁸

Nas cidades, segundo Comblin, esperava-se muito das cooperativas de construção de moradias, das associações de moradores, das associações de mães ou de pais de escolares, e assim por diante. Tais associações funcionam no momento em que tratam do assunto que lhes incumbe, mas não geram comunidades permanentes, não geram compromissos globais por parte de seus membros. Infundir um espírito comunitário a um povo que está na fase histórica do descobrimento do individualismo é realmente bem difícil. Na sociedade moderna, da qual escapam cada vez menos grupos, a partilha comunitária realiza-se de outra maneira: em grande parte pela intervenção política, pelas leis sociais, ou mediante a ação de organizações não governamentais com a colaboração de grande número de cidadãos.

Concordamos com Comblin que a utopia da vida comunitária encontra também sua dificuldade, sua ambiguidade, seu enfraquecimento ou sua expressão na VRC: “hoje em dia, sequer os religiosos põem tudo em comum. Cada um tem sua biblioteca, seu computador, seus aparelhos de música, muitas vezes seu carro...”⁶⁰⁹ A prática comunitária complexifica-se, burocratiza-se inevitavelmente, graças à vida urbana e grande concentração de população.

Segundo Comblin, boa parte da utopia comunitária foi alimentada e paradoxalmente disseminada pelas experiências de pequenas comunidades religiosas, porque mesmo entre santos a convivência tem os seus problemas, maximizados pela ausência de superior(a) e pelo confronto constante com os mesmos e poucos membros.

Acontece que na vida moderna, com o desenvolvimento intelectual crítico crescente, com a tendência para o desenvolvimento da personalidade, numa cultura de competição em que cada um deve ir até o extremo das suas possibilidades, a comunidade deve ser repensada totalmente. O que é comum? O que pode ser comunicado? O que pode ser vivido em comum?⁶¹⁰

⁶⁰⁸ Cf. COMBLIN, J. *Cristãos rumo ao século XXI.*, pp. 153-159.

⁶⁰⁹ Ibid.

⁶¹⁰ Ibid., p. 160.

Concordamos com Comblin que para os grupos de leigos, dificuldades semelhantes aparecem. Há um imenso desejo de comunicação e de comunhão, mas na hora de ter que mudar algo da sua vida para favorecer essa comunidade, ninguém aceita, pois ninguém quer uma comunidade que o obrigue a renunciar a algo seu. Desse modo, não há como criar uma comunidade fundada numa cultura comum, num ritmo de vida comum ou numa aceitação passiva dos outros.⁶¹¹

A “comunidade fraterna” constitui um objetivo permanente para a Igreja. Na nova cultura urbana de hoje os desafios são grandes e quase tudo fica para ser inventado para pôr as pessoas em contato umas com as outras, para que possam reaprender um estilo de trabalho comunitário. No ambiente urbano não nasce espontaneamente comunidade. Tudo precisa ser construído. Uma nova espontaneidade será o resultado de uma longa aprendizagem. Neste contexto, espera-se pela manifestação criativa do Espírito Santo.⁶¹²

A partir dessa reflexão, a “comunidade”, enquanto lugar da fraternidade e da libertação pode ser uma esperança para a Igreja? A tentativa de resposta reside sempre, ao nosso ver, na ação do Espírito de amor manifestado nas relações de “fraternidade”.

4.3.2

O conceito pneumatológico de amor segundo Comblin

O amor, é segundo Comblin, a única realidade da pessoa humana que nunca desaparece. Na morte, o ser humano deixa tudo; somente uma coisa permanece para sempre: o amor. Sem amor ninguém se salva. Ninguém se salva pela fé, pela esperança ou pela religião, mas somente pelo amor.⁶¹³

Comblin que se ocupou por mais de trinta anos de uma teologia do Espírito e sua manifestação no contexto empobrecido, esquecido, marginalizado e excluído da Igreja que está na América Latina pouco utilizou-se do vocábulo “amor”, mesmo sendo este um outro nome do Espírito, que age, denuncia a pobreza, torna conhecido, chama ao centro e inclui cada indivíduo ao povo de fé que caminha como Igreja. Todavia, o “não uso” ou não aplicação da palavra “amor” não significa desconhecer ou desmerecer seu conteúdo e seu significado que nomeia a

⁶¹¹ Ibid., p. 161.

⁶¹² Ibid., p. 159.

⁶¹³ Cf. COMBLIN, J. *O caminho.*, p. 135.

terceira Pessoa da Trindade como “dom”, e como tal, é a principal ação missionária do Espírito na humanidade.

Assim, ao contrário de Francisco de Assis, que chega a cantar que o “Amor não é amado”, privilegiando este “termo” para acolher o mistério inefável de Deus e sua ação no mundo que forma comunidade e nela produz fraternidade, Comblin o evitará, aplicando, entretanto, através de seu significado, aquilo que o amor produz na comunidade na raiz de sua liberdade, a “libertação”.

Num primeiro momento, a reflexão combliniana sobre o amor, construção da liberdade que desemboca nele vai fundo na sua raiz bíblica, a “ágape”. Segundo ele, “ágape” não pode ser traduzido nem por “amor” nem por “caridade”. A primeira é uma palavra irrecuperável para a linguagem do Espírito. Tem conotações subjetivistas e individualistas inseparáveis. Comblin acredita que na palavra “amor” está contido o conceito de uma paixão, um estado do sujeito. Quanto à palavra “caridade”, acha-se irremediavelmente comprometida. Caridade está sempre conexas com esmola, apesar de todos os esforços para ampliar o significado da palavra. Então, segundo Comblin, o termo que mais faz justiça à semântica da “ágape” cristã, pela constatação pastoral de uma experiência concreta vivida no Chile é a palavra “solidariedade”. Assim, o ato próprio da liberdade, que é serviço, desemboca na solidariedade (Gl 5,13).⁶¹⁴

Num segundo momento, Comblin, que não se atém a uma tensão linguística de significado, constatando a força popular que o termo “amor” possui na assimilação e na compreensão do povo simples, e que tanto na assimilação quanto na compreensão está subjacente o significado de solidariedade como expressão da “ágape”, ele se dá por vencido, continuando a utilizar em seus escritos, mesmo com poucas ocorrências, a tradução de “amor”.

Ninguém nasce no amor, mas chega-se ao amor por uma conversão, uma virada completa da existência,⁶¹⁵ que será sempre obra do Espírito. Para Comblin “o Espírito torna-se visível também de modo excepcional no amor que restabelece a unidade do ser humano criado por Deus nas origens, o amor que supera as lutas e as dominações”.⁶¹⁶ O amor/solidário existe entre os seres humanos, e esta

⁶¹⁴ Cf. Id. *O tempo da ação.*, p. 38.

⁶¹⁵ Cf. Id. *O caminho.*, p. 135.

⁶¹⁶ Cf. Id. *O Espírito Santo no mundo.*, p. 121.

verdade brota da convivência. O amor/solidariedade é a dimensão mais importante na vida.⁶¹⁷

Há o sentimento comum de que o amor é a realidade humana que mais se aproxima da eternidade e melhor supera os limites do tempo e o fluxo da história. O amor é feito para crescer e consolidar-se com o tempo: o fluxo da história confirma-o, em lugar de levá-lo. O Espírito confirma essa intuição. Pelo amor, a totalidade da existência humana pode constituir uma presença de vida, uma densidade de realidade que antecipa a plenitude da ressurreição.⁶¹⁸

Para amar é preciso vencer o medo, que é causa de tanto ódio: “quem vence o medo reconhece a injustiça e o ódio inconsciente e pode aprender a amar. O amor/solidário varia de acordo com os tempos e as condições de vida. Estamos numa sociedade tremendamente individualista, em que não há solidariedade. Amar é ajudar a transformar toda a educação. No passado, amar era mais fácil porque a vida dependia mais de situações locais.”⁶¹⁹

Um outro aspecto no amor é a proposta evangélica do diferencial do amor ao totalmente diferente, exemplificado no amor aos inimigos. Para passar do amor vivido diariamente ao amor aos inimigos e aos que são diferentes, precisa-se passar por uma conversão qualitativa. Não basta aumentar a dose desse amor aos semelhantes, aos que estão perto para entrar no amor aos inimigos. Esse amor não é inato, não é espontâneo, não se faz por si mesmo apenas por simples crescimento do amor com o qual a gente nasce. A pessoa que faz essa conversão se expõe, expõe a própria vida. Faz como fez Francisco, que foi ao encontro dos mulçumanos sem armas, sem defesa, mas foi acolhido.

O amor aos inimigos é o sinal da transformação. Quem ama o inimigo coloca-se no lugar dele como pessoa humana de igual dignidade. Quem ama o inimigo não procura satisfação pessoal, mas dá prioridade ao outro. O amor aparece aqui como realidade que existe em si e se dirige para várias direções: de Deus para os homens, ou dos homens para Deus, ou dos homens entre si. O amor tende-se a confundir-se com a essência da vida. Tudo foi feito num desígnio de amor e tudo está refeito numa salvação de amor.⁶²⁰

⁶¹⁷ Cf. Id. *A vida em busca de liberdade.*, p. 144.

⁶¹⁸ Cf. Id. *Op. cit.*, p. 122.

⁶¹⁹ Cf. Id. *Op. cit.*, pp. 135-137.

⁶²⁰ *Ibid.*, pp. 150-151.

“Deus é amor”, diz a primeira epístola de João (4, 8.16), explicando esse amor divino como saída de si, encontro, entrega e promessa de salvação.⁶²¹

Segundo Comblin, o conceito cristão de liberdade deriva do amor de Deus.

O amor não funda ordem, mas desordem. O amor quebra toda estrutura de ordem. O amor funda a liberdade e, por conseguinte, a desordem. O pecado é consequência do amor de Deus. Se Deus é amor, somente podia criar por amor. Mas para poder amar é preciso ter um interlocutor, outro ser, presente diante de si. Somente se pode amar o outro. Deus queria amar, então precisava do outro. Não havia outro. Para amar, quis dar-se ao “outro”. E, assim, fez a criação cujo fim é o ser humano. Deus criou para ter diante de si um ser que pudesse amar e do qual pudesse receber amor. Criou livremente e para ser amado precisava de outro que pudesse amar livremente, precisava tornar o ser humano livre. Por isso, a liberdade humana é condição do amor de Deus.⁶²²

Para Comblin, se Deus é amor, a razão de ser da criação somente pode ser o amor. O amor de Deus tem uma manifestação que podemos comprovar: a vinda de Jesus, a sua morte e a sua ressurreição. Deus “entregou o seu Filho” quer dizer que Deus o enviou para o meio da humanidade sem defesa, sem garantia, sem guarda pessoal, sem promessa de intervenção permitindo que os seres humanos fizessem dele o que quisessem.⁶²³ A realização suprema é o ato de amor humano, a resposta livre ao amor de Deus, a resposta que permite um verdadeiro diálogo de amor entre Deus e o ser humano. Sem diálogo não existe amor. Sem reciprocidade não há amor.⁶²⁴

Comblin insiste que Deus é amor e que a vocação humana é a liberdade. Amor e liberdade são duas faces da mesma realidade, que produz libertação. O mundo de amor se faz presente quando comunicamos a vida aos irmãos necessitados. Quando se realiza o preceito de amar o próximo está presente todo esse mundo de amor. Amar é, como fez Jesus, “salvar”, pois salvar é dar vida, abrir espaço para a vida.⁶²⁵

O modo de agir de Jesus destaca o essencial. Amar não é reforçar o ser coletivo em que estamos imersos.

Amar é, primeiramente, reconhecer o outro, o diferente. Reconhecer o outro é aceitar a sua existência, aceitar o direito de viver, agir, tomar iniciativas, ocupar espaço e promover-se. Reconhecer o outro é aceitar ser incomodado por ele

⁶²¹ Cf. COMBLIN, J. *O Espírito Santo no mundo.*, p. 151.

⁶²² Id. *Cristãos rumo ao século XXI.*, p. 65-66.

⁶²³ Cf. Id. Op. cit., p. 153.

⁶²⁴ Cf. Id. *Cristãos rumo ao século XXI.*, p. 66.

⁶²⁵ Cf. Id. *O Espírito Santo no mundo.*, p. 151-156.

justamente por causa da diferença. Amar não é somente reconhecer, mas também ajudar, ou servir. Amar também é compartilhar e, por conseguinte, doar, abrir mão de privilégios ou de exclusivismo. Amar é receber da diferença do outro, abrir-se à diferença para receber dela. Não há amor sem diálogo, porque não há aceitação do outro se não se quer receber nada dele. O amor leva ao dom recíproco em que cada um dá do seu e recebe do outro.⁶²⁶

Sublinha Comblin que a conversão ao amor é muito mais frequente entre as pessoas simples, cujos nomes nunca aparecem nos meios de comunicação. É muito mais espontânea entre os pobres, menos impedidos pela importância da sua personalidade, por isso o amor sustenta o mundo, pois está sendo vivido na realidade dos pobres.⁶²⁷ Mesmo assim, a TdL tratou minimamente o tema do amor na sua expressão teológica, porque segundo Comblin, predominou a fase histórica da esperança e da libertação. Assim, a teologia latino-americana deu mais ênfase ao sujeito coletivo em prol da libertação dos oprimidos.

Na atualidade, conforme a reflexão combliniana, a compreensão do amor passa tanto pelo reconhecimento do outro num mundo que privilegia culturalmente o indivíduo e o egocentrismo, quanto pela compaixão, pois não pode haver amor sem compaixão e sem perdão. No reconhecimento do outro como irmão, a compaixão surge como o compromisso. Neste aspecto o Evangelho expressa claramente que amar é fazer, e não somente falar e sentir, pois amar é uma opção de vida, e por isso resulta de uma conversão.⁶²⁸

Podemos concluir que o conceito pneumatológico de “amor”, segundo Comblin, deve ser traduzido por “solidariedade”, a realidade que mais se aproxima o movimento humano em direção ao semelhante, movido por compaixão, sensibilidade e afeto pela necessidade do outro. Movimento suscitado pelo Espírito que é o amor em ação, e em sua manifestação motiva cada vez mais a fraternidade que brota de uma experiência solidária. Assim, precisamos visualizar o conceito “fraternidade”, como resultado do amor em ação na teologia de Comblin que suscita relações libertadoras.

4.3.3 O conceito pneumatológico de comunhão

⁶²⁶ Id. *Cristãos rumo ao século XXI.*, pp. 86-87.

⁶²⁷ Cf. Id. *O caminho.*, p. 136.

⁶²⁸ *Ibid.*, p. 140.

O Espírito Santo, que é “amor” e a “fecundidade”, faz com que Pai e Filho se unam para constituir um “nós” comunitário que é o único Ser divino. Neste sentido, N. Silanes afirma que a visão cristã da pessoa requer uma ótica do ser aberto, que estimula à comunhão, ao diálogo, à unidade, à participação de tudo por todos e à respeitosa aceitação da pluralidade e da complementaridade dos carismas com que o Espírito Santo enriquece a comunidade.⁶²⁹

Já para Comblin, sem desmerecer seu conteúdo teológico-trinitário, o conceito eclesiológico de “comunhão” adotado pelo magistério ao final do sínodo de 1985 é ambíguo, e é pouco pneumatológico quando em sua aplicação coloca de um lado as experiências visíveis da institucionalidade da Igreja como sendo comunhão, em detrimento ao cotidiano da vida comunitária de toda a Igreja. Este termo substituiu o conceito conciliar “povo de Deus”, por suspeitar que este último tinha um núcleo semântico sociológico. Nosso autor tenta explicar esta ambiguidade do conceito primeiramente salientando sua importância na eclesiologia, sobretudo quando trata da colegialidade. Porém, “comunhão” não exclui “povo de Deus”, porque o primeiro termo é mais restrito, e o segundo que é também uma forma de comunhão inclui muito mais elementos.

As ressalvas feitas pelo teólogo belga sobre o conceito comunhão, primeiramente porque o tema se refere ao aspecto invisível da Igreja, onde ela é comunhão pelo seu laço com o Pai, o Filho e o Espírito, expressando a participação na unidade entre as Pessoas divinas. Há comunhão entre as pessoas humanas filhas de Deus, membros de Cristo e vivificadas pelo Espírito Santo. Essa unidade é invisível. Assim, no conjunto, a “comunhão” expressa os sinais da natureza divina da Igreja, mas segundo Comblin, não expressa sua natureza humana, salvo que se reduza o humano na Igreja aos meios de salvação.

Ora, a natureza humana da Igreja é feita de seres humanos completos. A Igreja é feita de homens e mulheres, e não somente de doutrinas, liturgias ou organizações jurídicas. Os seres humanos não se reduzem a esses sinais de unidade ou de comunhão. A doutrina, os sacramentos, o governo são sinais de comunhão, mas não são “comunhão”, pois essa se vive no concreto da vida diária dos discípulos de Jesus como mistério.⁶³⁰

Para Comblin, fazer da “comunhão” um conceito eclesiológico mais abrangente, unindo divino e humano, é preciso dizer que se trata de uma nova

⁶²⁹ Cf. SILANES, N. *Comunhão.*, p. 166.

⁶³⁰ COMBLIN, J. *O povo de Deus.*, p. 127.

forma de monofisismo eclesiológico, onde a natureza humana está absorvida no elemento divino da Igreja. O humano é sinal do divino, mas não chega a ser a realidade humana concretamente vivida.

O risco que se corre com a escolha do termo “comunhão” em detrimento ao de “povo de Deus” é uma volta à espiritualização eclesial cada vez mais desencarnada. A mudança de conceitos expressa ou provoca mudança no comportamento prático da Igreja. Segundo Comblin, uma Igreja puramente “comunhão” não tem corpo, não tem matéria, não evoca nada concreto. Ela é puramente imaterial, uma comunhão de almas tocadas de vez em quando por sinais materiais. Ou seja, uma comunidade eclesial que é alma sem corpo, espírito sem matéria e sobrevoa a história humana, mas não entra nela, não entra no mundo, apenas toca nele tangencialmente de vez em quando, mas permanece acima dele.⁶³¹

Então, sem aprofundar o tema, pois não corresponde ao nosso objetivo, quando nosso autor usa o termo “comunhão” significando “comunidade fraterna” está compreendendo seu significado eclesiológico dentro de uma pneumatologia encarnada, onde essa “comunhão” faz história na concretude de um “povo” que vive comunitariamente, caminhando, tateando, buscando o seu caminho numa imensa diversidade e multiplicidade de obras e esforços de milhões de pessoas e grupos humanos. Uma verdadeira “comunhão” não nasce de cima para baixo, mas nasce entre iguais, por meio de relações de reciprocidade.⁶³²

4.3.4

Comblin e a fraternidade: relações libertadoras de amor

O “ser humano não se realiza sozinho”. Um ser humano abandonado a si mesmo, sem a convivência com outros, perderia inevitavelmente a humanidade. Necessita de um certo ritmo de ida e volta: afastar-se e voltar ao outro. O ser humano realiza-se com outros no meio de outros e no intercâmbio com os outros. A liberdade que torna a pessoa independente de todos não basta. A liberdade reside na capacidade de abrir um diálogo entre iguais com os outros. Um homem não é livre se é incapaz de se relacionar e de tecer laços com os outros.⁶³³

⁶³¹ Ibid., p. 127.

⁶³² Ibid., p. 132.

⁶³³ Cf. COMBLIN, J. *Cristãos rumo ao século XXI.*, p. 88.

Segundo Comblin, o amor cristão dirige-se às pessoas e também às “comunidades”. O seu objeto é o “tu”, mas também o “nós”. A comunidade é mais do que a soma dos indivíduos, antes uma rede de amores entrecruzados, reunidos em função de um bem comum. Amando a comunidade, presta-se serviço a todos, pois a existência humana é necessariamente comunitária.⁶³⁴

Na experiência dos discípulos de Jesus, pela necessidade de apoio mútuo, o amor foi assimilado ao comunitário. Até a entrada oficial da Igreja como religião oficial do Império romano, no final do século IV, a comunidade era o modo de ser dos cristãos. O amor encarna-se idealmente numa comunidade. Na comunidade os discípulos encontram necessitados e têm a oportunidade de se ajudar mutuamente.⁶³⁵

O amor é serviço de uns para com os outros. Sem comunidade é mais difícil praticar o amor “uns aos outros”. Jesus veio ensinar um amor que ia além dos limites do amor praticado na instituição judaica de então e em muitos lugares do mundo em que instituições poderosas impõem uma dominação de massa. O ensinamento de Jesus é um apelo, uma provocação. Não pede algo que seja triste ou penoso, mas algo que vai além do habitual, que é um suplemento de amor cujo sinal mais forte é o amor aos inimigos,⁶³⁶ como salientamos.

A liberdade consiste em abrir o diálogo com “outras” pessoas, ainda não incluídas na convivência social. Ao iniciar a convivência com os outros, o homem ou a mulher torna-se criador ou criadora de liberdade. Deus mostrou-se livre ao chamar o ser humano à liberdade. O serviço que o amor pratica tende a criar liberdade. O ser humano liberta-se criando liberdade dentro de suas possibilidades, ajudando a despertar e constituir a liberdade do outro. O amor não faz o outro escravo, mas tende a libertá-lo ou ajuda-lo a conquistar a liberdade.⁶³⁷

Moltmann chama o amor de o lado social da liberdade:

Só no amor a liberdade humana chega ao seu mundo livre. Sou livre e sinto-me livre quando sou respeitado e reconhecido pelos outros, e quando da minha parte eu também respeito e reconheço os outros. Torno-me verdadeiramente livre quando abro minha vida aos outros e a compartilho com eles, e quando outros abrem sua vida para mim e compartilham-na comigo. Então o outro deixa de ser para mim a barreira e passa a ser o complemento de minha liberdade. Vida é comunhão na

⁶³⁴ Cf. Id. *O caminho.*, p. 200.

⁶³⁵ Cf. Id. *O Espírito Santo no mundo.*, pp. 156-157.

⁶³⁶ *Ibid.*, p. 159.

⁶³⁷ Cf. Id. *Cristãos rumo ao século XXI.*, p. 89.

comunicação. Damo-nos vida mutuamente e nos tornamos vivos uns pelos outros. Na mútua participação na vida os indivíduos se tornam livres para além dos limites de sua individualidade. Este é o lado social da liberdade. Nós a chamamos amor, ou solidariedade.⁶³⁸

Neste sentido, as relações livres e libertadoras são experimentadas na comunhão fraterna, que é segundo Moltmann a outra raiz da palavra “liberdade”: aquele que é livre é amável, é prestativo, aberto, alegre e serviçal, pois a verdade da liberdade está no amor que é vida.⁶³⁹ Assim, Comblin entende “fraternidade” como relações que libertam os membros de uma mesma comunidade para viverem a comunhão “solidária” na força e presença do Espírito. A comunidade segundo o Espírito pela ótica de Comblin é a libertação como ação do amor solidário e por isso fraterno.

4.3.5 O conceito “Povo de Deus” como comunidade de vida e de destino

Concordamos com Comblin que uma comunidade fraterna é em primeiro lugar a vida comum, sofrida e assumida em comum de um “povo”. Ao dizer “povo”, “comunidade” exclui a ideia de agrupamento de indivíduos onde “cada um procura cuidar de si”. O que faz a unidade da Igreja como fraternidade-libertadora são os trabalhos assumidos em comum, as lutas comunitárias, os confrontos assumidos em comum, as tarefas comunitárias, os movimentos que procuram transformar o mundo num trabalho comum.⁶⁴⁰

Num povo natural, a comunidade de vida não resulta da livre escolha, mas de situações de fato, pois são pessoas que vivem na mesma região e que a história se encarregou de reunir; trabalham da mesma maneira, falam a mesma língua, casam entre si. Assim, vivem no mesmo clima, comem os mesmos alimentos, constroem casas semelhantes, convivem com as mesmas paisagens. O povo é feito de pessoas que se tornaram semelhantes em muitas coisas, porque se acostumaram a comunicar mutuamente, trocando bens materiais, serviços, ideias, adotando comportamentos e reações semelhantes. Desta maneira, a vida em comum realiza-se em pequenas comunidades, porque um “povo” é tecido de pequenas comunidades e não de indivíduos isolados. Então, para que a comunidade de fé

⁶³⁸ MOLTIMANN, J. *O Espírito da vida.*, p. 118.

⁶³⁹ *Ibid.*, p. 118.

⁶⁴⁰ COMBLIN, J. *O povo de Deus.*, p. 148.

seja uma fraternidade-libertadora pressupõe-se, em primeiro lugar uma convivência corporal onde seus membros fazem os mesmos movimentos, e se reconhecem por sinais comuns, compartilhando concretamente de seus desafios e conquistas comuns.

A comunidade segundo o Espírito, que Comblin chama de “povo”, também se caracteriza como “comunidade de destino” e, por conseguinte, comunidade de esperança, pois cada pessoa humana tem um destino, que lhe é manifestado pela situação em que está: o lugar onde nasceu, a classe à qual pertence, a época histórica em que está, os desafios da sociedade em que nasceu e à qual pertence. Na mesma linha a comunidade nasce e cresce num lugar específico quando seus membros começam a sentir-se solidários, praticando a “solidariedade” nos desafios, na aceitação da condição comum. Se não há “solidariedade” pode-se afirmar que a comunidade ainda não existe.⁶⁴¹

“Comunidade de vida” e “comunidade de destino” subsistem no conceito de “Povo Deus” tão defendido por Comblin e aqui sinaliza uma dimensão pneumatológica importante na definição de Igreja como comunidade onde “fraternância e libertação” se encontram, misturando-se para que “comunhão” seja a expressão visível da vivência comum segundo o mesmo o Espírito.

Por fim, não podemos concluir essa sessão sem levantar a questão: o que há de profético e libertário no conceito combliniano de “amor” e “fraternidade”? É de cunho profético o questionamento sobre o real sentido de comunidade nessa nossa sociedade fragmentada, globalizada e pluralista, esboçado por Comblin, seja na exemplificação da VRC, seja nas CEBs. Profético no sentido de denunciar um significado obsoleto de vida comunitária ao mesmo passo de anunciar uma espera por novos paradigmas. Profético, ainda, por projetar um futuro conduzido pelo Espírito que passe por novas e livres relações que se auto-libertam para uma melhor qualidade de vida de comunhão. É de cunho revolucionário a tradução do amor bíblico, cristão, do “amor generoso de Deus” em “solidariedade”, que ao passo da experimentação entre o que pratica e o que é beneficiado pela ação solidária, inicia-se o laço que irmana, confraterniza, possibilitando a comunhão.

⁶⁴¹ Ibid., pp. 153-155.

A proposta profético-libertária de Comblin para a vida comunitária segundo o Espírito reside ainda na noção de “comunidade”, que suscitada pelo Espírito do amor que é também liberdade, lugar privilegiado da libertação.

Aproximar a profecia revolucionária de fraternidade à profecia silenciosa de libertação será sempre um esforço de colaborar para uma pneumatologia cada vez mais presente, incidente e implicada na vivência pastoral das comunidades segundo o Espírito. Vejamos.

4.4 Contribuição pneumatológica e pastoral no encontro entre Francisco e Comblin

A aproximação destas duas grandes figuras, ou a articulação entre a “espiritualidade” libertadora e a “teologia” pneumática da libertação simbolizadas pelo encontro entre Francisco de Assis e José Comblin, é a nosso ver, de sua suma relevância nos tempos atuais no sentido de contribuir primeiramente no avanço de uma pneumatologia “pela” ação, resgatando a teologia do amor e da liberdade como elementos fundamentais para sustentar ainda hoje uma teologia “para” a libertação. Em segundo lugar, sustentar o acontecimento visível e eloquente do pontificado do Papa Francisco como a grande surpresa do Espírito, que de Francisco de Assis a J. Comblin tem sinalizado com sua presença, ação e sopro inovador para fazer, cada vez mais, da Igreja uma comunidade fraterno-libertadora, segundo o Espírito. Em terceiro lugar, colaborar teologicamente com uma pastoral, que antes de tudo é iniciativa e obra do Espírito, e por isso, comunitária, missionária e comprometida com o Evangelho, e hoje provocada pelo atual magistério para a redescoberta de uma grande e inaudita alegria.

4.4.1 O resgate da pneumatologia como experiência: contribuição “sãofranciscana”

A experiência de Francisco de Assis como homem do Espírito pode ser de grande contribuição para o resgate da reflexão pneumatológica, sobretudo na teologia latino-americana, pois a comunidade suscitada pelo Espírito em torno da figura carismática do *Poverello* pode ser caracterizada como uma fraternidade libertadora.

Fraternidade-libertadora: que se caracteriza por uma vivência comunitária segundo o Espírito enraizada no amor e na liberdade configura, por assim dizer numa espiritualidade franciscana que é alimentada pelo júbilo, pela alegria e pelo louvor, ao passo que revelam a ternura, a bondade e a elegância de Deus.⁶⁴²

Neste sentido, a nosso ver, os elementos pneumáticos presentes tanto na experiência pessoal de Francisco quanto no seu desdobramento comunitário podem ser elencados, dentre tantos, como aqueles que mais se evidenciam, sejam nos “Escritos”, nas hagiografias quanto na história, espiritualidade e teologia da Ordem. Estes elementos podem ser classificados em três tópicos ou grupos: 1º) Estrutura comunitária: Fraternidade (Minoridade; Conventualidade; Itinerância); 2º) Estilo fraternal: a) Alegria; b) compaixão; c) ecologia; 3º) Ação pneumática: Evangeliz-ação.⁶⁴³

1º) Estrutura comunitária:

a) “Que todos sejam um...” (cf. Jo 17,21): o primeiro tópico que estrutura a vida comunitária, o elemento pneumático da fraternidade é o núcleo central da “forma de vida” do franciscanismo, porque enquanto “fraternidade franciscana”, fundamenta-se no reconhecimento da pessoa humana como criatura indigente, redimida por Jesus Cristo e chamada a louvar fraternalmente com todas as criaturas as glórias de Deus. Nesta comunidade fundada no Espírito pelo santo de Assis, não é a tolerância, mas o amor fraterno o fundamento da fraternidade, pois a primeira mantém o outro distante, estranho, indiferente, ao passo que o segundo, o amor, torna “o outro parte integrante”, da convivência e da partilha da vida.⁶⁴⁴ Assim, a fraternidade que segue isolada nesse tópico, entretanto, não está sozinha, porque subsiste na sua essência a tríplice concretude da “minoridade”, da “conventualidade” e da “itinerância”.

b) “Fraco com os fracos... e tudo para todos” (cf. 1Cor 9,22): deste modo, na configuração pneumática de fraternidade franciscana está presente uma realidade aparentemente adjetiva, mas que se coaduna com a substancialidade da significação mesma de fraternidade concebida, vivida e comunicada por Francisco

⁶⁴² Cf. GIALDI, S. *Mística franciscana.*, p. 315.

⁶⁴³ Grafamos a palavra com hífen para destacar no próprio vocábulo a palavra “ação” acenando para a pneumatologia de Comblin que consiste mais em descrever aquilo que o Espírito faz e produz na história humana através de sua “ação”.

⁶⁴⁴ Cf. *Ibid.*, p. 323.

de Assis e seus companheiros: a “minoridade”⁶⁴⁵ franciscana. Elemento constitutivo e carismático da gênese do Movimento será sempre acolhido no meio franciscano como obra do Espírito:

A minoridade é um elemento inseparável da pobreza evangélica, já que não se pode ser “pobre de espírito” (Mt 5,3) sem humildade. Defender a pobreza, para vangloriar-se dela ou chamar a atenção, seria contra a minoridade, valor original e principal, que caracteriza o movimento franciscano. Embora o termo “minoridade” nunca seja usado por Francisco, seu conceito se expressa bem no binômio “pobreza e humildade”, que se encontra quatro vezes em seus “Escritos”, sem contar tantas outras passagens em que se ressalta a paciência e humildade. Francisco prefere falar concretamente do “ser menor”. Assim a minoridade indica a atitude evangélica de não ocupar os primeiros lugares, de não estar por cima dos outros, de não mandar nem de ser empresários, mas servos, ao serviço de todos, sempre disponíveis para fazer o bem sem pretender nem recompensas, nem agradecimentos, nem honras, nem glória. A opção pela minoridade influi, sobre tudo, sobre nossa escolha de trabalho e sobre nossa convivência, mas também e em primeiro lugar sobre nosso ser diante Deus.⁶⁴⁶

Conforme Lehmann, com o termo “minoridade”, embora pouco conhecido e pouco apreciado fora do ambiente franciscano, se toca, sem dúvida, o nervo central, ou melhor ainda, o coração da vida religiosa franciscana.

Concordamos com M. Conti que o termo “menores” de onde se origina “minoridade” exprime a ideia de que os frades devem tornar-se pequenos e que na Igreja devem ser “os menores”, sujeito e submissos a todos. O “sejam menores” (Lc 22,26) tem uma dupla aplicação, uma no exercício do mandato de pregar a penitência e outra no relacionamento dos frades entre si, no interno da sua comunidade.⁶⁴⁷

⁶⁴⁵ A “minoridade” caracteriza e qualifica a vida em fraternidade. Fundamenta-se na maneira de ser do próprio Deus, manifestada na pessoa de Jesus Cristo. “Ele tinha condição divina e não considerou o ser igual a Deus como algo a que se apegar ciosamente. Mas esvaziou-se a si mesmo, e assumiu a condição de servo... humilhou-se e foi obediente até a morte, e morte de cruz”. Cristo assumindo a natureza humana, fez-se pobre, humilde, despojado, o ‘menor’, e ensinou a seus discípulos esse modo de ser. Traduziu em gestos concretos o lava-pés, muito contemplado por Francisco. Importante é observar que a minoridade na vida franciscana, desde sua origem, é algo concreto, prático, palpável, percebido de modo especial na convivência fraterna e no serviço: “Na caridade, que é o próprio Deus, esforcem-se todos os irmãos e irmãs para humilhar-se em tudo, seja orando, seja servindo ou seja trabalhando...” (TOR 31): Disponível em: <www.cifa.org.br>. Acesso: 19/05/2015. Segundo Márcio Magalhães, a compreensão do que seja a minoridade segundo Francisco de Assis, a partir de seus textos, não é uma tarefa fácil. A palavra aparece poucas vezes nos seus escritos e não há uma explicação clara do que ela significa. Enquanto os homens do século buscavam riqueza e poder, o *Poverello* de Assis e seus seguidores buscavam o caminho da humildade, simplicidade e pobreza. Assim, se tornavam pequenos diante dos homens, os menores, mas grandes enquanto participantes do Reino de Deus: cf. Disponível em: <www.reflexoesfranciscanas.com.br/2010/07/>. Acesso: 19/05/2015.

⁶⁴⁶ LEHMANN, L. *Sed sint minores.*, p. 9.

⁶⁴⁷ Cf. CONTI, M. *Estudos e pesquisas.*, p. 90.

c) “Amai-vos uns aos outros...” (cf. Jo 13,34): outro elemento pneumático inerente ao conceito de fraternidade destacado já no primeiro passo institucional de evolução e adequação da minoridade fraternal é a “conventualidade”.⁶⁴⁸ Esta, presente no franciscanismo desde sua gênese como expressão evangélica, assinala a passagem da primeira juventude da aventura franciscana à maturidade da Ordem, caracterizando-se como um estilo próprio e bem delineado de experimentar a minoridade e viver a fraternidade como aspecto da superabundância do carisma franciscano, ou seja, fraternidade minorítica experimentada no cotidiano da vida comunitária e produzida a partir do “lugar comum” para onde se convergem os irmãos. Assim, “conventualidade”, que vem de “convento”, num primeiro momento parece ser a mesma coisa que “comunidade” ou até sinônimo de “fraternidade” ou ainda um estilo próprio de vivência fraterna, mas é antes sua estrutura, intrínseca e necessária, pois acolhe a minoridade e possibilita a subsistência concreta da fraternidade no tempo e no espaço.

Deste modo, não é exagero afirmar que o conceito de “conventualidade” encontra seus rudimentos na primeira choupana de *Rivotorto*, onde abrigando os primeiros companheiros, Francisco buscou organizar o simplório “locus” para o descanso e para a oração, elementos importantes para a “fraternidade”. Não era propriamente um convento em sentido estrito, mas num sentido, podemos considerar o tugúrio de *Rivotorto* a gênese da “conventualidade” franciscana que se manifesta também como estilo de vida fraterna. Na mudança para a Porciúncula, junto à capela de Santa Maria dos Anjos, o elemento “casa” vai se forjando melhor até que, com o crescimento do número dos frades, seus novos desafios e a rápida evolução do Movimento, vamos desde muito cedo, visualizar a marca do estilo “conventual” dos frades da comunidade.⁶⁴⁹

⁶⁴⁸ Conventualidade aqui não quer significar tão somente “Conventualismo”, ou seja, o fenômeno histórico acontecido nas Ordens mendicantes que dividiu a Comunidade Franciscana entre os partidários da “observância” (Menores) e os da “comunidade” (Conventuais). Também insistimos que Conventualidade aqui não pretende acenar para o nome institucional de uma das Famílias Franciscanas chamada Ordem dos Frades Menores Conventuais, fazendo-lhe apologia. Antes, conventualidade franciscana parte de um estilo específico de viver a fraternidade entre tantos possíveis e legítimos. O termo Conventualidade aqui empregado, a priori, pretende objetivar um significado teológico, especificamente pneumático, como elemento constitutivo do carisma franciscano como um todo, e deste modo, abrangendo todas as famílias que atualmente nucleiam a vida fraterna em comunidade partir do convento, lugar do encontro familiar e da expressão fraterna minorítica.

⁶⁴⁹ Cf. CHARLES, C. *A conventualidade no carisma franciscano.*, pp. 25-26.

Uma comunidade fraterna, ou “conventualidade”, tem coração, não só projetos e tarefas para cumprir. A porta de entrada da fraternidade não pode ser a razão e nem o interesse. O sentimento, a capacidade de sentir-se afetado pelo irmão, de implicar-se na vida do outro sem possuí-lo nem humilha-lo são sentimentos normativos de uma relação fraterna. O lugar das relações fraternas donde se faz “convento” passa pela atitude básica de sair de si, centrar-se no outro com desvelo e desinteresse. Não é inútil recordar que o modo essencial de ser franciscano passa pelo coração, pelos sentimentos de bondade e gratuidade, pelo cuidado dos irmãos e da fraternidade e as irmãs criaturas, sofrer e alegrar-se com aqueles aos quais estamos unidos, ligados porque os amamos.⁶⁵⁰

d) “Ide, pois, fazei discípulos meus todos os povos...” (cf. Mt. 28,19-20): a “itinerância”, mobilidade, é outro elemento pneumático na nucleação da fraternidade franciscana. Itinerante, viandante, peregrina, sempre a caminho, sempre em viagem neste mundo, na sua vida, no seu espaço, no seu tempo. É o *homo viator* que procura o seu destino de vida e de morte e vai andando, segundo suas escolhas, rumo à eternidade. A comunidade primitiva de Francisco e seus seguidores estavam sempre *in via*, na estrada, como nos seus conventos.⁶⁵¹ Para Francisco, sentir-se peregrino e forasteiro significava duas coisas: ser efetivamente pobre, desapropriado, desprovido, dependente e humilde, e esperar confiantemente na segura providência do Senhor através da caridade dos bons. O santo de Assis deixava concretizar este ideal itinerante em sua vida e queria que o mesmo fizessem seus seguidores. Eles eram e são peregrinos e forasteiros quando pregam num determinado lugar da terra, quando vão pelo mundo a trabalhar, ou quando são obrigados a pedir esmola, ou como se exprime o próprio Francisco, quando “recorrerem à mesa do Senhor”. As ideias que encerram as palavras “peregrinação”, ou “itinerário”, ou “navegação” ou caminho” fazem parte da mais antiga tradição e história franciscanas.⁶⁵²

Ser “itinerante” está na dimensão componente da vocação-missão de Francisco de Assis e de sua comunidade, intimamente ligado à apostolicidade missionária de pregar o Evangelho, “saindo da própria comodidade e tendo coragem de alcançar as periferias que precisam da luz do Evangelho” (EG 20). Ou

⁶⁵⁰ Cf. PEIXOTO, J. *Perfil conventual que nos hace franciscanos.*, pp. 55-56.

⁶⁵¹ Cf. MAZZUCO, V. *A compreensão franciscana do homem.*, p. 532.

⁶⁵²Cf. MATANIC, A. *Peregrino, forasteiro.*, p. 568.

seja, a mobilidade, a “itinerância” é um elemento pneumático que lança a fraternidade à evangelização do mundo, buscando o encontro com aqueles que necessitam da experiência transformadora do Cristo Pobre e Crucificado na docilidade de seu Espírito. Assim, “itinerância” não se opõe e nem mesmo elimina o elemento “conventualidade”, que em princípio poderia dar a ideia de “casa fixa”, de estabilidade monacal. A “itinerância” se coaduna à “conventualidade” justamente no momento em que a comunidade, toda ela, se coloca a caminho, em missão, fazendo do seu próprio hábito religioso, dos irmãos e do mundo o seu “convento”.

2º) Estilo fraternal:

a) “A alegria é fruto do Espírito” (cf. Gl 5,22): no grupo ou tópico que manifesta o estilo fraternal, a “alegria” é o primeiro e substancial elemento carismático da manifestação do Espírito: Francisco de Assis e seus seguidores fazem a experiência alegre, profunda e jubilosa de Deus, como centro de louvor e não da verdade, centro de veneração e não de argumento, centro de prostração e não de convencimento. Se na visão franciscana Deus é fonte de amor e não de razão, é por assim dizer, festa e não interesse. Ou seja, é intencionalidade sensível e não racionalidade lógica.⁶⁵³

Segundo M. Conti, a alegria de Francisco, como emerge do dito sobre a “perfeita alegria”, é uma alegria pascal que nasce do sentir-se “livre” em Cristo e que não é sufocada pelas provas da vida.

Toda esta alegria interior de que Francisco está repleto transparece pelas múltiplas exortações que dirige aos frades para ajudá-los a ser sempre alegres no Senhor, a conservar em si mesmos a plenitude da alegria do Espírito, a não mostrar-se tristes em público, a ver na alegria espiritual o melhor remédio contra as tentações do demônio, a alegrar-se no Senhor quando vão pelo mundo a evangelizar. Esta alegria que os frades devem exprimir sempre e por toda a parte, isto é, “quando vivem entre pessoas de pouca importância e desprezadas, entre pobres e fracos, entre enfermos e leprosos e entre os que mendigam ao longo das estradas”, é alimentada pela Palavra de Deus e deve adquirir um conteúdo apostólico.⁶⁵⁴

Nesta linha, Bougerol lembra-nos “que a espiritualidade franciscana está marcada por intensa alegria, que nada tem de infantil e barulhento. Alegria, que apesar de sua intensidade, tem duração permanente, pois é uma alegria que é

⁶⁵³ Cf. GIALDI, S. *Pensamento franciscano.*, p. 477.

⁶⁵⁴ CONTI, M. *Estudos e pesquisas.*, pp.71-72.

júbilo”.⁶⁵⁵ A “alegria” de Francisco de Assis é vibrante, insiste Bougerol, porque tem a Jesus como fonte de sua manifestação.⁶⁵⁶ Esta alegria “sãofranciscana” aparece na ação, nas atitudes, diante da criação, na fraternidade, na pobreza, no sofrimento, e por fim, na liberdade.

A “alegria” que se manifesta como ação dá a Francisco de Assis acesso à eternidade, porque sua ação é amor e somente amor é verdadeiramente ação e ação na presença de Deus. Para Francisco, a “alegria” do ser humano está na ação. A “alegria” também é espontânea como atitude positiva frente à tristeza e à melancolia e paradoxalmente empenho combativo conforme exortou seus irmãos na Regra não bulada: “E guardem os irmãos de não se mostrarem em seu exterior como tristes e sombrios, mas antes como gente que se alegra no Senhor, satisfeitos e amáveis, como convém”.⁶⁵⁷

Em relação à natureza, à criação, a “alegria” brota do louvor e do reconhecimento de que são obra da vontade e bondade de Deus Altíssimo. A criação existe para manifestar este Deus, ou seja, tem o ser para servir a Deus, por isso, o mundo torna-se um grande coro de onde brota contínua oração alegre, de gratidão, de reconhecimento e de contemplação do mistério inefável da presença alegre do Criador que se manifesta em sua obra.

A “alegria” de Francisco de Assis está também na fraternidade⁶⁵⁸ já no início do “recrutamento”: quando eram em número de quatro, transbordando de indizível alegria e felicidade no Espírito Santo os irmãos saíam a esmolar com alegria e Francisco os acolhia na chegada com exultação, beijando-lhes o ombro do qual pendia o alforje.⁶⁵⁹

⁶⁵⁵ Cf. BOUGEROL, J. G. *Alegria, júbilo, felicidade, tristeza, humorismo.*, p. 43.

⁶⁵⁶ Depois do sonho com escudos e objetos de guerra no palácio, Francisco se levantou cheio de entusiasmo (LTC 5). Depois da conversão, estando um dia implorando com ardente fervor a misericórdia de Deus, o Senhor lhe fez compreender que em breve haveria de lhe revelar o que deveria fazer. “A partir de então ficou cheio de contentamento” (LTC 13). A mudança de objeto de emotividade aparece no episódio do encontro com o leproso, quando num primeiro momento fica muito aborrecido e enjoado mas, para não quebrar o propósito que fizera, apeou do cavalo e foi beijá-lo... Cheio de admiração e de alegria, poucos dias depois tratou de repetir a boa obra (2Cel 9): cf. BOUGEROL, J. G. *Alegria, júbilo, felicidade, tristeza, humorismo.*, p. 43.

⁶⁵⁷ Cf. RNB 7,15.

⁶⁵⁸ A conversão de Bernardo de Quintavalle encheu Francisco de imensa alegria (1Cel 24), alegria que ia aumentando com a chegada de novos companheiros (1Cel 31): cf. BOUGEROL, J. G. Op. cit., p. 46.

⁶⁵⁹ Cf. LTC 32; AP 14; LP 63; EP 25.

Segundo Bougerol, a “alegria” de Francisco de Assis brota da pobreza e da humildade. “Onde à pobreza se une a alegria, não há cobiça nem avareza”.⁶⁶⁰ Mesmo antes da conversão, Francisco de Assis, em peregrinação à Roma, se revestiu dos trapos de um mendigo e se sentou cheio de alegria, entre os pobres.⁶⁶¹ Mas esta “alegria” se situa para além da pobreza e da humilhação. Alimenta-se, segundo Bougerol, dos sofrimentos, da morte.⁶⁶²

Por fim, a “alegria” se manifesta na “liberdade”, porque para Francisco o mundo é como um semblante de Deus. Pobreza, sofrimento, tribulação e a própria morte, parecem animados, como se fossem pessoas vivas, tornando-se a senhora pobreza, o irmão sofrimento, o irmão fogo, a irmã morte. A “alegria” do *Poverello* se manifesta através de muitos aspectos que colhemos precisamente em sua diversidade, sem termos a capacidade de atingir a indivisível unidade de sua alma radicada em Deus. O santo de Assis estava de tal modo unificado interiormente que era capaz de tornar concreta uma presença total em Deus e nos outros como se tivesse se tornado transparente diante dos outros como o era diante de Deus. Neste sentido, alegria é liberdade reencontrada.⁶⁶³

b) “Sede misericordiosos como vosso Pai é misericordioso” (cf. Lc 6,36): num segundo momento, o estilo fraternal supõe também a “compaixão”. No pensamento e na prática de Francisco de Assis a “compaixão e a misericórdia” transparece em concepção doutrinalmente sólida e se manifesta em fecundas aplicações concretas. Tendo aprendido do Senhor, que é rico em “misericórdia e compaixão” (Tg 5,11), Francisco, “com grande ternura se compadecia de todos os que se encontravam aflitos por causa de uma enfermidade corporal. E quando notava em alguém indigência ou necessidade, na suave piedade do coração, a considerava como sofrimento do próprio Cristo. Seu coração se comovia de piedade à vista dos pobres e doentes”.⁶⁶⁴ Tinha uma sensibilidade atenciosa e operosa para com as dificuldades dos outros, sua compaixão animada pela fé e pela caridade fazia com que sempre encontrasse meios de ir ao encontro dos

⁶⁶⁰ Cf. Adm 27.

⁶⁶¹ Cf. 2Cel 8; BOUGEROL, J. G. Op. cit., p. 46.

⁶⁶² A alegria nutre-se da tribulação: “E se acaso o súdito vê algo melhor e mais útil para sua alma do que aquilo que o prelado lhe ordena, sacrifique a Deus o seu conhecimento, se aplique com firmeza a cumprir as ordens do prelado pois nisso é que consiste a verdadeira obediência feita com amor, que agrada a Deus e reverte a bem do próximo (Adm 3,5-6): cf. BOUGEROL, J. G. *Alegria, júbilo, felicidade, tristeza, humorismo.*, p. 47.

⁶⁶³ Ibid.

⁶⁶⁴ Cf. LM 8, 5.

irmãos, tendo sempre em mente a advertência do Senhor: “Tudo o que quiserdes que os homens vos façam, fazei-o vós também a eles” (Mt 7,12).⁶⁶⁵

c) “A criação geme em dores de parto” (cf. Rm 8,22): ao lado da alegria e ao mesmo tempo sendo resultado dela, e também da compaixão, temos o cuidado com a criação, que podemos chamar de elemento carismático: a “ecologia”. O franciscanismo transforma toda a criação, revestida de alegria, encanto e jovialidade num hino de louvor ao Criador. É a natureza revestida de beleza e de bondade que rende louvores a Deus, conforme proclama Francisco: “as criaturas todas que estão debaixo do céu, a seu modo, servem e conhecem e obedecem ao seu Criador melhor do que tu”.⁶⁶⁶

A experiência franciscana inaugura uma visão nova na relação entre o homem e a natureza: supera a relação de domínio e de posse para estabelecer uma relação de irmandade e de louvor. Nestas relações de criaturidade e de fraternidade destacam-se as experiências que brotam do coração, como: delicadeza, bondade, cortesia, simplicidade, ternura, afeto, doçura, sensibilidade, alegria e elegância. O ser humano recebeu a missão de guardar e proteger a natureza no sentido de administrá-la, servindo-a na justiça e com respeito. Portanto, nenhum homem, diante da natureza e das criaturas pode ter sentimentos e atitude de agressividade, de exploração, de violência e de destruição, pois a criatura não é objeto de poder, de ganância e de prazer, mas uma mediação de encanto, de maravilhamento e de louvor a Deus, num itinerário de redenção e de resgate de toda a criatura.⁶⁶⁷

3º) Ação pneumática: “Proclamai que o Reino de Deus está perto” (cf. Mt 10,7): por ser uma fraternidade-libertadora, apostólico-itinerante, o terceiro tópico abrange o elemento pneumático da “evangeliz-ação”, que tem no seu núcleo o “Evangelho, ação e liberdade”. Assim, fechamos com este último tópico aquilo que manifesta a ação pneumática do Espírito Santo na comunidade franciscana das origens. “Ação” que “evangeliza” é antes de tudo “ação que testemunha o Evangelho enquanto encontro com Jesus Cristo, conhecendo-o e deixando-se conhecer por ele; sentindo por ele amado, respeitado e perdoado. Este é o encontro que sensibiliza em profundidade, enchendo a pessoa e a comunidade de

⁶⁶⁵ Cf. TEMPERINI, L. *Misericórdia, compreensão, perdão.*, p. 435.

⁶⁶⁶ Cf. Adm 5, 2.

⁶⁶⁷ Cf. GIALDI, S. *Pensamento franciscano. Paradigma de integração da pessoa humana.*, pp. 473-474.

uma alegria nova, de um significado renovado para a sua vida. E quando isto transparece, comunica-se e transmite aos outros.⁶⁶⁸ Esta é a ação do Evangelho! “Ação” também que “liberta” na medida que evangelizar é uma proposta comunicada de “libert-ação” acontecida e experimentada no núcleo da comunidade, onde se busca o convencimento para a conversão a partir de uma realidade assumida e abraçada como verdade transformadora. Assim, as palavras do fundador, do Patriarca de Assis, calam eloquentes no coração de sua comunidade missionária: “pregai o Evangelho sempre e, se necessário, usai as palavras”, pois a fraternidade-libertadora é o primeiro e mais crível Evangelho que podemos contar.⁶⁶⁹

Esses elementos: fraternidade (minoridade, conventualidade, itinerância) alegria, ecologia, e evangeliz-ação que estão presentes na vida de Francisco de Assis e de seu primeiro grupo fornecem conteúdo para a reflexão de uma pneumatologia franciscana de acento latino-americano, aproximando a intuição de uma pneumatologia implícita da teologia do Espírito em chave libertadora aqui representada por Comblin.

4.4.2

O resgate da pneumatologia em chave libertadora: contribuição combliniana

Os elementos da ação libertadora do Espírito Santo já foram elencados e nomeados na segunda parte deste nosso projeto, a saber: “ação”, “palavra”, “liberdade”, “comunidade” e “vida”,⁶⁷⁰ que configuram uma “espiritualidade libertadora”, também já citada nesta nossa pesquisa, na primeira parte.⁶⁷¹ Cabe-nos, então, tão somente dissertar como esta “espiritualidade libertadora” sustentada pelos supracitados elementos pneumáticos da ação divina no mundo mediante as “comunidades segundo o Espírito” expressa o resgate de uma pneumatologia que possa não só debruçar-se sobre, mas brotar de uma situação concreta do povo latino-americano.

⁶⁶⁸ Cf. CONGREGAÇÃO PARA OS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA E ÀS SOCIEDADES DE VIDA APÓSTOLICA. *Perscrutai. Ano da vida consagrada. Carta aos consagrados e às consagradas a caminho nos sinais de Deus.*, p. 43.

⁶⁶⁹ Cf. Id. *Alegrai-vos.*, (9).

⁶⁷⁰ Confira no segundo capítulo desta pesquisa, sessão 3.4.3 A ação libertadora do Espírito Santo nos pobres.

⁶⁷¹ Ver no primeiro capítulo, sessão 2.3.3.2 Comunidade dos empobrecidos: uma espiritualidade libertadora.

Deste modo, “Pneumatologia da libertação” é antes de tudo para Comblin a manifestação do Espírito que age no mundo, na Igreja, na vida comunitária, e no coração de cada fiel, despertando no ser humano e nas comunidades empobrecidas a palavra sufocada, calada, oprimida e constrangida pelas inúmeras formas de poder e de coação. Palavra que convoca, congrega, estimula e gesta uma comunidade que se compromete, que se encontra, que dialoga, que partilha, planeja e se projeta para o crescimento. Palavra de vida que busca sua iluminação na Palavra divina, e por conseguinte ilumina a vida para que libertada na sua liberdade busque sempre e de maneira nova avançar no processo de libertação do pecado, da lei, da morte dentro de um contexto de injustiça social, privação de direitos e ameaça à própria vida. O “Espírito Santo e a libertação” é, segundo Comblin a força que nutre no amor a experiência concreta da “vida comunitária” para a manutenção e preservação da vida, sempre apontando para sua plenitude.

A primeira e grande contribuição de uma teologia do Espírito em chave libertadora é devolver o “lugar” do Espírito à reflexão de fé, evidenciando sua ação silenciosa e paradoxalmente revolucionária para o amor e a liberdade.

A teologia ocidental, sempre reservou à pneumatologia um lugar periférico no seu fazer teológico, pois se esqueceu da teologia do Espírito Santo. Este ficou à margem das grandes discussões teológicas. Assim, a pneumatologia tem sido vista numa relação de subordinação à cristologia.⁶⁷² Daí se falar em “esquecimento do Espírito”.

Nosso autor⁶⁷³ trata o assunto como uma não assimilação teológica do Espírito Santo no Ocidente, em contraste com a teologia oriental, que colocou o Espírito Santo no centro da sua reflexão teológica. Para Comblin, a TdL, enquanto crítica da teologia ocidental assumiu também os mesmos limites. A evidência se dá na ênfase cristológica e sua fundamentação na eclesiologia.⁶⁷⁴ Isso significa que a TdL, mesmo como teologia da *práxis*, não reservou ao Espírito o lugar

⁶⁷² Um artigo muito instigante de Antonio Magalhães vai tratar essa questão acerca do papel marginal ou do total esquecimento do Espírito Santo, pois este surge apenas como “adendo de outros temas considerados mais importantes”. Cf. MAGALHÃES, A. C. M. *O Espírito Santo como tema central da Teologia.*, p. 629s.

⁶⁷³ Cf. COMBLIN, J. *O tempo da ação.*, pp. 22-23; também COMBLIN, J. *O Espírito Santo e a libertação.*

⁶⁷⁴ De modo semelhante Antonio Magalhães observa que uma leitura superficial da teologia latino-americana nos últimos trinta anos evidenciará que os temas da imagem de Jesus Cristo e a compreensão de igreja definiram os caminhos da reflexão teológica libertadora. Cf. MAGALHÃES, A. C. *Op. Cit.*, p. 72.

central. Ora, para Comblin, abordar o cristianismo pelo ângulo da *práxis* deve necessariamente conduzir ao Espírito. Este, segundo ele, realiza sua obra no mundo através da ação.⁶⁷⁵

Para H. Berkhof, a pneumatologia, de fato, foi esquecida pela teologia sistemática ou, conforme sua própria expressão, houve um “descuido” do Espírito por parte dela. Tal descuido é, em parte, de responsabilidade do próprio Espírito, que “distrai constantemente nossa atenção de si mesmo, centrando-a em Jesus Cristo”.⁶⁷⁶

As razões históricas são também responsáveis por esse descuido do Espírito, pois as igrejas oficiais temiam que os “entusiastas” (montanistas, anabatistas, quackers, pentecostais e outros) deflagrassem um rompimento entre o Espírito e o Cristo, ou entre o Espírito e as Escrituras e a Igreja. A preocupação de Berkhof é o elo entre o Espírito e a Igreja, a Palavra, o Cristo.⁶⁷⁷

Esquecimento, lentidão ou necessidade? É verdade que a teologia do Espírito começou seu processo devagar, com algumas poucas tentativas já nos séculos II e III para se explicitar no conjunto de toda a teologia. D. Edwards entende esta lentidão em razão de os teólogos concentrarem sua atenção na Palavra de Deus como *Logos*, linguagem comum entre os neoplatônicos e estóicos, desenvolvendo sua teologia em torno do tema de Cristo como o *Logos* de Deus.⁶⁷⁸ Havia, nestes dois primeiros séculos da era cristã, uma falta de clareza a respeito da natureza distinta da Pessoa e do trabalho do Espírito Santo. “Muitas vezes havia uma sobreposição na linguagem da Palavra e do Espírito, e em alguns casos, o que se dizia de Cristo podia ser dito do Espírito”.⁶⁷⁹

Depois que o Concílio de Nicéia⁶⁸⁰ esclareceu a divindade da Palavra, a Teologia do Espírito Santo passou para o palco central, tornando sua explicitação no processo criacional mais enfrentada e debatida. Mas é no advento do século XX, com o acontecimento do Concílio Ecumênico, que a teologia se abre ao reposicionamento devido e importante da ação e da missão do Espírito Santo. O Concílio Vaticano II, no dizer de Kloppenburg, presenteou-nos com uma

⁶⁷⁵ Cf. COMBLIN, J. *O tempo da ação.*, p. 22. Na mesma obra ele afirma: O Espírito nos é enviado para nos fazer agir. Cf. *Ibid.*, p. 53.

⁶⁷⁶ BERKHOF, H. *La doctrina del Espíritu Santo.*, p. 8.

⁶⁷⁷ *Ibid.*, p. 10.

⁶⁷⁸ Cf. EDWARDS, D. *Sopro de vida.*, p. 71.

⁶⁷⁹ *Ibid.*, p. 72.

⁶⁸⁰ Cf. Concílio de Nicéia, ano 325.

excepcional abundância de textos sobre o Espírito Santo, nada mais nada menos que 258 referências, onde a terceira Pessoa da Trindade aparece como o santificador (Ef 2,18), Aquele que oferece vida eterna (Jo 4,14), que vivifica (Rm 8,10-11), guia (Jo 16, 13), conduz (Ap 22,17), entre outras ações bíblicas.⁶⁸¹

Os dados da pneumatologia neotestamentária são fundamentais para o ensinamento do Vaticano II, cujo cristocentrismo fundado nas Escrituras permitiu a assimilação da dimensão pneumatológica. Assim, retornando às fontes bíblicas, o Concílio insistiu na referência cristológica da ação do Espírito, ou seja, na afirmação de que o Espírito é o Espírito de Cristo e sua obra não é outra senão a de Cristo.⁶⁸²

A ausência de uma pneumatologia ou o “esquecimento do Espírito” pela teologia será um dos fatores que possibilitaram o crescente desejo pela ação e manifestação daquele que não foi suficientemente compreendido: o Paráclito, derramado pelo Pai e pelo Filho glorificado em Pentecostes e experimentado de maneira extática e extraordinária, em sua abordagem teológica ou “ausência dela”, deu espaço aos movimentos “do” e “pelo” Espírito conhecidos ao longo da história, entre outros, por “montanismo”, “catarismo”, “espiritualismo franciscano”, “joaquismismo”, “pentecostalismo” e “neo-pentecostalismo”. Estes dois últimos, embora não sejam o enfoque da pneumatologia combliniana, muito antagonizaram sua experiência e sua visualização da manifestação do Espírito no cotidiano e no contexto latino-americano da libertação.

Comblin chegou a pensar que o “pentecostalismo anunciaria uma nova religião”,⁶⁸³ ao passo que o “neopentecostalismo” é um dos caminhos suscitados com o apagar da cristandade no mundo urbano latino-americano. É, segundo Comblin, um caminho diferente do Evangelho, pois se configura como a “religião” da felicidade num mundo desequilibrado. Sem rumo, que vive no imediato porque já não tem mais futuro, não sabe o que pode acontecer. Essa “religião” é aquela que dá satisfação imediata, liberta de um mundo sem significado. Essa “religião” oferece um amor fácil, barato, de um Deus sempre disponível, graças ao uso de técnicas adaptadas ao mercado religioso. A religião abre-se ao mercado. Ela oferece produtos de felicidade. Para os funcionários de

⁶⁸¹ Cf. KLOPPENBURG, B. *Paráclitos, o Espírito Santo.*, p. 46.

⁶⁸² Cf. MEDEIROS SILVA, J. J. *Pneumatologia e mariologia.*, p. 250.

⁶⁸³ Cf. COMBLIN, J. *O Espírito Santo e a tradição.*, p. 119

uma religião, as receitas são infalíveis. Essa “religião” não é desprezível, pois oferece consolo aos desamparados, e hoje em dia entre as novas gerações há muitos desamparados. Essa “religião” está prestando um grande serviço como sempre fizeram todas as religiões.⁶⁸⁴

Num segundo momento, não menos importante, mas relevante para o nosso tempo, é resgatar a relação entre “teologia” e “espiritualidade”, “cuja separação se deu a partir do século XVI, trazendo consequências nefastas tanto para a espiritualidade, que se viu reduzida em consistência e vigor, como para a teologia, que perdeu em movimento, beleza e flexibilidade, tornando-se um corpo doutrinal puramente explicativo e dedutivo”.⁶⁸⁵

J. Sobrino, por exemplo, considera fundamental a correta relação entre teologia e espiritualidade superando qualquer dicotomia que insista em se manter.

Tal projeto exige conversão da mente e do coração a uma nova relação com a espiritualidade e com a própria teologia: a reflexão teológica esclarece e alimenta a vida espiritual; a experiência espiritual, por sua vez, sustenta e dá vigor à inteligência da fé. Para que a teologia seja toda ela espiritual, não basta privilegiar temas espirituais... é necessário um espírito adequado ao trabalho teológico que não apenas registre conteúdos, mas integre-os ao espírito dos destinatários.⁶⁸⁶

O segundo é a relação entre o Espírito e Cristo, porque o modo de agir do Espírito é uma ação divina em favor do ser humano para o conhecimento de Cristo, para o amor que se manifesta na Igreja. Para tanto, insiste nosso teólogo belga, “exaltar o Espírito não é depreciar o Cristo, nem reduzi-lo a um segundo plano, pois a missão do Espírito é de integrar todos os homens em Cristo, reunir tudo em Cristo (Ef 1, 10), em um só corpo (Ef 2,16)”.⁶⁸⁷

A dinâmica do Espírito busca respostas sempre mais atuais, renova estruturas, modifica e anima para que o Evangelho não pare, para que não emudeça sua força transformadora, para que não envelheça a eterna novidade do

⁶⁸⁴ Ibid., p. 34.

⁶⁸⁵ Cf. BINGEMER, M. C. L. *Teologia e Literatura (afinidades e segredos compartilhados)*, p. 4.

⁶⁸⁶ SOBRINO, J. *Espiritualidade da Libertação*, p. 87; “A teologia atual está consciente da necessidade de se mostrar relevante para o mundo, e por isso procura determinar qual é a realidade deste mundo no qual se realiza a atividade teológica. [...] Caracterizar o mais adequadamente possível a realidade do mundo atual é necessário para a relevância da teologia, pois assim o mundo desempenha o papel de sinal dos tempos em sua acepção pastoral. Mas é importante também para a sua identidade, se é que esse mundo é compreendido como sinal dos tempos em sua acepção teológica, como lugar da manifestação da presença e da vontade de Deus”. SOBRINO, J. *O princípio misericórdia*, p. 47.

⁶⁸⁷ Cf. COMBLIN, J. *O Tempo da ação*, p. 31.

Reino de Deus. Mas não é a mudança pela mudança, não se trata de fazer concessões para agradar: não há, enfim, Espírito sem Verbo. O caminho de Comblin, influenciado pela teologia de Congar, partindo do primeiro encontra, necessariamente, o segundo. É isso que garante a atualidade de sua contribuição.⁶⁸⁸

Podemos concluir que para Comblin, resgatar elementos de uma pneumatologia “para” e “pela” libertação ou refletir sobre a teologia do Espírito a partir da realidade contextualizada por uma gama diversa de cativos é antes de tudo compreender a Igreja como a comunidade de vida segundo o Espírito que caminha sobre os pés da liberdade e do amor, dando passos para a fraternidade e a libertação.

Assim, o Espírito convida os teólogos da América Latina a um mergulho mais despojado e despretenso na vida cotidiana do povo, dispondo-os à “solidariedade” com os pobres não somente em seus anseios de justiça e libertação, face às situações de pobreza que experimentam, mas também em suas manifestações culturais, religiosas e aspirações utópicas, acolhendo-os como sujeitos reais de sua própria riqueza.⁶⁸⁹

Por fim, nos perguntamos se o encontro simbólico entre Francisco de Assis e J. Comblin, que tem suscitado uma aproximação pneumatológica de articulação entre espiritualidade e teologia, experiência e reflexão, fé e conhecimento, teria no momento um instrumental de expressão e comunicação capaz de visualizar a Igreja como fraternidade-libertadora?

4.4.3

A alegria do Evangelho: ponto real de encontro entre Francisco de Assis e J. Comblin

Seria possível um “lugar real”, concreto, “teológico” nos dias de hoje, pelo qual se pudesse afirmar com segurança a convergência produzida pelo Espírito entre a espiritualidade franciscana e a profecia libertadora de Comblin? Caso houvesse, em que implicaria enquanto contribuição para uma “fraternidade-libertadora” como expressão da vida comunitária segundo o Espírito? A nosso

⁶⁸⁸ Cf. FAGUNDES, C. A. *“pneumatologia cristológica” de Yves Congar e a Cristologia do “pro-seguimento com Espírito” de Jon Sobrino.*, p. 100.

⁶⁸⁹ Cf. NOGUEIRA, L. E. S. *Panorama da literatura pneumatologica publicada nos últimos trinta anos.*, 265-266.

ver, surpreendentemente este lugar existe e subsiste tanto na “a alegria do Evangelho que enche o coração e a vida inteira daqueles que se encontram com Jesus”,⁶⁹⁰ quanto no magistério ministerial do atual pontificado.⁶⁹¹

Discorrer sobre a “Alegria do Evangelho” consiste num duplo movimento: distinguir o que é Evangelho e o texto magisterial do Papa Francisco, e num segundo momento, aproximá-los, pois sua única e mesma fonte é o Espírito Santo.

Comblin havia sido crítico a todas as tentativas de se falar em “uma nova evangelização” porque ainda não se sabia o que era o Evangelho, que “é antes de tudo proclamação da vida de Jesus Cristo como entrada do Reino de Deus”.⁶⁹² O Evangelho não foi suficientemente proclamado, anunciado, assimilado como essa “boa notícia” que vem de Deus para nós. Entretanto, é o Papa Francisco a lembrar a toda a Igreja não só o sentido profundo e implicativo do Evangelho mas também a alegria de acolhe-lo, experimentá-lo e comunicá-lo também como fonte de perene alegria. Em sua exortação pós-sinodal *Evangelii Gaudium*, o Papa Francisco compartilha de sua alegria de seguir a Cristo no serviço de uma Igreja em transformação, de “saída missionária”, anunciadora de um Evangelho que causa alegria, porque antes de tudo é sopro do Espírito de Deus. Nesta exortação, o Papa Francisco propõe algumas diretrizes que possam encorajar e orientar, em toda a Igreja, uma “nova etapa evangelizadora”, cheia de ardor e dinamismo. Assim, com base na *Lumen Gentium*, decidiu entre outros temas, deter amplamente sobre as seguintes questões: a) a reforma da Igreja em saída missionária; b) as tentações dos agentes de pastorais; c) a Igreja vista como a totalidade do povo de Deus que evangeliza; d) a homilia e sua preparação; e) a

⁶⁹⁰ Cf. EG n° 1.

⁶⁹¹ No decorrer desta nossa pesquisa, buscando articular a mística franciscana com a teologia profética do Espírito em Comblin, um “sopro” de Deus surpreendeu a Igreja desta segunda década do século XXI com uma só ação inovadora, vivenciada metodológica e liturgicamente em dois momentos: a inusitada renúncia de Bento XVI e a eleição de um Papa oriundo da América latina, que ao adotar o nome de Francisco acenou para a Igreja e para o mundo os “bons ares” do Espírito vindos do continente da esperança para movimentar e redirecionar a caminhada do Povo de Deus de volta a sua fonte primeira: o Evangelho. Comblin havia profetizado no último ano de sua vida: “o futuro da Igreja não está totalmente determinado pelo presente. Pode aparecer algo imprevisto, assim como foram o Concílio Vaticano II e o pontificado de João XXIII. Assim como aconteceu em 1958, pode acontecer também algo novo neste século, mas não há nenhum sinal de algo imprevisto neste momento”. Dois depois de sua morte, o algo novo é a eleição de um latino-americano com o nome Francisco para o ministério petrino: cf. COMBLIN, J. *O Espírito Santo e a tradição.*, p. 39.

⁶⁹² Cf. Id. *O Espírito Santo e a tradição*, p. 217.

inclusão social dos pobres; f) a paz e o diálogo social; e por fim, g) as motivações espirituais para o compromisso missionário.⁶⁹³

Pode-se dizer que na exortação apostólica *Evangelii Gaudium* a perspectiva da Igreja Latino-americana que, de Medellín a Aparecida enfatiza a dimensão da prática da caridade e da justiça recebe plena recepção universal. Este primado da caridade e justiça faz com que se compreenda que o engajamento social dos cristãos não possa ser considerado mera consequência da evangelização, mas sim deva ser tido como parte integrante e fundamental do *querigma*.⁶⁹⁴

O Papa Francisco, religioso jesuíta, reúne em sua pessoa e em seu pontificado a “mística” do *Poverello* e a “profecia” de Comblin ao propor uma Igreja pobre para os pobres, de “saída missionária” rumo as “periferias existenciais” na simplicidade e despojamento de um pastor que exala o “cheiro das ovelhas”. Comblin, tido como pessimista em assuntos eclesiológicos, falecido em 2011 teria se surpreendido, assim como muitos teólogos o fizeram ao ver na boca do novo pontífice o discurso simples, incisivo, pastoral, carregado de espiritualidade e de alegria no anúncio do Evangelho que provoca reflexão e tomada de consciência na redescoberta desta “Boa-Nova que liberta”, desperta o “amor” e conclama à “fraternidade” universal todos os povos, a começar pelos mais empobrecidos e esquecidos do nosso planeta. É um discurso que convence pelos gestos e pelas palavras retomando a esperança de que um “novo tempo”, com “ar puro” do Espírito é uma realidade possível.

Os elementos pneumáticos convergentes em Francisco, o bispo de Roma, e seu programa pastoral, que são visualizados ora em Francisco de Assis ora em Comblin são muitos e diversificados, mas elencaremos alguns: a centralidade do Espírito, a comunhão fraterna, a alegria do Evangelho, a opção pelos pobres, a misericórdia e a evangelização como “saída missionária”.

a) A “centralidade do Espírito”: segundo M. F. Miranda, Francisco é um Papa que fala diariamente e busca situar o Espírito Santo na base de todos os seus discursos colaborando para o resgate pneumatológico não só para o interior da reflexão teológica, mas surpreendentemente para dentro do seu exercício pastoral. Ao aludir à ação do Espírito Santo com grande frequência, sobretudo como fonte interior do impulso evangelizador (EG 119; 126; 259; 261) e como origem dos

⁶⁹³ Cf. EG n° 17.

⁶⁹⁴ ANDRADE, P. F. C. *A dimensão social da Evangelii Gaudium.*, p. 228; daqui para frente, a citação da *Evangelii Gaudium* estará no corpo do texto com abreviação “EG” por tratar-se de uma considerável ocorrência.

carismas em vista da edificação da Igreja (EG 130s), já aparece a relação entre a atividade do Espírito e a reforma institucional em questão.

Esta conclusão, segundo M. F. Miranda, se vê confirmada pela importância que o Papa Francisco concebe ao discernimento evangélico (EG 50), ao reconhecimento e interpretação da ação do Espírito (EG 51. 84; 154; 272), à necessidade de “invocá-lo constantemente” e de “deixar-se conduzir” por ele (EG 280). O Papa confere importância à ação do Espírito Santo em toda a vida da Igreja, pois toda ela é obra do Espírito (1Cor 12, 3), que nos orienta a bem interpretarmos o evento Jesus Cristo. Assim, bebendo na teologia paulina, Francisco reconhece que é o Espírito que regula e ordena a coexistência de todos os ministérios, que por sua vez provêm do mesmo Espírito, e atua na comunidade eclesial⁶⁹⁵

b) A “comunhão fraterna”: a exortação apostólica é iniciada com uma proposta que atravessa todo o texto: vencer o “individualismo” que enfraquece todo o dinamismo evangelizador e ultrapassa a consciência isolada, para deixar-se seduzir pelo dinamismo alegre e transformador do Evangelho vivo de Deus, Jesus Cristo, pois o ser humano constrói-se e realiza-se como pessoa nas relações, não apesar das relações,⁶⁹⁶ por isso, o ideal cristão convidará sempre a superar a suspeita, a desconfiança permanente, o medo de sermos invadidos, as atitudes defensivas que nos impõe o mundo atual, onde muitos tentam escapar-se dos outros fechando-se na sua privacidade confortável ou no círculo reduzido dos mais íntimos, e renunciam ao realismo da dimensão social do Evangelho. O Evangelho convida-nos sempre a abraçar o risco do encontro com o rosto do outro, com a sua presença física que interpela, com o seu sofrimento e suas reivindicações (EG 88).

A cura para o “individualismo” está no modo de nos relacionarmos com os outros através de uma “fraternidade mística”, contemplativa, que sabe ver a grandeza sagrada do próximo, que sabe descobrir Deus em cada ser humano, que sabe tolerar as moléstias da convivência agarrando-se ao amor de Deus, que sabe abrir o coração ao amor divino para procurar a felicidade dos outros como procura o seu bom Pai (EG 92).

⁶⁹⁵ Cf. MIRANDA, M. F. *Uma renovação eclesial que brota do Espírito Santo.*, p. 92s.

⁶⁹⁶ Cf. PEDROSA, L. *O ser humano, centro da Evangelii Gaudium.*, p. 135.

“Não deixemos que nos roubem a comunidade!” Com estas palavras o Papa Francisco procura enfatizar que somos todos dom de Deus, uns dos outros e uns para os outros. Vivemos numa rede de reciprocidade e interdependência. “Ninguém se salva sozinho, isto é, nem como indivíduo isolado, nem por suas próprias forças. Deus atrai-nos, no respeito da complexa trama de relações interpessoais que a vida humana supõe” (EG 113). Quando uma comunidade acolhe o anúncio da salvação, o Espírito Santo fecunda a sua cultura com a força transformadora do Evangelho (EG 116), por isso, desde as primeiras comunidades cristãs até as comunidades de hoje, a comunidade, pela sua vocação, se compreendeu como comunidade missionária, de discípulos e discípulas missionários.⁶⁹⁷

c) A “alegria do Evangelho”: A alegria é a fonte energética da pastoral missionária que tem sua origem na proximidade do Senhor ressuscitado. Ela impulsiona as forças criativas dos discípulos missionários em todas as dimensões pastorais e vivenciais. É o Evangelho, onde resplandece gloriosa a Cruz de Cristo, que convida insistentemente à alegria.⁶⁹⁸

d) A “opção pelos pobres”: para P. F. C. Andrade, na base do magistério do Papa Francisco, na constituição de sua agenda e das análises que faz sobre a realidade contemporânea, encontra-se a centralidade evangélica dos pobres em profunda sintonia e continuidade com a Tradição eclesial latino-americana de Medellín à Aparecida.

O Papa Francisco proclama uma “Igreja Pobre para os pobres” (EG 198), “pois eles são os destinatários privilegiados do Evangelho e a evangelização dirigida gratuitamente a eles é sinal do Reino que Jesus veio trazer. (EG 48). Na Tradição latino-americana, a opção pelos pobres possui duas dimensões essenciais. A primeira trata da mudança de lugar social, ou seja, o chamado a identificar-se com o pobre, com seus sofrimentos, sonhos e anseios, traduzida na expressão, ver o mundo com os olhos dos pobres. É o que se encontra na *Evangelii Gaudium* (EG 191). A segunda dimensão consiste em criar condições que permitam aos pobres tornarem-se sujeitos da evangelização e das transformações sociais necessárias. Esta dimensão também está plenamente afirmada pelo Papa Francisco na *Evangelii Gaudium* (EG 199), para quem os pobres são sujeitos da evangelização.⁶⁹⁹

O Papa lembra que cada cristão e cada comunidade são chamados a ser instrumentos de Deus a serviço da libertação e promoção dos pobres (EG 187) e

⁶⁹⁷ Cf. SUESS, P. *Dicionário da Evangelii Gaudium.*, p. 33.

⁶⁹⁸ *Ibid.*, p. 15.

⁶⁹⁹ ANDRADE, P. F. C. *Op. cit.*, pp. 232-233.

insiste na “solidariedade” enquanto expressa uma nova mentalidade que pense em termos de comunidade, de prioridade de vida de todos sobre a apropriação dos bens por parte de alguns (EG 188).⁷⁰⁰

e) A “misericórdia”: segundo P. Suess, na vida do Papa Francisco a misericórdia tem lugar de destaque. Seu lema episcopal resume a ação de Deus em sua vida “Olhou-o com misericórdia e o escolheu” (*miserando atque elegendo*). A salvação, que Deus nos oferece, é obra da sua misericórdia. Não há ação humana, por melhor que seja, que nos faça merecer tão grande dom. Por pura graça, “Deus atrai-nos para nos unir” (EG 112). É o fogo do Espírito que se dá sob a forma de línguas e nos faz crer em Jesus Cristo, que, com a sua morte e ressurreição, nos revela e comunica a misericórdia infinita do Pai (EG 164). Assim, a Igreja, deve ser o lugar da “misericórdia gratuita”, onde todos possam sentir-se acolhidos, amados, perdoados e animados a viver segundo a vida boa do Evangelho (EG 114). Este “Evangelho da misericórdia” tem seu lugar na Igreja que, pelo amor ao homem, escuta o clamor pela justiça e deseja responder com todas as suas forças (EG 188).⁷⁰¹

Segundo o Papa Francisco, precisamos sempre contemplar o “mistério da misericórdia”, pois ele é fonte de alegria, serenidade e paz. É condição da nossa salvação. “Misericórdia” é a palavra que revela o mistério da Santíssima Trindade.

Misericórdia é o ato último e supremo pelo qual Deus vem ao nosso encontro. Misericórdia é a lei fundamental que mora no coração de cada pessoa, quando vê com os olhos sinceros o irmão que encontra no caminho da vida. Misericórdia é o caminho que une Deus e o homem, porque nos abre o coração à esperança de sermos para sempre amados, apesar da limitação do nosso pecado.⁷⁰²

Ao proclamar o ano santo da misericórdia, o Papa Francisco lembra-nos que a Igreja tem a missão de anunciar a misericórdia de Deus, coração pulsante do Evangelho, que por meio dela deve chegar ao coração e à mente de cada pessoa. A primeira verdade da Igreja é o amor de Cristo. E, deste amor que vai até ao perdão e ao dom de si mesmo, a Igreja faz-se serva e mediadora junto aos homens. Por isso, onde a Igreja estiver presente, aí deve ser evidente a “misericórdia do Pai”.⁷⁰³

⁷⁰⁰ Cf. MIRANDA, M. F. *Linhas eclesiológicas da Evangelii Gaudium.*, p. 193.

⁷⁰¹ Cf. SUESS, P. Op. cit., pp. 122-123.

⁷⁰² FRANCISCO. *Misericordiae Vultus.*, nº 1, p. 7.

⁷⁰³ *Ibid.*, nº 12 e 13, p. 15.

f) A “evangelização como saída missionária”: a exortação apostólica não deixa qualquer dúvida de que o Papa Francisco deseja uma Igreja, toda ela, voltada para a missão de evangelizar. Uma Igreja “em saída” (EG 20), anunciadora de um Evangelho que “contém sempre a dinâmica do êxodo e do “dom”, de sair de si mesmo, de caminhar e de semear sempre de novo, sempre mais além” (EG 21), “em estado permanente de missão (EG 25), razão última de “toda a renovação eclesial” (EG 27). Esta missão de evangelizar consiste em “tornar o Reino de Deus presente no mundo” (EG 176), mas é sempre missão que tem por iniciativa na força do Espírito Santo, que guia o cristão, o ajuda a discernir o que vem de Deus (EG 119), “impede, motiva, encoraja e dá sentido à ação pessoal e comunitária” (EG 261).⁷⁰⁴

Concluindo com as palavras de L. Boff, tanto o Francisco de Assis quanto o Francisco de Roma, o Papa, têm cada um a seu tempo, uma missão comum: a de restaurar a Igreja de Cristo, imagem que também Comblin partilhou durante sua vida sobre o santo de Assis. O *Poverello* sentiu o chamado de resgatar o sentido evangélico da Igreja; o Papa se deu conta também, junto com tantos outros, de que a Igreja atual está em situação de ruína pela desmoralização provocada pelos vários escândalos, financeiros e morais que atingiram o que ela tinha de mais precioso: a moralidade e a credibilidade.⁷⁰⁵ Assim, nos elementos pneumáticos visíveis na ação do ministério apostólico do Papa Francisco é possível convergir e integrar a pneumatologia implícita do santo de Assis e a pneumatologia da libertação de Comblin, resgatando o lugar vital da ação do Espírito que faz da Igreja uma comunidade fraterno-libertadora “do” e “no” Espírito Santo de Deus.

4.4.4

Uma pastoral missionária do encontro comunitário

Na esteira do posicionamento reflexivo e pneumatológico do Papa Francisco, através de sua pessoa e ministério, em quem converge a espiritualidade “sãofranciscana” e por que não dizer também “franciscana” e a teologia combliniana do Espírito, conforme o pensamento de Nogueira, inabitando o profundo da pessoa humana, o Espírito altera e afeta o seu ser livre por um convite intrínseco ao “êxodo”, a “sair de si” em direção ao outro e aos outros,

⁷⁰⁴ Cf. MIRANDA, M. F. *Uma renovação eclesial que brota do Espírito Santo.*, pp. 98-99.

⁷⁰⁵ Cf. BOFF, L. *Francisco de Assis e Francisco de Roma.*, p. 28.

numa dinâmica anti-egocêntrica de desapego e de abertura desinteressada. Desta forma, o Espírito reproduz na pessoa o movimento trinitário: enviado pelo Pai através do Filho, o outro Paráclito nos envia em direção dos outros, substituindo o medo e o preconceito por uma disponibilidade viva e consciente para a experiência relacional.⁷⁰⁶

Na leitura aproximativa, conforme P. Suess, da experiência pneumática de Francisco de Assis e Comblin, a ação do Espírito na comunidade liberta, constrói, transforma, abrindo-a em constante missão evangelizadora. Neste aspecto, os dois primeiros capítulos da Exortação apostólica do Papa Francisco vão chamar a atenção de toda Igreja para um movimento “de saída”, porque a alegria do Evangelho que enche a vida da comunidade dos discípulos, é missionária (EG 21), comunidade chamada a se “envolver”, “acompanhar” e “festejar”, partindo ao encontro dos excluídos e afastados (EG 24). Assim, a palavra do pontífice configura-se como a síntese possível daquilo que foi vivido por Francisco de Assis, pregado e refletido por Comblin: viver comunitariamente segundo o Espírito é reconstruir a cultura do encontro interpessoal que liberta, no movimento “de saída” apresentando-se sempre com as portas abertas, saindo em direção aos outros, às “periferias humanas” para comunicar o Evangelho (EG 46).

Encontro, segundo o Papa, é capacidade do coração que torna possível a proximidade (EG 171). No contexto comunitário da fé, a dificuldade de se encontrar com o outro, muitas vezes, está na raiz de uma “crise de identidade” (EG 78), porque somente sabemos quem somos a partir do outro que encontramos. Particularmente, o mundo urbano, que poderia ser um precioso espaço de “encontro e de solidariedade”, transforma-se muitas vezes num lugar de retraimento e solidão (EG 75). A “cultura do encontro” tem, além da dimensão social, uma dimensão eminentemente teológica e pastoral: “o amor às pessoas é uma força espiritual que favorece o encontro em plenitude com Deus. No início da vida cristã está o encontro pessoal com Jesus Cristo ou, pelo menos, a decisão de se deixar encontrar com ele (EG 3). Graças a esse encontro “com o amor de Deus, que se converte em amizade feliz, é que somos resgatados da nossa consciência isolada e da autorreferencialidade” (EG 8), pois trata-se do encontro com uma

⁷⁰⁶ Cf. NOGUEIRA, L. E. S. *O Espírito e o Verbo.*, p. 271.

Pessoa que dá à vida um novo horizonte e, desta forma, o rumo decisivo. (EG 7).⁷⁰⁷

O Papa conclama toda a Igreja atual a uma renovação, conversão pastoral como “ação evangelizadora” para a “vivência comunitária do Evangelho”, e por trás do seu desejo de uma Igreja missionária, “de saída”, reside o impulso “fraternal-libertador”, do Espírito que animou a vida fraterna da comunidade primitiva de Francisco de Assis, e conseqüentemente através da história todos os seus seguidores, como também animou e tem sustentado, apesar de ventos contrários, a vida das CEBs latino-americanas, no mesmo desejo de uma Igreja mais “evangélica” e mais “missionária”

4.4.5

Manifestação comunitária do Espírito: implicações pastorais

Ao final desta nossa pesquisa já podemos afirmar que o Espírito Santo de Deus que se manifesta para transformar um grupo de convivência entre pessoas numa comunidade de fé, convergindo-as no amor e na liberdade, está sempre agindo para atualizar, com suas manifestações, fraternidade e libertação.

Assim, percorrendo todo o nosso trabalho acadêmico, precisamos indicar algumas implicações práticas para a pastoral, seja de toda a Igreja na América Latina, com destaque para o Brasil, sobretudo da Igreja que se manifesta pela VRC e nas Comunidades Pobres, estas últimas suscitadas pelo Espírito na segunda metade do século XX, as CEBs, as comunidades rurais e periféricas, os Círculos Bíblicos, as pastorais sociais e tantas outras.

Por isso, reconhecer e aderir à manifestação do Espírito Santo Libertador que gera, sustenta a vida comunitária na Igreja a serviço do mundo, implica:

1º) Entender que a experiência de vida comunitária assumida pelas comunidades cristãs (aqui mencionando apenas dois entre tantos modelos: VRC CEBs) no continente latino-americano é verdadeiramente experiência de Deus vivida no Espírito Santo libertador, e neste sentido faz-se necessário continuar retomando, na reflexão de fé, o papel do Espírito Santo que se manifesta de muitos e variados modos, e, por isso, de modo privilegiado onde a vida é

⁷⁰⁷ Cf. SUESS, P. *Dicionário da Evangelii Gaudium*., pp. 63-64.

ameaçada e fragilizada, correndo o risco de não cumprir o seu fim último que é Deus;

2º) Tomar consciência da certeza de que o Espírito age, se manifesta, leva as comunidades religiosas consagradas e de base a se fortalecerem na fé, descobrindo que em sua ação humana para a libertação e a transformação estão inerentes a presença tranquila, a força discreta, e o sopro de vida e esperança do Espírito;

3º) Abrir-se a uma nova forma de se relacionar e experimentar Deus, não mais com interesse individualista, fechado, deixando de lado a relação de troca de favores. Neste sentido, a oração torna-se verdadeiramente diálogo de amor, de louvor, de serviço e de fé amadurecida da criatura diante de seu Criador e Deus;

4º) Compreender a vida comunitária, resposta cristã, solidificada no Espírito, frente ao individualismo e a todo tipo de fechamento que compromete o ritmo e a dinâmica da vida experimentada em comunidade;

5º) Comprometer-se com o processo libertador suscitado pelo Espírito, buscando, sempre mais, entender que viver segundo este mesmo Espírito é comprometer-se com a justiça e a fraternidade, sinais da luminosidade do Reino;

6º) Reconhecer que os pobres experimentam a manifestação do Espírito na ação humana irrompendo na história como sujeitos, inaugurando um momento propício para a ebulição da vida, e vida que encontra seu sentido pela própria ação do Espírito;

7º) Afirmar e motivar a ampliação de comunidades engajadas, como as CEBs, já tão raras, como novo modo dinâmico e missionário de ser Igreja, sinais de vida e esperança para os pobres. Neste sentido, as CEBs põem em prática a orientação dada pela Conferência de Aparecida: passar de uma pastoral de conservação para uma pastoral de evangelização. Trata-se de passar de uma Igreja tradicionalista fechada em si mesma para uma Igreja aberta ao mundo exterior e fecunda, porque suscita muitas comunidades. Também as CEBs encarnaram a mensagem do Vaticano II, porque são uma força de transformação do mundo em que estão vivendo. Relacionam-se com todos e colaboram com todos os grupos situados na mesma vizinhança.⁷⁰⁸

⁷⁰⁸ Cf. COMBLIN, J. *Mensagem às Cebes*.

8º) Lutar pela vida em todas as suas manifestações e dimensões, principalmente as mais vulneráveis e ameaçadas, pois tudo que é humano e vive não é indiferente ao Espírito; incluí-las na vivência comunitária.

9º) Abertura ao homem novo e à mulher nova, inseridos na dinâmica da Nova Criação, onde o ser humano se realiza no encontro, no diálogo e na partilha. Abrir-se a esta realidade é deixar-se conduzir pelo Espírito da Vida, que recria o ser humano, dando-lhe força na fraqueza para o combate cotidiano com as estruturas envelhecidas no pecado.

Estas e tantas outras implicações podem fazer a passagem necessária de uma pastoral voltada apenas para sua manutenção, para uma pastoral eminentemente aberta, dinâmica e missionária, onde e quando o Espírito impulsiona toda comunidade a uma ação cada vez mais libertadora, em função de uma afirmação da vida, enquanto caminha, evolui e se transforma, cheia de esperança, para a vida perfeita e plena em Deus.

É neste sentido que lembrando o impulso missionário e profético das palavras de João Paulo II, em sua Carta Apostólica *Novo Millennio Ineunte*, para que possamos dizer e assumir estas palavras como orientação do Espírito Santo: “Sigamos em frente, com esperança! Devemos possuir um olhar perspicaz para contemplar, e sobretudo um coração grande para nos tornarmos um instrumento da Igreja”, sinal do Reino de Deus. Insistia o Papa em que o mandato missionário de Jesus introduziu-nos no terceiro milênio da era cristã, “convidando-nos a ter o mesmo entusiasmo dos cristãos da primeira hora; podemos contar com a força do mesmo Espírito que foi derramado em Pentecostes e nos impele hoje a partir, de novo, sustentados pela esperança”.⁷⁰⁹

O encontro entre Francisco de Assis (a experiência comunitária “do” e “no” Espírito) e J. Comblin (a reflexão teológico-pastoral como pneumatologia), enquanto aproximação articuladora entre experiência espiritual e pensamento teológico fornece, como vimos, através dos elementos pneumatológicos, uma rica e vasta contribuição para o acolhimento do Espírito Santo como o protagonista da vida comunitária na Igreja, e pela Igreja, no mundo. Assim, a comunidade no Espírito, nesta articulação pode ser caracterizada como uma “fraternidade-libertadora”.

⁷⁰⁹ JOÃO PAULO II. *Novo Millennio Ineunte.*, p. 86.

4.5 Fraternidade libertadora: desafios e esperanças atuais para a vida segundo o Espírito em comunidade

O “amor e a liberdade”, longe de se excluírem, incluem-se mutuamente, pois a liberdade somente se conquista na formação de laços com “outros”, e o amor verdadeiro é efeito de uma opção pessoal e não da pressão social consciente ou inconsciente.⁷¹⁰ Por isso, amor e liberdade estão no centro da comunidade suscitada pelo Espírito que aqui nomeamos como “fraternidade-libertadora”.

A “fraternidade” é o rico lugar de mistério e “espaço teologal”, onde se pode experimentar a presença mística do Senhor ressuscitado.⁷¹¹ Segundo o Papa Francisco, “somos convidados a passar da forma de “vida em comum” para a “fraternidade”. Da forma *communis* para a relacionalidade humana evangélica na força da caridade de Deus derramada nos corações por meio do Espírito Santo (cf. Rm 5,5)”.⁷¹²

A “fraternidade”, enquanto categoria e chave de compreensão teológica, pode ser entendida como apelo ao “compromisso libertador” e como resultado do mesmo compromisso libertador, o que implica afirmar que a fraternidade está na base dos critérios para a “ação libertadora” que seja eficaz e frutífera.⁷¹³ Para que seja caracterizada como “comunidade fraterno-libertadora”, conforme a reflexão de L. Prates, são necessários alguns critérios: 1) busca de “conversão” e superação de tudo que impede os laços fraternos e o compromisso com Deus libertador; 2) maior valorização da “mensagem bíblico-teológica da libertação”; 3) opção preferencial pelos “empobrecidos-excluídos” e, 4) redescoberta do sentido profundo da “Igreja dos pobres”.⁷¹⁴

Da articulação da experiência “fraterno libertadora” em Francisco de Assis com a experiência “libertadora solidária” de Comblin é possível ampliar o horizonte comunitário como manifestação do Espírito precisamente em dois modelos articulados de comunitarismo religioso e eclesial onde é possível,

⁷¹⁰ Cf. COMBLIN, J. *Cristãos rumo ao século XXI.*, p. 90

⁷¹¹ Cf. JOÃO PAULO II. *Exortação Apostólica pós-sinodal Vita Consecrata.*, nº 42.

⁷¹² Cf. CONGREGAÇÃO PARA OS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA E AS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA. *Perscrutai*, pp. 57-58.

⁷¹³ Cf. PRATES, L. *Fraternidade libertadora.*, p. 452.

⁷¹⁴ *Ibid.*, p. 452.

concretamente, encontrar elementos característicos de uma “fraternidade-libertadora”: a VRC e as CEBs.

Queremos brevemente abordar a VRC e as CEBs como tipos diferenciados da “fraternidade-libertadora”, sempre nomeadas assim quando deixam-se conduzir pela ação livre e amorosa do Espírito. Ao contrário, quando negligenciam sua manifestação, presença e ação, afastando-o de seu seio, ou substituindo-o por esquemas racionais e puramente humanos, nem a milenar VRC nem as modernas CEBs latino-americanas se sustentam como vida comunitária fraterna e tampouco libertadora.

4.5.1

Vida Religiosa Consagrada atual como fraternidade-libertadora

A VRC,⁷¹⁵ como um dos modos de vida segundo o Espírito é, em sua estrutura uma fraternidade libertadora chamada na atualidade de nossos dias a suscitar esperanças ao mesmo tempo que se liberta de seus entraves, superando os desafios da vida moderna. Por isso, a VRC faz parte do processo pneumatológico da Igreja, porque ela é um carisma a seu serviço e de toda a espécie humana sobre a qual o Espírito foi derramado em abundância. A VRC apresenta-se ao mundo com um perfil marcado pelas influências do contexto em que está inserida, sem contudo perder sua identidade substancial. A VRC nomeia Deus “Comunidade de

⁷¹⁵ Entendemos Vida Religiosa como uma das formas ou modalidades de Vida Consagrada, e que se caracteriza como comunitária: o instituto religioso é a forma de vida consagrada em que todas as outras formas devem se espelhar. É a vida fraterna e a agregação de pessoas legitimamente recebidas pela autoridade competente na pessoa jurídica reconhecida pela Igreja. Neste encontro de pessoas vinculadas entre si e com a obrigação de viver e testemunhar os conselhos evangélicos, os institutos religiosos são a maior referência jurídica para a vida consagrada. As outras formas estarão, direta ou indiretamente relacionadas a eles. É caracterizada a sadia separação do mundo, com a formação de comunidades em casas erigidas pela autoridade competente e sob um determinado regime de governo. Tais comunidades são capazes de possuir, administrar e alienar os bens materiais, de acordo com as constituições. O cânon 607, nos três parágrafos correspondentes, estabelece os princípios do instituto religioso. Enquadram-se neste cânon as ordens, congregações, cabidos regulares e mosteiros. Os institutos seculares e sociedades de vida apostólica possuem normativa própria. Por isso, assemelham-se, mas não se identificam com os institutos religiosos: cf. GERALDO, D. *As formas de vida consagrada como dom do Espírito Santo na Igreja.*, pp. 94-95.

Amor” com a própria vida testemunhal dentro dos processos históricos e não fora deles.⁷¹⁶

Neste sentido, a VRC, como puro dom do Espírito que congrega diferentes pessoas para construírem uma família em nome do Senhor, se configura como comunidade, lugar de “fraternização” e missão,⁷¹⁷ e “libertação”.

Em termos ideais, a VRC é o lugar de duas “liberdades”: a de Deus que interpela e chama e a do homem e mulher que ouve o chamado e livremente dá o seu consentimento. A VRC é por essência uma experiência comunitária do sentido escatológico da vida cristã, dom do Espírito, graça, uma proposta de vida que tem tudo para contribuir para a plena realização do ser humano que fez e faz opção por ela. É essencialmente comunitária e trabalha com a concretude na diversidade das pessoas que buscam viver a unidade da fé na diversidade dos dons, primando pela caridade uma vez que é o mesmo Espírito que age e realiza tudo em todos.⁷¹⁸

Na “comunidade religiosa”, cada um tem seus dons, potencialidades/riquezas que deverão estar a serviço do bem comum, bem como suas limitações. O desafio é viver em comum, respeitando as diferenças, a individualidade de cada membro do grupo, se alegrando com o sucesso dos irmãos ou irmãs. A VRC contemporânea precisa de pessoas abertas pelo Espírito e sinais dos tempos, que estejam bem inseridas no mundo atual e conheçam todos os seus recursos, colocando o seu vigor e capacidade à disposição do Reino.⁷¹⁹

A “comunidade religiosa” é célula de “comunhão fraterna”, chamada a viver animada pelo carisma fundacional; é parte da comunhão orgânica de toda a Igreja, sempre enriquecida pelo Espírito com variedade de ministérios e de carismas (VFC 2). Neste sentido nos perguntamos: quais os desafios da vida comunitária segundo o Espírito enquanto “fraternidade-libertadora”?

Segundo Lina Boff o primeiro grande desafio para a VRC atual se dá no plano pastoral evangelizador, enraizada na história da Igreja no continente latino-americano. Neste contexto, seu projeto evangelizador se fez presente e ativo dentro do modelo colonial, perpassando toda a primeira cristandade e a nova

⁷¹⁶ Cf. BOFF, Lina. *A vida religiosa em ritmo de terceiro milênio.*, p. 63.

⁷¹⁷ Cf. NEVES, C. A. *Vida Religiosa.*, p. 478.

⁷¹⁸ *Ibid.*, p. 485.

⁷¹⁹ *Ibid.*, p. 490.

crisandade da romanização da Igreja, da Reforma e Restauração católicas, período que se estendeu até o Vaticano II.⁷²⁰

O primeiro desafio, conforme a reflexão de Lina, é o de mudar a mentalidade introjetada a meio milênio na cabeça e no coração da VRC, que tem uma prática pastoral compatível com o modelo colonizador “cristão”. O segundo é o de adotar uma atitude crítica em relação ao atual modelo em que o neoliberalismo organiza a sociedade em uma economia de mercado sob o signo da globalização. E o terceiro é o de atuar dentro dessa estrutura sem se deixar contaminar, mas optar com determinação, competência e qualificação pelos espaços alternativos que estão abrindo para ela dentro desse quadro, guardando clara a ótica dos pobres e a inspiração da força que vem do Evangelho.⁷²¹

Lina aponta ainda três fortes desafios para a VRC em relação à missão evangelizadora dentro de um sistema neoliberal globalizado: o desafio do mundo do trabalho explorado pelo capital; o desafio do mundo da política (que é uma forma de controle do sistema para submeter o povo à dinâmica dos limites e das contradições de tal sistema) e a exigência urgente de uma formação adequada e firme para viver o compromisso de fé assumido na consagração religiosa.⁷²²

As comunidades religiosas foram fortemente sensibilizadas e muitas foram levadas a repensar seu modo de presença na sociedade, tendo em vista um serviço imediato aos pobres mais imediatos, até mesmo através da inserção entre eles.

Conforme Lina Boff, a experiência fraterno-comunitária de libertação, significa entender que:

Para viver como irmãos e irmãs é necessário um verdadeiro caminho de libertação interior. Como Israel, libertado do Egito, tornou-se Povo de Deus depois de ter feito uma longa caminhada no deserto sob a guia de Moisés, assim a comunidade inserida na Igreja, povo de Deus, é construída por pessoas que Cristo libertou e fez capazes de amar de seu jeito, através do dom de seu Amor libertador e da aceitação cordial daqueles que Ele dá como seus guias. O amor de Cristo, difundido em nossos corações, impele a amar os irmãos e as irmãs até assumir suas fraquezas, seus problemas, suas dificuldades. Numa palavra: até a doar-nos a nós mesmos.⁷²³

Concordamos com Lina Boff ao nos apresentar três enfoques de uma renovada esperança para a VRC: uma abertura corajosa para uma experiência do Espírito feita dentro dos processos históricos, vivendo dentro de um tempo que aponta para a plenitude de vida em todas as suas dimensões; vivência corajosa e

⁷²⁰ Cf. BOFF, Lina. *A vida religiosa em ritmo de terceiro milênio.*, p. 30

⁷²¹ Ibid., p. 31.

⁷²² Lina Boff aprofunda esta questão nas páginas seguintes de sua obra: cf. BOFF, Lina. *A vida religiosa.*, p. 35.

⁷²³ CONGREGAÇÃO PARA OS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA E AS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA. *A vida fraterna em comunidade*, nº 21.

aberta, sem fronteiras, guardando a própria identidade de fé, unindo comunidades através do que é essencial e deixando cair o que é secundário e, por fim, aplicando novas metodologias para o aprofundamento da Palavra em conexão com a vida e sua manifestação histórica. Com esta abertura ao Espírito, a VRC quer se refundar para um futuro sempre mais visível e capaz de testemunhar a visibilidade do Reino em todas as práticas que apontam para ele.⁷²⁴

Também a “alegria”, tão evidenciada nesse projeto, marca da experiência espiritual franciscana e resgatada pelo Papa Francisco para melhor acolher o Evangelho, é um esplêndido testemunho do caráter evangélico de uma comunidade religiosa, ponto de chegada de um caminho não isento de tribulação, mas possível, porque sustentado pela oração: “Alegres na esperança, fortes na tribulação, perseverantes na oração” (Rm 12,12). Segundo o Documento Vida Fraterna em Comunidade (VFC), para alcançar essa “sinfonia” comunitária e apostólica, é necessário:

a) Celebrar e agradecer juntos pelo dom comum da vocação e da missão, dom que transcende de muito qualquer diferença individual e cultural. Promover uma atitude contemplativa diante da sabedoria de Deus que enviou determinados irmãos à comunidade para que sejam dom uns para os outros. Louvar a Deus por aquilo que cada irmão transmite da presença e da palavra de Cristo; b) Cultivar o respeito mútuo com o qual se aceita o caminhar lento dos mais fracos e, ao mesmo tempo, não se sufoca o desabrochar de personalidades mais ricas. Um respeito que favorece a criatividade, mas que também sabe fazer apelo à responsabilidade e à solidariedade para com os outros; c) Orientar para a missão comum: cada instituto tem sua missão para a qual cada um deve colaborar de acordo com os próprios dons. O caminho da pessoa consagrada consiste justamente no consagrar progressivamente ao Senhor tudo aquilo que tem e tudo aquilo que é para a missão de sua família religiosa; d) Lembrar que a missão apostólica está confiada, em primeiro lugar, à comunidade e que isso, muitas vezes, comporta também a direção de obras próprias do instituto. A dedicação a tal apostolado comunitário faz amadurecer a pessoa consagrada e a faz crescer em seu peculiar caminho de santidade; e) Ter em mente que cada um dos religiosos, quando recebe da obediência missões pessoais, deve se considerar enviado pela comunidade. Esta, por sua vez, cuide de sua atualização regular e os integre na avaliação dos trabalhos apostólicos e comunitários.⁷²⁵

Neste aspecto C. M. Teixeira, na constituição própria da VRC, chamada a vivenciar no seu movimento *ad intra* a “alegria do Evangelho”, é por esta mesma razão enviada *ad extra*, num movimento “de saída”, para comunicar o mesmo Evangelho recebido, vivido e assimilado:

⁷²⁴ Cf. BOFF, Lina. *Op. cit.*, pp. 80-81.

⁷²⁵ CONGREGAÇÃO PARA OS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA E AS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA. *A vida fraterna em comunidade*, nº 40.

Se “ser irmão” faz parte da identidade da VRC Franciscana, dizer que ela é evangelizadora não pode limitar-se ao aspecto operacional-organizativo. A evangelização deve brotar de sua própria identidade, isto é, pelo fato mesmo de ser fraternidade, ela deve ser evangelizadora. Por isso, ousamos dizer que ela é evangelizadora não primeiramente porque se organiza deste ou daquele modo em suas atividades, mas precipuamente porque em sua identidade ela é portadora de um sentido teológico, ela transmite um *theos*. É evangelizadora, porque está cheia de Deus, e esse Deus, que a enche e plenifica, transborda profusamente ao redor dela. Ela evangeliza, antes de tudo, porque é lugar teológico: nela se dá a transparência de Deus e de seu Reino. Se na vida franciscana não houver a experiência de Deus-Pai, se perde o eixo referencial que a constitui fraternidade, deixando de haver fraternidade em seu sentido evangélico e teológico, comprometendo a evangelização. Pode até haver certo companheirismo, a semelhança de funcionários de empresas, bem organizados, com excelente desempenho em equipe, impressionando por uma bela aparência as pessoas a serem evangelizadas, porém, sem atingir o cerne delas, sem comunicar-lhes o que deve ser comunicado. E lembremo-nos de que, como nos diz com muita propriedade a *Evangelii Nuntiandi*, a evangelização se dá, quando se atinge a raiz, o cerne das pessoas e das culturas, e não quando se aplica um verniz decorativo.⁷²⁶

Segundo a reflexão de C. M. Teixeira, a VRC, sobretudo, mas não só aquela de expressão franciscana, deve ser vivida por causa de Deus (motivação: porque Deus a constitui e quer seus membros sejam realmente irmãos) e em vista de Deus (objetivo: para que Deus seja presente, transparente e transbordante na vida da fraternidade). A nosso modo de ver, se faltar esse elemento na evangelização da fraternidade religiosa, todas as suas atividades evangelizadoras, por mais bem organizadas, planejadas e executadas em equipe, não passarão de belas aparências ou de uma leve camada de verniz incapaz de penetrar no cerne das pessoas a serem evangelizadas.⁷²⁷

Falando da fraternidade como “sorriso de Deus”, o Papa Francisco exorta os religiosos e religiosas a cuidar da vida de comunidade, pois a alegria se consolida na experiência de fraternidade, como lugar teológico, onde cada um é responsável pela fidelidade ao Evangelho e pelo crescimento de cada um.⁷²⁸

Uma “fraternidade sem alegria” é uma fraternidade que se apaga. Uma fraternidade rica em alegria é um verdadeiro dom do Alto aos irmãos e irmãs que sabem pedi-lo e que sabem aceitar empenhando-se na vida fraterna com confiança na ação do Espírito. (VFC 28).

⁷²⁶ Cf. TEIXEIRA, C. M. *Fraternidade franciscana*.

⁷²⁷ *Ibid.*

⁷²⁸ Cf. CONGREGAÇÃO PARA OS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA. *Alegrai-vos. Carta circular aos consagrados e às consagradas do Magistério do Papa Francisco.*, p. 35.

A experiência de encontro pessoal e comunitário com Jesus Cristo vivo suscita discípulos e discípulas missionários (Dap 11, 226, 249, 263, 289, 319, 343). A escuta, encontro, diálogo, anúncio, surgem de uma autêntica, profunda e convincente experiência religiosa e espiritual num caminho de conversão permanente na comunidade religiosa. Esta necessidade de autêntica espiritualidade missionária, já sugerida pelos documentos magisteriais (Cf. *Redemptoris Missio* 87-91), é sentida cada vez mais com maior urgência nos encontros e documentos oficiais do continente latino-americano, como sucedeu na V Conferência de Aparecida. A sociedade atual, em permanente mudança e transformação, requer “una vida religiosa místico-profética ao serviço da vida”, que coloque no centro o encontro contemplativo com o mistério do Filho de Deus. A partir desta experiência se poderá dar testemunho de diálogo credível com as pessoas, povos e culturas do continente. Concretamente, trata-se de ser discípulo missionário a partir da sensibilidade, da humildade e da pobreza, do martírio e do amor desinteressado.⁷²⁹

Concordamos com S. Gialdi, que o “franciscanismo” como uma das expressões da VRC na Igreja é uma proposta paradigmática da valorização plena e cordial da integração harmônica da pessoa humana frente aos seus dramas, angústias, enigmas, desilusões, dores e sofrimentos. A VRC, em suas inúmeras, diversas manifestações é uma valorização e glorificação da esperança, da alegria, do júbilo e da festa através do testemunho de pobreza radical, que supera a pobreza dos mendigos e a pobreza dos cínicos, valorizando também a dignidade humana através da partilha fraterna e cordial dos dons, do saber e das rendas.

Assim, supera o espírito do acúmulo, de ganância e do celeiro. Os discípulos e discípulas de Francisco de Assis buscam valorizar o mistério criador de Deus, aceitando a provisoriedade do estatuto humano e a miserabilidade da criatura humana, conduzida pela luz divina. Esta experiência franciscana é uma proposta de amor fraterno genérico e multilateral, que supera a angústia do amor possessivo, afastando a liberdade angustiante e, vence o medo frente ao outro, ao futuro, à morte e a Deus. O “franciscanismo” é uma expressão de vida fraterna, alegre, cordial, jubilosa, que não busca apenas a felicidade, mas a bem-

⁷²⁹ Cf. TOMICHÁ, R. *Interculturalidad y vida religiosa franciscana.*, pp. 158-159.

aventurança e requer atitudes cotidianas, domésticas e libertadoras de conversão e de relações fraternas.⁷³⁰

Nesta linha, ao lado da VRC as CEBs são outras modalidades da vida segundo o Espírito.

4.5.2 Fraternidade libertadora como comunidades de base

Perguntar-se pelos desafios e esperanças para a vida segundo o Espírito entre o povo latino-americano⁷³¹ é relevante a esta altura de nossa pesquisa, primeiro porque é recorrente no mundo bíblico; depois, porque é pertinente à teologia, sobretudo no seu desdobramento pastoral; e, por fim, porque ratifica o que se tem tentado demonstrar pela articulação sistemática entre a experiência espiritual “sãofranciscana” com as ideias teológicas de acento pneumático-libertador.

Já acenamos na primeira parte desta nossa pesquisa que as CEBs latino-americanas são o lugar da ação transformadora do Espírito e conseqüentemente, de uma espiritualidade libertadora, da experiência própria dos empobrecidos. Por essa razão, fundamentadas bíblicamente para iluminar a vida de “comunidades” gestadas pelo mesmo Espírito no seu caminho de fraternidade e libertação. Por isso, no NT, sobretudo nos Evangelhos, um sinal é pedido a Jesus para autenticar seu messianismo. Ele se nega a fazê-lo, pois um grande sinal já foi dado. Mas, quando João Batista, preso, precisou certificar-se de que Jesus era verdadeiramente o Messias, ou se deveria continuar esperando, a resposta vem, não em conceitos ou palavras, mas como sinais, pois é uma atividade concreta que realiza o que se espera da era messiânica: a “libertação dos pobres e oprimidos”. Diz Jesus aos mensageiros de João: “contem o que estão ouvindo e vendo: os cegos recuperam a vista, os paralíticos andam, os leprosos são purificados, os surdos ouvem, os mortos ressuscitam e aos pobres é anunciada a Boa Nova (Mt 11,4-5)”.

A resposta de Jesus também ilumina uma possibilidade de responder pelos sinais da vida, ação do Espírito Santo junto às Comunidades Cristãs da América

⁷³⁰ Cf. GIALDI, S. *Pensamento franciscano.*, pp. 479-480.

⁷³¹ Toda esta seção foi aproveitada da Dissertação de Mestrado do autor: Cf. CHARLES, C. R. O. *Manifestações do Espírito Libertador.*, pp. 123-128.

Latina: os pobres que não enxergavam uma saída, enchem-se de esperança e veem na ação concreta do Espírito a manifestação da vida, pois aos pobres é devolvida uma visão de esperança. Os pobres resgatam a dignidade perdida em nome de uma produtividade avassaladora que exclui os contraproducentes. São desinstalados pelo Espírito de sua inércia e paralisia impostas pelo sistema excludente, lutando pelos seus direitos e pelo reconhecimento de seu trabalho. São purificados de seu preconceito, lepra que desfigura e paradoxalmente configura uma dinâmica rotulista e exploradora. São libertados, pelo *éfata* do Espírito, a escutar tanto a voz do Deus que chama em Jesus Cristo a uma vida segundo o Espírito, quanto a voz de seus pares, injustiçados, oprimidos, amordaçados. São motivados, na mesma dinâmica, a abrir-se como voz e palavra para anunciar a “Boa Notícia” de Jesus e a denunciar as forças que escravizam, que inferiorizam e matam. Por fim, tomam posse do anúncio do Reino de Deus, conscientes de serem seu primeiro destinatário, sendo evangelizados e, a partir de si, evangelizando o mundo que os cerca.

Na dimensão cultural e celebrativa, a liturgia celebrada no contexto das CEBs, ou dos pobres em geral, é viva, dinâmica e participativa. Carregada de simbologia, de cores, cantos e danças que expressam verdadeiramente a celebração da vida como festa da comunidade local.

Em torno às celebrações, verifica-se a grande criatividade do povo com respeito aos símbolos litúrgicos, a vivacidade e fecundidade com que comunicam o seu universo de fé, a intensa participação de todos como sujeitos de um novo modo de celebrar a comunidade dos fiéis. Apropriando-se da liturgia, plasmando-a em sintonia com a sua vida concreta, compreendendo-a em seu significado englobante, os pobres em comunidade manifestam em sua forma visível e palpável um novo rosto da Igreja.⁷³²

Desta forma, sinaliza-se com mais ênfase, a conexão entre fé e vida e, que o espaço do culto, do louvor, da assembleia litúrgica é o local do encontro das pessoas que manifestam sua alegria em viver. Na prática religiosa das CEBs, estas celebrações constituem momentos privilegiados de encontro, comunhão, animação evangélica, pois a celebração é um elemento essencial na vida das CEBs, presente no dia a dia da vivência comunitária como um fator de união, festa, solidariedade e reflexão.⁷³³

⁷³² TEIXEIRA, F. L.C. *Comunidades eclesiais de base.*, p. 124.

⁷³³ *Ibid.*

Celebrando, as CEBs confirmam sua certeza de que Cristo Ressuscitado as acompanha na caminhada e reafirmam o seu desejo permanente de que venha o Reino de Deus. Os participantes das comunidades guardam um carinho muito especial para com as celebrações. Gostam de participar destes momentos fortes de encontro e dão o melhor de si no fortalecimento e crescimento dos mesmos.⁷³⁴

Nas CEBs, as mulheres, que são a maioria, são despertadas para o resgate de sua dignidade humana tão obnubilada pelo patriarcalismo machista. Resgate que as liberta por dentro de sua condição de subordinação e menosprezo pelo simples fato de terem nascido no gênero feminino. Por isso, certa plenitude dos tempos chegou para muitas mulheres da América Latina, mas não se trata da chegada da felicidade tranquila ou de tempos áureos de paz, mas de caminhos sofridos e ternos, caminhos qualitativamente diferentes, caminhos que podem conduzir para a liberdade,⁷³⁵ reforçando e atualizando a “libertação”.

Mais um sinal da força da vida é a relação com a fé. Uma fé misturada com a vida, onde o amor ao próximo é vivido como acolhida e “solidariedade”; a esperança, como sobrevivência em condições de vida para nós absurdas, e como alegria apesar dos pesares; a moral é enriquecida com a bem-humorada sabedoria do jeitinho, espécie de instintiva “hierarquia das normas”, tão importante quanto a das verdades; seu espírito crítico transborda em cantos, e irreverências de todo tipo, que invertem nossa desordem institucionalizada.⁷³⁶

A força da vida é também sinalizada pela tomada de consciência de ser “Povo de Deus”. Um povo que aprende a olhar para Deus como seu Grande Aliado, para uma vida melhor, para viver de maneira mais solidária, para libertar-se juntos. Tudo isso com a força de Deus, que não é como a força das forças armadas ou das multinacionais, mas que é a força do Espírito. Desse Espírito de Deus que educa o Povo a partir de dentro, inspirando a fé confiada, o amor aos irmãos, a esperança. Do Espírito do Crucificado agora Ressuscitado, que nos conduz pelo caminho da compaixão de uns com os outros, da “solidariedade” e a organização a partir da base, da alegria compartilhada na presença do Deus da Vida.⁷³⁷

⁷³⁴ Ibid.

⁷³⁵ Cf. GEBARA, I. *A esperança dos pobres vive.*, p. 444.

⁷³⁶ Cf. BAKHTIN, M. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento.*; COX, H. *A festa dos foliões.*; JUNIOR RIBEIRO, N. J. C. *A festa do povo.*

⁷³⁷ Cf. MUNOZ, R. *Solidaridad liberadora: misión de la Iglesia.*, p. 560.

Como “Povo de Deus”, as CEBs manifestam sua razão de existir, de crescer, dando testemunho da força do Espírito que se manifesta nelas através de encontros de convivência, de partilha, de avaliação e de formação conjunta. No Brasil estes grandes encontros têm acontecido com o nome de Intereclesial das CEBs que desde de 1975, em Vitória (ES), até 2014, em Juazeiro do Norte (CE), vem sinalizando a vivacidade das comunidades espalhadas pelo Brasil afora.

Em 2009, em Porto Velho (RO), no auge dos seus 86 anos, o Pe. Comblin enviou uma mensagem muito significativa que resume a vivacidade das CEBs reunidas nestes encontros intereclesiais, e vale reproduzir aqui:

O intereclesial reúne-se na região Norte do Brasil, donde nos vêm hoje em dia os mais fortes testemunhos proféticos. É também a região em que a evangelização exige mais energia e provoca mais cansaço. Mas é, por isso mesmo, aquela que mais suscita alegria e entusiasmo (...) Já ouvi pessoas que diziam: as CEBs já foram, pertencem ao passado. Vocês vão mostrar que ainda pertencem ao presente e inclusive ao futuro. Não se inventou outra maneira de tornar a Igreja presente no mundo popular.⁷³⁸

A luta de libertação é interpretada nas CEBs como um movimento de vida contra a morte. Na linguagem popular, como um mutirão comprometido na derrubada da árvore da morte, com seus galhos de desigualdades, violências, sofrimentos, dominações, etc; e unido para plantar, regar e adubar a árvore da vida (EC 1, 321).⁷³⁹

Diante dessas luzes luminosas que são as CEBs como “comunidades fraterno-libertadoras”, cabe-nos ainda questionar: quais foram e quais são, hoje, na atualidade, os seus maiores desafios?

Segundo Comblin, as CEBs na década de 70 do século passado eram um sinal de esperança para toda a Igreja na América Latina, porque através delas nutriu-se a certeza de que a nova evangelização tinha encontrado os instrumentos que faltavam. Pensou-se que as CEBs tinham superado os dois obstáculos que tornavam a evangelização impossível na Europa: a estrutura clerical e a teologia medieval. Na América Latina as CEBs seriam a figura de uma Igreja desclericalizada.

Em lugar de uma teologia medieval, elas tinham a TdL que podia empolgar as inteligências e orientar um agir eficaz. Sem dúvida, afirma Comblin, as CEBs foram bem mais longe que a “Ação Católica” e tudo o que houve anteriormente

⁷³⁸ COMBLIN, José. *Mensagem às CEBs*.

⁷³⁹ TEIXEIRA, F. L. C. *Comunidades Eclesiais de Base*, p. 112.

para evangelizar. Se não alcançaram mais amplamente os seus objetivos, deve-se, em grande parte, a que não foram aceitas pela maioria das dioceses e paróquias do continente. No que diz respeito à evangelização, o seu efeito ficou limitado porque não conseguiram realmente superar os obstáculos mencionados. Em primeiro lugar não foi possível superar o clericalismo porque as CEBs permanecem subordinadas, na sua imensa maioria, ao predomínio clerical na sua ideologia, teologia, estrutura mental e no seu agir diário. Em segundo lugar, elas continuam tendo duas ideologias: uma teologia dogmática medieval e uma TdL para o sociopolítico.⁷⁴⁰

Na atualidade, conforme a reflexão de S. Rodrigues, as mudanças que têm ocorrido na conjuntura eclesial levam alguns analistas e militantes das CEBs a identificar uma crise interna dessa forma de organização religiosa. A bem da verdade, as CEBs se espalharam numa diversidade de contextos eclesiais, que é possível detectar que num grupo considerável de sua expressão haja de fato uma crise, mas em outros contextos, conforme assegura esta autora, nas CEBs ainda se experimentam muita animação e estão até mesmo em expansão. No entanto, diante da problemática, algumas vozes se levantaram para defender uma refundação das CEBs, lançando-as novamente como proposta eclesial como fora feito no pós-Vaticano II.⁷⁴¹

Para S. Rodrigues, o caminho percorrido ao longo das últimas décadas produziu muitos frutos saborosos, mas também dificuldades, tensões, contradições. É importante, todavia, identificar os desafios, obstáculos que podem ser ultrapassados para seguir adiante. Um dos desafios urgentes é a reconfiguração do horizonte utópico. Se em alguns contextos esse horizonte pode ter sido confundido com um projeto político em particular, as CEBs têm afirmado que o horizonte é o Reinado de Deus. O que isso significa para ação eclesial e social das CEBs nesta segunda década do século XXI?⁷⁴² Talvez, na esteira da “nova etapa” de uma também “nova evangelização” proposta pelo Papa Francisco, redescobrir e recolocar “nomeadamente” o Espírito e sua ação no coração de nossas CEBs para que, enquanto comunidade segundo o Espírito revitalizem sua dimensão “fraterno-libertadora” à luz da integração entre a “espiritualidade” e a “teologia”.

Onde e como se encontrariam VRC e CEBs senão no retorno a suas fontes? Buscar pela fonte é antes de tudo buscar pelo “Espírito”, redescobrimo-o, tomando consciência de sua paciente, discreta e metodológica ação, que misturada

⁷⁴⁰ COMBLIN, J. *Cristãos rumo ao século XXI.*, pp. 27-28.

⁷⁴¹ Cf. RODRIGUES, S.S. *Reflexões sobre a identidade e diversidade das CEBs brasileiras.*, p. 116.

⁷⁴² *Ibid.*, p. 117.

à ação humana, a transforma, humanizando-a, santificando-a e cristificando-a. Depois, “voltar às fontes” é deixar-se conduzir por este Espírito, cuja missão é a comunidade entre nós, e só ele, que é “amor” e “liberdade”, pode, pela mediação humana do encontro, construir “fraternidade” e “libertação”. A comunidade segundo o Espírito, enquanto “fraternidade-libertadora”, seja enquanto expressão de VRC ou expressão de CEBs, seu elemento constitutivo é a evangelização. E quando uma vai ao encontro da outra fica claro que o grande e profundo apelo do Espírito para o futuro da VRC é uma opção preferencial e inclusiva pelos pobres, incluindo-os numa comunidade de amor e libertação.

A “liberdade do Espírito Santo”, embora totalmente real é, ao mesmo tempo, a liberdade de Jesus, vivo e glorificado com quem age em íntima comunhão: “são as duas mãos de Deus que, feito cabeça e coração, mantém como de um só princípio a vitalidade do corpo... Se o Verbo está penetrado de Espírito, o Espírito está penetrado do Verbo, porque ambos procedem do Pai”.⁷⁴³

A liberdade, por outro lado, exige da Igreja um movimento de abertura à alteridade⁷⁴⁴ criadora dos talentos e dos dons trazidos pelos povos e pela variedade de culturas: “Para levar à unidade tantas realidades diversas, se requer nada menos que o Espírito de Deus; mas levar à unidade respeitando, ou melhor, animando sua diversidade. Naturalmente, não a qualquer preço”.⁷⁴⁵ É o Espírito que possibilita esta disponibilidade sem precedentes, capaz até da entrega livre da própria vida. Como no passado, também hoje enfileiram-se os mártires que, no testemunho supremo da liberdade, expõem a vida em defesa dos semelhantes: “Vaticano II, Medellín, Paulo VI, o Sínodo de 1971, João Paulo II, Dom Romero nos disseram que a ‘libertação faz parte da evangelização’. Ela tem os seus mártires, que merecem verdadeiramente este título. E também o de profetas”.⁷⁴⁶

Conceber a Igreja como comunhão⁷⁴⁷ espiritualizada vai de encontro ao Evangelho e da necessidade do homem moderno de “re-significar-se e re-

⁷⁴³ NOGUEIRA, L. E. *O Espírito e o Verbo.*, p. 69.

⁷⁴⁴ “Há evidentemente um proveito para ser tirado das reflexões modernas sobre a existência humana e sobre a relação interpessoal ‘Eu-Tu’ para uma teologia da fé e da relação religiosas. Os últimos estudos católicos sobre a noção de Revelação levam em conta todos estes elementos, sem porém terem dito ainda a última palavra sobre a questão”: cf. CONGAR, Y. *Situação e tarefas atuais da Teologia atuais da teologia.*, pp. 115-116.

⁷⁴⁵ Id. *El Espíritu Santo.*, p. 220.

⁷⁴⁶ Id. *A Palavra e o Espírito.*, p. 88.

⁷⁴⁷ “A solução está em uma visão da Igreja como comunhão espiritual socialmente estruturada. “Comunhão” diz ao mesmo tempo convicção ou atividade de alguém, e coisa diferente de um individualismo. Trata-se de participar da vida de uma Igreja, mas esta Igreja é coisa diferente de

significar” a sua própria “liberdade” que não têm outro destino que a comunhão como “Povo de Deus”. A “liberdade cristã” não se isola da história e do compromisso. Ao invés de ausentar-se do mundo, deve nele encarnar-se sempre mais concretamente. Em outras palavras, a tarefa do homem consiste em estar-no-mundo com os outros: “tendo em vista a comunitariedade da pessoa humana, o combate pela realização da liberdade torna-se irredutível à simples esfera do individual. Demanda um processo de conversão simultaneamente pessoal e social”.⁷⁴⁸

Dessa maneira, a conversão rumo à liberdade dos filhos de Deus precisa conter um programa não só pessoal, mas também que diga respeito às realidades humanas: “Se vivemos pelo Espírito, pelo Espírito pautemos também a nossa conduta” (Gl 5,25). Sem isso a evangelização permanece inconclusa⁷⁴⁹ como bem expressou Paulo VI: “A Igreja evangeliza quando, firmada unicamente na potência divina da mensagem que proclama, procura converter ao mesmo tempo a consciência pessoal e coletiva dos homens, a atividade em que eles se aplicam, e a vida e o meio concreto que lhes são próprios” (EN 18).⁷⁵⁰

Desta maneira, VRC e CEBs, que se encontram ao longo do caminho de sua expressão religiosa e comunitária, misturando-se e animando-se mutuamente, são novamente chamadas pelo mesmo Espírito que as fundaram a buscar um novo ponto de encontro, de redescobertas, de colaboração e engajamento em prol de uma evangelização que humaniza e salva.

4.6 Conclusão Parcial

uma máquina administrativa ou de um poder que comanda sem discricção. O melhor ambiente para a Igreja desdobrar a sua vitalidade é em um clima de liberdade e de confiança. Em tal clima, as reivindicações ou as ideias novas têm o tempo necessário para decantar-se, para difundir-se no corpo sem traumatizá-lo. Se este clima não existir, se uma autoridade rígida intervém logo para exigir um rigoroso conformismo ao habitual, o que há de fecundo no movimento novo não beneficia a Igreja, ou só a beneficia mais tarde..., ou então as reivindicações reprimidas fermentam mal e desembocam em rupturas.” Id. *A Palavra e o Espírito.*, p. 67.

⁷⁴⁸ NOGUEIRA, L. E. *O Espírito e o Verbo.*, p. 116.

⁷⁴⁹ Ibid.

⁷⁵⁰ “Se o Espírito é um espírito filial que nos faz dizer: Abba, Pai! Não podemos invocar a Deus, Pai de todos os homens, se nós negamos a comportar-nos fraternalmente com tais e quais pessoas criadas à imagem de Deus. A relação do homem com Deus Pai e a relação do homem com seus irmãos humanos estão unidas de tal maneira que a Escritura diz: “O que não ama não conhece a Deus” (1Jo 4,8)”. CONGAR, Y. *El Espíritu Santo.*, p. 327.

Neste terceiro e último capítulo buscamos esgotar todos os argumentos para sustentar a tese de nossa pesquisa: na comunidade segundo o Espírito, amor e liberdade; libertação e fraternidade são os elementos nucleares que se interpenetram numa harmoniosa obra pneumática de comunhão.

Descobrimos, revelando e evidenciando a “fraternidade” como aquilo que caracteriza essa “comunidade segundo o Espírito” na perspectiva de Francisco de Assis, apresentamos uma releitura, ou uma “leitura alternativa” a partir do conceito “libertação”, que como resultado só acrescentou à compreensão “sãofranciscana” de vida comunitária na fé, sua implicação missionária no comprometimento efetivo *ad intra* e *ad extra* do grupo congregado numa mesma experiência do Espírito.

Por outro lado, e também de maneira convergente, a questão visualizada por Comblin onde o acento maior é a libertação, cabe antes de tudo a experiência de “amor” que “fraterniza” e chama à responsabilidade e ao compromisso com a dor e o sofrimento alheios. É este “comprometimento”, que é “justiça”, outro nome do amor que nosso teólogo chamará amor libertador! Por isso, mesmo priorizando a “teologia da liberdade” e pensando a comunidade em chave libertadora, esta libertação será sempre ação que liberta a liberdade para o amor, que em outras palavras, como insiste o autor, pode ser solidariedade, e em última instância, fraternidade.

Assim, chamar a comunidade de “fraternidade”, como o fez Francisco de Assis, já é em si “libertador”, porque supõe, de fato, uma comunidade de irmãos ou de irmãs, “livres” de qualquer dominação social, clichê, superioridade ou inferioridade, porque todos se igualam pela relação afetiva da fraternidade, preservando ao mesmo tempo a alteridade e todas as diversidades culturais de cada um.

Chamar a comunidade de “libertação”, como o fez Comblin, pressupõe-se “amor”, cuidado pelo outro e desejo pelo bem do outro, para que o outro cresça a partir da cultura do encontro, onde o diálogo e a partilha devem nutrir um entrelaçamento de vidas pela liberdade e, conseqüentemente pela ação que a possibilita, a libertação.

Nesta aproximação concluímos ser oportuno nomear a comunidade segundo o Espírito como “fraternidade-libertadora”, resgatando tanto elementos da experiência “sãofranciscana” e franciscana quanto da teologia pastoral de Comblin

para contribuir, cada vez mais e melhor na explicitação pneumatológica dos nossos tempos com incidência muito prática e pastoral na VRC e nas CEBs, acrescentando a contribuição do Papa Francisco, que pela força do Espírito, dá novo ânimo à evangelização do mundo pela ação da “Igreja”, esta, por excelência a “comunidade segundo o Espírito”, onde deve brilhar “fraternidade e libertação”.

5 Conclusão

A afirmação da “comunidade de fé, segundo o Espírito”, como demonstra esta pesquisa, é antes de tudo confirmar que a iniciativa generosa da ação e manifestação deste Espírito, cuja missão “dentro e fora” do coração da Trindade é ser o ambiente de aproximação para a vivência comum do amor. Ambiente pelo qual se realiza o encontro, o amadurecimento do diálogo, onde e quando a ação do Espírito, em sua expressão econômica, possibilita ainda a partilha e o comprometimento realizados na alteridade. O Espírito, como vimos, não só dá forma à “comunidade”, fazendo convergir na fé para o encontro mútuo os indivíduos, dando um rosto à coletividade, mas também se manifesta nessa comunidade, em cuja presença “age” para fazê-la crescer, sempre na direção do mistério amoroso e inefável de Deus.

Na caminhada de fé, vivida comunitariamente, será sempre o Espírito a “surpresa de Deus” a motivar, conduzir e renovar com seu “sopro” toda comunidade que se abra à docilidade de sua manifestação transformadora, dando-lhe espaço e instrumentos mediadores para sua ação. Tal processo é tranquilo para a teologia do Espírito dentro do contexto maior da reflexão trinitária, e por isso não se configura como novidade.

O que caracteriza o novo na apresentação deste projeto são os dois caminhos trilhados, cujo entrelaçamento converge para o mesmo fim: o “aspecto fraternal” e o “aspecto libertador”, ao mesmo passo que são caminhos a nos levar à definição de comunidade como realidade e ação “do” e “no” Espírito, são também “dois braços” da “vivência comunitária da fé”, com os quais o Espírito age no mundo através do coração de cada pessoa humana. São também, por esta mesma razão, dois argumentos sustentadores da estrutura interna das “comunidades segundo o Espírito”.

Do ponto de vista argumentativo, a “comunidade segundo o Espírito” é: expressão da “fraternidade/irmandade”, que brota do amor e o torna concreto na relação, estabelecendo uma “cultura do encontro”, da familiaridade querida pelo

Cristo no fortalecimento dos laços afetivos de “irmandade”; é, ainda, expressão da “libertação”, primeiramente da “liberdade” cativa e depois de tudo que amarra e impede a concreção do “amor”. A “comunidade” é o lugar desta “libertação”, devolvendo aos membros da mesma, a liberdade que tende para o bem coletivo, no acolhimento da graça de Deus, incluindo suas implicações de justiça social, sempre na intenção de gerar sempre novas liberdades.

Estes dois argumentos não só sustentam a tese de que a “comunidade segundo o Espírito” é manifestação de “fraternidade e libertação”, mas também que estes dois elementos são pneumáticos e não se excluem, mas antes, como ação manifestativa do mesmo Espírito, se articulam e se integram como aspectos diferenciados da comunhão, onde o núcleo de unidade de toda essa irradiação será sempre o “amor” e a “liberdade” e vice-versa.

O grande perigo e grave risco que ameaçam a “comunidade gestada no Espírito” é a força dicotômica inerente à natureza humana de criar fronteiras entre o “espiritual” e o “material”; entre “espírito” e “corpo”; entre “sagrado” e “profano”. Este risco perigoso ronda a vida da comunidade cristã em suas inúmeras e diversificadas expressões. Por isso, há quem, movido por esta divisão interna, privilegia o “amor” e a “fraternidade” como elementos sustentadores da comunhão espiritual e não consegue dar o passo seguinte da implicação desse “amor fraterno” em direção à “libertação” da “liberdade aprisionada” de um indivíduo e de um povo, chamando a isso de “secularismo”, “mundanização”, “comunismo” e tantos outros termos politizantes ou sociológicos. Nesta linha, a imagem de “amor” está comprometida por uma subjetividade fechada e incapaz de produzir uma real e autêntica fraternidade, pois quem ama deseja a liberdade para si e para os outros, e o desdobramento do verdadeiro “amor” se dá na “ação” que liberta. Esta visão unilateral e excludente de “comunidade” alimenta o “espiritualismo desencarnado” que se opõe e bloqueia qualquer alusão social, pois que esta dimensão, como profeticamente denunciou Comblin será sempre um “tabu”.

O outro lado da ruptura também é verdadeiro, complexo e desintegrador. Ao privilegiar a “liberdade” e consequentemente a “libertação” como única e exclusiva ação possível do “Espírito Libertador” é, em princípio rejeitar o que é próprio do Espírito: o amor. Descolar-se da dimensão integradora e relacional do “amor” que irmana a todos num projeto comum de “fraternidade”, simplesmente

por se acreditar que, na urgência da vez, ser “comunidade” autêntica é tão somente lutar contra as forças que aprisionam é colocar o foco e o acento no momento, no transitório, ignorando que a ação libertadora está a serviço da “fraternidade” e do seu núcleo central que é o “amor”. Nesta visão, ao contrário do “espiritualismo”, alimenta-se e cultiva um saudoso “liberacionismo”, que desvinculado do núcleo “amor-liberdade” e diferente daquilo que se entende por “libertação”, deixa de ser uma resposta profética para ser apenas uma ação comunitária de cunho social, empenhada na conquista de causas populares com as mesmas mediações do passado. Nesta linha, o outro ou a comunidade são vistos apenas como instrumentos na luta contra as estruturas injustas, que apesar da mudança de paradigmas e das mudanças sociais, políticas e econômicas ainda se aguarda por tal renovação estrutural, mudança ou libertação, minimizando as últimas transformações em todos os campos da sociedade.

De um lado ou de outro a ruptura entre “fraternidade” e “libertação” é nociva a qualquer manifestação comunitária de fé, sobretudo quando essas forças opostas e excludentes ao se antagonizar, rivalizam entre si para defender os próprios interesses e suas supostas e ideologizadas verdades. Assim, não é possível pensar e conceber a “comunidade segundo o Espírito” como fraternidade “sem” libertação, ou libertação sem fraternidade.

Esses dois “caminhos, braços, argumentos” para se chegar a afirmar a “comunidade segundo o Espírito” como manifestação de “amor”, “liberdade” e ação que resulta na “fraternidade” e “libertação”, que num primeiro momento parecem óbvios e já pressupostos, foram trilhados, construídos ou sistematizados na aproximação articuladora entre duas figuras iluminadas: Francisco de Assis e J. Comblin.

Na tentativa de articular suas vidas, pensamentos e experiências descobrimos que a realidade aproximativa entre Francisco de Assis de Comblin, e vice-versa, antes de qualquer coisa ou conceito, é que são homens do Espírito. Homens que conduziram sua vida de fé segundo o sopro do Espírito de Deus. Francisco e Comblin buscaram a simplicidade como expressão de vida. Ambos foram profetas de seu tempo, e foram tomados de compaixão para com os últimos. Os dois se fizeram voluntariamente pobres, um pela força de seu inovador testemunho evangélico, o outro pela ousadia de sua reflexão teológica. Nos dois casos constatamos uma espiritualidade encarnada, suscitada pelo Espírito. Um e

outro buscaram responder à vocação nascida na fé e amaram, cada um a seu modo, a Igreja da qual fizeram parte. Francisco percebeu no início de sua conversão que a “igreja” de São Damião estava em ruínas, descobrindo a partir deste sinal, que se tratava não do “templo”, mas da “Igreja” institucional, necessitada de reformas. No mesmo paralelo, Comblin, no final de seu ministério acadêmico descobriu que a “teologia” estava em ruínas e que a “Igreja precisava de uma nova maneira de elaborar sua teologia, mais fundamentada na genuína Tradição de Jesus”.

Francisco e Comblin são revolucionários, cada qual no seu tempo e na sua modalidade. Enquanto Francisco revolucionou a VRC da Igreja, na Idade Média, Comblin revolucionou a reflexão teológica, da mesma Igreja de nossa época. Os dois homens de Deus acolheram a intuição do Espírito sobre a “vida comum”, a partilha e a soma das forças que se manifestam na comunidade de fé. Por isso, são homens do Evangelho vivo, verdadeiro, autêntico, que por força de ser e viver evangelizam os que deles se aproximam.

O ponto comum, de encontro e de diálogo entre o “místico” e o “teólogo” é a comunidade como manifestação do Espírito Santo. Este é o tema que uniu a teologia pneumatológica de chave libertadora de Comblin com a experiência pneumática de Francisco de Assis, pois foi tema central, basilar para cada um deles na expressão de suas existências. O Espírito conduziu Francisco de Assis para a concretude evangélica do “amor” e da “partilha”, do ser e do coração com os irmãos que Deus lhe concedeu, formando assim a “comunidade minorítica” fraterno-libertadora. Na mesma linha, pela teologia do Espírito de Comblin percebeu-se que a ação do Espírito gera a comunidade, libertando-a de suas situações escravizadoras e fazendo deste grupo uma expressão eclesial do Povo de Deus, que, como uma família, promove, defende e protege a vida em todas as suas manifestações. No conceito combliniano, as CEBs não só simbolizam mas expressam com vitalidade esta maneira de ser comunidade “libertadora-fraternal” no seio da Igreja, que ao lado de tantas intuições do Espírito também se caracterizam, sobretudo no “continente da esperança” como fraternidade-libertadora.

Nesta linha reflexiva, tanto a VRC quanto as CEBs, foram ao longo deste projeto sobre a vida comunitária na Igreja, mostradas como resultados da manifestação do Espírito, e por ele conduzidas, como expressões de sua ação

divina, produzindo fraternidade e suscitando libertação como sinais visíveis do Reinado da justiça de Deus, mediante a Igreja que está no mundo para cristificá-lo.

Assim, demonstramos ao longo de toda a pesquisa que não há divergência entre a experiência espiritual de “um” e a pneumatologia de “outro”, mas apenas acentos diferentes e complementares, focalizados, cada qual em seus respectivos contextos e emergência de posicionamentos: “fraternidade e libertação”, “libertação e fraternidade”. Ambos carregaram a inquietude de conhecer o projeto de Deus em suas vidas, e o buscaram com todas as forças, experimentando-o com coragem, bravura, ternura e vigor.

Claro está que entre Francisco e Comblin também existem distanciamentos lógicos que foram devidamente considerados. O primeiro deles é a própria distância cronológica: Francisco é um homem medieval, do século XIII, enquanto Comblin é um homem contemporâneo do século XX. Portanto, sete séculos os separam e, conseqüentemente, cultura, linguagem, costume, cosmovisão, experiência de Deus e eclesiologia. Ambos estão marcados nas diferenciações pelo tempo em que viveram.

Há também um distanciamento geográfico: Francisco nasceu, cresceu e morreu em Assis, na Itália; Comblin nasceu e cresceu na Bélgica, mas ganhou o mundo, deixou a Europa e se fez latino-americano, brasileiro por opção. Francisco foi um místico, um poeta, fundador de uma imensa família religiosa. Comblin foi um sacerdote simples, de espiritualidade encarnada. Francisco não foi um homem estudado, acadêmico, não foi teólogo e nem versado em nenhuma ciência do conhecimento humano. Já Comblin, foi estudado, pesquisador, teólogo, crítico, dominador de idiomas e da arte de interpretar sua teologia para os últimos deste mundo.

Francisco não questionava a Igreja de seu tempo com enfrentamentos, palavras, discursos, pregações, comentários. Sua criticidade, porém, está latente no seu testemunho, na sua prática, no seu pensamento e no seu ensinamento. Comblin fez de sua reflexão teológica uma constante crítica ao posicionamento da hierarquia tanto na dimensão eclesiológica quanto pastoral da Igreja. A intuição de aproximação é antes de tudo o amor, a admiração reverencial de Comblin pela pessoa e história de vida de Francisco de Assis.

Longe do perigo do anacronismo, a aproximação e a articulação entre a experiência espiritual de Francisco e a pneumatologia de Comblin, devidamente sincronizadas, podemos concluir que nesta investigação “sãofranciscana” como também na gênese do movimento “comunitário pauperístico” encontramos elementos suficientes para afirmar que tal experiência, em primeiro lugar, se configura como um vasto campo para a pesquisa pneumatológica, e que, pela história, espiritualidade e o pensamento do *Poverello*, na sua consciência e conformidade com o Espírito Santo é possível falar em uma pneumatologia implícita, ou mesmo oculta, que pode a partir deste nosso trabalho começar a ser melhor sistematizada como grande contribuição franciscana para a teologia do Espírito.

Na experiência de Francisco, o Espírito se manifesta para formar “comunidade” de irmãos, onde a “fraternidade”, expressão genuína do amor daqueles que se reconhecem filhos de um mesmo e único Pai, é a maior e mais importante operação do Espírito. Na pneumatologia de Comblin, o Espírito é Deus oculto que se faz presente no interior da história humana e nela manifesta sua ação “libertadora”. Esta ação, como destacamos em vários momentos, vai crescendo, despertando novas dinâmicas, nas quais os oprimidos aprenderam a se opor à ordem estabelecida, e a partir disso, modificá-la. Isso, porque antes, aprenderam a mudar a si mesmos, a se libertar para as estruturas do mundo exterior que os oprime. Neste movimento, os pobres e oprimidos, imensa massa de excluídos, testemunham a presença ativa do Espírito Santo no mundo, que manifesta a força de “Deus Libertador”, apoderando-se do que existe de mais frágil e despojado para gerar vida.

Por modesta demonstração, podemos afirmar com tranquilidade que a “comunidade segundo o Espírito”, dos discípulos e discípulas missionários, é uma “fraternidade-libertadora” consciência ou em via de conscientização da presença e manifestação do Espírito de Deus. Espírito que faz da vida comunitária um autêntico seguimento de Cristo mediante a vida da Igreja. Nela, essas comunidades eclesiais, de múltiplas manifestações, configuram-se a partir de sua essência, a comunidade da “nova família do Senhor”, chamada a integrar experiência de fé e compromisso fraterno numa mesma ação do Espírito Santo de Deus. Espírito que liberta e ama, atraindo para o “nós” da Comunidade Divina, a fragilidade humana necessitada de comunhão.

6

Referências bibliográficas

6.1

Bibliografia franciscana

ACCROCCA, F. *Frate Francesco*. Padova: Messaggero, 2005.

_____. *Viveva ad Assisi un uomo di nome Francesco*. La gesta dei padri. Padova: Messaggero, 2005.

BEER, F. La genesi della fraternità franciscana secondo alcune fonti primitive. *Studi Francescani* 1 (1968).

BINGEMER, M. C. L. Francisco de Assis e Simone Weil: humanismo cristão e mística da pobreza. *REB* 297 (2015).

BOFF, L. *São Francisco de Assis*. Ternura e Vigor. Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. *Francisco de Assis e Francisco de Roma*. Uma nova primavera na Igreja. Rio de Janeiro: Mar de Ideias, 2013.

BONI, A. La fraternità. *Dizionario franciscano*. Padova: Messaggero, 1983.

BONNARD, A. *Saint François d'Assise*. Paris: Flammarion, 1929.

BOUGEROL, J. G. Alegria, júbilo, felicidade, tristeza, humorismo. In CAROLI, E. (Org.). *Dicionário Franciscano*. Petrópolis: Vozes/Cefepal, 1999.

CANDIDO, L. Fraternidade. In FIORES, S.; GOFFI, T. (Orgs.). *Dicionário de Espiritualidade*. São Paulo: Paulus, 1993.

CAROLI, E. (Org.). *Dicionário Franciscano*. Petrópolis: Vozes/Cefepal, 1999.

CHARLES, C. *A evolução do movimento franciscano à luz do Testamento de São Francisco de Assis*. Rio de Janeiro: Faculdade São Bento, 2009.

_____. A conventualidade no carisma franciscano. *Decires* 5 (2012).

CANTALAMESSA, R. *Enamorado de Jesus Cristo*. O segredo de Francisco de Assis. Roma: ZenitBooks, 2014.

CIMP. *Le origini della vita fraterna*. Napoli: Campania Notizie, 2007.

CONFERÊNCIA DOS MINISTROS GERAIS DA PRIMEIRA ORDEM FRANCISCANA E DA TOR. *A Identidade da Ordem Franciscana no momento de sua fundação*. Roma, 1999.

CONTI, M. *Estudos e pesquisas sobre o franciscanismo das origens*. Petrópolis: Vozes/FFB, 2004.

_____. *Leitura bíblica da Regra Franciscana*. Petrópolis: Vozes/Cefepal, 1983.

CROCOLI, A. *Dado e nascido por nós à beira do caminho*. A solidariedade na visão cristológica de São Francisco de Assis. Rio de Janeiro: PUC, 2004.

_____.; SUSIN, L. C. *A Regra de São Francisco de Assis*. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. *Introdução aos Escritos*. Disponível em: <www.brasilfranciscano.blogspot.com/>. Acesso: 27/08/2012.

DE BEER. La Genèse de la fraternité franciscaine. *Franziskanische Studien* 49 (1967).

DESBONNETS, T. *Da intuição à instituição*. Petrópolis: Cefepal, 1987.

DUCLOS, B. Francisco, imagem de Cristo. *Francisco de Assis. Concilium* (1981).

DUQUOC, C. A propósito de Francisco: o valor teológico da lenda. *Concilium* 169 (1991).

ESSER, K. *Origens e espírito primitivo da Ordem Franciscana*. Petrópolis: Vozes, 1972.

ESSER, K. *El Testamento de San Francisco de Asis*. Oñate: editorial Franciscana Aranzazu, 1981.

_____. *Gli Scritti di S. Francesco D'Assisi. Nuova edizione critica e versione italiana*. Padova: Messaggero, 1982.

_____. *Opuscula Sancti Patris Francisci Assisiensis*. Grottaferrata, 1978.

FASSINI, D. F. (Orgs.). *Fontes Franciscanas*. Santo André: Mensageiro de S. Antônio, 2005.

GEMELLI, A. *Il francescanesimo, Vita e pensiero*. Milano, 1947.

_____. *O Franciscanismo*. Petrópolis: Vozes, 1944.

GIALDI, S. Mística franciscana: a trindade move nosso espírito de vida. *Grande Sinal* (2001).

_____. Pensamento franciscano. Paradigma de integração da pessoa humana. *Grande Sinal* (2001).

IAMMARRONE, G. *Il Crocifisso e la Croce in Francesco, Chiara e nel primo francescanesimo*. Padova, Messaggero, 2007.

_____. *La spiritualità franciscana*. Anima e contenuti fondamentali. Una proposta Cristiana di vita per il presente. Padova: Messaggero, 1993.

_____. A Trindade In MERINO, J. A.; FRESNEDA, F. M. (Orgs.). *Manual de Teologia Franciscana*. Petrópolis: Vozes/FFB, 2005.

IRIARTE, L. *Vocação franciscana*. Petrópolis: Vozes, 1976.

JANK, T. *L'icona dela Croce di San Damiano*. Padova, Messaggero, 2005.

KOSER, C. *O pensamento franciscano*. Petrópolis: Vozes, 1999.

LECLERC, E. *Sabedoria dum pobre*. Braga: Editorial Franciscana, 2009.

_____. *O Cântico das criaturas ou os símbolos da união*. Petrópolis: Vozes/FFB, 1999.

_____. *Francisco de Assis, o retorno ao evangelho*. Petrópolis: Vozes/Cefepal, 1983.

LE GOFF, J. *São Francisco de Assis*. Rio de Janeiro/ São Paulo: Record, 2010.

LEHMANN, L. Sed sint minores. A minoridade na Regra Não Bulada: propostas e reações. *Selecciones de Franciscanismo* 108 (2007).

LEKEUX, M. *Francesco, chi sei tu?* Milano: Biblioteca Francescana, 1964.

LÓPEZ, M. À. Discípulos y misioneros a la luz de las fuentes franciscanas. *Decires* 1 (2009).

_____. La Fraternidad Minorítica a la luz de la nueva familia de Jesús. *Decires* 7 (2014).

LORSCHIEDER, A. São Francisco, como vejo. *Grande Sinal*, 6 (1982).

MANSELLI, R. *La Religion Populaire au Moyen Age*. Paris: Montréal, 1975.

_____. *São Francisco*, Petrópolis: Vozes/FFB, 1997.

MARIANI, E. Liberdade, libertação. In CAROLI, E. (Org.). *Dicionário Franciscano*. Petrópolis: Vozes/Cefepal, 1999.

MAZZUCO, V. A compreensão franciscana do homem. *Grande Sinal* (1991).

MERINO, J. A. *Humanismo franciscano: franciscanismo e mundo atual*. Petrópolis: FFB, 1999.

MICCOLI, G. *Francisco de Assis*. Realidade e memória de uma experiência cristã. Petrópolis: FFB, 2004.

OLIGER, L. *Líber exemplorum Fratrum saeculi XIII*. 116 (1927).

ORDEM DOS FRADES MENORES CONVENTUAIS. *Discipulado Franciscano*. Diretório de Formação. Roma: 2001.

PEDROSO, J. C. *Olhos do Espírito*. Itinerário de formação na contemplação na escola de Francisco e Clara. Piracicaba: CFE, 1993.

PEIXOTO, J. Perfil conventual que nos hace franciscanos. Contribuciones para una mirada de los procesos de conventualización contemporâneos. *Decires* 5, (2012).

POMPEI, A. *Deus, Trindade, Senhor*. In CAROLI, E. (Org.). *Dicionário Franciscano*. Petrópolis: Vozes/FFB, 1999.

_____. *Miscelanea Franciscana*. Roma: OFMConv., 1994.

_____. *Eclesiologia franciscana*. In MERINO, J. A.; FRESNEDA, F.M. (Orgs.). *Manual de teologia franciscana*. Petrópolis: Vozes/FFB, 2005.

TEMPERINI, L. Amor de Deus. In CAROLI, E. (Org.). *Dicionário Franciscano*. Petrópolis: Vozes/Cefepal, 1999.

_____. Misericórdia, compreensão, perdão. In CAROLI, E. (Org.). *Dicionário Franciscano*. Petrópolis: Vozes/Cefepal, 1999.

TEIXEIRA, C. M. *Regra franciscana: evolução, mitos, história*. Petrópolis: Cefepal, 1994.

_____. O Espírito do Senhor. Ensaio de uma leitura antropológica. *Cadernos Franciscanos* 13 (1999). Petrópolis: Vozes/FFB.

_____. Uma leitura alternativa de São Francisco de Assis. *Franciscanismo*. Disponível em: <www. Itf. org. br>. Publicado em 03/10/2011. Acesso: 23/04/2013.

_____. Fraternidade franciscana: propter Deum. *Franciscanismo*. Disponível em: <www. Itf. org. br>. Publicado em 03/07/2012. Acesso: 03/10/2014.

TOMICHÁ, R. Interculturalidad y vida religiosa franciscana. *Decires* 1 (2009).

SABATIER, Paul. *Vida de São Francisco de Assis*. Bragança Paulista: IFAN e Editora Universitária S. Francisco, 2006.

SANNA, A. Capítulos In CAROLI, E. (Org.). *Dicionário Franciscano*. Petrópolis: Vozes/Cefepal, 1999.

SILVA, V. A. G.; FERNANDES, F. R. *Os Escritos de São Francisco: Diálogo e articulação entre a nova e a velha cidade medieval*. Curitiba: UFPR, (texto em PDF: Disponível em: <www.nupper.com.br>. Acesso: 2008).

SILVEIRA, I. (Org.). *São Francisco de Assis, Fontes Franciscanas*. Escritos e biografias de São Francisco de Assis. Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano. Petrópolis: Vozes/Cefepal, 1988.

SPOTO, D. *Francisco de Assis. O santo relutante*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2003.

TONIN, N. J. Itinerário espiritual de São Francisco. *Grande Sinal* 6 (1982).

VORAGINE, T. *Legenda áurea*. Tomo II. Porto: Editora Civilização, 2004.

ZAVALLONI, R. *A personalidade de Francisco*. Petrópolis: Cefepal, 1993.

ZAVALLONI, R. *Pedagogia franciscana*. Desenvolvimento e perspectivas. Petrópolis: Vozes/ FFB, 1999.

6.2

Bibliografia combliniana

COMBLIN, J. *O Tempo da Ação*. Petrópolis: Vozes, 1982.

_____. *Teologia da missão*. Petrópolis: Vozes, 1983.

_____. *O Espírito Santo e sua missão*. Breve Curso de teologia. Tomo II. São Paulo: Paulinas, 1984.

_____. *O Espírito de vida*. *Grande Sinal* 6 (1986).

_____. *A força da palavra*. Petrópolis: Vozes, 1986.

_____. *O Espírito Santo e a libertação*. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. *A experiência espiritual o seu conteúdo. O seu alcance*. In DOS ANJOS, M. F. *Sob o fogo do Espírito*. São Paulo: Soter/Paulinas, 1998.

_____. *Vocação para liberdade*. São Paulo: Paulus, 1998.

_____. *O povo de Deus*. São Paulo: Paulus, 2002.

_____. *O caminho*. Ensaio sobre o seguimento de Jesus. São Paulo: Paulus, 2004.

_____. *A vida em busca de liberdade*. São Paulo: Paulus, 2007.

_____. *A profecia na Igreja*. São Paulo: Paulus, 2008.

_____. *O Espírito Santo no mundo*. São Paulo: Paulus, 2009.

_____. *Mensagem às Cebs, (Carta)*. Porto Velho, 2009.

_____. *A liberdade cristã*. São Paulo: Paulus, 2010.

_____. *O Espírito Santo e a tradição de Jesus*. Obra póstuma. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2012.

6.3

Bibliografia de apoio

AGOSTINHO. *De Trinitate, Sanctorum Patrum Opuscula Selecta XLII-XLIII, Parisiis*. 1881.

ANDRADE, P. F. C. A opção pelos pobres e a misericórdia de Deus. In: artigo interno da PUC-Rio, 2009.

_____. A dimensão social da *Evangelii Gaudium*. In AMADO, J. P.; FERNANDES, L. A. (Orgs.). *Evangelii Gaudium em questão*. Aspectos bíblicos, teológicos e pastorais. Rio de Janeiro: Paulinas e PUC/RJ, 2014.

AQUINO, T. *Contra gentiles* IV, 22.

ASIAÍN, M. A. Comunidade. In RODRIGUEZ, A. A.; CASAS, J. C. (Orgs.). *Dicionário teológico da vida consagrada*. São Paulo: Paulus, 1994.

AZPITARTE, E. L. Liberdade e libertação. In TAMAYO, J. J. (Orgs.). *Novo Dicionário de teologia*. São Paulo: Paulus, 2009.

BAKHTIN, M. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec, 1987.

BALTHASAR, H. V. *Spiritus creator*. Bréscia: Morcelliana, 1983.

BARROS, M. Comblin, teólogo-profeta da liberdade. In V.V.A.A. *A esperança dos pobres vive*. Coletânea em homenagem aos 80 anos de Comblin. São Paulo: Paulus, 2003.

_____. O processo bolivariano e a contribuição de José Comblin. In HOORNAERT, E. (Org.). *Novos desafios para o cristianismo*. A contribuição de José Comblin. São Paulo: Paulus, 2012.

BENTO XVI. *Deus caritas est*. Carta Encíclica sobre o amor cristão. São Paulo: Paulinas, 2006.

BERKHOF, H. *La doctrina del Espíritu Santo*. Buenos Aires: La Aurora, 1969.

BEOZZO, J. O. As CEBs e seus desafios hoje: um olhar sobre a conjuntura e a história. In RODRIGUES, S. S. (Orgs.). *CEBs e os desafios do mundo contemporâneo*. São Paulo: Paulus, 2012.

BETTO, F. *O que é Comunidade Eclesial de Base?* São Paulo: Brasiliense, 1981.

BINGEMER, M. C. L. Teologia da libertação: uma opção pelos pobres? *REB* 52 (1992).

_____. O Espírito Santo na espiritualidade cristã. *Convergência* 20 (1985).

_____. *A identidade crística, Sobre a identidade, a vocação e a missão dos leigos*. São Paulo: Loyola, 1998.

_____. *Deus-amor: a graça que habita em nós*. São Paulo: Paulinas/Siquem, 2003.

_____. Teologia e Literatura (afinidades e segredos compartilhados). *Vida Pastoral* 296 (2014).

_____.; FELLER, V. G. *Deus Trindade: a vida no coração do mundo*. São Paulo: Paulinas/ Siquem, 2011.

BLANCO, S. Comunidade In RODRIGUES, A. A.; CASAS, J. C. (Orgs.). *Dicionário Teológico da Vida Consagrada*. São Paulo: Paulus, 1994.

BOFF, C. Crônica teológica do V Encontro Intereclesial de Comunidades de base. *Sedoc* (1983).

_____. Volta ao fundamento: réplica. *REB* 272 (2008).

BOFF, L. *Vida segundo o Espírito*. Petrópolis: Vozes, 1985.

_____. Cebis: que significa novo modo de ser? *REB* 49 (1989).

_____. Contemplativus in liberationes, Da espiritualidade da libertação à prática da libertação. *REB* 39 (1979).

_____. *Vida segundo o Espírito*. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. *A Santíssima Trindade é a melhor comunidade*. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. *O Espírito Santo*. Fogo interior, doador de vida e Pai dos pobres. Petrópolis: Vozes, 2013.

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

_____. *A vida religiosa em ritmo de terceiro milênio*. Petrópolis: Vozes, 2002.

BRANDT, H. *Espiritualidade, motivações e critérios*. São Leopoldo: Sinodal, 1978.

BRAS, G. *Le Institutions e ecclésiastiques de la Chrétienté médiévale*. Paris, 1964.

BRAVO, R. S. *Doctrina Social y Econômica de los Padres de la Iglesia*. Compi: Madrid, 1967.

CALADO, A. J. F. Um olhar solidário de um trabalhador nordestino. In V.V.A.A. *A esperança dos pobres vive*. Coletânea em homenagem aos 80 anos de Comblin. São Paulo: Paulus, 2003.

CANTALAMESSA, R. *O Canto do Espírito. Meditações sobre o Veni Creator*. Petrópolis: Vozes, 2013.

CASALDÁLIGA, P.; VIGIL, J. M. *Espiritualidade da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1993.

CAVALCANTI, T. A identidade das Cebs e o Novo Testamento. *Jornal Vida Diocesana*. Diocese de Valença, abril-junho, 2010.

CELAM. *A Igreja na atual transformação da América Latina*. Conclusões de Medellín. Petrópolis: Vozes, 1969.

_____. *Documento de Aparecida*. São Paulo: Paulus, 2007.

_____. *Puebla, a evangelização no presente e no futuro da América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1985.

_____. *Santo Domingo*. Texto oficial. São Paulo: Paulinas, 1992.

_____. *Santo Domingo*. Conferencia General del Episcopado Latino-americano, *Nueva evangelización. Promoción humana. Cultura Cristiana*, 1992.

CHARLES, C. *Manifestações do Espírito Libertador no Continente da Esperança. Uma perspectiva de José Comblin*. Rio de Janeiro: PUC, 2011.

CNBB. *Comunidade de comunidades: uma nova paróquia*. Doc. 100. São Paulo: Paulinas, 2004.

CODINA, V. *Creo en el Espíritu Santo*. Pneumatologia narrativa. Santander: Editorial Sal Terrae, 1994.

_____. *Não extingais o Espírito (1Ts 5, 19)*. Iniciação à Pneumatologia. São Paulo: Paulinas, 2010.

CONGAR, Y. *Situação e tarefas atuais da Teologia atuais da teologia*. São Paulo: Paulinas, 1969.

_____. *El Espíritu Santo*, 1991.

_____. *A Palavra e o Espírito*. São Paulo: Loyola, 1989.

_____. *Ele é o Senhor e dá a vida*. São Paulo: Paulinas, 2005.

COUTINHO, S. R. CEBs e pequenas comunidades: identidade e diferenças. In RODRIGUES, S. S. *CEBs e os desafios do mundo contemporâneo*. São Paulo: Paulus, 2012.

COX, H. *A festa dos foliões*. Petrópolis: Vozes, 1974.

DELP, A. *Honneur et liberte du Chrétien*. Paris: Orante, 1958.

DOCUMENTOS PONTIFÍCIOS. *A vida fraterna em comunidade*. Congregavit nos unum Christi amor. São Paulo: Paulinas, 1994.

_____. *Perscrutai*. Ano da vida consagrada. Carta aos consagrados e às consagradas a caminho nos sinais de Deus, 2014.

_____. *Alegrai-vos*. Carta aos consagrados e às consagradas do magistério do Papa Francisco, 2014.

DOS ANJOS, M. F. (Orgs.). *Sob o fogo do Espírito*. São Paulo: Soter/Paulinas, 1998.

DURRWELL, F. X. *Lo Spirito Santo ala luce del mistero Pasquale*. Roma: Paoline, 1983.

EDWARDS, D. *Sopro de vida*. Uma teologia do Espírito criador. São Paulo: Loyola, 2007.

ESQUERDA BIFET, J. *Teología de la evangelización*. Madrid, 1995.

FAGUNDES, C. *A “pneumatologia cristológica” de Yves Congar e a Cristologia do “pro-seguimento com o Espírito” de Jon Sobrino*. Uma proposta para um mundo desigual e plural. Porto Alegre, 2006.

FERNÁNDEZ, J. L. Libertação. In PIKAZA, X.; SILANES, N. (Orgs.). *Dicionário teológico O Deus cristão*. São Paulo: Paulus, 1998.

FERNÁNDEZ, V. M. *Teologia espiritual encarnada*. Profundidade espiritual em ação. São Paulo: Paulus, 2007.

FERRARO, B. A esperança dos pobres vive. In V.V.A.A. *A esperança dos pobres vive*. Coletânea em homenagem aos 80 anos de Comblin. São Paulo: Paulus, 2003.

FORTE, B. *A Trindade como história*. São Paulo: Paulinas, 1987.

FRAGOSO, H. Comblin como eu o vejo: um místico a demolir mitos do poder. In V.V.A.A. *A esperança dos pobres vive*. Coletânea em homenagem aos 80 anos de Comblin. São Paulo: Paulus, 2003.

FRANCISCO, *Fraternidade, fundamento e caminho para a paz*. Mensagem por ocasião do XLVII dia mundial da paz. Roma, 2013.

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

FRANCISCO. *Lumen fidei*. Carta Encíclica sobre a fé. São Paulo: Paulinas, 2013.

FRANCISCO, *Misericordiae Vultus*. O rosto da misericórdia. Bula de proclamação do Jubileu Extraordinário da Misericórdia. São Paulo: Loyola/Paulinas, 2015.

GALILEA, S. Lo carismático em la pastoral latino-americana. *MensIb* 107-108, 1974.

_____. La liberación como encuentro de la política e de la contemplación. *Concilium* 10 (1974).

_____. La fede come principio critico di promozione della religiosità popolare. *Fede e cambiamento sociale in America Latina*. Assisi, 1975.

_____. Teología de la liberación y nuevas exigencias cristianas. *Med* 1, 1975.

_____. *Fascinados por su fulgor*. Para uma espiritualidad de la belleza. Madrid, 1998.

GEBARA, I. A opção pelo pobre como opção pela mulher pobre. *Concilium* 23 (1987).

GERALDO, D. As formas de vida consagrada como dom do Espírito Santo na Igreja. *Revista de cultura Teológica* 19 (2011).

GIRE, P. Le christianisme en dialogue avec ses mystiques. *Chemins de Dialogue* 18 (2001).

GOFF, T. Hombre espiritual. In GUERRA, A. (Orgs.). *Nuevo Diccionario de espiritualidade*. Madrid: [s.n], 1999.

GOMES DA SILVA, R. *A teologia da libertação latino-americana: do cristocentrismo à revolução pluralista*. Consequências para a cristologia, a eclesiologia e a missão cristã. Roma: Seraphicum, 2012.

GUERRA, A. Espiritualidad. In FLORISTAN, Cassiano; TAMAYO-ACOSTA, J. J. (Orgs.). *Diccionario abreviado de Pastoral*. Estella: [s.n], 1992.

GUTIÉRREZ, G. *Teologia da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1975.

_____. Una teologia de la Liberación en nel Contexto del Tercer Milenio. In CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *El futuro de la reflexión teológica en America Latina*. Santafé de Bogotá: CELAM, 1996.

HILBERATH, B. J. Pneumatologia In SCHNEIDER, T. (Org.). *Manual de teologia dogmática*. Petrópolis: Vozes: 1992.

HOORNAERT, E. *Novos desafios para o Cristianismo*, 2012.

JOÃO PAULO II. *Dominum et vivificantem*. Carta Encíclica sobre o Espírito Santo na vida da Igreja e do mundo. São Paulo: Paulinas, 1986.

_____. *Exortação Apostólica pós-sinodal Vita Consecrata*, 1996.

_____. *Novo Millennio Ineunte*. Carta Apostólica, 2001.

JOHSON, E. A. *Aquela que É*. O mistério de Deus no trabalho teológico feminino. Petrópolis: Vozes, 1995.

JUNIOR RIBEIRO, N. J. C. *A festa do povo*. Pedagogia de resistência. Petrópolis: Vozes, 1982.

- JÜNGEL, E. *Dio, mistero del mondo*. Bréscia: [s.n], 1982.
- KLOPPENBURG, B. *Concílio Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1966.
- _____. *Parákletos, o Espírito Santo*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- LADARIA, L. F. *O Deus vivo e verdadeiro*. O mistério da Trindade. São Paulo: Loyola, 2005.
- LIBÂNIO, J. B. *Crer num mundo de muitas crenças e pouca libertação*. São Paulo: Paulinas/ Siquem, 2003.
- _____. *Eu creio, nós cremos*. Tratado da fé. São Paulo: Loyola, 2004.
- LOPES GONÇALVEZ, P. S. *Liberationis Mysterium*. O projeto sistemático da teologia da libertação. Um estudo teológico na perspectiva da regula fidei. (Dissertatio ad Doctoratum) Roma: PUG, 1998.
- LYON, I. *Adversus haereses*. III, 24, 1, Paris, 1857.
- MACCISE, C. Fraternidade In RODRIGUEZ, A. A.; CASAS, J.C. (Orgs.). *Dicionário teológico da vida consagrada*. São Paulo: Paulus, 1994.
- MAGALHÃES, A. C. M. O Espírito Santo como tema central da Teologia. Conflitos, perspectivas, desafios. *Via teológica*. Curitiba, 2000.
- MAY, R. *Eros e regressão*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- McKENZIE, J. L. Amor. *Dicionário bíblico*. São Paulo: Paulus, 2013.
- MEDEIROS SILVA, J. J. *Pneumatologia e Mariologia no horizonte teológico latino-americano*. Juiz de Fora: Editar, 2004.
- MELGAREJO, G. R. ¿Una mística de la evangelización? *Teología* 49 (1987).
- MESTERS, C. Descobrir e discernir o rumo do espírito: uma reflexão a partir da Bíblia. In DOS ANJOS, M. F. (Org.). *Sob o fogo do Espírito*. São Paulo: Soter/Paulinas, 1998.
- _____. Carta a Comblin. In: V.V.A.A. *A esperança dos pobres vive*. Coletânea em homenagem aos 80 anos de Comblin. São Paulo: Paulus, 2003.
- MIRANDA, M. F. *Libertados para a práxis da justiça*. São Paulo: Loyola, 1991.
- _____. *Inculturação da fé*. São Paulo: Loyola, 2001.
- _____. *A salvação de Jesus Cristo*. São Paulo: Loyola, 2004.
- _____. *A Igreja numa sociedade fragmentada*. São Paulo: Loyola, 2006.
- _____. *Igreja e sociedade*. São Paulo: Paulinas, 2009.
- _____. Uma renovação eclesial que brota do Espírito Santo. *REB* 297 (2015).

_____. Linhas eclesiológicas da *Evangelii Gaudium*. In AMADO, J. P.; FERNANDES, L. A. (Orgs.). *Evangelii Gaudium em questão*. Aspectos bíblicos, teológicos e pastorais. Rio de Janeiro: Paulinas e PUC/RJ, 2014.

MOINGT, J. *Deus que vem ao homem*. Da aparição ao nascimento de Deus. Vol. II. São Paulo: Loyola, 2010.

MOLLAT, M. *Les Pauvres au Moyen Age*. Paris: Hachette, 1978.

MOLTMANN, J. *O Espírito da Vida, uma pneumatologia integral*. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. *A Igreja no poder do Espírito*. Uma contribuição à eclesiologia messiânica. Santo André: Academia Cristã, 2013.

MÜHLEN H. *Una mystica Persona*. Paderborn: Schöning, 1968.

MUGGLER, M. M. *Padre José Comblin*. Uma vida guiada pelo Espírito. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2012.

MUNOZ, R. Solidaridad liberadora: misión de la Iglesia. In VV.AA. *A esperança dos pobres vive*. Coletânea em homenagem aos 80 anos de Comblin. São Paulo: Paulus, 2003.

MURAD, A.; GUIMARÃES, M. R. O amadurecimento litúrgico das cebs e os sinais de uma nova espiritualidade. *REB* 208 (1992).

NEVES, C. A. Vida Religiosa: dom do Espírito. *Grande Sinal* (2002).

NOGUEIRA, L. E.S. Panorama da literatura pneumatológica publicada nos últimos trinta anos. *Perspectiva Teológica* (1998).

_____. *O Espírito e o Verbo*: as duas mãos do Pai. São Paulo: Paulinas, 1995.

PEDROSA, L. O ser humano, centro da *Evangelii Gaudium*. In AMADO, J. P.; FERNANDES, L. A. (Orgs.). *Evangelii Gaudium em questão*. Aspectos bíblicos, teológicos e pastorais. Rio de Janeiro: Paulinas e PUC/RJ, 2014.

PRATES, L. *Fraternidade libertadora*. Uma leitura histórico-teológica das Campanhas da Fraternidade da Igreja no Brasil. São Paulo: Paulinas, 2007.

RAHNER, K. *Encyclopaedia of Theology*. Londres: Burns and Oate, 1975.

RICHARD, P. *A Igreja latino-americana entre o temor e a esperança*. São Paulo: Paulinas, 1982.

RODRIGUES, S.S. Reflexões sobre a identidade e diversidade das CEBs brasileiras. In OROFINO, F.; COUTINHO, S. R.; RODRIGUES, S. S. (Orgs.). *CEBs e os desafios do mundo contemporâneo*. São Paulo: Paulus/ISER Assessoria, 2012.

SANTOS, J. A. J. *O Espírito Santo: sua ação no mundo e na Igreja na perspectiva de Comblin*. Roma: PUG, 1988.

SOBRINO, J. *Espiritualidade da Libertação: estrutura e conteúdo*. São Paulo: Loyola, 1992.

_____. *O princípio misericórdia: Descer da cruz os povos crucificados*. Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. Espiritualidad y seguimiento In Ellacuría, I; SOBRINO, J. (Orgs.). *Mysterium Liberationis conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Madrid: Trotta, 1990. 2v.

SUESS, P. *Dicionário da Evangelii Gaudium. 50 palavras-chave para uma leitura pastoral*. São Paulo: Paulus, 2015.

TEIXEIRA, F. L. C. Mística e Política na América Latina: a espiritualidade do seguimento. In BINGEMER, M. C.; BARTHOLO J. R. S. *Mística e Política*. São Paulo: Loyola, 1994.

_____. *Comunidades Eclesiais de Base – Bases teológicas*. Petrópolis: Vozes, 1988.

TEPEDINO, A. M. (Orgs.). *Amor e discernimento. Experiência e razão no horizonte pneumatológico das Igrejas*. São Paulo: Paulinas, 2007.

TORRES G, S. La teologia de La liberación en Chile. In V.V.A.A. *A esperança dos pobres vive. Coletânea em homenagem aos 80 anos de Comblin*. São Paulo: Paulus, 2003.

VATICANO II. *Constituição Dogmática Lumen Gentium*. Constituições, decretos, declarações. Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*. Constituições, decretos, declarações. Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. *Decreto Ad Gentes*. Constituições, decretos, declarações. Petrópolis: Vozes, 1996.

V.V.A.A. *A esperança dos pobres vive. Coletânea em homenagem aos 80 anos de José Comblin*. São Paulo: Paulus, 2003.

6.4

Bibliografia consultada

BASILÍO DE CESARÉIA. *Tratado sobre o Espírito Santo*. Coleção Patrística 14. São Paulo: Paulus, 1999.

BOFF, Lina. Concepção de vida em Gregório de Nissa: ensaio de aproximações com as ciências da vida. *Atualidade Teológica* 27 (2007).

FEINER, J. *Mysterium salutis*. Compêndio de dogmática histórico-salvífica. Vol. III/8. O evento Cristo como obra do Espírito Santo. Petrópolis: Vozes, 1974.

PANNENBERG, Wolfhart. *Teologia sistemática*. Vol I e II. São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2009.

PIXLEY, Jorge V. *Vida no Espírito*. O projeto messiânico de Jesus depois da Ressurreição. Petrópolis: Vozes, 1997.

RAHNER, K. *Teologia dall'esperienza dello Spirito*. Roma: Paoline, 1978.

TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. São Leopoldo/São Paulo: Sinodal; Paulinas, 1984.