



Douglas Alves Fontes

A relação pessoal do cristão com Jesus Cristo

Dissertação de Mestrado

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

Orientador: Prof. Mario de França Miranda

Rio de Janeiro

Abril de 2015



Douglas Alves Fontes

A relação pessoal do cristão com Jesus Cristo

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Mario de França Miranda
Orientador

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Profª. Lúcia Pedrosa de Pádua

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Francisco Evaristo Marcos

Faculdade Católica de Fortaleza

Profª. Denise Berruezo

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

Rio de Janeiro, 07 de abril de 2015.

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

Douglas Alves Fontes

Graduou-se em Teologia na PUC-Rio (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro) em 2012. Concluiu o Curso Livre em Filosofia no IFTSJ (Instituto Filosófico e Teológico do Seminário São José de Niterói) em 2005. Participou de Congressos, Seminários e Semanas Teológicas com ênfase na formação sacerdotal. Atualmente, é reitor do Seminário Arquidiocesano de São José de Niterói e professor de Teologia Sistemática do Instituto Filosófico e Teológico do Seminário São José de Niterói.

Ficha Catalográfica

Fontes, Douglas Alves

A relação pessoal do cristão com Jesus Cristo / Douglas Alves Fontes; orientador: Mario de França Miranda. – 2015.

113 f; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2015.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Jesus Cristo. 3. Encontro. 4. Cristianismo. 5. Conversão. 6. Teologia. 7. Eucaristia. 8. Discipulado. 9. Documento de Aparecida. 10. Buber. 11. Rahner. I. Miranda, Mário de França. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

Para minha família e minha Igreja que me geraram e me formaram e continuam
me formando na fé.

Agradecimentos

A Deus que me encontrou, em Jesus Cristo pela força do Espírito, e continua me encontrando, dando-me a possibilidade de relacionar-me com Ele e transformar minha existência a cada dia, fazendo-me novo e lançando-me para a aventura do encontro nas estradas da vida.

À Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro pela oportunidade de aprofundar a fé através do estudo da teologia.

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

Ao Pe. Mario de França Miranda, meu orientador, pelo acompanhamento imprescindível desde o início para a realização deste trabalho e pelo testemunho de fé.

Aos professores Robson Oliveira, Regina Camacho e Lúcia Arruda pela colaboração essencial na revisão do texto.

Aos meus colegas da PUC-Rio, em especial Raísa, Júlio, Cid, Gilcemar pela companhia e ajuda.

Aos caríssimos Tiago Rocha e Daniel Rodrigues pela cooperação nas traduções.

Aos professores e funcionários do departamento de Teologia pelos auxílios durante esse tempo.

A todos os amigos e familiares pelo apoio e incentivo durante a elaboração desse trabalho.

Resumo

Fontes, Douglas Alves; Miranda, Mario de França. **A relação pessoal do cristão com Jesus Cristo**. Rio de Janeiro, 2015. 113p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A escolha do tema “Relação pessoal com Jesus Cristo” provém, não só da possibilidade de ser um assunto investigado, com cunho científico, marcado pela inovação e em discussões acadêmicas, mas também do fato de que, embora a vida humana seja dinâmica relacional, o ser humano está sempre inclinado ao Absoluto, à plenitude de vida, com o desejo de alcançar o sentido de sua vida, numa relação com Aquele que é o sentido da sua vida. Os objetivos foram não só o de propiciar reflexão sobre esse verdadeiro encontro, do qual ninguém pode sair da mesma forma, pois ele gera o testemunho do que foi vivido, bem como ratificar que esta Relação advém da iniciativa do próprio Deus que oferece a Si mesmo, em Jesus Cristo, através de diversas realidades. Para buscar fundamentação teórica filosófico-teológica de reforço à argumentação proposta, aborda-se, na metodologia, a pesquisa bibliográfica, como efeito também da revisão do material distribuído nas aulas, e a documental, com as normas técnicas e Documentos do Magistério. Os resultados obtidos, a partir da observação e análise dos textos permitem concluir que é possível o homem fazer uma profunda experiência de encontro com Ele para transformar a vida no “hoje” da existência humana. Basta que esta esteja atenta à Sua presença marcante no mundo contemporâneo.

Palavras-chave

Jesus Cristo; encontro; Cristianismo; conversão; teologia; Eucaristia; discípulo; Documento de Aparecida; Buber; Rahner.

Abstract

Fontes, Douglas Alves; Miranda, Mario de França (Advisor). **The personal relationship of the Christian with Jesus Christ**. Rio de Janeiro, 2015. 113p. MSc. Dissertation – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The choice of the theme "Personal relationship with Jesus Christ" comes, not only from the possibility of being a subject investigated on a scientific aspect, marked by innovation and in academic discussions, but also on the fact that, although human life is relational dynamics, the human being is always inclined to the Absolute, to the fullness of his life with the desire of achieving the sense of his life, in a relationship with the One who is the meaning of his life. The objectives were not only to provide a reflection about this true meeting, which no one can leave the same way he or she was before, because it generates the testimony of what was lived, and to ratify that this relationship comes from the initiative of the proper God who offers Himself in Jesus Christ, through different realities. To seek for philosophical-theological theoretical basis as a support for the argument proposed, we discuss, in the methodology, the bibliographic research, as effect also of the review of the material distributed in class, and the documentary, with the technical standards and the Documents of the Magisterium. The results obtained, from the observation and analysis of texts allow us to conclude that man can make a profound experience of meeting with Him to transform life in the "today" of human existence. It must be just attentive to His strong presence in the contemporary world.

Keywords

Jesus Christ; meeting; Christianity; conversion; theology; Eucharist; discipleship; Aparecida Document; Buber; Rahner.

Sumário

| | |
|---|-----|
| Introdução | 10 |
| 1. A relação entre o Eu e o Tu eterno segundo Buber..... | 13 |
| 1.1. Breve biografia de Buber | 13 |
| 1.2. Algumas características e influências do pensamento de Buber | 15 |
| 1.3. A introdução à obra..... | 21 |
| 1.4. A relação Eu-Tu | 27 |
| 1.5. A relação Eu-Tu eterno..... | 29 |
| 2. O encontro com Jesus segundo o documento de Aparecida..... | 34 |
| 2.1. Linhas mestras e estrutura do Documento | 34 |
| 2.2. O encontro com Jesus Cristo..... | 43 |
| 2.3. Lugares de encontro com Jesus Cristo..... | 53 |
| 3. O encontro com Jesus Cristo segundo Karl Rahner..... | 64 |
| 3.1. Breve Biografia de Rahner..... | 64 |
| 3.2. Breve introdução à teologia de Rahner..... | 69 |
| 3.2.1. As influências da teologia de Rahner..... | 70 |
| 3.2.2. O desenvolvimento teológico nos escritos de Rahner | 73 |
| 3.3. A relação do cristão com Jesus Cristo segundo Rahner..... | 78 |
| Conclusão | 102 |
| Referências bibliográficas..... | 108 |

Toda cristologia de hoje e de amanhã deveria, antes de mais nada, dizer muito mais do que até agora a respeito do relacionamento pessoal e de amor da parte de cada um para com Jesus de Nazaré... Se esse relaciona- mento de cada um para com Jesus fosse entendido, já de início e de modo claro, como um morrer com Jesus (em absoluta esperança) para mergulhar no Deus incompreensível e eterno, então a cristologia... Perderia a impressão de ser ela possível apenas para uma religião em particular, que não poderia ser a religião de todos os homens.

Karl Rahner, *Cristologia hoje: em vez de um epílogo*

Introdução

Nosso trabalho nasceu a partir de uma constatação: há um número cada vez maior de pessoas ávidas por um encontro com o Absoluto para transformarem suas vidas desse encontro em diante. E dela, derivaram algumas questões: é possível haver uma relação pessoal com o Absoluto? Ele pode ser alcançado? Jesus Cristo pode ser encontrado por nós no “hoje” da história? Como podemos alcançá-lo? É possível haver uma relação pessoal com Jesus Cristo? O que acontece quando alguém faz a experiência do encontro com Jesus de Nazaré?

Nossa sociedade é marcada pelo secularismo, mas, ao mesmo tempo, encontramos diversas pessoas, em variadas situações, desejosas de terem uma experiência religiosa profunda, pessoas que recorrem ao Sagrado para darem sentido às suas vidas e orientação concreta para viver. Pessoas que não se contentam com o “ter” ou o “aparecer”, mas se inclinam para o “ser”. Desejam algo estável, profundo, transcendente e renovador.

Não é possível descartarmos que o núcleo antropológico está na intersubjetividade que se estende aos outros, ao mundo e a Deus. Mesmo que não partamos da concepção cristã do ser humano com base no Gênesis, atestaremos que a ideia de intersubjetividade acompanha sempre a noção de pessoa. Faz parte dessa noção a ideia de relação, através da qual cada um se realiza e se constrói. A alteridade sempre nos questiona, em especial, a Alteridade Transcendente. Ambas fazem parte de nossa vida¹.

Por isso, nosso trabalho se estrutura num tripé: a filosofia do diálogo de Martin Buber; a reflexão do *Documento de Aparecida*; a teologia de Karl Rahner. Tomaremos essa base para abordarmos a *relação pessoal do cristão com Jesus Cristo*, para examinar se ela é possível; como ela se dá; quais suas consequências; quais tipos de relação existem...

Partiremos, no primeiro capítulo, da filosofia de Buber não com o objetivo de fazer uma exposição exaustiva a respeito deste filósofo, mas para fundamentar nossa reflexão na sua filosofia. Nosso trabalho se limitará a ver como o pensa-

¹ PÁDUA, L. P. *O ser humano, centro da Evangelii Gaudium*. In: In: AMADO, J.; FERNANDES, L. A. (Orgs.). *Evangelii Gaudium em questão*. Aspectos bíblicos, teológicos e pastorais. São Paulo: Paulinas; Rio e Janeiro: Editora PUC-Rio, 2014. pp.136-137.

mento buberiano oferece possibilidade de pensarmos a relação entre a pessoa e Deus.

A filosofia de Buber nos permite um questionamento atual sobre a instrumentalização das pessoas e até de Deus no que se refere aos relacionamentos. Ao mesmo tempo, o filósofo nos oferecerá uma visão mais crítica da dinâmica dos relacionamentos, em particular, com Deus. Através das chamadas palavras-princípio (Eu-Tu e Eu-Isso), observaremos como se dá a dinâmica relacional: “O Tu se apresenta a mim. Eu, porém, entro em uma relação imediata com ele. Assim, a relação é, ao mesmo tempo, escolher e ser escolhido, passividade e atividade”².

Aprofundando nossa temática, passaremos, no segundo capítulo, a tratar das ponderações da Conferência de Aparecida (2007) que permanece muito atual, em especial por causa do pontificado de Francisco. As considerações de Aparecida ainda conduzem a Igreja a um profundo questionamento do seu ser Igreja.

Embora, numa visão geral a respeito do Documento, mas com o olhar fixo na temática do encontro com Jesus Cristo como objeto da nossa pesquisa, perceberemos como o tema esteve presente antes, durante e depois da Conferência.

O encontro com Jesus Cristo foi como um alicerce para toda a reflexão da Conferência. Por isso, entenderemos o que é, de fato, esse encontro e como ele se torna possível através de “lugares” onde podemos encontrar o Senhor. A Igreja, nos seus membros, foi convidada a recomeçar sua caminhada a partir desse encontro como bússola norteadora de todo o seu ser e agir.

Não temos como objetivo fazer uma explanação ampla da Conferência, mas colher aquilo que ela propôs como possibilidade de encontro com Jesus Cristo, tomando-o como experiência primordial para toda a Igreja e como base para ser Igreja.

Encerramos nossa pesquisa com a fundamentação do grande teólogo do século XX: Karl Rahner, reconhecido como o “teólogo da experiência”. Nosso intento é captar a atualidade de sua teologia para uma cultura marcada pelo existencial e sobrenatural.

² BUBER, M. **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro, 2001. p. 102.

Percorreremos, assim, o ideário de Rahner, em particular, seus escritos espirituais que trazem para nós uma profunda teologia para nosso tempo. E constataremos como a proposta existencial de Rahner pode ajudar a renovar nosso estudo teológico, bem como nosso agir pastoral: “Além disto, tendo em conta a situação de então, dado que o seguimento de Jesus pobre e humilde me inspirava um estilo de vida espiritual e eclesial...”³

Na proposta do encontro com Cristo, analisaremos duas ideias rahnerianas para o acesso a Cristo: a ascendente e a descendente. A primeira que se dá na experiência do amor concreto aos outros e a segunda, como encontro com Cristo através dos mistérios de Sua vida relacionados à nossa vida.

Nosso interesse será o de adentrarmos no mundo das relações para compreendermos como é possível e como se dá nossa relação com Deus. Da mesma forma, mencionaremos qual a consequência de buscarmos uma relação com Jesus e qual o resultado desse encontro. Propomo-nos, dessa forma, a um questionamento da teologia e da vivência eclesial com o fim de renovarmos nossa caminhada de fé.

³ RAHNER, K. **Palavras de Inácio de Loyola**. S.l: Ignatiana, [1978?]. p. 23.

1

A relação entre o Eu e o Tu eterno segundo Buber

Apresentaremos, neste capítulo, o pensamento do grande filósofo judeu Martin Buber, como fundamentação filosófica para nosso estudo. Buber tem, como principal intuição, o sentido de relação para significar aquilo que, de essencial, acontece entre os seres humanos e entre estes e Deus⁴.

Aquele que diz TU não tem coisa alguma por objeto... Na medida em que se profere o TU, coisa alguma existe. O Tu não se confina a nada. Quem diz TU não possui coisa alguma, não possui nada. Ele permanece em relação⁵.

Primeiramente, mencionaremos, de forma breve, sua biografia e as influências que Buber recebeu, na sua reflexão, como filósofo e como pensador do judaísmo. Em seguida, abordaremos o que Buber chama de palavra-princípio: Eu-Tu.

Por último, seu pensamento sobre a relação do Eu com o Tu eterno. Para isso, tomaremos como base seu principal livro *Eu e Tu*⁶, considerado um dos maiores livros publicados no século XX, em lista elaborada pelo filósofo Mortimer Jerome Adler e publicada na *Revista Time* de 7 de março de 1977.

1.1

Breve biografia de Buber

A mensagem antropológica de Buber constitui, verdadeiramente, um marco essencial dentro das ciências humanas e da filosofia. A preocupação pelo que diz respeito ao ser humano sempre foi um tema refletido por Buber ao longo de sua vida.

Sua filosofia do diálogo, aceita como “obra-prima de um verdadeiro profeta da relação (do encontro), situa-se como relevante contribuição no âmbito das ciências humanas em geral e da antropologia filosófica”⁷. A categoria do diálogo se tornou marca do pensamento buberiano presente nos seus escritos.

Ele consegue ser autêntico e claro exemplo do “verdadeiro vínculo de responsabilidade entre reflexão e ação, entre práxis e logos... A fonte de seu pensa-

⁴ HOHEMBERG, G. **A categoria da reciprocidade entre o eu e tu em Martin Buber**. In: HOHEMBERG, G.; VANZETO, J. J.; ALVES, M. A. **Dignidade e sentido humano: uma leitura introdutória a partir de Mounier, Buber e Levinas**. Santa Maria: Biblos editora, 2009. p. 88.

⁵ BUBER, M. **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro, 2001. p. 7.

⁶ Ibid.

⁷ ZUBEN, N. A. Tradução, Introdução e Notas. In: BUBER, M. **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro, 2001. p. 7.

mento é sua vida; sua existência é a manifestação concreta de suas convicções”⁸. Sua filosofia, por isso, tem forte influxo na vida concreta do seu leitor.

Martin Buber nasceu em Viena, aos 8 de fevereiro de 1878, e passou sua primeira infância, depois do divórcio de seus pais, com seu avô Salomon Buber que era grande autoridade da Haskalah⁹. Nesse contexto, Buber pôde experimentar a união entre a tradição judaica autêntica e o espírito liberal da Haskalah. Aos 14 anos, voltou a morar com o pai.

A primeira e influente presença da filosofia na sua vida se deu sob a forma de dois livros: *Prolegômenos*, de Kant e *Assim falava Zaratustra*, de Nietzsche, entre os seus 15 e 17 anos. Nesse período, seu pensamento estava envolvido pelas categorias de tempo e espaço que, de certa forma, retornariam nos seus escritos.

Em 1896, Buber ingressou na Universidade de Viena onde se matriculou no curso de filosofia e história da arte. Em Viena, encontrava-se um exemplo típico de uma cultura aberta a toda sorte de influências. Toda essa atmosfera da intensa vida social e cultural da cidade fez com que Buber se tornasse devoto da literatura, da filosofia, da arte e do teatro. Com isso, ele acabou deixando, um pouco, em segundo plano, suas raízes judaicas.

Em 1901, a Universidade de Berlim passou a ser seu contexto acadêmico onde foi aluno de Dilthey e G. Simmel¹⁰. No ano de 1904, Buber recebeu o título de doutor em filosofia e entrou em contato com a comunidade fundada pelos irmãos H. e J. Hart, a *Neue Gemeinschaft*¹¹, em que os jovens podiam se expressar

⁸ ZUBEN, N. A. Tradução, Introdução e Notas. In: BUBER, M. **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro, 2001. p. 7-8.

⁹ Haskalah vem do hebraico “iluminismo”, “intelecto” e é o nome dado ao Iluminismo Judaico; é um movimento surgido no século XVIII, dentro do Judaísmo, e que adotava os valores iluministas, incentivando a integração com a sociedade europeia e a valorização da educação secular, aliada ao estudo da história judaica e do hebraico.

¹⁰ Wilhelm Dilthey (1833-1911), filósofo hermenêutico, lecionou na Universidade de Berlim. Considerado um empirista, contrastando seu pensamento com o idealismo reinante na Alemanha, contudo, sua concepção de empirismo difere da concepção britânica. Já, Georg Simmel (1858-1918) foi um grande sociólogo alemão admirado por seus alunos da Universidade de Berlim. Sempre teve dificuldade, por causa do seu pensamento polêmico de encontrar um lugar no seio da rígida academia do seu tempo.

¹¹ A *Neue Gemeinschaft* (nova comunidade) foi fundada entre os anos de 1900-1904 pelos irmãos Julius Hart, Henry Hart e Gustav Landauer, em Berlim. Os participantes da comunidade eram os politicamente ativos reformistas, anarquistas e artistas. A “nova comunidade” foi inspirada pelas ideias de William Morris (um dos principais fundadores do Movimento britânico das Artes e Ofícios) e visava emancipar-se da industrialização com um direcionamento comunista. A “nova comunidade” se tornou um dos principais ativadores das comunidades alternativas.

livremente. O lema da comunidade era viver mais profundamente a humanidade do homem.

Buber sempre foi membro muito ativo no seio da comunidade universitária onde fez duas exposições. Numa delas, a *Antiga e nova comunidade*, ele afirmou: “nós não queremos a revolução, nós somos a revolução”¹². Esse ambiente acabou influenciando seu pensamento.

Entre 1916 e 1924, Buber foi editor do jornal “DER JUDE”. Em 1923, tornou-se professor de História das Religiões e Ética Judaica, na Universidade de Frankfurt e, em 1938, Buber aceitou o convite da Universidade Hebraica de Jerusalém para ensinar Sociologia. Esse foi um período de intensa atividade intelectual. Buber faleceu em Jerusalém a 13 de junho de 1965.

Buber faz parte de um conjunto de pensadores do século XX que descobre a força da ideia cristã de pessoa; por isso, chamados personalistas. Esses autores desenvolveram um personalismo que via a pessoa sempre em referência a Deus. A concepção personalista do ser humano é marcada pela compreensão cristã desse ser humano, compreendendo-o com um valor intrínseco¹³.

Ele se enquadra no grupo dos filósofos do diálogo juntamente com Ebner e Lévinas. A defesa desses autores é a de que a pessoa se constitui na relação com Deus e é um ser relacional por natureza. A pessoa é um ser chamado ao diálogo com Deus, segundo Buber, e essa ideia será o fundamento de sua antropologia¹⁴.

1.2

Algumas características e influências do pensamento de Buber

Gabriel Marcel, descrevendo a figura de Buber, chegou a comentar: “Fiquei profundamente impressionado, desde o início com a grandeza autêntica de tal homem que me parecia realmente comparável aos grandes patriarcas do Antigo Testamento”¹⁵.

Uma das características marcantes do pensamento de Buber, tanto da sua personalidade quanto do seu sistema filosófico, foi a grande fé no humano. O

¹² ZUBEN, N. A. Tradução, Introdução e Notas. In: BUBER, M. **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro, 2001. p. 12.

¹³ DELANEY, C. F. **Personalismo**. In: ROBERT, A. (Org.) **Dicionário de filosofia de Cambridge**. São Paulo: Paulus, 2006. p. 720.

¹⁴ LORDA, J. L. **Antropología Teológica**. Navarra: EUNSA, 2009. p. 91.

¹⁵ ZUBEN, N. A. Tradução, Introdução e Notas. In: BUBER, M. **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro, 2001. p. 13.

maior compromisso da sua reflexão filosófica era com a experiência concreta, com a vida¹⁶.

Uma das categorias que aponta e dá acesso à filosofia de Buber é o “diálogo”, através do qual é possível adentrar e compreender a reflexão buberiana. O “diálogo” (relação dialógica) não é uma categoria a que ele chegou por vias de raciocínio dedutivo, mas, como ele próprio qualificou em *Eu e Tu*, o encontro é essencialmente um evento e como tal ele ‘acontece’”¹⁷.

Assim, veremos como essa filosofia “toca” a nossa temática, levando em consideração que o verdadeiro encontro com Jesus Cristo não é fruto de uma mera abstração ou reflexão teológica, mas ele acontece em nossas vidas como uma experiência real que atinge todo o ser da pessoa.

Buber pode ser considerado mais um pensador do que um filósofo acadêmico ou um teólogo. A força do seu pensamento é fruto da concretude existencial da experiência de presença. Sua obra é claramente unida à sua vida: nela, reflexão e ação (*logos* e *práxis*) estão intimamente relacionadas¹⁸.

Não são tão claras, em Buber, suas referências filosóficas e históricas, nem há, da sua parte, uma preocupação de inserção num determinado sistema ou contexto histórico-filosófico. Não obstante, ele confirma, com clareza, a influência que sofreu de Feuerbach, do qual ele teria recebido impulso decisivo com relação ao sentido do *Eu* e do *Tu* e, de forma mais genérica, ênfase na questão antropológica¹⁹.

Provavelmente, Feuerbach é um dos autores mais citados por Buber²⁰. Um primeiro dado que Buber tomou da filosofia de Feuerbach foi a ideia de que o homem é o objeto mais importante da filosofia. Ele não vê o homem enquanto indivíduo, mas como a relação entre o eu e o tu²¹. Assim, a filosofia buberiana

¹⁶ ZUBEN, N. A. Tradução, Introdução e Notas. In: BUBER, M. *Eu e Tu*. São Paulo: Centauro, 2001. p. 13.

¹⁷ Ibid., p. 16.

¹⁸ HOHEMBERG, G. *A categoria da reciprocidade entre o eu e tu em Martin Buber*. In: HOHEMBERG, G.; VANZETO, J. J.; ALVES, M. A. *Dignidade e sentido humano: uma leitura introdutória a partir de Mounier, Buber e Levinas*. Santa Maria: Biblos editora, 2009. p. 97.

¹⁹ ZUBEN, N. op. cit., p. 17.

²⁰ HOHEMBERG, G. *A categoria da reciprocidade entre o eu e tu em Martin Buber*. In: HOHEMBERG, G.; VANZETO, J. J.; ALVES, M. A. *Dignidade e sentido humano: uma leitura introdutória a partir de Mounier, Buber e Levinas*. Santa Maria: Biblos editora, 2009. p. 96.

²¹ ZUBEN, N. A., op. cit., p. 18.

será dirigida para a relação entre os seres humanos. A maior crítica de Buber a Feuerbach foi a substituição, feita por este, da relação com Deus pela relação eu e tu.

Outra afinidade de Buber foi com Kant, como já mencionamos²². A questão da moral kantiana que se opõe à possibilidade de tratar os nossos semelhantes como meio e a ênfase com que devem ser tratados como fim também serão ideias importantes para Buber²³.

A filosofia buberiana apontará o risco de tratar o meu Tu interlocutor como meio. Essa reflexão também tangencia a nossa temática quando o ser humano também acaba tratando Deus como mero meio para alcançar seus objetivos, os quais, muitas vezes, são totalmente contraditórios ao plano divino. Zuben recorda que o “encontro onde a totalidade do homem está presente e onde existe total reciprocidade é um dos modos de Eu-Tu”²⁴.

Seus mestres mais próximos e influentes foram Dilthey e Simmel. Além desses, Franz Rosenzweig²⁵, através de sua obra *A estrela da Redenção* de 1921. Outro autor admirado por Buber foi Gustav Landauer²⁶. Os dois estavam unidos por grande amizade e interessados pelo estudo da mística. Buber utilizou o método de Landauer para compilar contos hassídicos.

Pela forte importância do seu mestre Dilthey, Buber poderia ser inserido dentro de uma corrente do pensamento filosófico conhecida como Filosofia da Vida. Contudo, muitas das suas afirmações, passagens ou conceitos podem nos levar a aproximá-lo de certo “intuicionismo”, que deve ser entendido como uma

²² Cf. p. 5.

²³ BUBER, M. **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro, 2001. p. 55.

²⁴ ZUBEN, N. A. ZUBEN, N. A., op. cit., p. 19.

²⁵ Franz Rosenzweig (1886–1929) é um dos mais importantes filósofos-teólogos do século XX. Influenciou importantes pensadores como Walter Benjamin e Emmanuel Lévinas, entre outros. Nasceu em Kassel (Alemanha), numa família judia, recebeu educação universitária em medicina, história e filosofia. Dois acontecimentos mudaram sua vida: a I Guerra Mundial e sua redescoberta do judaísmo. A obra prima de Rosenzweig é *A estrela da Redenção*. Nela, Rosenzweig analisa como a unicidade de cada ser humano, a realidade do mundo e a transcendência de Deus põem em xeque a ideia de totalidade, mostrando como estas três singularidades encontram sentido uma em relação à outra. A criação religa o mundo a Deus, a revelação permite que o ser humano seja orientado pela Palavra divina e a Redenção lhe dá como tarefa salvar o mundo, essencialmente pelo amor.

²⁶ Gustav Landauer (Karlsruhe, 7 de abril de 1870 - Munique, 2 de maio de 1919) foi teórico anarquista alemão do fim do século XIX e início do século XX. Defensor do anarquismo comunista, era também pacifista, influenciado, principalmente, pelas ideias de Leon Tolstoi. Landauer, também, ficou conhecido pelas traduções que fez das obras de Shakespeare para o alemão.

participação na concretude da vida, diferente de um conhecimento meramente conceitual próprio de um espectador.

Porém, Buber não se liga a nenhum movimento filosófico, mesmo que possa se assemelhar a algum. No geral, suas obras revelam grande compromisso com a vida, que é realizada e confirmada na concretude do “cada-dia”.

Buber é suficientemente claro em estabelecer a distinção entre a abstração e o conhecimento antropológico, opondo entre si os dois modos de abordagem. Aquela nos separa da vida enquanto que este tenta abordar o fluxo concreto da vida partindo do seu interior. A abordagem própria à antropologia filosófica deve ser realizada como um ato vital²⁷.

Outro campo que influenciou significativamente Buber foi a mística judaica. Este interesse teve origem num sentimento profundo do autor de carência de fundamento de sua própria existência. A primeira experiência nesse campo foi a participação no movimento sionista durante os tempos da universidade. Depois, o próprio descontentamento consigo mesmo o conduziu ao estudo da mística judaica, quando teve contato com Mestre Eckart e Angelus Silesius. Buber passou de espectador alemão a pensador de espírito profundamente judaico. “A paixão pelo humano encontrava raízes na sua lealdade para com o seu povo”²⁸.

Durante esse período, enquanto se aprofundava no Hassidismo²⁹, Buber teve outro estímulo intelectual: as primeiras traduções das obras de Kierkegaard que, como Nietzsche, rejeitava o idealismo filosófico. A obra e o estilo de Nietzsche³⁰ marcaram profundamente o pensamento de Buber³¹. Já o interesse de Buber pelo pensamento de Kierkegaard era porque este transmitia a exigência de que toda a filosofia precisava estar centrada na existência concreta do indivíduo.

Segundo Von Zuben, Buber fez uma transição do seu pensamento: “De uma fase mística Buber passou por uma fase existencial cujo principal exemplo é *Da-*

²⁷ ZUBEN, N. A. Tradução, Introdução e Notas. In: BUBER, M. **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro, 2001. p. 20.

²⁸ Ibid., p. 21.

²⁹ O Hassidismo nasceu na Polônia, no século XVIII e se caracterizava por um esforço de renovação da mística judaica. As comunidades hassídicas eram conhecidas por sua santidade, piedade e união com Deus e aspiravam a uma vida santificada na terra. O fundador do movimento foi Rabi Israel Ben Eliezer (1700-1760). A ênfase dada pelo movimento era ao amor de Deus e à piedade, fundamentando-se nos Profetas e nos Salmos.

³⁰ HOHEMBERG, G. **A categoria da reciprocidade entre o eu e tu em Martin Buber**. In: HOHEMBERG, G.; VANZETO, J. J.; ALVES, M. A. **Dignidade e sentido humano: uma leitura introdutória a partir de Mounier, Buber e Levinas**. Santa Maria: Biblos editora, 2009. p. 96.

³¹ BUBER, M. **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro, 2001. pp. 122 e 133.

niel, obra publicada em 1913”³². Buber fará um caminho, através do qual, ele passará da ênfase dada à unidade com o Absoluto para a relação com o próprio Absoluto. Essa categoria da relação será vista por ele como fundamental para a compreensão da existência humana³³. Disso também podemos destacar, para a antropologia, a importância que terá a relação entre a pessoa e o Absoluto, através da qual o indivíduo poderá compreender a si mesmo.

Na reflexão buberiana, além da filosofia do diálogo, se destaca o estudo sobre o Hassidismo. “Buber é conhecido tanto pela sua filosofia do diálogo como pelos seus estudos sobre o Hassidismo”³⁴. A principal característica do Hassidismo era romper com o intelectualismo tradicional³⁵. Seu interesse pela mística judaica ficou conhecido, sobretudo, por causa da sua obra, traduzida para o português, *Histórias do Rabi*³⁶. Buber atentava que um dos aspectos mais vitais desse movimento hassídico era o fato de que os hassidim contavam entre si histórias sobre seus líderes, os tzadikim.

A grande descoberta judaica de Buber foi a obra *Testamento de Israel Baal-Schen-Tov*, que lhe possibilitou experimentar a alma hassídica, despertando seu desejo de transmitir esse pensamento ao mundo³⁷. A novidade para Buber foi encontrar uma nova manifestação do judaísmo, na qual o antigo e o tradicional são aceitos e se mostram transfigurados na simples e cotidiana existência de cada um.

Através do Hassidismo, Buber dará nova ênfase na relação entre a pessoa e Deus. “O Hassidismo não admite divisão entre ética e religião. Não há distinção entre a relação direta com Deus e a relação com o companheiro. Ademais, a ética não se limita a uma ação ou regra determinada”³⁸.

Buber resumiu o sentido da mensagem hassídica atestando que Deus pode ser contemplado em cada coisa e atingido em cada ação densa. Dessa forma, tam-

³² ZUBEN, N. A. Tradução, Introdução e Notas. In: BUBER, M. **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro, 2001. p. 22.

³³ HOHEMBERG, G. **A categoria da reciprocidade entre o eu e tu em Martin Buber**. In: HOHEMBERG, G.; VANZETO, J. J.; ALVES, M. A. **Dignidade e sentido humano: uma leitura introdutória a partir de Mounier, Buber e Levinas**. Santa Maria: Biblos editora, 2009. p. 109.

³⁴ ZUBEN, N. A., loc. cit.

³⁵ LENIN, L. **As palavras-princípio na filosofia do diálogo de Martin Buber**. Rio de Janeiro, 2007. 42p. Monografia de graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia João Paulo II. p. 11.

³⁶ BUBER, M. *Histórias do Rabi*. São Paulo: Perspectiva, 1967.

³⁷ ZUBEN, N. A. Tradução, Introdução e Notas. In: BUBER, M. **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro, 2001. p. 24.

³⁸ Ibid., p. 25.

bém podemos compreender a aproximação do pensamento de Buber com a fé cristã, tanto pela ênfase na relação com o outro, como também pela sua inclinação para a cotidianidade da existência concreta de cada indivíduo. Para ele, o ensinamento hassídico é uma orientação para uma vida de fervor.

A relação com Deus como pessoa é indispensável para quem, como eu, não entende por ‘Deus’ um princípio, embora místicos como mestre Eckart, às vezes assemelham-no ao Ser; para aquele que, como eu, não identifica ‘Deus’ como uma ideia, embora filósofos como Platão, possam, às vezes, tê-lo concebido como tal; para quem, sobretudo, como eu, entende por ‘Deus’ – não importa o que seja além disso – aquele que entra numa relação imediata conosco homens, através de atos criadores, reveladores e libertadores, possibilitando-nos, com isso, a entrar numa relação imediata com Ele³⁹.

Assim, Buber passa a refletir a respeito de uma nova relação entre o mundo e Deus, mas sem ser panteísta, pois não há absorção de um pelo outro. A doutrina hassídica pode ser qualificada de panenteísta por afirmar não a identificação entre Deus e o mundo, mas a realidade do mundo como mundo-em-Deus.

O Hassidismo concretizou três virtudes essenciais para a realização da tarefa de cada um: o amor (o mundo foi criado por ele e é através dele que o mundo será levado à perfeição), a alegria (nasce do reconhecimento da presença de Deus em todas as coisas) e a humildade (procura constante do verdadeiro si-mesmo).

O Hassidismo resgata o ensinamento de Israel, dando-lhe uma expressão prática que irá assemelhá-lo muito ao Cristianismo. O mundo, por ser morada de Deus, torna-se, do ponto de vista religioso, um sacramento. Deus pode e deve ser encontrado na existência concreta dos indivíduos, os quais podem entrar em relação com o Absoluto no ordinário de suas vidas. Buber defende que o Hassidismo denunciou e afastou o perigo de separação entre “vida em Deus” e a “vida no mundo”. Para ele, essa separação é o pecado original e a doença infantil de toda “religião”.

Assim, Buber elimina o muro que dividia o sagrado e o profano, propondo o exercício de qualquer ação profana como santificada. Para ele, o Hassidismo ensina a todos a presença de Deus no mundo. A reciprocidade da relação entre o humano e o divino, a realidade do Eu e do Tu não cessam mesmo à beira da eternidade.

³⁹ BUBER, M. **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro, 2001. p. 139.

Buber ratifica que “um dos princípios fundamentais do Hassidismo é que o tzadik e o povo dependem um do outro”⁴⁰.

A vitalidade do fervor religioso, o ensinamento completado pela prática cotidiana e concreta; um novo tipo de relação com Deus, de ‘serviço’ a Deus através do mundo; um profundo espírito de comunidade; o amor como elemento fundamental; a inter-relação, no autêntico inter-humano do tzadik e seus hassidim formando a comunidade; a alegria entusiástica; o novo sentido do mundo e das relações do homem com o mundo; a transposição da divisão entre o sagrado e o profano, tais são algumas das principais facetas do ensinamento hassídico que marcaram decisivamente o pensamento e a vida de Buber⁴¹.

1.3

A introdução à obra *Eu e Tu*

Segundo Von Zuben, *Eu e Tu* representa o estágio mais completo e maduro da filosofia do diálogo de Buber⁴². O próprio Buber a considera sua obra mais importante, uma ontologia da relação e não apenas uma descrição fenomenológica das atitudes do homem. Ele segue a ontologia para mostrar o que se dá no interior das relações e não apenas o que é apreendido como fenômeno, aquilo que se dá na manifestação⁴³.

A grande intuição do autor foi o sentido do conceito de relação para designar aquilo que, de essencial, acontece entre seres humanos e entre o Homem e Deus.⁴⁴ E este é o tema que mais nos interessa ao empreendermos nosso trabalho com a filosofia de Martin Buber.

Buber inicia sua obra apresentando a “palavra”, portadora do ser, como sendo uma realidade dialógica⁴⁵. “É através dela que o homem se introduz na existência”⁴⁶. Pela palavra, o homem entra em diálogo com o mundo e com tudo que o circunda e, através dela, ele se posiciona diante da realidade que o cerca; a própria realidade é dialogal⁴⁷. O homem pode proferir duas palavras-princípio (*Grun-*

⁴⁰ ZUBEN, N. A. Tradução, Introdução e Notas. In: BUBER, M. **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro, 2001. p. 26.

⁴¹ Ibid., p. 27.

⁴² Ibid.

⁴³ GILES, T. **História do Existencialismo e da Fenomenologia**. São Paulo: EPU, 1975. p. 90.

⁴⁴ HOHEMBERG, G. **A categoria da reciprocidade entre o eu e tu em Martin Buber**. In: HOHEMBERG, G.; VANZETO, J. J.; ALVES, M. A. **Dignidade e sentido humano: uma leitura introdutória a partir de Mounier, Buber e Levinas**. Santa Maria: Biblos editora, 2009. p. 110.

⁴⁵ BUBER, M. **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro, 2001. p. 51.

⁴⁶ ZUBEN, N. A. Tradução, Introdução e Notas. In: BUBER, M. **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro, 2001. p. 28.

⁴⁷ SEESKIN, K. **Martin Buber**. In: ROBERT, A. (Org.) **Dicionário de filosofia de Cambridge**. São Paulo: Paulus, 2006. p. 100.

dwort), através das quais, ele pode manifestar “duas intencionalidades que instauram uma direção entre dois polos, entre duas consciências vividas”⁴⁸.

Eu e Tu estará presente nas suas obras posteriores e dá ao leitor a chave de compreensão de todo o pensamento buberiano. A mensagem que a obra propõe, nas suas três etapas, apresenta temáticas que provocam sérias reflexões na atualidade como mostraremos mais à frente. A obra é dividida em três partes: palavras; história; Deus. “A ontologia da relação será o fundamento para uma antropologia que se encaminha para uma ética do inter-humano”⁴⁹.

O fundamento da obra não está em conceitos abstratos, mas na própria experiência existencial se revelando. O estudo de Buber pode ser considerada uma verdadeira fenomenologia da relação⁵⁰. “O fato primitivo para Buber é a relação”⁵¹.

A palavra é princípio, fundamento da existência humana. A palavra-princípio alia-se à categoria ontológica do ‘entre’ (*zwischen*) objetivando instaurar o evento dialógico da relação. A palavra como diálogo é o fundamento ontológico do inter-humano⁵².

Em toda a obra, Buber faz um verdadeiro aprofundamento sobre a existência humana mais do que uma metafísica ou teologia sistemática. Buber trabalhará, ao longo da obra, a temática da relação na existência humana. A própria problemática de Deus, que é um ponto importante nas obras de Buber, será integrada na questão da pessoa, ser de relação.

A reflexão de Buber enfatiza a relação entre o homem e Deus: “Deus será o Tu ao qual o homem pode falar e nunca algo sobre o qual ele discorrerá sistematicamente. O Tu eterno é aquele que nunca poderá ser um Isso”⁵³. Essa abordagem de Von Zuben sobre o pensamento de Buber é de grande atualidade e pode ser considerada a base para nossa análise que visa focar essa temática da relação entre Deus e o ser humano.

Buber tem uma intuição fundamental sobre a questão de Deus, entendendo o novo tipo de relação que o ser humano pode ter com Ele. Deus é Aquele com o qual a pessoa pode estabelecer uma relação interpessoal⁵⁴. Através da realidade da

⁴⁸ ZUBEN, N. A. Tradução, Introdução e Notas. In: BUBER, M. **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro, 2001. p. 28.

⁴⁹ Ibid., p. 29.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Ibid.

⁵² Ibid.

⁵³ Ibid.

⁵⁴ BUBER, M. **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro, 2001. p. 100.

existência humana, Buber encaminha o problema de Deus, ultrapassando a separação entre sagrado e profano. “Porém, maior que estas oscilações enigmáticas da margem do ser é a realidade central da hora quotidiana e terrena onde um raio luminoso, sobre um galho, te faz pressentir o Tu eterno”⁵⁵.

Segundo Buber, o ser humano pode ter duas atitudes distintas diante do mundo e do ser. Essas atitudes são traduzidas pelas palavras-princípio Eu-Tu e Eu-Isso⁵⁶. Sendo a primeira, um ato essencial do homem, uma atitude de encontro entre dois parceiros na reciprocidade e na confirmação mútua. Já, a segunda é a experiência e a utilização. “Uma é a atitude cognoscitiva e a outra atitude ontológica”⁵⁷. A ontológica seria a da relação Eu-Tu e a cognoscitiva, a da relação Eu-Isso.

Para o ser humano, o mundo é múltiplo e, por isso, suas atitudes também podem ser múltiplas⁵⁸. Cada atitude é atualizada por uma das palavras-princípio (Eu-Tu ou Eu-Isso). A palavra-princípio, quando proferida, fundamenta um modo de existir, determinando o processo de relação entre os dois seres.

Para Buber, ser Eu significa proferir uma das palavras-princípio: existir como Eu ou proferir a palavra-princípio são uma e mesma coisa⁵⁹. Contudo, o Eu de uma palavra-princípio é diferente da outra (Eu-Tu ou Eu-Isso), mas não como se existissem dois “Eus”, mas como duas possibilidades de existência para o ser humano.

A estrutura da relação, em Buber, é dual: há dois mundos e duas relações. A palavra-princípio Eu-Tu seria chamada relação e a Eu-Isso, relacionamento. “O Tu é primordial e consequentemente o Isso é posterior ao Tu”⁶⁰. Essas duas palavras-princípio inauguram dois tipos de existência: a relação ontológica Eu-Tu e a experiência objetivante Eu-Isso.

Quando Buber trata do fenômeno da relação, ele utiliza termos como: diálogo, relação essencial, encontro. A relação engloba o encontro, o qual é algo atual. Buber esclarece a relação dialógica afirmando que, para que o evento instaurado

⁵⁵ BUBER, M. **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro, 2001. p. 109.

⁵⁶ Ibid., p. 51.

⁵⁷ ZUBEN, N. A. Tradução, Introdução e Notas. In: BUBER, M. **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro, 2001. p. 30.

⁵⁸ BUBER, M. op. cit., p. 70.

⁵⁹ Ibid., p. 52.

⁶⁰ ZUBEN, N. A. Tradução, Introdução e Notas. In: BUBER, M. **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro, 2001. p. 31.

pela palavra-princípio Eu-Tu seja dialógico, é necessário o elemento da totalidade, ou seja, a palavra deve ser proferida pelo ser na sua totalidade. “A palavra-princípio Eu-Tu só pode ser proferida pelo ser na sua totalidade”⁶¹.

O Eu dentro da relação Eu-Isso faz uso da palavra para conhecer o mundo, impor-se diante dele, ordená-lo, vencê-lo, estruturá-lo, transformá-lo. Assim, este mundo nada mais é do que objeto de uso e experiência⁶².

Através das duas palavras-princípio, a pessoa tem duas possibilidades de realizar a sua existência. Na primeira (Eu-Tu), o Eu é uma pessoa e o outro é o Tu; já na segunda (Eu-Isso), o Eu é um sujeito de experiência, de conhecimento e o ser que se lhe defronta um objeto. Por isso, podemos falar de dois modos de presença⁶³.

Para Buber, existem dois modos de existência Eu-Isso que ele resume em dois conceitos: experiência e utilização ou uso. Em si, o Eu-Isso não é um mal, mas pode se tornar fonte de mal na medida em que a pessoa deixa-se subjugar-se por esta atitude. Por isso, “... o homem não pode viver sem o Isso, mas aquele que vive somente com o Isso não é homem”⁶⁴.

Buber distingue três esferas em que acontece a relação: a relação com os seres da natureza, a esfera das pessoas e a esfera das essências espirituais⁶⁵. O critério de maior valor estará na reciprocidade⁶⁶. A relação é, segundo Buber, reciprocidade. “Nós vivemos no fluxo torrencial da reciprocidade universal, irremediavelmente encerrados nela”⁶⁷. Por isso, a relação mais significativa, existencialmente, é o encontro dialógico, a relação inter-humana.

Von Zuben recorda o risco simplista, em Buber, de atribuir ao Tu o simples significado de pessoa e ao Isso, o significado de coisa ou objeto⁶⁸. O Tu da relação

⁶¹ BUBER, M. **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro, 2001. p. 51.

⁶² HOHEMBERG, G. **A categoria da reciprocidade entre o eu e tu em Martin Buber**. In: HOHEMBERG, G.; VANZETO, J. J.; ALVES, M. A. **Dignidade e sentido humano: uma leitura introdutória a partir de Mounier, Buber e Levinas**. Santa Maria: Biblos editora, 2009. p. 123.

⁶³ Ibid., p. 121.

⁶⁴ BUBER, M. **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro, 2001. p. 72.

⁶⁵ Ibid., p. 53.

⁶⁶ CICHESE, G. **Para uma antropologia da reciprocidade**. In **Unidade e Carismas**. p. 36-40, Abril – Junho, 2014, p. 39.

⁶⁷ BUBER, M. op. cit., p. 54.

⁶⁸ ZUBEN, N. A. Tradução, Introdução e Notas. In: BUBER, M. **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro, 2001. p. 36.

Eu-Tu pode ser qualquer ser que esteja presente no face a face: a pessoa, Deus, uma obra de arte, uma pedra, uma flor... Da mesma forma, o Isso pode ser qualquer ser que seja considerado um objeto de uso, de conhecimento, de experiência de um Eu.

A pessoa, pelo simples fato de ser humana, pode tomar qualquer uma das duas atitudes: Eu-Tu e Eu-Isso. Buber esclarece que “a relação homem-mundo só se transforma em Eu-Tu ou Eu-Isso, dependendo da forma como o mundo e o homem estabelecem sua relação”⁶⁹.

Para Buber, o Tu “orienta a atualização do Eu e este, pela sua aceitação, exerce sua ação na presentificação do outro que, neste evento, é o seu Tu”⁷⁰. Nessa perspectiva, o fenômeno da resposta surge como algo essencial à relação marcando o âmago do “entre” da relação.

Já o problema de Deus, que é o mais importante para o nosso trabalho, aparece com mais clareza na terceira parte da sua obra e que, segundo Von Zuben, poderia até ser chamada “O Tu Eterno”⁷¹. A preocupação central de Buber, nesse capítulo da obra, voltava-se para o esclarecimento do diálogo com Deus, a fim de torná-lo novamente possível para a contemporaneidade.

O Eu realiza uma “conversa com Deus”⁷² e encara a problemática sobre Deus a partir da própria existência humana, tendo em vista que a palavra de Deus se faz presente na história do homem.

A principal implicação da concepção buberiana sobre o Tu eterno é que não nos interessa saber nada sobre Deus, Tu eterno, para que possamos entrar em contato com Ele e falar com Ele. E mais, não é Deus em si que interessa ao homem, mas é a relação entre ele e Deus que é profundamente significativa⁷³.

Se, na relação Eu-Tu, é possível transformar o Tu em Isso, o Tu eterno, sendo a alteridade absoluta, não pode, em termos ontológicos, ser reduzido a um Isso⁷⁴. Mondin, comentando a fenomenologia do homem, afirma que nem todas as relações com o Sagrado são atividades “religiosas”, pois o ato religioso fundamental acontece num processo relacional, quando a pessoa “assume, de frente ao

⁶⁹ LENIN, L. **As palavras-princípio na filosofia do diálogo de Martin Buber**. Rio de Janeiro, 2007. 42p. Monografia de graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia João Paulo II. p. 20.

⁷⁰ ZUBEN, N. A. Tradução, Introdução e Notas. In: BUBER, M. **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro, 2001. p. 37.

⁷¹ Ibid., p. 39.

⁷² Ibid.

⁷³ Ibid., p. 40.

⁷⁴ BUBER, M. **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro, 2001. p. 115.

Sagrado e ao Divino, posição subjetiva totalmente particular, isto é, quando é emotivamente atingido e atraído pelo objeto e entra em contato pessoal com ele”⁷⁵.

Buber vai além de uma filosofia da religião ou teologia pelo fato de propor a realidade humana como via de acesso para a problemática de Deus. Com isso, suas concepções sobre o Tu eterno e o sentido da relação são um verdadeiro humanismo. Contudo, esse humanismo de Buber é ontológico e não meramente um idealismo moral. Sua preocupação, segundo Mora, estava relacionada com a temática da fé e suas formas: a fé que poderia ser abordada como confiança em alguém e a fé como reconhecimento da verdade de algo⁷⁶.

O Eu se torna o suporte e o fundamento da relação pura e absoluta. Por isso, Buber denuncia o misticismo tradicional por negar ao Eu a realidade que lhe é essencial na relação. Buber defende que podemos falar com Deus, o que significa voltar-se para Ele. Já falar de Deus seria como reduzi-LO a um objeto comparável a outros objetos que pode ser usado ou explorado⁷⁷.

Em linhas gerais, o estilo de Buber se mostra, muitas vezes, obscuro e até mesmo enigmático. Seu objetivo, segundo os mais próximos diziam, era estabelecer laços íntimos de um genuíno diálogo e não fazer palestras, conferências ou cursos⁷⁸. Toda a sua obra, *Eu e Tu*, “fala” de encontro e pretende ser um diálogo.

Em Buber, o encontro entre Deus e o homem não se realiza em lugar ou tempo determinados⁷⁹, mas acontece *aqui e agora*, na presença; cada lugar é lugar e cada tempo é tempo⁸⁰. Dessa forma, o autor nos leva a um questionamento, quando vemos uma ênfase atual em lugares ou momentos para o encontro com Deus, quando, na verdade, isso não é essencial para que o encontro aconteça.

Buber, resgatando a tradição dos hebreus, destaca a invisibilidade de Deus e que Ele só pode ser ouvido. Com isso, nós não podemos falar dEle, mas falar com Ele. Só é possível que O encontremos na presença que a cada vez é única e in-

⁷⁵ MONDIN, B. **O homem, quem é ele?** Elementos de antropologia filosófica. São Paulo: Paulus, 2003. p. 249.

⁷⁶ MORA, J. F. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Loyola, 2004. p. 366.

⁷⁷ BUBER, M. **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro, 2001. p. 118.

⁷⁸ ZUBEN, N. A. Tradução, Introdução e Notas. In BUBER, M. **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro, 2001. p. 45.

⁷⁹ BUBER, M. op. cit., p. 71.

⁸⁰ HOHEMBERG, G. **A categoria da reciprocidade entre o eu e tu em Martin Buber**. In: HOHEMBERG, G.; VANZETO, J. J.; ALVES, M. A. **Dignidade e sentido humano: uma leitura introdutória a partir de Mounier, Buber e Levinas**. Santa Maria: Biblos editora, 2009. p. 153.

substituível: Ele é um Tu atemporal e eterno. Nunca poderá ser limitado ao tempo e ao espaço.

1.4

A relação Eu-Tu

Buber inicia sua obra afirmando a dualidade do mundo para o homem, segundo a dualidade de sua atitude⁸¹. Isto é: “Se se diz Tu profere-se também o Eu da palavra-princípio Eu-Tu. Se se diz Isso profere-se também o Eu da palavra-princípio Eu-Isso”⁸².

Segundo Buber, não há um Eu em si, mas apenas o Eu das palavras-princípio Eu-Tu e Eu-Isso. O Eu se dá, portanto, na relação! Para ele, aquele que diz tu não tem coisa alguma por objeto, não possui nada, pois ele permanece em relação⁸³. Nesse sentido, vemos a proximidade de Lévinas com o pensamento de Buber: “O encontro com outrem consiste no fato de que, apesar da extensão da minha dominação sobre ele e de sua submissão, não o possuo”⁸⁴. Ademais, para Buber, quanto mais intensa for a pronúncia do Eu, mais é possível ser pessoa⁸⁵. O “homem será tanto mais pessoa quanto mais intenso for o Eu da palavra-princípio Eu-Tu”⁸⁶: ele se torna Eu na relação com o Tu⁸⁷.

Dentro do mundo da relação, que se dá em três esferas, a segunda é a vida com os homens. Nessa esfera, é possível endereçar e receber o Tu⁸⁸. A relação inclui sempre reciprocidade⁸⁹. Buber dá um exemplo para explicar a possibilidade de a pessoa estabelecer uma relação com uma árvore, que poderia ser considerada um Isso, mas que, por vontade própria ou por uma graça, o Eu entre numa relação com ela, a qual já não é mais um Isso. Assim, “a força de sua exclusividade apoderou-se de mim”⁹⁰.

⁸¹ BUBER, M. **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro, 2001. p. 51.

⁸² Ibid.

⁸³ Ibid., p. 52.

⁸⁴ LÉVINAS, E. **Entre nós**. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 31.

⁸⁵ LENIN, L. **As palavras-princípio na filosofia do diálogo de Martin Buber**. Rio de Janeiro, 2007. 42p. Monografia de graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia João Paulo II. p. 34.

⁸⁶ BUBER, M. **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro, 2001. p. 92.

⁸⁷ Ibid., p. 68.

⁸⁸ Ibid., p. 53.

⁸⁹ CICHESE, G. **Para uma antropologia da reciprocidade**. In: **Unidade e Carismas**. p. 36-40, Abril – Junho, 2014, p. 37.

⁹⁰ BUBER, M. op. cit., p. 54.

A pessoa humana, segundo Buber, não pode ser vista como uma coisa entre coisas ou formada por coisas. Quando o Eu se torna presente diante de outro Eu, este já é um Tu ao qual é endereçada a palavra-princípio. A pessoa, a quem o Eu diz Tu, não deve ser experimentada, pois o Eu entra em relação com o Tu no santuário da palavra-princípio, como afirma Buber⁹¹.

A relação Eu-Tu pode existir mesmo quando o outro, a quem dizemos Tu, não o percebe em sua experiência, pois o Tu é mais do que aquilo de que o Isso possa estar ciente. Não é possível falar de experiência do Tu, para Buber. O Tu não pode ser experimentado. O Tu é encontrado por graça e não através de uma procura. O Eu entra em relação imediata com ele. A palavra-princípio Eu-Tu só pode ser proferida pelo ser na sua totalidade e, assim, o Eu se realiza na relação com o Tu, pois é tornando Eu que é possível dizer Tu⁹².

A relação com o Tu se torna imediata e todo meio se torna obstáculo. Somente na medida em que todos os meios são abolidos, acontece o encontro e toda a vida atual é encontro⁹³. A relação é reciprocidade e só pode ser entendida a partir desta. A pessoa se torna Eu na relação com o Tu⁹⁴. Entre o Eu e o Tu existe a reciprocidade da doação; quando o Eu diz Tu se entrega a ele e o Tu, quando diz Tu ao Eu, se entrega a este.

O mundo do Tu, diferente do mundo do Isso, não tem coerência nem no espaço, e nem no tempo. Após o fim do evento da relação, o Tu deve necessariamente se transformar em Isso, segundo Buber. Cada Isso, quando entra no evento da relação, pode tornar-se um Tu⁹⁵.

Na segunda parte de sua obra, Buber dirige sua reflexão também para a realidade da comunidade. Segundo ele, a comunidade não nasce do fato de que as pessoas têm sentimentos umas para com as outras, mas ela nasce de duas realidades: primeiro, do fato “de estarem todos em relação viva e mútua com um centro vivo e de estarem unidos uns aos outros em uma relação viva e recíproca”⁹⁶.

⁹¹ BUBER, M. **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro, 2001, p. 55.

⁹² Ibid., p. 57.

⁹³ Ibid.

⁹⁴ Ibid., p. 68.

⁹⁵ Ibid., p. 71.

⁹⁶ Ibid., p. 78.

A relação viva, que Buber cita, implica sentimentos, mas não provém deles, pois a comunidade edifica-se sobre a relação viva e recíproca⁹⁷. Assim, as diversas civilizações repousam sobre um evento originário de encontro sobre uma resposta ao Tu⁹⁸. A partir do momento em que uma civilização não tem mais como ponto central um fenômeno de relação, que deve ser incessantemente renovado, ela se enrijece, tornando-se um mundo de Isso⁹⁹.

Buber faz uma clara distinção entre o Eu da palavra-princípio Eu-Tu do Eu da palavra-princípio Eu-Isso. Nesta, o Eu aparece como egótico e toma consciência de si como sujeito. Naquela, o Eu aparece como pessoa e se conscientiza como subjetividade¹⁰⁰. Com isso, não se conclui que há duas espécies de homem, mas dois polos do humano. Cada um vive no seio de um duplo Eu¹⁰¹.

1.5

A relação Eu-Tu eterno

A relação entre o Eu e o Tu eterno está na terceira esfera na qual se constrói o mundo da relação, segundo Buber. Nessa esfera, encontramos a vida com os seres espirituais em que a relação, embora sem a linguagem, gera a linguagem¹⁰².

Buber inicia a terceira e última parte de sua obra, destacando que as diversas linhas de todas as relações, se prolongadas, entrecruzam-se no Tu eterno¹⁰³. Cada Tu individualizado é uma perspectiva para ele, pois através de cada Tu individualizado a palavra-princípio invoca o Tu eterno. Contudo, o Tu eterno é invocado pelos homens sob vários nomes. Mesmo assim, Buber esclarece que todos os nomes de Deus permanecem santificados, pois não falamos somente sobre Deus, mas também falamos com Ele¹⁰⁴.

⁹⁷ BUBER, M. **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro, 2001. p. 79.

⁹⁸ Ibid., p. 84.

⁹⁹ Ibid., p. 85.

¹⁰⁰ Ibid., p. 90.

¹⁰¹ Ibid., p. 92.

¹⁰² Ibid., p. 116.

¹⁰³ Ibid., p. 99.

¹⁰⁴ Ibid.

Para Buber, existe uma estreita ligação entre todos os “Tus” existentes e tal ligação está no nível do Tu eterno¹⁰⁵. O Tu eterno, dessa forma, é o centro, a unidade de todos os seres, de todos os “Tus”¹⁰⁶.

Buber, já no início da terceira parte, afirma que

Aquele que, proferindo a palavra Deus, quer significar realmente Tu, não importa de que ilusão esteja tomado, invoca o verdadeiro Tu de sua vida, o qual não pode ser limitado por nenhum outro e com o qual ele está em uma relação que engloba todas as outras¹⁰⁷.

Buber defende que aquele que abomina o nome de Deus e crê estar sem Deus, quando invoca, com o impulso de todo o ser, o Tu de sua vida, como aquele que não pode ser imitado por nenhum outro também invoca Deus¹⁰⁸.

Na relação com o Tu eterno, este se apresenta ao Eu e este entra imediatamente em relação com ele. Poderíamos dizer que o acesso à transcendência se dá pelo conhecimento, pelo amor, pela expressão artística e simbólica, pela veneração... Por isso, o homem acede às realidades superiores, dilatando sua capacidade de conhecê-las, e depois parecendo com elas, e, portanto, amando-as¹⁰⁹. Essa seria a dinâmica própria ou conveniente de nossa relação com Jesus Cristo.

Na verdade, como ressalta Bento XVI: “a Verdade é mais forte que qualquer obstáculo e encontra o homem... nós não podemos encontrar sozinhos a Verdade, mas a Verdade, que é Pessoa, encontra-nos”¹¹⁰. Nessa relação, o Tu é destacado como o único existente diante de nós. Ele enche o horizonte como se tudo o mais vivesse na sua luz¹¹¹.

Nessa relação com Deus, a exclusividade absoluta e a inclusividade absoluta se identificam. E essa relação se dará, pois “a realização do encontro com Deus

¹⁰⁵ LENIN, L. **As palavras-princípio na filosofia do diálogo de Martin Buber**. Rio de Janeiro, 2007. 42p. Monografia de graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia João Paulo II. p. 36.

¹⁰⁶ HOEMBERG, G. **A categoria da reciprocidade entre o eu e tu em Martin Buber**. In: HOEMBERG, G.; VANZETO, J. J.; ALVES, M. A. **Dignidade e sentido humano: uma leitura introdutória a partir de Mounier, Buber e Levinas**. Santa Maria: Biblos editora, 2009. p. 150

¹⁰⁷ BUBER, M. **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro, 2001. p. 99.

¹⁰⁸ Ibid., p. 100.

¹⁰⁹ STORK, R. Y.; ECHEVARRÍA, J. A. **Fundamentos de antropologia**. Um ideal de excelência humana. São Paulo: Instituto brasileiro de filosofia e ciência “Raimundo Lúlio”, 2005. p. 432.

¹¹⁰ BENTO XVI. **Palavras do Papa Bento XVI por ocasião da projeção do filme sobre Santo Agostinho**. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2009/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20090902_film-s-agostino.html> Acesso em 27 de janeiro de 2015.

¹¹¹ BUBER, M. **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro, 2001. p. 101.

acontece pelo chamado ‘sentimento de dependência’”¹¹² que habita na humanidade.

Nesse processo, a pessoa não precisa nem afastar o olhar do mundo, nem fixar nele seu olhar como se isso auxiliasse na ida para Deus, pois aquele que contempla o mundo em Deus está na presença dEle. A experiência da contemplação se torna um meio para encontrar Deus¹¹³.

Buber critica tanto a visão da separação entre mundo e Deus quanto a ideia de Deus no mundo como exemplos de linguagem do Isso. Tudo deve ser considerado, inclusive o mundo, em Deus, pois esta é a relação perfeita¹¹⁴. Deus não será encontrado nem permanecendo no mundo, nem se ausentando dele, pois Ele será encontrado quando o Tu for, com todo o seu ser, ao seu encontro e lhe oferecer todo ser do mundo, mesmo sendo aquele que não se pode procurar¹¹⁵.

Deus é o totalmente Outro, o totalmente mesmo e o totalmente presente. Sem dúvida, Ele permanece como um grande mistério, mas mesmo assim, Ele é o mistério da evidência que nos é mais próximo do que nosso próprio Eu¹¹⁶.

Quando o Tu do homem experimenta a decepção de tornar-se Isso, ele aspira atingir o seu Tu eterno além de todas as relações sem, contudo, negá-las. Quando ele encontra a relação completa, o seu coração não se afasta das coisas¹¹⁷. Nessa relação com Deus, surge um sentimento que pode ser chamado de “sentimento de dependência” ou “sentimento de criatura”. Buber mostra para seu interlocutor que ele necessita de Deus para existir e Deus tem necessidade dele para aquilo que, justamente, é o sentido da sua vida¹¹⁸.

Na relação com o Tu eterno - que é, segundo sua essência, um Tu - o sujeito também corre o risco, pela sua própria natureza, de inseri-lo no mundo do Isso e na linguagem do Isso¹¹⁹. O sujeito transforma o Tu eterno num Isso acabando com a relação vital e recíproca.

¹¹² LENIN, L. **As palavras-princípio na filosofia do diálogo de Martin Buber**. Rio de Janeiro, 2007. 42p. Monografia de graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia João Paulo II. p. 37.

¹¹³ AQUINO, T. **Suma Teológica**. I. q. 2. a. 2-3. São Paulo: Loyola, 2001.

¹¹⁴ BUBER, M. **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro, 2001. p. 102.

¹¹⁵ Ibid., p. 104.

¹¹⁶ Ibid.

¹¹⁷ Ibid.

¹¹⁸ Ibid.

¹¹⁹ Ibid., p. 115.

A verdadeira imagem da relação com Deus é a relação com o ser humano¹²⁰. O homem também pode cair na ilusão de possuir em si Deus e falar com Ele, mas mesmo que Deus o envolva e habite nele, jamais poderá ser possuído pelo homem.

Buber afirma que só será possível falar com Ele na medida em que nada falar em nós¹²¹. Deus, que é a eterna presença, não se deixa possuir. Por isso, “infeliz o possesso que crê possuir Deus”¹²².

Na relação com o Tu eterno, o sujeito pode cair numa armadilha. Se ele conhece o mundo apenas como algo de que se utiliza, também conhecerá Deus da mesma forma¹²³. O Tu eterno, por essência, nunca pode tornar-se um Isso, pois ele não pode reduzir-se a uma medida ou a um limite¹²⁴.

Na dinâmica de relação entre o Eu e o Tu eterno, Deus pode-se tornar um objeto de fé e/ou objeto de culto. Buber enfatiza que não percebemos Deus sem o mundo e só percebemos o mundo em Deus¹²⁵. Para quem não entende Deus como um princípio, é indispensável ter uma relação com Ele como pessoa¹²⁶. Por isso, Buber afirma que “embora o conceito de personalidade seja, sem dúvida, incapaz de definir a essência de Deus, é possível e necessário, no entanto, dizer que ele é *também* uma Pessoa”¹²⁷.

Nesse processo relacional, Buber destaca que o ser humano que se dirige a Deus “não tem necessidade de se afastar de nenhuma outra relação Eu-Tu; ele as conduz legitimamente a Ele e as deixa que se transfigurem na ‘face de Deus’”¹²⁸. O outro dá ao sujeito a possibilidade de chegar a Deus.

A última marcação de Buber, no *post-scriptum* de 1957, é para que evitemos interpretar o diálogo com Deus como algo que ocorra simplesmente à parte ou acima do cotidiano¹²⁹. Essa ideia é extremamente importante, pois nos dá a possibilidade de pensarmos o encontro com Deus como algo possível no “aqui” e “agora” da existência humana.

¹²⁰ BUBER, M. **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro, 2001. p. 118.

¹²¹ Ibid., p. 119.

¹²² Ibid., p. 120.

¹²³ Ibid.

¹²⁴ Ibid., p. 123.

¹²⁵ Ibid., p. 127.

¹²⁶ Ibid., p. 137.

¹²⁷ Ibid. Grifo do autor.

¹²⁸ Ibid., p. 138.

¹²⁹ Ibid.

A autotranscendência faz parte da vida humana levando a pessoa constantemente a ultrapassar a si mesma, o que tem, o que pensa, o que quer... E o sentido último dessa autotranscendência será sempre teocêntrico, pois o próprio Deus leva a pessoa a fazer essa experiência¹³⁰.

A consequência desse encontro entre o Eu e o Tu eterno é o amor que nasce como um sentimento que não se apodera da pessoa¹³¹. Buber chega a ponto de pensar que as características próprias do relacionamento do Pai com o Filho possam ser assumidas pelos homens¹³².

Por isso, quanto mais encontros existirem com a eterna Presença, tanto mais humanos e perfeitos serão os seres humanos, pois seus olhos enxergarão a real condição das criaturas em relação com o Criador: a de serem filhos mantidos pelo supremo ser do Pai¹³³. O encontro com o Tu eterno faz a pessoa humana chegar mais próximo daquilo que ela é.

¹³⁰ MONDIN, B. **O homem, quem é ele?** Elementos de antropologia filosófica. São Paulo: Paulus, 2003. pp. 264-267.

¹³¹ LENIN, L. **As palavras-princípio na filosofia do diálogo de Martin Buber**. Rio de Janeiro, 2007. 42p. Monografia de graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia João Paulo II. p. 37

¹³² BUBER, M. **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro, 2001. p. 99; LENIN, L. **As palavras-princípio na filosofia do diálogo de Martin Buber**. Rio de Janeiro, 2007. p. 38.

¹³³ LENIN, L. **As palavras-princípio na filosofia do diálogo de Martin Buber**. Rio de Janeiro, 2007. 42p. Monografia de graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia João Paulo II. p. 41.

2

O encontro com Jesus Cristo segundo o Documento de Aparecida

Depois de termos feito o caminho através da filosofia personalista de Martin Buber e concluído a possibilidade de uma relação entre o Eu e o Tu eterno, veremos como essa ideia apareceu na reflexão latino-americana do Documento de Aparecida, no qual encontramos, no centro de sua reflexão, o encontro do discípulo com o Mestre Jesus Cristo.

Nesse segundo capítulo de nosso trabalho, propomo-nos a percorrer o Documento de Aparecida para compreendermos como a Conferência pensou a temática da relação do cristão com Jesus e deu luzes para o caminho de reflexão teológica não apenas para a teologia latino-americana, mas também para a teologia em geral.

Faremos uma apresentação dividida em três partes: as linhas mestras e a estrutura do Documento; o encontro com Jesus Cristo propriamente dito e os lugares de encontro com Jesus. Observaremos como o texto insiste no tema do encontro com Cristo como ponto de partida de espiritualidade trinitária; sendo que esse encontro acontecerá na experiência da fé, recebida e vivida na Igreja¹³⁴.

2.1

Linhas mestras e estrutura do Documento

O *Documento de Aparecida* se situa na linha de continuidade das quatro Conferências anteriores (Rio – 1955; Medellín – 1968; Puebla – 1979; Santo Domingo – 1992) como uma proposta renovada para o caminho da Igreja que está na América no início do terceiro milênio¹³⁵.

No discurso inaugural, o Papa Bento lembrou o desejo dos bispos de darem um novo impulso à evangelização, visando ao crescimento e ao amadurecimento do povo em sua fé¹³⁶. Os grandes objetivos ou tarefas da Conferência, como lembrou Bento XVI no Discurso Inaugural, eram proteger e alimentar a fé do povo de

¹³⁴ LIBANIO, J. B. **Conferência de Aparecida**. In: Revista Eclesiástica Brasileira. pp. 816-842, fasc. 268, outubro de 2007, p. 833.

¹³⁵ CELAM. **Documento de Aparecida**. Brasília: Edições CNBB, 2009. n. 9. A partir dessa citação, adotaremos a abreviatura (DAp), pois todas se referem a essa mesma edição.

¹³⁶ DAp, p. 252.

Deus e recordar também aos fiéis latino-americanos e caribenhos que, em virtude do seu batismo, são chamados a ser discípulos missionários de Jesus Cristo¹³⁷.

O caminho seria repensar profundamente e relançar com fidelidade e audácia a missão nas novas circunstâncias do continente e do mundo. Esse caminho intentava confirmar, renovar e revitalizar a novidade do Evangelho enraizada na história, mas a partir de um encontro pessoal e comunitário com Jesus Cristo que despertasse nos cristãos a consciência do discipulado e da missão¹³⁸.

Comentando o trecho mencionado acima do Documento (n. 11), Maria Clara Bingemer assevera que a Igreja só será fiel discípula e missionária audaz e fecunda quando adotar atitudes de serviço, pobreza e obediência como atitudes próprias do Senhor de quem essa Igreja deseja seguir os passos¹³⁹.

No discurso inaugural, o Papa lembrou que a fé em Deus animou a vida e a cultura dos povos do Continente durante todos esses séculos. Contudo, no presente e futuro da nossa realidade, essa mesma fé enfrenta sérios desafios. Por isso, cabe à Conferência refletir sobre essa situação para auxiliar os fiéis a viverem a sua fé, tomando consciência de sua vocação e missão¹⁴⁰.

Um dos grandes desafios lembrados pelo Pontífice foi a globalização, como um conjunto de relações no âmbito mundial, que pode não ter a marca da ética, tendo em vista a possibilidade de comportar a marca de grandes monopólios e de converter o lucro em valor supremo. Por isso, como em todos os campos da atividade humana, a globalização deve ser regida pela ética, pondo tudo a serviço da pessoa humana¹⁴¹. Juntamente com ela, a globalização, encontra-se o enfraquecimento da vida cristã, o secularismo, o hedonismo, o indiferentismo, bem como o proselitismo.

Diante desses desafios que configuram uma nova situação, cabe aos bispos proporcionarem uma renovação e revitalização da fé¹⁴². Essa revitalização só será possível, segundo Tomichá, através de um caminho de conversão ao Mistério ve-

¹³⁷ DAp, n. 10.

¹³⁸ Ibid., n. 11.

¹³⁹ BINGEMER, M. C. L. **A missão como seguimento de Jesus Cristo no Espírito Santo**. In: BRIGHENTI, A.; HERMANO, R. (Orgs.). **A missão em debate: provocações à luz de Aparecida**. São Paulo: Paulinas, 2010. p. 199.

¹⁴⁰ DAp, p. 249-250.

¹⁴¹ Ibid., p. 252.

¹⁴² Ibid.

rificado nas atitudes pessoais e nas estruturas comunitárias da Igreja¹⁴³. Nesse sentido, os sujeitos e as tarefas da conversão pastoral tão desejada necessitam de um encontro pessoal com Jesus¹⁴⁴.

Os bispos, resgatando as palavras de S. João Paulo II¹⁴⁵ e do Papa Bento XVI¹⁴⁶, reforçaram a ideia de que é preciso recomeçar o caminho a partir de Cristo, do encontro com Ele que possibilita um novo horizonte para a vida e uma orientação decisiva.

O desafio da Conferência era revitalizar o modo de ser católico e as opções fundamentais da Igreja nesse contexto em que ela está presente. A fé precisava se enraizar profundamente no coração das pessoas e dos povos como um acontecimento fundante e um encontro vivificante com Cristo. Por isso, fazia-se premente uma evangelização muito mais missionária¹⁴⁷.

O desafio fundamental enfrentado pela Conferência era “mostrar a capacidade da Igreja para promover e formar discípulos missionários que respondam à vocação recebida e comuniquem por toda parte, transbordando de gratidão e alegria, o dom do encontro com Jesus Cristo”¹⁴⁸.

A Igreja se coloca a serviço das pessoas para partilhar o seu maior tesouro e ter a maior felicidade e prioridade que é ser instrumento do Espírito para que Jesus seja encontrado, seguido, amado, adorado, anunciado e comunicado a todos¹⁴⁹. Assim, a Igreja estaria cumprindo sua missão essencial.

Avaliando o Documento, Maria Clara Bingemer ressalta que estamos diante de uma “Igreja que se percebe em um momento de grandes e novas interpelações e deseja a elas responder com tudo o que tem e que é”¹⁵⁰. Contudo, essa resposta,

¹⁴³ TOMICHÁ, R. **Condições e elementos para a missão permanente**. In: BRIGHENTI, A.; HERMANO, R. (Orgs.). **A missão em debate: provocações à luz de Aparecida**. São Paulo: Paulinas, 2010. p. 260.

¹⁴⁴ CNBB. **Comunidade de comunidades: uma nova paróquia**. São Paulo: Paulinas, 2014. n. 192.

¹⁴⁵ JOÃO PAULO II. **Carta apostólica NOVO MILLENIO INEUNTE no termo do grande jubileu do ano 2000**. São Paulo: Paulinas, 2001. nn. 28-29.

¹⁴⁶ BENTO XVI. **Carta encíclica DEUS CARITAS EST sobre o amor cristão**. São Paulo: Paulus e Loyola, 2006. n. 1.

¹⁴⁷ DAp, n. 13.

¹⁴⁸ Ibid., n. 14.

¹⁴⁹ PAULO VI. **Exortação apostólica EVANGELII NUNTIANDI sobre a evangelização no mundo contemporâneo**. São Paulo: Paulinas, 1976. n. 1.

¹⁵⁰ BINGEMER, M. C. L. **A missão como seguimento de Jesus Cristo no Espírito Santo**. In: BRIGHENTI, A.; HERMANO, R. (Orgs.). **A missão em debate: provocações à luz de Aparecida**. São Paulo: Paulinas, 2010. p. 201.

recorda a teóloga, não poderá ser dada a partir de si mesma, mas somente do próprio Senhor que é a fonte de vida e existência da própria Igreja.

Diante da prioridade da fé em Cristo e da vida “nele”, lembrou Bento XVI, poderia surgir uma questão de que esta atitude seria uma fuga da realidade para o intimismo. Porém, o Papa alerta que só quem reconhece Deus conhece, de fato, a realidade e pode responder a ela de modo adequado e realmente humano. Isso se dá pelo fato de que Deus é a realidade fundante¹⁵¹.

Os bispos tinham o desejo de despertar a Igreja na América e no Caribe para um grande impulso missionário, recordando o mandato de Jesus de ir e fazer discípulos (cf. Mt 28, 20). Era clara, para eles, a necessidade de sair e ir ao encontro das pessoas para lhes comunicar e compartilhar o dom do encontro com Cristo que preenche a vida de sentido, de verdade e de amor, de alegria e de esperança¹⁵².

Resgatando as palavras de Bento XVI no início do seu ministério petrino, os bispos fazem um grande apelo - e que foi o tema da Conferência de Aparecida (Discípulos e Missionários de Jesus Cristo para que nele nossos povos tenham vida – Jo 14, 6)¹⁵³ - para que as Igrejas latino-americana e caribenha não tenham medo de abrirem suas portas a Cristo para encontrarem a verdadeira vida que buscam¹⁵⁴.

Por isso, o Papa Bento XVI destaca na sua carta de apresentação do Documento que lhe foi motivo de alegria tomar conhecimento do desejo das igrejas latino-americana e caribenha de realizarem uma Missão Continental, convocando todas as forças necessárias e caminhando sempre a partir de Cristo¹⁵⁵. Os bispos reforçaram que esse despertar missionário da Igreja teria como forma essa Missão Continental. Mas, para que isso pudesse acontecer seria primordial que as diversas Conferências Episcopais e cada diocese em particular colocassem a Igreja em estado permanente de missão¹⁵⁶.

Da mesma forma, na mensagem final, os bispos apresentaram o grande desafio de trabalhar para dar um novo impulso e vigor à missão “em e desde a Amé-

¹⁵¹ DAp, p. 254.

¹⁵² Ibid., n. 548.

¹⁵³ Ibid., p. 253

¹⁵⁴ Ibid., n. 15.

¹⁵⁵ Ibid., p. 8.

¹⁵⁶ Ibid., n. 551.

rica Latina e o Caribe”¹⁵⁷. Por isso declararam: “Do cenáculo de Aparecida nos dispomos a empreender uma nova etapa de nosso caminhar pastoral declarando-nos em missão permanente”¹⁵⁸.

Para que o objetivo missionário fosse alcançado e para que a Igreja se convertesse numa comunidade cheia de ímpeto e audácia evangelizadora, os bispos recordaram a necessidade de todos os cristãos serem de novo evangelizados e de se tornarem, continuamente, discípulos de Jesus Cristo.

Discipulado e missão são dois lados de uma mesma moeda, recordava o Papa no discurso inaugural. Por isso, “quando o discípulo está enamorado por Cristo, não pode deixar de anunciar ao mundo que só ele nos salva”¹⁵⁹. Na verdade, o discípulo é aquele que responde ao chamado do Mestre e “o segue passo a passo pelos caminhos do Evangelho”¹⁶⁰. Infelizmente, ainda “há muitos católicos não evangelizados que não fizeram a experiência pessoal com Jesus Cristo, têm fraca identidade cristã e pouca pertença eclesial”¹⁶¹.

Para ser discípulo missionário de Jesus, é vital estar profundamente enraizado nEle¹⁶². É nesse processo de discipulado vivido no encontro e seguimento de Jesus que os fiéis são resgatados de uma consciência isolada e se sentem impelidos para sair e comunicar a vida verdadeira a todos. Esse encontro se converte em familiaridade e comunhão¹⁶³.

Na mensagem final do Documento, os bispos recordavam que o “primeiro convite que Jesus faz a toda pessoa que viveu o encontro com Ele é o de ser seu discípulo... e formar parte de sua comunidade. A nossa maior alegria é ser seus discípulos”¹⁶⁴. Essa dinâmica relacional deverá ter sempre como centro a Pessoa de Jesus Cristo. Dessa maneira, o discipulado e a missionariedade nascerão do encontro pessoal com Ele¹⁶⁵.

O processo de formação do discípulo de Jesus Cristo é marcado pela oferta que a Igreja lhe faz do Pão da Palavra e do Pão da Eucaristia. “Cada domingo e

¹⁵⁷ DAp, p. 267.

¹⁵⁸ Ibid., p. 270.

¹⁵⁹ Ibid., p. 256.

¹⁶⁰ Ibid., p. 268.

¹⁶¹ CNBB. **Comunidade de comunidades**: uma nova paróquia. São Paulo: Paulinas, 2014. n. 317.

¹⁶² DAp, p. 253.

¹⁶³ Ibid., n. 549.

¹⁶⁴ Ibid., p. 268.

¹⁶⁵ LIBANIO, J. B. **Conferência de Aparecida**. In: Revista Eclesiástica Brasileira. pp. 816-842, fasc. 268, outubro de 2007, p. 831.

cada Eucaristia é um encontro pessoal com Cristo”¹⁶⁶. Quando o discípulo ouve a Palavra na assembleia litúrgica, escuta o próprio Senhor que a proclama e a explica. Da mesma forma, quando recebe a Eucaristia, recebe o próprio Senhor de modo pessoal. Exatamente por essa realidade, a “Eucaristia é o alimento indispensável para a vida do discípulo e missionário de Cristo”¹⁶⁷.

Tendo em vista esse caminho, o Pontífice destacou o papel da Missa Dominical como centro da vida cristã e a necessidade de dar prioridade a ela e valorizá-la. Ao longo da vida eclesial, o domingo sempre significou “o momento privilegiado do encontro das comunidades com o Senhor ressuscitado”¹⁶⁸.

Por isso, urge que os cristãos tomem consciência de que não estão seguindo um personagem do passado, mas o Cristo vivo, presente no hoje e no agora de nossas vidas. Com isso, o encontro com Cristo na Eucaristia suscitará o compromisso da evangelização e o impulso à solidariedade; despertando o forte desejo de anunciar o Evangelho e testemunhá-lo no seio da sociedade hodierna¹⁶⁹.

Um tema caro ao Papa no discurso inaugural e aos bispos ao longo de toda a Conferência foi a religiosidade popular. Inclusive, Bento XVI chegou a chamá-la de “precioso tesouro da Igreja Católica na América Latina”¹⁷⁰. Essa religiosidade, segundo eles, precisa ser promovida e protegida, pois ela também é um lugar do encontro com Jesus Cristo¹⁷¹.

Veremos mais à frente¹⁷² como a piedade popular foi vista também como um lugar privilegiado do encontro com o Senhor. Os bispos do Brasil, por exemplo, enfatizam que a religiosidade popular precisa ser valorizada “como lugar de encontro com Cristo, tendo em vista que a participação na Sagrada liturgia não abarca toda a experiência espiritual que se manifesta em diversas devoções e práticas religiosas”¹⁷³.

Ainda no Discurso inaugural, no que se refere a outros campos prioritários para a renovação da Igreja, Bento XVI enfatizou o papel dos sacerdotes como os primeiros promotores do discipulado e da missão, tendo em vista que foram cha-

¹⁶⁶ DAp, p. 257.

¹⁶⁷ Ibid., p. 258.

¹⁶⁸ Ibid.

¹⁶⁹ Ibid.

¹⁷⁰ Ibid., n. 251.

¹⁷¹ Ibid., n. 258.

¹⁷² Cf. pp. 55-56.

¹⁷³ CNBB. **Comunidade de comunidades**: uma nova paróquia. São Paulo: Paulinas, 2014. n. 280.

mados para estar com Jesus e depois ser enviados pelo mesmo Senhor (Mc 3, 14)¹⁷⁴. Eles precisam tornar-se homens de Deus que fazem uma profunda experiência de encontro com Jesus Cristo que os levará ao encontro dos afastados¹⁷⁵.

A partir desse fundamento existencial para a vida sacerdotal, o presbítero deve ser, antes de tudo, um “homem de Deus” (1 Tm 6, 11) que conhece a Deus, que cultiva uma profunda amizade pessoal com Jesus, pois, somente assim, o sacerdote poderá levar Deus aos homens e ser representante do amor divino¹⁷⁶. Nessa mesma direção, S. João Paulo II, comentando o texto conciliar sobre a formação sacerdotal (OT), ressaltava a necessidade de uma íntima comunhão dos futuros sacerdotes com Jesus, com o matiz da amizade como um dom inestimável do próprio Cristo¹⁷⁷.

Destacando outro campo prioritário, o Papa realça a figura dos jovens que são chamados a serem amigos e discípulos de Cristo¹⁷⁸. Eles precisam fazer a experiência do encontro com o Senhor que dá sentido à vida para anunciar Sua presença aos outros.

O discípulo, identificado com o Mestre, se inclina a ter uma vida movida pelo impulso do amor e no serviço aos demais. Ademais, o chamado a ser discípulo missionário exige sempre uma decisão clara e consciente por Jesus e o seu Evangelho¹⁷⁹. O amor a Cristo vai-se concretizando no amor aos outros.

Assim, o caminho do discipulado missionário se torna fonte de renovação da pastoral no Continente e um novo ponto de partida para a Nova Evangelização¹⁸⁰. Por isso, os bispos afirmaram que todos na Igreja somos chamados a sermos discípulos missionários e, dessa forma, se torna premente formarmos todo o Povo de Deus para cumprirmos com responsabilidade e audácia essa tarefa¹⁸¹.

Nessa mesma perspectiva, o Papa Francisco, durante sua viagem ao Brasil, destacou que “o ‘permanecer’ com Cristo não significa isolar-se, mas um perma-

¹⁷⁴ DAp, p. 262.

¹⁷⁵ CNBB., **Comunidade de comunidades: uma nova paróquia**. São Paulo: Paulinas, 2014. n. 204.

¹⁷⁶ DAp, p. 262.

¹⁷⁷ JOÃO PAULO II. **Exortação apostólica pós-sinodal PASTORES DABO VOBIS sobre a formação dos sacerdotes nas circunstâncias atuais**. São Paulo: Paulinas, 2009. n. 46.

¹⁷⁸ DAp, p. 264.

¹⁷⁹ Ibid., p. 268.

¹⁸⁰ Ibid., p. 269.

¹⁸¹ Ibid.

necer para ir ao encontro dos outros”¹⁸². Com estas palavras fortes, o Papa se dirigiu aos jovens na missa de encerramento da jornada:

Durante estes dias, aqui no Rio, vocês puderam fazer a bela experiência de encontrar Jesus e de encontrá-IO juntos, sentindo a alegria da fé. Mas a experiência deste encontro não pode ficar trancafiada na vida de vocês ou no pequeno grupo da paróquia... A fé é uma chama que se faz tanto mais viva quanto mais é partilhada¹⁸³.

Depois da jornada, o mesmo pontífice priorizou a renovação urgente da Igreja, ou melhor, dos membros da Igreja¹⁸⁴. Fazendo eco a essas palavras, os bispos do Brasil enfatizam que a renovação paroquial “tem fonte perene no encontro com Jesus Cristo, renovado constantemente pelo anúncio do querigma”¹⁸⁵.

Ao destacarem a pastoral da Igreja para o discipulado missionário, os bispos também fizeram uma séria constatação, reconhecendo o mundo atual como um mundo sedento de espiritualidade. Do mesmo modo, eles evidenciam a consciência da centralidade que ocupa a relação com o Senhor na nossa vida de discípulos. Sendo assim, manifestam o desejo de ser uma Igreja que aprende e ensina a rezar¹⁸⁶.

O final da introdução do Documento oferece a proposta que acompanhará toda a reflexão da Conferência: “Conhecer a Jesus Cristo pela fé é nossa alegria; segui-lo é uma graça, e transmitir aos demais é uma tarefa que o Senhor confiou ao nos chamar e escolher”¹⁸⁷. Da mesma forma, os bispos frisaram que a alegria que recebemos no encontro com Jesus Cristo, a quem reconhecemos como o Filho de Deus encarnado e redentor, deve chegar a todos os homens e mulheres feridos pelas adversidades¹⁸⁸.

No final da sua homilia, na missa de inauguração da Conferência, Bento XVI alertava os presentes e convidava-os com as palavras: “sede discípulos fiéis, para serdes missionários corajosos e eficazes”¹⁸⁹. Os bispos, por sua vez, concluem o Documento convocando todos os cristãos a se deixarem guiar por Maria e a terem os olhos fixos em Jesus, autor e consumidor da fé¹⁹⁰.

¹⁸² FRANCISCO. **Pronunciamentos do Papa Francisco no Brasil**. São Paulo: Paulus e Loyola, 2013. p. 37.

¹⁸³ Ibid., p. 64.

¹⁸⁴ Ibid., nn. 24, 27, 127 e 164.

¹⁸⁵ CNBB. **Comunidade de comunidades**: uma nova paróquia. São Paulo: Paulinas, 2014. n. 61.

¹⁸⁶ DAp, p. 270.

¹⁸⁷ Ibid., n. 18.

¹⁸⁸ Ibid., n. 32.

¹⁸⁹ Ibid., p. 279.

¹⁹⁰ Ibid., n. 554.

O Documento final foi redigido em três partes relacionadas entre si, acentuando o propósito apresentado no tema da conferência: a vida que vem de Jesus Cristo para os povos do Continente. Os bispos salientaram que o Documento faria uso do método “ver, julgar e agir” que esteve presente nas conferências anteriores¹⁹¹.

A primeira parte do Documento (A vida de nossos povos hoje) é dividida em dois capítulos e deseja “ver” a realidade do Continente. O primeiro capítulo trata do tema do discipulado e da missão como realidades intrínsecas da Igreja e o segundo aborda o olhar desses cristãos, discípulos missionários sobre a realidade na qual estão inseridos. O tema da vida de Jesus Cristo presente nos discípulos missionários será o da segunda parte do texto final do Documento.

Clodovis Boff afirma que o Documento começou por onde deveria: por Cristo, o Salvador, o Senhor, o Amor do Pai manifestado ao mundo. Para o referido teólogo, isso é importantíssimo, pois o “ponto de partida” não foi, nem pode ser, a realidade, a história, o pobre, nem a doutrina da fé, mas Aquele que é o *Alfa* e o *Ômega* de tudo¹⁹².

Já a segunda parte do Documento possui quatro grandes capítulos que abordarão quatro grandes temáticas: a alegria de ser discípulo missionário para anunciar o Evangelho de Jesus Cristo; a vocação à santidade desses discípulos; o tema da Igreja comunhão¹⁹³, isto é, a comunhão dos discípulos na Igreja, apresentando os diversos agentes e instituições da Igreja, e o caminho de formação dos discípulos missionários.

A terceira e última parte do Documento, composta também de quatro capítulos, traz o tema da vida de Jesus Cristo para os povos. No primeiro, os bispos focalizam a missão dos discípulos a serviço da vida plena. No segundo, o tema do Reino de Deus em paralelo com a promoção da dignidade humana é aprofundado. Nesse sentido, o próprio Papa Bento lembrou, no discurso inaugural, que a evangelização sempre esteve unida à promoção humana e à autêntica libertação cristã¹⁹⁴.

¹⁹¹ DAp. n. 19.

¹⁹² BOFF, C. **Teologia da libertação e volta ao fundamento**. In: Revista Eclesiástica Brasileira. pp. 1001-1022, fasc. 268, outubro de 2007, p. 1014.

¹⁹³ DAp, p. 270.

¹⁹⁴ Ibid., p. 256.

Como continuidade do capítulo anterior (Reino de Deus e promoção da dignidade humana), da terceira parte do Documento, os bispos refletiram, no nono capítulo, a respeito do tema da pessoa humana (família, pessoas e vida). A terceira parte (A vida de Jesus Cristo para nossos povos) é encerrada com uma visão sobre os povos e a cultura do Continente como quarto capítulo.

Nosso interesse está no capítulo VI do Documento final. Nesse capítulo, encontramos o tema do caminho de formação para os discípulos missionários. Vamos trabalhar exatamente o tema do encontro com Jesus Cristo e os lugares para que isso aconteça, partindo da noção de espiritualidade trinitária desse encontro com Jesus Cristo.

Nesse caminho de discipulado e missão, caberá à Igreja fazer com que seus membros sejam novamente evangelizados e se tornem verdadeiros e fiéis discípulos, possibilitando o nascimento de uma Igreja cheia de ímpeto e audácia evangelizadora¹⁹⁵. Para isso, todos os batizados são chamados “a ‘recomeçar a partir de Cristo’, reconhecendo sua presença com a mesma realidade e novidade, o mesmo poder de afeto, persuasão e esperança, que teve seu encontro com os primeiros discípulos”¹⁹⁶.

2.2

O encontro com Jesus Cristo

No Documento final de Aparecida, no último capítulo da segunda parte, descreve-se o caminho de formação desses discípulos missionários como descrito no ponto anterior (cf. 2.1). É nesse processo que encontramos o tema do encontro com Jesus Cristo de maneira mais específica.

Todo o Documento traz, como pano de fundo, a ideia desse encontro com Jesus Cristo como um verdadeiro programa de evangelização para o Continente, através do qual, e somente através dele, será possível iniciar uma nova fase missionária no Continente e na própria Igreja. Esse encontro pode -se dar de forma pessoal ou comunitária. Contudo, sempre a partir dele despertarão novos discípulos missionários de Jesus Cristo, os quais serão protagonistas de uma nova vida¹⁹⁷.

¹⁹⁵ FRANCISCO. **Exortação apostólica EVANGELII GAUDIUM sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual**. São Paulo: Paulus e Loyola, 2013. nn. 47-49.

¹⁹⁶ DAp, n. 549.

¹⁹⁷ Ibid., n. 11.

Nesse processo, é preciso superar o que o Papa Francisco chamava de mundanismo espiritual¹⁹⁸ através do qual se busca a glória humana e o bem-estar pessoal em vez da vontade do Senhor. A fé católica se vê ameaçada por medíocre pragmatismo da vida eclesial em que parece que “tudo vai bem”, mas, na verdade, a fé vai-se desgastando em mesquinhez. Por esse motivo, é urgente recomeçar a partir de Cristo¹⁹⁹.

Todo o Continente – e toda a Igreja - se encontra diante do desafio de revitalizar o modo de ser católico e nossas reais opções pelo Senhor como vem enfatizando o Papa Francisco. Só assim, a fé cristã será enraizada profundamente nos corações dos fiéis como acontecimento fundante e encontro vivificante com Jesus Cristo²⁰⁰.

Sobre esse processo de revitalização do ser cristão, o Papa Francisco ratificou, no seu discurso do Advento, em 2014, à Cúria Romana que “toda a cúria – como a Igreja, não pode viver sem ter uma relação vital, pessoal, autêntica e sólida com Cristo”²⁰¹. Destacava o Pontífice a urgência, para todos os cristãos, de terem suas vidas transformadas pelo encontro com Cristo.

Os bispos afirmaram que o grande desafio para eles era apresentar a “capacidade da Igreja para promover e formar discípulos e missionários que respondam à vocação recebida e comuniquem por toda a parte, transbordando de gratidão e alegria, o dom do encontro com Jesus Cristo”²⁰². Isso se dá por ser este o grande tesouro da Igreja!

Não há maior felicidade ou prioridade do que ser instrumento do Espírito na Igreja para que Jesus seja encontrado, seguido, amado, adorado, anunciado e comunicado a todos. Para a Igreja, este é o melhor serviço: o seu serviço oferecido às pessoas e nações.

O encontro com Jesus Cristo sempre foi um marco na vida do povo de Deus. Aqueles que se encontraram com o Senhor durante sua vida terrena tiveram suas vidas transformadas e iluminadas por Ele. A partir dessa experiência profunda, “o

¹⁹⁸ FRANCISCO. **Exortação apostólica EVANGELII GAUDIUM sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual**. São Paulo: *Paulus* e Loyola, 2013. n. 93.

¹⁹⁹ DAp, n. 12.

²⁰⁰ Ibid., n. 13.

²⁰¹ FRANCISCO. **Discurso do Papa Francisco à Cúria Romana**. Disponível em: <http://pt.radiovaticana.va/news/2014/12/23/discurso_do_papa_francisco_%C3%A0_c%20C%20B%20ria_romana_%E2%80%93_texto_integral/1115846>. Acesso em 02 de fevereiro de 2015.

²⁰² DAp, n. 14.

discípulo é chamado a deixar-se plasmar segundo Jesus, a ir tomando as feições de Jesus”²⁰³.

Os discípulos passaram por inúmeros desafios, sem perderem de vista o “encontro mais importante e decisivo de sua vida que os havia preenchido de luz, força e esperança: o encontro com Jesus, sua rocha, sua paz, sua vida”²⁰⁴.

O discípulo de Jesus precisa compreender que ser cristão não é uma carga, mas um dom que nos leva a manifestar a alegria do encontro com o Senhor e de ter sido enviado por Ele com o grande tesouro do Evangelho²⁰⁵. Por isso, somente o “discípulo que se deixa tocar pelo Amor e se apaixona poderá comunicar aos outros aquela paixão experimentada e vivida, sentida na primeira pessoa”²⁰⁶.

O verdadeiro discípulo deve desejar que a júbilo desse encontro chegue a todas as pessoas, pois essa felicidade é como um antídoto diante das chagas do mundo atual. Por isso, conhecer Jesus Cristo é, sem dúvida alguma, “o melhor presente que qualquer pessoa pode receber; tê-lo encontrado foi o melhor que ocorreu em nossas vidas, e fazê-lo conhecido com nossa palavra e obras é nossa alegria”²⁰⁷.

A missão da Igreja, com todos os povos, consiste em apresentar Jesus como Aquele que dá sentido pleno à existência. Esse é o maior tesouro que pode ser oferecido às nações, para que cheguem ao encontro com Jesus Cristo Salvador²⁰⁸. Com isso, e contemplando os diversos frutos colhidos pela Igreja, os esforços pastorais devem sempre se dirigir para o encontro com o Senhor.

O empenho pela renovação pastoral nas paróquias deve sempre favorecer ao encontro com Cristo vivo através de diversos métodos de nova evangelização que transformam as comunidades em comunidades evangelizadas e missionárias²⁰⁹.

Crescem os esforços de renovação pastoral nas paróquias, favorecendo um encontro com Cristo vivo mediante diversos métodos de nova evangelização que se transformam em comunidade de comunidades evangelizadas e missionárias. Conta-

²⁰³ COSTA, P. C. **Dimensão cristológica da *Evangelii Gaudium***. In: AMADO, J.; FERNANDES, L. A. (Orgs.). **Evangelii Gaudium em questão**. Aspectos bíblicos, teológicos e pastorais. São Paulo: Paulinas; Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2014. p.180.

²⁰⁴ DAp, n. 21.

²⁰⁵ Ibid., n. 28.

²⁰⁶ TOMICHÁ, R. **Condições e elementos para a missão permanente**. In: BRIGHENTI, A.; HERMANO, R. (Orgs.). **A missão em debate**: provocações à luz de Aparecida. São Paulo: Paulinas, 2010. p. 269.

²⁰⁷ DAp, n. 29.

²⁰⁸ Ibid., n. 95.

²⁰⁹ Ibid., n. 99.

ta-se em alguns lugares um florescimento de comunidades eclesiais de base, segundo o critério das Conferências Gerais anteriores, em comunhão com os Bispos e fiéis ao Magistério da Igreja²¹⁰.

À medida que cresce no discípulo a consciência de pertencer a Cristo, cresce, por consequência, o ímpeto de comunicar a todos o dom do encontro que ele experimentou. Daí, a missão surge, não como um programa ou projeto, mas como a partilha da experiência desse acontecimento fundamental que foi o encontro com Jesus Cristo.

Assim, o discípulo O anuncia, testemunha-O de pessoa a pessoa, de comunidade e da Igreja a todas as nações (At 1, 8) ²¹¹. Com isso, “o discípulo será realmente alguém que é movido pelo Espírito Santo no seguimento de Jesus Cristo, fazendo visível o amor misericordioso do Pai especialmente aos pobres e pecadores” ²¹².

O Documento também recorda que o chamado que Jesus faz implica uma grande novidade, conforme atesta o texto abaixo.

Os mestres convidavam seus discípulos a se vincular com algo transcendente e os mestres da Lei propunham a adesão à Lei de Moisés. Jesus convida a nos encontrar com Ele e a que nos vinculemos estreitamente a Ele... Na convivência cotidiana com Jesus e na confrontação com os seguidores de outros mestres, os discípulos logo descobrem duas coisas originais no relacionamento com Jesus. Por um lado, não foram eles que escolheram seu mestre foi Cristo quem os escolheu. E por outro lado, eles não foram convocados para algo (purificar-se, aprender a Lei...), mas para Alguém, escolhidos para se vincular intimamente a sua pessoa (cf. Mc 1,17; 2,14)... O discípulo experimenta que a vinculação íntima com Jesus no grupo dos seus é participação da Vida saída das entranhas do Pai, é se formar para assumir seu estilo de vida e suas motivações (cf. Lc 6,40b), viver seu destino e assumir sua missão de fazer novas todas as coisas²¹³.

A vinculação com Jesus não está no nível serviçal, mas no da amizade através da qual o amigo entra em comunhão com Jesus e vai além, ingressando na Sua própria vida, fazendo-a sua. Assim, o

Amigo escuta a Jesus, conhece ao Pai e faz fluir sua Vida (Jesus Cristo) na própria existência (cf. Jo 15,14), marcando o relacionamento com todos (cf. Jo 15,12)... A consequência imediata deste tipo de vínculo é a condição de irmãos que os membros de sua comunidade adquirem²¹⁴.

²¹⁰ DAp, n. 99.

²¹¹ Ibid., n. 145.

²¹² BINGEMER, M. C. L. **A missão como seguimento de Jesus Cristo no Espírito Santo**. In: BRIGHENTI, A.; HERMANO, R. (Orgs.). **A missão em debate: provocações à luz de Aparecida**. São Paulo: Paulinas, 2010. p. 200.

²¹³ DAp, n. 131.

²¹⁴ Ibid., n. 132.

No número 147, o Documento traz uma afirmação muito interessante, nesse mesmo sentido do encontro de Jesus, quando apresenta a ideia de que “Jesus saiu ao encontro de pessoas em situações muito diferentes”. Destaca-se a Sua iniciativa nesse processo de encontro parecido com o que vimos em Buber no capítulo anterior²¹⁵. Cabe, agora, ao discípulo ir também ao encontro dos outros com a missão de tornar visível o amor misericordioso do Pai a exemplo de Jesus.

Um exemplo dessa iniciativa de Jesus de sair ao encontro dos discípulos é a escolha dos doze (cf. Mc 3, 14). Ele não apenas sai para chamá-los ao seu seguimento, mas também para formá-los (Cf. Mc 4, 11.33s), e descansar (cf. Mc 6, 31s). Hoje, essa iniciativa e objetivos de Jesus no encontro com o discípulo também são indispensáveis para a caminhada da vida comunitária e para a atividade missionária²¹⁶.

O Papa Bento XVI afirmava, na obra *Jesus de Nazaré*, que os discípulos devem chegar da mais exterior até a mais íntima comunhão com Jesus.

Estar com Jesus e ser enviado parece, à primeira vista, que são coisas excludentes, no entanto, estão claramente interligadas. Eles devem aprender a estar de tal modo com Ele que estão com Ele mesmo quando vão para os confins do mundo. Estar com Ele leva em si como tal a dinâmica da missão, porque todo o ser de Jesus é já missão²¹⁷.

As pessoas que se decidem a seguir Jesus no caminho do discipulado O buscam (cf. Jo 1, 38), porém é o próprio Senhor quem os chama (cf. Mc 1, 14; Mt 9, 9). Por isso, é preciso descobrir o sentido mais profundo dessa busca e propiciar o encontro com Jesus que dá origem ao processo da iniciação cristã²¹⁸, permitindo que Ele nos encontre.

Por isso, é fundamental que as comunidades desenvolvam um “processo de iniciação na vida cristã que comece pelo *querigma* e que, o processo guiado pela Palavra de Deus, conduza o fiel a um encontro pessoal, cada vez maior, com Jesus Cristo”²¹⁹. Assim, o sujeito poderá experimentar Jesus como plenitude da humanidade que o conduz à conversão, ao seguimento de uma comunidade e ao amadurecimento da fé na prática dos sacramentos, do serviço e da missão.

²¹⁵ Cf. p. 30

²¹⁶ DAp, n. 154.

²¹⁷ RATZINGER, J. **Jesus de Nazaré**. Do batismo no Jordão à transfiguração. São Paulo: Planeta, 2007. p. 156.

²¹⁸ DAp, n. 278.

²¹⁹ Ibid., n. 289.

A proposta desse encontro com caráter de experiência não é uma novidade da Igreja atual, mas um resgate do caminho de formação do cristão na tradição mais antiga da Igreja na qual era determinante o encontro vivo e persuasivo com Cristo²²⁰. É uma experiência que introduz o cristão numa nova vida e faz com que sua vida vá-se transformando progressivamente pelos mistérios celebrados, capacitando o cristão a mudar o mundo²²¹. Esse encontro é, de fato, transformador, pois transfigura “a vida, em todos os seus níveis: pessoal, comunitário, social, e ambiente-ecológico”²²².

Essa realidade interpela profundamente a nossa Igreja no Brasil que tem-se empenhado para a implantação de uma verdadeira pastoral da iniciação cristã²²³. Por exemplo, o objetivo da catequese deve passar de uma mera instrução para uma metodologia ou processo catecumenal, fazendo um percurso do anúncio do *querigma*, seguido da conversão, discipulado, comunhão e missão²²⁴.

Dentro do processo de formação desse discípulo que se encontra com o Senhor ou que é encontrado por Ele, ocorre a potencialização do dinamismo da razão que procura o significado da realidade e, com isso, se abre para o Mistério²²⁵. Assim, o encontro com o Senhor favorece ao alcance de respostas que marcam a realidade pessoal de cada um em que o drama existencial leva a pessoa a um constante questionamento sobre si e a realidade que a circunda²²⁶.

Contemplando a realidade daqueles que deixaram a Igreja para se unirem a outros grupos religiosos como temos visto, os bispos afirmaram a necessidade de a Igreja oferecer a todos os fiéis um

‘encontro pessoal com Jesus Cristo’, uma experiência religiosa profunda e intensa, um anúncio kerigmático e o testemunho pessoal dos evangelizadores, que leve a uma conversão pessoal e a uma mudança de vida integral²²⁷.

²²⁰ CONCÍLIO VATICANO II. **Constituição Conciliar SACROSANCTUM CONCILIUM sobre a sagrada liturgia**. Petrópolis: Vozes, 1968. n. 64.

²²¹ DAp, n. 290.

²²² BOFF, C. **Teologia da libertação e volta ao fundamento**. In: Revista Eclesiástica Brasileira. pp. 1001-1022, fasc. 268, outubro de 2007, p. 1014.

²²³ CNBB. **Diretrizes gerais da ação evangelizadora da Igreja no Brasil 2011-2015**. São Paulo: Paulinas, 2011. n. 40.

²²⁴ Ibid., n. 269.

²²⁵ DAp, n. 280.

²²⁶ JOÃO PAULO II. **Carta Encíclica FIDES ET RATIO sobre as relações entre fé e razão**. São Paulo: Paulinas, 1998. nn. 26-27.

²²⁷ DAp, n. 226.

Por isso, é urgente que a Igreja esteja atenta àqueles que a deixaram para se unirem a esses grupos e ofereça uma verdadeira experiência de fé para os fiéis, favorecendo, assim, um encontro pessoal com Jesus Cristo e não com estruturas fechadas – que não favorecem a acolhida²²⁸ - e ultrapassadas²²⁹ ou grandes programas. E isso, na verdade, depende de homens e mulheres que encarnem a vocação de discípulos de Jesus Cristo²³⁰. À vista disso, o Papa Francisco tem ressaltado a importante renovação dessas estruturas eclesiais, para que elas favoreçam a renovação eclesial tão necessária nos nossos dias²³¹.

Através da proclamação do *querigma*, será possível o encontro e implicará uma experiência salvífica pessoal, o fundamento do compromisso com Jesus Cristo e sua missão. A partir desse encontro, desenvolver-se-á todo um processo de formação que percorre certas etapas que interagem: o encontro com Jesus, a conversão, o discipulado, a comunhão e a missão²³².

Temos muitos exemplos, ao longo da história da Igreja, desse processo de formação e um deles que tomamos da Escritura foi o da mulher samaritana (Jo 4). Depois do encontro com Jesus, ela teve a sua vida transformada e não se contentando com esse momento de encontro com o Senhor, parte como verdadeira missionária para anunciar Jesus Cristo²³³.

O discípulo terá a experiência do encontro com Jesus Cristo vivo na sua realidade social concreta. Da mesma forma, como vimos em Buber²³⁴, esse encontro se dá no aqui e agora da história, sem necessidade de tempo e lugar determinados. Nesse encontro, a pessoa amadurece sua vocação e descobre a riqueza e a graça de ser missionário e se torna um anunciador da Palavra²³⁵. O discípulo, depois do

²²⁸ DAp, n. 100.

²²⁹ Ibid., n. 365.

²³⁰ Ibid., n. 11.

²³¹ FRANCISCO. **Exortação apostólica EVANGELII GAUDIUM sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual**. São Paulo: Paulus e Loyola, 2013. n. 27.

²³² MIRANDA, M. DE FRANÇA. **A eclesiologia do documento de Aparecida**. In: Revista Eclesiástica Brasileira. pp. 843-864, fasc. 268, outubro de 2007, p. 850.

²³³ FRANCISCO. **Estamos todos ao serviço do único e mesmo Evangelho**. Homília do Papa na celebração das Segundas Vésperas da Solenidade da Conversão de São Paulo. Disponível em: http://www.zenit.org/pt/articles/estamos-todos-ao-servico-do-unico-e-mesmo-evangelho?utm_campaign=diarioportughtml&utm_medium=email&utm_source=dispatch. Acesso em 02 de fevereiro de 2015.

²³⁴ Cf. p. 18.

²³⁵ DAp, n. 167.

encontro, busca viver a plenitude do amor e conduzir todos ao mesmo encontro com Aquele que é o Caminho, a Verdade e a Vida²³⁶.

No contexto dos desafios atuais da sociedade, será primordial uma identidade católica mais pessoal e fundamentada e isso só será possível através de catequese adequada que promova a adesão pessoal e comunitária a Cristo. Essa tarefa é de toda a comunidade eclesial, mas sobretudo dos bispos, os quais são chamados a servir à Igreja, pastoreando-a e conduzindo-a ao encontro com Jesus e ensinando-lhe a viver tudo o que Ele nos mandou (cf. Mt 28, 19s)²³⁷.

Nesse contexto com novas situações e necessidades da vida cristã, os movimentos e as novas comunidades se tornam uma oportunidade, para que muitas pessoas tenham uma experiência de encontro vital com Jesus Cristo, e, assim, recuperem sua identidade batismal e sua ativa participação na vida da Igreja²³⁸.

No caminho de formação dos discípulos missionários, deve ser focalizada a espiritualidade trinitária do encontro com Jesus Cristo, a qual oferece esse encontro estabelecido sobre o fundamento sólido da Trindade-Amor. Nessa experiência, será possível superar o egoísmo que marca a sociedade atual e propiciar um verdadeiro serviço ao outro seguindo o exemplo da dinâmica da doação da vida Trinitária²³⁹.

A Encarnação do Verbo se torna a possibilidade de ouvir, ver, contemplar e tocar a Palavra da Vida (cf. 1 Jo 1, 1) que nos é oferecida como Caminho, Verdade e Vida²⁴⁰. Jesus nos dá acesso ao Pai e a oportunidade de entrar em comunhão na vida divina como Ele mesmo apresenta em Jo 15.

O dado da Encarnação faz com que experimentemos a ação do próprio Deus que vem ao encontro da ovelha perdida, humanidade doente e extraviada²⁴¹. A relação com Cristo, que é sempre fruto do encontro pessoal com o Senhor, possibilita a relação com o Pai por meio do Espírito. O discípulo tem a viabilidade de escutar a Palavra de Deus e viver uma experiência única de vida divina²⁴².

²³⁶ DAp, n. 350.

²³⁷ Ibid., n. 297.

²³⁸ Ibid., n. 312.

²³⁹ Ibid., n. 240.

²⁴⁰ Ibid., n. 242.

²⁴¹ BENTO XVI. *Deus Caritas Est*. São Paulo: Paulus e Loyola, 2006. n. 12.

²⁴² TOMICHÁ, R. *Condições e elementos para a missão permanente*. In: BRIGHENTI, A.; HERMANO, R. (Orgs.). *A missão em debate: provocações à luz de Aparecida*. São Paulo: Paulinas, 2010. p. 268.

Nesse processo de formação dos discípulos de Cristo, o Documento trouxe uma palavra sobre a formação sacerdotal, destacando a imprescindibilidade de que, durante os anos de seminário, os seminaristas precisam se tornar

Autênticos discípulos chegando a realizar verdadeiro encontro pessoal com Jesus Cristo na oração com a Palavra, para que estabeleçam com ele relações de amizade e amor, assegurando um autêntico processo de iniciação espiritual²⁴³.

Nesse mesmo contexto, cabe, também, às escolas católicas oferecer educação que conduza ao encontro com Jesus. Isso será possível ao colaborarem na construção da personalidade dos alunos, tendo Cristo como referência no plano da mentalidade e da vida. Assim, Cristo se torna um referencial claro para todos aqueles que se abrem a Ele²⁴⁴. Também caberá não à pastoral universitária a promoção desse encontro vital e comprometedor, bem como múltiplas iniciativas solidárias e missionárias²⁴⁵.

Concerne à Igreja propor aos jovens o encontro com Jesus e seu seguimento à luz do Plano de Deus, apresentando-lhes e garantindo-lhes a “realização plena de sua dignidade de ser humano, que os estimule a formar sua personalidade e lhes indique uma opção vocacional específica: o sacerdócio, a vida consagrada ou o matrimônio”²⁴⁶.

O Papa Bento XVI evidenciava, na sua primeira encíclica, que o “ser cristão começa com um encontro com um acontecimento, com uma Pessoa que dá um novo horizonte à vida e, com isso, uma orientação decisiva”²⁴⁷. Assim, Aparecida destaca que o acontecimento de Cristo é o despertar do sujeito novo que surge na história e que se tornará discípulo²⁴⁸.

O acontecimento de Cristo é, portanto, o início desse sujeito novo que surge na história e a quem chamamos discípulo: ‘Não se começa a ser cristão por uma decisão ética ou uma grande ideia, mas através do encontro com um acontecimento, com uma Pessoa, que dá um novo horizonte à vida e, com isso, uma orientação decisiva’²⁴⁹.

Nos quatro Evangelhos, com abordagens diferentes, há essa ideia de que o início do Cristianismo se deu através de um encontro de fé com a pessoa de Jesus

²⁴³ DAp, n. 319.

²⁴⁴ Ibid., n. 336.

²⁴⁵ Ibid., n. 343.

²⁴⁶ Ibid., n. 446.

²⁴⁷ BENTO XVI. **Carta encíclica DEUS CARITAS EST sobre o amor cristão**. São Paulo: Paulus e Loyola, 2006. n. 12.

²⁴⁸ DAp, n. 243.

²⁴⁹ Ibid.

(Jo 1, 35-39)²⁵⁰. A partir desse encontro, muitos deixaram tudo para seguirem Jesus e se tornaram testemunhas do próprio Senhor.

Vale recordarmos, como observamos no capítulo anterior²⁵¹, que esse encontro se dá pela iniciativa daquele que Buber chamava de Tu eterno, que toma a iniciativa e vem ao encontro do Tu.

Sendo assim, o Cristianismo se define por algo não construído por nós, que não podemos dar a nós mesmos. É como uma ponte que todas as religiões, cada uma a seu modo, estivessem a construir entre nós e Deus, e, de repente, de modo não calculado por nós, víssemos uma ponte já construída que nos fosse oferecida. Ponte não construída daqui para o Infinito, mas do Infinito até nós. Esta é a pretensão do Cristianismo; e isso é um dom imerecido²⁵².

Dessa forma, é claro que a natureza do próprio Cristianismo está em reconhecer essa presença de Jesus e segui-IO. Os primeiros discípulos fizeram essa profunda experiência encontrando o Senhor, fascinados com o que viam e ouviam. Em seguida, anunciavam o encontro aos outros contemporâneos.

O Documento enfatiza que a síntese única do método cristão se encontra no evangelho de João: na descrição do encontro de Jesus com seus discípulos que começa com uma pergunta do Senhor sobre o que eles procuravam (cf. Jo 1, 38). Em seguida, Jesus os convida a fazerem a experiência do seguimento para verem o que Ele irá propor (cf. Jo 1, 39)²⁵³. O impacto do encontro com Cristo continua acontecendo ao longo da história!

O evangelista João nos deixou por escrito o impacto que a pessoa de Jesus produziu nos primeiros discípulos que o encontraram, João e André. Tudo começa com uma pergunta: ‘que procuram?’ (Jo 1,38). A essa pergunta seguiu um convite a viver uma experiência: ‘venham e verão’ (Jo 1,39). Esta narração permanecerá na história como síntese única do método cristão²⁵⁴.

No número 245, o Documento apresenta a realidade do nosso Continente e, ao mesmo tempo, a atualização da cena evangélica citada (Jo 1, 38s) como um caminho para os nossos fiéis que continuam a procurar o Senhor e desejam saber os lugares, as pessoas, os dons que nos levam a Ele mesmo; de tal forma que permitam o nascimento de novos discípulos missionários de Jesus Cristo.

²⁵⁰ DAp, n. 243.

²⁵¹ Cf. p. 30.

²⁵² GUEDES, J. O. O. **A novidade do Cristianismo na *Evangelii Gaudium***. In: AMADO, J.; FERNANDES, L. A. (Orgs.). **Evangelii Gaudium em questão**. Aspectos bíblicos, teológicos e pastorais. São Paulo: Paulinas; Rio e Janeiro: Editora PUC-Rio, 2014. p.165.

²⁵³ DAp, n. 244.

²⁵⁴ Ibid.

Será sempre graças à ação invisível do Espírito que o encontro com Jesus será realizado e assim acontecerá pela fé recebida e vivida na Igreja²⁵⁵. Esta é, de fato, a nossa casa, onde nos encontramos e vivemos a fé! Nela, como dizia Bento XVI, “temos tudo o que é bom, tudo o que é motivo de segurança e de consolo! Quem aceita a Cristo..., em sua totalidade, tem garantida a paz, a felicidade, nesta e na outra vida”²⁵⁶.

No meio da ambiguidade inerente à nossa história, vamos percebendo o quanto o encontro com Jesus Cristo, vivido na fé, é profundamente libertador dos poderes da morte, no nível existencial pessoal (angústia, solidão, medo, falta de esperança...) e no nível social e político. Neste encontro, experimentamos um calor novo aquecendo nosso coração...

Neste encontro, vamos desenvolvendo também a sensibilidade para nos sintonizarmos com a presença desse Deus, com a atuação do Seu Espírito – Espírito de Cristo – em cada ser humano, em cada cultura e religião e no cosmo todo²⁵⁷.

2.3

Lugares de encontro com Jesus Cristo

O primeiro lugar apresentado por Aparecida para o encontro com Jesus é a Sagrada Escritura, fonte de vida para a Igreja e alma de sua ação evangelizadora. O fiel que desconhece a Escritura desconhece o próprio Jesus Cristo e renuncia à proposta do anúncio do Senhor²⁵⁸.

Por isso, o Papa Bento XVI, no seu discurso inaugural, propunha um conhecimento profundo e vivencial da Palavra de Deus sem o qual não seria possível iniciar uma nova etapa missionária da Igreja. Consequentemente, o povo de Deus precisa ser educado na leitura e meditação da Palavra. De tal forma, que ela se torne alimento e o leve a experimentar que é uma Palavra que traz espírito e vida (cf. Jo 6, 63)²⁵⁹. Sendo assim, todo compromisso missionário e toda a vida do cristão devem estar fundamentados na rocha da Palavra de Deus.

A Palavra de Deus precisa sempre ser oferecida aos fiéis como um dom do Pai para o encontro com seu Filho. Essa “proposta será mediação de encontro (...)

²⁵⁵ DAp, n. 246.

²⁵⁶ Ibid., p. 287.

²⁵⁷ RUBIO, A. G. **Orientações atuais na cristologia**. In: MIRANDA, M. DE FRANÇA. (Org.). **A pessoa e a mensagem de Jesus**. São Paulo: Loyola, 2002. p. 66.

²⁵⁸ DAp, n. 247.

²⁵⁹ Ibid., p. 245.

se for apresentada como Palavra revelada, contida na Escritura, como fonte de evangelização. Ela se tornará mediação do diálogo com o Senhor e a alma da própria evangelização.”²⁶⁰ Será também mediação do anúncio de Jesus a todos.

Daí deriva uma consequência clara para nossas comunidades que é a “pastoral bíblica”, como verdadeira animação bíblica da pastoral. Para tanto, é mister uma aproximação à Sagrada Escritura que não seja somente intelectual e instrumental, mas com o próprio coração²⁶¹.

Faz-se, pois, necessário propor aos fiéis a Palavra de Deus como dom do Pai para o encontro com Jesus Cristo vivo, caminho de ‘autêntica conversão e de renovada comunhão e solidariedade’. Esta proposta será mediação de encontro com o Senhor se for apresentada a Palavra revelada, contida na Escritura, como fonte de evangelização²⁶².

Entre os meios de nos aproximarmos da Escritura Sagrada, o Documento menciona que a forma privilegiada é a *Lectio divina* ou exercício de leitura orante da Escritura com seus quatro momentos (leitura, meditação, oração, contemplação). Quando ela é bem praticada como verdadeira leitura orante, conduz ao encontro com Jesus, ao conhecimento do Seu mistério e à comunhão com Ele²⁶³. A Palavra de Deus possibilita uma verdadeira mudança de vida do fiel através do encontro com o Senhor!

Todos eles, graças a este encontro, foram iluminados e recriados porque se abriram à experiência da misericórdia do Pai que se oferece por sua Palavra de verdade e vida. Não abriram seu coração para algo do Messias, mas ao próprio Messias, caminho de crescimento na ‘maturidade conforme a sua plenitude’ (Ef 4,13), processo de discipulado, de comunhão com os irmãos e de compromisso com a sociedade²⁶⁴.

Ratificando a presença de Jesus, na sua Palavra, o Papa Francisco destacou que podemos encontrar o Senhor no Evangelho. Contudo, essa Palavra precisa ser recebida como se recebe o próprio “Jesus, ou seja, com o coração aberto, com o coração humilde, com o Espírito das Bem-Aventuranças. Porque Jesus veio assim, em humildade. Veio em pobreza. Veio com a unção do Espírito Santo”²⁶⁵.

²⁶⁰ DAp, n. 248.

²⁶¹ Ibid.

²⁶² Ibid.

²⁶³ Ibid., n. 249.

²⁶⁴ Ibid.

²⁶⁵ FRANCISCO. **Não se anuncia o Evangelho para convencer**. A força da Palavra é Jesus – o Papa Francisco na Missa em Santa Marta. Disponível em: <http://pt.radiovaticana.va/storico/2014/09/01/n%C3%A3o_se_anuncia_o_evangelho_para_convencer._a_for%C3%A7a_da_palavra_o_se_anuncia_%A9/por-822725>. Acesso em 02 de fevereiro de 2015.

Em outra homilia, o Papa Francisco salientou que a força da Palavra de Deus provém do encontro com Cristo, um encontro que, segundo o Papa, se realiza através de nossos pecados e da misericórdia de Deus. Para o Pontífice, este encontro é o fulcro da vida cristã e, onde não há esse encontro, encontramos igrejas “decadentes” e cristãos “tépidos”. Estas realidades atestam o fato da existência de cristãos que nunca se encontraram com Cristo ou se esqueceram desse fato, pois o encontro com Cristo “vira a vida” e nos dá a força para anunciar a salvação aos outros. Francisco, comentando a experiência de Paulo, apresentou, como “lugar” privilegiado do encontrar com Cristo, os nossos pecados: “neste encontro entre Cristo e os meus pecados está a salvação”²⁶⁶.

Um segundo modo de encontrarmos o Senhor é a Sagrada liturgia²⁶⁷. Já o Concílio Vaticano II, na Constituição sobre a liturgia, nos apresentava a liturgia como essa oportunidade privilegiada de aproximar-se de Jesus²⁶⁸. Por isso, é “fundamental que as celebrações litúrgicas incorporem em suas manifestações elementos artísticos que possam transformar e preparar a assembleia para o encontro com Cristo”²⁶⁹.

Na liturgia, o lugar privilegiado para o encontro com Jesus é a Eucaristia²⁷⁰. Nela, “Jesus nos atrai para si” e nos faz entrar na sua dinâmica relacional com Deus e o próximo. Tendo em vista o estreito vínculo entre o crer, o celebrar e o viver o mistério de Cristo, como três dimensões da existência cristã, cabe ao discípulo de Jesus alcançar uma existência cristã que assuma uma forma eucarística.

Toda a vida cristã precisa ser cada vez mais eucarística. A Eucaristia é, assim, não apenas uma fonte inesgotável da vocação cristã, mas também um impulso missionário²⁷¹. As comunidades cristãs precisam se tornar verdadeiras “comu-

²⁶⁶ FRANCISCO. **Você se sente um pecador salvo por Cristo? Não? Então, é um cristão tépido.** Em Santa Marta, o Papa destaca o lugar privilegiado para o encontro com Jesus são os nossos pecados. Disponível em: < http://www.zenit.org/pt/articles/voce-se-sente-um-pecador-salvo-por-cristo-nao-entao-e-um-cristao-tepido?utm_campaign=diarioportughtml&utm_medium=email&utm_source=dispatch >. Acesso em 02 de fevereiro de 2015.

²⁶⁷ DAp, n. 250.

²⁶⁸ CONCÍLIO VATICANO II. **Constituição Conciliar SACROSANCTUM CONCILIUM sobre a sagrada liturgia.** Petrópolis: Vozes, 1968. n. 7.

²⁶⁹ DAp, n. 500.

²⁷⁰ PAULO VI. **Carta encíclica MYSTERIUM FIDEI sobre o culto da Sagrada Eucaristia.** São Paulo: Paulinas, 1965. nn. 34-47.

²⁷¹ DAp, n. 251.

nidades eucarísticas que vivem sacramentalmente o encontro com o Cristo Salvador”²⁷².

Citando a encíclica *Deus Caritas Est* e S. João Crisóstomo, o *Documento de Aparecida* recorda a íntima relação entre a Eucaristia e os pobres, mostrando a necessidade de que a Eucaristia, de fato, se estenda por nossa vida de forma concreta. Isso ocorre, pois o “Cristo reconhecido na Eucaristia remete ao encontro e serviço aos pobres”²⁷³.

O Documento traz-nos profundo questionamento sobre nossa vida eucarística, quando realçamos, por exemplo, para nossos fiéis a participação diária na Eucaristia, mas, ao mesmo tempo, não vemos um compromisso com os mais necessitados; não vemos um prolongamento, na vida, da Eucaristia celebrada.

Nesse banquete feliz participamos da vida eterna e, assim, nossa existência cotidiana se converte em uma Missa prolongada. Mas todos os dons de Deus requerem uma disposição adequada para que possam produzir frutos de mudança. Especialmente, nos exigem um espírito comunitário, que abramos os olhos para reconhecê-lo e servi-lo nos mais pobres: ‘No mais humilde encontramos o próprio Jesus’. Por isso, São João Crisóstomo exortava: ‘Querem em verdade honrar o corpo de Cristo? Não consentam que esteja nu. Não o honrem no templo com mantos de seda enquanto fora o deixam passar frio e nudez’²⁷⁴.

Dessa realidade, deriva a grande importância do preceito dominical como necessidade interior do próprio cristão²⁷⁵. O discípulo não pode assumir sua missão e sua própria identidade sem uma participação ativa na celebração da Eucaristia dominical. Por isso, urge redescobrir e promover a “pastoral do domingo” e dar a esse dia sagrado a verdadeira prioridade nos programas pastorais²⁷⁶. A Eucaristia dominical é momento privilegiado do encontro com o Senhor, através do qual as comunidades podem experimentar a paróquia como família na fé e na caridade²⁷⁷.

Os bispos também se dirigiram às inúmeras comunidades que não podem participar da Eucaristia dominical, lembrando-lhes que elas também podem viver “segundo o domingo”, participando da “celebração dominical da Palavra” em que Cristo se faz presente pela Palavra, pela comunidade reunida. Contudo, os fiéis

²⁷² DAp, n. 175.

²⁷³ CNBB. **Comunidade de comunidades**: uma nova paróquia. São Paulo: Paulinas, 2014. n. 275.

²⁷⁴ DAp, n. 354.

²⁷⁵ JOÃO PAULO II. **Carta apostólica DIES DOMINI sobre a santificação do domingo**. São Paulo: Paulinas, 1998. n. 46.

²⁷⁶ DAp, n. 252.

²⁷⁷ Ibid., n. 305.

devem também desejar a participação plena na Eucaristia dominical²⁷⁸. Por isso, são motivados a rezarem ao Senhor da messe que mande mais sacerdotes para servirem Seu povo²⁷⁹.

Retomando as palavras dos Padres sinodais, Bento XVI recorda que os momentos de celebração da Palavra de Deus são ocasiões privilegiadas de encontro com o Senhor. Por isso, essa prática pode trazer muito proveito para os fiéis e precisa se enquadrar como um elemento importante da pastoral litúrgica²⁸⁰.

Na liturgia, os fiéis podem fazer a profunda experiência do encontro com o Senhor através da Palavra proclamada na assembleia litúrgica, pois

A proclamação e pregação da Palavra na liturgia nos tornam “contemporâneos” do mistério de Cristo e nos tornam participantes do *hodie* da salvação pascal... A Palavra anunciada na liturgia torna-se epifania da presença definitiva do Emmanuel... Ele mesmo é o *euangélion* proclamado, comentado e tornado atual, evento de salvação para todos os que o acolhem na fé²⁸¹.

O Sacramento da Penitência é outro lugar onde o pecador experimenta o encontro com Jesus que se compadece de nós e nos concede seu perdão²⁸²; permitindo-nos sentir seu amor mais forte do que o nosso pecado e nos libertando de tudo aquilo que nos impede de permanecer em seu amor; impulsionando-nos a anunciar Sua presença entre nós²⁸³.

O Papa Francisco destacou, numa de suas homilias (23/02/2014), a necessidade de que a celebração do Sacramento da Confissão não seja algo “mecânico”, mas uma verdadeira experiência de relação, pois é esse encontro, dizia ele, que nos reconcilia. Afirmou o Pontífice que confessar é “ir se encontrar com o Pai, que reconcilia, que perdoa e que faz festa”²⁸⁴.

²⁷⁸ DAp. n. 253.

²⁷⁹ CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO E A DISCIPLINA DOS SACRAMENTOS. **Instrução REDEMPTIONIS SACRAMENTUM sobre algumas coisas que se devem observar e evitar acerca da Santíssima Eucaristia**. São Paulo: Paulinas, 2004. n. 151.

²⁸⁰ BENTO XVI. **Exortação apostólica pós-sinodal VERBUM DOMINI sobre a Palavra de Deus na vida e na missão da Igreja**. São Paulo: Paulinas, 2010. n. 65

²⁸¹ SANTANA, L. F. R. **A homilia à luz da *Evangelii Gaudium***. In: AMADO, J.; FERNANDES, L. A. (Orgs.). **Evangelii Gaudium em questão**. Aspectos bíblicos, teológicos e pastorais. São Paulo: Paulinas; Rio e Janeiro: Editora PUC-Rio, 2014. p.121.

²⁸² JOÃO PAULO II. **Carta encíclica RECONCILIATIO ET PENITENTIAE sobre a reconciliação e a penitência na missão da Igreja hoje**. São Paulo: Paulinas, 1985. n. 29.

²⁸³ DAp, n. 254.

²⁸⁴ FRANCISCO. **Homilia do papa Francisco na Casa Santa Marta: confissão não é uma mera tinturaria que tira manchas**. Disponível em: <http://www.zenit.org/pt/articles/homilia-do-papa-francisco-na-casa-santa-marta-a-confissao-nao-e-uma-mera-tinturaria-que-tira-manchas?utm_campaign=diarioportughtml&utm_medium=email&utm_source=dispatch>. Acesso em 02 de fevereiro de 2015.

O discípulo de Jesus, alimentado pela Palavra e pela Eucaristia, também é convidado a cultivar uma relação de profunda amizade com Jesus, assumindo a vontade do Pai através da oração pessoal e comunitária²⁸⁵ que possibilitam o acesso a Jesus e se tornam sinal do primado da graça na vida do discípulo missionário²⁸⁶.

Todos os fiéis são convidados a escutarem Jesus “como comunidade de discípulos missionários que experimentaram o encontro vivo com ele”²⁸⁷ e a compartilhar todos os dias com os demais essa alegria incomparável que preenche a vida.

O próprio Jesus nos garantiu sua presença quando nos reunimos em seu nome (Mt 18,20). Por isso, Ele se faz presente em meio à comunidade viva na fé e no amor fraterno²⁸⁸ que experimenta a força da Presença do Senhor que a anima a viver segundo Seu estilo de vida. Jesus se faz presente naqueles que, como Ele, entregam suas próprias vidas, para que outros tenham vida. Da mesma forma, o Senhor fala à comunidade reunida através de seus pastores (Lc 10, 16)²⁸⁹.

Sem dúvida alguma, é fundamental recordar que as paróquias “são células vivas da Igreja e os lugares privilegiados em que a maioria dos fiéis tem uma experiência concreta de Cristo e de sua Igreja”²⁹⁰. Dessa forma, não será possível pensar a vida comunitária, tendo como base assumir cargos ou atuar em serviços na paróquia, pois ela se baseia na missão de ser autêntico discípulo de Cristo²⁹¹.

Nesse mesmo sentido, o Documento prioriza que a própria comunhão episcopal, em especial depois do Concílio Vaticano II, “deve ser entendida como encontro com o Cristo vivo, presente nos irmãos que estão reunidos em seu nome”²⁹². Essa comunhão possibilita a efetividade da solidariedade entre as igrejas²⁹³.

²⁸⁵ DAp, n. 255.

²⁸⁶ JOÃO PAULO II. **Carta apostólica NOVO MILLENIO INEUNTE no termo do grande jubileu do ano 2000**. São Paulo: Paulinas, 2001. n. 33.

²⁸⁷ DAp, n. 364.

²⁸⁸ Ibid., n. 256.

²⁸⁹ CONGREGAÇÃO DO CULTO DIVINO E A DISCIPLINA DOS SACRAMENTOS. **Instrução geral sobre o Missal Romano**. Petrópolis: Vozes, 2005. n. 27.

²⁹⁰ DAp, n. 304.

²⁹¹ CNBB. **Diretrizes gerais da ação evangelizadora da Igreja no Brasil 2011-2015**. São Paulo: Paulinas, 2011. n. 258.

²⁹² DAp, n. 181.

²⁹³ JOÃO PAULO II. **Exortação apostólica pós-sinodal ECCLESIA IN AMERICA sobre o encontro com Jesus Cristo vivo caminho para a conversão, a comunhão e a solidariedade na América**. São Paulo: Paulinas, 1999. n. 37.

No momento da história em que vivemos verdadeiros massacres contra os cristãos, as palavras de Aparecida se tornam iluminadoras e portadoras de vida e atualidade. Cristo faz-se presente

Naqueles que dão testemunho de luta por justiça, pela paz e pelo bem comum, algumas vezes chegando a entregar a própria vida em todos os acontecimentos da vida de nossos povos, que nos convidam a procurar um mundo mais justo e mais fraterno em toda realidade humana, cujos limites às vezes causam dor e nos agonizam²⁹⁴.

Outro “lugar” em que Cristo, também, é encontrado, de modo especial: nos pobres, aflitos e enfermos como Ele mesmo nos garantiu em Mt 25, 37-40. O *Documento de Aparecida* nos lembra de que, muitas vezes, os pobres e os que sofrem “nos evangelizam realmente”²⁹⁵ através de seu testemunho de vida.

Os cristãos são chamados a contemplar, nos rostos sofredores de nossos irmãos, o rosto de Cristo que nos chama a servi-LO neles. Por isso, os pobres “desafiam o núcleo do trabalho da Igreja, da pastoral e de nossas atitudes cristãs. Tudo o que tenha relação com Cristo tem relação com os pobres e tudo o que está relacionado com os pobres reivindica a Jesus Cristo”²⁹⁶.

Com isso, também entendemos o envio de Cristo, para que os apóstolos sasissem a “pregar o Reino de Deus e a curar os enfermos, verdadeiras catedrais do encontro com o Senhor Jesus”²⁹⁷. Por isso também o Papa Francisco reforça que não é possível deixar os pobres sozinhos, pois eles são destinatários privilegiados do Evangelho²⁹⁸.

Um exemplo desse amor pelos doentes e a certeza na presença de Cristo nesses irmãos são apresentados numa biografia de S. Camilo de Lellis. Segundo um companheiro seu que escreveu sua biografia, o santo contemplava com tanta emoção a pessoa de Cristo nos doentes que, enquanto lhes dava de comer, chegava a pedir-lhes a graça e o perdão dos pecados. Por isso, mantinha-se diante deles com profundo respeito como se estivesse realmente na presença do Senhor²⁹⁹.

²⁹⁴ DAp, n. 256.

²⁹⁵ Ibid., n. 257.

²⁹⁶ Ibid., n. 393.

²⁹⁷ Ibid., n. 417.

²⁹⁸ FRANCISCO. *Exortação apostólica EVANGELII GAUDIUM sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual*. São Paulo: Paulus e Loyola, 2013. n. 48.

²⁹⁹ CICATELLI, S. *Vita del P. Camillo de Lellis*. In: *Liturgia das Horas*. V. III. São Paulo: Paulus, 2000. pp. 1423-1424.

Nesse contexto, “o encontro com Jesus através dos pobres é uma dimensão constitutiva de nossa fé”³⁰⁰. A opção preferencial pelos pobres, segundo João Paulo II, nasce da contemplação do rosto sofredor de Cristo neles³⁰¹ e do encontro com Ele nos aflitos e marginalizados, cuja imensa dignidade Ele mesmo nos revela³⁰². Assim, a mesma união a Jesus é a “que nos faz amigos dos pobres e solidários com seu destino”³⁰³.

O Catecismo da Igreja Católica, fazendo eco a Mt 25, 1-13; Mc 13, 33-37, adverte-nos de que seremos separados do Senhor “se descuidarmos as necessidades graves dos pobres e dos pequeninos seus irmãos” (n. 1033). Por isso, o Compêndio da Doutrina Social da Igreja afirma que “os pobres ficam confiados a nós e quanto a esta responsabilidade seremos julgados no fim”³⁰⁴. Nessa mesma linha, o Papa Francisco exorta todos a uma solidariedade desinteressada em relação aos pobres³⁰⁵.

Retomando as palavras de Bento XVI, no discurso inaugural, os bispos iniciam um novo tópico do Documento, como um novo “lugar” de encontro, enfatizando a realidade da piedade popular, que deve ser promovida e protegida, como lugar de encontro com Jesus Cristo³⁰⁶. A mesma piedade foi vista como uma forma de manifestação da “sede de Deus”³⁰⁷ e de expressão da fé³⁰⁸.

A piedade popular é expressa de diversas maneiras: festas de padroeiros, rosários, procissões, cânticos, novenas, orações diversas... Um exemplo significativo são as peregrinações em que o Povo de Deus se coloca como um povo peregrino e o próprio Senhor caminha ao seu lado³⁰⁹.

A peregrinação da fé possibilita ao peregrino uma experiência profunda de fé que o leva a uma aproximação do mistério que o transcende. Em diversos san-

³⁰⁰ DAp, n. 257.

³⁰¹ JOÃO PAULO II. **Carta apostólica NOVO MILLENNIO INEUNTE no termo do grande jubileu do ano 2000**. São Paulo: Paulinas, 2001. n. 25.

³⁰² DAp, n. 257.

³⁰³ Ibid.

³⁰⁴ PONTÍFICIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”. **Compêndio da Doutrina Social da Igreja**. São Paulo: Paulinas, 2008. n. 183.

³⁰⁵ FRANCISCO. **Exortação apostólica EVANGELII GAUDIUM sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual**. São Paulo: Paulus e Loyola, 2013. n. 58.

³⁰⁶ DAp, n. 258.

³⁰⁷ PAULO VI. **Exortação apostólica EVANGELII NUNTIANDI sobre a evangelização no mundo contemporâneo**. São Paulo: Paulinas, 1976. n. 48.

³⁰⁸ Cf. 2.1.

³⁰⁹ DAp, n. 259.

tuários, os peregrinos fazem verdadeiras experiências que transformam suas vidas³¹⁰. A própria piedade popular possibilita uma superação da “espiritualidade de massas”, quando penetra a existência pessoal de cada fiel³¹¹.

A piedade popular penetra delicadamente a existência pessoal de cada fiel e ainda que se viva em uma multidão, não é uma ‘espiritualidade de massas’. Nos diferentes momentos da luta cotidiana, muitos recorrem a algum pequeno sinal do amor de Deus: um crucifixo, um rosário, uma vela que se acende para acompanhar um filho em sua enfermidade, um Pai Nosso recitado entre lágrimas, um olhar entranhável a uma imagem querida de Maria, um sorriso dirigido ao Céu em meio a uma simples alegria³¹².

A fé pode e deve penetrar na cultura em que ela está encarnada dando uma nova forma de viver para os povos. Por isso, a piedade popular necessita ser evangelizada e purificada, para que ela conduza todos os fiéis a uma verdadeira conversão de vida a Cristo³¹³.

Assim, a piedade popular não pode ser desvalorizada, mas deve ser reconhecido o que ela expressa e contém: “um intenso sentido de transcendência, uma capacidade espontânea de se apoiar em Deus e uma verdadeira experiência de amor teologal”³¹⁴. A pessoa sai dos confins do próprio ser para se lançar em Deus que a leva à perfeita e perene realização de si³¹⁵.

Essa piedade popular não deixa de ser uma expressão de sabedoria sobrenatural e, como espiritualidade cristã, se torna um caminho de encontro com o Senhor, integrando o corpóreo, o sensível, o simbólico e as necessidades mais concretas dos povos. Por isso, a piedade popular “é uma maneira legítima de viver a fé, um modo de se sentir parte da Igreja e uma forma de ser missionários, onde se recolhem as mais profundas vibrações da América Latina”³¹⁶.

Dentro do ambiente secularizado onde estamos inseridos, essa piedade se torna uma poderosa confissão de fé no Deus vivo e atuante na história. Nossos povos são extremamente sensíveis à Paixão do Senhor e ao testemunho de Maria.

³¹⁰ DAp, n. 260.

³¹¹ Ibid., n. 261.

³¹² Ibid.

³¹³ Ibid., 262.

³¹⁴ Ibid., n. 263.

³¹⁵ MONDIN, B. **O homem, quem é ele?** Elementos de antropologia filosófica. São Paulo: Paulus, 2003. p. 268.

³¹⁶ DAp, n. 264.

Nas duas realidades, os fiéis se sentem amados por Deus e mais próximos do Senhor e de sua Mãe e experimentam a proximidade daqueles que eles buscam³¹⁷.

O grande exemplo do seguimento de Jesus é sua própria Mãe, a máxima realização da existência cristã. Seu exemplo de vida chama a atenção de todo discípulo de Jesus tanto pelo seu testemunho de vida como pela sua proximidade materna com os fiéis³¹⁸.

Recordando as palavras de Bento XVI, os bispos destacam o exemplo de Maria como aquela que “brilha diante dos nossos olhos como imagem acabada e fidelíssima do seguimento de Cristo”³¹⁹. Ela, segundo Bento XVI, é “escola de fé destinada a nos conduzir e fortalecer no caminho que conduz ao encontro com o Criador do céu e da terra”³²⁰.

Para nosso povo, o exemplo e a compreensão de Maria como caminho para o Cristo é algo forte e que influencia a muitos. Nosso povo é marcado por uma forte piedade mariana que o acompanha do início ao fim da vida. Através de Maria, muitos se encontram com Seu Filho e fazem uma verdadeira mudança de vida. Ao mesmo tempo, ela se torna o modelo perfeito de quem decide seguir Jesus.

... Ela fala e pensa com a Palavra de Deus; a Palavra de Deus se faz a sua palavra e sua palavra nasce da Palavra de Deus. Além disso, assim se revela que seus pensamentos estão em sintonia com os pensamentos de Deus, que seu querer é um querer junto com Deus. Estando intimamente penetrada pela Palavra de Deus, Ela pode chegar a ser mãe da Palavra encarnada³²¹. Esta familiaridade com o mistério de Jesus é facilitada pela reza do Rosário, onde: ‘o povo cristão aprende de Maria a contemplar a beleza do rosto de Cristo e a experimentar a profundidade de seu amor. Mediante o Rosário, o cristão obtém abundantes graças, como recebendo-as das próprias mãos da mãe do Redentor’³²¹.

A vida dos apóstolos de Jesus e dos santos também é considerada um lugar privilegiado de encontro com Jesus. Eles marcaram a espiritualidade e o estilo de vida da Igreja. Ainda hoje, o testemunho dos apóstolos e santos inspira tanto o ser como a ação das comunidades cristãs³²². Dentre eles, destacam-se o exemplo dos apóstolos Pedro e Paulo e também de S. José reconhecido como o mestre do silêncio que ensina através do testemunho de suas virtudes³²³.

³¹⁷ DAp, n. 265.

³¹⁸ Ibid., n. 266.

³¹⁹ Ibid., n. 270.

³²⁰ Ibid., p. 284.

³²¹ Ibid., n. 273.

³²² Ibid., n. 273.

³²³ Ibid., n. 274.

Em suma, Aparecida nos coloca diante de inúmeras possibilidades reais para o encontro real com Jesus Cristo: a Sagrada Escritura; a Sagrada Liturgia; a Eucaristia; o Sacramento da Reconciliação; a comunidade; os pobres; os enfermos; a piedade popular; a Virgem Maria; a vida dos apóstolos e outros santos.

3

O encontro com Jesus Cristo segundo Karl Rahner

Chegamos, agora, à última parte de nosso trabalho. Depois de fundamentarmos a noção de relação/encontro com a filosofia de Buber e apresentarmos a reflexão dos bispos, na Conferência de Aparecida, sobre a relação do cristão com Jesus Cristo, passaremos às considerações de um dos grandes teólogos do século XX: Karl Rahner.

Segundo Sesboüé, Rahner “falou à fé de seus contemporâneos porque ele próprio tinha sido penetrado pela experiência de Deus”³²⁴. Nessa mesma linha, um dos maiores comentadores brasileiros de Rahner, Pe. Mário de França Miranda, afirma que o coração da teologia do teólogo alemão e de sua espiritualidade é, exatamente, a experiência de Deus realizada por ele mesmo nos primórdios de sua vida como jovem jesuíta³²⁵. Sendo assim, interessa-nos entendermos como Rahner via a possibilidade e a experiência, em si, do cristão com Jesus Cristo.

3.1**Breve Biografia de Rahner**

Rahner nasceu em 5 de março de 1904 em *Freiburg im Breisgau*. Recebeu, desde cedo, uma educação firme e liberal de seus pais. Inicialmente, ele foi um aluno médio, mas melhorou com o passar do tempo. Sempre trabalhou rápido e bem, mas com muita dificuldade para redigir seus deveres.

Durante sua juventude, fez parte, como membro ativo, do *Quickborn* (literalmente *Fonte da Juventude*) - movimento da juventude católica, cujo animador era Romano Guardini³²⁶. Rahner ingressou na Companhia de Jesus em 1922, três anos depois de seu irmão Hugo: ambos se dedicaram aos estudos teológicos. Seu irmão será, sobretudo, patologista e especialista em espiritualidade inaciana³²⁷.

Rahner ingressou na congregação com dezoito anos com a experiência espiritual de vocação sacerdotal³²⁸. Nesse período, Rahner afirmava que a espiritualidade de S. Inácio recebida pela prática da oração e de uma formação religiosa foi

³²⁴ SESBOÜÉ, B. **Karl Rahner**: itinerário teológico. São Paulo: Loyola, 2004. p. 9.

³²⁵ MIRANDA, M. DE FRANÇA. **Da experiência de Deus à teologia**. In: Id. **A Igreja numa sociedade fragmentada**. São Paulo: Loyola, 2006. p. 212.

³²⁶ SESBOÜÉ, B., op. cit., p. 12.

³²⁷ Ibid., p. 13.

³²⁸ SESBOÜÉ, B. **Karl Rahner**: itinerário teológico. São Paulo: Loyola, 2004. p. 14.

mais significativa para ele do que toda a filosofia e a teologia³²⁹. Sua formação inicial foi o percurso clássico da formação jesuítica de sua época.

Estudou filosofia em Feldkirch e depois em Pullach quando descobriu o pensamento de Joseph Maréchal. Este jesuíta belga exercerá forte ingerência nos jovens jesuítas através de seu projeto de realizar uma síntese entre o método transcendental de Kant e a doutrina tomista do conhecimento. A filosofia de Maréchal sempre foi reconhecida, por Rahner, como uma importante influência para sua filosofia, bem como a de Pierre Rousselot que também trabalhou a teoria do conhecimento de S. Tomás, em especial com sua tese *O intelectualismo de Santo Tomás*. Já a filosofia de Maurice Blondel exercia, sobre Rahner, um predomínio indireto³³⁰.

Entre 1927 e 1929, foi professor de latim de seus confrades. De 1929 a 1933, Rahner iniciou seus primeiros estudos de teologia em Valkenbur, na Holanda. Durante seu tempo livre começou a ler os Padres da Igreja nos volumes do Migne. Foi ordenado sacerdote no dia 26 de julho de 1932 pelo cardeal Faulhaber. Entre 1933-1934, encerrou seu percurso de formação durante a tomada do poder por Hitler que possibilitou a Rahner um verdadeiro confronto com o drama de seu país³³¹.

Primeiramente, Rahner foi designado para o ensino da história da filosofia no escolasticado de Pullach. Com isso, começou o doutorado em filosofia em Freiburg im Breisgau, onde acompanhou as aulas de Martin Heidegger e de outros professores. Segundo Rahner, o que ele recebeu de Heidegger foi o estímulo do ato de pensar ou, como ele mesmo diz, “um estilo de pensamento e de pesquisa”³³². Não obstante, ele também reconheceu que a filosofia contida em sua teologia também era proveniente de Heidegger³³³.

Rahner escreveu sua tese de filosofia escolástica abordando a metafísica do conhecimento em Santo Tomás de Aquino. Sua pesquisa foi marcada pelas questões de Kant e pelas orientações de J. Maréchal. Sua questão central, na tese, foi aprofundar quais são, segundo S. Tomás, as condições *a priori*, isto é, a estrutura

³²⁹ MIRANDA, M. DE FRANÇA. *Da experiência de Deus à teologia*. In: Id. *A Igreja numa sociedade fragmentada*. São Paulo: Loyola, 2006. p. 212.

³³⁰ SESBOÛÉ, B., op. cit., p. 15.

³³¹ Ibid., p. 16.

³³² Ibid., p. 17.

³³³ Ibid., p. 18.

fundamental do espírito humano. Essa tese, concluída em 1936, foi publicada em 1939 com o título *O espírito no mundo (Geist in Welt)* que se tornou sua primeira grande obra³³⁴. Depois desse período, Rahner se tornou professor de teologia pelas necessidades daquele momento.

Em 1936, foi para Innsbruck, na Áustria, fazer sua tese de doutorado em teologia com o tema: *O pensamento patrístico sobre o Coração traspassado do Salvador como fonte da Igreja*. Sua tese não foi publicada na época. Ele começou a ensinar em Innsbruck em 1937 onde ficou até 1964. Seu primeiro curso foi sobre a graça enquanto seu irmão ensinava, no mesmo lugar, história da Igreja antiga e Patrologia.

Com H. Urs von Balthasar, em 1939, ele concebeu o projeto de uma dogmática que encabeçaria as *Schriften* alemãs. Suas primeiras contribuições foram patrísticas, relacionadas particularmente a Orígenes³³⁵. Já nos seus primeiros escritos como estudante de teologia, ele buscava pensar a ação salvífica de Deus experimentada pelo ser humano com base em autores antigos³³⁶.

Rahner considerava que a teologia especulativa podia ser renovada e, mesmo sem esquecer sua formação filosófica, começou a trilhar um novo percurso, mantendo sua preocupação com o “conceito”. A filosofia e, principalmente, a antropologia teriam uma grande relevância na sua teologia.

Em 1937, ele ministrou um curso que resultaria, em 1941, num segundo livro importante: *O homem à escuta do Verbo (Hörer des Wortes)*, e a base de sua teologia fundamental: o espírito humano é, ao mesmo tempo, transcendente e histórico. Em 1938, Rahner foi afastado do ensino quando Hitler anexou a Áustria à Alemanha: é a *Anschluss*. Nesse período, o regime nazista se instalou e a faculdade estadual de teologia de Innsbruck foi fechada.

Rahner partiu para Viena onde trabalhou em instituto pastoral. Ele mesmo destacava que a preocupação pastoral sempre esteve presente em suas obras. Por isso, ministrou muitos cursos para a formação teológica dos leigos. Nesse período, Rahner defendeu uma teologia considerada *querigmática*.

³³⁴ SESBOÜÉ, B. **Karl Rahner**: itinerário teológico. São Paulo: Loyola, 2004. p. 18.

³³⁵ Ibid., p. 19.

³³⁶ MIRANDA, M. DE FRANÇA. **Da experiência de Deus à teologia**. In: Id. **A Igreja numa sociedade fragmentada**. São Paulo: Loyola, 2006. p. 212.

Em 1944, foi obrigado a deixar Viena e passou a residir em pequena aldeia da Baviera, onde conheceu o meio rural e passou a exercer o ministério pastoral no meio dos refugiados. Nesse período, fez um sermão na Quaresma sobre a oração difundido em cem mil exemplares³³⁷.

Permaneceu em Munique entre 1945 e 1948, enquanto ensinava em Pullach e, nesse mesmo período, realizou grande atividade pastoral³³⁸. Depois da guerra, a faculdade de teologia de Innsbruck foi reconstituída e Rahner retornou para lá em 1948, retomando o ensino da teologia. Nesse período, ele ofereceu cursos sobre a criação, pecado original, graça, justificação, sacramentos, virtudes teológicas...

No ano de 1950, redigiu um grande trabalho sobre o dogma da Assunção. A partir de 1954, ele começou a publicar seus *Escritos teológicos* (*Schriften Theologie*). Nesse período, sua atividade estava dividida entre escritor e conferencista. Duas preocupações marcaram sua atuação nessa época: o diálogo entre teólogos e cientistas e a relação entre Cristianismo e religiões não-cristãs³³⁹. Outra função dessa época foi a direção das reedições do *Denzinger*.

Em 1959, reuniu os artigos e as conferências que deram origem à obra pastoral *Missão e graça* (*Sendung und Gnade*) que se tornou grande manual de teologia pastoral da época. Juntamente com H. Vorgrimler, publicou o *Pequeno dicionário de teologia católica* considerado um clássico³⁴⁰.

Uma nova fase surgiu na história da Igreja Universal, na segunda metade do século XX e, por consequência, na vida de Rahner: a convocação do Concílio Vaticano II por S. João XXIII. Rahner foi nomeado pelo pontífice como consultor na Comissão dos sacramentos do Concílio.

Em 1962, pronunciou uma conferência sobre *A fé do sacerdote hoje* que causou muita polêmica na cúria romana, a qual o submeteu à “censura prévia” para seus futuros escritos. No mesmo ano, ministrou outra conferência intitulada: *Não apaguem o espírito!* Depois de um protesto pessoal do chanceler alemão Konrad Adenauer diante do papa, este retirou a censura³⁴¹. Nesse mesmo ano de 1962, na primeira sessão do Concílio, Rahner acompanhou, como teólogo priva-

³³⁷ RAHNER, K. **Trevas e luz na oração**. São Paulo: Herder, 1961.

³³⁸ SESBOÛÉ, B. **Karl Rahner**: itinerário teológico. São Paulo: Loyola, 2004. p. 21.

³³⁹ Ibid., p. 22.

³⁴⁰ Ibid., p. 23.

³⁴¹ Ibid.

do, o cardeal Köning, Arcebispo de Viena. Passou, assim, a morar em Roma. Nesse período, ele recebia muitas visitas e ministrou muitas conferências.

Com isso, foi nomeado pelo Papa como perito na Comissão teológica do Concílio, na qual estavam Henri de Lubac e Yves Congar. Trabalhou arduamente na preparação dos esquemas com outros dois teólogos: Hans Küng e Joseph Ratzinger. Foi nesse período que lhe surgiu a ideia de um curso fundamental da fé que deveria ser oferecido nos primeiros anos de seminário³⁴².

Sua atuação no Concílio foi intensa, sobretudo na elaboração da *Lumen Gentium* e *Dei Verbum* e, de certa forma, na da *Gaudium et Spes*. Em especial, para ele, era necessário um *aggiornamento* da Igreja. Por isso, entendia-se seu entusiasmo com o Concílio Vaticano II³⁴³.

Segundo Congar, Rahner defendia que o Concílio não era o fim, mas o início: seria a introdução de uma tendência, não seu ponto de chegada³⁴⁴. Nesse mesmo contexto, ele conduziu novos projetos como um manual de teologia pastoral (*Sacramentum mundi*); colaborou em *Myesterium Salutis*; lançou com Schillebeeckx as bases da revista *Concilium*³⁴⁵.

Em 1964, foi nomeado, em Munique, para a cátedra de Romano Guardini na qual ensinaria a respeito da visão do mundo. Em 1967, foi solicitado pela Universidade de Munique para retomar a cátedra de dogmática. Nesse período, daria uma nova forma à sua cristologia, da qual nasceria o esboço para a parte cristológica do *Curso fundamental da fé*.

No ano de 1969, o Papa Paulo VI o nomeou membro da Comissão Teológica Internacional. Diante de certas atitudes da cúria romana, Rahner não se sentiu à vontade e se demitiu em 1973³⁴⁶.

A aposentadoria definitiva de Rahner, em Munique, aconteceu em 1971 e, a partir de 1973, passou a residir no instituto universitário dos jesuítas alemães. Ele preparou o *Curso fundamental da fé*, em que propôs uma articulação forte entre sua teologia transcendental e a exposição dogmática da fé, tendo como principal

³⁴² SESBOÛÉ, B. **Karl Rahner**: itinerário teológico. São Paulo: Loyola, 2004. p. 23.

³⁴³ Ibid., p. 49.

³⁴⁴ Ibid., p. 24.

³⁴⁵ Ibid., p. 25.

³⁴⁶ Ibid.

objetivo ajudar o leitor a chegar a um “sim” intelectualmente honesto da fé cristã³⁴⁷.

Em 1982, retornou a Innsbruck e, no ano de 1984, completaria oitenta anos. Contudo, sua saúde começava a declinar. Nesse período, escreveu, em 27 de março, uma breve carta de agradecimento a todos os que organizavam festividades para a comemoração dos seus oitenta anos. Morreu três dias depois no dia 30 de março³⁴⁸. Essa carta juntamente com sua obra *Palavras de Inácio de Loyola a um jesuíta hoje* ganharam o valor de testamento³⁴⁹.

Rahner sempre foi um grande especulador e um homem muito preocupado com a transmissão da fé. Sua grande questão era como o homem moderno pode crer. Seu meio pastoral era ser testemunha comprometida e livre da fé para seu tempo³⁵⁰. Sua reflexão mais especulativa e a preocupação pastoral estiveram sempre unidas como um horizonte único da sua obra³⁵¹.

3.2 Breve introdução à teologia de Rahner

Rahner considerava que, para entender sua teologia, era necessário partir da leitura de seus textos espirituais, particularmente um opúsculo intitulado *Da necessidade e da bênção da oração* (*Von der Not und dem Segen des Gebets*). Outro texto importante seria a *Lógica do conhecimento existencial em Santo Inácio de Loyola*.

Para Rahner, não era possível conceber uma teologia dogmática separada da experiência espiritual do homem, tendo em vista que a teologia compromete o teólogo na sua mais profunda experiência de Deus³⁵². Teologia e vida estão intimamente unidas na reflexão rahneriana. Sesboüé recolhe suas palavras que atestam isso: “Não sou um ‘cientista’. Gostaria de ser, no meio de todo esse trabalho, um homem, um cristão e, na medida do possível, um sacerdote da Igreja”³⁵³.

³⁴⁷ SESBOÜÉ, B. **Karl Rahner**: itinerário teológico. São Paulo: Loyola, 2004. p. 26.

³⁴⁸ Ibid.

³⁴⁹ VORGRIMLER, H. **Karl Rahner**: experiência de Deus em sua vida e em seu pensamento. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 21.

³⁵⁰ SESBOÜÉ, B., op. cit., p. 29.

³⁵¹ Ibid., p. 30.

³⁵² Ibid., p. 31.

³⁵³ Ibid., p. 30.

3.2.1

As influências da teologia de Rahner

Além de Orígenes, outro autor muito influenciou o pensamento de Rahner: S. Boaventura, em particular na tematização do que Rahner chamará de “experiência da graça”³⁵⁴. Rahner buscou no mestre franciscano orientação da experiência para o sentir e não para o conhecer intelectual, enfatizando um sentido espiritual que possibilitasse à inteligência, aperfeiçoada pela fé, conhecer e experimentar o divino³⁵⁵.

Sem dúvida alguma, a experiência fundamental da elaboração teológica rahneriana estava nos *Exercícios espirituais de S. Inácio*. De certa forma, é possível afirmar que os *Exercícios* se tornaram a *fonte* da teologia de Rahner³⁵⁶. Enquanto Inácio auxiliou as almas em seu caminho para Deus, Rahner desejou ajudar os homens da atualidade a crer³⁵⁷.

A preocupação de Rahner é a *miséria do homem sem Deus*, como dizia Pascal. Para falar de Deus, Rahner O define como *Mistério Absoluto*, ou seja, “aquele sobre o qual não se pode falar completamente, aquele que ultrapassa todo discurso e na abordagem do qual não se pode senão cair em uma teologia negativa”³⁵⁸.

A experiência de Deus é o núcleo do pensamento rahneriano com base na teologia de S. Boaventura³⁵⁹. Ao tratar da experiência da graça, Rahner acentuou “tanto a dimensão de mistério inerente a ela, como o fato de ser um fenômeno não extraordinário na vida do cristão”³⁶⁰. O cristão é chamado a aprender a encontrar Deus onde Ele pode ser encontrado, em especial nos abismos de sua própria existência como mediadora da experiência³⁶¹.

Rahner destacava que, no interior da pessoa, sujeito dessa experiência, todas as suas faculdades humanas, unidas, são afetadas pela atração divina³⁶². Como essa experiência compromete todas as faculdades afetivas do homem, ela atinge a

³⁵⁴ MIRANDA, M. DE FRANÇA. **Da experiência de Deus à teologia**. In: Id. **A Igreja numa sociedade fragmentada**. São Paulo: Loyola, 2006. p. 214.

³⁵⁵ Ibid., p. 214-215.

³⁵⁶ VORGRIMLER, H. **Karl Rahner: experiência de Deus em sua vida e em seu pensamento**. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 39.

³⁵⁷ SESBOÛÉ, B. **Karl Rahner: itinerário teológico**. São Paulo: Loyola, 2004. p. 32.

³⁵⁸ Ibid., p. 35.

³⁵⁹ MIRANDA, M. DE FRANÇA. **Da experiência de Deus à teologia**. In: Id. **A Igreja numa sociedade fragmentada**. São Paulo: Loyola, 2006. p. 213-214.

³⁶⁰ Ibid., p. 216.

³⁶¹ Ibid., p. 219.

³⁶² Ibid., p. 218.

capacidade de amar. Por esse motivo Rahner insistirá na unidade entre o amor a Deus e o amor pelo próximo³⁶³. Tanto que nos seus *Escritos de Teologia*, ele dedicou um artigo ao tema da unidade entre o amor a Deus e o amor ao próximo que aprofundaremos à frente³⁶⁴.

Para Rahner, essa experiência da graça também é caracterizada como experiência do Espírito Santo e não é algo extraordinário reservado para alguns. Ao contrário, o fundamento da mística cristã está na experiência primeira da própria transcendência humana voltada para Deus³⁶⁵.

Para ele, essa manifestação acontece sempre, mesmo que de modo anônimo e imperceptível. Essas experiências podem acontecer sempre que, em “determinadas situações, a grandeza, o esplendor, a bondade, a beleza ou a transparência da experiência humana nos remetem confiantes à Luz eterna e à Vida eterna”³⁶⁶. Segundo Rahner, esse encontro pode ser realizado por todas as pessoas segundo sua situação histórica e individual³⁶⁷.

Assim, Rahner defendia a possibilidade de uma mística cristã fora do Cristianismo, em que seria possível uma experiência de Deus. Nessa mesma direção, James Martin, jesuíta norte-americano, trabalhou a temática de modo muito criativo e profundo³⁶⁸. A experiência de Deus seria possível para além dos meios ordinários que conhecemos.

A experiência de Deus se tornou o fundamento da teologia rahneriana. Dessa forma, Rahner pretendeu conduzir os homens ao conhecimento de Deus, mesmo que anônimo, como um mistério interior do homem, o qual tende a esquecer-lo³⁶⁹. Por isso, a “experiência concreta e pessoal de Deus como mistério insondável e inapreensível está na origem da teologia transcendental de Rahner”³⁷⁰.

Rahner fez um percurso do conhecimento existencial à teologia transcendental. Ele tinha consciência de que se unia ao tema do desejo de Deus enfatizado

³⁶³ SESBOÛÉ, B. **Karl Rahner**: itinerário teológico. São Paulo: Loyola, 2004. p. 38.

³⁶⁴ RAHNER, K. **Sobre la unidade del amor a Dios y el amor al prójimo**. In: Id. **Escritos de Teología**. v. VI. Madrid: Taurus, 1969.

³⁶⁵ MIRANDA, M. DE FRANÇA. **Da experiência de Deus à teologia**. In: Id. **A Igreja numa sociedade fragmentada**. São Paulo: Loyola, 2006. p. 219.

³⁶⁶ Ibid., p. 220.

³⁶⁷ RAHNER, K. **Experiencia del Espíritu**. Madrid: Narcea, 1977. p. 50.

³⁶⁸ MARTIN, J. **A sabedoria dos jesuítas para (quase) tudo**. Rio de Janeiro: Sextante, 2012.

³⁶⁹ SESBOÛÉ, B. **Karl Rahner**: itinerário teológico. São Paulo: Loyola, 2004. p. 36.

³⁷⁰ Ibid., p. 37.

desde S. Agostinho. Ele tocou a teologia negativa, como vimos³⁷¹, e tematizou sua teologia à luz da filosofia do sujeito destacada por Descartes e, sobretudo, por Kant. Porém, Rahner também fez uso da leitura de S. Tomás, seguindo a reflexão kantiana de Maréchal. Já o conceito de experiência será o desenvolvido pela filosofia do século XX³⁷².

Nesse processo, surgiu a questão teológica da união entre o natural e o sobrenatural no ser do homem que Rahner pensou sob a categoria do existencial sobrenatural, unindo o ato natural do homem e o caráter sobrenatural de sua resposta à graça de Deus³⁷³.

Outro elemento importante na teologia de Rahner foi o profundo amor a Jesus que ele recebeu de S. Inácio. Assim, a ênfase na Cristologia rahneriana seria um resultado natural no pensamento de Rahner, pois o mistério sagrado e inapreensível de Deus é inseparável de sua manifestação em Jesus.

Ele afirmava: “Jesus é, para mim, a automanifestação irrevogável e inapelável de Deus em direção a mim na história, é a Palavra insuperável e definitiva de Deus, a Palavra”³⁷⁴.

Se alguém ama Jesus, o Vivente, com um amor legítimo, conforme sua consciência, e com uma confiança absoluta, já confessou a fé cristã, entenda ou não as fórmulas clássicas da cristologia, que continuam conservando sua validade³⁷⁵.

Não seria possível falar de Deus, sem uma referência clara a Jesus Cristo³⁷⁶. Por isso também, Rahner trabalhou muito a devoção ao Coração de Jesus, em especial com os Padres da Igreja, e chegou a tomar o tema como central na sua tese de teologia como observamos³⁷⁷.

A partir de S. Inácio, Rahner desejou compreender a relação concreta e viva que o santo estabeleceu com a Pessoa concreta e viva de Jesus de Nazaré. E tendo em vista que Deus se fez homem (Jo 1, 14)³⁷⁸, a relação com Deus passará pela

³⁷¹ Cf. p. 73.

³⁷² SESBOÜÉ, B. **Karl Rahner**: itinerário teológico. São Paulo: Loyola, 2004. p. 43.

³⁷³ Ibid.

³⁷⁴ VORGRIMLER, H. **Karl Rahner**: experiência de Deus em sua vida e em seu pensamento. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 15.

³⁷⁵ Ibid., p. 313.

³⁷⁶ SESBOÜÉ, B. **Karl Rahner**: itinerário teológico. São Paulo: Loyola, 2004. p. 44.

³⁷⁷ Cf. p. 68.

³⁷⁸ SESBOÜÉ, B., op. cit., p. 45.

mediação de Sua humanidade. Com isso, Rahner propôs ao seu leitor uma atitude ousada em vista da relação efetivamente cristã com Jesus³⁷⁹.

Nesse mesmo sentido, Rahner defendia que o amor a Jesus cria a abertura do amor pelos irmãos³⁸⁰. Essa atitude espiritual teria uma forte repercussão na cristologia teológica do autor, como veremos.

A proposta rahneriana era superar uma consideração ontológica da identidade de Jesus em prol de uma abordagem mais existencial. Por isso, ele apresentou uma teologia dos mistérios da vida de Jesus, como constatamos particularmente nos seus *Escritos de Teologia*³⁸¹, afirmando, como lembra Sesboüé, que “Jesus é a autocomunicação de Deus em pessoa: sua existência humana é a revelação absoluta e pura de Deus”³⁸².

Outro elemento importante na teologia de Rahner, seguindo S. Inácio, é seu pensamento sobre a Igreja. Rahner sempre teve uma atitude de fidelidade incondicional, mas ao mesmo tempo de lucidez crítica, nos seus posicionamentos eclesiológicos. Segundo Sesboüé, o âmago da fé de Inácio “é a experiência de Deus vivida em e por meio de Cristo. É desse centro irradiador que o mistério da Igreja retira todo o seu valor”³⁸³.

Para Sesboüé, a teologia de Rahner “ama a terra, ama o mundo, ama o homem”³⁸⁴. Citando Lehmann, o biógrafo lembra que, no começo do pensamento rahneriano, podemos encontrar o homem atual como ele se compreende e não a doutrina teológica³⁸⁵. Daí também deriva a noção da virada antropológica que abordaremos em seguida.

3.2.2

O desenvolvimento teológico nos escritos de Rahner

Tendo em vista a vastidão da elaboração intelectual de Karl Rahner, podemos enumerar, numa ordem cronológica, os setores de sua elaboração intelectual: os escritos espirituais e pastorais; a obra consagrada aos Padres da Igreja; a filoso-

³⁷⁹ RAHNER, K. *Aimer Jésus*. Paris: Desclée, 1985. pp. 27-28.

³⁸⁰ SESBOÜÉ, B. *Karl Rahner*: itinerário teológico. São Paulo: Loyola, 2004. p. 46.

³⁸¹ RAHNER, K. *Misterios de la vida de Cristo*. In: Id. *Escritos de Teología*. v. VII. Madrid: Taurus, 1969.

³⁸² SESBOÜÉ, B. op. cit., p. 47.

³⁸³ Ibid., p. 48.

³⁸⁴ Ibid., p. 50.

³⁸⁵ Ibid., p. 51.

fia transcendental que será a base da orientação transcendental da teologia de Rahner; a teologia dogmática, em particular a Trindade, a Cristologia e a graça; a Igreja e os sacramentos. Esses pontos não são independentes uns dos outros, mas se comunicam entre si³⁸⁶.

Em seus escritos, percebemos que seu pensamento vai-se elevando lentamente. Num primeiro momento, Rahner apresenta a temática a ser debatida. Em seguida, destaca o centro da questão e depois enfoca, novamente, o problema³⁸⁷.

Para Sesboüé, a matriz do pensamento teológico de Rahner são seus numerosos escritos espirituais, aos quais é possível acrescentar os escritos pastorais. Rahner alegava que havia feito teologia em vista da pregação e do trabalho pastoral. Podemos dizer que sua atividade teológica parte da espiritualidade e se dirige ao trabalho pastoral³⁸⁸.

A juventude teológica de Rahner foi marcada pela teologia querigmática ou teologia da proclamação. A teologia aparecia subordinada à pregação na reflexão rahneriana. Na sua teologia, a preocupação espiritual não tinha como objetivo encerrar a reflexão na relação pessoal com Deus, mas desembocar na pregação e na pastoral, como é próprio na espiritualidade inaciana³⁸⁹.

Quando Rahner fora solicitado a se preparar para o ensino da teologia e não mais da filosofia, ele se dedicaria ao estudo dos Padres da Igreja. Por isso, sua tese recebeu o título: *E latere Christi. A origem da Igreja como segunda Eva surgida do lado de Cristo, segundo Adão. Ensaio sobre o sentido tipológico de João 19, 34*. Em muitos de seus escritos, podemos encontrar o vínculo entre a preocupação espiritual e o interesse pela pesquisa patrística³⁹⁰.

Já sua passagem da filosofia à teologia transcendental se destaca em duas obras principais: *O espírito no mundo* (sua tese redigida em 1936 e publicada em 1939) e *O homem à escuta do Verbo* (1937 e publicada em 1941)³⁹¹. A primeira é mais propriamente uma obra filosófica e a segunda traz os fundamentos de uma filosofia da religião.

³⁸⁶ SESBOÜÉ, B. **Karl Rahner**: itinerário teológico. São Paulo: Loyola, 2004. p. 53.

³⁸⁷ Ibid., p. 55.

³⁸⁸ Ibid.

³⁸⁹ Ibid., p. 56.

³⁹⁰ Ibid., p. 57.

³⁹¹ Ibid., p. 58.

A ideia da primeira obra é uma interpretação do pensamento de S. Tomás sobre a metafísica do conhecimento humano. Concluindo esse trabalho, Rahner passou para uma filosofia religiosa com o segundo trabalho. O homem que foi analisado como possuidor de uma estrutura intelectual também é capaz de ouvir toda palavra de revelação que se manifeste a ele³⁹².

Rahner analisou o homem como um espírito no mundo e um ser histórico capaz de ouvir uma palavra que surge pela revelação de Deus³⁹³. A antropologia metafísica rahneriana “mostra a abertura do espírito à totalidade do ser e fundamenta a aptidão da inteligência em perceber uma revelação”³⁹⁴.

Com a análise transcendental do homem, possibilitaria provar *a priori* que uma revelação divina não é nem inútil nem impensável³⁹⁵. Rahner defendia que a estrutura transcendental do homem é marcada pela natureza espiritual interior que está aberta à revelação divina³⁹⁶.

O homem é um ser essencialmente aberto e, nessa abertura, ele é projetado para frente. Não é uma abertura para o vazio ou para um futuro utópico, mas uma abertura que desemboca no Absoluto, o qual será encontrado como único mistério capaz de saldar e fechar essa abertura³⁹⁷.

Essas duas obras desembocaram no que foi chamado de “virada antropológica” e que constitui a grande originalidade de Rahner. Porém, acabou sendo um ponto atacado por muitos teólogos.

A preocupação de Rahner era a de retomar as grandes questões teológicas e se interrogar sobre elas e sobre as condições de possibilidade de seu acolhimento pelo homem. Nesse sentido, Rahner abriu um novo ângulo teológico, pois a revelação de Deus se dirige ao homem e é preciso que o homem possa ser atingido por ela no nível mais profundo do seu ser. Assim, o teólogo postulava que é a partir dele, do homem, que é preciso verificar sem cessar a credibilidade da proposição da fé cristã³⁹⁸.

³⁹² SESBOÛÉ, B. **Karl Rahner**: itinerário teológico. São Paulo: Loyola, 2004. p. 61.

³⁹³ Ibid., p. 62.

³⁹⁴ Ibid., p. 63.

³⁹⁵ Ibid., p. 64.

³⁹⁶ Ibid., p. 65.

³⁹⁷ MONDIN, B. **O homem, quem é ele?** Elementos de antropologia filosófica. São Paulo: Paulus, 2003. p. 260.

³⁹⁸ SESBOÛÉ, B., op. cit., p. 65.

A partir dessa reflexão, Rahner pleiteou uma união mais estreita entre a teologia fundamental e a teologia dogmática. Por isso, a teologia não deveria mais se contentar com raciocínios abstratos, mas dirigir um discurso ao homem e ao seu desejo fundamental interior, de tal forma que o satisfizesse para além de suas expectativas. Contudo, essa virada antropológica recebeu muitas críticas e Rahner proclamava a necessidade de³⁹⁹ que, para se falar de Deus, se fazia necessário falar do homem.

Com essa mesma preocupação, ele desenvolveu sua doutrina da graça, em particular a concepção do “existencial sobrenatural” e, assim, falaria dos “cristãos anônimos”⁴⁰⁰. Sua reflexão sobre a graça marcou o pensamento posterior de diversos teólogos.

Sesboüé recorda que Rahner concebia três grandes mistérios do Cristianismo: a Trindade, a encarnação e a graça. Esses três mistérios foram chamados por ele de “autocomunicação de Deus”⁴⁰¹. Ao tratar da Trindade, Rahner estabeleceu um axioma fundamental: a Trindade que se manifesta na economia da salvação é a Trindade imanente e vice-versa⁴⁰².

Uma segunda ênfase da dogmática rahneriana foi a da Cristologia que é a que mais interessa na nossa pesquisa. A Cristologia de Rahner pode ser considerada uma antropologia que se transcende e a antropologia, como uma cristologia deficiente⁴⁰³. A sexta etapa do *Curso fundamental da fé* apresenta a reunião das contribuições do autor testemunhando uma nova orientação na Cristologia. Nos *Escritos de Teologia*, ele ressaltava que a Cristologia é o fim e o começo da antropologia. E essa antropologia, em sua realização mais radical, a da Cristologia, é eternamente teologia⁴⁰⁴.

Rahner propôs uma abertura de perspectivas para a Cristologia contemporânea, destacando a possibilidade de uma “Cristologia transcendental”. Da mesma forma, ele sugeriu a retomada da Cristologia com bases novas, em especial que a teologia dos mistérios da vida de Jesus devia ser retomada, enfatizando uma Cristologia existencial ou ontológica.

³⁹⁹ LORDA, J. L. **Antropología Teológica**. Pamplona: EUNSA, 2009. p. 141.

⁴⁰⁰ SESBOÜÉ, B. **Karl Rahner**: itinerário teológico. São Paulo: Loyola, 2004. p. 67.

⁴⁰¹ Ibid., p. 68.

⁴⁰² Ibid., p. 69.

⁴⁰³ Ibid., p. 75.

⁴⁰⁴ Ibid., p. 76.

Da Cristologia, Rahner passou para a Mariologia, destacando que Maria seria aquela resgatada de maneira mais perfeita, apresentando a sua maternidade, primeiramente, como um compromisso de fé de sua pessoa. No volume IV dos *Escritos de teologia*, Rahner ofereceu duas contribuições a respeito dos dogmas marianos recentes: o dogma da Imaculada Conceição e o da Assunção de Maria.

O último mistério da dogmática mais trabalhado por Rahner foi a respeito da graça. Inclusive foi um dos tratados que ele ensinou logo no início do seu trabalho como professor de teologia. Ele considerava esse tratado como o que recapitulava o específico propriamente cristão, o que constitui o mistério central do Cristianismo, que ele chamou de “autocomunicação de Deus”⁴⁰⁵. No estudo do tratado da graça, Rahner concordava com H. de Lubac ao rejeitar o dualismo extrínseco entre as duas ordens: natural e sobrenatural.

Outro tema de estudo e escritos de Rahner foi a Eclesiologia. Inclusive, afirma-se que seu século foi o “século da Igreja”. Assim, o segundo volume dos seus *Escritos de teologia* foi intitulado: *Igreja e homem*⁴⁰⁶. Depois, ele trabalhou a relação entre Igreja e sacramentos, tornando-se o personagem principal da concepção teológica da Igreja-sacramento.

Nesse contexto, Rahner fez três afirmações importantes: Cristo é o sacramento de Deus para a humanidade; a Igreja é o sacramento primordial, enquanto presença permanente do Verbo encarnado no espaço e no tempo e ela possui uma estrutura sacramental; a instituição dos sacramentos pertence ao ato de fundação da Igreja no mistério de Cristo⁴⁰⁷.

No quadro da Eclesiologia, outra tese muito enfatizada por Rahner e, ao mesmo tempo, muito debatida teologicamente foi a dos “cristãos anônimos”. Tal pensamento tem sua origem na análise da experiência transcendental do homem. Seu objetivo não era diminuir a força da missão inerente própria do ser da Igreja como ele afirmou diversas vezes. No fundo, Rahner apontava para a temática da *salvação dos infiéis e/ou não-cristãos*.

O *cristão anônimo* seria a pessoa justificada e salva pela graça de Deus, segundo a mesma economia de todo cristão. Contudo, aquele que não vive um

⁴⁰⁵ SESBOÜÉ, B. **Karl Rahner**: itinerário teológico. São Paulo: Loyola, 2004. p. 78.

⁴⁰⁶ Ibid., p. 81.

⁴⁰⁷ Ibid., p. 82.

“Cristianismo explícito”, bem como não profere explicitamente a fé cristã e não é batizado alcança a salvação por outros caminhos. Essa mesma ideia aparece depois no Concílio⁴⁰⁸ e no próprio Catecismo da Igreja Católica⁴⁰⁹.

Nesse sentido, Rahner retomava a parábola de Mt 25 para mostrar como Jesus se identifica com os menores e ratifica a salvação daqueles que reconheceram no irmão um ser que merecia ser amado até o limite. Por terem respondido “sim” a Cristo, merecem o nome de cristãos. Nessa mesma dinâmica da salvação e da graça, podemos recordar também a parábola do fariseu e do publicano que vão ao templo rezar em Lc 18.

A última parte da dedicação da teologia de Rahner será para a teologia prática que foi uma teologia muito nova em sua época. Seria o contexto de uma reflexão teológica e, ao mesmo tempo, prática que se debruça sobre questões concretas referentes à situação da Igreja e seu agir no contexto em que está inserida.

Com esse objetivo, em 1959, Rahner reuniu uma coletânea de conferências e de artigos sob o título *Missão e graça*⁴¹⁰ composta de três volumes, sendo que o primeiro se debruça sobre a situação da Igreja alemã na segunda metade do século XX; o segundo aborda as diferentes funções complementares dos “servidores do povo de Deus”; e o terceiro e último trata do cristão a serviço dos homens⁴¹¹.

3.3

A relação do cristão com Jesus Cristo segundo Rahner

Nessa última parte do nosso trabalho, faremos um percurso em algumas obras, relevantes ao nosso tema, concentrando-nos em duas obras que julgamos mais importantes e que servirão de base para nossa apresentação: *Eu creio em Jesus Cristo* e *Curso Fundamental da fé*. As outras obras farão parte do percurso geral.

⁴⁰⁸ CONCÍLIO VATICANO II. **Decreto AD GENTES sobre a atividade missionária da Igreja**. Petrópolis: Vozes, 1968. n. 7. CONCÍLIO VATICANO II. **Constituição Dogmática LUMEN GENTIUM sobre a Igreja**. Petrópolis: Vozes, 1968. n. 16. CONCÍLIO VATICANO II. **Constituição Pastoral GAUDIUM ET SPES sobre a Igreja no mundo atual**. Petrópolis: Vozes, 1968. n. 22.

⁴⁰⁹ **Catecismo da Igreja Católica**. São Paulo: Paulinas, Loyola. nn. 314, 846-848.

⁴¹⁰ SESBOUÉ, B. **Karl Rahner**: itinerário teológico. São Paulo: Loyola, 2004. p. 87.

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 88.

Em 1968, Rahner publicou uma importante obra de Cristologia: *Ich glaube an Jesus Christus*⁴¹², com meditações destinadas a tratar do que Rahner chamou essencial da vida cristã. Será uma obra presente nos seus diversos escritos cristológicos.

Ele alegava, já na Introdução, a necessidade de melhor compreendermos o que significa crer em Jesus Cristo numa época em que a história deu origem a uma “forma explícita e social de ateísmo”⁴¹³. Por isso, ele se dedicou a três temas: a fé em Jesus Cristo no nível do crente; a fé em Jesus Cristo como objeto de fé no nível eclesial; a relação pessoal (segundo ele, essa fórmula seria empregada provisoriamente) do indivíduo cristão com Jesus Cristo⁴¹⁴.

Nosso trabalho se concentrará nesse último tema como é o objetivo central e específico do capítulo. Para Rahner, o Cristianismo, na verdade, é crer que Jesus é o Cristo. Por isso, interrogar-se sobre Ele é a questão especificamente cristã⁴¹⁵.

Em 1976, Rahner publicou sua importante obra *Grundkurs des Glaubens* com o objetivo de apresentar uma introdução ao conceito de Cristianismo dirigida a leitores com certa cultura e que não tivessem medo de debater com os conceitos. Seu objetivo era o de apresentar um livro que não fosse nem muito avançado nem muito primitivo⁴¹⁶.

Na sexta seção da obra, Rahner se dedicou à Cristologia. A penúltima parte abordava exatamente a nossa temática e se intitula: *A relação pessoal do cristão com Jesus Cristo*. A primeira constatação feita por Rahner é que esse não é um tema que aparece na dogmática corrente.

Para ele, a Cristologia sempre “deve partir do encontro com o Jesus histórico, tendo a coragem (que é transcendental, porque se evidenciou justificada e necessária) para enfrentar todas as dificuldades inevitáveis⁴¹⁷”. Nesse mesmo sentido do pensamento rahneriano, Gibellini esclarece que a “reflexão cristológica só

⁴¹² RAHNER, K. **Je crois à Jésus Christ**. Paris: Desclée de Brouwer, 1971. A tradução da edição será nossa.

⁴¹³ Ibid., p. 9.

⁴¹⁴ Ibid., p. 11.

⁴¹⁵ RAHNER, K. loc. cit.

⁴¹⁶ RAHNER, K. **Curso fundamental da fé**. São Paulo: Paulus, 2008. p. 5.

⁴¹⁷ RAHNER, K. **Cristologia hoje**: em vez de um epílogo. In: Concilium. pp. 342-349, v. 18, fasc. 173, 1982, p. 346.

tem início a partir do encontro com Cristo: é este o *pressuposto* de toda a cristologia”⁴¹⁸.

Toda cristologia de hoje e de amanhã deveria, antes de mais nada, dizer muito mais do que até agora a respeito do relacionamento pessoal e de amor da parte de cada um para com Jesus de Nazaré... Se esse relacionamento de cada um para com Jesus fosse entendido, já de início e de modo claro, como um morrer com Jesus (em absoluta esperança) para mergulhar no Deus incompreensível e eterno, então a cristologia... Perderia a impressão de ser ela possível apenas para uma religião em particular, que não poderia ser a religião de todos os homens⁴¹⁹.

Seguindo a mesma ideia da citação anterior, na sua obra *Palavras de Inácio de Loyola* a um jesuíta hoje, Rahner colocou nos lábios de Inácio a seguinte afirmação: “somente se encontra totalmente a Jesus e a Deus nEle, quando se morreu com Ele”⁴²⁰.

Contudo, no pensamento de Rahner, esse tema é importante e necessário, pois o Cristianismo não pode ser entendido como mera teoria abstrata, pois, em sua “essência mais própria, o Cristianismo entende-se realmente como processo existencial, ou seja, como o que chamamos de relação pessoal com Jesus Cristo”⁴²¹.

Diante da possibilidade de um questionamento sobre isso, conclama: “Eu creio que, no amor, superando o tempo e o espaço pela essência do amor em geral e pelo poder do Espírito Santo de Deus, podemos e devemos amar realmente a Jesus com imediatez e concretude”⁴²².

A nossa relação com Jesus é uma realidade complexa e, segundo o pensamento rahneriano, comporta dois equívocos: um é compreender Jesus como um simples homem que Rahner chama de *jesuanismo*. O outro é pensar Jesus como uma simples ideia abstrata sem sinais de concretude⁴²³, vendo-O como um poder cósmico.

Para superar esses dois equívocos, necessitamos “formular teoricamente diversas suposições e desenvolvê-las existencialmente, pouco a pouco, em nosso

⁴¹⁸ GIBELLINI, R. *A teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 2002. p. 234.

⁴¹⁹ RAHNER, K. *Cristologia hoje*: em vez de um epílogo. In: Concilium. pp. 342-349, v. 18, fasc. 173, 1982, pp. 348-349.

⁴²⁰ RAHNER, K. *Palavras de Inácio de Loyola*. S.l: Ignatiana, [1978?]. p. 22.

⁴²¹ RAHNER, K. *Curso fundamental da fé*. São Paulo: Paulus, 2008. p. 360.

⁴²² RAHNER, K. *Amar a Jesus Amar al Hermano*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1983. p. 25.

A tradução da edição será nossa.

⁴²³ Ibid., p. 11.

interior”⁴²⁴. Um primeiro passo nesse processo é desenvolver a abertura que toda pessoa tem em si em relação a outro que pode ter graus diversos.

Nesse percurso, também realizamos diversos estudos e reflexões sobre a pessoa de Jesus, mas apesar deles, que são bons e importantes, ainda ficará um *excedente*, um *mais* de liberdade que se arrisca, um algo a mais de amor nessa relação verdadeiramente cristã com Jesus⁴²⁵. Esse algo a mais vai além dos conhecimentos históricos, exegéticos e críticos, vai além também do testemunho histórico da tradição e da Igreja sobre Jesus⁴²⁶.

Unicamente quando se aceita e se ama a Jesus mesmo pelo que Ele é, por cima do que sabemos sobre Ele – unicamente quando se aceita e se ama a Ele mesmo, e não a nossa mera ideia abstrata sobre Cristo nem aos meros resultados de nossos conhecimentos históricos -, é quando começa a verdadeira relação com Ele, a relação consiste num absoluto aventurar-se nEle⁴²⁷.

Por outro lado, pode surgir a questão do distanciamento histórico e geográfico entre nós e Jesus. Porém, urge recordar que seguimos um *Deus dos vivos*, como o próprio Jesus afirmou em Mt 22, 32. Assim, Ele se torna presente ao nosso lado e possui uma vigência eterna e pode aproximar-se de nós com um amor silencioso. Tudo isso ocorre entre nós e Jesus.

Rahner também resgata a ideia de uma reconstituição de personalidades da história. Ele ressalta, inclusive, que quem não dá abertura em sua vida aos heróis da história e não é capaz de travar diálogo com as figuras da história passada pode estar atrofiado, de algum modo, em sua própria humanidade⁴²⁸.

É mister destacar a realidade das diferenças entre nós e o Senhor. Porém, a diferença entre duas pessoas que se amam aparece sempre como também sua separação temporal ou espacial. Mas o amor pode superar tudo isso, pois caminha rumo a uma experiência definitiva. Por isso, é possível falar de amor verdadeiro, concreto, autêntico e imediato a Jesus, por ser Ele quem é. Quem aqui é amado vive verdadeira e vitalmente junto de Deus.

Pela fé, podemos pressupor e sentir que Jesus, por sua própria iniciativa, nos ama, em especial através do que chamamos de graça e faz com que seja possível

⁴²⁴ RAHNER, K. *Amar a Jesus Amar al Hermano*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1983. p. 13.

⁴²⁵ Ibid., p. 15.

⁴²⁶ Ibid., p. 16.

⁴²⁷ Ibid.

⁴²⁸ Ibid., p. 18.

que O amemos⁴²⁹. Nessa relação de amor com Jesus, duas observações são importantes.

A experiência do amor verdadeiro a outra pessoa não é reprimida ou atenuada pelo amor a Jesus. Ao contrário, o amor ao próximo se torna pressuposto para amar a Jesus. Esse amor ao próximo pode e deve crescer por meio do amor a Jesus, pois quem, de fato, tem relação de amor com Jesus é quem se abre às possibilidades de amor ao próximo.

A outra observação é que esse amor imediato a Jesus não existe automaticamente, mas tem que ir crescendo e amadurecendo. Ele se desenvolve na intimidade, na oração, no abandonar-se cada vez mais na Escritura: ele é dom do Espírito. Por isto, não pode ser imposto. Não obstante, o desejo de possuir esse amor já é um começo e um começo que tem prometida a plenitude⁴³⁰.

Rahner afirmava que a relação com Jesus pode ser descrita de duas maneiras: partindo de Jesus, quem Ele é; acrescentando depois que aceitando quem Ele é assim conhecido e crido significa estar em relação com Ele. Porém, é possível descrever de forma inversa.

A descrição parte de nós, da própria relação em si mesma. Compreendermos quem Ele é e o que compreendermos derivam da relação que temos com Ele. O que importa nas duas descrições é compreendermos quem Ele é⁴³¹.

Podemos dizer que uma relação com Jesus é também uma condição para conhecê-lo objetivamente em seu ser próprio. O que falamos sobre Ele nasce dessa relação. A própria Cristologia provém do testemunho de Jesus sobre si mesmo e como Ele se compreendeu a si mesmo, sua tarefa, sua missão e sua cruz⁴³². Para essa compreensão de quem é Ele, também é possível buscarmos o testemunho de diversos cristãos ao longo dos séculos⁴³³.

A primeira compreensão que temos sobre Ele é que Ele é o Messias, Deus feito homem: Ele se compreende dessa forma. Ele está convencido de que, com Ele, o Reino definitivo chegou; nEle, Deus se comunica à humanidade; nEle, Deus pronunciou uma Palavra última e definitiva que é Ele mesmo. Esse Reino,

⁴²⁹ RAHNER, K. **Amar a Jesus Amar al Hermano**. Santander: Editorial Sal Terrae, 1983. p.23.

⁴³⁰ Ibid., p. 26.

⁴³¹ Ibid., p. 27.

⁴³² Ibid., p. 28.

⁴³³ Ibid., p. 29.

na verdade, é precisamente o próprio Deus, Ele mesmo e não algo diferente dEle⁴³⁴.

Deus se deu em Jesus e somente nEle de forma própria, não como algo criado por Ele, mas dando a Si mesmo em Jesus. Ser o Messias significa ser “a comunicação irrevogável que Deus faz de Si mesmo em Jesus”⁴³⁵. Essa ideia de Rahner retoma a formulação da fé do Símbolo niceno-constantinopolitano.

Todos os encontros de Deus com o Seu povo foram como *ensaios de aproximação*, foram aproximações que se davam como arautos de uma proximidade definitiva e bem aventurada.

A expectativa era pela nova e eterna aliança que se deu em Jesus. Por isso, a realidade humana tangível de Jesus tem que ser a realidade mesma de Deus⁴³⁶. Em Jesus, Deus se aproximou de nós de maneira plena. Nesse mesmo sentido, o Papa Bento XVI asseverava que a grande novidade do Novo Testamento “não reside em novas ideias, mas na própria figura de Cristo, que dá carne e sangue aos conceitos – um incrível realismo”⁴³⁷. O cristão precisa reconhecer que, em Jesus, Deus mesmo Se revelou à humanidade⁴³⁸.

Nesta aproximação de Deus em Jesus Cristo, Deus me disse: aqui estou como tua própria glória definitiva, irrevogável, libertadora, perdoadora, agora ainda na história que tem que consumir-se em ti, porém da minha parte realizei já em tua vida o definitivo do meu amor, precisamente, porque Jesus existe e permanece eternamente⁴³⁹.

Rahner recordava que não temos uma opinião qualquer sobre Jesus, mas temos a fé da santa Igreja católica que vale mais do que qualquer opinião privada e particular, como temos também atualmente. E essa fé da Igreja é uma importante questão para nós e “deve ser ou se tornar efetivamente nossa fé pessoal”⁴⁴⁰.

O teólogo reconhecia que não só a Cristologia é um domínio imenso, forte e complexo, mas, também, com sinceridade, há a impossibilidade de cumpri-la perfeitamente como sua tarefa nas meditações dessa obra.

⁴³⁴ RAHNER, K. **Amar a Jesus Amar al Hermano**. Santander: Editorial Sal Terrae, 1983. p. 31.

⁴³⁵ Ibid., p. 36.

⁴³⁶ Ibid.

⁴³⁷ BENTO XVI. **Carta encíclica DEUS CARITAS EST sobre o amor cristão**. São Paulo: Paulus e Loyola, 2006. n. 12.

⁴³⁸ RAHNER, K. op. cit., p. 48.

⁴³⁹ Ibid., pp. 50-51.

⁴⁴⁰ RAHNER, K. **Je crois à Jésus Christ**. Paris: Desclée de Brouwer, 1971. p. 10.

Na última meditação do livro *Eu creio em Jesus*, Rahner se propõe a tratar do que ele chamava de “relação única e pessoal de um crente com Jesus Cristo”⁴⁴¹. Ele destacava que este era um capítulo frequentemente desprezado na teologia dos manuais por ser um tema deixado para a teologia espiritual e aos místicos e, mesmo assim, tais temas acabavam sendo deixados de lado pelos cristãos. Assim, para ele, podemos ter dificuldades de chegarmos a uma existência explicitamente cristã.

Começar a amar a Jesus Cristo, confiar nEle como pessoa concreta deve nos levar a ir além de ideias abstratas e fazer com que Ele se torne a lei de nossa vida⁴⁴². Corremos o risco de nos esquecermos de que “o Cristianismo é antes de tudo a *expressão de uma experiência de Deus em Jesus Cristo*”⁴⁴³.

Em Rahner, o amor a Deus é visto como o uno e o tudo da livre realização da vida humana. Por esse motivo, ele “não é o conteúdo de um mandamento particular, antes o fundamento e o fim de todos os mandamentos particulares”⁴⁴⁴. Nessa mesma ótica, Bento XVI endossava que o amor “só se torna possível porque não é mera exigência: o amor poder ser ‘mandado’ porque antes nos é dado”⁴⁴⁵.

A pessoa humana precisa buscar o inefável prodígio do amor a Deus que nos concede a verdadeira obra salvífica da nossa vida. Será nesse amor que poderemos falar de uma relação entre o amor a Deus e o amor ao próximo⁴⁴⁶.

Ao abordar a Cristologia existencial, Rahner já apontava para o que seria desenvolvido mais detalhadamente em seus escritos posteriores: a existência de um Cristianismo anônimo e implícito. Este se dá através de uma relação anônima naqueles que ainda não fizeram uma experiência concreta e expressamente refletida, na Palavra e no sacramento, da realidade da história da salvação. Esta relação é simplesmente implícita e obedece, de modo silencioso, “à referência graciosa do homem a Deus que Se comunica a ele mesmo de maneira absoluta e eficaz na

⁴⁴¹ RAHNER, K. *Je crois à Jésus Christ*. Paris: Desclée de Brouwer, 1971. p. 75.

⁴⁴² Ibid., p. 77.

⁴⁴³ MIRANDA, M. DE FRANÇA. *Experiência cristã e suas expressões históricas*. In: ANJOS, M. FABRI DOS. (Org.) *Experiência religiosa. Risco ou aventura?* São Paulo: Paulinas, 1998. p. 109.

⁴⁴⁴ RAHNER, K. *Quem é teu irmão?* São Paulo: Paulinas, 1986. p. 8.

⁴⁴⁵ BENTO XVI. *Carta encíclica DEUS CARITAS EST sobre o amor cristão*. São Paulo: Paulus e Loyola, 2006. n. 14.

⁴⁴⁶ RAHNER, K. op. cit., p. 9.

história”⁴⁴⁷. Isso acontece, pois a relação de certa forma anônima, mas real de cada pessoa individual com Jesus existe e deve existir; mesmo nessa pessoa que ainda não tenha feito toda experiência histórica concreta e expressamente refletida na fé e no sacramento⁴⁴⁸.

Rahner fez uma afirmação interessante: “Sempre somos cristãos para nos tornarmos cristãos”⁴⁴⁹. A ideia reforça a necessidade de um desenvolvimento contínuo do ser cristão como uma graça e uma tarefa a se cumprir na vida cotidiana.

Ao dirigir-se àqueles que pensam que não é possível encontrar um apoio na sua experiência religiosa individual para essa realidade relacional, ele defendia que isso não constituiria nenhum argumento contra a verdade do que seria dito, pois isso

Expressa a real verdade e realidade da existência cristã, e a experiência humana não é outra coisa do que o convite a entregar-se com paciência, com abertura e fidelidade, ao desenvolvimento de sua própria exigência cristã, até que essa vida, passo a passo, talvez em meio a dores, falhas, venha e se desenvolver, transformando-se na experiência de relação pessoal com Jesus Cristo⁴⁵⁰.

A relação implícita ocorre, principalmente, segundo Rahner, quando o homem aceita, sem reservas, sua própria existência humana, acolhendo com uma liberdade não totalmente previsível e governável o que há de vir, mesmo sendo desconhecido, e se abre a ele⁴⁵¹.

Ao comentar, nos *Escritos*, a noite de Natal, Rahner ratificava que nossa noite é capaz de transformar-se em noite santa, porque nela nasceu o Senhor que é o Filho e a Palavra do Pai sobre todo tempo⁴⁵². A noite da humanidade fica marcada pela luz do Verbo encarnado que brilha sobre as trevas da humanidade (Is 9).

Não obstante esse Cristianismo anônimo, Rahner reforçava a existência de um *Cristianismo pleno*, “explicitamente consciente, que se realiza na fé, à escuta do evangelho, na confissão detalhada da Igreja, no sacramento e na vida expressamente cristã”⁴⁵³.

⁴⁴⁷ RAHNER, K. *Je crois à Jésus Christ*. Paris: Desclée de Brouwer, 1971. p. 79.

⁴⁴⁸ RAHNER, K. *Curso fundamental da fé*. São Paulo: Paulus, 2008. p. 360.

⁴⁴⁹ Ibid., p. 361.

⁴⁵⁰ Ibid.

⁴⁵¹ RAHNER, K. *Je crois à Jésus Christ*. Paris: Desclée de Brouwer, 1971. p. 79.

⁴⁵² RAHNER, K. *Misterios de la vida de Cristo*. In: Id. *Escritos de Teología*. v. VII. Madrid: Taurus, 1969. p. 143.

⁴⁵³ RAHNER, K., loc. cit.

Rahner alertava que, entre estas atitudes extremas, há transições flutuantes, mas que convém que não seja assim! Isso acontece, por exemplo, com “aquele que foi batizado, recebeu uma educação cristã no sentido sociológico do termo e que vive assim”⁴⁵⁴. Mas é preciso superar essa atitude reunindo na própria vida, de maneira existencial, aquilo que é próprio da fé.

A via individual de um encontro com Cristo nesse processo da relação pessoal com Ele se dá pela fé, esperança e caridade. Porém, é necessário lembrar que essa

Relação não pode simplesmente ser ou não ser. Ela é uma realidade existencial com o cristão; ela está nas profundezas de sua consciência graças à comunicação que Deus faz dEle mesmo, graças também à pregação do evangelho, graças aos sacramentos e por uma conduta deliberadamente cristã e eclesial⁴⁵⁵.

Tudo isso é dado precisamente como uma realidade que fica ainda por fazer como um convite a se abrir em uma paciência acolhedora e fiel à evolução da vida cristã pessoal até que, pouco a pouco, e não sem dor talvez, essa vida se torna experiência vivida⁴⁵⁶. Rahner reconhecia a necessidade de fazer uma abstração dos casos particulares de relação para falar de maneira geral⁴⁵⁷.

A relação única e totalmente pessoal do indivíduo com Jesus Cristo se dá na fé, na esperança e no amor que lhe são próprios. Tal relação não se dilui numa norma abstrata e numa exigência geral⁴⁵⁸, pois “ela tem também uma história individual na vida concreta, uma história que escapa a toda possibilidade de cálculo e, no fundo, ao indivíduo mesmo”⁴⁵⁹.

Essa relação não é passível de cálculos e, em últimos termos, identifica-se com o destino e a ação que se requer de toda pessoa. A relação única do indivíduo para com Jesus existe e pode existir marcada por um amor que não seja mera ideologia, vago estado de ânimo ou algo para acalmar as dores causadas pelas frustrações da vida⁴⁶⁰.

Antes de entrar, no percurso da meditação, propriamente na chamada Cristologia existencial, Rahner fez uma pequena abordagem falando da morte de um ser

⁴⁵⁴ RAHNER, K. **Je crois à Jésus Christ**. Paris: Desclée de Brouwer, 1971. p. 80.

⁴⁵⁵ Ibid., p. 81.

⁴⁵⁶ Ibid., pp. 81-82.

⁴⁵⁷ Ibid., p. 81.

⁴⁵⁸ RAHNER, K. **Curso fundamental da fé**. São Paulo: Paulus, 2008. p. 362.

⁴⁵⁹ RAHNER, K., op. cit., p. 83.

⁴⁶⁰ Ibid., p. 81

amado como uma experiência análoga à que seria tratada por ele na Cristologia existencial⁴⁶¹.

Rahner partia da ideia de que a teologia é capaz de mostrar por um encaminhamento próprio que o indivíduo pode ter um relacionamento único com Jesus Cristo e que este relacionamento existe efetivamente.

O Cristianismo vivido não se reduz a uma fé respeitosa e/ou à adesão mais ou menos longínqua aos dogmas universais, pois Deus deseja que todos os homens cheguem à salvação (1Tm 2, 4), ou seja, à bem-aventurança e à plenitude do Seu ser. Por isso, é necessário que haja, em cada cristão, um amor todo pessoal e íntimo por Jesus. Porém, esse “amor não é um simples pietismo sentimental, nem uma ideologia, nem mesmo uma disposição religiosa mais ou menos vaga”⁴⁶². Este amor é

A aceitação da comum finalidade. É uma maneira de se compreender a si mesmo à luz da vida concreta de Jesus Cristo. É uma participação em seu abandono em Deus. Em uma palavra, o amor deste amor, é aceitar que nossa vida seja uma participação muito misteriosa e, no entanto, muito real à finalidade de Jesus Cristo, e é fazer a experiência na vida⁴⁶³.

A relação da pessoa com Jesus está sustentada pela virtude teologal da caridade. Nessa relação, contudo, não somos nós que tomamos a iniciativa, mas somos aqueles que respondem ao amor de Deus antecipado para nós⁴⁶⁴. Na linguagem de S. João (1 Jo 4, 19), foi Ele que nos amou primeiro.

Esse amor a Jesus se baseia no poder da virtude sobrenatural infusa do amor divino. Deus se torna o princípio, a garantia e o sustentáculo desse amor da pessoa a Ele⁴⁶⁵. Somos capazes de amar a Jesus porque Deus nos ama e Seu amor surge como uma realidade que Ele comunica ao centro mais íntimo do nosso ser⁴⁶⁶. O amor se dará na pessoa amante apenas se for sustentado pelo poder da incondicionalidade mesma de Deus.

Porém, esse amor comporta sempre certa reserva: o temor em várias manifestações que reflete questões interiores, como uma ameaça interna, naquele que

⁴⁶¹ RAHNER, K. **Je crois à Jésus Christ**. Paris: Desclée de Brouwer, 1971. pp. 83-85.

⁴⁶² Ibid., p. 86.

⁴⁶³ Ibid., p. 87.

⁴⁶⁴ RAHNER, K. **Amar a Jesus Amar al Hermano**. Santander: Editorial Sal Terrae, 1983. p. 51.

⁴⁶⁵ Ibid., p. 56.

⁴⁶⁶ Ibid., p. 52.

vive essa relação. Isso nasce como parte integrante do amor humano autêntico que permeia certa insegurança ao não dominar a realidade⁴⁶⁷.

Apesar dos desafios, o amor a Jesus é sustentado pela incondicionalidade, a definitividade e a entrega real e radical. O amor a Jesus precisa acontecer como um amor definitivo no qual sejam superadas as reservas e inseguranças próprias do amor humano; deve chegar a ser um amor incondicional até o último momento e em todas as dimensões e que consiga se realizar dessa forma efetivamente. A razão disso é o próprio Jesus a quem estamos indissoluvelmente unidos e que é Deus fiel e essa é Sua própria incondicionalidade⁴⁶⁸.

O amor a Jesus é, de fato, possível. A concretização que encontramos desse fato é, segundo Rahner, a existência de pessoas que fazem com que Jesus seja realmente o centro do seu pensar, do seu querer, de seu amar, de toda a sua existência. Para ele, essa é a prova suprema e realmente decisiva da possibilidade desse amor⁴⁶⁹.

Quando O amamos, podemos dizer que amamos uma pessoa real, nós a buscamos, pensamos nela, falamos com ela, nós nos sentimos próximos dela e temos a sensação de que nossa vida se encontra plasmada por essa pessoa por seu pensar e sentir, por sua vida e seu destino⁴⁷⁰.

Não obstante todo esse empenho, nosso amor a Jesus está sempre nos inícios; nunca é um amor consumado, pois tem sempre que crescer, aprender, conquistar e ocupar as diferentes dimensões da nossa vida. Porém, esse amor a Jesus, por princípio, é incondicional e possui um caráter de absoluto e é capaz de preencher o homem e fazer com que ele se entregue real e completamente a Jesus como o único ser amado⁴⁷¹.

Vorgrimler, trabalhando a cristologia rahneriana, recorda que Rahner se preocupou em mostrar como é possível estender *pontes* para Jesus tendo em vista a distância histórica e geográfica entre nós; e como seria possível amar a Jesus

⁴⁶⁷ RAHNER, K. **Amar a Jesus Amar al Hermano**. Santander: Editorial Sal Terrae, 1983. p. 54.

⁴⁶⁸ Ibid., p. 55.

⁴⁶⁹ Ibid., p. 52.

⁴⁷⁰ Ibid., p. 53.

⁴⁷¹ Ibid., pp. 55-56.

aqui e agora. Esses caminhos seriam como *acessos* a Jesus⁴⁷², seguindo um *método indireto*⁴⁷³.

Penso existirem três acessos que nos conduzem para aquela misteriosa relação com Jesus, através da qual, no próprio desenvolvimento da vida, se expressa e se entende verdadeiramente (se realiza) aquilo que a fé da Igreja confessa sobre Jesus⁴⁷⁴.

O primeiro é o *amor ao próximo*. Ele é pensado a partir do exemplo de Jesus que amou a todos. O segundo é a *experiência da morte*, entendida através da morte de Cristo. E o terceiro acesso para entender a essência e o significado de Jesus para os seres humanos é a *esperança no futuro absoluto*. Essa esperança faz buscar, na história, os “sinais dos tempos” e, confiando na ressurreição do Senhor esperando que a história do mundo enquanto totalidade não possa fracassar.

Ali onde alguém se pergunta como se pode amar ao próximo de forma incondicional e como um ser humano pode entregar por outro a própria existência de modo radical, e como esse amor não fica destruído pela morte, ali onde alguém pergunta se se pode esperar que a morte não seja o fim, e sim a plenitude através da qual encontramos o futuro absoluto, chamado Deus, saiba disso ou não, quem assim pergunta está procurando Jesus⁴⁷⁵.

Já na sua meditação, Rahner sugeriu um duplo ponto de partida para tratar o tema da relação com Cristo: ascendente ou descendente.⁴⁷⁶ Ele começa com esta última, tratando da humanidade de Jesus como primeira via para a relação com Ele mesmo.

A fé cristã confessa que Jesus Cristo é o salvador por excelência, que ele é a mediação histórica concreta de nossa relação com o mistério de Deus, aquele que se comunica a si mesmo no perdão e na graça. O crente sabe que este homem-Deus... Não acaba com o termo da história que se desenvolve no tempo. Ele sabe que Jesus Cristo não foi um representante passageiro de Deus na história da salvação⁴⁷⁷...

Isso é confirmado, pois a realidade humana de Jesus permanece eternamente como aquela do Logos eterno em pessoa, como uma humanidade atemporal, eterna e perfeita. Isso se dá, pois o “Cristo ‘ontem, hoje e para a eternidade’ da epís-

⁴⁷² VORGRIMLER, H. **Karl Rahner**: experiência de Deus em sua vida e em seu pensamento. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 312.

⁴⁷³ Ibid.

⁴⁷⁴ Ibid.

⁴⁷⁵ Ibid., p. 214.

⁴⁷⁶ Seguiremos daqui para frente essas duas vias e não a ideia dos três acessos, mencionados anteriormente, por três motivos: por julgarmos mais de acordo com a nossa temática; por trazer uma reflexão mais aprofundada; pelo acesso à bibliografia. Ademais, parece-nos que, no texto citado por Vorgrimler, Rahner está mais direcionado para o acesso a Jesus, sem entrar mais profundamente no caráter relacional com Jesus.

⁴⁷⁷ RAHNER, K. **Je crois à Jésus Christ**. Paris: Desclée de Brouwer, 1971. p. 87.

tola aos Hebreus (Hb 13,8) deve ter significado soteriológico para nós próprios”⁴⁷⁸.

Assim, Sua realidade humana será sempre uma mediação permanente da presença imediata de Deus⁴⁷⁹. Com isso, Rahner falava de duas condições nesse processo: a nossa própria realidade subjetiva em seu estado de criatura aberta sobre o infinito e a outra condição é que essa criatura deve sempre se conceber como fazendo parte do conjunto do mundo criado e de todas as realidades⁴⁸⁰. Dessa forma, a proximidade de Deus se encontra mediatizada por nossa própria subjetividade finita⁴⁸¹.

Rahner afirmava que o amor íntimo por Jesus Cristo é parte constituinte da existência cristã. Com isso, ele apontava para a salvação como uma realidade pessoal que toca o que somos. O mistério de Deus se torna imediatamente presente agora e pela eternidade através da relação pessoal com o homem-Deus e isso só será possível através da relação com o homem Jesus Cristo⁴⁸².

Já a segunda via⁴⁸³, que se refere à unidade do amor a Deus e ao próximo acontece na dinâmica “ascendente”. A fé cristã apresenta o amor a Deus unido ao amor ao próximo como um modo de vida. Essa dinâmica sustentada pela comunicação que Deus faz dEle mesmo é geradora de salvação. Por isso, Rahner argumentava que o amor ao próximo não pode ser simplesmente entendido como um mandamento a ser cumprido se queremos ter, com Deus, relações geradoras de salvação; também esse amor não é mais uma entre tantas prescrições para o cristão, mas ele é a realização pura e simples do Cristianismo⁴⁸⁴. Para Rahner, a relação pessoal com Jesus Cristo em amor íntimo é parte essencial da existência cristã. Porém, isso supõe que

O amor ao próximo tenha alcançado sua perfeição e que o homem aceite expressamente o parceiro misterioso, fundamento deste amor: Deus mesmo sem o qual todo amor pessoal entre seres humanos não pode adquirir sua dimensão mais profunda nem seu caráter definitivo⁴⁸⁵.

⁴⁷⁸ RAHNER, K. **Curso fundamental da fé**. São Paulo: Paulus, 2008. p. 363.

⁴⁷⁹ RAHNER, K. **Je crois à Jésus Christ**. Paris: Desclée de Brouwer, 1971. p. 88.

⁴⁸⁰ Ibid., p. 89.

⁴⁸¹ Ibid., p. 90.

⁴⁸² Ibid., p. 91.

⁴⁸³ A primeira é a descendente que parte da humanidade de Jesus e a segunda a ascendente que parte da união entre o amor a Deus e o amor ao próximo.

⁴⁸⁴ RAHNER, K. **Curso fundamental da fé**. São Paulo: Paulus, 2008. p. 364.

⁴⁸⁵ RAHNER, K. **Je crois à Jésus Christ**. Paris: Desclée de Brouwer, 1971. p. 92.

O amor ao próximo, na reflexão rahneriana, é mediação para Deus e pode ser mediação permanente para a proximidade imediata para com Deus. A pessoa, no seu encontrar-se com Deus, não se dilui no universal, mas vive um encontro singular e único, “pois somente assim obtém uma relação única com Deus, relação na qual este Deus é o *seu* Deus e não só uma salvação geral e igualmente válida para todos”⁴⁸⁶.

Esse amor ao próximo precisa se desenvolver até atingir sua essência plena e acolher “expressamente o seu fundamento e o seu sócio misterioso, a saber, o próprio Deus, sem o qual a intercomunicação pessoal entre os homens no amor não pode atingir sua profundidade radical e seu caráter definitivo”⁴⁸⁷.

Para Rahner, a intercomunicação pessoal, na experiência inter-humana com um tu bem determinado que nos vem corporalmente ao encontro é de suma importância para o desenvolvimento e o amadurecimento da existência do homem.

Com isso, a salvação será entendida na entrega consciente e amorosa que o sujeito faz de si mesmo ao mistério de Deus. Isso ocorre através da permanente relação pessoal para com o homem-Deus, no qual atingimos a proximidade com Deus⁴⁸⁸.

Em Jesus, a unidade entre o amor a Deus e o amor ao próximo se radicaliza escatológica e cristologicamente e alcança seu ponto culminante⁴⁸⁹. Rahner também reconhecia que não é possível abordar esse amor ao próximo de modo rápido, pois é algo de uma importância fundamental e que supõe o desenvolvimento e a maturação da vida humana.

Além disso, o amor entre pessoas humanas exige uma confiança absoluta. Isto implica uma vida espiritual levada pela graça visando alcançar uma profundidade absoluta. Não obstante, “este encontro imediato, corporal e concreto, se sublima sempre até Deus e até Cristo”⁴⁹⁰.

⁴⁸⁶ RAHNER, K., **Curso fundamental da fé**. São Paulo: Paulus, 2008. p. 363.

⁴⁸⁷ Ibid., p. 364.

⁴⁸⁸ Ibid.

⁴⁸⁹ RAHNER, K. **Sobre la unidade del amor a Dios y el amor al proximo**. In: Id. **Escritos de Teología**. v. VI. Madrid: Taurus, 1969. p. 290.

⁴⁹⁰ RAHNER, K. **Je crois à Jésus Christ**. Paris: Desclée de Brouwer, 1971. p. 93.

A possibilidade desse encontro imediato do ser humano com Deus derivou do pensamento de Rahner sobre os *Exercícios Espirituais*, nos quais ele reconhecia esse encontro como uma intuição mística primária⁴⁹¹.

Nessa dinâmica, a morte não pode colocar um termo, pois ela deve ser entendida, na consciência cristã, não como uma destruição pura e simples, mas como um cumprimento⁴⁹². Isso acontece, pois esse amor imediato e íntimo não se limita às fronteiras estreitas da experiência do corpo: “ela se torna radicalmente cristã e plenamente humana se ultrapassa estes limites na fé e na esperança”⁴⁹³.

O amor a uma pessoa humana, que é mediação do amor a Deus e possui unidade última e indissolúvel com Ele, pode dirigir-se a Jesus. É possível amá-lo como homem no sentido mais próprio e vital da palavra.

Pela essência do homem-Deus, este amor é inclusive o caso absoluto do amor, em que o amor a um homem e o amor a Deus encontram sua unidade mais radical e servem de mediação entre si. Jesus é Aquele perante o qual o amor atinge sua mais absoluta concretude e univocidade, pois é movimento não para o ideal abstrato, mas para a singularidade concreta, individual e indissolúvel⁴⁹⁴.

O amor ao próximo, segundo Rahner, pode ser visto como a *prova* do amor a Deus, O qual deve ser amado e nos deu o mandamento do amor ao próximo como uma forma de cumprirmos seriamente nosso amor a Ele⁴⁹⁵. Essa reflexão de Rahner pode ser vista como um aprofundamento de 1 Jo 4, 20.

O amor ao próximo, quando autêntico e cristão, é em potência e ato um momento da virtude infusa, sobrenatural e teológica da caridade. Assim, a virtude se torna amor a Deus como ato de entrega ao próprio Deus⁴⁹⁶. Segundo Rahner, o amor ao próximo categorial e explícito é o ato primário do amor a Deus que no amor ao próximo se insere sempre, ainda que atematicamente, na transcendentalidade sobrenatural⁴⁹⁷.

⁴⁹¹ VORGRIMLER, H. **Karl Rahner**: experiência de Deus em sua vida e em seu pensamento. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 40.

⁴⁹² RAHNER, K. **Je crois à Jésus Christ**. Paris: Desclée de Brouwer, 1971. p. 93.

⁴⁹³ RAHNER, K. **Je crois à Jésus Christ**. Paris: Desclée de Brouwer, 1971. p. 94.

⁴⁹⁴ RAHNER, K. **Curso fundamental da fé**. São Paulo: Paulus, 2008. p. 365.

⁴⁹⁵ RAHNER, K. **Sobre la unidade del amor a Dios y el amor al proximo**. In: Id. **Escritos de Teología**. v. VI. Madrid: Taurus, 1969. p. 275.

⁴⁹⁶ Ibid., p. 276.

⁴⁹⁷ Ibid., p. 289.

Se nos amamos reciprocamente, a realidade salvífica de Deus está definitivamente em nós. Com isso, no amor ao próximo autêntico está dada toda a salvação cristã, como todo o Cristianismo⁴⁹⁸. A relação é tão estreita entre o amor a Deus e o amor ao próximo que podemos dizer que eles se supõem mutuamente.

O amor ao próximo não apenas é exigido pelo amor a Deus e é sua consequência, mas também é condição que o precede⁴⁹⁹. S. Tomás comentando esse tema do amor ao próximo reiterava que a razão de amar o próximo é Deus. Para Tomás, o ato pelo qual Deus é amado é da mesma espécie daquele pelo qual se ama o próximo. Assim, o hábito da caridade se estenderá não apenas a Deus, mas também ao próximo⁵⁰⁰.

Sem dúvida alguma, Deus é maior do que um ser humano e deve ser adorado acima de qualquer realidade humana. Contudo, a relação entre os dois *amores* permanece e eles se condicionam. Assim, não existe um amor a Deus que já não seja em si mesmo amor ao próximo⁵⁰¹. Nesse sentido, a pessoa será amada *em e por* Deus e, dessa forma, será amada no seu ser e significado último. Ao sair de si para amar o próximo, o sujeito tem a possibilidade de amar a Deus⁵⁰².

Rahner salientava que a *disposição interior* seria a única e total relação da pessoa com Deus e com o próximo e, essa disposição interior só será verdadeira se se concretiza na ação⁵⁰³. Por isso, o amor ao próximo possui uma dimensão histórica que deve concretizar-se na ação⁵⁰⁴. De diversas formas concretas, o amor ao próximo permanece vivo na história e vai-se concretizando nas diversas realidades⁵⁰⁵.

Na obra *Quem é teu irmão?*, Rahner apresentou uma nova situação para a fraternidade cristã, na qual o “amor ao próximo” foi substituído por “fraternidade”⁵⁰⁶. Isso se percebe, por exemplo, por duas situações: a humanidade tende a se tornar mais unida e surge um novo tipo de interioridade do homem⁵⁰⁷; a humani-

⁴⁹⁸ RAHNER, K. *Sobre la unidade del amor a Dios y el amor al proximo*. In: Id. *Escritos de Teología*. v. VI. Madrid: Taurus, 1969. p. 292.

⁴⁹⁹ RAHNER, K. *Quem é teu irmão?* São Paulo: Paulinas, 1986. p. 10.

⁵⁰⁰ AQUINO, T. *Suma Teológica*. II-II. q. 25. a. 1. São Paulo: Loyola, 2004.

⁵⁰¹ RAHNER, K. loc. cit.

⁵⁰² Ibid., p. 11.

⁵⁰³ Ibid., p. 12.

⁵⁰⁴ Ibid., p. 13.

⁵⁰⁵ Ibid., p. 14.

⁵⁰⁶ Ibid., p. 15.

⁵⁰⁷ Ibid., p. 16.

dade tende a se unir mais, mesmo que isso não seja sinal de harmonia e tranquilidade⁵⁰⁸.

A mudança na perspectiva da fraternidade dá à Igreja a possibilidade e o dever de tornar-se uma Igreja mundial, no pleno sentido da palavra, e, com isso, lhe concede a missão de realizar a fraternidade cristã de uma forma nova⁵⁰⁹. Essa nova realidade exige da Igreja uma nova adaptação ao contexto plural em que se encontra, levando-a a viver um maior pluralismo⁵¹⁰.

No mundo que se tornou uno, a Igreja tem o dever de viver a missão mundial e ser realmente universal pelo fato de a fraternidade cristã ter-se tornado universal⁵¹¹. Como consequência, a fraternidade cristã se concretizará, também, na responsabilidade política e social⁵¹². A política acaba sendo não apenas o exercício de uma autoridade, mas tarefa de todo cristão ainda que se realize de maneiras diversas⁵¹³. Rahner asseverava que

No plano religioso somos individualistas com mentalidade tão fracamente fraterna, a ponto de crer que nossa religiosidade deveria permanecer encerrada, sozinha, no desvão mais secreto do nosso coração, sem que nada dela transpareça para o nosso irmão e nossa irmã⁵¹⁴.

Era, para Rahner, amar no sentido mais profundo e mais vivo deste termo como um homem verdadeiro. Levando em consideração a natureza essencial do homem-Deus, este amor por um ser humano e o amor por Deus se fundem numa unidade mais absoluta, fonte de uma riqueza recíproca. Rahner chamava o homem-Deus de *Absolutum Concretissimum*⁵¹⁵ como aquele que amamos da maneira mais concreta e pura. Por sua própria natureza, “o amor busca essa nitidez porque ele não é movimento a um ideal abstrato, mas aproximação concreta de um ser humano em sua irredutível individualidade”⁵¹⁶.

Este amor encontra no “tu”, que ele escolhe, a dimensão absoluta do mistério inconcebível. Encontra-se “todo”, porque, no homem-Deus, Deus vem realmente concreto e, no entanto, no homem concreto, Deus mesmo se faz imediatamente presente no si deste homem⁵¹⁷.

⁵⁰⁸ RAHNER, K. **Quem é teu irmão?** São Paulo: Paulinas, 1986. p. 17.

⁵⁰⁹ Ibid., p. 18.

⁵¹⁰ Ibid., p. 21.

⁵¹¹ Ibid., p. 36.

⁵¹² Ibid., p. 37.

⁵¹³ Ibid., p. 39.

⁵¹⁴ Ibid., p. 46.

⁵¹⁵ RAHNER, K. **Curso fundamental da fé**. São Paulo: Paulus, 2008. p. 362.

⁵¹⁶ RAHNER, K. **Je crois à Jésus Christ**. Paris: Desclée de Brouwer, 1971. p. 94.

⁵¹⁷ Ibid., p. 95.

Neste sentido, Rahner se aproximou muito da reflexão de Buber ao argumentar que há uma unidade sem igual entre, de uma parte, o “objeto” que é o “tu” concreto de Jesus e não um “isto” e, de outra parte, o “sujeito” que não decide, mas se abandona ao infinito concreto que só livra da alienação interior.

Para Rahner, esta unidade constitui a mais perfeita definição transcendental e histórica do homem. O homem está no amor que, na pessoa mais próxima das próximas, em Jesus, pode “possuir” o mais longínquo: o mistério sagrado de Deus imediatamente presente a nós⁵¹⁸.

Rahner reconhece que o sujeito que manifesta, em seus atos, o amor pessoal a Jesus só compreenderá essa realidade exposta pelo teólogo através do contato com as Escrituras e na frequência dos sacramentos, especialmente na celebração de sua morte, e vivendo na comunidade dos crentes⁵¹⁹. Tal reflexão rahneriana alia-se, claramente, à exposição de Aparecida quando argumenta sobre os lugares do encontro com Jesus.

Na experiência da fé, o cristão recebe por graça a coragem de não mais temer que tenha apenas uma ideia abstrata de um Deus infinito quando diz “Jesus”. Por isso, o “encontro com o Jesus dos evangelhos é o encontro de um ser concreto e de uma pessoa histórica irreduzível”⁵²⁰.

Todo encontro com o homem concreto Jesus doa, de fato, parte do mistério de sua vida; e esta vida doa a cada um a força de seguir o Senhor à Sua maneira de acordo com sua vocação e não de uma maneira servil⁵²¹.

Ao comentar a parábola do Bom Pastor, Rahner confirmava que Ele não é uma ideia abstrata que nos apascenta, mas que é Ele mesmo, que está aqui e agora, atuando em nós: o Crucificado e Ressuscitado. Onde Ele está, Deus também está e perto de nós. Dessa forma, nós nos tornamos seu povo, suas ovelhas e nos alcança Sua palavra *Eu sou* e nos alcança ali onde estamos realmente perdidos. Nesse caso, saberemos que Ele é o nosso pastor⁵²².

A participação nos mistérios da vida de Cristo, ligada ao amor a Deus e a este Homem bem determinado, faz com que o Cristianismo cesse de ser uma teoria

⁵¹⁸ RAHNER, K. **Je crois à Jésus Christ**. Paris: Desclée de Brouwer, 1971. p. 95.

⁵¹⁹ Ibid., p. 96.

⁵²⁰ Ibid.

⁵²¹ Ibid.

⁵²² RAHNER, K. **Misterios de la vida de Cristo**. In: Id. **Escritos de Teología**. v. VII. Madrid: Taurus, 1969. pp. 190-191.

absoluta, um sistema de normas e um ideal, tornando uma vida concreta do homem em seu destino histórico pessoal. É, dessa forma, que Deus se comunica a Si mesmo e a vida cristã deixa de ser simplesmente o cumprimento de regras comuns pregadas pela Igreja oficial⁵²³.

A vida cristã se torna o chamado que Deus lança a cada um de nós em particular e que, numa “mística de amor”, é mediatizado pelo encontro concreto que constitui nosso amor com Jesus. Assim, a Igreja se torna a comunidade amante dos crentes quando vive essa mística⁵²⁴, ou nas palavras de Bento XVI, ela se torna a “comunidade de Amor”⁵²⁵.

Nessa Igreja, através do Evangelho, do *querigma* – endereçado ao coração, mais do que à mente -, no sacramento e na celebração da morte do Senhor, como também através da oração solitária, Jesus se doa como o Cristo e, nEle, Deus se comunica imediatamente⁵²⁶. O Espírito do Senhor permanece sempre na Igreja como lugar da vinda do Espírito⁵²⁷.

Com isso, a pessoa que não encontrou Cristo no testemunho histórico e explícito e em sua transmissão, pode encontrá-lo no seu irmão e no amor para com ele, no qual Jesus se faz encontrar como que anonimamente⁵²⁸.

Ali, onde o amor pode prescindir realmente, com segurança definitiva e absoluta, de todas as reservas; onde o amor pode viver realmente até o fim de sua essência mais autêntica e original como entrega incondicional a outra pessoa:

Ali, no fundo, se ama também a Jesus como tal, mesmo que o amante não conheça ainda esse Nome bendito. Porém, nós cristãos, podemos chamar por seu próprio nome a esse Amado originária e radicalmente, nós – os cristãos – dizemos: Jesus de Nazaré⁵²⁹.

Ao abordar o critério cristão de um amor autêntico, Rahner fez uma afirmação interessante: “nós somos aqueles que nós amamos”⁵³⁰. Essa realidade ocorre, pois a pessoa pode acolher o outro como seu, mesmo respeitando sua alteridade. Além disso, o fundamento real e ontológico do nosso amor a Deus está no amor

⁵²³ RAHNER, K. **Curso fundamental da fé**. São Paulo: Paulus, 2008. p. 366.

⁵²⁴ RAHNER, K. **Je crois à Jésus Christ**. Paris: Desclée de Brouwer, 1971. p. 97.

⁵²⁵ BENTO XVI. **Carta encíclica DEUS CARITAS EST sobre o amor cristão**. São Paulo: Paulus e Loyola, 2006.

⁵²⁶ RAHNER, K., op. cit., p. 98.

⁵²⁷ RAHNER, K. **Misterios de la vida de Cristo**. In: Id. **Escritos de Teología**. v. VII. Madrid: Taurus, 1969. p. 202 e 206.

⁵²⁸ RAHNER, K. **Curso fundamental da fé**. São Paulo: Paulus, 2008. p. 366.

⁵²⁹ RAHNER, K. **Amar a Jesus Amar al Hermano**. Santander: Editorial Sal Terrae, 1983. p. 61.

⁵³⁰ RAHNER, K. **Je crois à Jésus Christ**. Paris: Desclée de Brouwer, 1971. p. 98.

de Deus para conosco, isto é, em sua autocomunicação pela graça⁵³¹. Nos *Escritos de teologia*, Rahner chegou a ensinar que

O amor a Deus e o amor ao próximo são um, e que somente quando chegamos ao amor ao próximo na sua essência própria e na sua própria consumação, entendemos o que Deus é e o que é seu Cristo, e realizamos o amor a Deus in Christo⁵³².

Aquele que presta atenção ao próximo e permite que a Palavra de Deus o interpele em seu amor, começa a compreender que, se confiar com abandono em Deus e lançando sobre Ele e sobre o homem um olhar de amor, ele entrevê o homem-Deus. Por isso, “este homem-Deus, intermediário entre Deus e o homem, garante que Deus mesmo pode ser amado no homem e que podemos ousar amar o homem sem o perder”⁵³³.

Rahner ressaltava que, ao ouvirmos falar desse amor, é preciso pensarmos no amor cotidiano e que, por vezes, traz o sinal da cruz. Recordando o capítulo 25 de Mateus, Rahner mostrou que aquele que ama efetivamente os estrangeiros, famintos, presos, nus e enfermos dos quais não temos nada a esperar descobre um critério de amor autêntico e exerce este amor que conduz a Jesus⁵³⁴.

Nesse âmbito, Rahner salienta, também, um risco da verdadeira fraternidade. O verdadeiro amor ao próximo implica romper com o próprio egoísmo e com uma concepção de mera postura justa em relação ao outro. Na verdade, o verdadeiro amor ao próximo se realiza quando não há uma postura, naquele que ama, calculista e quando o que domina é a disponibilidade de amar sem esperar nenhuma retribuição, aceitando a própria loucura da cruz. Se assim o fizermos, alcançaremos o que Rahner definiu como *liberdade de nós mesmos*⁵³⁵.

Por isso, a pessoa deveria ser capaz de aceitar em silêncio as decepções desse amor ao próximo como algo normal, desapegando-se de si mesma e mergulhando tudo isso no mistério de Deus. Dessa forma, quando verdadeiramente compreendida, a fraternidade comporta muito risco⁵³⁶.

O encontro com o homem concreto Jesus em seu seguimento sempre singular, na participação no mistério da Sua vida, será sempre e, em toda parte, inicia-

⁵³¹ RAHNER, K. El “Mandamiento” del amor entre los otros mandamientos. In: Id. *Escritos de Teología*. v. V. Madrid: Taurus, 1964. p. 498.

⁵³² RAHNER, K. Sobre la unidade del amor a Dios y el amor al prójimo. In: Id. *Escritos de Teología*. v. VI. Madrid: Taurus, 1969. p. 274.

⁵³³ RAHNER, K. *Je crois à Jésus Christ*. Paris: Desclée de Brouwer, 1971. p. 98.

⁵³⁴ Ibid., p. 99.

⁵³⁵ RAHNER, K. *Quem é teu irmão?* São Paulo: Paulinas, 1986. p. 28.

⁵³⁶ Ibid., p. 29.

ção na Sua morte e ressurreição. Assim, todo o finito entra na infinitude de Deus: esse seria o risco do encontro, segundo Rahner⁵³⁷.

Nesse sentido, ao comentar a celebração de sexta-feira santa, ele manifesta que, nesse dia, os cristãos proclamam a morte do homem até que todos tenham morrido para que todos aprendam a morrer e porque todos vão morrer⁵³⁸.

Ao meditarmos na verdade de fé que afirma que Jesus desceu à mansão dos mortos, vemos, nesse mistério, nossa vida quando contemplamos nossa morte diária e compreendemos que o que chamamos de morte é o termo de um morrer que durou toda a vida⁵³⁹.

Por isso, a celebração do Sábado Santo, por exemplo, traz a luz da vida para nós, pois o Senhor desceu às profundezas do mundo fazendo com que nenhum abismo da existência humana fique abandonado⁵⁴⁰. Toda a vida humana fica marcada pelo Mistério Pascal de Cristo. Rahner chegou a declarar que é sábado santo toda a vida⁵⁴¹ e que, ao olharmos para o Senhor, cremos que, ao morrermos, não cairemos, no último termo, no abismo do absurdo, mas no abismo de Deus.

Cristo se faz presente em meio a todas as pobres coisas terrenas como o coração do mundo terreno e como o selo misterioso de sua eterna validade: Ele ressuscitou⁵⁴²!

É essencial essa experiência de encontro com Jesus, que se reconhecia como Filho do Mistério incompreensível, ao qual com incompreensível naturalidade se atrevia a chamar de Pai, ainda no momento em que ao morrer se sentia abandonado por Deus; o encontro com seu amor e sua fidelidade, com sua obediência sem culpa, com suas trevas de morte⁵⁴³.

De forma profunda, Rahner constatou que a *via crucis* compreende uma décima-quinta estação, na qual nos abandona o caminho do tempo e pressiona a incompreensibilidade do amor de Deus⁵⁴⁴. Nela, estamos inseridos com a plenitude da nossa vida que compreende seu drama existencial.

⁵³⁷ RAHNER, K. **Curso fundamental da fé**. São Paulo: Paulus, 2008. p. 366.

⁵³⁸ RAHNER, K. **Misterios de la vida de Cristo**. In: Id. **Escritos de Teología**. v. VII. Madrid: Taurus, 1969. p. 156.

⁵³⁹ Ibid., p. 164.

⁵⁴⁰ Ibid., p. 165.

⁵⁴¹ Ibid., p. 169.

⁵⁴² Ibid., p. 173.

⁵⁴³ Ibid., p. 178.

⁵⁴⁴ Ibid., p. 182.

No caminho da vida, fazemos a mesma experiência dos discípulos de Emaús: Deus está falando conosco quando em perfeita solidão, imaginamos estar tratando do Deus morto. Deus entra na nossa história pessoal e trava diálogo conosco.

Rahner lembrava que quem está ocupado consigo mesmo e tem um coração vazio de esperança, tem em seu espírito e em seu coração muito pouco lugar para os demais. Contudo, o Senhor continua ali fazendo o mesmo caminho que nós. Ele mesmo nos acompanha no Seu caminho. Ele continua a caminhar com muitos que nem se dão conta de Sua presença⁵⁴⁵.

Na última parte da sua meditação, *Eu creio em Jesus Cristo*, Rahner apresentou a felicidade difícil de ser cristão, enfatizando que, em matéria de Cristianismo, todos nós ficamos iniciantes⁵⁴⁶.

Para ele, acolher Jesus Cristo é acolher aquele que, morrendo, se entregou ao Deus incompreensível. Por isso, nada nessa vida pode ser visto como definitivamente evidente, pois “acolher é admitir na vida concreta que o Incompreensível ao qual ele se abandonou está na luz eterna e no eterno amor”⁵⁴⁷.

O Senhor continua presente conosco em Seu Espírito, em Sua Igreja, em Sua Palavra e em Seus sacramentos, para que possamos continuar a Sua vida. Partindo, assim, dessa existência objetiva, Sua presença penetra em todos os setores da nossa vida para conformar a nossa vida à Sua; deve penetrar em todo o nosso ser, pois Ele quer continuar vivendo em tudo isso⁵⁴⁸.

Quando o amor a Jesus não é um sentimento acidental e inócuo, mas o acontecimento que, em nossa vida, significa a salvação, podemos falar dEle como sentido de nossa vida. O cristão busca fora do curso da história a interpretação do sentido total da vida, e a busca como a vida eterna dada por Deus mesmo. Contudo, esse Deus permanece sendo um mistério inabarcável e impenetrável. Com isso, ao compreendermos Jesus como o Logos eterno de Deus que se fez carne,

⁵⁴⁵ RAHNER, K. *Misterios de la vida de Cristo*. In: Id. *Escritos de Teología*. v. VII. Madrid: Taurus, 1969. p. 184.

⁵⁴⁶ RAHNER, K. *Je crois à Jésus Christ*. Paris: Desclée de Brouwer, 1971. p. 99.

⁵⁴⁷ Ibid., p. 100.

⁵⁴⁸ RAHNER, K. op. cit., p. 194.

encontramos nEle a resposta autêntica e última sobre o sentido. Ele entrou na unidade real, substancial com toda a realidade humana⁵⁴⁹.

Deus, por amor, toma sempre a iniciativa de vir ao nosso encontro, dando-nos a certeza de que jamais estamos sozinhos. Isso se realiza, pois Ele Se doa a nós

em Jesus e no Espírito Santo, iniciativa que se realiza plenamente pelo acolhimento do cristão na fé. Portanto, a fé é um *evento salvífico* na vida da pessoa que é, de certo modo, por ela experimentado. Esta experiência atinge o coração de cada um, não só dando sentido à existência humana, mas também consolando, fortalecendo e iluminando os que a fazem⁵⁵⁰.

Rahner constatou que não é fácil escapar de Jesus Cristo e que, um dia, compreenderemos que muitos O encontraram nos menores dos irmãos sem poderem nomeá-lo. Ele também propõe que ninguém pode elaborar sua vida segundo seus próprios projetos, mas cada um deve, ao contrário, aceitá-la tal qual ela é, como uma graça e um encargo.

Assim, “quanto a nós cristãos, nos chegou uma coisa terrível e grande: Ele veio ao nosso encontro e nos chamou pelo nome”⁵⁵¹. Porém, afetados de “estrbismo”, nós vemos ainda uma imagem dupla.

A Igreja é, para nós, a expansão da historicidade e da visibilidade de Jesus através do espaço e do tempo; e todas as palavras de sua mensagem e todos os sinais de seus sacramentos não são outra coisa que uma porção do mundo terreno, com a qual se uniu indissolivelmente o Espírito desde o momento em que o Logos se fez carne⁵⁵².

Rahner encerrou sua meditação destacando que se tornar cristão é a felicidade difícil da nossa vida. Dessa forma, “ser cristão é repetir sem cessar: Senhor, a quem iremos nós? Tu tens as palavras da vida eterna e nós temos acreditado e reconhecido que Tu és o Santo de Deus (Jo 6, 68s)”⁵⁵³. Em seguida, como apêndice das meditações, ele propôs três orações, das quais queremos tomar um trecho da última para encerrarmos este caminho que fizemos: “Eu te chamo. A força última de meu coração se detém em ti para te aproveitar. Permita que eu te encontre,

⁵⁴⁹ RAHNER, K. **Amar a Jesus Amar al Hermano**. Santander: Editorial Sal Terrae, 1983. pp. 67-73.

⁵⁵⁰ MIRANDA, M. DE FRANÇA. **Linhas eclesiológicas da *Evangelii Gaudium***. In: AMADO, J.; FERNANDES, L. A. (Orgs.). **Evangelii Gaudium em questão**. Aspectos bíblicos, teológicos e pastorais. São Paulo: Paulinas; Rio e Janeiro: Editora PUC-Rio, 2014. p.191.

⁵⁵¹ RAHNER, K. **Je crois à Jésus Christ**. Paris: Desclée de Brouwer, 1971. p. 100.

⁵⁵² RAHNER, K. **Misterios de la vida de Cristo**. In: Id. **Escritos de Teología**. v. VII. Madrid: Taurus, 1969. pp. 204-205.

⁵⁵³ RAHNER, K. op. cit., p. 101.

que eu te encontre em toda a minha vida. Assim, pouco a pouco, eu compreenderei o que a Igreja me diz de ti”⁵⁵⁴.

⁵⁵⁴ RAHNER, K. **Je crois à Jésus Christ**. Paris: Desclée de Brouwer, 1971. p. 109.

Conclusão

Neste trabalho sobre a relação pessoal do cristão com Jesus Cristo, fizemos um percurso tomando como ponto de partida a reflexão filosófica de Martin Buber, passando pelas considerações do *Documento de Aparecida* e concluindo com a reflexão teológica de Karl Rahner, um teólogo da “experiência de Deus”.

Ao longo da pesquisa, uma ideia foi confirmada, mesmo que, de forma diversa, nos escritos de Buber, no *Documento de Aparecida* e na teologia de Rahner: a possibilidade de a pessoa travar uma relação pessoal com Deus e, a partir dessa mesma relação, transformar a sua vida e proporcionar aos outros uma experiência semelhante a que ela fez. Porém, ao mesmo tempo, ficou evidente que essa relação precisa ser realizada numa dinâmica que difere do que hoje é possível pensar como um monopólio de Deus e do Sagrado: uma dinâmica que se configura quando a pessoa ou a religião pensam que são “donos” de Deus ou do Sagrado ou quando pensam que possuem o domínio sobre Deus quase como se Ele fosse uma “máquina” da qual podemos usufruir quando e como queremos.

Foi notória a importância da filosofia de Buber naquilo que o autor apresenta como possibilidade de relação entre o sujeito e Deus. Sua reflexão nos mostrou que a pessoa se coloca diante da realidade através de duas maneiras: como quem “conhece” (Eu-Isso) ou como quem trava uma “relação” (Eu-Tu). Para Buber, a pessoa pode ter um encontro com o Tu eterno, ou como ele mesmo assegurava, ela é encontrada pelo Tu eterno⁵⁵⁵. Esse encontro se dá no *aqui e agora* do cotidiano da vida. Buber chega a defender que “afastar o olhar do mundo não auxilia a ida para Deus; olhar fixamente nele também não faz aproximar de Deus, porém aquele que contempla o mundo em Deus, está na presença d’Ele”⁵⁵⁶.

Muitas vezes, as pessoas acreditam que são necessários lugares e momentos específicos para o encontro com Deus. De fato, eles são importantes, mas não limitam ou esgotam nem a Deus, nem as pessoas para elas poderem se encontrar com Ele. Deus nos surpreende em diversas ocasiões e precisamos estar atentos à

⁵⁵⁵ BUBER, M. **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro, 2001. p. 91.

⁵⁵⁶ Ibid., pp. 103-104.

Sua presença, em especial quando menos imaginamos: “Não se encontra Deus permanecendo no mundo, e tão pouco encontra-se Deus ausentando-se dele”⁵⁵⁷.

Todavia, deve-se, acima de tudo, evitar interpretar o diálogo com Deus, o diálogo... como algo que ocorresse simplesmente à parte ou acima do cotidiano. A palavra de Deus aos homens penetra todo evento da vida de cada um de nós, assim como cada evento do mundo que nos envolve... Acreditamos muitas vezes, que nada há a perceber, mas obstruímos há muito tempo, nossos ouvidos⁵⁵⁸.

Em seguida, notamos que o *Documento de Aparecida* enfatizou não só a possibilidade, mas a necessidade desse encontro entre o fiel e Jesus Cristo. A Igreja precisa encaminhar seus membros, para que façam uma profunda experiência do encontro com Jesus Cristo que transforma a vida de todos. Desse encontro transformador, os cristãos partem para anunciar aos outros o que “viram” e “ouviram”.

Por isso, a Igreja reconhece diversos “lugares” ou “realidades”, nos quais Cristo se faz presente, dentre eles, a Sagrada Escritura; a Sagrada Liturgia; a Eucaristia; o Sacramento da Reconciliação; a comunidade; os pobres; os enfermos; a piedade popular; a Virgem Maria; a vida dos apóstolos e outros santos. Daí, deriva a necessidade de maior valorização e compreensão desses diversos meios concretos de acesso a Jesus

Terminamos nossa trajetória com a teologia de Rahner que é marcada pela sua própria experiência de Deus, e faz com que sua teologia também tenha essa marca existencial que o acompanhou ao longo de sua vida e escritos.

Rahner propôs duas vias de acesso a Jesus: a ascendente e a descendente. A segunda delas parte da experiência que fazemos através dos mistérios da vida de Cristo, da sua humanidade; e a primeira, o caminho que fazemos até Deus a partir do amor concreto aos outros como sinais de Deus entre nós.

Enfim, observamos a proximidade de Rahner com Buber naquilo que o teólogo traz da filosofia personalista e existencial, abordando o sujeito como um ser aberto à transcendência. Buber, segundo Zuben, menciona uma abertura ao outro⁵⁵⁹ e ratifica que a originalidade da aspiração de relação já aparece claramente desde o estado mais precoce e obscuro⁵⁶⁰. Na própria dinâmica relacional, o Tu

⁵⁵⁷ BUBER, M. **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro, 2001. p. 104.

⁵⁵⁸ Ibid., p. 140.

⁵⁵⁹ ZUBEN, N. A. Tradução, Introdução e Notas. In: BUBER, M. **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro, 2001. p. 40.

⁵⁶⁰ BUBER, M. op. cit., p. 69.

individual, na experiência da decepção de tornar-se Isso, “aspira atingir o seu Tu Eterno”⁵⁶¹. Na mesma linha, Rahner apresenta o sujeito como um ser de transcendência, com um horizonte infinito; ao experimentar sua finitude, ele percebe-se como ser transcendente⁵⁶².

É necessária muita pesquisa a respeito do tema da relação do cristão com Jesus Cristo para haver embasamento suficiente para constatar que, ao sair de si para amar o próximo, o sujeito tem a possibilidade de amar a Deus, conforme defende Rahner. Notamos, como salientou Rahner, que existe uma profunda unidade entre o amor a Deus e o amor ao próximo, tomando como base a existência de um único amor e da Encarnação do Verbo. Buber, nessa mesma ótica, salientava que amor “é responsabilidade de um EU para com um TU...”⁵⁶³.

Quando começamos a amar a Jesus Cristo, a confiar nEle, como pessoa, somos levados a ir além de ideias abstratas e fazer com que Ele se torne a lei de nossa vida. Corremos sempre o risco de nos esquecermos de que “o Cristianismo é antes de tudo a *expressão de uma experiência de Deus em Jesus Cristo*”⁵⁶⁴.

Se nos amamos reciprocamente, a realidade salvífica de Deus está definitivamente em nós. Com isso, no amor ao próximo autêntico está dada toda a salvação cristã, como todo o Cristianismo⁵⁶⁵. A relação é tão estreita entre o amor a Deus e o amor ao próximo que podemos dizer que eles se supõem mutuamente. Nesse mesmo processo, Buber enfatizava que a pessoa que se dirige a Deus “não tem necessidade de se afastar de nenhuma outra relação Eu-Tu; ele as conduz legitimamente a Ele e as deixa que se transfigurem na ‘face de Deus’”⁵⁶⁶.

Rahner também se aproximou muito da reflexão de Buber ao argumentar que há uma unidade sem igual entre, de uma parte, o “objeto” que é o “tu” concreto de Jesus e não um “isto” e, de outra parte, o “sujeito” que não decide, mas se abandona ao infinito concreto que só o livra da alienação interior. Por isso, Buber descreve que o “Tu eterno é, segundo sua essência, um Tu; é nossa natureza que

⁵⁶¹ BUBER, M. **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro, 2001. p. 104.

⁵⁶² RAHNER, K. **Curso fundamental da fé**. São Paulo: Paulus, 2008. p.46.

⁵⁶³ BUBER, M. op. cit., p. 61.

⁵⁶⁴ MIRANDA, M. DE FRANÇA. **Experiência cristã e suas expressões históricas**. In: ANJOS, M. FABRI DOS. (Org.) **Experiência religiosa. Risco ou aventura?** São Paulo: Paulinas, 1998. p. 109.

⁵⁶⁵ RAHNER, K. **Sobre la unidade del amor a Dios y el amor al proximo**. In: Id. **Escritos de Teología**. v. VI. Madrid: Taurus, 1969. p. 292.

⁵⁶⁶ BUBER, M. **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro, 2001. pp. 139-140.

nos obriga a inseri-lo no mundo do Isso e na linguagem do Isso”⁵⁶⁷. O sujeito tem sua vida transformada por esse encontro. Para Rahner, a intercomunicação pessoal, na experiência inter-humana com um tu bem determinado que nos vem corporalmente ao encontro, é de suma importância para o desenvolvimento e o amadurecimento da existência do homem. Com outras palavras, Buber destaca que o “homem se torna EU na relação com o TU”⁵⁶⁸ e a consciência do Eu se esclarece e aumenta cada vez mais.

Os estudos rahnerianos coadunam-se, em alguns aspectos, às ideias contidas no *Documento de Aparecida*.

Rahner reconhece que o sujeito que manifesta, em seus atos, o amor pessoal a Jesus só compreenderá essa realidade exposta pelo teólogo através do contato com as Escrituras e na frequência dos sacramentos, especialmente na celebração de sua morte, e vivendo na comunidade dos crentes, a comunidade do Amor⁵⁶⁹. Podemos dizer que a teologia de Rahner, apesar de um forte acento existencial e subjetivo, passa sempre por uma mediação objetiva e eclesial. O cristão vive profundamente a experiência com Cristo no hoje de sua vida e na vivência daquilo que é próprio da sua fé eclesial.

Tal reflexão rahneriana alia-se, claramente, à exposição de Aparecida no que se refere aos “lugares” do encontro com Jesus, encontro concreto que constitui nosso amor a Jesus; e a Igreja se torna a comunidade amante dos crentes quando vive essa mística do amor. A Igreja é chamada a ser lugar do encontro com Jesus, mas também aquela, que, em seus membros, se encontra com o Senhor e sai para anunciar o seu Mestre.

Trata-se de confirmar, renovar e revitalizar a novidade do Evangelho arraigada na nossa história, a partir de um encontro pessoal e comunitário com Jesus Cristo, que desperte discípulos e missionários. Isso não depende tanto de grandes programas e estruturas, mas de homens e mulheres novos que encarnem essa tradição e novidade, como discípulos de Jesus Cristo e missionários de seu Reino...⁵⁷⁰

A pessoa pode encontrar Jesus, homem-Deus, no seu irmão e no amor para com ele, no qual Jesus se faz encontrar como que anonimamente.

⁵⁶⁷ BUBER, M. **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro, 2001. p. 117.

⁵⁶⁸ Ibid., p. 39.

⁵⁶⁹ RAHNER, K. **Je crois à Jésus Christ**. Paris: Desclée de Brouwer, 1971. p. 96.

⁵⁷⁰ DAp, n. 11.

Na linguagem de Buber, “cada Tu individualizado é uma perspectiva para ele (Tu eterno). Através de cada Tu individualizado a palavra-princípio invoca o Tu eterno”⁵⁷¹. Segundo Rahner, o amor ao próximo categorial e explícito é o ato primário do amor a Deus que, no amor ao próximo, se insere sempre, ainda que atematicamente, na transcendentalidade sobrenatural⁵⁷².

O amor a uma pessoa humana, que é mediação do amor a Deus e possui unidade última e indissolúvel com Ele, pode dirigir-se a Jesus. É possível amá-lo como homem no sentido mais próprio e vital da palavra, segundo Rahner. Da mesma forma, Buber afirma que o Tu se apresenta a nós e nós entramos numa relação imediata com ele. Por isso, “a relação é, ao mesmo tempo, escolher e ser escolhido, passividade e atividade”⁵⁷³.

Na estrada da vida, fazemos uma experiência semelhante a dos discípulos a caminho de Emaús: Deus está falando conosco, quando, em perfeita solidão, imaginamos tratar-se do Deus morto. Deus entra na nossa história pessoal e trava diálogo conosco. O Tu eterno nos surpreende e nos acompanha, dando-nos a possibilidade de nos lançarmos para frente e seguirmos nosso caminho na certeza de que jamais estaremos abandonados. Ao mesmo tempo, Ele nos convida, nesse mesmo caminho, a reconhecermos Sua presença naqueles que estão à beira da estrada.

Rahner também propõe que ninguém pode elaborar sua vida, segundo seus próprios projetos, mas cada um deve, ao contrário, aceitá-la qual ela é, como uma graça e um encargo. Por isso, podemos e devemos ver a vida como dom, graça e missão que Deus nos concede para caminharmos sempre com Ele e para Ele na certeza de que o encontro entre nós e Ele será sempre uma possibilidade e necessidade.

Com as seguintes palavras do Papa Francisco, concluímos

Sabemos bem que a vida com Jesus se torna muito mais plena e, com Ele, é mais fácil encontrar o sentido para cada coisa. É por isso que evangelizamos. O verdadeiro missionário, que não deixa jamais de ser discípulo, sabe que Jesus caminha com ele, fala com ele, respira com ele, trabalha com ele. Sente Jesus vivo com ele, no meio da tarefa missionária. Se uma pessoa não O descobre presente no coração

⁵⁷¹ BUBER, M. **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro, 2001. p. 91.

⁵⁷² RAHNER, K. **Sobre la unidade del amor a Dios y el amor al prójimo**. In: Id. **Escritos de Teología**. v. VI. Madrid: Taurus, 1969. p. 289.

⁵⁷³ BUBER, M. op. cit., p. 91.

mesmo da entrega missionária, depressa perde o entusiasmo e deixa de estar segura do que transmite, faltam-lhe força e paixão⁵⁷⁴.

⁵⁷⁴ FRANCISCO. **Exortação apostólica EVANGELII GAUDIUM sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual**. São Paulo: Paulus e Loyola, 2013. n. 266.

Referências Bibliográficas

Bíblia de Jerusalém. São Paulo, Paulus, 2001.

Bíblia do Peregrino. São Paulo, Paulus, 2006.

Bíblia Sagrada – Santos Evangelhos. Braga, Edições Theologica, 1994.

Catecismo da Igreja Católica. São Paulo, Loyola, 2000.

AQUINO, T. **Suma Teológica.** I. São Paulo: Loyola, 2001.

_____. **Suma Teológica.** II-II. São Paulo: Loyola, 2004.

BENTO XVI. **Carta encíclica DEUS CARITAS EST sobre o amor cristão.** São Paulo: Paulus e Loyola, 2006.

_____. **Palavras do Papa Bento XVI por ocasião da projeção do filme sobre Santo Agostinho.** Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2009/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20090902_film-s-agostino.html>. Acesso em 27 de janeiro de 2015.

_____. **Exortação apostólica pós-sinodal VERBUM DOMINI sobre a Palavra de Deus na vida e na missão da Igreja.** São Paulo: Paulinas, 2010.

BINGEMER, M. C. L. **A missão como seguimento de Jesus Cristo no Espírito Santo.** In: BRIGHENTI, A.; HERMANO, R. (Orgs.). **A missão em debate:** provocações à luz de Aparecida. São Paulo: Paulinas, 2010. pp. 193-202.

BOFF, C. **Teologia da libertação e volta ao fundamento.** In: Revista Eclesiástica Brasileira. pp. 1001-1022, fasc. 268, outubro de 2007.

BUBER, M. **Eu e Tu.** São Paulo: Centauro, 2001.

CELAM. **Documento de Aparecida.** Brasília: Edições CNBB, 2009.

CICCHESE, G. **Para uma antropologia da reciprocidade.** In **Unidade e Carismas.** p. 36-40, Abril – Junho, 2014.

CICATELLI, S. **Vita del P. Camillo de Lellis.** In: **Liturgia das Horas.** V. III. São Paulo: Paulus, 2000.

CNBB. **Comunidade de comunidades:** uma nova paróquia. São Paulo: Paulinas, 2014.

_____. **Diretrizes gerais da ação evangelizadora da Igreja no Brasil 2011-2015.** São Paulo: Paulinas, 2011.

CONCÍLIO VATICANO II. **Constituição Conciliar SACROSANCTUM**

CONCILIUM sobre a sagrada liturgia. Petrópolis: Vozes, 1968.

CONCÍLIO VATICANO II. **Constituição Dogmática LUMEN GENTIUM sobre a Igreja.** Petrópolis: Vozes, 1968.

_____. **Constituição Pastoral GAUDIUM ET SPES sobre a Igreja no mundo atual.** Petrópolis: Vozes, 1968.

_____. **Decreto AD GENTES sobre a atividade missionária da Igreja.** Petrópolis: Vozes, 1968.

CONGREGAÇÃO DO CULTO DIVINO E A DISCIPLINA DOS SACRAMENTOS. **Instrução geral sobre o Missal Romano.** Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. **Instrução REDEMPTIONIS SACRAMENTUM sobre algumas coisas que se devem observar e evitar acerca da Santíssima Eucaristia.** São Paulo: Paulinas, 2004.

COSTA, P. C. **Dimensão cristológica da *Evangelii Gaudium*.** In: AMADO, J.; FERNANDES, L. A. (Orgs.). **Evangelii Gaudium em questão.** Aspectos bíblicos, teológicos e pastorais. São Paulo: Paulinas; Rio e Janeiro: Editora PUC-Rio, 2014. pp.173-180.

DELANEY, C. F. **Personalismo.** In: ROBERT, A. (Org.) **Dicionário de filosofia de Cambridge.** São Paulo: Paulus, 2006. p. 720.

FRANCISCO. **Discurso do Papa Francisco à Cúria Romana.** Disponível em: <http://pt.radiovaticana.va/news/2014/12/23/discorso_do_papa_francisco_%C3%A0_c%C3%BAria_romana_%E2%80%93_texto_integral/1115846>. Acesso em 02 de fevereiro de 2015.

_____. **Estamos todos ao serviço do único e mesmo Evangelho.** Homilia do Papa na celebração das Segundas Vésperas da Solenidade da Conversão de São Paulo. Disponível em: http://www.zenit.org/pt/articles/estamos-todos-ao-servico-do-unico-e-mesmo-evangelho?utm_campaign=diárioportughtml&utm_medium=email&utm_source=dispatch. Acesso em 02 de fevereiro de 2015.

_____. **Exortação Apostólica EVANGELII GAUDIUM sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual.** São Paulo: Paulus e Loyola, 2013.

_____. **Homilia do papa Francisco na Casa Santa Marta:** confissão não é uma mera tinturaria que tira manchas. Disponível em: <<http://www.zenit.org/pt/articles/homilia-do-papa-francisco-na-casa-santa-marta-a>>

confissao-nao-e-uma-mera-tinturaria-que-tira-manchas?utm_campaign=diarioportughtml&utm_medium=email&utm_source=dispatch.>. Acesso em 02 de fevereiro de 2015.

FRANCISCO. **Não se anuncia o Evangelho para convencer.** A força da Palavra é Jesus – o Papa Francisco na Missa em Santa Marta. Disponível em: <http://pt.radiovaticana.va/storico/2014/09/01/n%C3%A3o_se_anuncia_o_evangelho_para_convencer._a_for%C3%A7a_da_pala-vra_%C3%A9_por-822725>. Acesso em 02 de fevereiro de 2015.

_____. **Pronunciamentos do Papa Francisco no Brasil.** São Paulo: Paulus e Loyola, 2013.

_____. **Você se sente um pecador salvo por Cristo? Não? Então, é um cristão tépido.** Em Santa Marta, o Papa destaca o lugar privilegiado para o encontro com Jesus são os nossos pecados. Disponível em: <http://www.zenit.org/pt/articles/voce-se-sente-um-pecador-salvo-por-cristo-nao-entao-e-um-cristao-tepido?utm_campaign=diarioportughtml&utm_medium=email&utm_source=dispatch>. Acesso em 02 de fevereiro de 2015.

GIBELLINI, R. **A teologia do século XX.** São Paulo: Loyola, 2002.

GILES, T. **História do Existencialismo e da Fenomenologia.** São Paulo: EPU, 1975.

GUEDES, J. O. O. **A novidade do Cristianismo na *Evangelii Gaudium*.** In: AMADO, J.; FERNANDES, L. A. (Orgs.). **Evangelii Gaudium em questão.** Aspectos bíblicos, teológicos e pastorais. São Paulo: Paulinas; Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2014. p.163-172.

HOHEMBERG, G. **A categoria da reciprocidade entre o eu e tu em Martin Buber.** In: HOHEMBERG, G.; VANZETO, J. J.; ALVES, M. A. **Dignidade e sentido humano: uma leitura introdutória a partir de Mounier, Buber e Levinas.** Santa Maria: Biblos editora, 2009. pp. 87-167.

JOÃO PAULO II. **Carta apostólica DIES DOMINI sobre a santificação do domingo.** São Paulo: Paulinas, 1998.

_____. **Carta apostólica NOVO MILLENIO INEUNTE no termo do grande jubileu do ano 2000.** São Paulo: Paulinas, 2001.

_____. **Carta Encíclica FIDES ET RATIO sobre as relações entre fé e**

razão. São Paulo: Paulinas, 1998.

JOÃO PAULO II. **Carta encíclica RECONCILIATIO ET PENITENTIAE sobre a reconciliação e a penitência na missão da Igreja hoje.** São Paulo: Paulinas, 1985.

_____. **Exortação apostólica pós-sinodal ECCLESIA IN AMERICA sobre o encontro com Jesus Cristo vivo caminho para a conversão, a comunhão e a solidariedade na América.** São Paulo: Paulinas, 1999.

_____. **Exortação apostólica pós-sinodal PASTORES DABO VOBIS sobre a formação dos sacerdotes nas circunstâncias atuais.** São Paulo: Paulinas, 2009.

KESSLER, H. **Cristologia.** In: SCHNEIDER, T. (org.). **Manual de Dogmática.** Vol. I. Petrópolis, Vozes, 2008, pp. 219-397.

LENIN, L. **As palavras-princípio na filosofia do diálogo de Martin Buber.** Rio de Janeiro, 2007. 42p. Monografia de graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia João Paulo II.

LÉVINAS, E. **Entre nós.** Petrópolis: Vozes, 2004.

LIBANIO, J. B. **Conferência de Aparecida.** In: Revista Eclesiástica Brasileira. pp. 816-842, fasc. 268, outubro de 2007.

LORDA, J. L. **Antropología Teológica.** Navarra: EUNSA, 2009.

MARTIN, J. **A sabedoria dos jesuítas para (quase) tudo.** Rio de Janeiro: Sextante, 2012.

MIRANDA, M. DE FRANÇA. **A eclesiologia do documento de Aparecida.** In: Revista Eclesiástica Brasileira. pp. 843-864, fasc. 268, outubro de 2007.

_____. **Da experiência de Deus à teologia.** In: Id. **A Igreja numa sociedade fragmentada.** São Paulo: Loyola, 2006. pp. 211-235.

_____. **Experiência cristã e suas expressões históricas.** In: ANJOS, M. FABRI DOS. (Org.) **Experiência religiosa. Risco ou aventura?** São Paulo: Paulinas, 1998. pp. 85-114.

_____. **Linhas eclesiológicas da *Evangelii Gaudium*.** In: AMADO, J.; FERNANDES, L. A. (Orgs.). **Evangelii Gaudium em questão.** Aspectos bíblicos, teológicos e pastorais. São Paulo: Paulinas; Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2014. pp.181-194.

MONDIN, B. **O homem, quem é ele?** Elementos de antropologia filosófi-

ca. São Paulo: Paulus, 2003.

MORA, J. F. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Loyola, 2004.

PÁDUA, L. P. **O ser humano, centro da *Evangelii Gaudium***. In: In: AMADO, J.; FERNANDES, L. A. (Orgs.). **Evangelii Gaudium em questão**. Aspectos bíblicos, teológicos e pastorais. São Paulo: Paulinas; Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2014. pp.135-145.

PAULO VI. **Carta encíclica MYSTERIUM FIDEI sobre o culto da Sagrada Eucaristia**. São Paulo: Paulinas, 1965. nn. 34-47.

_____. **Exortação apostólica EVANGELII NUNTIANDI sobre a evangelização no mundo contemporâneo**. São Paulo: Paulinas, 1976.

PONTÍFICIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”. **Compêndio da Doutrina Social da Igreja**. São Paulo: Paulinas, 2008. n. 183.

OCÁRIZ, F., MATEO-SECO, L. e RIESTRA, J. **El Misterio de Jesucristo**. Espanha, EUNSA, 2010.

RAHNER, K. **Aimer Jésus**. Paris: Desclée, 1985.

_____. **Amar a Jesus Amar al Hermano**. Santander: Editorial Sal Terrae, 1983.

_____. **Cristologia hoje**: em vez de um epílogo. In: Concilium. pp. 342-349, v. 18, fasc. 173, 1982, pp. 348-349.

RAHNER, K. **Curso fundamental da fé**. São Paulo: Paulus, 2008.

_____. **El “Mandamiento” del amor entre los otros mandamientos**. In: Id. **Escritos de Teología**. v. V. Madrid: Taurus, 1964.

_____. **Experiencia del Espíritu**. Madrid: Narcea, 1977

_____. **Je crois à Jésus Christ**. Paris: Desclée de Brouwer, 1971.

_____. **Misterios de la vida de Cristo**. In: Id. **Escritos de Teología**. v. VII. Madrid: Taurus, 1969.

_____. **Palavras de Inácio de Loyola**. S.l: Ignatiana, [1978?].

_____. **Quem é teu irmão?** São Paulo: Paulinas, 1986.

_____. **Sobre la unidad del amor a Dios y el amor al prójimo**. In: Id. **Escritos de Teología**. v. VI. Madrid: Taurus, 1969.

_____. **Trevas e luz na oração**. São Paulo: Herder, 1961. RATZINGER, J. **Os Apóstolos**. São Paulo, Planeta, 2010.

_____. **Jesus de Nazaré**. São Paulo, Planeta, 2007.

_____. **Jesus de Nazaré**. São Paulo, Planeta, 2011.

RUBIO, A. G. **Orientações atuais na cristologia**. In: MIRANDA, M. DE FRANÇA. (Org.). **A pessoa e a mensagem de Jesus**. São Paulo: Loyola, 2002. pp. 33-67.

SANTANA, L. F. R. **A homilia à luz da *Evangelii Gaudium***. In: AMADO, J.; FERNANDES, L. A. (Orgs.). **Evangelii Gaudium em questão**. Aspec-

tos bíblicos, teológicos e pastorais. São Paulo: Paulinas; Rio e Janeiro: Editora PUC-Rio, 2014. pp.117-131.

SEESKIN, K. **Martin Buber**. In: ROBERT, A. (Org.) **Dicionário de filosofia de Cambridge**. São Paulo: Paulus, 2006. p. 100.

SESBOÜÉ, B. **Karl Rahner**: itinerário teológico. São Paulo: Loyola, 2004.

STORK, R. Y.; ECHEVARRÍA, J. A. **Fundamentos de antropologia**. Um ideal de excelência humana. São Paulo: Instituto brasileiro de filosofia e ciência "Raimundo Lúlio", 2005.

TOMICHA, R. **Condições e elementos para a missão permanente**. In: BRIGHENTI, A.; HERMANO, R. (Orgs.). **A missão em debate**: provocações à luz de Aparecida. São Paulo: Paulinas, 2010. pp. 259-272.

VORGRIMLER, H. **Karl Rahner**: experiência de Deus em sua vida e em seu pensamento. São Paulo: Paulinas, 2006.

ZUBEN, N. A. Tradução, Introdução e Notas. In: BUBER, M. **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro, 2001.